

دومین کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران

SECOND CONGRESS OF
THE HISTORY OF IRANIAN ARCHITECTURE AND URBANISM

BAM CITADEL
KERMAN-IRAN
APRIL 14-18 1999

ارگ بم
کرمان - ایران
۲۵ تا ۲۹ فروردین ماه ۱۳۷۸



۹۵

مجموعه مقالات (جلد نخست)





9 789646 027510

شابک: ۹۶۴-۶۰۲۷-۵۱-۲

ISBN: 964-6027-51-2

قیمت ۲۵۰۰ تومان





مجموعه مقالات دومین کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران (جلد نخست)

مجموعه
و یادگار

۴

۶

۳



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اسکن شد



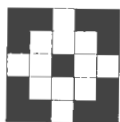
مجموعه مقالات دومین کنگره

تاریخ معماری و شهرسازی ایران

۲۵ - ۲۹ فروردین ماه ۱۳۷۸

ارگ بم - کرمان

(جلد نخست)



سازمان میراث فرهنگی کشور

۱۳۷۸

کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران (دومین: ۱۳۷۸: بم).	
مجموعه مقالات دومین کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران (۲۵-۲۹ فروردین ماه ۱۳۷۸) / به	
کوشش باقر آیت‌الله زاده شیرازی؛ زیر نظر هیئت علمی کنگره. - تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور	
(پژوهشگاه)، ۱۳۷۸ -	
ج: مصور، نقشه، جدول، عکس، نمودار. - (سازمان میراث فرهنگی کشور): ۹۵	
ISBN 964-6027-51-2: (۲۵۰۰۰ ریال (ج. ۱)	
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیفا (فهرست‌نویسی پیش از انتشار).	
عنوان روی جلد: دومین کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران = Second congress of the	
history of Iranian architecture and urbanism.	
کتابنامه.	
مندرجات: ج. ۱. ارگ بم - کرمان. -	
۱. معماری - ایران - تاریخ کنگره‌ها.	
۲. شهرسازی - ایران - تاریخ - کنگره‌ها.	
الف. آیت‌الله زاده شیرازی، باقر، ۱۳۱۵ - ، گردآورنده. ب. سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه).	
ج. عنوان. د. عنوان: دومین کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران.	
NA۱۴۸۰/ ک ۸۵	۷۲۰/۹۵۵
۱۳۷۸	
کتابخانه ملی ایران	۷۸-۱۶۳۱ م



مجموعه مقالات دومین کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران (جلد نخست)

به کوشش: دکتر باقر آیت‌الله زاده شیرازی (دبیر کنگره)

زیر نظر: هیئت علمی کنگره

ناشر: سازمان میراث فرهنگی کشور

اداره کل آموزش، انتشارات و تولیدات فرهنگی

حروفچینی و صفحه‌آرایی: مؤسسه علمی-فرهنگی «نص» (۶۴۱۲۳۸۵)

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

نوبت چاپ: اول: ۱۳۷۸

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شهروند / نگارپریا

مسئول فنی: سیروس ایمانی نامور

کلیه حقوق برای «سازمان میراث فرهنگی کشور» محفوظ است.

ISBN: 964-6027-51-2

شابک: ۹۶۴-۶۰۲۷-۵۱-۲

بسمه تعالی

پیشگفتار

بازتاب گسترده و مثبت نتایج نخستین کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران، که در اسفندماه ۱۳۷۴ در بم کرمان برپا گردید، سازمان میراث فرهنگی کشور را بر آن داشت که بار دیگر با یاری خداوند و همت اهل علم و تحقیق و فرهنگ دومین مجمع را در فروردین ماه ۷۸، این بار نیز در ارگ تاریخی شهر بم کرمان، برگزار کند.

این دومین همایش ملی بسان کنگره نخست با استقبال گرم و تشویق کننده‌ای روبرو شد. وصول حدود چهارصد اصل مقاله از میان ۶۵۰ خلاصه مقاله ارسال شده به دبیرخانه نشانه گویائی از آن بود و در قیاس با کنگره اول، که خلاصه مقالات ۳۵۰ و اصل مقالات واصله دویست و پنجاه مورد بود، رشد چشمگیری به شمار می‌آید. شرکت گسترده‌تر جوانان و طرح وسیع‌تر مبانی نظری و پژوهشی دومین کنگره بشمار می‌آید.

تجربه موفق نخستین این نوید را داد که همایش می‌تواند به کانون گرم و فعالی برای دریافت حاصل پژوهشهای انجام یافته و تبادل افکاری باشد که خود انگیزه تولید گسترده‌تر و عمیق‌تری برای مرحله بعدی گردد و چنین پنداشتیم که فاصله چهارسال برای به بارنشستن اندیشه‌ها و تحقیقات و تولیدات بعدی فاصله مناسبی باشد. از طرفی چون فاصله زمانی چهارساله مدت زمانی بالنسبه طولانی بود ترجیح داده شد که مقاطع چهارساله اختصاص به بسترهای نظری و عمومی داده شود و نشست‌هایی یک‌ساله جهت طرح عناوین موردی و تخصصی باشد. تمام تلاش ما توجه دادن صاحب نظران و مسئولین امر پژوهش به اهمیت موضوع و گسترش امر فرهنگ پژوهش و تعاطی افکار در جامعه رویه‌رشدان می‌باشد.

بسط دوره‌های معماری و شهرسازی در دانشگاه‌های کشور تا سطح دکترا، به ویژه در سالهای اخیر، این امید را زنده می‌کند که توجه به مقوله تاریخ معماری و شهرسازی کشور هم‌زاد با آن شکل‌گیرد و تحقیقات در علوم می‌را دامن زند که بستر علمی و معرفتی لازم برای توجه به این امر را فراهم سازد.

به هر حال خلاء اطلاعاتی موجود محسوس است و همت والائی را می‌طلبید که در وجود پژوهشگران مستعد و ژرف‌نگر کشورمان می‌توان جستجو کرد.

بررسی مقالات واصله برای کنگره دوم توسط اعضای هیئت علمی و داوری درباره آنها، که گاه با رهنمودهایی به نویسندگان همراه بود، با وسواس و دقتی بیش از کنگره قبل صورت گرفت. کاری بسیار دشوار به عهده ایشان بود و مسئولیت عمده‌ای بود که تقبل نمودند که جای تشکر و سپاس بسیار دارد. از میان حدود چهارصد مقاله واصله قریب دویست مقاله توسط هیئت علمی برگزیده شده است که به تدریج پس از آماده شدن به چاپ خواهد رسید. و پیش‌بینی می‌شود به پنج جلد برسد. اولین جلد مجموعه مقالات هم‌زمان با تشکیل کنگره بدین شکل که ملاحظه می‌شود حضور علاقمندان تقدیم می‌گردد.

مقالات به ترتیب آماده شدن به چاپ می‌رسد و در این مرحله بدون طبقه‌بندی خاصی و صرفاً به ویراستاری فنی و ادبی اکتفا خواهد شد، مسئولیت علمی و فرهنگی مطالب عنوان شده به عهده نویسندگان مقالات خواهد بود.

محورهای عمده دومین کنگره بسان کنگره اول عبارت از:

- ۱- روند شکل‌گیری فضاهای معماری و شهرسازی ایران در بستر تاریخ
- ۲- زبان و بیان معماری و شهرسازی ایران در رانتهال مفاهیم و ارزشها
- ۳- سبک‌شناسی معماری و شهرسازی ایران
- ۴- محوطه معماری و شهرسازی ایران
- ۵- معمار و جامعه ایرانی
- ۶- معماری و شهرسازی معاصر ایران
- ۷- یا هر محور مناسب دیگری که از سوی علاقمندان به شرکت در کنگره پیشنهاد و اعلام شود

اعضاء هیئت علمی:

دکتر حاج ابراهیم زرگر اکبر	مهندس بهشتی سید محمد
دکتر حبیبی سیدمحسن	مهندس حاج قاسمی کامبیز
مهندس رایتی مقدم حسین	دکتر حجت مهدی
دکتر صراف محمد رحیم	شیانی فیروزه
دکتر غفاری علی	دکتر عدل شهریار
دکتر کیانی محمد یوسف	کریمی فاطمه
دکتر مرادی اصغر محمد	مهندس مجابی سیدمهدی
مهندس مهریار محمد	دکتر ملک شهمیرزادی صادق
دکتر ندیمی حمید	دکتر میرفتاح علی اصغر
مهندس نوائی کامبیز	دکتر ندیمی هادی
	نوروز زاده چگینی ناصر

دبیر کنگره

دکتر باقر آیت‌الله‌زاده شیرازی

❖ تذکر

مقاله چاپ شده در این جلد (ص ۱۵۹-۱۸۶) با عنوان «استخوانبندی شهری تهران، کار بردهای یک رویکرد نوین در مواجهه با مسائل شهری» که توسط آقای مهندس جواد سلیمی مدیرعامل سازمان فنی مهندسی شهرداری تهران در کنگره ارائه گردید. کار جمعی سازمان مذکور بود. مقاله دیگری تحت عنوان «استخوانبندی شهر تهران، کاربرد یک رویکرد» نیز توسط آقای مهندس رضاسیروس صبری به دبیرخانه واصل گردیده است که انشاءالله در جلدهای بعدی به چاپ خواهد رسید

دبیرخانه کنگره ارگ بم

فهرست مقالات جلد نخست

صفحه	نویسنده	عنوان
۱۱	محمد رضایی راد	۱ بنیادهای فلسفی و اساطیری شهر ایرانی
۳۱	صادق ملک شه میرزادی	۲ بررسی مفهوم «شهر» از دیدگاه باستان شناسی
۴۱	زهره بزرگمهری	۳ برداشتی آزاد از اسطوره «آناهیتا»
۵۱	حسین مفید	۴ به دنبال وجود ادراکی در فضاهای معماری
۶۳	زهرا اهری	۵ عالم مثال و بیان فضایی آن در مکتب شهرسازی اصفهان
۸۷	محمد رحیم صراف	۶ روند معماری و شهرسازی شهر باستانی هگمتانه (همدان) در پایان نهمین فصل کاوش، پاییز ۱۳۷۷
۱۱۱	مهناز رحیمی فر	۷ عرضه داشت
۱۴۱	مریم غفرانی	۸ قبله یابی به کمک آفتاب
۱۵۳	یزدان هوشور	۹ روایت دوم (۱)، روند شکل گیری امور شهرسازی در شهر داریها
۱۵۹	جواد سلیمی	۱۰ نتایج پژوهش استخوان بندی شهر تهران کاربردهای یک رویکرد نوین در مواجهه با مسائل شهری
۱۸۷	سیمین لک پور	۱۱ معرفی خانه اربابی، مکشوفه از کاوشهای باستان شناسی دره شهر (ایلام)
۲۱۹	سیف الله کامبخش فرد	۱۲ تاق گرا و موقعیت
۲۴۱	اصغر کریمی	۱۳ معماری ارگ بم و صنعت ابریشم
۲۷۱	اختر کبیر / شیوا حکمتی	۱۴ ادراک فضا
۲۸۵	محمد حسین ضیاء توانا	۱۵ نقش و پیامد مالکیت بر عنصر بازار
۲۹۹	هدی علم الهدی	۱۶ آب و معماری
۳۱۳	احمد سعید نیا	۱۷ باز آفرینی همدان هرودوت
۳۲۵	اصغر محمد مرادی	۱۸ کنکاشی پیرامون شهر قدیم کرمان با استناد به شواهد مکتوب و آثار معماری و شهرسازی
۳۶۵	مهشید صحتی زاده	۱۹ فرایند شکل گیری مساجد سلجوقی در سی برای معماران امروز

صفحه	نویسنده	عنوان	
۳۹۳	سید بهشید حسینی	درک و فهم فضای قدسی آتشگاه و آتشکده در چهار چوب نظام شکل و معنا	۲۰
۴۲۵	سید حسین معینی مژگان ساعی نیا	اخلاق و تفکر خلاقه معماری در دنیای امروز	۲۱
۴۳۳	نوذر ورزقانی سیمافضل صادقی	بررسی خانه و شهرهای افسانه‌ای در تاریخ اساطیری ایران	۲۲
۴۵۷	پگاه زمانی	مقدمه‌ای بر حضور طبیعت در معماری	۲۳
۴۶۷	کیومرث کریمی	توسعه شهری در یکصد سال اخیر، تأثیر اقتصاد و سیاست	۲۴
۴۷۵	سیمون آیوازیان	نقش دو فرهنگ در شکل‌گیری منازل جلفای اصفهان	۲۵
۴۹۱	جلیل حبیب‌اللهیان	تأملی در شهرسازی کشور، گذشته، حال و آینده	۲۶
۴۹۹-۵۱۲	—	فهرست مقالات واصله به دبیر خانه کنگره به ترتیب دریافت	

بنیادهای فلسفی و اساطیری شهر ایرانی

محمد رضایی راد

از شهر در دو مرتبه می‌توان سخن گفت. می‌توان از تعیین کالبدی شهر، کارکردهای اقتصادی و اجتماعی فضاها و پیکره‌ها و تاریخ تحول بافت‌ها سخن گفت. هر بحثی از این دست در رتبه مادی شهر و در حیثیت صوری آن است، اما از شهر در مرتبه‌ای دیگر نیز می‌توان یاد کرد و آن مرتبه‌ای است، که شهر تجلی تصویری آرمانی و معنوی است. بدین معنا هر شهر در وجه کلی آن، و به عبارت دقیق‌تر، هر زیستگاهی تجلی نظمی متعالی است. می‌توان از کارکردهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی حصار میدان گاه، خانه، ارگ و حتی مراتب اجتماعی سخن گفت، اما در عین حال نباید از یاد برد که این اشکال و مراتب، خود بازتاب صوری مثالی نیز بودند. بدین ترتیب با حرکتی آونگی هر بار می‌باید از سخن در رتبه مادی شهر، به مرتبه معنوی صعود کرد و به عکس از تفسیری معنوی به مشاهده کالبدهای صوری بازگشت.

کیهان‌شناسی اساطیری، که جهان باستان در همه شئون هستی خود بدان تمسک می‌جست، جز نمود آرمانی مفاهیم و سپس طبیعی و واقعی پنداشتن آرمان‌ها و ایده‌ها نبوده است. فرآیند طبیعی و واقعی نمودن و نمایاندن اسطوره‌ها، به تسری آن از عالم نظر به عالم واقع و زندگی می‌انجامید. این تفکر آرمانی عموماً در دو حوزه رخ می‌نمود. این دو حوزه که متکی به بنیان‌های اساطیری هستند، بستگی گسست‌ناپذیری بایکدیگر دارند. به گونه‌ای که تصور یکی بدون دیگری تقریباً محال است. این دو حوزه آرمانی عبارتند از:

۱- روابط بی نقص و زیست آرمانی نفوس درون شهر، که خود از اسطوره عصر زرین یا هبوط نخستین مایه گرفته است. در عصر زرین انسان‌ها در نظمی متعالی، بدون مرگ و زوال، با مراتبی شکل یافته و نهاده شده، می‌زیستند.

۲- شکل آرمانی شهر که خود تجسمی از آرمان شهرهای مثالی و مینوی بر روی خاک ارض مُثل و زمین معنوی - همچون آتلانتید و ورجمکرد - در عالم اسطوره‌ها - و در نهایت تصویری از ملکوت

آسمانی و بارگاه کبريایی ایزدان بوده‌اند.

به عبارت دیگر تقلید شهرهای زمینی از ملکوت و بهشت گم‌شده، تقلیدی با واسطه بوده است، زیرا در این میان نمونه‌های مینوی شهرها و آرمان شهرهای اسطوره‌ای قرار داشتند که هم زمینی شده کالبد ملکوت و هم نمونه مثالی و مینوی شهرهای زمینی هستند. چنان که مشاهده می‌شود، بستگی این دو با یکدیگر گسست‌ناپذیر است. شکل متعالی زیست، تنها درون شهر واقع می‌شود، زیرا نظم شهر در برابر بی‌نظمی طبیعت بیرون، خود امری بغانی و ایزدی است. از سوی دیگر تصور شهر آرمانی نیز بدون وجود مراتب اجتماعی آرمانی و افرادی که آرمانی می‌زیند ناممکن است. و رجمکرد نیز که کمترین نشانه‌ای از نهادهای مدنی آرمانی در آن وجود ندارد از انسان‌های آرمانی تهی نیست. تخت جمشید، با عید برکت و برکت بخشی مرتبط است، از همین رو، این شهر پایتخت نیست، بلکه مرکزی روحانی است.^(۱) از یک سو دارای کالبدی آرمانی برای ارائه محتوایی نمادین است و از سوی دیگر با مراتب آرمانی و طبقات عالی‌های که وظیفه اجرای آیین را برعهده داشتند، یا اصلاً آیین برای توضیح و تعریف این مراتب آمده بود، ارتباط داشت.

بستگی شهر آرمانی با انسان سویه‌ای دیگر نیز دارد. کالبد شهر را می‌توان چون کالبد انسان پنداشت، چون این هر دو تصویری فشرده از عالم کبیر هستند. از آنجا که عالم کبیر، جهانی نظم یافته و منظومه‌ای متعالی است، عالم صغیر نیز می‌باید تصویری از همان نظم مثالی باشد. اعتدال مزاج‌های بدن و اعتدال مراتب اجتماعی در شهر همسان هستند و این در حکمت اشراقی نمودی بارز دارد. شهاب الدین سهروردی در پاره‌ای از رساله فی حقیقه العشق می‌نویسد:

”بدن انسان بر مثال شهری است اعضای او کوی‌های او و رگ‌های او جوی‌هاست که در کوچه رانده‌اند و حواس او پیشه‌وران‌اند که هر یک به کاری مشغول.“^(۲)

این تعبیر عارفانه در رسایل عرفای دیگری چون نجم الدین رازی نیز مشهود است.^(۳) بنابراین از آنجا که کالبد انسان عالم صغیر و تصویری از عالم کبیر است و نظام شهر نیز همسان با اعتدال کالبد انسانی است، این یک نیز تصویری از همان عالم اکبر است. این موضوع اگر چه جالب و قابل پژوهشی گسترده‌تر است، اما در اینجا تا همین حد به آن پرداخته می‌شود که به اشارت، بستگی شکل آرمانی شهر با عالم نفس - در کلیت خود - و کالبد انسان نماینده شود. بدین ترتیب شهر عالم صغیری است که در همه ارکان خود - کالبدها و روابط انسانی یا مراتب اجتماعی - تصویری از نظم متعالی عالم کبیر و ناموس ازلی کیهان است.

ناموس طبیعت و نظم کیهانی، در واقع، ستون فقرات علم الاساطیر ایرانی و نگره مزدایی است،

این نظم که از آن با اصطلاح مزدایی اشه (isa-) یاد می‌شد، معادل راستی است، اما فراتر از این معنا، گستره وسیعی از نیکی‌ها و فضایل اخلاقی همچون درستی، عدالت، کمال، رسایی، دین‌داری و نظم را در برمی‌گیرد. ایده نظم ملازم ذاتی هر تفکر دینی است، زیرا جهان را ایزدان، یا خدای متعال ادیان توحیدی، از آشوب نخستین (chaos) و یا از عدم آفریدند. بنابراین آفرینش، خلقتی است توأم با نظم و طبیعتاً هر آن چه در جهان، این نظم را مخدوش می‌سازد، یا غیر از آن باشد، برآمده از اراده قوای ضد ایزدی نیروهای بهیمی است.^(۴) هر چیز و از جمله کالبد شهر و روابط اجتماعی درون آن باید تصویر و تذکری از این نظم کیهانی باشد. از همین رو شهر به طور مجرد و فارغ از نمونه‌های واقعی، مکانی مقدس است و هر چه از حصارهای آن بیرون بماند، یعنی طبیعت خارج، اقلیم نامعمور، سنگلاخ‌ها و صحاری نامسکون مکان‌هایی هستند که اراده و هستی موجودات اهریمنی در آن جاری است. بی‌مناسبت نیست که در قصه‌های کودکان، مکان ظهور این قوای شرور - غولان و دیوان و جنیان و پریان - بیابان‌های نامعمور و دور افتاده است. درون شهر نیز این موجودات درون خرابه‌ها و بیغوله‌ها مسکن دارند، یعنی مکان‌هایی که اراده قوای شرّ آنها را به صورت ویرانه در آورده. اصولاً هر ویرانی با نیروهای شرور مرتبط است، و از سوی دیگر راهزنان و دشمنان مهاجم، بلایای طبیعی چون گردباد و سیل و آتش سوزی و موجودات شرور چون جن و پری، که مکان زندگی یا تجلی همگی، خارج از حصارهای شهر است، جزو قوای بهیمی و اهریمنی تلقی می‌شوند. میرچا الیاده می‌نویسد: "جاهای کویری و بیابانهایی که دیولان‌اند، زمین‌های ناکشته، دریا‌های ناشناسی که هیچ ملاحی تا کنون یارای خطر کردن در آن را نداشته است، نظیر بابل و یا ایالت معمور مصر نیستند که دارای نمونه‌ای معین باشند، البته آنها نیز نمودگاری اساطیری دارند، ولیکن از لونی دیگر، همه این نواحی وحشی و ناآباد به آشوب ازلی (chaos) تشبیه شده‌اند. آنها هنوز حالت بی‌شکل و نامتعین پیش از خلقت را حفظ کرده‌اند. از این روست هنگامی که سرزمین برای نخستین بار گشوده می‌شود، یعنی به عمران و آبادی آن می‌آغازند، آیین‌هایی برگزار می‌شود که به طور تمثیلی تکراری از فعل خلقت محسوب می‌شوند. منطقه بیابان، سامانمند گشته، به صورت بخشی از گیتی در می‌آید و سپس در آن جایگزین می‌شود."^(۵) بنا به این تعریف هر عملی که با ساختن و بنا کردن و آفریدن چیزی همراه باشد - و این ساختن، به وجود آوردن و خلق چیزی یا شکلی از درون عدم است - تقلید و تذکری است از عمل آفرینش کیهان. به همین دلیل بنا کردن خانه و پی افکندن یک شهر تقلیدی از اعمال بغانه ایزدان و همراه با آیین‌های اسطوره‌ای است. ما از چگونگی ساخت و آیین‌هایی که با بنیان نهادن شهرها به دست شاهان ایران باستان همراه بوده،

چیزی نمی‌دانیم، اما به عوض شواهد فراوانی از این آیین‌ها در هند، چین و روم به جا مانده است. راپاپورت می‌نویسد: "شهر رومی بیانگر تصویری آسمانی در زمین بوده و محور جهان را در برگرفته و جهان در این شهر به چهار بخش تقسیم می‌شد. شهر مقدس بوده و به شیوه‌ای خاص و طی مراسمی مشخص و پیچیده پایه‌گذاری می‌شده است. مهم‌ترین مرحله کار، شخم زدن محدوده شهر بوده و به عبارتی دیگر تطهیر و تقدیس بخشی از زمین و تقسیم آن به چهار بخش و مرتبط ساختن این بخشها به هم از طریق اساطیر و مراسمی خاص. با تطهیر و تقدیس زمین، شهر به وجود می‌آمد. این عملیات برای تعیین حدود شهر انجام می‌گرفت و مهم‌ترین قسمت این مراسم هنگامی بود که مؤسس شهر نخستین شیار را در زمین ایجاد می‌کرد... هنگامی که شیار مقدس حدود شهر را تعیین می‌نمود، شخم زده می‌شد، شهر در آن محل استقرار یافته، تنها لازم بود که ساخته شود. فضا همچون طرحی مقدس ایجاد شده و شکل دادن به آن از اهمیت کمتری برخوردار بود."^(۶) قطعه‌ای از تاریخ کامل ابن اثیر که به لحظه بنیان نهادن شهر بغداد توسط خلیفه ابوجعفر منصور عباسی پرداخته، برای ما جالب توجه است.

"[منصور] خود نخستین خشت [را در بنای بغداد] به دست خود افکند و گفت: بسم الله و الحمد لله. زمین ملک خداوند است و خداوند ملک را به هر که از بندگان خود که می‌خواهد، می‌بخشد و عاقبت نیک نصیب پرهیزگاران خواهد بود. باز گفت: چنین بسازید و بنا کنید به یاری و برکت خداوند."^(۷)

میرچالیاذه می‌نویسد: "در وهله نخست واقعیت محل بنا از طریق مراسم تقدیس زمین، یعنی تبدیل آن به یک مرکز تضمین می‌شود، سپس اعتبار کار ساختمان به وسیله تجدید آیین قربانی بغانه‌ای که در آغاز برگزار شده، تأیید و استوار می‌گردد... در اثر تجدید کردار بندهشتی، زمان عینی و سپنجی که در آن سرا و ساختمان برآورده می‌شود، به زمان اساطیری، بدان هنگام آغازین، که شالوده هستی نهاده شده، فرا افکنده می‌شود. بدین ترتیب واقعیت و پایداری بنا نه تنها از طریق تبدیل مکان خاکی به مکان علوی و ملکوتی، بلکه همچنین از طریق زمان سپنجی به زمان اساطیری تضمین می‌گردد."^(۸) این گفته نشان می‌دهد که شهرها نه تنها در کالبد مصنوع‌عشان، بل از طریق دیگری نیز از طبیعت نامعمور بیرون تشخیص می‌یافتند. حصار شهر اگر چه عاملی طبیعی برای جلوگیری از تاخت و تازهای مهاجمان بود، اما کارکرد معنوی بسی ژرف‌تری داشت و آن جدا ساختن شهر از محدوده قوای اهریمنی و حفظ آن از اراده این نیروها بود. از سوی دیگر همین دیواری که گرد مکان مقدس کشیده می‌شد، آن مکان را برای آدمهای ناوارد تابو می‌ساخت. هم او قداست مکان را

می‌آلود، هم تابوی مکان برای او خطر آفرین بود.^(۹)

قرار گرفتن شهرهای باستانی بر روی صفه‌ها، تشخیص آن را بر سطح نمودارها می‌ساخت. حصار شهر را از قوای اهریمنی جدا می‌ساخت، و صفه نیز آن را به آسمان - ملکوت - نزدیکتر می‌کرد. رمز بنا کردن شهر بر روی کوه‌ها و تپه‌های مصنوعی و زیگورات‌ها را در همین نگرش معنوی باید جست، زیرا همچنان که صحاری بی آب و علف و بیابان‌ها مکان وسوسه نیروهای شرور بود، کوه‌ها نیز مکان‌هایی قدسی و مرکزی، و محل تجلی الهام‌های غیبی بر پیامبران و اولیاء تصور می‌شد. از همین رو بی مناسبت نیست که مکان همه مکاشفات و الهامات پیامبران و قدیسن در دل کوهستانهای صعب و بی‌گذر است. قرار گرفتن غالب شهرهای ایران باستان در دامنه یا حصار کوه‌ها جز تدبیر مسایل تدافعی، در این نگاه اسطوره‌ای به کوه نهفته است. اما از نیمه دوم تاریخ ساسانیان به بعد ما با ساخت شهرهایی چون جندی شاپور و ایوان کرخه در دل دشت و دور از کوه‌های مقدس روبرو هستیم. اما این به معنای رها ساختن این نگاه معنوی به شهر و قرار گرفتن آن در کنار کوهستان‌ها و در نهایت تبدیل خود آنها به کوه مقدس نیست، آنها نیز این نگرش معنوی را در خود دارند، اما به تمامی از سنخی دیگر. شهرهای یاد شده غالباً سکونتگاه اسرای رومی - یا به اصطلاح مذهبی آنیران - بودند. بنابراین اگر شهر برای ایرانیان می‌باید تذکاری از محورهای اساسی اسطوره شناخت آنان می‌بود، برای آنیران باید به عکس کاملاً مبرا از این وجوه قدسی باشد، به عبارتی این شهرها باید تذکاری از بیابان و نیروهای شروری که در آن می‌زیستند باشد، چنان که این شهرها در دل بیابان ساخته شده و حداقل در بادی امز مکان زیست چنان قوایی - آنیران و مهاجمانی که به سرزمین مقدس ایران‌شهر هجوم آورده بودند - بود.

پیکره‌های شهری گذشته از راه‌ها و راه‌ونداها و شبکه شطرنجی شهر، که خود نظامی متعالی را می‌نمایانند، تصویری از نظم مینوی بودند. باغ‌ها یادگاری از بهشت گمشده و ارگ تجسمی از بارگاه سلطنتی ایزدانی چون اورمزد و مهر و ناهید هستند. معبد تمثال فشرده‌ای از کل کیهان، گنبد آن نمودار فلک و ستون‌ها یادآور درختان مقدس و نماد برکت آوری بودند، از همین رو این معابد بر فراز کوهی مشرف بر شهر، یا هم چون جامع‌های دوران اسلامی، در مرکز شهر در محل تقاطع راه‌های درون شهر قرار داشت که آن نیز یادآور قرار گرفتن معابدی چون هیکل سلیمان و کعبه در مرکز کیهان است. قرار گرفتن چهار دروازه در بسیاری از شهرها نمودی از جهات اصلی کیهان است که مرکز آن سرزمین میانی خونیرث و ایرانویچ است. جهات چهارگانه اصلی بر معماری خانه‌ها، آتشکده‌ها و برش‌نوم‌گاهها نیز اثر نهاد. نقشه منظم و از پیش طرح شده شهرها به صورت مربع،

مستطیل و دایره، که این یک خود از لغزیدن زوایای مربع به دست آمده و در واقع کمالی و تعالی فرم طولی است،^(۱۰) تصویری از جهان سامانمند و نظم یافته را به ذهن متبادر می‌کند. کیهان مزدایی شکلی مدور و منظم دارد. کل کیهان چون تخم مرغی تصور می‌شود، که آسمان و زمین را گرداگرد در برگرفته است. شهرها با نقشه از پیش اندیشیده‌شان، تمثال کیهان را عرضه می‌داشتند. یک شهر ایده آل به عقیده تونن چنین است: "در سرزمینی که خصوصیات آن کاملاً یک نواخت باشد، در تحت شرایط ایده‌آل، شهر اصلی در مرکز قرار خواهد گرفت و بسط شهر به صورت دایری متحد‌المركز برگردان صورت خواهد پذیرفت."^(۱۱) نخستین شهر ساسانی، اردشیر خوره، نمودی کامل از چنین شهری است. در این شهر و دیگر شهرهای مدور، ارگ در مرکز، آنگاه تراکم محلات مسکونی و خیابان‌های اصلی (شارستان) و سپس حومه آن (ربض) قرار داشت. «دیریش هوف دلایل موجود برای مدور ساختن اردشیر خوره را بیش از بستگی با جنبه‌های عملی و شرایط طبیعی، وابسته به عاملی فکری می‌داند. نقشه متحد‌المركز به خاطر نمایش سلطنت جهانی بر روی کره ارض بوده تا بدین وسیله از حکومت متمرکز و حتی مطلقه در کشور و جهان تجلیل به عمل آید.»^(۱۲) در واقع همین شهر است که پس از اسلام مورد توجه خلفای عباسی قرار گرفت و دارالحکومه بغداد را بر آن سیاق ساختند.

بنای مستدیر شهرها، دارای بن مایه‌های اسطوره‌ای عمیق‌تری نیز هست. جلال ستاری می‌نویسد: "بنای مستدیر شهرها سستی شرقی است و غرض هزیمت دادن مرگ از حلقه محافظ شهر و شهرنشینان است... با تاباندن نظام کواکب و خاصه گردش ظاهری خورشید بر زمین و بنای شهر بر آن گشته، شهر نو بنیاد، زمان را ثابت نگاه می‌دارد و در زمان حال جاوید، طلوع و غروب خورشید را به هم می‌پیوندد و بدین گونه شهرنشینان را در سکون زمان ابدی که به یمن بنای اندیشیده شهر باز یافته شده، انباز می‌کند... شهر آفتاب کامیانا (۱۶۰۲ م) بر تپه‌ای مرکب از هفت دایره بزرگ متحد‌المركز به نام‌های هفت کوكب یا سیاره بنا شد و بر فراز تپه، معبد بزرگی است با طاقی نمودار آسمان پرستاره."^(۱۳) به آشکاری می‌توان شباهت این شهر را با هگمتانه مادی که گرد آن راهفت حصار متحد‌المركز به رنگ سیارات سبعة گرفته بود و در مرکز آن کاخ شاهی و پرستشگاهی بر فراز کوه قرار داشت، یا تخت طاقدیس در شهر گنزک که فلک نمایی پرستاره داشت، مشاهده کرد.

بنای مدور شهرها، چنان که گفتیم، تصویری از کیهان مدور و گردش سیارات است، اما احتمالاً رابطه دیگری هم با صور فلکی و نیز زمان دایره‌ای دارد. زمان در عصر زرین اسطوره مستدیر بود، بدین معنا که در لحظه پایان یک چرخه کیهانی به آغاز خود می‌پیوست. این اندیشه که از مشاهده

گردش شبانه روزی خورشید و چرخه سالانه فصول گشته برداری شده بود، می توانست با تعلیق زمان، سیر آن را متوقف و زمان ازلی آفرینش را احیاء کرده، هربار خود را در آن لحظه دور آغازین قرار دهد. همه آیین های اسطوره ای بدون کوچک ترین تردیدی چنین وظیفه ای برعهده داشته اند، یعنی تذکر دادن وقایع روزگار خلقت و پیوستن به آن زمان مقدس. به گفته الیاده، با آشکار شدن انبیاء بنی اسرائیل دو اتفاق مهم، که تا بدان لحظه نمونه ای نداشت، در تاریخ و اندیشه معنوی بشر رخ نمود: ایمان و تاریخ،^(۱۴) یا به عبارتی سیر زمان خطی که خود با وحشت از این گذر بی بازگشت همراه بود. تا پیش از ظهور ادیان تو حیدی، اندیشه معنوی برابر بود با جان پنداری در بن طبیعت و همه اشیاء و وظیفه آیین ها ایجاد شور و سرمستی حاصل از همسانی طبیعت و ارواح ساری در آن بود، تاریخ نیز چیزی جزء حرکتی دایره ای که با زمان ازلی ارتباط داشت، نبود. هر واقعه ای تنها در نسبت خود با نمودگارهای اساطیری قابلیت ثبت و یادآوری داشت، به همین دلیل تا دوره بنی اسرائیل ثبت وقایع از آن گونه که در تاریخ پادشاهان اسرائیل دیده می شود نمودی نداشت. با اهمیت یافتن وقایع، زمان یک سویه و خطی نیز بیش از پیش عیان می شد. اما در عین حال آشکار شدن تاریخ، به تمامی نتوانست اعتقاد به زمان مدور را از میان بردارد، چنان که آیینهای برگزاری سال نو در بین النهرین، که یادآور زمان آفرینش هستند، اعتقاد به بعث و حشر و نیز بروز اندیشه های فرجام گرایانه، ظهور منجی و رستاخیز (messianism) بازمانده همین تفکر و یا پرکننده خلاء آن هستند. ارتباط بنای مدور شهر با زمان مستدیر، در واقع تحویل زمان مقدس به مکان مقدس است، حرکت مدور سیارات و کواکب در روی زمین تصویر می شود. چرخه های بی پایان زمان، از این طریق، به سکونی ابدی در زمان حال و بر زمین بدل می شود. بدین ترتیب شهر مکانی مقدس که نیروهای معنوی راز آمیز از آن حفاظت می کنند، تصور می شد. این تصور در ادواری بسیار نزدیک به دوران ما نیز قابل مشاهده است. ابن اثیر در شرح ویرانی ایوان مدائن به دست منصور عباسی می نویسد:

"منصور درباره تخریب مداین (= کاخ ساسانی) با او [= خالد برمکی] مشورت کرد که آن را ویران و از آجر آن برای ساختمان استفاده کنند، که ایوان خسرو را بکنند و مصالح آن را به بغداد ببرند. خالد گفت: من به این کار عقیده ندارم، زیرا که این بنا یکی از آثار اسلام است. زیرا هر که این اثر مهم را مشاهده می کند، می داند که نابودی این کاخ به آسانی و با کارهای عادی و امور دنیا انجام نمی گیرد، بلکه با یک راز دینی همراه است."^(۱۵)

به هر حال ارجاع کالبد شهر ایرانی به مأخذ مینوی به همین اندک محدود می شود. اما نمونه های

برشمرده حداقل بارزترین این ارجاعات هستند.

واقع‌ترین امر برای انسان باستانی، جز عمل آفرینش کیهان نبود، زیرا همه این زندگی تنها با آن کنش مقدس امکان حیات یافته است. این واقعه مقدس و مینوی تنها در مکانی مینوی و زمانی مثالی می‌توانست به وقوع پیوندد. به همین دلیل این سه، چون حلقه‌هایی مثالی، در هم تنیده‌اند، چنان که وجود یکی بی تصور وجود دو امر مثالی دیگر ناممکن بود.^(۱۶) مکانی که کنش اسطوره‌ای در آن وقوع می‌یافت، مرکز جهان محسوب می‌شد. جزء شهرهای مقدس (مانند اورشلیم، نینوا، بابل، مکه، بنارس، گنگ، ری، واتیکان و ...) و سرزمین‌های قدسی (مانند ایران و ییچ، تبت، ارض مقدس فلسطین، خاک حجاز و ...) که در هر دینی مرکز کیهان محسوب می‌شوند، مکان انجام هر عملی که تقلیدی از اعمال بغانه بود نیز از اعتبار مرکز بودن برخوردار بود، به عبارتی "چیزها در اثر هنباز شدن با نمادهای مرکز از واقعیت برخوردار می‌شوند. شهرها، پرستشگاه‌ها و خانه‌ها در اثر همانندی و مشابهتی که با مرکز عالم پیدا می‌کنند، واقعی می‌شوند."^(۱۷) تاسیس شهر، بدین معنا، نه تنها تقلید عملی الهی و تذکار آفرینش بود، بلکه بنیان نهادن مرکزی برای جهان نیز محسوب می‌شد.^(۱۸)

انگاره قدسی شهر، بدون ربط آن با سرزمین معنوی و مقدس کامل نخواهد بود. تقدس شهر با تقدس سرزمین ربط کامل دارد. به اعتباری، مکانیابی شهر در پهنه بندی اقلیم، اگر چه معیارهای طبیعی، امنیتی و اقتصادی را در نظر می‌گرفت، اما - به ویژه در ادوار کهن تر - همین شاخص‌های بیرونی را در معنوی ژرف و فراگیر دگرگون و مستحیل می‌ساخت. کوهستان مکان مناسبی برای حفاظت شهر در برابر یورشهای اقوام مهاجم بود، اما این عامل ثانویه‌ای بود که به خودی خود ارزشی نداشت، بل اعتبار خود را از علت نخستینی می‌گرفت که همانا ادغام با مکانی نزدیک به ملکوت آسمان، بهشت گمشده، نشیمن ایزدان و خاستگاه اولیه قوم و نیاکان بود. به عنوان مثال، در علم الاساطیر مزدایی، عالم از هفت اقلیم تشکیل شده بود، که سرزمین مقدس خونیرث در مرکز آن و در قلب این سرزمین مرکزی نیز، سرزمین معنوی و خاستگاه نخستین قوم ایرانی، ایرانویچ قرار داشت. این سرزمین مقدس در واقع نه در جغرافیای زمینی، بلکه یکسر در جغرافیای مثالی یا اقلیم هشتم - عالم هورقلیا - قرار دارد.^(۱۹) اما به فرض واقعی پنداشتن این سرزمین - که مزداییان آن را چنین پنداشته‌اند - طبیعی است که همه شهرهای درون این سرزمین قدسی نیز از همان ارج و اعتبار مرکزیت و تقدس برخوردار شوند.

اکنون با این رهیافت، که کلیات درک معنوی از شهر را در بردارد، ببینیم نگرش مزدیسنا، که در

کنه و ذات خود نگره‌ای آرمان‌اندیش است، به پدیدار شهر چگونه بوده است. این تذکر لازم است که در حیطه این نگره باید تمایز دو مقوله نمونه شهرهای آرمانی اساطیری با اندیشه آرمانی شهر و مدنیت نزد مزداییان را در نظر داشت. آرمانشهرهای ایرانی، برخلاف نمونه‌های یونانی آن، نیروی خود را نه از خرد و تعقل فلسفی، که نتیجه غور فلسفه یونانی در مفاهیم اخلاق، عدالت و مدنیت بود، بل از ادراک اسطوره‌ای و رازآمیز نسبت به جهان هستی اخذ می‌کردند. به عبارتی آرمانشهر یونانی زائیده لوگوس و تعقل فلسفی، و این یک نتیجه میتوس و درک رازآلود کیهان بوده‌اند.^(۲۰) آرمانشهرهای مزدایی - ورجمکرد، سیاوشگرد و کنگ دژ - شهرهایی اسطوره‌ای بودند، بنابراین جایی را در زمین عالم مثال اشغال کرده‌اند و به همین دلیل خویشکاری آنان نیز در همان حیطه - یادآوری بهشت و رستاخیز - می‌گنجد. فقدان هرگونه نهادهای مدنی در این شهرها^۱ آن روست که برای منظور دیگری، که ربطشان با رستاخیز عالم مزدایی است، بنیان نهاده شده‌اند. انطباق ورجمکرد با پارس هخامنشی - در دوره ساسانیان - که خود شهری آیینی و تشریفاتی بود و تبدیل نام آن به تخت جمشید، خود نشانگر آن است که شهرهای آرمانی تنها می‌توانستند با شهرهای غیر مدنی و تشریفاتی انطباق یابند.

اگر چه آرمانشهرهای مزدایی بر روی زمین قرار نداشتند، اما به عکس، نگرش آنان به مدنیت سرشار از آرمان‌گرایی بود. لیکن همچنان که شهرهای آرمانی مزدایی، با مقوله آرمانی مدنیت نزد مزداییان متفاوت است، این یک نیز از دو مقوله مجزا تشکیل شده بود، زیرا بنیان نهادن کالبدهای شهری که هر چه بیشتر با پیکره‌های مثالی آرمانشهرهای مزدایی شبیه باشند، با اندیشه مدنی‌کمال یافته، متفاوت است. جالب آنکه نگاه آن یک به شهرهای آرمانی، مثالی، اما بستر تجلی آن عالم واقع بود، در حالی که این یک - مدنیت کمال یافته‌ای که شمه‌ای از بروز آن در جامعه طبقاتی ساسانی مشاهده می‌شود - لزوماً به آن شهرهای مثالی باز نمی‌گشت، اما حیطه آن بیشتر عالم نظر و کلام دینی بود و ما اکنون برآنیم نخست به سرچشمه‌های آرمان‌اندیشی در مقوله مدنیت در سپهر اندیشه مزدایی، باز گردیم.

در نگرش مزدیسنا، جهان مزدآفریده آبادان است. کل هستی از دو بخش تشکیل می‌شود: ۱- عالم مینوی ۲- عالم استومند یا مادی که این یک خود تصویری از عالم مثالی و روحانی مینو است. عالم مینوی از آنجا که بارگاه فرمانروایی اهورامزدا است، جهانی به سامان و آباد است، عالم استومند نیز از همین رو آباد و سامانمند است. در حالی که عالم تحت فرمانروایی اهریمنی، عالم زیرین، تاریک و ویران است. در محور قائم کیهان عالم استومند میان عالم برین (مینو) و عالم زیرین

(دوزخ) قرار دارد، بنابراین در آن جلوه‌ای از هر دو عالم دیگر دیده می‌شود. در عالم زمینی شهرها نمودگار جهان مینوی و به همین رو به سامان‌اند. آنها منشایی بغانی دارند. در وندیداد - اهورامزدا خود را آفریننده سرزمین‌ها دانسته و آنها را به ترتیب اهمیت برمی‌شمارد. در حالی که بیابان‌ها و مناطق ناآباد - چنان که پیش‌تر از قول الیاده نقل کردیم - به روزگار پیش از خلقت، آشوب اولیه و یا سیطره اهریمن تعلق دارند. این بند از رساله پهلوی بندهش بهترین شاهد برای اثبات مدعای میرچا الیاده است:

"یک چند از (گیتی) را بدان روی بیابان در پیش است که آبادانی که چون تاریکی، سرما و دیگر نیروهای دیوی را چون از ایزدان مینوی نابودی رسد به ستوه، به بیابان‌ها تازند." (۲۱)

منابع تحقیق پیرامون نظرگاه مزداییان در خصوص مدنیت آرمانی - برخلاف پی جویی در کالبد‌های شهری در ایران باستان که منابع آن شواهد باستان‌شناسی و مدارک تاریخی است - عموماً متون مذهبی اوستایی و پهلوی است. اما باید به یادداشت که برای رجوع به این متون همواره باید ادوار تاریخی و فرهنگی که این متون درون بستر آن تدوین و تحریر شده‌اند، مورد نظر قرار داده شود. تقسیم متون مزدایی به پنج دسته گاهان، یسنا، یشتها، و وندیداد و متون پهلوی راه را برای طبقه بندی اندیشه مزدایی هموار می‌کند.

گاهان را قدیمی‌ترین پاره اوستا و محققاً سروده خود زردشت دانسته‌اند، حال آنکه یسنا و وندیداد محتملاً سرودهایی است که در ادوار متأخرتر، بوسیله موبدان زردشتی تدوین و تحریر شده‌اند و از همین رو دربردارنده قوانینی هستند که جامعه مزدایی بر آن استوار بود. گذشت زمان به افکار آریایی پیش زردشتی، که در گاهان به شدت مورد اعتراض قرار گرفته بودند، مجدداً امکان بازگشت و رسوخ در تاروپود اندیشه زردشت را داد. تدوین دیر هنگام اوستا - به روزگار ساسانیان - موجب شد این آراء و اساطیر از طریق سرودها، یشتها در نسکهای بیست و یک گانه اوستا داخل شوند. از همین رو غالب اشارات یشتها در بردارنده عناصری از زندگی آریاییان نخستین، همچون کوچ روی، برخورد قبایل صحرانشین و زندگی شبانی است. مطالعه یشتهای ۵ و ۱۰ (آبان یشته و مهر یشته) به ویژه در این مورد قابل اهمیت است. اما یسنا و وندیداد در زمانی تدوین شده‌اند که بسی از استقرار قبایل و استقبال آنان از زندگی زراعی و یکجانشینی گذشته بود. بنابراین نه تنها نهاد دهکده و روستا در این سرودها آشکار است، بلکه تقریباً کل وندیداد را می‌توان قانون نامه یک جامعه کشاورزی خواند. در بخش‌های گوناگون آن مرد کشاورز پارسا خوانده می‌شود، مزداییان به کشت و ورز تشویق می‌گردند و گناهان کسانی که کشتزار را ضایع نموده‌اند، برمی‌شمرد. تدوین

متون پهلوی، که عموماً پس از اسلام، براساس منابع دست اول دوران ساسانی انجام گرفته، نمایشگر جامعه‌ای است که دیری است به شهرنشینی و شهر دست یافته است. بنابراین بر خلاف گاهان چنان که خواهد آمد - نمی‌کوشد مبانی مدنیت را اثبات کند، زیرا با گسترش شهرها در طول چند صد سال، دیگر نیازی بدین اثبات نیست، به همین رو این متون یا دربردارنده تاریخ شهر (رساله شهرستانهای ایران و ارزشمندی‌ها و شگفتی‌های سیستان)، وقایعی که درون شهر یا قلمرو ایرانشهر رخ می‌دهند (یادگار زریران و کارنامه اردشیر بابکان)، تدوین مبانی حقوقی زندگی مدنی (شایست ناشایست و روایت پهلوی)، بنیان‌های اساطیری عالم مزدایی (بندھش و گزیده‌های زاداسپرم) اندرز به زیستن آرمانی در شهر یا جامعه (یادگار بزرگمهر، مینوی خرد و سایر اندرزنامه‌های پهلوی) و یا آینده جامعه، شهر مزدایی (زندبهمن یسن و برآمدن شاه بهرام ورجاوند) است.

اما گاهان، به عنوان نخستین متن ویراسته‌ای که از آیین مزدایی به دست ما رسیده است، حابز اهمیت فراوانی است. تقریباً کل گاهان را - با تسامح و چشم پوشی از برخی بندها - می‌توان سرودهایی در وصف تمدن، گسست از زندگی کوچ نشینی و بیابان گردی، و دستیابی به مدنیت و یکجانشینی دانست. گاهان می‌کوشد مبانی زندگی مدنی را از طریق دو نمود عمده آن، یعنی یکجانشینی و روی آوردن به کشت و ورز اثبات کند. زردشت این تبشیر و انذار را از طریق کیهان‌شناسی و اساطیر ویژه‌ای که خود خلق کرده است - امشاسپندان - به تمثیل می‌کشد. توضیح آن که در گاهان جز مزد، کوچک‌ترین نشانی از اساطیر آریایی چون مهر، بهران، زامیاد و دیگران نیست، به عوض زردشت اساطیر جدیدی خلق میکند که در واقع چیزی نیستند جز نمودهایی از قوای مجرد و کیفیات انتزاعی اخلاقی چون اندیشه نیک (بهمن)، راستی یا نظم (اردیبهشت یا آشه) شهریاری آرمانی (شهریور)، پارسایی مقدس (سپندار مذ)، تندرستی (خرداد) و جاودانگی (مرداد). این کیفیات انتزاعی، مهین فرشتگان عالم مزدایی و مظهر صفات مطلق اور مزد هستند. آنها دستیاران اهورامزدا و بر هر یک از آفرینش‌های او - چهارپا، آتش، فلز، زمین، آب و گیاه - موکل و نگاهبان‌اند. در این میان چهار امشاسپند: بهمن، اردیبهشت، شهریور و سپندارند، پیوند نزدیکی با یکدیگر دارند. زردشت از طریق پیوند این چهار امشاسپند، که غالباً در گاهان با یکدیگر می‌آیند، نظریه خود را در باب دستیابی به زندگی متمدن و گسست از صحرانشینی و بیابانگردی سامان می‌دهد. سپندارمذ که نمود پارسایی مقدس است معادل ایزدانوی زمین است و بر باروری و رویش گیاهان نظارت دارد، اما با دقت در بندهای گوناگون گاهان، که در آنها از سپندارمذ یاد شده، در می‌یابیم که

سپندارمذ برای زردشت تنها یادآور زمین و رویش گیاه و باروری نیست، بلکه با توسع معنا، منظور مهم‌تری را برآورده می‌کند، که همانا آبادانی، خانمان و سرزمین سامان یافته است. در بند ۱۰ از هات ۱۶ آمده است:

"ای سپندارمذ! تو را همچون خانمان خویش می‌ستاییم ..."

در بند ۱۶ از هات ۴۸ نیز آمده است:

"به راستی او [= سپندارمذ یا زمین] پناهگاه نیک ماست، ... مزداهورا در پرتو اشته [= نظم کیهانی] از آغاز زندگی، گیاهان را بر آن برویانید."

در واقع خویشکاری سپندارمذ از زمین به سرزمین و از سرزمین به شهر و خانمان و در کل به عالم سامانمند توسع می‌یابد. پیوند این امشاسپند بانو با اردیبهشت، حافظ راستی و نظم کیهانی یا اشته، در این نهفته است که سامان سرزمین تنها از طریق برقراری نظم در روی زمین و خانمان و با نگرستن به قانون آسمانی اشته امکان‌پذیر است. در بند ۲ از هات ۳۲ اهورامزدا اشته تابناک را دوست نیک سپندارمذ می‌خواند و در بند ۱۶ از هات ۳۱ زردشت از اهورامزدا می‌پرسد:

"آیا کسی که به نیک آگاهی، برای (افزایش) توانایی خانمان یا روستا یا سرزمین و پیشرفت اشته بکوشد، به تو خواهد پیوست؟"

این بند نشانگر آن است که مزداپرست نیک آگاهی که برای توانایی و پیشرفت سپندارمذ و اردیبهشت، یا به تعبیری تمدن و نظم، بکوشد به اهورامزدا، که خیز مطلق است، خواهد پیوست اما این دو امر تنها از طریق انسانهایی که به منش نیک، دست یافته‌اند و نیز شهریارانی، که نمودگار زمینی شهریار مینوی هستند، امکان وقوع دارد. بدین ترتیب سپندارمذ و اردیبهشت با دو امشاسپند دیگر، بهمن و شهریور، می‌پیوندند.

"خردمند آنان را اندرز داد که با منش نیک کار کنند و آگاه باشند که سپندارمذ سرچشمه راستین اشته است. ای مزداهورا! آنان اگر این (آموزش تو) را دریابند، همه به شهریار مینوی تو (راه خواهند یافت)". هات ۳۴ - بند ۱۰

در هات ۴۸، که به طور کامل در وصف زندگانی آبادان و نظام کشاورزی است، آمده:

"ای مزد! کی اشته و آرمیتی [= سپندارمذ] در پرتو شهریار مینوی (تو) خواهند آمد و خانمان خوب و سرزمین کشتمند پدیدار خواهد شد؟"

هات ۴۸ - بند ۱۱

در سرود دیگری باز این ۴ امشاسپند را با یکدیگر ملاحظه می‌کنیم:

"ای مزدا اهورا! ... (بشود که) اشه زندگی استومند ما را نیرو بخشد. (بشود که) آرمیتی و شهریاری مینوی (تو) زندگی ما را درخشان کند. (بشود که) منش نیک کردارهای ما را پاداش دهد."

هات ۴۳ - بند ۱۶

پرسش زردشت از اهورامزدا و نیایش او، بی گفت و گو، نشان از جامعه‌ای دارد که اساس آن بر بادیه نشینی، صحراگردی و پرورش دام است. از همین رو گاهان را باید کتاب مقدس یکجانشینان در برابر بیابان گردان مهاجم، که اقتصادشان بر پایه صحراگردی، پرورش دام و راهزنی بود، دانست. در زامیاد یشت آمده:

"پیش از او [= زردشت] دیوان آشکارا بر این زمین در گردش بودند: آشکارا کامروا می‌شدند؛ آشکارا زنان را از مردان می‌ربودند و زاری کنندگان را می‌آزردند." زامیاشت - بند ۸۵

دیوان در این بند، هم خدایان جامعه پیش زردشتی و هم انیران و قبایل مهاجم می‌توانند خوانده شوند. ادامه این بند را در یشت دیگری باید جست و جو کرد:

"زردشت گفت: بدین چاره شما [= دیوان] را به زیر زمین برانم، به میانجی دیدگان سپندارمذ، راهزن بر زمین افکنده شود." هر مزد یشت - بند ۲۹

در این جا دیوان به صراحت همان راهزنان هستند و دیدگان سپندارمذ نیز چیزی جز نگرش جامعه‌ای قانونمند و سرزمینی مدنیت یافته نیست. از طریق همین نگرش، زردشت راهزنان و بیابان گردی را برافکنده، به زیر زمین می‌راند، زیرا به اعتبار متن پهلوی شایست ناشایست:

"گناهکار مرگزان [= شایسته مرگ] چون بر (زمین) راه روند، (بر سپندارمذ) درد و دشواری ایدون باشد، چون مادر را که پسر مرد در بر (است)، پس بر او دشوار (باشد). سپندارمذ را (در) آن جای که گناهکار مرگزان بر آن راه روند، استقرار بر زمین کم باشد. او را رامش از آن جایگاه باشد که کشت و کار در آن کنند." شایست ناشایست - فصل ۱۵، بند ۲۴-۲۳

این پاره به خوبی نشان می‌دهد که گناهکار آبادانی و زمین را می‌آلاید و سپندارمذ - ایزد حامی آبادانی - از او بیزار است. جایی که این گناهکاران باشند، استقرار سپندارمذ و آبادانی اندک است و به عکس جایی که در آن کشت و ورز شود، سپندارمذ آرامش می‌یابد و آبادانی و خانمان برقرار می‌شود. برگزیدن سپندارمذ و توکل به این امشاسپند بانو، در حکم روی گردانی از زندگی نامتمدن و گرایش به پاکی و آبادانی و دوری از ویرانی است. در بند ۳-۲ از هات ۱۲، این معنا آشکار است:

"سپندارمذ نیک را برمی‌گزینیم، باشد که او از آن من شود. من از دزدی و ربودن ستوران روی می‌گردانم. من آزادی رفت و آمد و آزادی داشتن خانه و کاشانه را برای مردمانی که با چارپایان

خویش بر این زمین به سر می‌برند، روا می‌دارم... از این پس روستای مزدپروستان را زیان نمی‌رسانم و به ویرانی آن برنمی‌خیزم و آهنگ تن و جان (کسی را) نمی‌کنم."

در سرود دیگر آمده:

"ای مزدا! پس به درستی اشه به کسی روی خواهد آورد که شهریاری مینوی و منش نیک رهنمون او باشد، کسی که به نیروی (این) دهش‌ها، جهان پیرامون خویش را - که دروندان فرا گرفته‌اند - آبادان کند." هات ۵۰ - بند ۳

همچنین آمده است:

"دروند بدنام بدکردار تباهکار، یاوران اشه را از پیشبرد زندگانی (مردمان) در روستا یا سرزمین باز می‌دارد." هات ۴۶ = بند ۴

این سرودهای با معنا همه نشان از چالشی دارد که زردشت برای برقراری نظم در قالب خانمان‌ها و روستاهای نوین با آن روبرو بود؛ و این نشان از آن دارد که شیوه نخستین زندگی نه تنها هنوز وجود داشت، بلکه هنوز مسلط نیز بود. این تسلط از طریق روا یافتن احکام کوی‌ها و کرپان‌ها، که فرمانروایان و روحانیان جامعه‌ای که زردشت در آن می‌زیست بودند، قابل مشاهده است، ورنه نیازی بدین نبود که او در سرودهای خود آرزوی شهریاران عادل را داشته باشد و یا بر آوردن جهانی نو را به نیایش خواستار شود.

"(بشود که) آفریدگار جهان در پرتو منش نیک، بهترین خواست درست‌کرداران - ساختن

جهانی نو - را برآورد." هات ۵۰ - بند ۱۱

"زیستگاه خوب و آرام خواستارم، همه خانواده‌های مزدپروستان را..." هات ۶۸ - بند ۱۴

چنین نیایش‌هایی، به هیچ وجه نه در وندادید و نه در کتب متأخر دیده نمی‌شود، زیرا برای نویسندگان آنها دیری از استقرار جهان نوینی که زردشت وعده داده بود، سپری شده بود. با آن که همه وندیداد در وصف آبادانی و تدوین قوانین زندگی برزگری است، اما در آن دیگر از سپندارمذ کمتر نشانی است. این امر آیا نشان دهنده آن نیست که وظیفه سپندارمذ، تنها در دوره متقدم گاهانی، که دوره گذار از شکل زندگی بادیه نشینی به زندگی یکجانشینی بود، اهمیت داشت؟ در ادوار متأخر اهمیت خویشکاری سپندارمذ در ارتباط با زمین و آبادانی کم رنگ شد و تحت شعاع خویشکاری دیگری، یعنی نظارت بر پاکی و پارسایی زنان، قرار گرفت. بدین معنا آیا کل منظور زردشت از تدوین کیهان شناخت ویژه خود در گاهان و رسالت او، چیزی جز دستیابی به شیوه‌ای جدید از زیستن و استقرار خانمان، به عبارت کلی‌تر تمدن نبوده است؟ جالب این است که معمولاً ادیان

توحیدی دیگر نیز با همین مهاجرت از بیابان به شهر و سرزمین مقدس ارتباطی نزدیک دارند. گویی مهاجرت و دستیابی به زندگی جدید بن مایه‌ای فراگیر در ادیان و به مثابه طریقه‌ای نوین در زندگی و هستی بوده است. بنابراین هدف رسالت انبیاء که معمولاً سرمدیت انسان و رستگاری بشر از طریق قرب به نیروی معنوی برتر است، در آموزه‌ی مزدایی می‌توان چنین تعریف کرد: تنها در جهانی آباد، متمدن و غنی و عالمی سامان یافته که سامان آن ناظر به سامان کیهانی است، سرمدیت انسان میسر است و بشر مجال رستگاری می‌یابد. به همین دلیل است که آموزه‌ی زردشت - برخلاف آموزه‌های معنوی و عرفانی دیگر (کنوسیسم)، که بعضاً در دل ادیان بزرگ نیز پدیدار گشته‌اند - نه تنها برای روی گردانی از زندگی و ترک مواهب حیات حرمتی قائل نشده، بلکه برخورداری از نیروی حیات، شادی و کشت و ورز را تقدیس هم کرده است. در این آموزه هر آن شیوه‌ای که به رستگاری انسان منتهی بشود و خیر او را در برداشته باشد، در همین جهان نوینی که زردشت شمایل آن را در خانمان ترسیم کرده، یعنی در شهر و روستا میسر است.

زردشت تنها، شکل آرمانی زیستن را ترسیم کرد، اما جهان بینی مزدایی رفته رفته کوشید قوانین آن را نیز تدوین کند. در متون متأخر مزدایی زندگی آرمانی در این جهان، دیگر همچون آن گستره فراخ و روشنی که زردشت ترسیم کرده بود، نبود، بلکه سرشار از قوانین و احکامی بود که انسان برای زیستن آرمانی در شهر جامعه و حفظ مدنیت خویش مجبور به حفظ و رعایت آن بود. ایده شهر یاری آرمانی و جزمیت طبقات اجتماعی نه تنها نظریه‌ای آرمان خواهانه برای حفظ مدنیت به شمار می‌رفت، بلکه بعضاً بر کالبد و بافت شهر نیز اثر می‌نهاد.

کالبد شهرها در عالم مزدایی در کلیت خود بازتابی از جهان‌شناسی مزدیسنا به شمار می‌رفت و چنان که پیش‌تر گفتیم، گذر از آرمانشهرهای اسطوره‌ای مزدایی به کالبدهای واقعی، تنها از طریق اتکا به این جهان‌شناخت نظری امکان‌پذیر بود. پرداختن همه جانبه به رابطه بنیادین کالبد شهرهای ایرانی با جهان‌شناسی مزدایی کاری آرمانی که هنوز بقایای آن را در اختیار داریم - پارسه یا تخت جمشید بی‌مناسبت نخواهد بود.

در این که هخامنشیان زردشتی بوده‌اند یا نه بحث و مجادله فراوان است، اما تقریباً همه محققان بر مزدیسنا بودن هخامنشیان پای فشرده‌اند، که در آن مزدا به همراه تعدادی از ایزدان آریایی دیگر - مهر، اناهیتا، زامیاد، بهرام ... پرستش می‌شد. زردشت از میان ایزدکده آریاییان، تنها مزدا را برگزید و رفعت بخشید، و چنان که گفتیم با دور افکندن ایزدان دیگر، اسطوره‌شناسی ویژه‌ای را خلق کرد، اساطیری که دیری پس از او بار دیگر با ایزدان نخستین در آمیختند. به هر حال دانستن مزدیسنا بودن

هخامنشیان برای پژوهش ما سودمند است. زنده یاد مهرداد بهار در پژوهشی گرانسنگ به دقت نشان داده است که پارسه برای شاهان هخامنشی شهری نبود که در آن به حکمروایی و رتق و فتق امور بپردازند، بلکه جایگاهی مقدس برای انجام عمل آیینی نوروز، که خود یادآوری خلقت کیهان توسط اورمزد بود، محسوب می شد. به همین دلیل بنیان شهر نه تنها یادآور خلقت، بلکه کالبد آن نیز برابر باغی بهشتی بود، که بستگی آشکاری با بهار و نوروز دارد. ستون های عظیم در باغ - شهر سنگی چون درختانی سنگی رخ می نمودند. (۲۲) جدال شیر و گاو در سر ستون های این شهر کنایه ای از نبرد خورشید و ماه و گردش شبانه روز بود که از این چرخه، خلقت و زندگی تعین می یافت. از این گذشته شاهان هخامنشی شهر را تنها با استعانت یک نیروی برتر معنوی و پشتیبانی اورمزد می توانستند بنیان نهند. خشیارشا در کتیبه ای نبشته است:

"وقتی که داریوش شاه شد، بسیار (ساختمانهای) عالی بنا کرد ... وقتی که من شاه شدم بسیار (ساختمانهای) عالی بنا کردم. آن چه را که به وسیله پدر من کرده شده بود، می پاییدم و کار دیگری اضافه کردم. آن چه را من بنا کردم و آن چه را که پدرم بنا کرد، همه آن را به خواست اهورامزدا کردم." (۲۳)

بنای پارسه، هر چند التقاطی از فنون معماری و ترکیبی از بهترین صناعت آن روزگار در سرزمین های مختلف مشرق زمین بود، چنانکه داریوش شماری از دست کار این صنعتگران را در کتیبه شوش بر شمرده است، اما بنیان فلسفی و اساطیری آن با آیین های آسیای غربی که همانا بزرگداشت آفرینش و آیین های نوروزی بود، بستگی داشت. همه شهر های مقدس در آسیای غربی همچون بابل و نینوا بر اساس نمونه و نقشه ای آسمانی طرح و اجرا گردیده بودند. آیا می توان چنین نمونه ای را برای پارسه نیز فرض کرد. اگر احتمال ساختن پارسه را بر اساس نقشه ای آسمانی - که به هر حال برای خود هخامنشیان می توانست مفروض و محترم باشد - منتفی بدانیم، اما نمی توانیم انطباق آن با آرمان شهر های اساطیری را از نظر دور داریم، زیرا این امر اگر چه در آغاز بنیان نهادن شهر اتفاق نیفتاده باشد، قرن ها بعد - محتملاً به روزگار ساسانیان - وقوع یافت و آن تقلید انگاشتن پارسه از آرمان شهر اسطوره ای جمشید، به نام ورجمکرد، و انتساب بنای شهر به جمشید و نهایتاً تغییر نام شهر به تخت جمشید بود. با انتقال مرکز قدرت مزداییان از شرق به غرب، متون پهلوی، بسیاری از مکان های اساطیری اوستا در شرق را در غرب و مرکز نجد ایران جستجو کردند. به همین رو زادگاه زردشت در کنار دریاچه چیچست به آذربایجان و کناره دریاچه ارومیه انتقال یافت، ایرانویج برابر سرزمین پارس دانسته شد و ورجمکرد را نیز در زیر کوه رحمت، مشرف بر شهر

پارسه قرار دادند. انتساب بنای شهر به جمشید، که برترین نمونه شهریار مقتدر در اساطیر اوستایی است، در همین انطباق اساطیر ایران شرقی بر ایران غربی معنا دارد. مهر داد بهار نوشته است: "مردم اعصار گذشته، بعد از هخامنشیان، شاید بدان سبب که به حفظ تاریخ واقعی خویش اهمیت نداده و آن را فراموش کرده بودند و به جای آن، حماسه‌های عصر خویش را تاریخ می‌انگاشتند، جمشید را از میان شخصیت‌های حماسی ایرانی برگزیدند و وی را بانی این بنای شگفت آور و ویران شمردند. زیرا او را از دیگر شخصیت‌های حماسی خویش برتر و دوست‌تر می‌داشتند. از این گذشته، بنا به نظر پیوسته دقیق بانو دکتر مزداپور، جمشید دیوان را در اختیار داشته است و باور عموم بر آن بوده است که تنها دیوان قادراند چنین شگفت بناهایی را بر آورند. ضمناً در شاهنامه نیز دیوان برای جمشید کاخی می‌سازند."^(۲۴) به هر حال نقوش و کالبد این شهر - بنای عظیم، جدا از این نظر نیز بستگی فراوانی با شهر آرمانی و مفروض مزداییان داشت. شهر بر یک صفة عظیم بنا شده بود. صفة، شهر را از طبیعت نامعمور اطراف جدا می‌ساخت؛ ستونهای سنگی، درختان همیشه ابدی باغی ملکوتی را به یاد می‌آوردند. "تالار همه کشورها" شاید فشرده‌ای از عالم کبیر به شمار می‌رفت، مضاف بر اینکه نقش همه اقوام آن روزگار با پیشکشهایی در پای تخت داریوش مشاهده می‌شود. همه این مجموعه بر کوهستانی یله داده بود که خود در کیهان‌شناسی آن روزگار مقدس به شمار می‌رفت. شهر، باز و گسترده، بدون حصارهای دفاعی و استحکامات قلاع آن زمان، به عبارتی، خود کیهان آفریده شده توسط اورمزد بود، شهر با شکل بر کشیده آن، قلمرو ملکوتی اورمزد به شمار می‌رفت. و بی‌مناسبت نیست که بدانیم، در متون پهلوی، از قلمرو اهورامزدا با عنوان شهر یاد شده است.

در متن پهلوی گزیده‌های زاداسپَرَم آمده است:

"اورمزد برای بازداشتن اهریمن از شهر (= کشور، قلمرو) خویش برای نبرد فراز آمد."

فصل ۱ - بند ۴

اهریمن نیز پس از آلودن جهان مزدا آفریده می‌گوید:

"شهر (= مملکت) را گرفتم."

گزیده‌های زاداسپَرَم، فصل ۲، بند ۱۸

این معنا برای شهر (= قلمرو، کشور) به تأویل ما راه می‌دهد که نه تنها قلمرو اهورامزدا شهر نامیده می‌شود، بلکه شهر نیز خود قلمرو اهورامزدا است.

پانوشتها:

- ۱- بهار، مهرداد، از اسطوره تا تاریخ، ص ۲۷۶.
- ۲- سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، ج ۳، ص ۲۸۹-۲۹۰.
- ۳- رازی، نجم الدین، مرصاد العباد، ص ۱۰۲.
- ۴- رک: پایان نامه کارشناسی ارشد نگارنده با عنوان "مبانی اندیشه سیاسی در ایران پیش از اسلام"، ص ۶۷.
- ۵- الیاده، میرچا، مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ، ص ۲۴.
- ۶- موریس، جیمز، تاریخ شکل شهر، ص ۴۲۷.
- ۷- ابن اثیر، کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ج ۹، ص ۲۰۲.
- ۸- مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ، ص ۳۹-۴۰.
- ۹- الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۳۴۸.
- ۱۰- تاریخ شکل شهر، ص ۴۳۶.
- ۱۱- کیانی، محمد یوسف، شهرهای ایران، ج ۴، ص ۱۳.
- ۱۲- شهرهای ایران، ج ۲، ص ۸۱.
- ۱۳- ستاری، جلال، اسطوره در جهان امروز، ص ۱۸۴.
- ۱۴- برای اطلاع بیشتر رک: مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ، فصول ۳ و ۴.
- ۱۵- کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ج ۹، ص ۲۱۸-۲۱۷.
- ۱۶- برای اطلاع بیشتر رک: نامه فرهنگ، (مقاله "تاریخ و جغرافیای مثالی" نوشته محمد رضایی راد)، ش ۲۷، ص ۱۳۴-۱۴۱.
- ۱۷- مقدمه بر فلسفه‌ای تاریخ، ص ۱۹.
- ۱۸- تاریخ شکل شهر، ص ۴۲۷.
- ۱۹- نگارنده این موضوع را در فصل سوم از پایان نامه کارشناسی ارشد خود "مبانی اندیشه سیاسی در ایران پیش از اسلام" و مقاله "تاریخ و جغرافیای مثالی" مندرج در شماره ۲۷ نامه فرهنگ به تفصیل مورد پژوهش قرار داده است.
- ۲۰- رک: فصل سوم از رساله "مبانی اندیشه سیاسی در ایران پیش از اسلام".
- ۲۱- بندهش، ص ۱۲۵.
- ۲۲- برای اطلاع بیشتر رک: از اسطوره تا تاریخ، مقاله "تخت جمشید، باغی مقدس با درختانی سنگی".
- ۲۳- نارمن شارپ، رالف، فرمانهای شاهان هخامنشی، ص ۱۰۷-۱۰۸.
- ۲۴- از اسطوره تا تاریخ، ص ۱۷۴-۱۷۳.

منابع:

- ۱- ابن اثیر، علی بن محمد، کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه عباس خلیلی، ج ۹، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی، بی تا.
- ۲- الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش، ۱۳۷۲.
- ۳- الیاده، میرچا، مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ، ترجمه بهمن سرکاراتی، تبریز، نیما، ۱۳۶۵.
- ۴- اوستا، کهن‌ترین سرودهای ایرانیان، گزارش جلیل دوستخواه، ۲ جلد، تهران، مروارید، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
- ۵- بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، توس، ۱۳۶۹.
- ۶- بهار، مهرداد، از اسطوره تا تاریخ تهران، چشمه، ۱۳۷۶.
- ۷- راپوپورت، اُمس، منشاء فرهنگی مجتمع‌های زیستی، ترجمه راضیه رضا زاده، ذیل ماخذ ۱۸.
- ۸- رازی، نجم‌الدین، گزیده مرصاد العباد، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران، توس، ۱۳۶۶.
- ۹- رضایی راد، محمد "تاریخ و جغرافیای مثالی، مجله نامه فرهنگ، ش ۲۷، سال ۱۳۷۶.
- ۱۰- رضایی راد، محمد، مبانی اندیشه سیاسی در ایران پیش از اسلام، پایان نامه تحصیلی کارشناسی ارشد.
- ۱۱- ستاری، جلال، اسطوره در جهان امروز، تهران، مرکز، ۱۳۷۶.
- ۱۲- سهروردی، شهاب‌الدین، یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، ج ۳، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- ۱۳- شارپ، رالف نارمن، فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی، تهران، دانشگاه پهلوی، ۱۳۴۳.
- ۱۴- شایست ناشایست، ترجمه کتابون مزدآپور، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقاتی فرهنگی، ۱۳۶۹.
- ۱۵- کیانی، محمد یوسف، شهرهای ایران، ج ۲، تهران، جهاد دانشگاهی، ۱۳۶۶.
- ۱۶- کیانی، محمد یوسف، شهرهای ایران، ج ۴، تهران، جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۰.
- ۱۷- گزیده‌های زاداسپر، ترجمه محمد تقی راشد محصل، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- ۱۸- موریس، جیمز، تاریخ شکل شهر تا انقلاب صنعتی، ترجمه راضیه رضا زاده، تهران، جهاد دانشگاهی دانشگاه علم و صنعت ایران، ۱۳۶۸.
- ۱۹- هوف، دیتریش، "فیروزآباد"، ترجمه کرامت‌الله افسر، ذیل ماخذ ۱۵.

بررسی مفهوم «شهر» از دیدگاه باستان‌شناسی

صادق ملک شهیرزادی

مفهوم "شهر" از دیدگاه باستان‌شناسی را چگونه باید و یا می‌توان، توصیف، تفسیر و یا تعبیر کرد؟ در سال ۱۳۶۳ به من یک سال فرصت داده شده بود تا مقاله‌ای با عنوان "شهر نشینی در ایران در هزاره پنجم پیش از میلاد" برای چاپ در یک مجموعه مقالات تهیه کنم.^۱ ابتدا گمان می‌کردم که مقاله ساده‌ای خواهد بود و یک سال زمان هم فرصتی کافی است. ولی هنگامیکه برای تهیه برگه‌های لازم برای تدوین نهایی مقاله شروع به مطالعه منابع مختلف کردم متوجه دشواری کار شدم. مهم‌ترین معضل این بود که در هیچ یک از منابعی که در اختیارم بود و تعداد آنها نیز کم نبود، نتوانستم تعریف قابل قبولی از "شهر" پیدا کنم تا براساس آن بتوانم از یک مبدا زمانی مقاله را آغاز کنم و با بررسی تحولات آن در ایران تا هزاره پنجم پیش از میلاد مقاله را به پایان ببرم. لذا به اجبار ساختار مقاله را تغییر دادم و مقاله را با سئوال‌هایی درباره مفهوم "شهر" بصورت زیر آغاز کردم:

"کدام شهر اولین شهر بوده است؟ و اصولاً شهر نشینی از چه هنگام آغاز گشته است؟ یک روستا چه مقدار شهر است و تا چه حد روستا؟ آن خصوصیت ویژه‌ای که وقتی روستایی دارا بود می‌توان به آن عنوان "شهر" را داد کدامها هستند؟"^۲

مقاله مورد اشاره چاپ شد ولی آنطور که انتظار می‌رفت به هیچ یک از سئوال‌های بالا پاسخ قانع کننده‌ای ارائه داده نشده بود. مدتی نگذشت که از من خواسته شد تا برای ترجمه کتابی تحت عنوان "نخستین شهر" دیباچه‌ای بنویسم.^۳ این کتاب را قبلاً و هنگام تهیه مقاله مورد اشاره نخوانده بودم. بنابراین از اینکه پاسخی برای اولین سئوال پیدا شده بود بسیار خوشحال شدم. برای نوشتن دیباچه کتاب را به دقت خواندم. مخصوصاً فصل نهم آنرا با عنوان "منشأ تمدن" که به پیدایش و تطوّر "شهر" اختصاص داشت. مطالعه این کتاب هم نتوانسته بود به این سئوال که "نخستین شهر" کدام شهر بوده است پاسخ قانع کننده‌ای بدهد. لذا دیباچه را به بحث درباره "مفهوم شهر" اختصاص دادم و به بررسی نتایج حاصل از سمیناری که در سال ۱۹۷۰ میلادی در مؤسسه باستان‌شناسی دانشگاه لندن برگزار شده بود پرداختم.^۴ در آن سمینار از شرکت کنندگان خواسته شده بود تا نظر خود را در

چهارچوب الگوهای مختلف "استقرار" و "شهرنشینی" بطور اخص مطرح نمایند. نتایج حاصل از آن سمینار می‌توانست به صورت زیر خلاصه شود:

الف: درباره تعریف "شهر" و "شهرنشینی" که کامل و شامل باشد توافقی به دست نیامد.

ب: مراحل اولیه‌ای را که فرض بود یک "غیرشهر" طی کرده تا به صورت "شهر" در آید غیر ممکن تشخیص داده شد.

ج: این توافق کلی حاصل شد که در جریان گذر از "غیرشهر" به "شهر" مجموعه‌ای از کیفیت‌ها و کمیت‌ها دخالت موثر داشته‌اند.

در این مقاله سعی نگارنده این نخواهد بود تا درباره "تعریف شهر" و "شهرنشینی" بحث کند، چون هنوز دست یافتن به تعریفی کامل و شامل در این زمینه را دور از دست رس می‌داند. بحث درباره مراحل که یک "غیرشهر" طی کرده تا بصورت "شهر" در آید را هم به زمانی دیگر موکول خواهد کرد تا فرصت کافی برای بررسی داده‌های پژوهشهای باستان‌شناسی فراهم شود. در این مقاله از دیدگاه باستان‌شناسی مجموعه‌ای از کمیت‌ها و کیفیت‌ها که در جریان گذر از "غیرشهر" به "شهر" دخالت موثر داشته‌اند بررسی خواهد شد.

تهیه فهرستی از مجموعه‌ای از کمیت‌ها و کیفیت‌های موثر در ایجاد شهر همیشه مورد توجه انسان‌شناسان و باستان‌شناسان بوده است. یکی از پیش‌کسوتانی که پیش و بیش از همه در تدوین اندیشه‌ها و نظریات پراکنده ارائه شده در این باره گام مثبتی برداشته است گوردون چایلد (Gordon V. Childe) فقید بود. او برای تدوین نهایی نظریه خود در این باره ابتدا در سالهای ۱۹۳۶ و ۱۹۴۲ میلادی در دو کتاب معروف خود تحت عناوین ۱- "انسان خود را می‌سازد" ۵ و ۲- "سیر تاریخ" ۶ به بحث درباره تطور مراحل مختلف روند زندگی انسان پرداخت. در سال ۱۹۵۱ چایلد کتاب معروف دیگر خود تحت عنوان "تطور اجتماعی" ۷ را چاپ و منتشر کرد. او در این کتاب ویژگی‌های یازده گانه "انقلاب شهرنشینی" را، که به عقیده او بعد از "انقلاب نوسنگی" یکی از جهش‌های بزرگ و مهم فرهنگ انسان بوده است، برمی‌شمارد. چایلد برای دست‌یابی به این ویژگی‌های یازده گانه ابتدا تقسیمات ادوار فرهنگی را که قبلاً لوئیس هنری مورگان (Lewis Henry Morgan) در سال ۱۸۷۷ میلادی در کتاب یادمانی خود "جامعه باستان" ۸ پیشنهاد کرده بود مورد بحث قرار می‌دهد. مورگان در آن تقسیم‌بندی ادوار مختلف روند زندگی انسان را به هفت دوره مهم به صورت زیر تقسیم و پیشنهاد کرده بود:

۱- دوره توحش قدیم، ۲- دوره توحش میانی، ۳- دوره توحش جدید، ۴- دوره بربریت قدیم،

۵- دوره بربریت میانی، ۶- دوره بربریت جدید و ۷- دوره تمدن.

چایلد دوره بربریت را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که آغاز شهرنشینی در بین‌النهرین با آن مطابقت دارد. برای اطلاع از علت انتخاب چایلد در انطباق دوره "بربریت" با "آغاز شهرنشینی" در بین‌النهرین، باختصار به شرح ادوار سه‌گانه بربریت مورگان اکتفا خواهد شد. **دوره بربریت قدیم:** با در نظر گرفتن کلیه جوانب امر، اختراع و استفاده از هنر سفالگری را احتمالاً می‌توان مرز بین توحش و بربریت محسوب کرد. بنا بر این دوره بربریت قدیم با ساخت سفال آغاز می‌شود. برای پایان این دوره باید نیمکره شرقی را مجزا از نیمکره غربی مورد مطالعه قرار داد. در نیمکره شرقی پایان این دوره با آغاز اهلی کردن حیوان به انتها می‌رسد و در نیمکره غربی پایان این دوره با آغاز کشت ذرت و گیاهان و استفاده از آبیاری و هم چنین استفاده از خشت و سنگ برای ساختن خانه همزمان است.

دوره بربریت میانی: این دوره در نیمکره شرقی با اهلی کردن حیوان و در نیمکره غربی با آغاز کشت ذرت و گیاهان و استفاده از آبیاری و هم چنین استفاده از خشت و سنگ برای ساختن خانه آغاز می‌شود. پایان این دوره نیز همزمان است با آغاز ذوب سنگ آهن. **دوره بربریت جدید:** آغاز این دوره ساخت اشیاء آهنی است و پایان آن اختراع الفبای آوایی و استفاده از خط برای نگارش آثار ادبی است.^۹

به عقیده چایلد آثار باقی مانده از دورانهای "حلف" و "عبید" در بین‌النهرین همزمان هستند با دوره بربریت مورگان. چایلد دوره بربریت مورگان را دوره‌ای می‌داند که سبب پدید آمدن تحولاتی در روند زندگی انسان گردید که سرانجام او را به سمت و سوی زندگی شهرنشینی سوق داده است. به عقیده چایلد آن تحولات کمی و کیفی عبارتند از موارد یازده‌گانه زیر:

- ۱- توسعه اقتصاد کشاورزی با استفاده از روش آبیاری ۲- ایجاد تخصص‌های مختلف در فن‌آوری (تکنولوژی)، ۳- استفاده از کشتی و گاری‌های چرخ دار برای برقراری ارتباطات آبی و خاکی، ۴- تجارت راه دور و جا به جایی مواد خام مانند اِیسیدین و صدف و احجار کریمه از مناطق دور دست به مراکز تولید اشیاء تجملی، ۵- نظامی‌گری و ایجاد بارو در اطراف استقرارها و ایجاد تنوع در سلاح‌های جنگی و تهاجمی و آغاز حملات نظامی، ۶- ایجاد بناهای عام المنفعه و عمومی ۷- ازدیاد جمعیت که خود عاملی بود برای تراکم واحدهای مسکونی چند اطاقه و ایجاد تناسب بین ازدیاد جمعیت و وسعت استقرارها ۸- پدید آمدن هنرهای تجسمی با مشخصه‌های ویژه و طبیعت‌گرایی در خلق آثار هنری ۹- پدید آمدن تشکیلات سازمان یافته مرکزی به خصوص در اطراف معابد، ۱۰-

ساخت و برپایی بناهای یادمانی و ۱۱- استفاده از نگارش در ثبت اسناد رسمی^{۱۰}

این نظریه مدت‌ها مورد قبول آن گروه از انسان‌شناسان و باستان‌شناسانی بود که مطالعات خود را درباره روند تطوّر فرهنگی خاور نزدیک و میانه متمرکز کرده بودند. در سال ۱۹۷۳ میلادی رابرت مک کورمیک آدامز (Robert McCormic Adams) در کتابی با استفاده از داده‌های پژوهشهای میدانی باستان‌شناسی، که تا زمان تألیف کتاب از بین‌النهرین و پیش از تاریخ مکزیک به دست آمده بودند، چگونگی تطوّر فرهنگی انسان را از "قبل از شهرنشینی" تا "آغاز شهرنشینی" مورد بررسی قرار داد. او در بررسی خود ابتدا موارد یازده‌گانه چایلد را اندکی تعدیل کرد و آنرا در ده عامل کمی و کیفی به صورت زیر، خلاصه و پیشنهاد کرد:

۱- وسیع شدن استقرارها که متناسب با ازدیاد جمعیت آنها باشد ۲- ازدیاد در آمد سازمان‌ها با اخذ مالیات ۳- ایجاد بناهای عالم‌المنفعه ۴- اختراع خط و استفاده از نگارش به منظور برقراری ارتباط ۵- توسعه و پیشرفت علوم، ۶- تجارت راه دور اشیاء تجملی، ۷- به وجود آمدن طبقات اجتماعی، ۸- ایجاد تخصص‌ها در فن‌آوری (تکنولوژی)، ۹- ایجاد سازمانهای سیاسی و ۱۰- طبیعت‌گرایی در هنر و پدید آمدن هنرهای نمایشی تجسمی.^{۱۱}

آدامز در ادامه بحث اضافه می‌کند که این‌طور نه بصورت "پله پله" انجام گرفت و نه به شکل "شیب"، بلکه انسان در مسیر خود در جریان گذر از "غیرشهر" به "شهر" در ترکیبی از "پله و شیب" گام برداشته است.^{۱۲}

یکی از آخرین پژوهشگران غربی که بخشی از کتاب خود را به بحث در این باره اختصاص داده است خانم روث وایت‌هاوس (Ruth Whitehouse) است. او در فصل نهم کتاب خود عوامل کمی و کیفی موثر در تطوّر روند فرهنگی انسان به سوی شهرنشینی را در شش مورد، به صورت زیر خلاصه کرده است:

۱- زیستگاه و اقتصاد زنده‌مانی (آبیاری)، ۲- جمعیت، ۳- فنون (تکنولوژی) ۴- داد و ستد، ۵- سازمان اجتماعی و ۶- نظامی‌گری.^{۱۳}

در ادبیات باستان‌شناسی به زبان فارسی نخستین محقق که به بحث درباره این مسئله پرداخت یوسف مجیدزاده بود. او در کتاب "آغاز شهرنشینی" خود که در سال ۱۳۶۸ خورشیدی چاپ و منتشر کرد با تأکید بر این نکته که "کشاورزی فشرده یک پیش شرط مهم در ایجاد شهر و زندگی شهری است"^{۱۴}، موارد یازده‌گانه چایلد را در ده عامل کمی و کیفی ارائه و هر یک را بطور جداگانه باختصار شرح داده است. مجیدزاده برای ارائه مصادیق بحث خود داده‌های باستان‌شناسی جنوب

غرب ایران، خوزستان، را انتخاب کرده است. موارد ده گانه ارائه شده توسط مجید زاده به صورت زیر هستند:

۱- گسترش شهر ۲- ترکیب و عملکرد ۳- تمرکز ثروت ۴- بناهای عمومی ۵- پیدایش جامعه طبقاتی ۶- اختراع خط ۷- پیشرفت علوم ریاضی و نجوم ۸- اجتماع متخصصان تمام وقت در شهرها و پیشرفت صنعت و هنر ۹- پیدایش و گسترش تجارت اشیاء تجملی با مناطق دور و ۱۰- استقرار روابط سازمان یافته سیاسی و حکومتی به جای روابط قومی.^{۱۵}

مجید زاده عوامل ده گانه موثر در "پیدایش شهر و شهرنشینی" را به نقل از میتروپولسکی، زوبریتسکی و کرف، دانشمندان شوروی سابق، به شرح زیر آورده است:

۱- اسکان در دهکده‌ها و ایجاد نظم قبیله‌ای ۲- کشف فلز و دگرگونی در نیروهای تولیدی جامعه ۳- پیشرفت کشاورزی ۴- گسترش دامداری، ۵- دگرگونی‌های روابط تولیدی ۶- گسترش مبادلات تجاری ۷- پیدایش مازاد محصول، ۸- پیدایش دارایی خصوصی ۹- پیدایش دولت و ۱۰- پیشرفت تجارت و پیدایش شهرها.^{۱۶}

مجیدزاده از آنجا که نظر دانشمندان شوروی سابق را برخاسته از پیش زمینه اندیشه‌های مارکسیستی دانسته است در ادامه می‌نویسد:

"صرف نظر از زمینه مارکسیستی این نظریه ... بطور کلی باید گفت که نظریه خالی از اشکال نیست و اطلاعاتی که امروزه از رهگذر مطالعات باستان‌شناسی، انسان‌شناسی و زبان‌شناسی به دست آمده است، آن را تایید نمی‌کند.

در این نظریه به نقش ازدیاد جمعیت که عامل اساسی و زیر بنایی دگرگونیها در پیدایش شهر و شهرنشینی است، کوچکترین اشاره‌ای نشده است. انتساب تولید ابزارهایی مانند تبر، خنجر، سرنیزه و داس از مس بومی به هزاره ششم پیش از میلاد اشتباه محض است".^{۱۷}

به این ترتیب از نظر مجیدزاده دو عامل اصلی موثر در جریان گذر زندگی از "غیر شهر" به "شهر" و یا به عبارت دیگر ورودی به دوره "آغاز شهر نشینی" عبارتند از: ۱- کشاورزی فشرده و ۲- ازدیاد جمعیت.

نگارنده با توجه به آنچه گذشت معتقد است که عامل اصلی و موثر در جریان گذر از "غیر شهر" به "شهر" را باید در مسأله "تولید محصول مازاد بر نیاز جامعه تولید کننده" جستجو کرد. همانطور که اکثر قریب به اتفاق پژوهشگران متفق القول هستند در دوره نوسنگی، که چایلند و پیروان او آنرا "انقلاب نوسنگی"^{۱۸} می‌دانند و رابرت بردوود (Robert J. Braidwood) و پیروان او آنرا یک تطور

تکاملی تصور می‌کنند^{۱۹}، انسان موفق شد تا بخشی از نیازهای غذایی خود را از طریق کشاورزی و دامداری تهیه کند و کمبودها را همچنان با جمع آوری و شکارورزی جبران نماید. به استناد داده‌های به دست آمده از پژوهشهای میدانی باستان‌شناسی در آغاز امر که "تولید غذا" مرحله تجربی خود را می‌گذراند، باستانی استفاده از نگارش، سایر عوامل کمی و کیفی که پژوهشگران نامبرده در بالا به آن اشاره کرده‌اند کم و بیش موجود بوده است که باختصار توضیح داده خواهد شد. در این بررسی سر فصلهای عوامل کمی و کیفی پیشنهادی چایلد، آدامز، وایت هاوس و مجیدزاده را برای توصیف دوره "آغاز شهرنشینی" در خاور نزدیک و ایران اساس قرار خواهیم داد.

۱- توسعه اقتصاد کشاورزی با استفاده از روش آبیاری: پژوهشهای جدید دکتر عباس علیزاده در "تپه چغابنوت" خوزستان نشان داده که در دوره نوسنگی و قبل از دوره "آغاز شهرنشینی" آبیاری در کشاورزی، هر چند به صورت بسیار ابتدایی آن، متداول بوده است.^{۲۰}

۲- ایجاد تخصص‌های مختلف در فن آوری: به نظر می‌رسد که تخصص‌های مختلف در فن آوری (تکنولوژی) هم در همان دوره نوسنگی با ساخت سفال و داسهای ترکیبی ساخته شده از ریز تیغه‌ها و دسته‌های استخوانی و یا چوبی بوجود آمده بود.

۳- استفاده از کشتی و گاریهای چرخ دار: درباره استفاده از کشتی شواهدی از دوره جریزان مصر باستان؛ یعنی اواخر دوره نوسنگی، هر چند به شکل بسیار ساده و ابتدایی آن، در دست است که از نوعی قایق یا بلم ساده برای ترابری بر روی نیل استفاده می‌شده است. بر روی دسته کارد ساخته شده از عاج که از "جبل الاراک" به دست آمده است دو نوع قایق نقش شده است که به عقیده متخصصان تاریخ هنر یکی از آنها ویژه حرکت بر روی نیل در مصر و دیگری از نوع بلم‌هایی است که در بین‌النهرین و در رودخانه‌های فرات و دجله می‌توانستند حرکت کنند.^{۲۱} نقاشی روی قطعه پارچه که از جبلین واقع در نزدیکی لوکسور مصر علیا به دست آمده است و ضمناً یکی از کهن‌ترین منسوج منقوش نیز محسوب می‌شود، دو بلم را نشان می‌دهند که برای ترابری بر روی نیل مناسب هستند. قدمت این قطعه پارچه منقوش هزاره چهارم پیش از میلاد تعیین شده است که در گاهنگاری فرهنگی مصر باستان متعلق به دوره قبل از آغاز شهرنشینی است.^{۲۲}

۴- تجارت راه دور: با توجه به مقدار قابل توجهی ابزارهای ساخته شده از ابسیدین که از حفاریات جارمو به دست آمده است و آزمایشات نشان داده‌اند که منبع اصلی ابسیدین استفاده شده برای ساختن آن ابزارها منطقه‌ای نزدیک دریاچه وان در آناتولی بوده است که با جارمو در یک خط مستقیم چهار صد کیلومتر فاصله دارد، مسئله تجارت راه دور نیز در دوره نوسنگی و قبل از آغاز

شهرنشینی امری عادی بوده است.^{۲۳}

۵- **نظامی‌گری و ایجاد بارو در اطراف استقرارها:** محل باستانی جریکو یکی از محلهای پیش از تاریخی معرف دوره نوسنگی در خاور نزدیک است که به دلیل داشتن بارو و حصار سنگی معروف است.^{۲۴}

۶- **ایجاد بناهای عام المنفعه و عمومی:** در توضیح این گونه بناها چایلد آنها را نوعی معبد تعبیر می‌کند. یکی از محلهای معرف دوره نوسنگی که به داشتن "معبد" معروف است "چتل‌هویوک" واقع در آناتولی است. همین امر می‌تواند یکی از دلایلی باشد که جیمز ملارت (James Mellaart) در سال ۱۹۶۴ میلادی مقاله‌ای تحت عنوان "یک شهر دوره نوسنگی در ترکیه" را چاپ و منتشر کرد.^{۲۵}

۷- **ازدیاد جمعیت:** به نظر اکثر انسان‌شناسان یکی از دلایل اصلی که انسان در تأمین قسمتی از نیازهای غذایی خود به تولید غذا و آوردن همین مسئله ازدیاد جمعیت بود. گروههای کوچک که در قلمرو زیستی خود در تأمین نیازهای غذایی مشکلی نداشتند به مرور که به جمعیت آن گروهها اضافه شده این مشکل را با تولید غذا از طریق کشاورزی و دامداری تا حدودی حل کردند و برای استراحت و انبار مواد غذایی تولید شده در تراکم ساختمانها در استقرارها نیز تغییراتی پدید آمد. تغییرات در تراکم و نقشه ساختمان‌های مسکونی در اواخر دوره نوسنگی را می‌توان در بقایای معماری مشخص شده در حفاریات تپه زاغه واقع در دشت قزوین مشاهده کرد.^{۲۶}

۸- **پدید آمدن هنرهای تجسمی:** تعداد قابل توجهی پیکرک حیوانی و انسانی از دوره نوسنگی در دست است که با مشخصه‌های ویژه همراه هستند. از جمله مشهورترین آنها "ونوس سراب" است که از تپه سراب واقع در حوالی کرمانشاه به دست آمده است و متعلق به دوره نوسنگی است.^{۲۷}

۹- **پدید آمدن تشکیلات سازمان یافته:** هر چند نوع سازمانی تشکیلات اجتماعی دوره نوسنگی کاملاً مشخص نیست ولی نمی‌توان بکلی منکر وجود نوعی تشکیلات سازمانی در دوره نوسنگی شد. ایجاد طبقه اجتماعی در یک جامعه نمی‌تواند بدون نوعی نظم اقتصادی و یا اجتماعی شکل بگیرد و مدتی ادامه پیدا کند.^{۲۸}

۱۰- **استفاده از نگارش:** این تنها عاملی است که در دوره نوسنگی و قبل از "آغاز شهرنشینی" شناخته نشده است. هر چند از نوعی نمادهای عددی، ریاضی، در شوش استفاده می‌شده است.^{۲۹}

با توجه به آنچه گذشت نگارنده در جریان گذر از "غیر شهر" به "شهر" در ایران و خاورمیانه مهم‌ترین عامل کمی و کیفی موثر را "تولید محصول مازاد بر نیاز جامعه تولیدکننده" می‌داند. این عامل اصلی به نوبه خود به دو عامل فرعی هم پیوسته دیگری که عبارتند از ازدیاد جمعیت و فن

آوری وابسته است. دو عامل ازدیادی جمعیت و فن آوری بصورت یک مجموعه از واحد عمل می‌کنند. ازدیاد جمعیت به غذای بیشتر نیازمند است و تولید غذای بیشتر نیز نیازمند فن آوری کارآتر است. پس از اینکه این دو عامل به درجه تعادل رسیدند ممکن است یکی از دو حالت زیر رخ دهد: الف - بر مقدار جمعیت همچنان افزوده می‌شود در حالی که غذا باندازه کافی تولید نمی‌شود که در آن صورت جامعه به صورت گروه‌های کوچکتی در آمده و جذب جوامع دیگری که در مجاورت آن شکل گرفته‌اند خواهند شد و ب - به موازات ازدیاد جمعیت و توسعه فن آوری تولید محصول فراتر از نیازهای داخلی جامعه خواهد بود که در آن صورت منجر به وسیع شدن استقرار خواهد شد. پی آمد توسعه کمی استقرار نیازهای کیفی و کمی جدیدی خواهد بود که در نتیجه انسان به اجبار برای خارج شدن از تنگناهای مرتبط با مسایل اجتماعی - اقتصادی، زندگی روستائینی را ترک و وارد مرحله "آغاز شهرنشینی" خواهد شد.

هر چند هنوز تعریفی شامل و کامل برای "شهر" داده نشده است ولی باید خاطر نشان شود که "معماری" و "شهر" دو مفهومی هستند که مکمل یکدیگرند و تعریف یکی بدون در نظر داشتن تعریف دیگری (مخصوصاً تعریف "شهر" بدون در نظر گرفتن تعریف "معماری") امکان‌پذیر نیست. برای معماری تعاریف گوناگونی و از دیدگاه‌های متفاوت پیشنهاد و ارائه شده است. نگارنده هم با توجه به اندوخته‌های تحصیلی و تجربیات حاصل از پژوهشهای میدانی باستان‌شناسی برای معماری تعریفی به شرح زیر پیشنهاد داده‌ام:

"معماری عبارت است از پدید آوردن حجمی ملموس از مواد جامد موجود در طبیعت برای تأمین آسایش جسم و روان انسان که ارکان چهارم و پنجم از پنج رکن ضروری حیات و بقا می‌باشند. سه رکن دیگر به ترتیب اهمیت عبارتند از: هوا، آب و غذا"^{۳۰}

مآخذ:

- ۱- ملک شهمیرزادی، صادق: شهرنشینی و شهر مازی در هزاره پنجم ق.م، نظری اجمالی به شهرنشینی و شهرسازی در ایران، به کوشش محمد یوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۵، ص ۲۱-۱.
- ۲- همان، ص ۱۰.
- ۳- وایت هاوس، روث: نخستین شهر، ترجمه مهدی سبحانی، نشر فضا، تهران، ۱۳۶۹، دیباچه صفحه یک الی هشت.
- 4- Tringham, Ruth., *Editor's Introduction* , Urban Settlements. The Process of Urbanization in Archaeological Settlements., Warner Modular Publications., Inc.. 1973, p.E.1.
- 5- Childe, Gordon V., *Man Makes Himself*, A Mentor Book, New York, 1950., (First Published in 1936).
- 6- _____, *What Happened in History*, Penguin Books, 1965., (First Published in 1942).
- 7- _____, *Social Evolution*, Meridian Books, Cleveland and New York, 1951.
- 8- Morgan , Lewis Henry., *Ancient Society*, Meridian Books , Cleveland and New York, 1969. (Third Printing., First Published in 1877).
- 9- Ibid. pp. 9-12.
- 10- Childe, Gordon V., *Social Evolution*., pp. 146-157.
- 11- Adams, Robert McCormic., *The Evolution of Urban Society. Early Mesopotamia & Prehistoric Mexico*., Aldine Publishing Company, Chicago, 1966. *Sixth Printing 1973), p. 10.
- 12- Ibid. pp. 170-175.
- ۱۳- وایت هاوس، روث: نخستین شهر، ص. ۲۲۱ - ۲۰۷.
- ۱۴- مجید زاده، یوسف: آغاز شهرنشینی در ایران، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۸، ص. ۷.
- ۱۵- همان، ص. ۱۵-۱۳.
- ۱۶- همان، ص. ۱۸-۱۶.
- به نقل از: میتروپولسکی د.ک، ی.ا. زوبریتسکی و ول. کرف، زمینه تکامل اجتماعی، ترجمه م. مینوخرود و ح. کامرانی، چاپخانه کاویان، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۲.
- ۱۷- همان، ص. ۱۸.
- 18- Childe, Gordon V., *The Urban Revolution* ., Town Planning Review 21, 1950. p.3.
- 19- Braidwood, Robert J., *The Early Village in Southwestern Asia* ., Journal of Near Eastern Studies, Vol.33, 1973., pp.34-39.
- ۲۰- این اطلاعات را که قرار است به زودی چاپ و منتشر شود همکارم دکتر عباس علیزاده در اختیار نگارنده قرار داده است.
- 21- Emery, W.B., *Arcaic Egypt*., a Pelican Book., 1963 (First Published in 1961), pp. 38-39.
- 22- Kahane, P.P., *Ancient & Classical Art*., Dell Publishing Co., Inc., 1968., p. 44.
- 23- Dixon, J.E., Cann, J.R. and Colin Renfrew., *Obsidian and the Origins of Trade. Avenues to Antiquity*., With Introductions by Brain M.Fagan., Readings from Scientific.American, W.H.Freeman and Company , San Francisco , 1975 (This article first was published in 1968), pp. 132 - 140.

- 24- Hamblin, Dora Jane., *The First Cities*. (Chapter Two: The Walls of Jericho), Time - Life Books, New York , 1973 , pp. 28-41.
- 25- Mellaart , James., *A Neolithic City in Turkey*. , Avenues to Antiquity., (This article first was published in 1964), pp. 141-150.
- ۲۶- ملک شه میرزادی، صادق: "په زاغه: تحلیلی اجمالی از منازل مسکونی، مجله باستان شناسی و تاریخ، سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۶۷، ص. ۱۲-۲.
- 27- Porada , Edith., *The Art Of Ancient Iran*. Pre-Islamic Cultures., Crown Publishers, Inc. New York , 1965 (First published in 1962), pp. 20-21.
- ۲۸- ملک شه میرزادی، صادق: بررسی طبقه اجتماعی در دوران استقرار در روستا براساس روش تدفین در زاغه. "مجله باستان شناسی و تاریخ، سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۶۷، ص. ۱۲-۲.
- _____ "نقش عوامل اجتماعی - فرهنگی در شکل گیری خانه های مسکونی کهن ایران: روستای پیش از تاریخ زاغه. "مجموعه مقالات کنگره تاریخ معماری و شهر سازی ایران، به کوشش مهندس باقر شیرازی، جلد نخست، سازمان میراث فرهنگی کشور، تهران، ۱۳۷۴، ص. ۲۵-۱۳.
- 29- Lebrun A , and F.Vallat., *Acropole I* , Rencontre de Suse , 23-28 Octobre 1977 (2536 6-1 آبان ۱۳۶۷) , Delegation Archeologique Francaise en Iran.
- ۳۰- ملک شه میرزادی، صادق: کشف قدیمی ترین روستای پیش از تاریخ ایران، مجله ساختمان ، شماره ۶، آبان ۱۳۶۷، ص ۶۰ (به دلیل پاره ای جا افتادگی های چاپی این عبارت در صفحه ۱۰۷ شماره ۷ همان مجله که در آذر ماه همان سال چاپ و منتشر شد اصلاح شده است).

برداشتی آزاد از اسطوره آناهیتا

زهره بزرگمهری

اسطوره آناهیتا، «ایزدبانوی آبهای آسمانی»، پیش از ظهور آشور زرتشت پیامبر و گاتها در میان قبایل آریائی و هندو ایرانی پدید آمده بود.

آناهیتای مزدایی در ایران زمین پس از آشور زرتشت و دریشت‌ها - که پیروان او تدوین کرده‌اند - شکل و مفهومی متعالی به خود می‌گیرد. اوستای متقدم که شامل بخشی از باورهای قبل از زرتشت است نشان از ایزدانی چون میترا، آناهیتا، ورت‌رغنه و ... دارد و این باورها چنان عمیق و ژرف و تاریخی است که گرچه در کلام و پیام آشور زرتشت یکسره فراموش می‌شوند اما در اندک زمانی پس از وخشور دوباره پدیدار می‌گردند. در گاتها تنها اثری که امروزه آن را سروده‌های آشور زرتشت و هم عصر او می‌دانیم هیچ نشانی از ایزد یا فره‌وشیان یا ارواح نیاکان نیست. دین زرتشت از توحید کامل برخوردار است و با وجود آنکه قطعاً زرتشت از وجود ایزدانی چون میترا، آناهیتا و ... مطلع بوده، نه تنها آنها را تأیید و تقویت نمی‌کند بلکه طرد همه را توصیه و ترویج می‌نماید.^۱

[ولی پس از زرتشت دریشت‌ها - که بخش‌های قدیم آن پس از یسنای هفت بحری به زمان زرتشت نزدیکتر است - از میان امشاسپندان که به صورت ابدان خدا در آمده‌اند میترا و اردی و یسور آناهیتا چونان دو ایزد قدرتمند مورد ستایش قرار می‌گیرند.

لومل می‌نویسد: «در دربار هخامنشی یشت‌ها شکل گرفت و زرتشت در آن عصر چون یک حکیم الهی تلقی می‌شد که هزار سال قبل می‌زیسته است ... در این زمان مغان هنوز آیین مغانی را فراگیر نکرده بودند ولی به چند ایزدی قدیم ایرانیان عمل می‌نمودند و برای آنکه جلب نظر کنند نام زرتشت را حفظ کرده و در زیر نام او دینی غیر از آنچه نظر پیامبر بود تبلیغ می‌کردند.»^۲

«ایزدبانوها» یا خدایان مؤنث تمدنهای کهن تر از ایران مجموعه‌ای از سامان و بی سامانی‌اند، گاه چنان زمینی می‌شوند که هدفی جز ارضای غرایز حیوانی و توالد بی حد و حصر ندارند و گاه چنان خبیث و ددمنش‌اند که تنها با قربانی آرام می‌گیرند، مع‌الوصف در مواردی نیز منشاء خیرند و نهایتاً مجموعه خصلت‌هایشان اعم از خوب یا بد در چندین «ایزدبانو» تقسیم می‌شود.

ذکر چند مثال از این ایزدبانوها در تمدنهای باستان تعریف بهتری از آنها ارائه می‌دهد.

الف: هند

- ۱ - «شیتالا» در اساطیر هند «ایزدبانوی» است که به خاطر دوری جستن از آزار، او را نیایش می‌کنند، «شیتالا» «ایزد بانوی» بیماری آبله است، او در اطراف روستاها سوار بر الاغ پرسه می‌زند و در جستجوی قربانیان خویش است.^۳
- ۲ - «داکینی» زنی خبیث است که از نوشیدن و خوردن خون و گوشت انسان لذت می‌برد.^۴
- ۳ - «دوی یالهای دوی» «ایزدبانوی» بزرگ دارای نقشی پیچیده و قدرتمندترین «ایزدبانو» هاست، ویژگی این «ایزدبانو» ترکیبی از «ایزدبانوی» مادر پیش آریایی و همسر ویشنو می‌باشد که او دارای سرشت دوگانه ملایمت و تندخوئی است و این احتمالاً به نقش دوره پیش آریایی این «ایزدبانو» در نقش مظهر و نماد حاصلخیزی، باروری و نیز قربانی کننده موجودات زنده باز می‌گردد.^۵

ب: مصر

- ۱ - «حتحور» در هیئت ماده گاو و «ایزدبانوی» که گاه او را آفریننده جهان می‌پنداشتند. «حتحور» دختر «نوت» و «رع» است حتحور «ایزدبانوی» شادمانی و نماد مادری زنان است «حتحور» در برخی از نقش‌ها تشنه خون انسانهاست.^۶
- ۲ - «سخمت» شیر سر با چشم «رع» «ایزد بانوی» سوزاننده، نیروی ویرانگر خورشید و پاسدار نظم الهی.^۷
- ۳ - «ایزیس» «ایزدبانوی» جادوگر و ساحره‌ای بزرگ که قدرت را از «رع» دزدید.^۸

ج: یونان

- ۱ - «آفرودیت» الهه عشق، او به جز زیباییش صفت مشخصه‌ای ندارد. او با هفالتوس خدای آتش و آهنگری ازدواج کرد، اما دل‌باخته «ارس» خدای جنگ شد و پس از رسواییهای بسیار اخلاقی عاقبت او و «ارس» در بدنامی گریختند. ارس به تراس رفت و «آفرودیت» به پناهگاه خود در قبرس گریخت و دوباره با کمک سه الهه چنان دل‌با شد که چشم‌ها را خیره می‌کرد.^۹
- ۲ - «آرتمیس» آرتمیس را از آغاز با اپولن مربوط می‌دانستند. آرتمیس ایزدبانوی نور ماه قلمداد

می شد. ضمناً او لقب آپولو سا یعنی بانوی نابودگر داشت. او می خواست همراه تیر پرواز کند و با نیزه هایش بر زندگان ضربت بزند و گله ها را به بیماری مرگبار در افکنده و نابود کند. او همچون آپولون ایزدمرگ نابهنگام بود. هر چند معمولاً نابودگر زنان به شمار می رفت. در عین حال برای آنانی که او را بزرگ می داشتند کامیابی به ارمغان می آورد.^{۱۰}

د- ایران

«آناهیتا»

اولین بار نام آناهیتا در دوران هخامنشی در هزاره اول پیش از میلاد مطرح می شود اگرچه در دوره هخامنشی سده هایی از ظهور آشور زرتشت گذشته است و آنچه مغان مادی و پارسی ترویج می کنند با اصول یکتاپرستی زرتشت مغایرت تام دارد مع الوصف تأثیر عمیق تفکر اوستائی به نوعی دیگر در اندیشه ها جاری است و همین تأثیرات است که اسطوره ای چون آناهیتا را با اساطیر سایر تمدن ها بسیار متفاوت می کند.

آناهیتا در اوستا اَرَدَوِی سَوَر آناهیت است ardavi-sura-anahit

«آناهیت» به معنی پاکی و بی نقصی (آهیت به معنی نقص و عیب و آن از ادات نفی است)^{۱۱} «اردوی» از اَرَد (ared) به معنی بر آمدن و بالیدن و ardavi نام مؤنث رودخانه ای اساطیری می باشد. soura نیز به معنای قوی و توانمند است. بنابراین این ardavi sura anahit در مجموع به نماد بالندگی و پاکی و توانمندی تفسیر می شود.

گوهر وجودی و ویژگیهای آناهیتا

آناهیتا مظهر نور است. نخستین نور صادر شده از قلمرو سراسر نورانی اورمزد و در هیئتی از موجودات نوری بی شمار، اما با کالبدی انسانی.

مظهر پاکی و خرمی و شادمانی است و به چهر دوشیزه ای زیبا و با معیارهای زیبایی شناسی زمینی.

گوهری درخشان به سینه آویخته است به نشانه پاکی و شکوه و آراستگی زنانه. بافته ای از نیلوفرهای آبی بر سر دارد به نشانه پاکی و زلالی آبها.

پیش از این که او روانه زمین شود، فرشته ای می آید که آمدنش را نوید دهد. او از پس اردیبهشت و

و هومن و سوشیانس می آید.

او در زمین و در طبیعت و نهاد آدمیان هم حضور ابدی دارد. او برای برگزاری مناسک و آداب و درخواست وصل زرتشت به او به ایران ویچ (مرکز زمین) فرود می آید (یشت پنجم) آناهیتا و سوشیانس دو نیروی همستار در فرزنان زرتشت اند. آناهیتا نیروی سرشتی انسانهاست در کار بالندگی و آبادانی و سازندگی و یاری دهنده آنها در کار بهره‌مندی از طبیعت.

آناهیتا در یسنا: ۱۲

[- اردیبهشت می آید:

و با آمدنش اردویسور آناهیتای پاک هم می آید.

از فراز آسمانها

سوار بر گردونه سپید که چهار اسب همانند آن را به سوی زمین می‌کشانند

واردویسور آناهیتا

به چهر دوشیزه‌ای زیبا،

با دیدگانی و چهری دل آرا و اندامی زیبا

با گوه‌ری درخشان آویزه سینه و نیمتاجی از نیلوفر آبی بر سر،

سوشیانس خواهد آمد

و با آمدنش اردویسور آناهیتا نیز خواهد آمد

و اردویسور آناهیتا،

کشتزارهای گسترده ما را خرم،

خان و مان ما را آباد،

تن ما را درست،

روان ما را آرام،

و دل ما را شاد خواهد کرد.]

اردویسور آناهیتای اسطوره‌ای در اوستای متأخر «متعال»، «اعظم»، «معصوم»، «فرشته آبهای

آسمانی» و نخستین فرشته‌ای است که از نور خداوندی صادر شده است.

اورمزد در ایران ویچ - مرکز زمین - آداب و مناسک را به احترام آناهیتا برگزار می‌کند. و از او

می‌خواهد که زرتشت به وی واصل شود و پیامبری وفادار باشد (یشت پنجم بند ۱۷) و زرتشت نیز از «نخستین فرشته‌ای که از نورالانوار جدا شده است، می‌خواهد که رهبر و راهنمای و یشتاسب شاه باشد (یشت پنجم).

واقعه‌ای مهم در ایران ویج رخ می‌دهد. اورمزد از جایگاه خدایی به مرتبه‌ای از مراتب جهان هستی هبوط می‌کند و از فرشته‌ای که گوئی به مقتضای ساختار هستی از نور بی‌کرانه خداوندی جدا شده است می‌خواهد که از نفس عظمت و معصومیت خود در زرتشت بدمد تا به شایستگی پیامبری وفادار برسد و به ارشاد آدمیان بپردازد.

اهل معنا و تأویل شیعی مذهب ایرانی می‌گویند: با وقوف یک بعدی از تاریخ و جغرافیای زمین نمی‌توان به درک هبوط خداوند در ایران ویج و برگزاری مناسک و آداب برای آناهیتا که مخلوق اوست پی برد ایران ویج نه در خوارزم است و نه در شمال غربی ایران و نه در «ری» بلکه در مرکز عالم قرار دارد. - این عالم جهان تصاویر مثالی است یا مکان صورالستی (صور ازل) - در آنجاست که امر ظاهر، غیبی می‌شود و امر غیبی، ظهور می‌یابد مرکز عالم، مرکز تجلی مقدسات است، مرکز تجلی قدسی در نفس است نه در شیئی.

سهروردی - شیخ اشراق - مرتبت «مهین فرشته» مؤنث یعنی سپنته ارمیتی را چنین ذکر می‌کند: «او در مرکز عالم قرار دارد و فرشتگان زمین چونان صور فلکی بر گرد او نظام یافته‌اند. پس از نخستین نور، نور قاهر (نورالانوار)، نخستین «مهین فرشته» از نور قاهر صادر می‌شود و هیئتی است از موجودات نوری بی‌شمار، انوار معقوله، پاک و بدون تعلق و وابستگی با هر جسم مادی.

«مهین فرشته» به یاری فرشتگان زمین، مشیت قلمروهای طبیعی را به عهده دارد. از این قلمروها، زمین برتر است زیرا که فرشته زمین «سپنته ارمیتی» بر آن ناظر است و زمین قائم بر هستی نورانی اوست.^{۱۳}

تأنیث فرشته زمین از آن است که او در خود می‌پذیرد و بذریع حیات انسانی را بارور می‌کند. سوفیا* یا سپنته ارمیتی نفس عالم خلقت، نفس هر مخلوق، یعنی آن بخش تشکیل دهنده وجود بشری است که در ادراک تخیلی به صورت مؤنث جلوه می‌کند. یعنی مادر، مادر زمین و موجودات زمینی.

این مادر، نیالوده و معصوم، در عالم ملکوت به منزله دختر و روح اورمزد و در جهان خاکسای کدبانو و سامانده قلمرو آدمیان است.^{۱۴}

جلوه آناهیتا در بناها و اماکن

- ۱- معابدی که به نام آناهیتا خوانده می‌شوند و شامل کالبدی فخیم و جسیم اند و عملکرد آنها منحصرأ مربوط به نیایش این الهه است مثل معبد منسوب به آناهیتا در بیشاپور و معبد منسوب به آناهیتا در کنگاور.
- ۲- اماکن و بناهایی که برای حفاظت، برکت و ماندگاریشان نام دختر بر آن نهاده‌اند - یا بعد از طی قرون نام دختر گرفته‌اند - مثل کهندژها که به نام قلعه دختر مشهورند و در مکانهای استراتژیکی و دفاعی بنا شده‌اند.
- ۳- پلهای دختر که در مسیر راههای مهم ایجاد شده‌اند. که بزرگ‌ترین و مهمترین آنها که می‌شناسیم پل دختر لرستان است.
- ۴- سرآبهایی که در مجموعه نقوش برجسته‌شان نقش از آناهیتا دارند مثل طاق بستان که آناهیتا با الهام تصویری که پشت‌ها از او ترسیم کرده است، ساخته و پرداخته شده است.
- ۵- برخی از نیایشگاههای زرتشتیان کنونی که به نام «پیربانو» خوانده می‌شوند. اینگونه نیایشگاهها منسوب به دختر یزدگرد سوم یعنی شهربانوست و چون «شهربانو» یکی از ویژگیهای آناهیتاست می‌توان اینگونه نیایشگاهها را به «ایزدبانو» آناهیتا نسبت داد. مثل پیر سبز، پیر نارکی، پارس بانو، پیر هریشت، پیر بلسگر (balasger) و ...
- ۶- برخی از زیارتگاههای مسلمانان که به شهربانو دختر یزدگرد سوم منسوبند از جمله بی بی شهربانو و بی بی زبیده در نزدیکی شهر ری.

الهه مادر و آناهیتا در تصویر

انسان دوره کهن سنگی که با ابزار کار پیچیده و زبان توصیفی آشنایی چندانی نداشت به بروز و شکل‌بندی امکانات درونی‌اش دست نمی‌یافت. پندار از زمین و کائنات و نیروهای گرداننده آن در دوره‌ای به قالب تنگ توصیف درآمد که زبان، مهمترین امکان ازلی - ابدی انسان، به بیان الگوهای ذهنی توانایی یافت و به صورت ابزار ارتباط جمعی درآمد و به عنوان ابزار کاری پیشرفته، به شکل دادن الگوهای پنداری از طبیعت و کائنات، پرداخت.

بت‌ها و پیکره‌های نمادین، بیش از اینکه لفظ هنر بر آنها صادق باشد، نماینده باورهای ابتدایی انسان از صورتهای فعالی بود که در ذات طبیعت و انسان وجود داشت یا همزاد و همتای آنها به شمار می‌آمد صورت‌بندی دقیق تر پندار انسان از جهان و نیروهای پنهانش، الگوهای ذهنی را شکل‌ترو

زبان توصیف را غنی تر و هنر پرداخت حجم ها و نقشهای نمادین را کاملتر کرد. سیر ساخت و پرداخت مظاهر زمینی و افلاکی، نشان از این دارد که الگوپذیری پندارهای ذهنی همراه با استفاده از زبان توصیف در ساخت این الگوها، در تکامل نسبی بوده اند. نخستین الهه های مادر که گفته اند در دوره نوسنگی و در عرصه فرهنگها یا شبه فرهنگهای تمدنهای مختلف پدید آمدند، حاصل پندار مشترک انسان از ضرورت طبیعی زایش و بالندگی بود، و شاید هم که نماد نیروی مرموزی بود که به دفع شر از مادر و نوزاد می پرداخت. صور و عملکرد الهه مادر در طی هزاره ها، از تمدن کهن ایلامی تا هزاره سوم (ق م) دگرگونی بنیادی نپذیرفت، شاید از این روی که:

۱- صورت و کیفیت زایش و باور به نمادهای تجسمی که به دفع شر موجودات موزی و پنهان از مادر و نوزاد، قادر بودند، تغییر بنیادی نکرد.

۲- پندار از ناگزیری زایش از همان تمدن کهن ایلامی، الگوی اصلی خود را پذیرفته و به بیان توصیفی درآمده بود.

اگر چه تندیسها و نقش های الهه مادر در طی زمان با کامل تر شدن ابزار کار به صورت بهتر پرداخته و آراسته شد، اما حالات و وضعیت آنها تن به دگرگونی بنیادی نداد. حتی در هنر پیشرفته لرستان - سکائی نیز الهه مادر از الگوهای دیرینه مایه برداشته بود.

ممکن است که به باور باستانشناسان و نویسندگان تاریخ هنر، الهه مادر در تمدن و فرهنگ ودائی هندو اوستائی ایران به «اردویسور آناهیتا» تبدیل شده باشد، اما آناهیتای ایرانی نخستین «ایزدبانوی» جدا شده از فضای بیکرانه نورانی اهورامزدا - خصلت ایزدی داشت که نه زاده می شد و نه می زایید، الگوی شکل پذیرفته او در تمدن ایرانی با الگوهای ذهنی و عینی الهه مادر، به کلی متفاوت بود. در گستره پیکر او که به وسعت آبهای آسمانی و زمینی و عرصه جهان خاکی بود چیزی حلول نمی کرد. او نه مادر بود و نه کدبانو - او نور بود و متشکل از انوار بی شمار الهی. ورجاوندان زمینی به او واصل می شدند تا شایستگی ورجاوندی یابند. آشوزرتشت نیز به او واصل شد که به جرگه رسولان ببینند (یشت هشتم). او باکره بود، نه به مفهوم بکارت زمینیان، بلکه به مفهوم رمزی ناگشودنی، با عصمتی که بر انوار الهی بار است. آناهیتا فرشته است. فرشتگان مزدایی، تکتیری از انوار بی شکل اهورائی اند و لاجرم بی شکل.

با این وصف آناهیتای فرشته و برآمده از بطن نور، چگونه شکل پذیرفت؟ صورت و پیکر او که در یشت ها به زیبنده ترین شکل توصیف شده است از کجا الگوبرداری شده بود؟ چرا از دیگر یاران

بلافاصله اهورامزدا تصویری به دست نداده‌اند؟

به گمان ما، انسان ایرانی که خود را بیش از پیش بازیافته بود و با مفاهیم الهی - انسانی پیام زرتشت و دیگر رسولان مشرق زمین - در هزاره اول پیش از میلاد - بیشتر آشنا شده بود، از میان ایزدان آریایی، ایزدی را برگزید و تجسم و عینیت بخشید که با زمین و سرنوشت زمینی انسانی، در رابطه تنگاتنگ بود که بدون پشتیبانی او، نه زمین به خوبی بارور می‌شد و نه زندگی این جهانی به نیکی سامان می‌گرفت. گزینش و توصیف و تصویر آناهیتا طبیعی‌تر از آن می‌نمود که به برنامه‌ای از پیش تدارک دیده شده یا جهت گیرهای آئینی نیاز باشد. او در هیأت آبَر انسان، هم بر نزول موهبت‌های آسمانی بر زمین نظارت می‌کرد، هم آیتی از آبادانی بود و هم جلال و شکوه جهانداران پارسا و نیک اندیش را پاسدار بود.

صورتی دیگر که در ایران دوره هخامنشی به شکل و مفهومی متفاوت از الگوی کهن خود در تمدنهای فروخته، عینیت یافت صورت تمثیلی یا فَرَوَهر بود بر پیشانی سردر شرقی کاخ تخت جمشید. فَرَوَهر (Farvahr) نه فرشته بود و نه ایزد و نه شکل‌پذیر. بلکه همتای ازلی یا همزاد انسان پنداشته می‌شد.

فروهر ذره‌ای از هستی بیکران پروردگار است که برای راهنمایی روان آدمی به تن درآمده و پس از مرگ آدمی با همان پاکی و خلوص به اصل خود می‌پیوندد.

به نظر می‌رسد که پرداخت تصویر فروهر با گرده برداری از صورت و پیکر انسانی با مفهوم نمادین ممکن نبود. فروهر سیالتر و پنهان‌تر از آن تصور می‌شد که در قالب انسانی فانی بگنجد، ترکیبی از صورت انسان و نماد پرواز و حلقه قدرت زمینی - الهی و نشانی از پارسائی (با یاری گرفتن از الگوی تصویرش در تمدنهای کهن) بهترین و رساترین ترکیبی بود که در ذهن انسان تداعی می‌شد. به گمان ما نماد فروهر مزدائی از این روی بر تارک کاخ داریوش نقش بسته که استواری ابدی، شکوه و جلال و سروری انسان پارسا و دادگر و آبادگر را نوید دهد و باز به گمان ما، اگر اصول سه گانه آشوزرتشت (اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک) مفهوم نمی‌شد و عرصه عملکرد پیدا نمی‌کرد جایی شایسته در تخت جمشید نمی‌یافت.

تصویر آناهیتا در ادبیات مزدایی که وجوه انسانی، آزاد منشی، زیبایی، معصومیت و نیرومندی ایزدیش به کمال صور ذهنی رسیده است به هیچ یک از «ایزدبانوهای» تمدنهای کهن ایرانی، شبیه نبود. به راستی این تفاوت تاریخی - ذهنی از کی و از کجا پدید آمد و در کدام فرهنگ متعالی و رو به فزاینده‌گی پرورده شد؟

ما نمی‌دانیم و باستان‌شناسان و مورخان هنر باستانی هم به این امر نپرداخته‌اند که آناهیتا در شرایط و امکانات فرهنگی کدام دوره تاریخی می‌توانست توصیف و تصویر شود؟ چرا باور نکنیم که توصیف و تصویر کمال پذیرفته آناهیتا جز در طیف فرهنگ و تمدنی نوحاسته و رو به بالندگی فزاینده امکان بروز نمی‌یافت؟ اما این تمدن که امکان بالندگی یافته بود به ناگهان پدید آمد یا وارث تمدنهای کهن غیر ایرانی بود؟ باستان‌شناسان بنام و از جمله برجسته‌ترینشان گیرشمن باور دارد که تمدن و هنر هخامنشی وارث تمدنهای کهن بود. اما او و پیروانش معتقدند که تمدن و هنر ایرانی شکلی و محتوایی و پیامی دیگر داشت. و نگفته‌اند که از تمدنهای کهن زوال یافته و در خود فرو مرده، کدام عناصر زنده و بالنده‌شان به ارث رسیده و ترکیب این عناصر چگونه صورت پذیرفت تا تمدنی بزرگ و فرهنگی پویا پدید آمد.

به گمان ما - که ادعایی در پشت آن نهفته نیست، طرح ایران ویج شکوهمند و آزادگانی که نه تنها در قلمرو مدنی آن بلکه در جهان نوشکفته آن روزگار نیز، مبشر آزادی سرشت انسان بودند، در تفکر و هدفهای اوستا و یشت‌ها و آیین‌های مزدایی نهفته بود مانند: شیوه جهان‌اندازی، ضرورت اتحاد در سایه پاکدینی مزدایی، لزوم بهزیستی و پاکیزگی و کار و کوشش و همچنین قابلیت تلفیق بزرگی و سروری با مدارا و مردمداری و پارسائی که از ایمان به عملی بودن اندیشه و گفتار و کردار نیک برمی‌خاست. و نیز اراده معطوف به قدرت در راستای رستگاری.

به نظر می‌رسد که هنر سترگ کورش و یارانش و داریوش و خردمندان در رکابش، سامان بخشیدن و به دایره عمل در آوردن آیه‌های معطوف به انسان و آئین‌های دنیوی مزدایی بود.

اگر این فرض به واقعیت تاریخی کنشهای نفوذی آئین آریایی و واکنش‌های عملی دوره هخامنشی نزدیک باشد، بلا تردید توصیف و تصویر به غایت کمال یافته آرد و یسور آناهیتا در عرصه فرهنگ فزاینده و فرایند زندگی و اندیشه رو به کمال، در همین دوره پدید آمد. دوره‌ای که زیبایی، شکوهمندی و شادمانی و سرفرازی از دایره تفکر مزدایی به حیطه زندگی ایرانی وارد شد. و الگوی آئینی و زیستی آن دست کم هزار سال دوام آورد و هنوز هم در پنهانی‌ترین زاویه ذهن ایرانی جایی دارد.

پانوشتها:

- ۱- رجوع شود به کتاب «زرتشت، مزدیسنا، حکومت»، جلال الدین آشتیانی، ص ۳۳۳.
- ۲- به نقل از کتاب «زرتشت، مزدیسنا، حکومت»، جلال الدین آشتیانی، ص ۳۳۲.
- ۳، ۴ و ۵- اساطیر هند نوشته ورونیکا ایونس، ص ۱۸۱.
- ۶، ۷ و ۸- اساطیر مصر، ورونیکا ایونس، ص ۳.
- ۹- اسطوره‌های یونان، لوسیلا برن، ص ۱۹ و ۲۰.
- ۱۰- اساطیر یونان، ف. ژیران، ص ۹۰.
- ۱۱- آهیت در فرگرد ۱۶ و نندیداد آمده است و در پهلوی آهوک (Ahok) و در فارسی امروز آهو به معنی عیب و نقص است.
- ۱۲- دونیروی همستار در فرزنان زرتشت، دکتر حسین وحیدی، ص ۵۲ و ۱۰۱.
- ۱۳- رجوع شود به «ارض ملکوت از ذات»، نویسنده هانری کورین (فرانسوی)، ترجمه دهشیری.
- ۱۴- سوفیا در نزد فلاسفه اشراقی ایرانی نفس عالم، نور تجلی، یعنی تجلی عالم لاهوت و الوهیت مطلق است و از حیطه شناخت خارج است.
- * - حضور سوفیا (در مقاله فوق آناهیتا) نفس عالم است که در عالم سفلی حضور می‌یابد (وجود روحانی یا نورانی واسط میان عالم محسوس و عالم معقول).
- سوفیا در عرفان اشراقی، محل مثالی (تخیلی) حضرت الهی در جهان ماست. غم دوری از سرزمین ملکوت (موطن اصلی) که در دل آدمیان نهفته است، به صورت آرمان عرفانی در عرفان ایرانی در شخص فاطمة الزهرا (س) مصور و متجلی است.

به دنبال وجود ادراکی در فضاهای معماری

حسین مفید

در هنر و بخصوص هنر مشرق زمین مرسوم است که گاه به جای کاربرد مستقیم عناصر و مفاهیم اصلی دخیل در آن هنر، ترندهایی مجازی - به نمایندگی از آن عناصر و یا مفاهیم اصلی - چارچوب ظاهری اثر را شکل می‌بخشد. این مجازها به منزله رموز و طلسماتی اند که راه بردن به باطن و دست یافتن به راز و حقیقت مکتوم اثر، جز از طریق گشودن آنها میسر نیست. در دایره مجاز رعایت حدود و شرایطی فرض است، تا انتقال مقصود و معنای منظور نظر، به مخاطب قاصر نیاید. نخست آنکه به کار گیرنده مجاز، یا هنرمند، تسلط و مهارت کافی در شناخت و رعایت حدود کاربرد عناصر در معنی مجازی داشته باشد. دیگر آنکه مخاطب نیز درک کافی از ضوابط و روابطی که امکان تشخیص معنی مجازی از ظاهر اثر را میسر می‌سازد داشته باشد و آخر آنکه ظرف هنری مورد استفاده یعنی اثر نیز، استعداد این مخاطبه و مدار که را داشته باشد.

در بنای قصر خورشید کلات نادری، ۶۶ لوله سنگی گرداگرد بنا را فرا گرفته است. عدد ۶۶ در حساب جُمَّل، معادل کلمه «الله» است. بدون شک سازنده بنا از رمز و تقدس این عدد (یعنی ۶۶) مطلع بوده است و اتفاقاً تعداد لوله‌ها را ۶۶ قرار نداده است. مخاطب بنا هم تا از این رمز مطلع نگردد پی به مقصود نظر سازنده نخواهد برد. در خود بنا هم شعاع زیرین لوله‌های سنگی و همین طور تناسبات به کار گرفته شده نیز، امکان دسترسی مناسب و مطلوب به عدد مقدس ۶۶ را فراهم کرده است. مجموعه این عوامل باعث گشته که این رمز (یعنی عدد ۶۶) طراحی، اجرا و ادراک گردد. اما رمز، امری عَرَضی و تحمیلی بر قالب هنر نیست. بلکه با معنا و یا احساس پیوندی ذاتی دارد و آلت ادراک آن - نه عقل و حواس - که بصیرت است. و تعبیر و یا دریافت از آن، جز از طریق تشابهات و حس و حال متصور نیست.

به هر نظر بت ما جلوه می‌کند لیکن
کس این کرشمه نبیند که من همی نگرم
در بیان رمزین، صاحب اثر لزوماً از همه زوایا و ظرایف اثر خویش آگاه نیست؛ بلکه هویت هنرمند و روحی که وی در اثر خویش می‌دمد، موجب حیات گشته و اثر هنری پا به عرصه وجود

می‌نهد. صدرالدین شیرازی قائل است که «فصل اخیر، جامع تمام فصول ماضیه است» یعنی هنرمند اصیل و با هویت، جامع فرهنگ خود است، خواه به ظرایف و زوایای فرهنگی‌اش واقف باشد و خواه نباشد، بهرحال جامع آن است. مخاطب اثر نیز لزوماً نیاز به آگاهی قبلی، برای ارتباط با اثر ندارد. همین که صاحب اثر بتواند مخاطب را در موقعیت اثر قرار دهد و وی را درگیر کند، ارتباط اثر با مخاطب برقرار می‌گردد. و مخاطب از اثر بهره خواهد برد. تا آنجا که بهره مخاطب، از صاحب اثر نیز پیشی می‌گیرد. اما ضروری است که مناسبت‌های خاص مستتر در اثر - با مناسبت‌های معرفتی - موافق افتند، تا مخاطب و مخاطب و مخاطب به اتحاد دست یابند. و این اتحاد، منجر به مدارکه گردد. در سی و سه پل اصفهان، ۳۳ دهنه مورد استفاده قرار گرفته، که چون از دو سو ملاحظه گردد، عدد ۶۶ را متجلی و ظاهر می‌گرداند. یقیناً سازنده پل از رمز عدد ۶۶ باخبر بوده و تعمداً آنرا به کار گرفته است. اما به هر حال تناسب و نیاز پایه‌ها هم او را به سمت عددی نزدیک به ۳۳ می‌کشاند. همچنین سازنده، علاوه بر جنبه عملکردی پل - یعنی عبور و مرور از یک سوی رودخانه به سوی دیگر آن - به جنبه‌های دیگر هم توجه داشته و روح و حیات را در آن جاری ساخته است. به طوری که این پل را از اقرانش، همچون پل مارنان و حتی پل شهرستان متمایز ساخته است، که: نفخت فیه من روحی پر واضح است که عابری بی اطلاع از رمز ۶۶ نیز، همان حس و حالی را خواهند داشت که آگاهان به آن - جز آنکه دسته اخیر توان نقد هنری را هم یافته‌اند. اما مصالح نیز در سی و سه پل اعجاز کرده‌اند. چرا که مصالحی انتخاب شده که با توجه به طول مسیر، دهانه‌هایی معادل رمز ۶۶ بطلبد. ضمن آنکه ایجاد سایه روشن‌ها، پر و خالی‌ها، و دھلیز و رواقها موجب گشته‌اند که کسانی آرزو کنند، آرامش پس از مرگشان در پای این پل‌ها رقم بخورد.

شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی علاوه بر آنچه که مذکور افتاد - یعنی مجاز و رمز - مفهوم دیگری را بیان می‌دارد که آنرا «غریبه الغریبه» اصطلاح کرده. و در رساله‌ای موجز و رمزین به همین نام، به تبیین آن پرداخته است. آنچه که از این رساله بر می‌آید اینکه «انسان در عالم علوی که شرق وجود را تشکیل می‌دهد، آغاز سفر کرده و در درون عالم سفلی که غربی هستی است به اسارت تن گرفتار می‌آید» که این، با نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن انسان نزد صدر المتألهین سازگار است. و مراد از آن این است که، از آنجا که انسان جامع فصول ماضیه است، در قوس نزولی‌اش از قربت شرقیه به غریبه الغریبه سفر می‌نماید.

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند	از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش

این مطلب با آنچه که غربیان، نوستالژی Nostalgia تلفظ می‌کنند، متفاوت است چرا که نوستالژی، احساس علاقه به چیزی است متعلق به گذشته، که معمولاً با نوعی غم مطبوع آمیخته است و خاطره‌انگیز است. اما این گذشته، گذشته فردی و تجربی شخص است. حال آنکه غربة‌الغریب دلتنگی آدمی از دوری اصل فطری و انسانی‌اش است.

در معماری لحظات و دقایق و فضاهایی وجود دارد، که آدمی با آن در آن احساس همدلی و یگانگی می‌کند و این در حالی است که این فضاها، لزوماً عملکرد خاص و تعریف شده‌ای ندارد؛ بلکه گوشه‌های دنج شهری و یا فضاهای معماری‌اند، که عملکرد آن را استفاده‌کننده از آن - خود - تعیین می‌کند. چنین فضاهایی مع الاسف از زندگی و معماری امروز، غایب گشته است.

«ولا تكونوا كالذين نَسُوا اللهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ (حشر-۱۹)» مانند آنان نباشید که خدای را فراموش کردند، پس خدای هم از خودشان فراموششان داد.

در همه جنبه‌های هنر معماری - اعم از شهر، بنا و یا داخل بنا - عملکرد، نقشی ناگزیر دارد. اما در معماری ایرانی - بر خلاف آنچه که امروزه سنت گشته است - این نقش عملکردی، نقشی غالب و بی رقیب نیست. تنها، وظیفه‌اش را در کنار سایر جنبه‌های معماری ایفا می‌کند. معماری ایرانی گاه آنچنان به شفافیت هنری دست می‌یابد و زلال می‌گردد، که به مانند آن نقاش که تنها دیوار را صیقل داده بود تا نقش دیوار مقابل، در صیقل این سوی دیوار رؤیت شود؛ فضاها و گوشه‌هایی را با انسان تنها می‌گذارد تا عملکرد از تماس بین آن دو تراوش نموده و رخ بنمایاند.

در معماری ایرانی فضاهایی وجود دارد، که ما اصطلاحاً آنرا فضای خالی می‌نامیم، از آنجا که مفاهیمی چون ادراک، احساس و یا ارتباط، مفاهیمی‌اند که به خودی خود قابل رؤیت نیستند، پس هنرمند و در اینجا معمار، این مفاهیم را از طریق تشابهاتی همچون فضا، نقش و در یک کلام معماری عرضه می‌کند. پس مفاهیم، از طریق صورت معماری است که منتقل و مرتبط می‌گردند. اوج شفافیت در هنر معماری آنجاست که معمار، آنچه را که فضای خالی اصطلاح کردیم، با انسان بدون واسطه روبرو می‌گرداند و از این مخاطب نتایج شگرفی می‌گیرد. چرا که انسان در فضاهای خالی به مانند آن دیوار صیقل داده شده، خود را مشاهده می‌کند و از آنجا که انسانها با یکدیگر متفاوتند و روحیات و حالات هر انسان واحد نیز، در زمانهای مختلف گوناگون است؛ آن فضا، فضایی جادویی و متعدد ادراک می‌شود.

حق مطلب در این باب ادا نمی‌گردد مگر آنکه در حدیث قدسی آمده است. آرزو می‌کنم که توفیق تعمق در این حدیث قدسی در فضایی قدسی همچون مسجد سجاده تهران، کار استاد حسین

لرزاده دست دهد که حداقل برای معمار، توفیقی مضاعف و مشکور است. فرمود: «کنت کنزاً مخفياًفا حبیب ان اُعرف فَخَلَقْتُ الخلقَ لَکِی اُعرَف» من گنجی پنهان بودم، پس دوست داشتم که دانسته شوم، خلق بیافریدم تا دانسته شوم. خالق هر اثر هنری نیز میل به دانسته شدن دارد و اثرش جولانگه این دانستگی است.

اگر خواهی که بینی چشمه خور	تو را حاجت فتد با جرم دیگر
چو چشم سر ندارد طاقت تاب	توان خورشید تابان دید در آب
ازو چون روشنی کمتر نماید	در ادراک تو حالی می‌فزاید
عدم آینه هستی است مطلق	کز و پیداست عکس تابش حق
عدم چون گشت هستی را مقابل	درو عکسی شد اندر حال حاصل
عدم در ذات خود چون بود صافی	ازو با ظاهر آمد گنج مخفی
حدیث کنت کنزاً را فراخوان	که تا پیدا بینی گنج پنهان
عدم آینه، عالم عکس و انسان	چو چشم عکس، در وی، شخص پنهان
تو چشم عکسی و او نور دیده است	به دیده دیده‌ای را، دیده دیده است
جهان انسان شد و انسان جهانی	از این پاکیزه‌تر نبود بیانی

اتحاد ادراک و مُدرک و مُدرک را حکیم ملاصدرای شیرازی «وجود ادراکی» اصطلاح کرده هر چند که از آن به وجود ذهنی، وجود غیبی و یا وجود خیالی نیز تعبیر شده است. صدرا قائل است که: «خداوند به ازاء هر چه که در عالم اجسام است، صورتی ادراکی عقلی و یا خیالی، که عبارت از حیات و آینه مشاهده‌اوست پدید آورده و آفریده است». و اضافه می‌نماید که: «وجود جسم، ادراکی خالص نیست، بلکه مرکب از حیثیت ادراکی و مادی هر دو است». در کتاب کبیرش اسفار اربعه می‌گوید: «وجود دوگونه ظهور دارد: یکی ظهور عینی و خارجی است و دیگری ظهور ادراکی. که اشیاء از این جهت قابل ادراک شدن می‌باشند - نه از جهت ظهور عینی‌شان -»

پس معلوم می‌گردد که اشیاء دو صورت دارند: به یکی از دو صورتشان منشاء فعل و اثرند (عملکرد) و با دیگری، صلاحیت ادراک شدن را پیدا می‌کنند. این دو صورت از جهت وجودی یکی هستند و از جهت دو انتساب - یکی به آثار و دیگری به قوه مدرک - دو صورت تصور می‌شوند. اشیاء غیرمادی، ظهور عینی و ادراکی‌شان یکی است. بنابراین جسم بدون صورت ادراکی - که متعلّق به ذات ادراک شونده (یا مدرک) است - شایستگی ادراک شدن را ندارد.

پس هر اثر هنری از جمله معماری، عینیت نمی‌یابد و ادراک نمی‌گردد، مگر آنکه صورتی داشته

باشد. و صورتساز این اثر کسی نیست جز معمار. با این صورت است که اثر عینیت می‌یابد. و منشأ فعل می‌گردد و باز با همین صورت است که اثر، قابلیت ادراک شدن می‌یابد. بدیهی است که توش و توان معمار، اثر مستقیم بر مرتب و جودی اثر معماری، اعم از عینی و ادراکی اش می‌گذارد. اما کلیت عینیت یافته هر اثر معماری، دو گونه ظهور دارد. ظهور عینی اش مصالح و جنبه‌های عملکردی و کاربردی آن است - که بدون آن اثر فعلیت نمی‌یابد - و ظهور ادراکی اش آن روحی است که در کالبد اثر دمیده شده تا اثر با همان صورت، ادراک گردد. و سپس بسته به شرایط و موضوع، از مجاز و رمز و غیره در این ظهور بهره برد و مقصود نظر حاصل گردد.

صدرا وجود جسم را مرکب از حیثیت مادی و ادراکی هر دو می‌داند و این همان است که مع الاسف امروزه از ساختار شهری و معماری غایب گشته و عناصر و آثار شهری و معماری، منحصر به جنبه‌های عملکردی شان شده‌اند و آن هم تنها گوشه‌هایی چند از آن جنبه‌های عملکردی. صدر المتألهین ادراک را به توسط صورت ادراکی می‌داند. می‌گوید: «جسم محتاج به صورت دیگری است که بایستی از خارج بدان ضمیمه گردد. تا متمم اتصال و موجب وحدت و شخصیت وجودی جسم باشد.» و آن صورت ادراکی است که متعلق به ذات ادراک کننده یا مدرک است. تا علاوه بر آن که جسم، خود حصول می‌یابد، برای غیر هم امکان حصول و حضور داشته باشد. پس هر اثر، علاوه بر قابلیت ادراک شدن، محتاج صورت ادراکی ادراک کننده نیز می‌باشد تا سپس موجب وحدت شخصیت وجودی اثر گردد و اثر ادراک شود. با این توضیح اثر هنری یا معماری را، تجربه شخصی و انتزاعی صاحب اثر دانستن وجهی نمی‌یابد. که هیچ اثری ادراک نمی‌گردد مگر آنکه صورت عینی اش با ذات ادراک شونده و ذات ادراک کننده اتحاد پیدا کند.

چه می‌گویم که هست این نکته باریک شب روشن میان روز تاریک



زلیخا خفته و یوسف نهفته	نه نام و نه نشان هم شفته
زبیرون آگهی نی وز درون سوی	به هم ناز و نیاز، اندر تک و پوی
نیاز و ناز را رایت به عیوق	نه عاشق زان هنوز آگه نه معشوق
ز راه نسبت هر روح یا روح	دری از آشنایی هست مفتوح
از آن در، کان به روی هر دو باز است	ره آمد شد راز و نیاز است

آنچه را که پیش از این فضاهاى خالی نامیدیم، در هر سه جنبه از وجوه معماری، یعنی معماری شهری، معماری و اثاثیه یافت می‌شود. با تعریفی که از وجود ادراکی به دست دادیم، جا دارد که

اشاره‌ای به این فضاها در وجوه سه گانه معماری بنماییم.

در فضاهای شهری، کوچه‌ها در طول مسیر پیچ و تابهایی بر می‌دارند، که نقش دیدشکن دارند. این پیچشها موجب پیدایش فضاهای خصوصی در طول مسیرهای حرکتی و عمومی می‌گردند. تقاطعات هم امکان دسترسی به یک نقطه از راههای گوناگون را میسر می‌سازند. و حق انتخاب مسیر به عابر می‌دهند. همین تقاطعات به انضمام بازارچه‌ها، فضاهای پر و خالی و سایه روشن ایجاد می‌کنند و همچون جویبارهای طبیعت که گاه به هم می‌ریزند و گاه شاخه شاخه می‌شوند. فضای عبور و حرکت را با فضای امن زندگی، هم جدا می‌کنند و هم به هم می‌آمیزند. در این بین فضاهایی هم وجود دارند که نفس‌کش کوچه‌ها نیستند. اینها فضاهایی خالی در کنار مسیرهای عبوری و در لابلاهای اماکن مسکونی‌اند، با مساحتی متفاوت از کوچک تا وسیع. که با فواصل متناسب اما نه یکسان، در محلات و کوچه‌ها پراکنده‌اند. و در فضای حرکت، ایجاد مکث و تأمل می‌کنند. موضوع حرکت و مکث، یا تکرار و تأکید - چه در بافت شهری و چه در فضاهای معماری - موضوع بسیار حائز اهمیتی در معماری است که جا دارد مستقلاً به آن پرداخته شود. طرفه آنکه این فضاها، هم در شهر تاریخی نیشابور قابل رؤیت است و هم در شهری معاصر همچو تهران.

عملکرد این فضاها را همسایگان و استفاده کنندگانشان - با توجه به وسعت و موقعیت آن - تعیین می‌کنند. پس عملکرد این فضاها نسبتی مستقیم با روحیات استفاده کنندگان، ساعات مختلف شبانه‌روز، ایام مختلف سال و اقشار گوناگون پیرامونشان دارند. چنین فضاهایی بنا به نیاز، مورد استفاده بازی کودکان، تجمع خانمهای خانه در ساعات میانی روز، گپ زدن، بساط خرید و فروش دوره گردان، معرکه معرکه گیران، تکیه و محل عزاداری، یا محل جشن و سرور و عروسی و غیره واقع می‌شوند.

فضاهایی که توصیفشان گذشت به خودی خود وجود ندارند، بلکه از حصار خانه‌ها و امتدادشرايع است که موجودیت می‌یابند. اما به هر حال حضور و ظهور دارند. و در عین اینکه شکل و مساحتشان تابع است، اما وجودی مستقل دارند. قابلیت‌های متعدد و متنوع و گاه متضاد دارند. و این استفاده کنندگان هستند که با توجه به استعداد این فضاها، از آنها تعریف ارائه می‌دهند و کار می‌کنند.

فضاهای خالی در بناهای معماری نیز یافت می‌شوند. فاصله گذاری در بین اجزاء معماری بنا را، اهالی جنوب، کفش کن و در نجد ایران، شاه نشین و بعضاً مهتابی و یا اسامی دیگر می‌نامند. در معماری نیز همچون توصیفی که در مورد شبکه حرکتی راهها در معابر و در بافت شهری آمد، امکان حرکت در فضاهای بسته، نیمه باز و باز وجود دارد و ارتباطات فضایی، متعدد، متنوع و تو در تو

است. که این با ساختار ادبی در ایران - همچون مثنوی مولوی، داستانهای هزار و یکشب و داستان سمک عیار - سازگار است. تک فضاها نیز از همین ساختار پیروی می‌کنند و غالباً صندوقخانه، پستو، طاقچه بلند و یا طاقچه بخاری و امثالهم دارند. گاه چنان است که نقشه یا برش افقی در یک فضای معماری، بر روی زمین توسط ستونها و یا قوسها و درگاهها به فضاهایی چند منقسم می‌گردد، اما پوشش به نحوی سامان داده می‌شود، که این فضاها مرتبط با یکدیگر، یکپارچه و یا اصطلاحاً کل هم عمل می‌کنند. و این تخالف یا تنافر بین نقشه بر روی زمین و پوشش، موقعیتهای گوناگون و سحرآمیز برای ساکنین و استفاده کنندگان نشان فراهم می‌آورد. و گاه نیز به عکس - نقشه بر روی زمین - یکسره است اما طرح پوشش، فضا را منقسم می‌نمایاند و به ساکنین یا استفاده کنندگان، در نحوه استفاده از فضاها بسط ید و حق انتخاب می‌دهد. در دو فضای همجوار معماری، مثلاً یک چشمه با نیمکار و یا یک نیمکار با محراب، گاه چنان سامان داده می‌شوند که پایه‌ها بر روی زمین از یکدیگر تفکیک شده‌اند؛ اما در پوشش، فضاها توسط شمشه زیاد، مقرنس و یا یزدی بندی به یکدیگر متصل می‌شوند. و یک فضای واحد می‌آفرینند. و گاه اتصالشان، به دلیل اختلاف ارتفاع به صورت خط، در بخی‌ها تظاهر می‌کند. و صعودی بهانه صعود دیگر قرار می‌گیرد. و گاه چنان است که به عکس، پایه‌ها بر روی زمین فضایی یکسره را به وجود می‌آورند؛ اما در پوشش، تقسیماتی چند در نظر گرفته می‌شود. ارجاع می‌دهم به مقرنسه‌های اعجاب‌انگیز دست به هم داده، در ایوان آینه حضرت معصومه سلام‌الله علیها یزدی بندی تیمچه بزرگ بازار قدیم قم، هر دو کار استاد حسن قمی رحمة الله علیه.

موضوع فضاهای خالی علاوه بر عرصه شهر و معماری به عرصه اثاثیه هم گسترش می‌یابد. اثاثیه در مشرق زمین و خصوصاً در ایران گستردنی است و تنها با تصمیم و خواست استفاده کنندگان است که به حجم مبدل می‌گردد. و این متفاوت با موضوع اثاثیه در مغرب زمین است؛ که همه چیز از همان ابتدا حجمی است. برای تقریب به ذهن ارجاع می‌دهم که رختخواب گستردنی است. پس در همان زمان خواب و استراحت در عرصه عمومی و یا خصوصی گسترده می‌شود و در زمانهای دیگر جمع شده و عرصه را برای فعالیتهای دیگر در همان مکان فراهم می‌آورد. سفره هم به هنگام صرف غذا گسترده و در پایان جمع و عرصه برای فعالیتهای دیگر باز می‌شود. مفرش نیز به هنگام روز، رختخوابها و وسایل اضافی را می‌بلعد و مبدل به تکیه گاه می‌گردد و به هنگام شب و استراحت، وسایل را پس می‌دهد و خود گسترده می‌گردد و بی حجم - قبض و بسط و سائل و اثاثیه موضوعی بسیار قابل توجه، اما مهجور در معماری ایرانی است - اما تختخواب، میز ناهارخوری و صندلی بر

خلاف همتایان ایرانی‌شان با توجه به ساعات استفاده از آنها در طول شبانه‌روز، عرصه زندگی را به گورستان و سایل تبدیل می‌کنند. و این بر خلاف مشهور است که معماری سنتی - اعم از شهر و بنا و اثاثیه - را مناسب حال اعیان و مساحت‌های وسیع می‌انگارند و آن را متعلق به دورانی سپری شده فرض می‌کنند و معماری سنتی را در معماری‌هایی با مساحت کم ناتوان تصور می‌کنند.

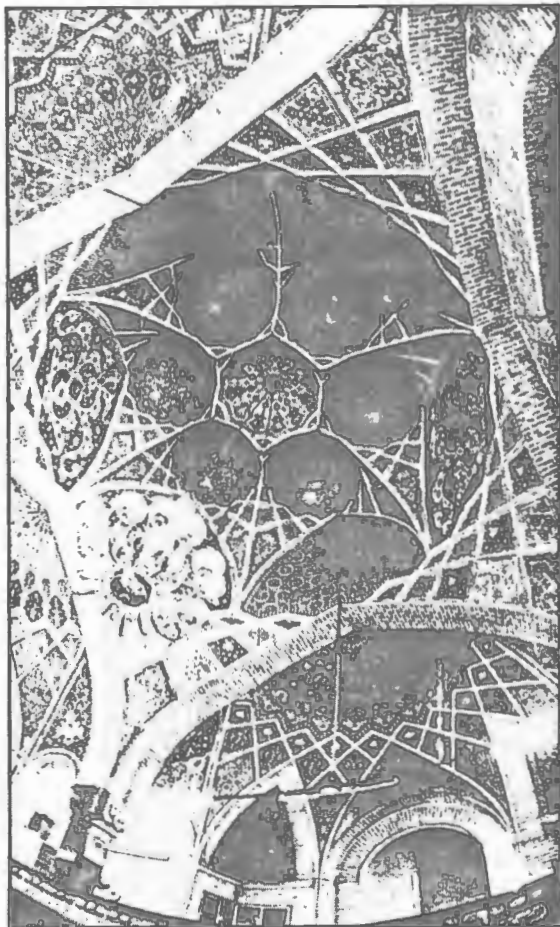
اثاثیه عمدتاً شکلی سیال از سطح تا حجم دارند، با قابلیت‌های عملکردی و کاربردی متعدد، و با رنگ‌ها و نقوش متنوع. که قابلیت‌ها را افزایش شگفت‌انگیزی می‌دهد. موارد استفاده‌شان نیز، بنا به ذوق و خواست استفاده‌کنندگان، گونه‌گون و گاه بسیار ابتکاری و خلاق است.

صدرالدین قونوی در کتاب نفحات الهیه‌اش گوید: «خداوند می‌فرماید: وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً (مریم / ۹) «پیش از این تو را - که چیزی نبودی - آفریدم». و باز می‌فرماید هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مذكورا (دهر / ۱) «محققاً بر آدمی مدتی از روزگار گذشت که چیز قابل‌ذکری نبود». آیا این دو، دو چیز است یا یک چیز؟ در حالیکه یکی از آن دو (چیزی نبود) مطلقاً نکره است و دیگری (چیز قابل‌ذکری نبود) موصوف است. چیزی بودن می‌تواند به دو اعتبار نامیده شود. یکی چیز بودن و جود و دیگری چیز بودن ثبوتی. چیزی بودن و جود، موجود بودن شئی است به عینه نزد خود و غیر خود. اما چیز بودن ثبوتی، عبارت از صورت معلوم بودن هر چیز است در علم حق تعالی. چیز بودن به این اعتبار (ثبوتی) عبارت است از چیز بودن مخاطبه به واسطه امر تکوینی و جودی او که: إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (نحل / ۴۰) «فرمان ما چون اراده ایجاد چیزی را کردیم، این است که بدان گوییم باش! در دم و جود می‌یابد». بنابراین «چیز» دارای نوعی از وجود است نسبت به علم حق تعالی به او. پس آن (صورت) دارای نوعی از وجود - فقط به اعتبار علم خالقش به او - می‌باشد، نه اینکه او در ذات خودش تحقق و ثبوت وجودی دارد.

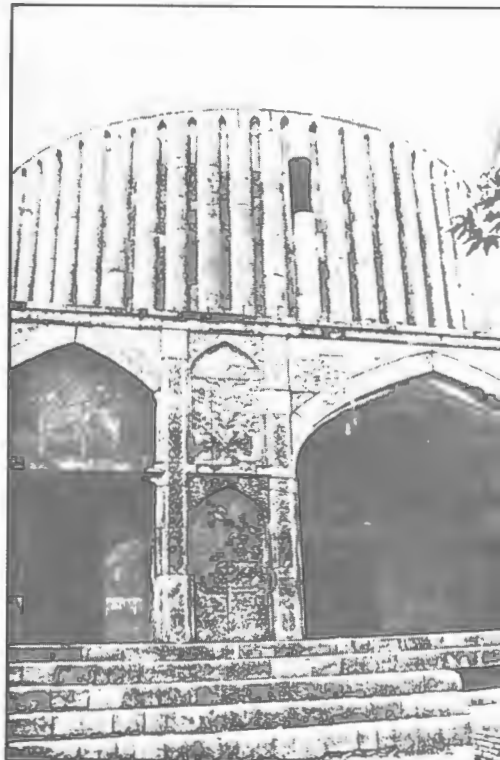
آنچه را که هنرمند - و در اینجا معمار - خلق می‌کند، آفرینش صورتی است با استعدادهای مستتر یا مندرج با آن، که چنانچه تناسبات و مناسبات نیز در آن لحاظ شوند، به مصداق آیه شریفه «و نفخت فيه من روحي» اثر جان می‌گیرد و با آدمیان از در مدارکه در می‌آید.

این بنده را پروای آن نیست که از ادراکات در معماری سخن بگوید و از نام و ذکر آثار استاد حسین لرزاده غافل بماند، که ادراکات در آثارش موج است و گاه سرشار.

در حریم عزت است آرام او	نیست حله هر زبانی نام او
صد هزاران پرده دارد بیشتر	هم زنور و هم ز ظلمت پیش در
وصف او چون، کار جان پاک نیست	عقل را سرمایه ادراک نیست



شبستان مسجد سجاده تهران، کار استاد حسین لرزاده، که در آن استاد به مرتبه‌ای دست یافته که در آجرکاری نما هم از زیره استفاده کرده و این در تلفیق با کاشی و نقش و... به حد اعجاز رسیده است.



کتابخانه خورشید کلات نادری



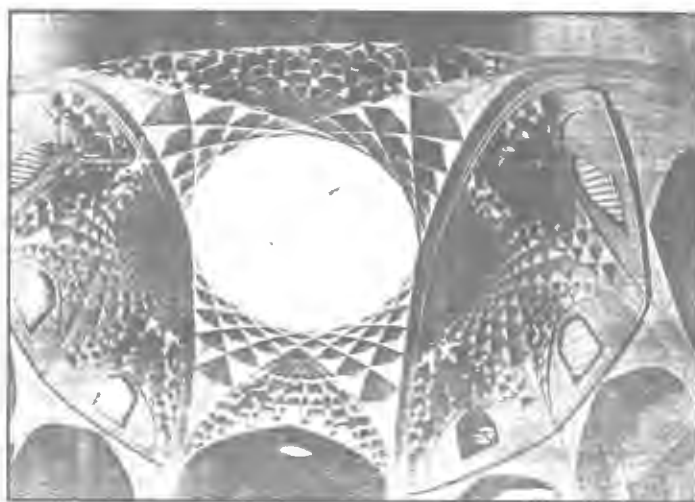
سی‌وسه‌پل اصفهان



در معماری ایرانی لحظات و دقایقی نهفته که آدمی با آن و در آن احساس همدلی و یگانگی می‌کند.



در معماری ایرانی امکان حرکت در فضاهای بسته، نیمه باز و باز وجود دارد و ارتباطات فضایی، متعدد، متنوع و تو در تو است که این با ساختار ادبی در ایران سازگار است.



طراحی در معماری ایرانی چنان است که گاه نقشه بر روی زمین یکسره است اما طرح و پوشش فضا را منقسم می نماید و به استفاده کنندگان در نحوه استفاده از فضا حق انتخاب می دهد.

عالم مثال و بیان فضایی آن

مکتب شهرسازی اصفهان

زهرا اهری

مقدمه

به حکومت رسیدن سلسله صفویه در ایران در ابتدای قرن دهم هجری، ظهور دولت مستقل ملی را موجب شد که با برانداختن حکومت‌های متعدد محلی و یکپارچه کردن ارضی و سیاسی کشور آنرا تحت لوای مذهب تشیع متحد نمود. انتخاب مذهب شیعه به عنوان مذهب رسمی کشور آنرا از موضع مخالف با حکومت که در بیشتر ادوار قبلی وجود داشت، به مقامی کشاند که ناچار شد با «امور سیاسی و اجتماعی که هرگز مجبور به مواجهه با آنها نبود»^۱ رویاروی گردد.

اوج گرفتن حیات عقلی شیعی در این دوره که ملازم با تجمع متفکران و اندیشمندان شیعه در مراکز عمده آن روزگار به ویژه اصفهان و تبادل آراء و افکار آنان است، ظهور مکتبی را در زمینه حکمت و فلسفه شیعه به همراه داشت که بنام «مکتب الهی اصفهان»^۲ خوانده می‌شود.

این مکتب حکمی و فلسفی که در شرایط شکوفایی اندیشه شیعی به بار می‌نشیند، زمینه‌های مختلف اندیشه و حیات را نه تنها در ایران بلکه در سرزمین‌هایی که پیوندهای بسیار نزدیکی با ایران داشتند^۳، تحت تأثیر قرار می‌دهد.

طبعاً شهر که مفهوم خود را در فلسفه و حکمت جستجو می‌کند^۴، متأثر از این اندیشه‌ها و بازتاب نگرش حکمی و فلسفی مکتب اصفهان و تبلور آن به صورت مکان زیست انسان است.

در این مقاله ضمن بررسی چگونگی پیدایش این مکتب، آراء و آثار برجسته‌ترین متفکران آن مورد بررسی قرار گرفته و چگونگی تبلور این اندیشه‌ها در شهر جستجو می‌گردد.

تعریف مکتب

استفاده از واژه مکتب، روشی علمی برای طبقه‌بندی اندیشمندان، هنرمندان و یا خود اندیشه‌ها

است که به ویژه از رنسانس به بعد^۵ در تمدن مغرب زمین معمول گشته است. در این روش مجموعه طرفداران یک استاد، یا یک آموزه فلسفی، حقوقی یا ادبی^۶ تحت عنوان یک مکتب طبقه‌بندی می‌شوند. یا به تعریفی دیگر گروه یا توالی افرادی که در حوزه‌ای از اندیشه یا عمل پیرو استاد واحد هستند و یا بر مبنای اصول و روشهای عام مشابه متحد شده‌اند، در چارچوب یک مکتب فکری، ادبی یا هنری قرار می‌گیرند.^۷

بدین ترتیب استفاده از واژه مکتب مانند سبک، برای دسته‌بندی آراء و عقاید اندیشمندان، متفکران، ادبا و هنرمندان و خود آنها در دوره‌های مختلف و نشان دادن ویژگیهای مشترک بین آنها بوده است.

تاریخچه کاربرد واژه مکتب اصفهان^۸

با توجه به آنچه در تعریف مکتب آمد، از واژه مکتب اصفهان نیز برای گروه‌بندی مجموعه طرفداران یک آموزه فلسفی واحد استفاده شده است. اولین بار هانری کربن دانشمند و اسلام شناس فرانسوی در مقاله‌ای با عنوان «مکتب الهی اصفهان - میرداماد معلم ثالث» که در مجله مردم شناسی در آذر ۱۳۳۵ چاپ می‌شود. از این واژه استفاده می‌کند و آنرا برای اطلاق به گروهی از متفکران و فیلسوفانی که در عصر صفویه ظاهر شدند به کار می‌برد. بعداً این واژه توسط سید حسین نصر در کتاب «تاریخ فلسفه اسلامی» به کار برده می‌شود و استفاده‌های بعدی این واژه توسط هانری کربن (۱۹۷۲)^۹، سید حسین نصر (۱۹۷۸)^{۱۰}، و آشتیانی (۱۹۷۲)^{۱۱}، اساس محکمی در تبیین آن ایجاد می‌کند. کاربردهای بعدی این واژه آنرا به صورت اصطلاحی عام در می‌آورد^{۱۲} که مشخصه جریان فکری - فلسفی و حکمی خاصی در حیات تفکر شیعه ایرانی است.

تاریخچه پیدایش مکتب اصفهان

شاه اسماعیل صفوی با تاجگذاری در شهر تبریز در سال ۹۰۵ هجری قمری بنیانگذار سلسله‌ای می‌شود که برای اولین بار بعد از پذیرش اسلام توسط ایرانیان، گستره سرزمین پهناور برای زمین را تحت لوای حکومت واحدی متحد نموده و اولین دولت مستقل ملی را در ایران بنیان می‌نهد^{۱۳}. سلسله صفوی که از اعقاب شیخ صفی‌الدین اردبیلی از مراجع برجسته تصوف است، با قرار دادن مذهب تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور، زمینه شکوفایی و اوج‌گیری حیات عقلی شیعی را فراهم می‌آورد.^{۱۴}

کلام شیعی که تا این زمان نقش برج و باروی ایمان مذهبی را ایفا می‌کرد، در عصر صفوی که هیچ جریان معارض دیگری ندارد، با مسائل عملی و اجتماعی بیشماری روبرو شده و بیشتر قوت اولیه خود را از دست می‌دهد، اما فقه به لحاظ مواجهه با اوضاع و احوال جدید، روی به پیشرفت سریع می‌نهد.^{۱۵} آنچه که به ویژه اهمیت دارد، آماده شدن زمینه برای شکفتن آراء حکمی اشرافی، فلسفی و علمی است.^{۱۶} زمینه مساعد فراهم شده سبب می‌شود این نوع از حکمت که از زمان خواجه نصیرالدین طوسی بر اثر کوششهای سلسله حکما تداوم یافته بود، پیشرفت نماید.^{۱۷} و نه تنها در ایران، بلکه در عراق، سوریه و هندوستان که پیوندهای بسیار نزدیکی با ایران داشتند، رواج یابد.^{۱۸}

این نوع از معرف خاص که حکمت خوانده می‌شود، و چنانکه ذکر شد عنوان مکتب اصفهان به خود می‌گیرد، توسط میرداماد پایه گذاری شده و با ملاصدرا به اوج خود می‌رسد و به صورت اصیل و جدیدی از حکمت در می‌آید که به حکمت متعالیه مشهور است و از حکمت مشائیه و حکمت اشرافیه ممتاز است.^{۱۹}

بنا به تصرف خود ملاصدرا «دانستن چگونگی ذات موجودات [علم به احوال موجودات خارجی] بدان گونه که هستند تا آنجا که قدرت بشر اجازه می‌دهد «یا» تبدیل شدن انسان به یک جهان عقلی (عالم صغیر) شبیه به جهان عینی خارجی (عالم کبیر) یا به تعریفی دیگر «احاطه به کلیات و تجرد از عالم مادی» موضوع این علم را تشکیل می‌دهد. بدین ترتیب سومین مکتب اصلی فلسفه اسلامی در حکمت نظری بنیانگذاری می‌شود.^{۲۰}

آنچه در قالب این مکتب انجام می‌شود، ترکیب و یگانه نمودن سه راهی است که به حقیقت می‌رسند یعنی وحی و برهان عقلی و تهذیب نفس را ملاصدرا یکی می‌کند. به نظر او عرفان و فلسفه و دین عناصر یک مجموعه هماهنگ هستند و او می‌کوشد این هماهنگی را هم در زندگی و هم در آثار باز نماید.^{۲۱}

دیدگاه‌های که او اتخاذ می‌کند، برهان عقلی یا فلسفه را که به آنچه یونانیان گفته بودند محدود نمی‌شد، با قرآن و احادیث پیامبر (ص) و ائمه (ص) پیوند داده و این دو را نیز با آراء عرفانی که حاصل کشف و شهود و اشراقات نفس پاک بود، متحد می‌گرداند.^{۲۲}

بدین ترتیب علم و دین در پرتو معرفت عرفانی و نظرگاه کلی اسلامی، ترکیب شده و علوم عقلی اسلامی مجدداً احیاء گردید و چنان بر حیات فکری و عقلی ایران تأثیر گذارد که تا امروزه نیز پایدار مانده است.^{۲۳}

اندیشمندان مکتب اصفهان

شرایط مساعد موجود در اصفهان که امکانات رشد حیات عقلی شیعی را فراهم می‌آورد، در عرصه حکمت نیز چهره‌های ممتازی را پرورش می‌دهد. در زمره این افراد هانری کربن از میرداماد، میرفندرسکی، ملاصدرای شیرازی، سید احمد علوی، قطب‌الدین محمد اشکوری، ملاشمساری گیلانی، حسین خوانساری، ملا محمد باقر سبزواری، رجبعلی تبریزی، عبدالرزاق لاهیجی، ملامحسن فیض کاشانی و قاضی سعید قمی نام می‌برد.^{۲۴} سید حسین نصر علاوه بر این افراد از شیخ بهاء‌الدین عاملی مشهور به شیخ بهایی به عنوان تابناک‌ترین چهره عصر صفوی یاد می‌کند و نیز محمد باقر مجلسی.^{۲۵}

اما علاوه بر این حکما، فعالیت پر رونق عقلی عصر صفوی در همه زمینه‌های علوم دینی چهره‌های ممتاز بی شماری را عرضه می‌کند. از آن جمله می‌توان به زین‌الدین بن علی بن احمد جبایی معروف به شهید ثانی، محقق کرکی و محمد تقی مجلسی اشاره نمود.^{۲۶} جز آن رونق مدارس و محافل بحث و درس و حمایت صفویان از این امر، مباحث مربوط به علوم شیعی را در گسترده وسیعی مطرح می‌سازد.

آموزه‌های مکتب اصفهان

گفته شد که برای اینکه بتوان مجموعه افرادی را تحت عنوان پیروان یک مکتب طبقه‌بندی کرد، باید آنها از اصول یا آموزه‌های مشترکی پیروی کنند. این موضوع در مورد اندیشمندانی که در چارچوب مکتب اصفهان می‌گنجند، نیز صادق است.

هانری کربن بارزترین مباحث مطرح شده در قالب مکتب اصفهان را عبارت می‌داند از: بحث زمان، حدوث، عالم مثال، یا برزخ، و همراه با آن، معرفت شناسی جدیدی که در نزد ملاصدرا انقلابی در فلسفه وجود، تاکید بر خیال خلاق، مفهوم، حرکت جوهری یا توجه به استحالها و تغییرات و نوعی حکمت تاریخی مبتنی بر «ساحت» دو گانه نور یا حقیقت محمدیه (ظاهر نبوت و باطن ولایت) را شامل می‌شود.^{۲۷}

از دید منابع موثر بر شکل‌گیری آموزه‌های مکتب اصفهان، سید حسین نصر به پنج عنصر اصلی اشاره می‌کند و می‌گوید این پنج عنصر را در نظام تالیفی ملاصدرا به وضوح می‌توان شناخت و با وضوح کمتری نزد حکمای دیگر عصر صفوی نیز دیده می‌شود. این عناصر عبارتند از: فلسفه ارسطو و پیروانش، تعالیم حکمای نو افلاطونی بویژه افلاطین، تعالیم ابن سینا، نظریات عرفانی ابن

عربی و اصول و حیاتی بخصوص آن دسته از تعالیم پیامبر اسلام (ص) و ائمه شیعه (ع) که بیشتر جنبه‌های باطنی داشتند.^{۲۸} آمیزه این پنج عنصر، یعنی اتحاد عرفان و فلسفه و دین که این نیز از مشخصات مکتب اصفهان و حکمت الهی آن است.

عالم مثال

چنانکه آمد، یکی از آموزه‌های مهمی که در نزد اندیشمندان مکتب اصفهان مشترک است، بحث عالم مثال است. البته در میان متفکرین اسلامی قبل از مکتب اصفهان نیز به بحث عالم مثال پرداخته شده بود. در واقع اولین کسی که از عالم مثال در عالم صغیر صحبت می‌کند، شیخ شهاب‌الدین سهروردی است. به دنبال وی محی‌الدین ابن عربی این موضوع را بسط و گسترش داده و عالم مثال را رکن اصلی ماوراءالطبیعه خود می‌نماید. بدین ترتیب عالم مثال، بخشی و جزئی از درک جهان اسلام گردید و صوفیان و فلاسفه متعدد در مورد آن رسالات مهمی نوشتند.^{۲۹}

اما اولین کسی که توضیحی نظام یافته و فلسفی از این عالم می‌دهد، ملاصدرا است. او به دیدگاه سهروردی که عالم مثال را به واقعیت عالم صغیر انسان (خیال متصل) مربوط می‌داند، این مطلب را می‌افزاید که عالم مثال یک واقعیت عینی و عالم کبیر مستقل و مجزا از انسان دارد (خیال منفصل) او تاکید می‌کند که این جهان واقعیت بیشتری از جهان مادی دارد.^{۳۰}

اما منظور از عالم مثال که جایگاه مهمی در اندیشه شیعی می‌یابد و سبب پیوند فلسفه و الهیات^{۳۱} و نیز از ارکان اصلی مباحث مکتب اصفهان می‌شود، چیست؟

عالم مثال عالمی است واقع در بین عالم محسوسات و مادیات و عالم عقول محض. اگر جهان اول، دنیای خاکی و عالم کواکب را شامل شود که اصطلاحاً مُلک خوانده می‌شود و جهان سوم فرشتگان مقرب را در بر بگیرد که جبروت خواهد بود، این عالم متوسط، جهان نفوس ملکی (ملکوت) و شهرهای رمزی جابلقا، جابلسا و هورقلیا است و از سطح محدب فلک نهم آغاز می‌شود.^{۳۲}

در طرح این عالم معنوی سهروردی در مرتبه اول قرار دارد اما پیش از وی، نخستین پایه‌های این عالم معنوی را در جهان شناسی بوعلی سینا باید جست.^{۳۳}

به گفته کربن «تصور این جهان میانجی را در آثار همه این متفکران، از سهروردی (قرن دوازدهم) گرفته تا صدرای شیرازی (قرن هفدهم) و ملاهادی سبزواری (قرن نوزدهم) و بسیاری دیگر تا به امروز می‌توان دید. آنان از این عالم با نامهای گوناگون یاد کرده‌اند: گاه، به استناد هفت

کشوری که از مقولات جغرافیای قدیم بود، (اقلیم هشتم) اش نامیده‌اند، گاه با بیانی فنی‌تر، عالم مثال^{۳۴}

«این اقلیم (هشتم) که از لحاظ وجود شناسی یا از دیدگاه جهان شناسی و فرشته‌شناسی طنین‌هایی گوناگون دارد پایه و مایه نوعی متافیزیک مثال را می‌سازد که صور مثالین نه از ناخودآگاه که از فوق خودآگاه برمی‌خیزند. و بنابراین، صوری تعقلی‌اند.»^{۳۵}

به عبارتی اگر عضو ادراکی عالم جسم حس باشد و عالم عقل، عقل، عضو ادراکی، عالم نفس یا عالم مثال، خیال خواهد بود.

خیال قوه‌ایست سازنده و تشکیل دهنده جسم لطیف یا جسم مثالی. این جسم لطیف هرگز از نفس جدایی نمی‌پذیرد، یعنی از عین نفس، از هویت و شخصیت روحانیه لاینفک است.^{۳۶} اینگونه تلقی از خیال مبنایی برای تصدیق این نکته است که این عالم «جهانی است که بینش پیامبران، عرفا و رویدادهای روان در آن می‌گذرد، رویدادهایی که باندازه رویدادهای عالم محسوس واقعیت دارند اما در ساحت دیگری از وجود می‌گذرند.»^{۳۷}

ساحتی از وجود که «نمایانگر فضایی است خاص فرشتگان با جسمانیت و مکانیت خاص خود.»^{۳۸}

یعنی این عالم «مکان اتصال روان بشری با فرشته است. مکانی که در آن این دو یکدیگر را ادراک می‌کنند.»^{۳۹} زیرا چنانکه سهروردی می‌گوید تخیلی که بر پایه تعقل نهاده شود به فرشته بدل می‌گردد اما اگر بر پایه حدس باشد و همیه می‌گردد و چیزی جز دیو یا نفس شیطانی نیست.^{۴۰} بنابراین با تعقل می‌توان به عالم مثال ره برد. چون صورت تعقلی «در حکم جسم لطیف فرشته است که خود برزخی است میان معقول و محسوس، که از هستی مستقل و توان دیگرگون ساز (استحاله بخش) ویژه‌ای برخوردار است. نقش این عالم برزخی در درجه نخست این است که پیوستگی وجود و دست یافتن به مراتب وجودی برتر را میسر می‌سازد. این جهان، جایگاه رویدادهای روان، یا حکایت‌های اشراقی است که در مراتب حالات عرفانی اهمیتی بسزاد دارند، این جهان بستر پیوند آفرین مناسبی برای زبان نمادین است چرا که صور مثالین در همین جایگاه نیمه معنوی و نیمه محسوس می‌توانند به یکدیگر تبدیل شوند.»^{۴۱}

اما آیا این جهان فاقد مکان خاص است چون جهان صور است؟ در واقع، چنانکه ذکر شد این جهان فضایی با مکانیت خاص خود دارد. اما مکان آن خارج از فضای حسی است، مکانی است در درون. «اما وقتی شخص به درون می‌رود به شکلی تناقض آمیز خود را بیرون»^{۴۲} یا بر سطح محدب

فلک نهم در پس کوه قاف می‌یابد.

یعنی «این جهان برزخی که جهان کشف باطن است، جهانی است که در آن زمان و مکان قلب می‌شوند و آنچه در زیر ظواهر نهان بود ناگهان چهره می‌نماید، بدینسان نادیدنی، دیدنی می‌شود. به عبارت دیگر، این جهان برزخی است واقع در لامکان»^{۴۳}

آنچه در مورد عالم مثال گفته شد، شمه‌ای بود از آراء اندیشمندانی که از سهروردی تا کنون در این مورد نوشته و گفته‌اند تا بتوان ادراکی مختصر از این عالم و ویژگیهایش بدست آورد. بسیاری از مطالبی که ذکر شد مبتنی بر نوشته‌هایی بود که متفکرین مکتب اصفهان در مورد عالم مثال گفته‌اند. در واقع مباحث مربوط به عالم مثال از زوایای گوناگون در آثار این حکما مورد بررسی و تبیین قرار گرفته است.

از میرداماد که به نوعی پایه‌گذار مکتب اصفهان شناخته می‌شود و شیخ بهایی که تابناکترین چهره عصر صفوی^{۴۴} و از معلمان ملاصدرا است تا ملاصدرا که از بزرگترین چهره‌های مکتب اصفهان در عصر صفوی^{۴۵} و پایه‌گذار حکمت متعالیه است و شاگردانش که راه وی را پی گرفتند.

عالم مثال، مبحثی است که هر یک از اینها به نوعی بدان می‌پردازند. در اینجا جوانبی از آراء و اقوال هر یک از این افراد در زمینه عالم مثال بررسی می‌گردد.

شیخ بهایی در اشعار و نوشته‌های خود این مضمون عرفانی را که انسان در این جهان بیگانه است و باید به موطن اصلی خود که همان ناکجا آباد یا عالم مثال است بازگردد،^{۴۶} را طرح می‌کند یعنی جهانی که وجود در مرتبه نزول در آن صور ازلی را دارد. صوری که در عالم مادی به وجود مادی نزول می‌یابد و از این رو وجود همواره در عالم مادی به وجود همواره در آرزوی شکل وجودی برتر خود و بازگشت به وطنی است که از آن نزول کرده است. منجمله در تفسیر حب الوطن من الایمان می‌گوید:

این وطن مصر و عراق و شام نیست	این وطن شهری است کان را نام نیست
زانکه از دنیا است این اوطان تمام	مدح دنیا کی کند خیر الانام
حب دنیا هست راس هر خطا	از خطا کی می‌شود ایمن عطا
ای خوش آن کو یابد از توفیق بهر	کاورد رو سوی آن بی نام شهر
تو در این اوطان غریبی، ای پسر	خو به غربت کرده‌ای، خاکت به سر
آن قدر در شهر تن ماندی اسیر	کان وطن یکباره رفت از ضمیر
روبتاب از جسم و جان را شاد کن	موطن اصلی خود را یاد کن

... تا به چند، ای شاهباز پر فتوح
 حیف باشد از تو، ای صاحب هنر
 تا به کی، ای هدهد شهر سبا
 تا به کی، ای هدهد شهر سبا
 جهد کن این بند از پا باز کن
 بازگشت به آن جهان باید با ازاد کردن جان از بند تن و به خیال آوردن آن وطن و یاد کردن از آن

عملی شود و این میسر نمی‌گردد مگر با تثبیت به وسائلی که این خیال را به پرواز آورد.^{۴۷}

میرداماد ضمن بحث در مورد نظام وجود که آنرا به دو سلسله بدو (تجلی) از ذات متعالی و دیگر، سلسله عود به منبع تقسیم می‌کند، از عالم غیب و شهادت سخن می‌گوید. که اولی عالم مجردات و دومی دنیای اجسام است و به پیروی از حکمای اشراقی کهن عامل متوسطی را بین این دو عالم بر می‌شمرد که آنرا هور قلیا و عالم خیال منفصل یا برزخ می‌نامد.^{۴۸}

میرداماد این عالم را شامل صورتها یا مثل افلاطونی همه اجسام مادی می‌بیند و شهرهای افسانه‌ای جابلقا و جابلسا را در همین عالم می‌داند. معاد جسمانی در قیامت، معجزات و طی کردن مسافتهای دراز در زمان کوتاه همه در این عالم متوسط صورت تحقق می‌گیرد و به منزله پلی است که پیش از رسیدن به عالم معنوی باید از آن گذشت. برای گذر از این پل و سفر بازگشت از راه سلسله عود باید با اسماء الهی به ویژه اسم اعظم آشنا شد و تنها از طریق ذکر اسماء الهی و اتحاد با آنها می‌توان به این عالم معنوی دوباره وصل شد.^{۴۹}

میرداماد می‌گوید که سرشت باطنی انسان همیشه میان عالم زمان و بی زمان و عالم حس و شهادت پل می‌زند. انسان را چهار مرتبه ادراکی است: احساس، تخیل، توهم و تعقل. این مراتب بین عالم غیب و شهادت واقعند. نفس بین عالم غیب و شهادت مشترک است. از طرفی ادراکات را از عالم شهادت انتزاع می‌کند و از طرف دیگر اشراق را که به هیئت محسوس درآمده است، از عالم غیب می‌گیرد. به عبارتی دیگر، الفاظ و اسماء جامه‌های ظاهری حقایقند.^{۵۰}

بدین ترتیب میرداماد برای این عالم نقش واسطه و رابطی می‌بیند که امکان برقراری ارتباط با هر دو عالم معقول و محسوس را دارد و از همین رو می‌شود در قالب همین عالم مادی بدان راه یافت چنانکه به مسئله طی الارض اشاره می‌کند که امری خاص اولیاء الله و صاحبان کرامات و عارفان بالحق است.

با توجه به این امکان گذار به عالم مثال و این امر که الفاظ و اسماء را پوشش حقیقت می‌دانند، برای حروف و اعداد نقش تمثیلی قائل می‌شود. چنانکه می‌گوید: «بالجمله عالم حرف بر عالم عدد

و عالم عدد بر عالم کون و مناسبات عالم حرفی بر مناسبات عددی و مناسبات عددی بر ممازجات و مخالطات عالم کونی منطبق است.^{۵۱} یعنی در واقع می توان از طریق حروف و اعداد به عالم مثال راه یافت.

در واقع «او همانند بیشتر حکمای پیش از خود در برقراری رابطه میان اعداد، حروف الفبا و افلاک به جستجوی مبنای مشترکی که ناظر بر ارتباط میان کتاب وحی و کتاب طبیعت و عیناً هم میان عالم غیب و شهادت موجود باشد، برآمده است.»^{۵۲} این مبنای مشترک میان عالم غیب و شهادت همان عالم مثال است. یعنی همانگونه که ذکر شد میرداماد معتقد است که می توان به مدد حروف و اعداد به جستجوی عالم مثال برآمد.

در آثار میرفندرسکی نیز بحث عالم مثال مطرح می گردد. از آن جمله قصیده مشهور وی است که موضوع آن صور نوعیه، صورتهای ازلی عالم مثال افلاطونی و بازتابها و سایه های خاکی آنهاست.

چرخ با این اختران نغز و خوش زیبایی صورت زیرین اگر با نردبان معرفت این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری جان اگر نه عارض استی زیر این چرخ کهن هر چه عارض باشد او را جوهری باید نخست می توانی توز خورشید این صفتها کسب کرد صورت عقلی و بی پایان و جاویدان و خود جان عالم گویمش، گر ربط جان دانی به تن

صورتی در زیر دارد، هرچه در بالاستی بر رود بالا، همان با اصل خود یکتاستی گر ابونصراستی و گر بو علی سیناستی این بدنها نیز دایم زنده و بریاستی عقل بر این دعوی ما شاهد و گویاستی روشن است و بر همه تابان و خود تنهاستی با همه و بی همه مجموعه و یکتاستی در دل هر ذره هم پنهان و هم پیداستی^{۵۳}

در آثار ملاصدرا بحث عالم مثال به تفصیل مطرح می شود و چنانکه قبلاً ذکر شد، وی کسی است که این موضوع را به طور نظام یافته و فلسفی توضیح می دهد. او در کتاب عرشیه که گویا آخرین اثری است که از وی بر جا مانده است^{۵۴} به تفصیل در مورد عالم مثال و ویژگیهای آن صحبت می کند. وی با بر شمردن حواس پنجگانه آنها را مدرکات پنجگانه جان می خواند و می نویسد:

«مدرکات پنجگانه جان مثل غیبی است که در جهان دیگر، آنسوی کره خاک قرار دارد، یعنی هر یک از این نیروها در هنگام ادراک، نخستین باریک صورت مجرد غیبی بوسیله جان ادراک می کنند و آن صورت مدرک بالذات نامیده می شود و بدستیاری او صورتهای مادی خارجی بالعرض احساس می گردد.»^{۵۵}

«پس این نیروها به اعضاء مادی پایدار نمی‌باشد، بلکه اعضاء مادی کارگزاران جانند، و جان، نخستین بار صورت این محسوسات را در جهان خود مانده خود پدید می‌آورد. و زان پس این اعضاء مادی، بمدد آن صورتهای عینی، صورتهای بالغرض را بوجود می‌آورند.»^{۵۶}

«پس براستی حقیقت ابصار، و رویت شیئی بر آنگونه که خدای بزرگ بما الهام کرد، اینست که جان بعد از اینکه شرایط ادراک موجود مادی برایش فراهم گردید بدستور دادار گیتی صورتهایی را که بخود جان پایدارند پدید می‌آورد و بمدد آنصورتها امر مادی برونی را درک می‌کند.»^{۵۷}

«این صورتها در جهان جان یافته می‌شود و پیش جان است نه در جهان غم‌انگیز خاک و مردم از حقیقت این سخن ناآگاهند و گمان می‌کنند که این صورتهای فرو رفته در مواد، همان چیزهایی است که جان بالذات بدانها پیوسته می‌گردد.»^{۵۸}

ملاصدرا در واقع با این بحث چگونگی صور نوعیه و ارتباط آنها را با صورتهای مادی خارجی نشان می‌دهد و اینکه چگونه در قوس نزول وجود واقع در عالم مثال تبدیل به وجود عالم مادی می‌گردد.

جهانی که این صور در آن قرار دارند، جهان متوسط بین جهان خرد و جهان مادی است و عالم درک آن نیروی خیال است. که به گفته ملاصدرا «جوهریست که به مجرد موصوف است اما مجرد آن از جهان غم‌انگیز خاک و عالم ماده است.»^{۵۹} و «در جهانی است که از لحاظ صورت با این جهان مانده است یعنی آنجهان هم مانند اینجهان دارای افلاک و عناصر و انواع حیوانات و نباتات و جز اینها می‌باشد.»^{۶۰}

با چنین توضیحی از عالم مثال، ملاصدرا بهشت و دوزخ را نیز در این عالم مقام می‌دهد و می‌گوید:

«این جهان متوسط میان آندو جهان، به دوزخ و بهشت قسمت می‌پذیرد. بهشتش نعمت رستگاران از اکل و شرب و نکاح و شهوت و وقاع و آنچه جانها از آن بهره گیرند و چشمها لذت برند، می‌باشد و دوزخش جایگاه شکنجه سیه‌ساران، از آبهای جوشیده دردناک و زقوم و مار و کژدم»^{۶۱}

«... چنانکه دانسته شد بهشت و دوزخ در جهان جان و باطن این عالم است و میان آن جهان و اینجهان از لحاظ وضع و مقدار نسبتی نیست. آنجهان جهان مجرد و جایگاه فرشته جانست و اینجهان جای اندوه و غم و مرکز ترکیب اندام زنگاری.»^{۶۲}

به دنبال ملاصدرا شاگردان وی مباحث مربوط به عالم و مثال را مورد شرح و بسط قرار می‌دهند.

عبدالرزاق لاهیجی شاگرد و داماد ملاصدرا در توضیح موجودات این عالم آنها را واجد شکل و مقدار و فاقد ماده می‌داند و می‌گوید: «موجودات این عالم مجرد است از ماده متلبس است به مقدار مانند صور خیالیه، لیکن صور خیالیه متحققند در ذهن نه در خارج و عالم مثال متحقق است در خارج».^{۶۳} از این رو او می‌گوید این عالم از این رو متوسط بین دو عالم است چون «از جهت مجرد از ماده مناسب است با عالم مجردات و از جهت تلبس به مقدار و شکل مشابه است با عالم مادیات، و هر موجودی از موجودات هر دو عالم را مثالی است در این علام متوسط قائم بالذات خود... وجود مجرد در این عالم بر سبیل تنزل است که قبول تلبس به مقدار و شکل کرده و وجود موجود مادی در او بر سبیل ترقی که خلع ماده و بعضی از لوازم ماده مانند وضع نموده»^{۶۴} است. یعنی امکان صعود از عالم مادی به این عالم و نزول از عالم مجردات بدان وجود دارد. اما در ادامه عبدالرزاق لاهیجی به مسئله نزول وجود مثالی از عالم مثال به عالم مادی اشاره می‌کند و می‌گوید «گاه باشد که موجود عالم مثال ظاهر شود در این عالم مادی و به حواس ظاهره ادراک آن توان کرد».^{۶۵} عبدالرزاق لاهیجی ابزار ادراک این موجودات مثالی را اجسام صیقله و شفافه این عالم مادی می‌داند که مانند «آب و آینه و هوا، مظهر موجودات عالم مثال»^{۶۶} هستند و نیز خیال انسان نیز مظهر آن شود و صور خیالیه همه از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر آینه و خیال برای ما ظاهر شوند... و ملائکه و جن و شیاطین از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر آب یا هوا برای جماعتی ظاهر شوند».^{۶۷}

بنابراین چنانکه عبدالرزاق لاهیجی می‌گوید می‌توان موجودات عالم مثالی را در این عالم قابل مشاهده ساخت و آن با استفاده از خاصیت آینه است.

نمود در آینه، بیانگر نمودی از پدیدار شدگی است که کربن آنرا در قالب علم مرایا جای می‌دهد. و می‌گوید «جوهر مادی آینه، از نوع فلزات و معدنیات، جوهر مادی تصویر نیست، یعنی جوهری نیست که تصویر حکم عرضی را در آن داشته باشد. جوهر آینه فقط جایگاه پدیدار شدگی تصویر است»^{۶۸} یعنی تصویر منعکس در آینه به عالم مثال تعلق داشته و صور معلقه است.

عبدالرزاق لاهیجی به پیروی از استادش «بهشت و دوزخ و زمین قیامت را از موجودات عالم مثال»^{۶۹} دانسته و «تجسم اعراض و تجسم اعمال»^{۷۰} را در این عالم می‌بیند.

ملا محسن فیض کاشانی خلق این عالم را از آن رو می‌داند که «رابط و واسط جهان ارواح و عالم اجساد باشد»^{۷۱} تا «بین آن دو عالم حصول تاثیر و تاثر مقدور گردد و ارواح بتوانند اجسام را تدبیر کنند و به مدد آنان برخیزند»^{۷۲} این عبارت یعنی حرکت بین عوالم فوق رفتن از یکی به دیگری و اثر پذیرفتن از یکدیگر.

ملا محسن فیض کاشانی عالم مثال را از آن رو شبیه جوهر جسمانی می‌داند «چون می‌تواند موضوع درک و احساس گردد و دارای ابعاد و مقدار است و می‌تواند در زمان و مکان ظاهر آید.»^{۷۳} و از طرف دیگر آنرا شبیه جوهر عقلی می‌بیند «چون از نور مطلق و محض تشکیل گردیده و از زمان و مکان مبری است. عالمی است دارای دو جهت و دو بعد»^{۷۴} این دو بعد یکی بعد عالم عقول محض است و دیگر بعد عالم محسوسات. به واسطه همین دو بعد است که «هیچ موجود محسوس یا معقولی نیست که مر آن را در این عالم برزخ و جهان و سیط، مثالی ثابت و مقید نباشد.»^{۷۵} و در شرح خیال متصل و خیال منفصل، می‌نویسد: «این عالم در جهانی است کبیر به منزله خیال در عالم صغیر انسانی و مشتمل و محتوی است بر وجهه‌ای که ادراک آن مشروط است به قوای دماغی و همین وجهه و جنبه است که خیال متصل (به عالم مثالی در عین اینکه جلی بشر است) خوانده می‌شود. ولی در همان حال وجهه‌ای دیگر را متضمن است که مشروط بدین شرط نیست و آن را خیال منفصل و قائم بالذات (عالم ملکوت) نام داده‌اند.»^{۷۶}

او این عالم را محل جسم شدن ارواح و روح شدن اجساد می‌داند. عالمی که بیکرانه است و موجود مجردات را با صور آنها و جسمانیات را فرا می‌گیرد. حواس و مدرکات آنها به سوی آن عروج می‌کنند و معانی و مجردات به جانب آن نزول می‌نمایند و به واسطه این عالم میان آنها پیوند برقرار می‌شود. «در همین عالم مثالی است که اخلاق و اعمال تشخص و تجسم یابند و معانی به صورتهای متناسب با خود ظهور کنند و وجودهای مجرد و اشباح به صور و اشکالی که با آنها تناسب دارد تجلی نمایند. و بیش از این، ظهور صور و اشکال در آینه‌ها و هر جسم صیقی و تابناک دیگر و از جمله آب زلال صافی در همین عالم برزخ و سیط صورت پذیرد، زیرا جمیع صوری که در آینه‌ها انعکاس یابند نیز بدین عالم تعلق دارند. در همین عالم و سیط و برزخ است که صور و اشکال موجود در بطن تخیل ما دیده می‌شوند. چه در عالم خواب یا در حال بیداری، زیرا که این اشکال و صور بدان عالم متصل می‌باشند، از آن اقتباس نور می‌کنند. بشیوه پنجره‌ها و دریچه‌ها و طارمی‌هایی که از آنها نور، در خانه نفوذ می‌کند.»^{۷۷}

مکتب اصفهان و شهر

حکمت نظری و عملی شیعه با رشد خود مبنای سازنده جنبه‌های مختلف حیات اجتماعی - فرهنگی و مدنی ایران عصر خود می‌گردد.

معماری و شهرسازی نیز که ترجمان گونه زندگی^{۷۸} هستند، به واقع تبلور کالبدی این اندیشه‌ها

می‌گردند. با توجه به این امر که هر فضای ساخته شده معرف نوع شناخت و نیز نحوه‌ی حضور و آگاهی است،^{۷۹} شهرسازی اصفهان که آغاز و سرمشق رشته فعالیت‌های شهر و مجموع سازی است که در سراسر پهنه ایران زمین آغاز می‌گردد، مبتنی بر حکمت و عرفانی است که تعالیم فلاسفه مکتب اصفهان می‌آموزاند.

گفته شد که در آموزه‌های مکتب اصفهان، عالم مثال جایگاه ویژه‌ای دارد. عالم مثالی که مکان مدینه‌های مثالی جابلقا، حابلسا و هور قلیاست. بهشتیانی که انسان ایرانی صورت ذهنی آنرا همیشه در خاطره جمعی خویش حفظ کرده است^{۸۰} و بنابراین شهر خود را با خیال آن به شکل باغ شهر می‌سازد، با تلاش برای تحقق تمامی صفاتی که برای این بهشت در قرآن و احادیث آمده است.

روح و بینشی که این فضا را بر می‌انگیزد از «ساحت‌های دیگر وجود سرچشمه می‌گیرد»^{۸۱} ساحت‌هایی که آموزه مراتب وجود و حرکت جوهری نحوه تبدیل و تبدیل آنها را با هم روشن کرده است و از این روست که «سرتاسر فضای شهری در جو جادویی هاله غوطه می‌خورد»^{۸۲} در این جا الفبای فضا «بینش تجلایی یک خواب است که گوهر خود را از تخیل خلاق می‌گیرد»^{۸۳} فضا یک فضای میانجی است که در آن «اجسام ارواح می‌شوند و ارواح، اجسام، برخلاف تمثیل که الفبای فضای جدید است، در این جا تجلی یا هاله‌ای تقدس است که از شهر یک آینه‌ی جادویی می‌سازد»^{۸۴}

اما چگونه از شهر «مدینه‌ی تمثیلی» ساخته می‌شود. با توجه به آنچه از بررسی اقوال و آراء حکماء اصفهان می‌توان نتیجه گرفت، مجموعه‌ای از شیوه‌ها و هنرها به کار بسته می‌شود که همه ریشه در تفکر حرکت جوهری مراتب وجود دارند که عالم مثال، عالم میانجی در مرتبه بین وجود عقلی و حسی آن است. بدین ترتیب:

الف) سعی می‌شود عالم مثال مدرک و محسوس گردد یا به عبارت دیگر صورت ذهنی واقع در خاطره، عینیت یابد. این، با اتکاء به قرآن و احادیث است که در آنها توصیف بهشت (که طبق آموزه‌های مکتب اصفهان در عالم مثال قرار دارد) آمده است.

بهشتی که به پرهیزگاران و عده داده شده و آکنده از باغها و جویهایی است که در آنها آب جاریند. بنابراین دو ویژگی عمده برای تحقق چنین صورتی آب و گیاه خواهند بود. از همین روست که شهر در نظر تمامی کسانی که در آن دوره از آن بازدید می‌کنند مانند باغ-شهر و حتی مانند جنگلی است که خانه و مسجد در آن قرار گرفته است.^{۸۵}

بررسی مجموعه عناصر تشکیل دهنده شهر نیز نشان می‌دهد که گیاه خواه به صورت باغ و

باغچه و یا به صورت نقوش کاشیهای الوان، خاطره باغ بهشت را در همه فضاهای شهر، از خانه و کاخ تا مسجد و مدرسه و سرا و حمام در خود حمل می‌کند. باغچه کوچک خانه و مدرسه و سرا و باغات متعدد حاشیه چهارباغ و درون محلات شکل عینی این جهان گیاه هستند و کاشیهای الوان فضاهای و هم آلود و بخار گرفته حمامها و دیوارهای مساجد صورت ذهنی این باغهای بهشتی را خلق می‌کنند.

آب نیز باید مانند سرچشمه حیات این باغ حضور یابد و تمثیل سوره‌های قرآن گردد که مومنان را وعده می‌دهد که بر تختهایی در باغ بهشت نشسته باشند که از زیر آنها آب جاری است. و شگفت نیست که عیناً این تصویر در اصفهان آن دوره صورت عینی می‌یابد. تختهایی که جابه‌جا بر فراز نهر جاری و میانه چهارباغ گذارده می‌شود تا مردمان بر آنها تکیه زنند، تمثیلی است از باغ بهشت.

آب در همه عرصه‌های حیات شهر جاری می‌شود تا همراه با گیاه، تکمیل‌کننده تصویر باغ بهشت شود. مادیها در بستر شهر جاریند و از حوضهای مدارس و خانه‌ها و سراها سر بر می‌آورند. برای تحقق خیال این باغ بهشتی در مجموعه امارات صفوی که کمال به کارگیری آب در عرصه معماری و شهر است، روشهای مختلفی به کار گرفته می‌شود:

یکم - نهری از زاینده رود بنام نهر شاهی اختصاصاً جدا شده و آب و زاینده رود را به داخل مجموعه عمارات صفوی هدایت می‌کند تا نو به نو بازی بدیعی خلق نماید.

دوم - حاشیه زاینده رود که قبلاً مورد استفاده نبود، مکان استقرار کاخهای تفریحی می‌گردد. کاخهایی که در کنار آب و دسترس مستقیم به آن واقعند.

با این دو روش آب در سراسر مجموعه عمارات صوفی حضور می‌یابد و به گونه‌های بی‌نظیری به کار گرفته می‌شود که سیاحان خارجی بسیار از آنها یاد کرده‌اند.

مثلاً شاردن در توصیف عمارات و کاخهای صفوی ضمن اینکه به وجود حوضها با فواره‌های متعدد در همه آنها اشاره می‌کند به چهار عمارت مهمانخانه، فردوس، دیوان آئینه و دریاچه می‌پردازد و در توصیف یکی از این کاخها می‌گوید که «می‌توان آنرا نوعی غار دانست زیرا از هر طرف آن آب جاری است بدین ترتیب که آب از یک راه باریک در تمام طبقات آن آبشار مانند جریان دارد، بطوریکه اگر شخصی در هر قسمت این تالار قرار گیرد، تصور می‌کند که از هر طرف آب او را احاطه کرده است و یا در توصیف عمارت دریاچه می‌نویسد که در مقابل آن استخری است که انواع پرندهای آبی در آن وجود دارد و وسط آن باغچه سبزی نمایانست که اطراف آن طارمی طلائی است»^{۸۶} و اگر چنین بهره‌گیری از آب را به این نکته اضافه کنیم که تمامی این کاخها یا درون باغ

واقعند و یارو بدان باز می‌شوند^{۸۷}، تصویری که حاصل می‌شود، تصویر باغ بهشت است.

ب) نمود آینه با استفاده از آب و اجسام صیقلی دیگر ایجاد می‌شود بر مبنای این آموزه که ظهور صور و اشکال در آینه‌ها و هر جسم صیقلی و تابناک دیگر و از جمله آب زلال صافی در همین عالم میانجی است.^{۸۸} در واقع وقتی نمود آینه حاصل می‌شود یعنی آنچه بالقوه مثبت بود، بالفعل آن به صورت معکوس در سطح آینه‌گون مشهود می‌گردد. در این حال از قوه به فعل درآمدن تصویر، یعنی دخول ماده در عالم مثال.^{۸۹} نمود آینه‌وار آب است که حوض را جزء لاینفکی از بنای عمارت می‌گرداند و حتی در ایوان عالی‌قاپو در ارتفاع می‌نشانند که پر کردن آن با آب، ابداعات مکانیکی جدیدی می‌طلبد.

زاینده رود را با بستن پل خواجه تبدیل به حوض بزرگی می‌کند که بناها و هر آنچه پیرامونش است را صورتی معلق می‌سازد.

چنین پدیده‌ای در هر جا که باشد، کیفیت راهیابی به عالم معنویات را با گذر کردن از جسمانیات و آنچه به واسطه حواس ظاهر درک می‌شود، به ما می‌آموزد.^{۹۰} از این رو چنانکه حکمای مکتب اصفهان معتقدند هر سطح بسیار صیقلی مانند سطوح پوشیده از کاشی نیز می‌تواند این پدیده را نشان دهند و همین امر توضیح می‌دهد که چرا چنین سطوح وسیعی از کاشی در بدنه بناها به کار رفته است.^{۹۱}

ج) در آموزه‌های مکتب اصفهان هوا نیز از جمله مظاهر موجودات عالم مثال است. اما هوا در حالت عادی نامحسوس و نامرئی است و برای اینکه محسوس و مرئی گردد تا مداخلی برای ورود به عالم مثال شود شیوه‌های مختلفی به کار بسته می‌شود.

یکم - بافت شهری چنان رو می‌چرخاند که منطبق با جهتی قرار گیرد^{۹۲} که نسیم خوش (هوای متحرک مطبوع) در بیشترین ایام سال محسوس گردد.

دوم - ایجاد سایه به نوعی مرئی ساختن هواست و بازیهای شگفت‌انگیز و بدیع با سایه روشن است که فضای جادویی شهر را خلق می‌کند که حال و هوای «یک مدینه تمثیلی را می‌سازد»^{۹۳}

سوم - محصور کردن هوا در قاب معماری، محسوس کردن آن و گشودن دریچه‌ای است برای دخول به اقلیم هشتم. در گذر از بازار وقتی «بدون انحلال استمرار، همواره از یک فضای بسته به فضای بسته‌ای دیگر گذار» می‌شود، «سیر و سلوک و کشف و شهودی»^{۹۴} رخ می‌دهد که وقتی از دالان منشعب از بازار به حیاط مسجد یا مدرسه می‌رسیم - با حوض و گیاه در چشم‌انداز در مدخل عالم مثال قرار می‌گیریم.

محصور کردن هوا به شیوه‌ای دیگر نیز انجام می‌شود و آن در حاشیه چهار باغ است که برخلاف روشهای معمول آن زمان، دیواره‌های باغهای مشرف به خیابان را مشبک می‌سازند به ترتیبی که از بیرون بتوان درون را دید.^{۹۵} با اینکار، نمای درون باغ با عمارت زیبای لاجور دین، گیاهان و آب در قابهایی کوچک محصور می‌شوند که بیننده گذرا را همراه با خود به سرزمین خیال بهشتی می‌برند. ذ - استفاده از نور که وجهی دوگانه دارد. از طرفی طبق آموزه‌های مکتب اصفهان، عالم مثال از نور مطلق و محض تشکیل گردیده و بنابراین با استفاده از نور می‌توان در فضای مادی ساحت دیگری خلق کرد. چنانکه در شهرسازی مکتب اصفهان از این شیوه به خوبی استفاده شده است که نمونه‌ای از آن چنانکه اشاره شد استمرار بعدی فضاها را جمع می‌کند.^{۹۶} است که از یک فضای بسته به فضای بسته دیگر گذر می‌کند - با هر مه‌ای باریکی از نور که نشان حرکت و شتاب رو به مقصد هستند - و به جزیره‌های نور ختم می‌شود که بیننده را در آستانه ساحت فضای دیگری قرار می‌دهد که مدخل عالمی متفاوت به خیال می‌آید. از طرف دیگر در فضاها نیمه تاریک شبستانها و نمازخانه‌ها نوری که از روزنی می‌تابد و محراب را روشن می‌کند، جسم مادی سنگ صیقلی را آینه‌ای می‌سازد که یکسره نور می‌شود. ماده از مادیت خود خلع شده و صور معلقه خود را باز می‌تاباند. همزمان هرم نورانی تابیده در فضا که نظر را با خود تا بالا و منبع نور هدایت می‌کند، ریسمانی عرضه می‌کند برای معلق شدن خیال و پرواز آن و گذر از آستان فضای مادی.

ه) استفاده از حروف و اعداد تمثیلی نیز جستجوی طریق داخل شدن در عالم مثال است.^{۹۷} چنانکه گفته شد متفکرین مکتب اصفهان و از جمله میرداماد و یا قاضی سعید قمی به این نقش تمثیلی اعداد اشاره می‌کنند و آنرا مبنای مشترک بین عالم غیب و شهادت می‌دانند. از همین رو است که استفاده از اعداد در کل پهنه شهر رمز آمیز است، که نمونه‌هایی از آن ذکر می‌شود.

چهار باغ که به عقیده هانری استیرلین تجسم عینی چهار باغ وعده شده در بهشت است (در سوره الرحمن).^{۹۸}

در این چهار باغ هفت حوض در فواصلی کار گذارده شده^{۹۹} و عدد هفت، عددی است با بار تمثیلی زیاد در همه آیینهای مذهبی. کاخها و عمارات صفوی غالباً یا نامی رمزی دارند و یا شکلی منطبق با عددی رمزی. کاخهای حاشیه چهار باغ همه هشت ضلعی هستند و نیز عمارت جهان نما که در اول چهار باغ نشانده شده است، هشت ضلعی است. کاخ هشت بهشت نه تنها هشت ضلعی است، بلکه با عنوان خود تمثیلی از اقلیم هشتم یا عالم مثال است. کاخ چهلستون در این میان نمونه‌ای غریب است. نام عمارت از ترکیب تعداد ستونها با نقش آنها بر آینه آب حوض جلو عمارت، حاصل

می آید. دو عالم متفاوت با هم گرد می آیند تا با عددی تمثیلی راه به دیگر جا ببرند. به ویژه آنکه اگر به خصوصیت عدد چهل در عرفان ایرانی توجه شود.

کاخ هفت دست، پنج پل روی زاینده رود و نمونه های دیگر همه شواهدی از این گونه استفاده رمز آمیز از اعداد هستند.

و شاید پیچیده ترین و پر رمز و راز ترین استفاده از اعداد را بتوان در هندسه پنهان در بناها به ویژه مساجد یافت. مسجد شیخ لطف الله با هندسه مبتنی بر عدد پنج که شیوه هایی بدیع و عجیب در تمامی ابعاد فضایی آن حاکم می گردد. ۱۰۰ عدد دوازده که مبنای سازنده مسجد شاه است، ۱۰۱ نیز در تعالیم عرفانی جایگاه تمثیلی ویژه ای دارد، یا به قول هانری کرین «در دستگاه عددی شیعه حالت کلیدی دارد» ۱۰۲

(و استفاده از اشکال هندسی مشخص نیز بُعدی کیفی و تمثیلی دارد. اشکال نیز مانند اعداد طنین وحدت وجود و کیفیتی هستند که در بطن آن وحدت نهفته است ۱۰۳

شکل مربع که شکل مطلوب و مورد علاقه برای ایجاد حیاطهای درونی فضاها ۱۰۴ به مثابه فضای مشخص کننده بنا و قلب بنا است، سمبل ثبات و تمامیت و مظهر معبد چهار گوشه بهشت است که کعبه تجسم زمینی آن است ۱۰۵ شکل هشت ضلعی که شکل محبوب عمارات صوفی و به طور کلی عمارات داخل باغها و نیز شکل مورد استفاده در برخی بناهای دیگر مثل تکیه ها و مقابر بوده و همچنین در فضای داخلی بسیاری بناهای دیگر دیده می شود، نیز بُعدی کیفی و تمثیلی می یابد. مثلاً استفاده از این شکل در بسیاری از مساجد «صرف یک روش ساخت نیست که بوسیله آن معماران بتوانند گنبد را بر قاعده ای مربع استوار سازند، بل کنایه از عرش الهی است که طبق احادیث هشت ملک آن را حمل می کنند. گنبد نیز فقط یک سقف یا پوشش نیست، بلکه مظهر گنبد آسمان و فراتر از آن، نشانه عالم نامحدود بیکران روح است که کره و دایره گویاترین تمثیل هندسی آن به شمار می آید» ۱۰۶

ی) رنگ نیز با معنایی تمثیلی به کار برده می شود. «رنگها نشانه وجود و قطب های گوناگون وجودند که هر یک حالتی متناظر با حقیقت کیفی و تمثیلی خود در روح انسان بر می انگیزد.» ۱۰۷ و در این میان کاشیهای لاجوردی که بدنه بناها را می پوشانند، «تمثیلی از رنگ شهرهای زمردین جابلقا و جابلسا هستند که دنباله کوه قافند و همه نور آنان، از کوه قاف، بدانان می رسد و در عین حال مواد معدنی زمین آنان و حصارهای شهرهایشان (نظیر حصارهای فردوس مثالی بیمه) نور خود را تراوش می کنند.» ۱۰۸ و این کوه قاف است که «عالم ما را در میان گرفته و بتمامی از زمرد ساخته شده

است که از تابش آن، (رنگ سبز) و از نظر ما لاجوردی گنبد آسمان حاصل می‌شود.^{۱۰۹} و از همین روست که هرگاه خط زمین و آسمان به هم می‌رسند، کاشی لاجوردی جای خود را به آسمان می‌دهد که تداوم آن شمرده می‌شود.^{۱۱۰}

نتیجه گیری

هنر اسلامی «همچون طریقت و شریعت از الهام اسلامی نشات می‌گیرد و حقایق درونی الهام اسلامی را در جهان شکلها متبلور می‌کند».^{۱۱۱} «این هنر حقایق و اکنشهای مثالی را در قالب نظام مادی که حواس انسان بی واسطه قادر به درک آن است آشکار می‌کند، و لذا نردبانی است برای سفر روح از عرصه جهان دیدنی و شنیدنی به عالم غیب»^{۱۱۲}

هنر اسلامی مبتنی بر حکمت است، معرفتی که خود سرشت روحانی دارد.^{۱۱۳} این رابطه بین هنر و معنویت اسلامی در همه دوره‌های آن وجود داشته است و منابع مکتوب متعلق به دوره‌های خاص تاریخ اسلامی وجود آنها را به اثبات می‌رسانند. دوره صفوی یکی از ادواری است که چنین رابطه‌ای در مورد آن ثابت شده است.^{۱۱۴} به گفته سید حسین نصر پیوند بین نظریه عالم خیال و هنر رایج آن عصر از جمله مینیاتور، سفر، موسیقی و حتی معماری منظر آشکار است.^{۱۱۵} یعنی علاوه بر معماری و شهرسازی که چگونگی بازتاب نظریه عالم مثال در آن بررسی شد، هنرهای دیگر نیز عرصه تجسم و تعیین این نظریه می‌گردند و این امر ناشی از این واقعیت کلی است که تفکر معنوی در دیدگاه روحانی اسلام تمامی شئون زندگی آحاد جامعه را تحت تأثیر و نفوذ خود قرار می‌دهد. معماری و شهرسازی که عرصه تجلی اندیشه‌های روحانی شیعه و حقیقت باطنی آن هستند، علاوه بر آنکه فیض و برکت صدور یافته از کلام وحی متکی است به دست افرادی شکل می‌گیرد که اهل فتوتند^{۱۱۶} و با سیر و سلوک و کشف و شهود به خلق بناهایی می‌پردازند که نمادی از آن حقیقت محمدی گردد.

پانوشتها:

۱. ر.ک. به سید حسین نصر، «مکتب اصفهان».
۲. ر.ک. به لغت نامه دهخدا، ج دوم: اردیبهشت - انقضاء، ص ۲۳۷۳.
۳. ر.ک. به سید حسین نصر، همان ماخذ قبل.

۴. ر.ک. به سید محسن حبیبی، جزوه ارائه شده در درس سیر اندیشه‌های شهرسازی.
۵. ر.ک. به "Encyclopedia of World Art", Vol. I.
۶. ر.ک. به "Grand Larousse Encyclopedique".
۷. ر.ک. به Petersen, "Art & Architecture Thesaurus", Vol. 3.
- و نیز ر.ک. به Grolier Webster International Dictionary
۸. ر.ک. به لغت‌نامه دهخدا - جلد دوم: اردیبهشت - انقضا، ص ۲۳۷۳.
۹. هانری کرین بخش اول جلد چهارم کتاب (در باب اسلام ایرانی - جنبه‌های روحانی و فلسفی) را به مکتب اصفهان اختصاص می‌دهد.
۱۰. سید حسین نصر در این مورد «صدرالدین شیرازی و حکمت متعالیه او» را می‌نویسد.
۱۱. سیدجلال‌الدین آشتیانی در کتاب «منتخب آثار حکمای الهی ایران: از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر» به ارائه منتخباتی از آثار حکمای این مکتب می‌پردازد.
۱۲. از آن جمله ایزوتسو در کتاب میرداماد (۱۹۷۷) این واژه را به کار می‌برد و نیز در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی که توسط سیدحسین نصر و اولیور لیمن ویراستاری شده است، مبحثی به آن اختصاص یافته است. ر.ک. به "History of Islamic Philosophy"
۱۳. ر.ک. به والتر هینتس، «تشکیل دولت ملی در ایران».
۱۴. ر.ک. به سید حسن نصر، «مکتب اصفهان».
۱۵. ۱۶، ۱۷، ۱۸، ر.ک. به همان مآخذ قبل.
۱۹. ر.ک. به سید حسین نصر، «صدر المتألهین» (ملاصدرا)
۲۰. نصر می‌نویسد با این تعاریف (که ملاصدرا در کتاب رسائل داده است)، حکمت نوعی دانش ناب عقلانی است که داننده خود در روند دانش‌اندوزی به گونه‌ای دگرگون می‌شود و روحش بدل به اینه‌ای می‌گردد که سلسله مراتب کیهان در آن انعکاس می‌یابد.
۲۱. ۲۲، ر.ک. به همان مآخذ قبل.
۲۳. ر.ک. به Henri Corbin, "En Islam Iranien".
۲۴. ر.ک. به هانری کرین، «تاریخ فلسفه اسلامی».
۲۵. ر.ک. به سید حسین نصر، «مکتب اصفهان».
۲۶. ر.ک. به سید حسین نصر، «مکتب اصفهان».
۲۷. ر.ک. به هانری کرین، «تاریخ فلسفه اسلامی».
۲۸. ر.ک. به سید حسین نصر، «صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)».
۲۹. ر.ک. به Nasr, "Mulla Sadra : Teachings".
۳۰. ر.ک. به همان مآخذ قبل.

۳۱. ر.ک. به داریوش شایگان، «هانری کرین - آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی»
۳۲. ر.ک. به هانری کرین، «عالم مثال»
۳۳. ۳۴، ۳۵- ر.ک. به داریوش شایگان، همان مآخذ قبل
۳۶. ر.ک. به هانری کرین «ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز»
۳۷. ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱- ر.ک. به داریوش شایگان، همان مآخذ قبل
۴۲. ر.ک. به هانری کرین، «عالم مثال».
۴۳. ر.ک. به داریوش شایگان، همان مآخذ قبل.
۴۴. ر.ک. به سید حسین نصر، «مکتب اصفهان».
۴۵. ر.ک. به داریوش شایگان، همان مآخذ قبل.
۴۶. ۴۷، ۴۸- ر.ک. به سید حسین نصر، «مکتب اصفهان».
۴۷. ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳- ر.ک. به سید حسین نصر، «مکتب اصفهان» به نقل از جزوات
۵۴. ر.ک. به صدرالمطالین، «عرشیه»
۵۵. ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲- ر.ک. به صدرالمطالین، همان مآخذ قبل.
۶۳. ر.ک. به عبدالرزاق لاهیجی، «گوهر مراد» نقل شده در کتاب «ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز».
۶۴. ۶۵، ۶۶، ۶۷- ر.ک. به عبدالرزاق لاهیجی، همان مآخذ قبل.
۶۸. ر.ک. به داریوش شایگان، همان مآخذ قبل.
۶۹. ۷۰، ۷۱- ر.ک. به عبدالرزاق لاهیجی، همان مآخذ قبل.
۷۱. ر.ک. به ملامحسن فیض کاشانی، «کلمات مکنونه»، نقل شده در کتاب «ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز»
۷۲. ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷- ر.ک. به ملامحسن فیض کاشانی، همان مآخذ قبل.
۷۸. ر.ک. به *Henri Steirlin, "Ispahan - Image Du Paradis"*
۷۹. ر.ک. به داریوش شایگان، «در جستجوی فضاهاى کم شده»
۸۰. ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴- ر.ک. به داریوش شایگان، همان مآخذ قبل
۸۵. ر.ک. به *Henri, Steirlin, Ibid.*
۸۶. ر.ک. به ژان شاردن، «سفرنامه شاردن، بخش اصفهان»
۸۷. ر.ک. به همان مآخذ قبل.
۸۸. ر.ک. به مبحث عالم مثال در قسمتهای قبلی مقاله.
۸۹. ر.ک. به هانری کرین، «شهرهای رمزی».
۹۰. ر.ک. به هانری کرین، همان مآخذ قبل
۹۱. ر.ک. به *Henri, Steirlin, Ibid.*
۹۲. بناهای شهری در اکثر موارد رو به درون اصفهان قرار گرفته‌اند که جهت مناسب اقلیمی است.

- ر.ک. به سید محسن حبیبی و دیگران «مکتب اصفهان- زبان طراحی شهری در شهرهای کهن».
۹۳. ر.ک. به داریوش شایگان، همان مآخذ قبل.
۹۴. ر.ک. به *Henri, Steirlin, Ibid*.
۹۵. ر.ک. به ژان، شاردن، همان مآخذ قبل.
۹۶. ر.ک. به داریوش شایگان، همان مآخذ قبل.
۹۷. ر.ک. به هانری کربن، «شهرهای رمزی»
۹۸. ر.ک. به *Henri, Steirlin, Ibid*.
۹۹. ر.ک. به ژان شاردن، همان مآخذ قبل.
۱۰۰. ر.ک. به کامبیز حاج قاسمی، «هندسه پنهان در نمای مسجد شیخ لطف‌الله اصفهان»
۱۰۱. ر.ک. به *Henri, Steirlin, Ibid*.
۱۰۲. ر.ک. به هانری کربن، «شهرهای رمزی»
۱۰۳. ر.ک. به سید حسین نصر، «سنت اسلامی در معماری ایرانی»
۱۰۴. ر.ک. به سید محسن حبیبی و زهرا اهری، «مکتب اصفهان، زبان طراحی شهری در شهرهای کهن».
- ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ر.ک. به سید حسین نصر، همان مآخذ قبل.
۱۰۸. ر.ک. به هانری کربن، «ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز»
۱۰۹. ر.ک. به هانری کربن، همان مآخذ قبل.
۱۱۰. ر.ک. به *Henri, Steirlin, Ibid*.
۱۱۱. ر.ک. به سید حسین نصر، «ارتباط هنر و معنویت اسلامی» در «هنر و معنویت اسلامی».
- ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ر.ک. به سید حسین نصر، همان مآخذ قبل.
۱۱۵. ر.ک. به سید حسین نصر، «اصل وحدت و معماری قدسی اسلامی» در «هنر و معنویت اسلامی»
۱۱۶. هانری کربن، «شهرهای رمزی» و نیز هادی ندیمی، «آیین جوانمردان و طریقت معماران».

فهرست منابع و مآخذ فارسی

- ۱- آشتیانی، سیدجلال الدین، «منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه، تهران، ۱۳۵۱.
- ۲- حاج قاسمی، کامبیز، «هندسه پنهان در نمای مسجد شیخ لطف‌الله اصفهان» در «مجموعه مقالات اولین کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران»، سازمان میراث فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴.

- ۳- حبیبی، سید محسن، جزوه ارائه شده در دروس سیر اندیشه‌های شهرسازی دوره دکترای شهرسازی، دانشکده هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
- ۴- حبیبی، سید محسن، اهری، زهرا، «مکتب اصفهان - زبان طراحی شهری در شهرهای کهن» در دست انتشار.
- ۵- دهخدا، علی اکبر، «لغت‌نامه دهخدا، جلد دوم: اردیبهشت - انقضاء» انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ص ۲۳۷۳.
- ۶- شاردن، ژان، «سفرنامه شاردن، بخش اصفهان» ترجمه حسین عریضی، انتشارات نگاه، تهران ۱۳۶۲.
- ۷- شایگان، داریوش، «هانری کربن - آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی»، ترجمه باقر پرهام، آگاه، تهران، ۱۳۷۱.
- ۸- شایگان، داریوش، «در جستجوی فضاهای گمشده»، کلک، شماره ۲۳ - ۲۴ - صص ۳۲-۴۳.
- ۹- صدر المتالیهین، «عرشیه»، تصحیح متن و ترجمه غلامحسین آهی، مولی، تهران، ۱۳۶۱، صص ۴۰-۸۰.
- ۱۰- کربن، هانری، «ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز» از «ایران مزدایی تا ایران شیعی» ترجمه دهشیری، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، تهران، ۱۳۵۸.
- ۱۱- کربن، هانری، «عالم مثال»، ترجمه سید محمد آوینی، نامه فرهنگ، سال سوم، شماره دوم و سوم، تابستان و پائیز ۱۳۷۲، صص ۵۵-۶۵.
- ۱۲- کربن، هانری، «شهرهای رمزی - مقدمه‌ای بر کتاب اصفهان تصویر بهشت»، ترجمه دکتر علی اکبر خان محمدی، صفه، شماره سوم و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۷۰، صص ۲۶-۳۵.
- ۱۳- ندیمی، هادی، «آیین جوانمردان و طریقت معماران (سیری در فتوت نامه‌های معماران و بنایان و حرف وابسته)»، در «مجموعه مقالات اولین کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران»، سازمان میراث فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴.
- ۱۴- نصر، سیدحسین، «مکتب اصفهان»، در «تاریخ فلسفه اسلامی» به کوشش میان محمد شریف، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، صص ۴۴۳-۴۷۳.
- ۱۵- نصر، سیدحسین، «صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)» در «تاریخ فلسفه اسلامی» به کوشش میان محمد شریف، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، صص ۴۷۵-۵۰۵.
- ۱۶- نصر، سیدحسین، «هنر و معنویت اسلامی»، ترجمه رحیم قاسمیان، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، ۱۳۷۵.
- ۱۷- نصر، سیدحسین، «سنت اسلامی در معماری ایرانی»، در «جاودانگی و هنر»، ترجمه سید محمد آوینی، برگ، تهران، ۱۳۷۰، صص ۵۹-۶۸.
- ۱۸- هیتس، والتر «تشکیل اولین دولت ملی در ایران» ترجمه کیکاوس جهاننداری، خوارزمی، تهران ۱۳۶۸.

فهرست منابع و مآخذ لاتین

- 1- Corbin, Henri, "En Islam Iranien", Vol. IV, Gallimard, Paris, 1972.
- 2- "Encyclopedia Of World art", Vol. I, MC. Graw Hill, 1959.
- 3- "Grand Larousse Encyclopedique" Larousse, Paris, 1970.
- 4- Grolier Webster International Dictionary Of The English Language" Vol. II, Grolier, N.Y. 1974.
- 5- Nasr, S.H. & Leaman, O. (Ed). "History of Islamic Philosophy" Araycb, Tehran, 1375.
- 6- Petersen, T. (Dir), "Art & Architecture The saurus" , Vol. 3, Part III. Oxford University press, N.Y. 1990.
- 7- Shayegan, Daryush, "Le Rhythme Fondateur De I, Espace Persan".
- 8- Stierlin, Henri, "Ispahan - Image Du Paradis "La Bibliothe que des Arts, Lausanne, Paris, 1976.

روند معماری و شهرسازی شهر باستانی هگمتانه (همدان)

در پایان نهمین فصل کاوش پاییز ۱۳۷۷

محمد رحیم صراف

روند کشف بقایای معماری در تپه باستانی هگمتانه (همدان) در طی فصول اول تا چهارم (۱۳۶۷-۱۳۶۲) در اولین سمپوزیوم باستان‌شناسی ایران در شوش (در سال ۱۳۷۳) مطرح گردید.^(۱) به دنبال آن نتایج دو فصل دیگر کاوش از فصول پنجم و ششم (در طول سالهای ۷۴-۱۳۷۳) نیز در اولین کنگره معماری و شهرسازی در بم (در سال ۱۳۷۴) ارائه گردید.^(۲) برای اولین بار در این کنگره، هیأت باستان‌شناسی اعلام داشت که در ضمن کاوشهای خود موفق به کشف ردپای یک شهر عظیم، با شکوه و بی نظیر در تپه هگمتانه شده و آن هم در شرایطی که تپه مذکور به صور مختلف بارها و بارها شدیداً مورد تخریب قرار گرفته است. بقایای شهر باستانی ابتدا در کارگاه مرکزی هیأت، شناسایی شد که عبارت بود از بقایای معماری خانه‌هایی که در فاصله ۳۵ متری معابر شهر احداث شده بودند. برای احداث خانه‌های مذکور از یک مدل مشخص و دقیق در ابعاد ۱۷/۵×۱۷/۵ متر استفاده شده است (تصاویر شماره ۴-۱). در جبهه شرقی تپه هگمتانه حصار شهر به قطر ۹ متر و با ارتفاع ناقیمانده ۸-۲ متر از زیر خاک خارج گردید. به این حصار قطور خشتی، برج یا برجهایی ستبر نیز متصل می‌شده است. هیأت اعزامی موفق گردید حدود ۲۰۰ متر از این حصار خشتی را با دو برج آن در فصل ششم حفاری خود (۱۳۷۴) شناسایی و بقایایی از آن را از زیر خاک خارج نماید. (تصویر شماره ۵)

باستان‌شناسان و سایر متخصصین ایرانی با برداشت از نتایج حاصله از شش فصل کاوش. ردیابی مسیر ساخت حصار و تأسیسات شهر باستانی را در جهت شمالی تپه هگمتانه و در حاشیه شرقی آن هدف هفتمین فصل پژوهشهای باستان‌شناسی خود در پاییز سال ۱۳۷۵ قرار دادند.^(۳) بررسی‌های اولیه در منطقه شمالی تپه هگمتانه برای دستیابی به آثار و شواهد بیشتری از شهر باستانی مایوس کننده بود، زیرا یکی از شهرداران سابق شهر همدان در سالهای گذشته جهت ایجاد

پارکینگ مینی بوسهایی که از شهر همدان به روستاهای مجاور رفت و آمد می کردند، منطقه وسیعی از شمال تپه هگمتانه را با بولدورهای خود تسطیح نموده و آن را به صورت پارکینگ درآورده بود. بدین وسیله بخش عظیمی از حصار شهر باستانی به کلی در این منطقه از بین رفته بود. به همین جهت هیأت اعزامی توجه خود را به دامنه باقیمانده تپه در جنوب محوطه پارکینگ معطوف نمود. در این راستا ابتدا ترانشه های AG24-27 و سپس ترانشه های AF23-24/AE22-23 در چهارچوب شبکه بندی تپه هگمتانه جهت خاکبرداری هدف هفتمین فصل کاوش (۱۳۷۵) قرار گرفت و با حصول به نتایج مثبت و کشف آثار معماری، هیأت باستان شناسی تپه هگمتانه در هشتمین فصل کاوش (۱۳۷۶) ترانشه های AD23-25 و AC23-24 را نیز خاکبرداری کرد.

اولین ردپای وجود آثار معماری شهر باستانی در منطقه شمالی تپه هگمتانه با حفر ترانشه AG24 نمایان شد. بعد از ۱۸۵ سانتی متر خاکبرداری و پاکسازی طبقه معاصر شامل بقایای معماری دوره قبل از انقلاب آثار خشتهای بزرگ باستانی نمایان شد. خوشبختانه با گسترش حفاری و ظاهر شدن خشتهای بیشتر، هیأت موفق شد به بدنه حصار خشتی دست یابد. روند حفاری در ترانشه AG24 نشان داد که بقایای یکی از جرز نماهای حصار خشتی شهر باستانی در این نقطه از شمال تپه هگمتانه هنوز تا اندازه ای سالم باقیمانده است. به همین جهت حفاری برای نمایان کردن هر چه بیشتر آثار معماری مکشوفه ادامه یافت و به دنبال آن بقایای بیشتری از حصار خشتی به صورت جرز و نماهای زیبا و جالب توجه از وسط ضلع غربی ترانشه AG24 تا گوشه شمال شرقی آن از زیر خروارها خاک و آوار خارج شد. جرزها به عرض ۲/۷۰ و ۲/۱۰ متر و تنها نمای باقیمانده به طول ۴ متر و عرض ۱/۱۰ متر بود. (تصویر شماره ۶) در ساخت جرز و نماهایی که بدنه خارجی حصار شهر باستانی را مزین می کرد دقت و ظرافت خاصی به کار رفته شده، خشتهها به ابعاد ۱۲×۳۴×۳۴ و ۱۲×۳۵×۳۵ سانتی متر و با ملاط گل است. اما قسمت فوقانی حصار دارای خشتهای بزرگتر به ابعاد ۱۲×۵۰×۵۰ سانتی متر است. آثار استفاده از گل سفید جهت اندود بدنه جرز و نماها یا بدنه بیرونی حصار شهر دیده می شد. طول دیوار مکشوفه در ترانشه AG24 حدود ۹ متر و ارتفاع باقیمانده آن بین ۴-۱ متر است. متأسفانه امتداد دیوار مکشوفه از طرف گوشه شمال غربی ترانشه AH24 به بعد به کلی تخریب شده است. مسیر احداث حصار خشتی در محوطه شرقی ترانشه AG24 شمال شرقی - جنوب غربی بود، اما در محوطه میانی ترانشه مذکور، جهت حصار، به حالت قائم الزاویه و به طرف شمال غربی تغییر یافته است. برای دست یابی به بقایای بیشتری از حصار خشتی در جهت شمال غربی تپه هگمتانه ترانشه های AF23-24 و AE22 خاکبرداری شد. حفاری ترانشه های مذکور

باعث نمایان شدن بخش بیشتری، همراه جرز و نماهای دیگر گردید. در هنگام خاکبرداری AF32-24 هیأت اعزامی به بقایای یک اثر معماری دیگر برخورد و آن وجود یک پشت بند بزرگ و قطور خشتی به طول ۱۱/۵ متر، عرض ۳ متر و ارتفاع باقیمانده حدود ۳/۴۰ متر بود. اندازه خشتها ۱۲×۵۰×۵۰ سانتی متر و مشابه خشتهای بزرگی بود که در دوره دوم معماری (دوره مرمت حصار) مورد استفاده قرار گرفته است. استفاده از یک پشت بند خشتی قطور جهت استحکام بخشی حصار شهر باستانی، برای اولین بار اتفاق می افتد زیرا هنگام کشف بقایای حصار خشتی در دامنه شرقی تپه هگمتانه هرگز مواردی در خصوص استفاده از پشت بند مشاهده نشده بود. احداث پشت بند قطور و دراز برای استحکام بخشی حصار خشتی باعث تغییر در شکل بدنه خارجی آن شده به طوری که پشت بند احداث شده جلو تعدادی از جرز نماهای حصار خشتی را در این گوشه از حصار پوشانده است. تغییرات در دوره دوم بر روی حصار خشتی تنها با اضافه کردن پشت بند فوق الذکر محدود نمی شود. قسمتهای فوقانی حصار مکشوفه در ترانسه های AE22 و AF24 نیز مرمت شده است (تصاویر شماره ۸-۷) بررسیهای به عمل آمده بر روی حصار خشتی نشان می دهد که حصار در دوره اول با خشتهایی به ابعاد ۱۲×۳۵×۳۵ و ۱۲×۳۴×۳۴ احداث شده و معماران در هنگام احداث آن دقت و ظرافت زیادی به کار برده اند. اما بعد از آنکه حصار به هر دلیلی تخریب شده ساکنان شهر باستانی آن را مرمت کرده اند. در این دوره یعنی دوره دوم، خشتهای بزرگ به ابعاد ۱۲×۵۰×۵۰ سانتی متر و گاهی نیز خشتهای کوچک ۱۳×۳۳×۳۳ سانتی متر برای مرمت محلهای تخریب شده حصار مورد استفاده قرار می گیرند.

متأسفانه به نظر می رسد که معماران در هنگام مرمت حصار شهر دقت لازم را به کار نبرده اند زیرا خشتها به صورت نامنظم و با بی دقتی چیده شده اند. مرمت حصار شهر باستانی به شیوه ای که مطرح شد نه تنها در این قسمت از حصار شهر انجام شده بلکه هیأت در طول مدتی که مشغول خارج کردن حصار باستانی شهر در حاشیه شرقی تپه هگمتانه از زیر خروارها خاک بود نیز شاهد مرمت قسمتهای مختلفی از حصار شهر بوده است. همه این آثار و شواهد نشان می دهد که شهر در زمانی مورد هجوم دشمنان خود قرار گرفته است و در اثر این هجوم، دشمنان توانسته اند به حصار شهر صدمه وارد کنند. شاید هم آنها موفق شده باشند با تخریب حصار شهر به درون آن نفوذ کرده و صدماتی به ساکنان شهر وارد آورند. اما آثار معماری شهر باستانی مکشوفه هیچ گونه نشانی از هجوم دشمنان به درون شهر نشان نمی دهد. مرمت حصار شهر که از روی بی دقتی و به طور نامنظم انجام شده شاید گویای این واقعیت باشد که دشمنان توانسته اند فقط تا حصار شهر نفوذ نموده و

قسمتهایی از آن را تخریب کنند و سپس در برابر مقاومت دلیرانه مردم شهر مجبور به عقب نشینی شده‌اند. بعداً ساکنان و مدافعان شهر فرصت یافته‌اند که به سرعت خرابیهای حصار را ترمیم کنند. شاید هم بیم مجدد حمله دشمنان فرصت لازم را به مدافعان شهر باستانی نداده تا با دقت و حوصله بیشتر اقدام به بازسازی و مرمت حصار کرده و آن را به شکل و حالت اولیه خود باز گردانند (تصویر شماره ۸-۶).

هیأت اعزامی بعد از دسترسی به حصار خشتی در منطقه شمالی تپه هگمتانه و آگاهی از عدم گسترش آن در جهت شمال شرقی و شمال غربی به دلیل تخریب شدید تصمیم به ادامه تحقیق در ترانشه‌های مجاور گرفت تا بتواند قسمتهای فوقانی حصار و نیز بدنه داخلی آن را شناسایی کند به همین دلیل ترانشه‌های AE22-24 و AF24 و نیز ترانشه‌های AG25-27 خاکبرداری شد. از حفاری ترانشه‌های مذکور توده عظیمی از خشت به دست آمد که سراسر ترانشه‌های مذکور را پوشانده بود. وجود سطح وسیعی از توده خشتی در ترانشه‌های فوق الذکر نشانگر این واقعیت بود که هیأت به بقایای سطح فوقانی حصار دسترسی پیدا کرده و باید جهت دست یابی به بدنه داخلی آن به ادامه حفاری در ترانشه‌های دیگر پردازید. متأسفانه به دلیل محدودیت زمانی و بودجه، امکان دستیابی به هدف فوق در فصل هفتم وجود نداشت، به همین جهت سعی شد تا فقط با حفاری ترانشه‌های AG25-26 و نیز بخشی از ترانشه AG27 وضعیت قطر حصار و نیز بدنه داخلی آن روشن شود. تمام ترانشه‌های AG25-27 تا عمق ۳-۱/۵ متری پر از بقایای معماری دوره معاصر، زاعه‌ها، تنور و چاههای دوره معاصر بود که شدیداً به آثار باستانی زیرین خود لطمه زده بودند. بعد از پاکسازی آثار غیر باستانی دوباره دنباله توده خشتی ظاهر شد. طول توده خشتی از ترانشه AG24 که بدنه بیرونی حصار شهر باستانی در آن ظاهر شده تا ترانشه AG27 حدود ۲۷-۲۵ متر است. (تصویر شماره ۹) این امر باعث تعجب هیأت شد زیرا قطر دیوار یا حصار شهر در همه نقاطی که در حاشیه شرقی تپه هگمتانه شناسایی و از زیر خاک خارج شده بود ۹ متر بود اما در این نقطه از منطقه شمالی تپه هگمتانه، قطر دیوار بیش از ۲۷-۲۵ متر بود. ادامه خاکبرداری در ترانشه AG27 اولین شواهد را در خارج از توده خشتی نمایان کرد. این شواهد عبارت بود از تعدادی آجرهایی که به صورت منظم با ملاط کچ و آهک چیده شده بود. آجرهای مکشوفه به ابعاد ۸×۳۳×۳۳ سانتی متر بود.

ابتدا تصویر می‌شد که آجرهای مکشوفه مربوط به پی سه دیوار از یک بناست، به طوری که پی دیوار اول در جهت شمال شرقی - جنوب غربی احداث شده و پی دیوار دوم بر پی دیوار اول عمود است و در جهت شمال غربی - جنوب شرقی ساخته شده است. از پی دیواری آجری اول فقط ۵ متر

باقی مانده و امتداد آن تخریب شده و از بین رفته است. عرض آن نیز ۱۳۵ سانتی متر است، پی دیوار دوم بعد از قطع دیوار اول به اندازه ۷۵ سانتی متر ادامه یافته و خود نیز به وسیله پی دیوار دیگری (دیوار سوم) قطع می شود. بقایای پی دیوار سوم نشان می دهد که جهت آن با پی دیوار اول یکسان است و تقریباً در امتداد آن قرار دارد (تصویر شماره ۱۰ و ۲۰)

متأسفانه پی های آجری دیوارها نیز در اثر تخریب مخصوصاً چاههای جدید الاحداث شدیداً آسیب دیده بودند.

بر طبق سیستم معماری شهر باستانی مکشوفه و با محاسبه فاصله های ۳۵ متری معابر، هیأت انتظار داشت که در ترانشه AG27، به یک معبر دیگری برخورد نماید. اما هیچ گونه آثار و شواهدی دال بر وجود معبر به دلیل تخریب شدید محوطه جنوبی ترانشه فوق به دست نیامد و کشف پی آجری دیوارها هم امکان شناسایی و بررسی وضعیت معماری کنار توده خشتی با حصار خشتی را در فصل هفتم (۱۳۷۵) نداد اما ادامه حفاری در فصل هشتم (۱۳۷۶) مشخص کرد که آثار مکشوفه با احتمال زیاد مربوط به پی جوی آبی است که در پشت حصار و در امتداد آن در دور شهر احداث شده است.

در رابطه با این سؤال که توده عظیم خشتی به قطر حدود ۲۵ متر که سراسر ترانشه های AG24-27 را می پوشاند نشانگر چه نوع معماری است باید گفت احتمال دارد که معماران شهر باستانی محوطه وسیعی را به صورت مصطبه خشتی در کنار دیگر تأسیسات خود در این گوشه از شهرستانی در نظر گرفته اند. به عبارت دیگر توده عظیم خشتی مکشوفه نشانگر یک مصطبه خشتی است که بخشی از آن را حصار خشتی تشکیل می دهد.

هشتمین فصل کاوش در تپه هگمتانه در پاییز ۱۳۷۶ آغاز گردید. در این فصل اولین هدف هیأت روشن کردن وضعیت حصار در کارگاه شمالی بود. به همین جهت حفاری ترانشه های AD23-25 و AE24 و AC23-24 مد نظر قرار گرفت. خوشبختانه روند کاوش در هشتمین فصل تحقیقات باستان شناسی تپه هگمتانه، آثار معماری بیشتری را عرضه نمود که مکمل بقایای معماری مکشوفه در فصل هفتم است. در ارتباط با حفاری ترانشه AD23 بقایای جوی آبی در عمق ۱/۵ متری ظاهر شد جوی آب با مصالح آجر و ملاط گچ آهک احداث شده است، ارتفاع و عرض باقیمانده آن ۵۰ سانتی متر است. قطر دیوارها جمعاً ۱/۷۵ سانتی متر و اندازه آجرها ۳۳×۳۳×۹ سانتی متر است. جهت آن شمال غربی - جنوب شرقی است و در شرایط فعلی از ضلع شمال غربی ترانشه AD23 تا گوشه جنوب شرقی آن ادامه دارد. طبیعتاً طول جوی آب مکشوفه تنها به محدوده ترانشه AD23

محدود نمی‌شود بلکه وضعیت اثر مکشوفه نشان می‌دهد. که دنباله معماری آن به ترانشه‌های جانبی نیز کشیده می‌شود در نقطه مرکزی ترانشه AE24 و در مسیر جوی آب آثار یک حوضچه به ابعاد $1/5 \times 1/5$ متر و در فاصله دو متری آن یک چاه بزرگ آب که بر روی دهانه آن سنگ بزرگی قرار داشت و سپس ردیف آجرهایی که به ترانشه جنوبی کشیده شده بود دیده می‌شد. به نظر نمی‌رسد که چاه بزرگ یک چاه قدیمی باشد، اما اگر چاه مذکور یک چاه قدیمی بوده و در دوره اخیر نیز مورد استفاده قرار می‌گرفته باید تصور کرد که ساکنان منطقه شمالی شهر هگمتانه از چاه مذکور جهت تأمین آب و رساندن آن به وسیله جوی آب به ساکنان منطقه شمالی شهر هگمتانه از چاه مذکور جهت تأمین آب و رساندن آن به وسیله جوی آب به ساکنان خانه‌های مجاور استفاده کرده‌اند اما از آنجایی که جوی آب مکشوفه در پشت حصار شهر قرار دارد و آثار و شواهد آن در ضمن مشخص کردن حصار شهر در حاشیه شرقی تپه هگمتانه نیز دیده شده می‌توان بدین نتیجه رسید که معماران سعی کرده‌اند با ایجاد تأسیسات آبرسانی مثل جوی آب در مسیر حصار و درست به فاصله حدود ۵۰ سانتی متر با آن، آب ساکنان این منطقه را تأمین کنند. (تصاویر شماره ۱۲ و ۱۱)

هیأت بعد از دسترسی به جوی آب در ضمن خاکبرداری ترانشه‌های AE24 و AD23 بدنه داخلی حصار شهر را از زیر خاک خارج کرد. بدنه داخلی حصار شهر در این گوشه نیز مثل سایر مناطق دیگر ساده بوده قطر دیوار یا حصار شهر در ترانشه‌های فوق الذکر هم ۹ متر است.

هیأت اعزامی توانست در ضمن خاکبرداری جبهه غربی جوی آب و حصار شهر، موفق به کشف آثار و بقایای معماری دیگری شود این نوع آثار معماری در طول خاکبرداری از ترانشه‌های AD23-25 و نیز AC23-24 و جبهه شمالی AE25 مشاهده شد. ابتداء دیوار آجری در ترانشه AD23 ظاهر شد دیوارهای آجری در فاصله $2/5$ متری همدیگر و در جهت شمال شرقی - جنوب غربی احداث شده و نشانی از وجود معبر دیگری از نوع معابر شهر باستانی است. به نظر می‌رسد معبر یا کوچه مکشوفه ابتدا از پشت جوی آب و حصار خشتی آغاز و در جهت جنوب غربی تپه هگمتانه ادامه می‌یابد. اندازه آجرها $37 \times 37 \times 7$ سانتی متر و عرض دیوارها ۱۶۰ سانتی متر است. از دیوار جنوبی آثار کمی باقیمانده اما دیوار شمالی معبر هنوز تا اندازه‌ای سالم است و طول باقیمانده آن ۷ متر می‌باشد. امتداد دیوار جنوبی در گوشه جنوب غربی ترانشه AC23 مجدداً از زیر خاک خارج شد که به طرف گوشه شمال غربی ترانشه AC24 ادامه می‌یافت. طول این دیوار آجری در حدود $5/5$ متر است. علت عدم ارتباط دو قسمت دیوار جنوبی را باید در وجود یک مدخل ورودی به خانه‌ای دانست که در پشت دیوار معبر قرار داد. متأسفانه به دلیل خرابی وارده آثاری از مدخل باقیمانده

نمانده است بر روی دیوار آجری آثار دیوار خشتی مشاهده شد. ابعاد خشتها $12 \times 47 \times 47$ سانتی متر بوده و برای چیدن آنها از ملاط گل استفاده شده است. هیأت در ضمن خاکبرداری کارگاه مرکزی، سیستم ساخت دیوارهای معابر را مشخص کرد. این روش عبارت از ایجاد پی دیوارهای آجری و قرار دادن دیوارهای آجری - خشتی بر روی آنهاست که البته این نوع ساخت دیوارهای معابر در همه جا یکسان نبود زیرا معابری نیز از زیر خاک خارج شد که پی و دیوارهای آنها تماماً با خشت بوده است. وجود پی آجری و دیوار خشتی بر روی آن که در معبر و در ترانشه AD23 و AC23 کشف شده نشانی دیگر از به کار بردن آجر و خشت در احداث پی و دیوار معبر می باشد.

در هشتمین فصل کاوش (۱۳۷۶) تحقیقات باستان شناسی جهت روشن کردن وضعیت معماری فضاهای پشت دیوار جنوبی معبر مکشوفه ادامه یافت و در این راستا ترانشه های AD23-25 خاکبرداری شد. ضمن خاکبرداری ترانشه های مذکور، آثار باقیمانده معماری از یک خانه دیگر مشاهده شد. این آثار شامل سه اتاق چسبیده به هم با مصالح خشتی بود که بخش شرقی خانه ای را تشکیل می داد. ابتدا دو اتاق بزرگ به ابعاد $4/20 \times 4/50$ متر و سپس یک اتاق مستطیل شکل به ابعاد $2 \times 4/50$ متر از زیر خاک شد. از حیاط و اتاقهای دیگر خانه هیچ گونه آثار به دلیل تخریب کامل باقی نمانده بود. تمام مصالح دیوارهای خانه مکشوفه از خشت با ملاط گل بوده اند اندازه خشتها $12 \times 47 \times 47$ سانتی متر است. کشف بقایای معماری خانه مذکور در منتهی الیه شمال تپه هگمتانه سه نتیجه مهم در برداشت:

- ۱- پلان یا نقشه خانه مکشوفه کاملاً با نقشه خانه های شهر باستانی هماهنگی دارد.
- ۲- به دلیل مشابهت خانه مکشوفه با نقشه سایر خانه های شهر باستانی می توان بدین نتیجه رسید که سیستم معماری شهر باستانی مکشوفه در تپه هگمتانه از کارگاه مرکزی تا کارگاه شمالی یکسان است. فاصله کارگاه مرکزی که در آن هیأت اعزامی برای اولین بار در سال ۱۳۷۳ به سیستم معماری شهر باستانی دسترس پیدا کرد تا کارگاه شمالی که در سال گذشته (۱۳۷۶) مورد حفاری قرار گرفته حدود ۲۰۰ متر است.

ذکر این نکته در اینجا ضروری است که سیستم معماری مکشوفه فقط در حاشیه شرقی شهر باستانی شناسایی شده و هنوز گسترش یا عدم گسترش آن به نواحی دیگر شهر هگمتانه روشن نیست.

- ۳- بررسی چگونگی ارتباط وضعیت خانه مکشوفه با خانه های مشابه در کارگاه شرقی تپه هگمتانه و در فاصله ۱۲۰ متری آن نشان می دهد که معماران خانه مذکور را دقیقاً در امتداد و ردیف

چهارمین خانه از خانه‌های محلات مکشوفه در محوطه شرقی تپه هگمتانه احداث کرده‌اند. بدین ترتیب می‌توان مجدداً به این نکته اشاره کرد که معماری و شهرسازی شهر باستانی هگمتانه دارای یک سیستم دقیق و مشخص است و هر چه حفاری ادامه می‌یابد گوشه‌ها و رازهای بیشتری از سیستم معماری و شهرسازی آن و نیز خلاقیت معماران و متخصصین مختلف ایران باستان برای همگان گویاتر و شگفت‌آور می‌شود.

در بررسی‌های سطحی اطراف کارگاه شمالی تپه هگمتانه، در هشتمین فصل کاوش وجود چند آجر توجه هیأت را جلب کرد، این آجرها در حد فاصل کارگاه شرقی (برج دوم) و کارگاه شمالی (ترانشه AG22-77) و در بریدگیهای حاشیه تپه هگمتانه قرار داشت. بررسی موقعیت آن بر روی نقشه تپه هگمتانه نشان داد که آجرها در ضلع جنوبی ترانشه AM28 و در فاصله ۵۰ متری کارگاه شمالی (ترانشه AG27) قرار دارند. هیأت باستان‌شناسی با بررسی بیشتر موقعیت این آجرها بر روی نقشه تپه هگمتانه پی برد که یکی از معابر یا کوچه‌های شهر باستانی می‌بایست در داخل شبکه AM28 قرار گیرد. به همین جهت، برای پی بردن به این فرضیه کاوش در ترانشه‌های AM28 و AL28 مورد توجه قرار گرفت. متأسفانه نیمه شرقی ترانشه AM28 به کلی در اثر حفاریها و خاکبرداریهای غیرمجاز از بین رفته بود. به همین جهت با اضافه کردن نیمه ترانشه AL28 و تشکیل یک ترانشه ۱۰×۱۰ متر حفاری آغاز شد. حفاری ترانشه‌های مذکور باعث شد که هیأت نخست به ردپای یک جوی با مصالح آجری و به عبارت دیگر تأسیسات آبرسانی دست یابد (تصویر شماره ۱۳). جوی آب در جهت شمال شرقی - جنوب غربی احداث شده، اندازه آجرها ۳۳×۳۴-۳۳×۳۴-۳۴ سانتی متر و ملاط آن گچ و آهک است. جوی آب به عرض ۶۵ سانتی متر و ارتفاع ۵۵ سانتی متر است. در دو طرف آن کف آجری به عرض حدود ۱/۴۵ متر احداث شده است. تأسیسات آبرسانی مذکور با بقایای تأسیساتی که در طول حفاریهای گذشته در پشت برجهای مکشوفه از زیر خاک خارج شده بود دو اختلاف یا وجه تمایز داشت. اختلاف یا وجه تمایز اول در این بود که جهت آنها با همدیگر فرق می‌کرد. به عبارت دیگر سیستم آبرسانی که در پشت حصار شهر و در طول حاشیه شرقی تپه هگمتانه شناسایی شده دارای جهت جنوب شرقی - جنوب غربی است و تمام محله‌ها یا کوچه‌های حاشیه شرقی شهر باستانی به این جوی آب متصل می‌شوند. به عبارت دیگر ساکنان خانه‌های معابر حاشیه شرقی شهر باستانی به راحتی و آسانی می‌توانستند از آب جوی مذکور استفاده کنند. در صورتی که جهت جوی آبی که در ترانشه‌های AM28 و AL28 پیدا شده دارای جهت شمال شرقی - جنوب غربی است. به تعبیر دیگر جوی آب در داخل یکی از معابر شهر باستانی و موازی با سایر

معابر احداث شده است دلیل انتخاب معبر مذکور جهت ایجاد تأسیسات آبرسانی روشن نیست. اما به نظر می‌رسد که در سیستم معماری و شهرسازی شهر مکشوفه تأسیسات آبرسانی به صورت شبکه‌های عمودی و افقی ایجاد شده تا امکان دسترسی ساکنان شهر را به آب فراهم آورد.

وقتی آثار و نشانه‌های تأسیسات آبرسانی در کارگاه شمالی و در ترانشه‌های AD23، AE24، و AG27 کشف شد، فکر پیدا کردن ارتباط بین این تأسیسات آبرسانی با تأسیسات آبرسانی مکشوفه در ترانشه‌های AM28 و AL28 مطرح گردید. در این رابطه ترانشه کوچکی از ترکیب شبکه‌های AI30 و AH30 که احتمالاً می‌توانسته نقطه تلاقی دو شبکه آبرسانی فوق‌الذکر باشد مورد توجه قرار گرفت (تصویر شماره ۲۰) خاکبرداری تا عمق ۳۱۵ سانتی متری انجام شد. خوشبختانه هیأت توانست دنباله تأسیسات آبرسانی را که از ترانشه‌های AL28 و AM28 به طرف جنوب غربی تپه هگمتانه ادامه می‌یافت، در عمق ۳۱۵ سانتی متری ترانشه کوچک درون AI30 و AH30 از زیر خاک خارج کند. (تصویر شماره ۱۴) اما با حفاری ترانشه مذکور مشخص شد که تأسیسات آبرسانی کارگاه شمالی (مکشوفه در ترانشه‌های AD32، AE24، AG27) به تأسیسات آبرسانی ترانشه کوچک AI30 و AH30 نمی‌پیوندد. شاید بتوان از مسیر جوی آب مکشوفه در کارگاه شمالی تپه هگمتانه، با در نظر گرفتن سایر بقایای، مکشوفه از نوع خود چنین نتیجه گرفت که تأسیسات آبرسانی در پشت حصار شهر و در امتداد آن در حاشیه شرقی تپه هگمتانه از جنوب شرقی به طرف شمال غربی احداث شده است. شاخه دیگر آن از داخل معبر مکشوفه و در جهت شمال شرقی - جنوب غربی گذشته و سپس به تأسیسات آبرسانی پشت حصار که در جهت مخالف (جنوب شرقی - شمال غربی) بنا شده متصل می‌گردد.

با کشف تأسیسات آبرسانی در داخل یکی از معابر و در ترانشه‌های AL28 و AM28 و سپس در شبکه‌های AI30 و AH30 در طول ۴۰ متر، هیأت باستان‌شناسی تپه هگمتانه در هشتمین فصل کاوش خود، سعی کرد آثار و شواهد باستان‌شناسی بیشتری را در روند گسترش آن به طرف غرب تپه هگمتانه جمع‌آوری کند. برای دست‌یابی به این شواهد ابتدا ترانشه AF32 خاکبرداری شد و بعد از آشکار شدن آثار معماری آن حفاری به ترانشه AF33 گسترش یافت.

دنباله تأسیسات آبرسانی در محوطه شمالی ترانشه AF32 و در عمق ۴ متری از زیر خاک خارج گردید. (تصاویر شماره ۱۵ و ۲۰) سیستم معماری و اندازه‌آجرها در تمام مسیر احداث سیستم آبرسانی از محوطه ترانشه AL28 و AM28 تا AF32 و در طول حدود ۸۵ متر یکسان بود و نشان می‌داد که معماران شهر باستانی سعی کرده‌اند یکی از معابر شهر را جهت آبرسانی برای ساکنان

اطراف آن انتخاب کرده و بعد از کف سازی آن با آجر و ملاط گچ و آهک، جوی آبی نیز در وسط آن احداث کنند. با کشف معبر مذکور هیأت موفق شد نه تنها اطلاعات بیشتری در رابطه با وضعیت تأسیسات آبرسانی شهر باستانی به دست آورد بلکه کشف معبری با کفسازی آجری، نشان داد که سیستم احداث معابر در فاصله‌های ۳۵ متری همچنان در طول محوطه شرقی شهر باستانی و کنار حصار قطور آن ادامه می‌یابد. از همه مهمتر این که تاکنون با وجود کشف تعدادی از معابر یا کوچه‌های شهر هیچ گونه آثار و شواهدی از کفسازی آنها به دست نیامده بود. کفسازی آجری کوچه یا معبر فوق الذکر به ما امکان داد تا برای اولین بار کف اصلی شهر را شناسایی کنیم.

ادامه حفاری در ترانشه‌های 33 , AF32 و در جبهه جنوبی معبر با کف آجری آن، آثار و شواهد بیشتری دال بر وجود یکی دیگر از خانه‌های خشتی را عرضه کرد. از این خانه تعدادی اتاق و یک حیاط مشخص شد (تصویر شماره ۱۷-۱۶). هر چند بخشی از دیوارهای اتاقها و حیاط تخریب شده بود ولی آثار باقیمانده شباهت نقشه خانه مکشوفه را با خانه‌های سایر نقاط شهر باستانی نشان می‌داد. اختلاف مهم در بین آنها در جهت ساخت آنها بود، به عبارت دیگر، جهت ساخت خانه مکشوفه شمال شرقی جنوب غربی است در صورتی که جهت خانه‌هایی که تاکنون از شهر باستانی هگمتانه مشخص شده شمال غربی - جنوب شرقی است. تغییر جهت احداث خانه مذکور نشان می‌داد که مدخل آن نمی‌بایستی به معبر با کف آجری راه داشته باشد. رسیدن به چنین نتیجه‌گیری این تصور را ممکن می‌کرد که مدخل حیاط مذکور می‌بایستی در محوطه جنوب غربی قرار داشته باشد. به تعبیر دیگر به نظر می‌رسد در محوطه جنوب غربی خانه مذکور یکی دیگر از معابر یا کوچه‌های شهر باستانی قرار دارد تا مدخل خانه مذکور بتواند به آن کوچه باز شود. در صورت ادامه حفاری و اثبات این نظریه هیأت می‌توان در آینده به یک گروه دیگر از معابر دسترسی باید که دارای جهت شمال غربی - جنوب شرقی است. کشف معبر مذکور در آینده به ما امکان خواهد داد تا از تغییرات وسیعی در سیستم معماری و شهرسازی شهر باستانی هگمتانه آگاه شویم و این امر به هیأت باستان‌شناسی تپه هگمتانه فرصت خواهد داد تا به رموز بیشتری از سیستم معماری یکی از مهمترین شهرهای باستانی جهان پی برده و لیاقت و شایستگی بیشتر متخصصین و معماران ایرانی را دوباره به جهانیان ثابت کند.

آنچه که تاکنون از بررسی سیستم معماری شهر باستانی درباره چگونگی احداث معابر روشن شده این است که معابر کشف شده ارتباط مردم شهر را با یکدیگر در جهت شمال شرقی - جنوب غربی برقرار می‌کرد و تاکنون آثار و شواهدی دال بر چگونگی ارتباط ساکنان شهر باستانی در جهت

شمال غربی - جنوب شرقی به دست نیامده است. کشف معبر مذکور در آینده اولین مدرک در جهت روشن شدن ارتباط مردم و ساکنان شهر را در جهت شمال غربی - جنوب شرقی عرضه کرده و امکان خواهد داد تا با ادامه حفاری معابر، میدانها چهارراهها و سایر تأسیسات شهری را شناسایی و از زیر خاک خارج کنیم.

با رسیدن به نتایج موفقیت آمیز هشتمین فصل کاوش در تپه هگمتانه و کشف آثار و شواهد بیشتری از تأسیسات شهری به خصوص حصار، خانه‌ها، معابر و تأسیسات آبرسانی در محوطه نزدیک به شمال تپه هگمتانه این سوال برای هیأت اعزامی مطرح بود که روند پی‌گیری آثار معماری شهر باستانی در محوطه شمال و غرب تپه هگمتانه چگونه خواهد بود؟ سراسر محوطه شمال تپه هگمتانه به شدت تخریب شده این امر بیشتر به دلیل احداث پارکینگ مینی بوسها و عبور خیابان اکباتان از وسط تپه بوده که بوسیله مسئولین سابق شهر همدان انجام گرفته بود. وقتی هیأت باستان‌شناسی تپه هگمتانه، هشتمین فصل کاوش خود را محوطه شمال تپه هگمتانه به پایان رسانید و بخشی از حصار و تأسیسات شهر را از زیر خاک خارج کرد آن گاه مشخص شد که احداث پارکینگ مذکور و خیابان اکباتان چه لطمه شدیدی به قسمتی از تأسیسات شهر باستانی در منطقه شمال تپه هگمتانه وارد آورده است. این امر نه تنها چگونگی و محدوده و وسعت لطمات وارده به تأسیسات شهر باستانی هگمتانه را روشن کرد بلکه باعث بروز مشکلاتی در جهت ادامه تحقیقات هیأت باستان‌شناسی تپه هگمتانه شد. به عبارت دیگر روند مطالعه و پی‌گیری معماری شهر باستانی در منطقه شمال تپه به کلی ناممکن شد. به همین جهت هیأت قبل از آغاز نهمین فصل کاوش در پاییز سال ۱۳۷۷ بررسیهای باستان‌شناسی خود را در محوطه غرب خیابان اکباتان و شمال غربی تپه هگمتانه آغاز کرد. ارتفاعات باقیمانده از تپه هگمتانه در منطقه شمال غربی آن امید هیأت اعزامی را جهت پیدا کردن رد پای دیگری از تأسیسات شهر باستانی تا اندازه‌ای افزایش داد. سوال مطرح برای هیأت باستان‌شناسی این بود که کدام قسمت از محوطه شمال غربی تپه هگمتانه را باید جهت کاوش انتخاب کرد؟ به دنبال بررسیهای انجام شده سرانجام ترانشه‌های O22 و O21 جهت آغاز نهمین فصل کاوش انتخاب و سپس همراه با ترانشه‌های 22-23 و نیز 22-21 خاکبرداری شد.^(۴)

ابتدا ترانشه O21 در کارگاه شمال غربی تپه هگمتانه در نهمین فصل کاوش جهت حفاری مدنظر قرار گرفت. آثار معماری دوره معاصر تا عمق ۱/۵ متری محدوده ترانشه O21 را اشغال کرده بود. بعد از پاکسازی آن هیأت توانست به تعدادی از خشتهای بزرگ در اولین طبقه باستانی دسترسی پیدا کند. اندازه خشتهها ۱۲×۵۰×۵۰ سانتی متر و جهت چیدن آنها شمال شرقی - جنوب غربی بود.

این امر نشان می‌داد که یکی از دیوارهای باستانی در ترانشه O21 در جهت شمال شرقی - جنوب غربی نمایان می‌شود. دیوار خشتی مذکور در ابتدا در محوطه شمال شرقی ترانشه O21 ظاهر شد و در ادامه کاوش تا منطقه جنوب غربی گسترش یافت. بدنه دیوار قطور خشتی در جبهه جنوب غربی ترانشه کشف شد. بدنه دیوار خشتی با ملاط گچ و آهک اندود شده بود. به همین جهت امکان مشخص کردن آن در عمق توده خاک جهت دستیابی به کف آسان بود، در ادامه حفاری بدنه دیوار خشتی در تمام سطح ترانشه مشخص و با ظاهر شدن بدنه دیگر دیوار خشتی در محوطه جنوبی ترانشه O21 و گوشه شمال غربی ترانشه O22 روشن شد که فضایی به عرض دو متر در درون یک دیوار خشتی قطور که همان حصار باشد وجود دارد. احداث چنین فضایی که به منظور دالان یا راهرو بود در درون حصار خشتی برای اولین بار نبود که در سیستم معماری و شهرسازی شهر باستانی هگمتانه احداث شده بلکه هیأت هنگام خارج کردن برج دوم از زیر خاک نیز آثار وجود تأسیسات معماری مانند دالان یا راهرو، اطاق بزرگ در درون حصار و برج را مشاهده کرده بود. به همین جهت برخورد به راهرو مذکور در درون حصار در کارگاه شمال غربی نشانی از وجود حصار و برج در این محوطه است. پی‌گیری چگونگی احداث حصار و دالان آن در ترانشه N22 ادامه یافت با خاک برداری ترانشه N22 نه تنها آثار ادامه دالان یا راهرو و از زیر خاک خارج شد بلکه بقایای حصار خشتی نیز از زیر خاک نمایان شد. طول دالان مکشوفه حدود ۷۰ متر، عرض آن ۲ متر و عمق باقیمانده آن نیز ۲ متر است (تصاویر شماره ۱۸ - ۱۷) علی‌رغم تخریب شدید در محوطه شمالی ترانشه O21 خوشبختانه ردپای یکی از جرز نماهای حصار خشتی نیز ظاهر شد. کشف تزیینات بدنه خارجی حصار شهر نشان داد که روند احداث حصار به همان سبک و روشی که در کارگاههای دیگر هیأت مشاهده شده در جنبه شمال غربی تپه هگمتانه نیز ادامه دارد.

بررسی روی بقایای حصار خشتی مکشوفه در ترانشه O22 نشان داد که آثار و شواهدی از مرمت آن نیز وجود دارد، به طوری که دیوار اصلی که مربوط به دوره اول بنا می‌شود با خشتهایی به ابعاد ۱۴-۱۲×۳۳×۳۳ سانتی متر احداث شده است. این دوره اول معماری همان دوره‌ای است که حصار شهر بنا می‌شود.

تغییرات حاصله با اختلاف اندازه خشتها مشهود است به طوری که محلهایی در دوره دوم مرمت و بازسازی شده دارای خشتهایی به ابعاد ۱۲×۵۰×۵۰ سانتی متر است. حفاری آخرین ترانشه‌های نهمین فصل کاوش یعنی ترانشه‌های P21-22 نیز ضمن آشکار کردن قسمت دیگری از حصار خشتی، مرمت و تغییرات بیشتری را نشان دادند. بقایای حصار خشتی مکشوفه در این ترانشه‌ها

ضمن تایید مجدد استفاده از خشتهای بزرگتر جهت مرمت نشان داد که حصار در این نقطه از شهر قطورتر شده است. یعنی این بخش از حصار شهر به اندازه ۴ متر قطورتر شده است، علت این امر را در رابطه با تأسیسات شهری اطراف آن جستجو کرد که در آینده با گسترش حفاری به ترانشه‌های دیگر در این کارگاه علت آن روشن خواهد شد.

ادامه کاوش در دالان واقع در ترانشه N22 باعث کشف دو دیوار کوچکی خشتی شد که ارتباط دو طرف دالان یا راهرو را در درون حصار قطع می‌کرد. دو دیوار کوچک در فاصله یک متری هم قرار داشتند. فضای ۱×۲ متر بین دو دیوار مذکور با خاک پر شده بود که شاید به منظور صرفه جویی در استفاده از مصالح، این فضا را با خاک پر کرده‌اند. دیوارهای کوچک هم اندازه نبودند بلکه یکی به ابعاد ۲×۱/۵ متر و دیگری به ابعاد ۲×۲ متر بود. به نظر می‌رسد که احداث کنندگان دیوارهای کوچک سعی کرده‌اند با احداث آنها ارتباط دو طرف دالان یا راهرو را از هم قطع کنند. (تصویر شماره ۱۹)

متأسفانه باز هم به دلیل تخریب شدید، آثار و بقایای معماری شهر که می‌بایستی در پشت حصار و در محوطه جنوبی ترانشه‌های D22 و N21-23 وجود داشته باشد، شناسایی نشد هر چند بقایای مختصر از دیوارهای خشتی خانه‌های شهر باستانی که متصل به حصار شهر بود دیده می‌شود.

با حفاری ۵ ترانشه ۱۰×۱۰ متر و عمق خاکبرداری بین ۵-۲ متر نهمین فصل حفاری پایان یافت و با پایان نهمین فصل کاوش اکنون می‌توان به نتایج زیر دست یافت و برداشتی از وضعیت کلی آنچه که در طول نه فصل کاوش تپه هگمتانه به دست آمده داشت:

«در دامنه کوه الوند و بر روی یک کوه صخره‌ای واقع در شمال شهر همدان فعلی یکی از پادشاهان دنیای باستان تصمیم بر احداث شهری عظیم و مستحکم می‌گیرد. برای ایجاد چنین شهری تعدادی از متخصصین، معماران و غیره گرد هم می‌آیند. روزها و هفته‌ها و شاید ماهها کارشناسان نسبت به چگونگی احداث یکی از عظیم‌ترین شهرهای باستانی شور و مشورت می‌کنند سرانجام طرح لازم بادر نظر گرفتن تمام نکات فنی و معماری و شهرسازی فراهم می‌شود. مقدار زیادی امکانات مالی و انبوهی نیروی انسانی در اختیار قرار می‌گیرد. شهر با گذشت زمان به تدریج ساخته و پرداخته می‌شود. در هنگام ساخت شهر احتمالاً بقایایی از سکونت دوره یا دوره‌های قبلی و قدیمی در روی کوه صخره‌ای قرار داشت معماران برای ایجاد شهر خود اقدام به تخریب آنها می‌کنند. سطح شیب دار کوه یا تپه برعکس شهرها یا نقاط باستانی مثل تخت جمشید به صورت یک سکو یا مصطبه بزرگ ساخته نمی‌شود بلکه معماران سعی می‌کنند تأسیسات شهر خود را با پر کردن آوار سکونت‌های قبلی و نیز ریختن خاک رس و با در نظر گرفتن شیب زمین برپا کنند. با آنچه که در

محوطه شرقی و در طول شمال به جنوب تپه هگمتانه (که نمایانگر بخش شرقی شهر باستانی است) از زیر خاک خارج شد نشان از وجود یک شهر با محاسبات دقیق ریاضی دارد. معابر با محلات شهر به صورت موازی هم و در جهت شمال شرقی - جنوب غربی و به فاصله ۳۵ متری هم احداث شده عرض معابر ۳/۵ متر و به ندرت ۲/۵ متر هم هست. حد فاصل معابر ۳۵ متر است و در این محدوده دو ردیف از خانه‌های مشابه هم به ابعاد $۱۷/۵ \times ۱۷/۵$ متر ساخته شده است. همه خانه‌ها شبیه هم هستند. به نظر می‌رسد معماران سعی نکرده‌اند در تمام محوطه شرقی شهر خود اقدام به احداث خانه‌هایی با نقشه‌های متفاوت کنند (هر چند که در معبر با کفسازی آجری مکشوفه در کارگاه شمالی تغییراتی مشاهده شد ولی از شواهد امر چنین برمی‌آید که تغییرات حاصله در خانه‌های اطراف معبر مذکور فقط در رابطه با تغییر جهت آنهاست و این امر نیز به دلیل وجود معبری با جهت متضاد معابر قبلی است). خانه‌ها دارای یک اطاق ورودی و پشت سر آن یک حیاط مستطیل شکل است. در دو طرف آنها سه اطاق (جسماً شش اطاق) وجود دارد. تا کنون هشت معبر ویژه و بقایای ۳۳ خانه در اطراف معابر شناسایی شده‌اند. متأسفانه غیر از یک معبر که دارای کف آجری است بقیه معابر فاقد کف هستند. این امر نه تنها در معابر دیده شد بلکه در خانه‌های مکشوفه نیز هیچ گونه شواهدی دال بر کف سازی دیده نمی‌شود. این امر از کجا ناشی می‌شود؟ آیا معمارانی که اقدام به ساختن چنین شهر مهمی کرده‌اند از کف سازی معابر و حتی منازل خود غفلت نموده‌اند و یا اینکه کف آنها ساده و مخصوصاً در رابطه با خانه‌های مسکونی به صورت گل مالی شده است؟ آیا می‌توان فرضیه دیگری را مطرح کرد و گفت که شهر در دوره اولیه احداث خود به دلایلی ناتمام مانده و به همین دلیل ما شاهده عدم وجود شواهدی در رابطه با کف سازی هستیم. اگر در دوره اول چنین امری اتفاق افتاده چرا در دوره‌های بعد ساکنان شهر اقدام به تکمیل آنها نکرده‌اند؟ وجود اشیاء باستانی از دوره‌های ماد، هخامنشی، سلوکی، پارتی ساسانی و نیز از دوره اسلامی که از حفاری هیأت باستان‌شناسی تپه هگمتانه به دست آمده و نیز وجود لایه‌های اندود بر روی بدنه دیوارهای اطاقها نشانگر طول سکونت در داخل منازل و در داخل شهر می‌باشد. اکنون که بر این باوریم که در شهر در طول مدت زمان مدیدی سکونت وجود داشته پس چه دلیلی بر عدم وجود کف در اطاقهای خانه‌ها وجود دارد؟ در هر حال هیأت اعزامی تاکنون هیچگونه شواهدی در این رابطه به دست نیاورده و این سوال هنوز بدون جواب باقی می‌ماند تا بلکه بتوان در ادامه حفاری در تپه هگمتانه و شناسایی آثار بیشتر پاسخهای لازم را ارائه کرد.

یکی دیگر از نکاتی که معماران شهر باستانی در فکر آن بودند چگونگی رساندن آب به ساکنان

معابر یا کوچه‌های شهر است. آنچه که در محوطه شرقی شهر تاکنون روشن شده این است که معماران از دو مسیر اقدام به رساندن آب به مردم شهر در حاشیه شرقی آن نموده‌اند. مسیر اول در فضای باقیمانده بین تأسیسات مسکونی شهر و حصار شهر است. به عبارت دیگر جوی آبی با مصالح آجر و ملاط گچ و آهک در طول مسیر پشت حصار از جنوب شرقی تپه هگمتانه به طرف شمال غربی آن کشیده می‌شود. ساکنان محلات شهر در حاشیه شرقی به راحتی می‌توانستند از طریق تأسیسات آبرسانی مذکور به آب دسترسی پیدا کنند.

در مسیر دوم معماران تنها به کشیدن تأسیسات مذکور در کنار حصار شهر اکتفا نکرده‌اند بلکه در بعضی معابر نیز این گونه تأسیسات را احداث نموده‌اند. کشف یکی از معابر با جوی آبی که در وسط آن احداث شده نشانگر این واقعیت است که در شبکه بندی تأسیسات شهری، بعضی معابر نیز که دارای کف آجری هستند از تأسیسات آبرسانی برخوردار می‌باشند تا از این طریق ساکنان منازل شهر نیز بتوانند آب مورد نیاز خود را تأمین کنند.

یکی از مهمترین تأسیسات شهر باستانی احداث برج و بارو در اطراف آن است. در طول حفاری هیأت اعزامی در حاشیه شرقی تپه هگمتانه، حصار شهر شناسایی و مورد بررسی و تحقیق قرار گرفت. حصار شهر به قطر ۹ متر و با مصالح خشت احداث شده است. حصار در فاصله ۵۰ سانتی متری جوی آب و در جهت جنوب شرقی - شمال غربی احداث و محوطه شرقی شهر باستانی را محصور می‌کند. تاکنون حدود ۶۰۰ متر آن شناسایی و قسمتهایی از آن از زیر خاک خارج شده است. آنچه که از شکل یا نقشه حصار شهر برمی آید این است که حصار شهر به صورت دایره یا مربع و مستطیل نیست، بلکه حصار به صورت کثیرالاضلاع چند ضلعی است. حصار از نقطه کشف در محوطه جنوب شرقی تپه هگمتانه (ترانسه‌های ۴۶-۴۷ AY) تا موقعیت احتمالی آن که مورد تخریب قرار گرفته یعنی ترانسه AK22 در جهت شمال غربی به طول ۲۶۰ متر برپا شده و سپس به صورت قائم الزاویه تغییر جهت داده و به طرف جنوب غربی و به طول حدود ۵۰ متر پیش می‌رود. از نقطه واقع در ترانسه AG26 مجدداً تغییر مسیر داده و به طرف شمال تپه هگمتانه و در جهت شمال غربی آن گسترش می‌یابد. هر چند منطقه شمالی تپه هگمتانه به کلی تخریب شده و این امر باعث از بین رفتن حدود ۱۰۰ متر از حصار شهر شده ولی کشف آثار و بقایای حصار در نهمین فصل کاوش در ترانسه‌های ۲۲-۲۱/P21-22/021-23/22 نشان می‌دهد که حصار شهر ابتدا از ترانسه AG26 به طول ۱۲۰ متر در جهت شمال غربی تپه هگمتانه امتداد می‌یابد و سپس از نقطه‌ای (احتمالاً از ترانسه Z15) مسیر خود را به طرف جنوب غربی تغییر می‌دهد. آگاهی از روند ساخت حصار شهر باستانی

از گوشه جنوب شرقی تپه هگمتانه به طرف شمال و سپس غرب تپه هگمتانه می توان چنین اذعان داشت که حصار شهر باستانی به صورت کثیرالاضلاع چند ضلعی است. امید است گسترش حفاری در منطقه شمال غربی و جنوب غربی تپه هگمتانه بتواند محدوده کامل شهر باستانی هگمتانه را در آینده نزدیک مشخص کند. طبیعتاً بعد از وصول به هدف مذکور تحقیقات در درون حصار شهر جهت پی بردن به نحوه معماری و شهرسازی یکی از مهمترین شهرهای باستانی دنیا ادامه خواهد یافت (تصویر شماره ۲۵).

در مقام مقایسه و تاریخگذاری شهر باستانی مکشوفه و مخصوصاً اینکه شهر به دستور کدام یک از پادشاهان ایران باستان و در چه زمانی احداث شده و آیا تمام محدثات شهر اعم از خانه ها، برج و بارو در یک دوره ساخته شده و یا در طول ادوار مختلف بنا شده و حتی اینکه کاربرد واقعی فضاهای معماری مکشوفه چه بوده است مشکلاتی وجود دارد. بررسیهای به عمل آمده نشان می دهد که هیچکدام از شهرهای باستانی دوره تاریخی ایران قابل مقایسه با نقشه شهر باستانی هگمتانه نیست. این امر نه تنها در مورد مقایسه نقشه شهر هگمتانه با نقشه شهرهای باستانی ایران مشاهده می شود بلکه وضعیت فوق در سطح منطقه (آسیای میانه) و سایر کشورها نیز احساس می شود. تنها می توان در اینجا به آثار معماری مکشوفه در تل العمارنه (Tel-el-Amarne) واقع در حد فاصل شهر قاهره و الاقصر در مصر اشاره کرد که به دستور فرعون اخناتون در حدود ۱۳۶۰ قبل از میلاد احداث شده. بنا به نظر لئونارد وولی حفار آن، شهر یا دهکده مذکور که دارای خانه های مشابه و خیابانهای تنگ می باشد با طرح و نقشه قبلی ساخته شده است.^(۵)

سخنرانی آقای احمد سعیدنیا در نخستین کنگره معماری و شهرسازی ایران در بهم در اسفندماه ۱۳۷۴ و چاپ مقاله ایشان تحت عنوان «اندیشه شهرسازی در نخستین شهر اسطوره ای ایران» توجه ما و همه شرکت کنندگان را به وجود ارتباط احتمالی بین آثار مکشوفه در تپه هگمتانه یا شهر باستانی هگمتانه و شهر اسطوره ای «ورجمکرد» معطوف کرد.^(۶) حفاری تپه باستانی زیویه با کوشش و تلاش ارزنده همکار گرامی آقای نصرت اله معتمدی، باعث شناخت بیشتری از وضعیت معماری دوره ماد شد. اما آثار معماری مکشوفه در هگمتانه هیچگونه شباهتی با آثار باستانی زیویه نشان نمی دهد. این امر شاید از آنجا ناشی می شود که هدف و کاربرد آنها با همدیگر فرق دارند. اما حداقل می توان به این موضوع اشاره کرد که معماران شهر باستانی هگمتانه در هنگام برپایی شهر خود علاوه بر استفاده از خشت هایی به ابعاد مختلف، خشتهایی به اندازه ۴۶×۴۶×۱۴ سانتیمتر زیویه را نیز به کار برده اند.^(۷)

برج و باروی مکشوفه در محوطه شرقی تپه هگمتانه ارتباط نزدیکی با برج و باروی تخت جمشید در محوطه بالای کوه رحمت نشان می‌دهد^(۸). طبیعی است که با وجود ته ستونها و شالی ستونهای سنگی مکشوفه از حفاری غیر علمی تپه هگمتانه و قطعات شکسته و ناقصی که در طول حفاری هیأت باستان‌شناسی تپه هگمتانه به دست آمده، و اینکه هگمتانه یا اکباتانا در تاریخ بعد از شوش و تخت جمشید به عنوان سومین پایتخت هخامنشیان مطرح شده نمی‌تواند ارتباطی بین تخت جمشید، شوش و هگمتانه وجود نداشته باشد. نقشه برج و بارو و دالان یا راهرو داخل حصار شهر باستانی مکشوفه هگمتانه با آثار مکشوفه در محوطه بالای کوه رحمت که با همت آقای دکتر ا. تجویدی در طول سالهای قبل از انقلاب از زیر خاک خارج شده ارتباط نزدیکی را نشان می‌دهد. اما با وجود ارتباط نزدیک نقشه حصار شهر باستانی هگمتانه با تخت جمشید نمی‌توان گفت که سازندگان اصلی شهر هگمتانه هخامنشیان بوده‌اند. احتمال اینکه هخامنشیان تکمیل‌کننده یا یکی از تکمیل‌کنندگان محدثات شهر هگمتانه بوده‌اند نیز وجود دارد.

متأسفانه به دلیل پی‌گیری چگونگی گسترش معماری حصار شهر امکان دست‌یابی به اشیای باستانی وجود نداشت و گمانه‌هایی که کم و بیش نیز در محدوده داخلی شهر زده شده اشیایی به دست نداد تا نسبت به روشن شدن تاریخ شهر در ادوار مختلف آن کمک کند.

قطعاتی از آجرهایی که در کارگاههای شمالی، شرقی، مرکزی و جنوبی و در ضمن کاوش و پیدا شدن دیوارهای آجری معابر باستانی ظاهر شده بود جهت سالیابی و آزمایشات ترمولومینسانس به واحد سالیابی ترمولومینسانس پژوهشکده حفاظت و مرمت آثار تاریخی - فرهنگی تحویل داده شد و بر طبق گزارش واحد مذکور کلیه آجرها دارای یک لایه تیره تا سیاه رنگ در قسمت میانی بوده که نشاندهنده کامل نبودن پخت آنهاست و درجه پخت آجرها بین ۶۰۰ تا ۷۵۰ درجه سانتی‌گراد تعیین شده است. آجرهای مربوط به کارگاههای جنوبی دارای قدمت ۱۵۰+۱۸۰۶ شرقی ۱۳۰+۱۸۳۰ شمالی، ۱۶۰+۱۷۰۰ و مرکزی ۳۰۰+۱۱۸۴ (با درصد خطای ۲۲/۶٪) می‌باشد. بدین ترتیب اگر آزمایشات بر روی آجرهای کارگاه مرکزی را که درصد خطای آن ۲۲/۶٪ می‌باشد فعلاً قابل بررسی ندانیم، تاریخهای ارائه شده از آجرهای کارگاههای جنوبی، شرقی و شمالی قدمتی در حدود ۱۸۰۰ سال پیش را مطرح می‌کند که این تاریخ نشانگر تأسیس شهر هگمتانه در اواخر دوره پارتی است. اما قطعه قطعات سفالی یا مربوط به یک خمره نیز که بر روی ۵۰ سانتی متری بالاتر از آخرین رج آجر یا خشت دیوارهای یکی از خانه‌های مکشوفه (و به عبارت دیگر ۵۰ سانتی متر بالاتر از کف اتاق) قرار داشت تاریخی در حدود ۱۶۰+۲۱۸۰ سال پیش، از نتایج سالیابی

ترمولوجی‌شناسی ارائه کرده این تاریخ نیز با اوایل یا اواسط حکومت پارتها در ایران همزمان است. بدین ترتیب می‌توان حداقل به این نتیجه رسید که بر طبق آزمایشان سالیابی ترمولوجی‌شناسی پژوهشکده حفاظت و مرمت آثار تاریخی قدمت شهر باستانی بدوره اشکانی برمی‌گردد.^(۹)

اما هیأت باستان‌شناسی تپه هگمتانه در روند تحقیقات باستان‌شناسی خود در لایه‌های مضطرب به اشیا باستانی دیگری دست یافت که ما در اینجا به چهار شیء باستانی زیر اشاره می‌کنیم تا از آنها نیز برای تاریخگذاری موقت شهر باستانی یاری گیریم.

اولین اثر یک مهر مسطح از جنس سنگ کوارتز به رنگ یشمی است که از ترانسه AY43 به دست آمده و بر روی آن نقش استیلزده شده انسانی به صورت ایستاده نقر شده است (تصویر شماره ۲۱) وی با ریش بلند در حالی که دستها را به طرف سمبل خدای مردوک یا پسرش نابود راز کرده دیده می‌شود. سمبل به صورت قلم است و به گونه‌ای عمودی در حالی که نوک آن به طرف آسمان است و بر روی میز یا تختی دو طبقه قرار دارد در دنیای باستان مخصوصاً در سرزمین بین النهرین نماد قلم سمبل و علامت مشخصه خدای مردوک شهر بابل و یا پسرش نابورب النوع کتابت است. تا کنون از نواحی مختلف باستانی تعدادی مهرهای مشابه به دست آمده به عنوان نمونه در اینجا به مهرهای شوش از قرن ۷ قبل از میلاد^(۱۰)، مجموعه خصوصی بیرمنگام قرن ۸ و ۷ قبل از میلاد^(۱۱) مهری از موزه متروپولیتن^(۱۲) مهر تل رأفت^(۱۳) از دوره بابل جدید در سوریه اشاره می‌شود.

علاوه بر آن وجود شالی ستونهای هخامنشی که در گوشه و کنار تپه هگمتانه در طول سالهای قبل از انقلاب جمع آوری شده گویای وجود کاخهای پادشاهان هخامنشی در این محل می‌باشد (تصویر شماره ۲۲).

از دوره سلوکی یک سکه مفرغی در ضمن کاوش ترانسه AT70 به دست آمد که بر روی آن نقش الهه دیمتر مادر یونان باستان به صورت برجسته ضرب شده و در پشت سکه نقش فیل و کلمه «بازیلیوس» به معنی «امپراطور» دیده می‌شود. (تصویر شماره ۲۳) پ. گاردنر سکه‌هایی که نقش الهه دیمتر، سر فیل و کتیبه‌ای شبیه کتیبه روی سکه هگمتانه دارد متعلق به دوره سلوکوس چهارم، آنتیوخوس چهارم و پنجم می‌داند^(۱۴) بدین ترتیب تاریخ ضرب سکه باید حدود ۱۷۵-۱۸۷ قبل از میلاد باشد. دومین سکه در لایه سطحی و در عمق ۱۹۷ سانتی متری ترانسه AU69 تپه هگمتانه به دست آمد. بر روی سکه مفرغی نقش یکی از پادشاهان اشکانی با موهای بلند و صورت دراز و ریش کوتاه ضرب شده و در پشت سکه علامت ماه و ستاره دارد. بررسیهای به عمل آمده قدمت سکه مذکور را به دوره فرهاد چهارم (۳۸-۲ میلادی) تاریخگذاری می‌نماید. (تصویر شماره ۲۳)

سومین سکه که آخرین سکه مکشوفه از دوره تاریخی تپه می باشد از جنس مفرغ است در روی یک طرف سکه نقش امپراطور ژوستینین اول به صورت نیمرخ ضرب شده، وی دارای یک پیشانی بند یا تاجی مرصع بر سر و لباسی بسیار مزین بر تن داد. در مقابل صورت وی کلمه ناقص Nrsppa ضرب شده که صورت کامل آن عبارت از DNIVSTINLA NRSPPA به معنای «سرور یا امپراطور ابدی ژوستینین» است قدمت سکه ۵۶۵-۵۲۱ میلادی است در پشت سکه حرف بزرگ (M) که واحد سکه بیزانس یانومیا است و در زیر حرف "M" سه حرف "con" که سه حرف اول کنستانتینوپل یا قسطنطنیه است ضرب شده که محل ضرب را نشان می دهد. حرف "I" علامت کارگاه و علامت صلیب علامت مذهب رسمی کشور بیزانس است (تصویر شماره ۲۵)

علاوه بر سکه های فوق تعداد دیگری سکه به دست آمده که مربوط به ادوار مختلف اسلامی می باشد همه این مدارک گویای این واقعیت است که شهر باستانی در تمام ادوار تاریخی مورد سکونت قرار گرفته است. خوشبختانه به دلیل اینکه آثار معماری شهر در عمق ۲-۳ متری سطح تپه قرار داشت از آسیب کمی برخوردار بوده، اما متأسفانه آثار دوره اسلامی که در سطح فوقانی و یا به عبارت دیگر در روی شهر باستانی احداث شده بود در اثر احداث شهر جدید همدان به کلی تخریب شده و از بین رفته است فقط بقایای سکونت آن به صورت اشیایی مثل سکه ها و ظروف سفالی هنوز در لایه مضطرب تپه هگمتانه باقی مانده است.

در پایان بر خود لازم می دانیم:

- ۱- از جناب آقای مهندس بهشتی ریاست محترم سازمان میراث فرهنگی کشور به خاطر صدور مجوز کاوش سپاسگزاری نمایم.
- ۲- از جناب آقای مهندس آیت الله زاده شیرازی قائم مقام محترم سازمان و آقای جلیل گلشن معاونت محترم پژوهشی و آقای ناصر نوروززاده چگینی به خاطر حمایت هایشان از هیأت اعزامی تشکر می شود.
- ۳- از اعضاء محترم هیأت باستان شناسی تپه هگمتانه در فصل هشتم و نهم آقایان یزدان نورانی، حبیب الله رشید بیگی، محمد رحیم رنجبران، علی صدرائی، حسن ضیائی، عبدالرضا او جاقی، مهرشاد مؤمنی، رضا فرجی، علی زارع، علیشیر خالیدی، حسن میر عبداللهی، سید حسین درویش هندی که هر کدام به خاطر تخصص هایشان به هیأت اعزامی کمک کردند سپاسگزاری می شود.
- ۴- آقایان علیمحمد کاظم زارعیان، محمد برهانی، حسین عباس زاده، علیرضا دلفانی، مدیران و

کارشناسان استانه‌های مختلف در چارچوب طرح سازمان جهت دیدن یک دوره یک ماهه در همدان حضور یافته و با هیأت همکاری نمودند که جای تشکر دارد.

پانوشتها:

- ۱- مجله میراث فرهنگی، ویژه نامه نخستین گردهمایی باستان‌شناسی ایران، شماره ۱۲، تابستان و پاییز، ۱۳۷۳، ص ۲۲.
- ۲- م.ر. صراف، «نو یافته‌های معماری و شهرسازی در تپه هگمتانه (همدان)» در مجموعه مقالات کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران، ارگ بم، کرمان، جلد دوم، تهران ۱۳۷۴، ص ۸۱۲ به بعد.
- M.R.Sarrafi, Decouverte Dune Tombe Pre - Achemenide et Fouilles decbatane in: Archeologia No. 339 November 1997 - p. 38 France 39-40.
- M.R. Sarraf, Neue architektonische und stadtbauliche Funde von Ekbatana Tepe (Hamadan) in: AMI 29 (1997) / S. 321-339.
- ۳- گزارش هفتمین فصل کاوش به دومین همایش باستان‌شناسی ایران (۱۳۷۶) ارائه شده و امید است که در آینده جهت اطلاع علاقمندان چاپ شود.
- ۴- عدم حضور باستان‌شناسان و متخصصین به تعداد کافی در محل به دلیل مشکلات اداری به هیأت امکان بررسی ترانسه‌های بیشتری را در کارگاه‌های مختلف در محوطه شمال غربی تپه هگمتانه و در محدوده بین خیابان اکباتان و بلوار علویان نداد. به همین جهت هیأت فقط توانست در نهمین فصل کاوش خود یک کارگاه را در محوطه شمال غربی تپه مورد توجه قرار داده و در آن ترانسه‌های فوق‌الذکر را خاکبرداری کند.
- ۵- جیمز موریس، تاریخ شکل شهر تا انقلاب صنعتی، ترجمه: راضیه رضازاده، از انتشارات جهاد دانشگاهی دانشگاه علم و صنعت ایران، شماره ۳۱۵، اسفند ۱۳۶۸، ص ۲۴.
- ۶- سید احمد سعیدنیا، اندیشه شهرسازی در نخستین شهر اسطوره‌ای ایران، در: مجموعه مقالات کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران - ارگ بم - کرمان، جلد دوم، از انتشارات سازمان میراث فرهنگی کشور، شماره ۴۷، تهران ۱۳۷۴، ص ۴۷۵ به بعد.
- ۷- نصرت‌اله معتمدی، زیویه جلوه‌گاه معماری مان نانی و ماد، در: مجموعه مقالات کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران - ارگ بم - کرمان، جلد نخست، از انتشارات سازمان میراث فرهنگی کشور، شماره ۴۶، تهران ۱۳۷۴، ص ۳۲۰ به بعد.
- ۸- تجویدی، دانستنی‌های نوین در بار هنر و باستان‌شناسی عصر هخامنشی بر بنیاد کاوشهای پنج ساله تخت‌جمشید، آبانماه ۱۳۵۳، شکل ۱۳۶.
- ۹- در اینجا بر خود لازم می‌دانم از همکاری جناب آقای دکتر رسول وطن‌دوست مدیر محترم پژوهشکده حفاظت و مرمت آثار تاریخی - فرهنگی و سیز همکار محترم‌شان خانم فرانک بحرالعلومی مسئول واحد سالیابی ترمولوگمینسانس پژوهشکده فوق‌به خاطر ارائه نتایج آزمایش‌شان مذکور تشکر نمایم.

10- S. Dally, Seal from H. Schenck Collection, in: Iraq XXXV part 2 pl. 111 No. 34 P. 130

11- G. Lambert Ancient Near Eastern Seals in Birmingham Collection in: Iraq XXVIII Part 1 London spring 1966 pl. XX No. 63,64.

12- The Metropolitan Museum of Art Bulletin Spring 1964 P.56.

13- M.V. Seton Williams, The Excavations at Tell Rifa at 1964 secon Preliminary Report, in: Iraq XXIX Part 1 London spring 1967 Pl. X No. 3

14- P. Gardner /, Catalogue of Greek Coins The seleucid kings of syria Balogna 1963 P. XXV - XXVI Pl. XXIII No.9



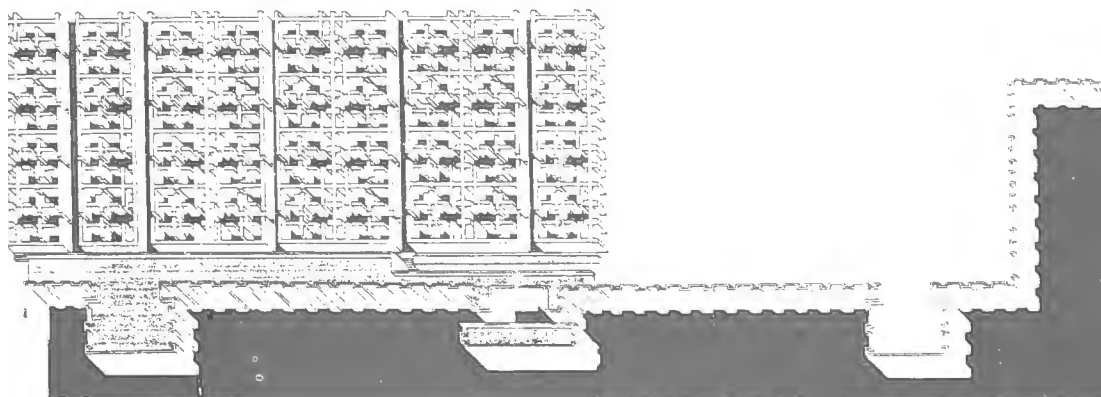


۲- کارگاه مرکزی - بخشی از شهر باستانی در حال خارج شدن از زیر خاک در تپه هگمتانه (حفاری ۱۳۷۳)



۳- کارگاه مرکزی بخشی از معماری و شهرسازی شهر باستانی مکشوفه در تپه هگمتانه (حفاری ۱۳۷۳)





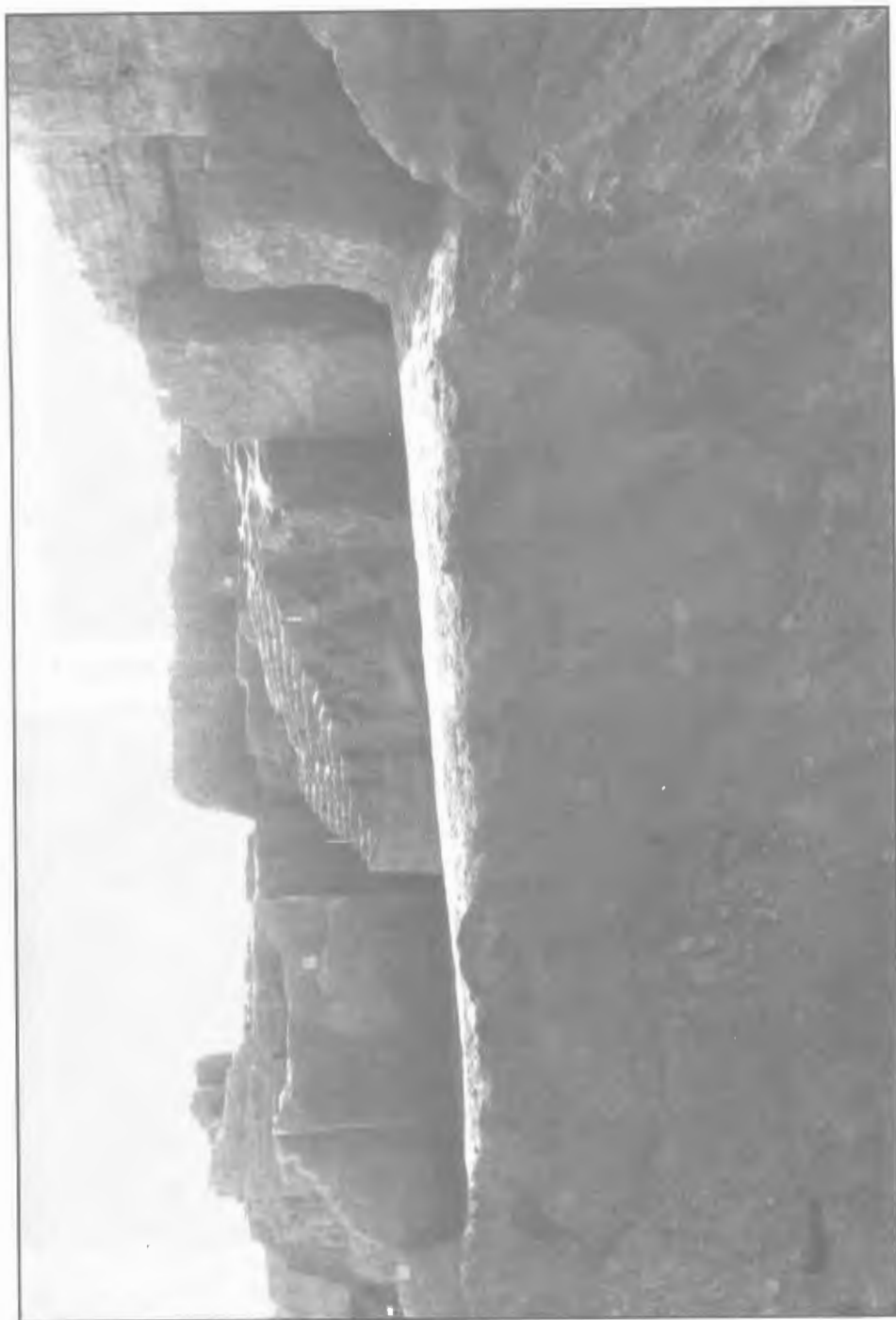
۵. نقشه ایزومتری شهر و برج و باروی باستانی مکشوفه در تپه هگمتانه (حفاری ۱۳۷۴)



۶. کارگاه شمالی، ترانسه AG24، کشف رد پای حصار با جرز و نمای زیبای آن (حفاری ۱۳۷۵)



۷. کارگاه شمالی، حصار شهر باستانی همراه با جرز و نما و شواهد مرمت آن در دوره دوم معماری (حفاری ۱۳۷۵)



سکارگاه شمالی، حصار خشتی شهرستانی بایست بند آن (حفاری ۱۳۷۵)



۹- کارگاه شمالی، ترانسه‌های AG27-24، قسمت فوقانی حصار خشتی و مصطبه (۴) (حفاری ۱۳۷۵)



۱۰- کارگاه شمالی، AG27، بقایای معماری آجری (منتهی الیه حصار و توده خشتی) (حفاری ۱۳۷۵)



۱۱- کارگاه شمالی، بخشی از تأسیسات معماری و شهرسازی که از آن یکی از معابر، خانه، جوی آب و نیز حصار خشتی از زیر خاک خارج شده است دید از شمال (حفاری ۱۳۷۶)



۱۲- کارگاه شمالی، تأسیسات معماری و شهرسازی شهرباستانی شامل حصار خشتی تأسیسات آبرسانی (جوی) معبر و خانه دید از جنوب (حفاری ۱۳۷۶)



۱۳- ترانسه AL28 کشف اولین معبر با کف آجری و نیز تأسیسات آبرسانی در وسط آن (حفاری ۱۳۷۶)



۱۴- ترانسه AL28 و AM28 کشف اولین معبر شهر باستان با کف سازی آجری و نیز تأسیسات آبرسانی (جوی) (حفاری ۱۳۷۶)



۱۵- ترانشه AH30 و AI30 کشف بقایای دیگری از معماری خانه هادر محدوده جنوبی معبر پاکف آجری و جوی آب در فاصله ۸۰ متری از ترانشه AM28 و AL28 (حفاری ۱۳۷۶)



۱۶- ترانشه AF32,33 معبر تأسیسات آبرسانی و آثار معماری خانه هادر کنار آن نمایانگر ادامه سیستم معماری و شهرسازی شهرستانی واقع در تپه هگمتانه (حفاری ۱۳۷۶)

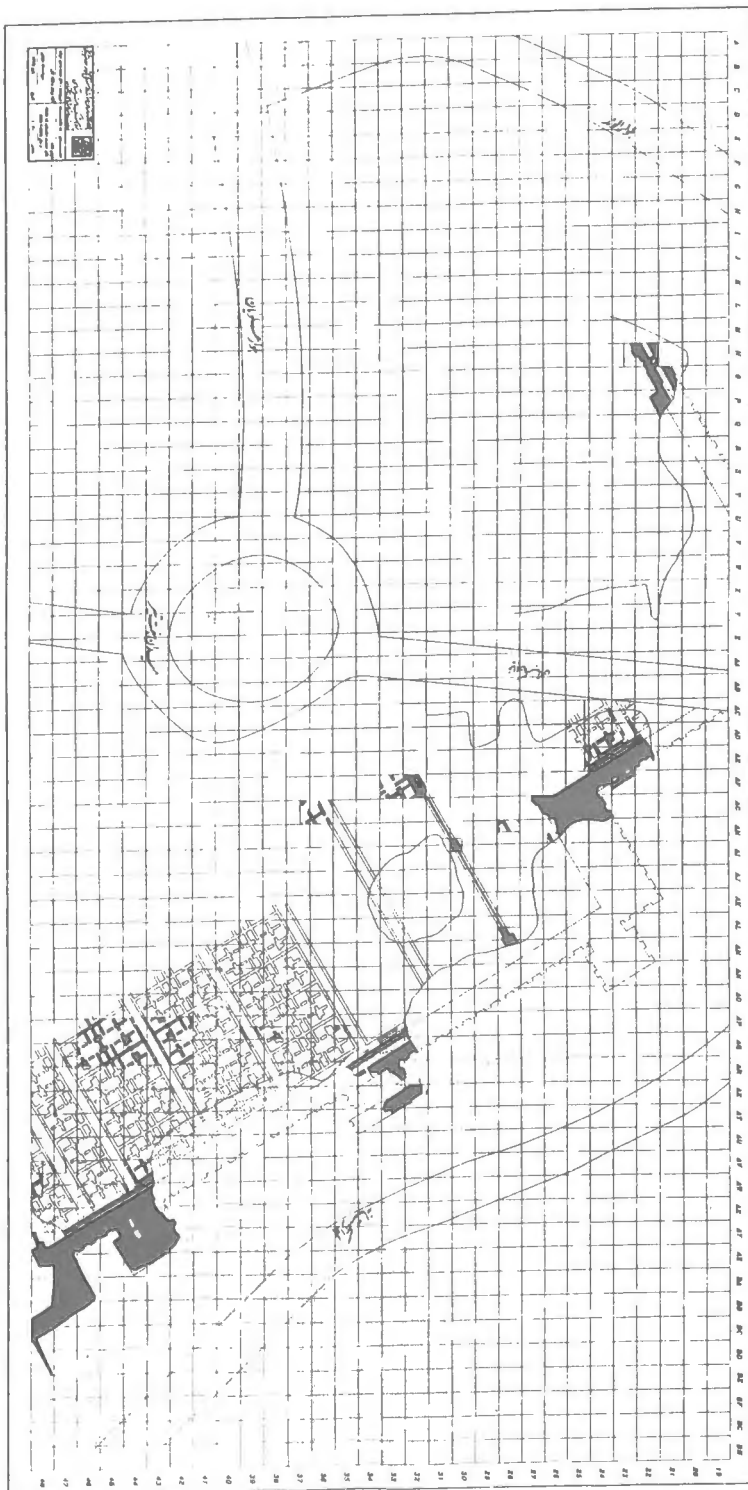


۱۷- کارگاه شمال غربی حفاری شش ترانشه در محوطه شمال غربی تپه هگمتانه باعث کشف مجدد بقایای حصار خشتی گردید و در داخل حصار آثار دالان یا راهرویی شبیه آثار مکشوفه در برج دوم در محوطه شرقی تپه هگمتانه نمایان شد (حفاری ۱۳۷۷) دید از شمال شرقی



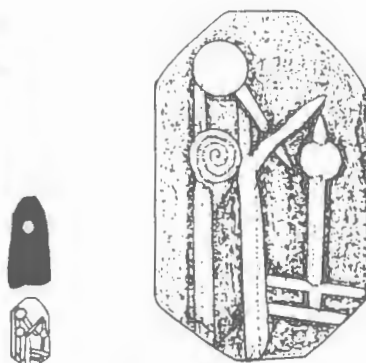
۱۸- کارگاه شمال غربی گسترش حصار خشتی شهر باستانی از محوطه شرقی به منطقه شمال غربی تپه هگمتانه (حفاری ۱۳۷۷) دید از جنوب غربی





۲۰. نقشه شهر باستانی مکتشفه در تپه هگمتانه شامل بخشی از محلات آب‌رسانی، مساجد و خانه‌های اطراف آن در

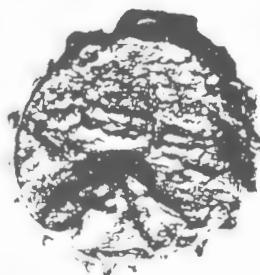
پایان بهمن فصل کارش ۱۳۷۷



۲۱- مهر مسطح سنگی - مکشوفه از ترانسه

۲۲- ته ستون سنگی و شالی ستون مکشوفه از حفاری غیر علمی - دوره هخامنشی

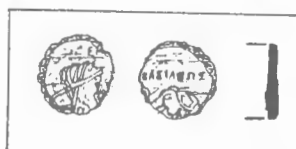
AY43 تپه هگمتانه - دوره ماد



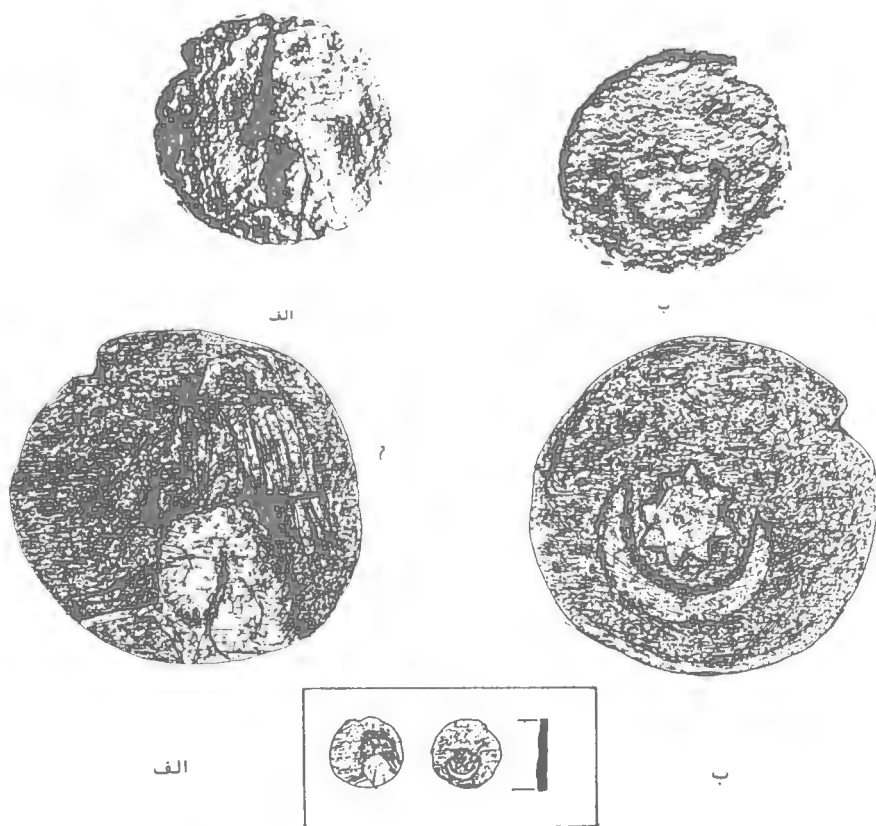
الف



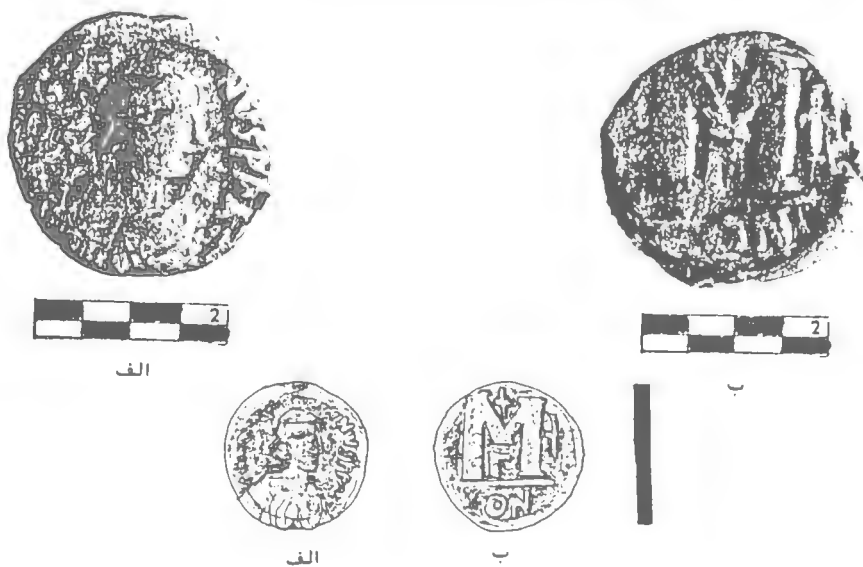
ب



۲۳- سکه مفرغی سلوکی بانقش فیل والاه دیتمیر مادر یونان باستان (۱۷۵-۱۸۷ قبل از میلاد) مکشوفه از ترانسه AT70



۲۴- سکه فرهاد چهارم (۳۸-۲ میلادی) مکشوفه از لایه سطحی ترانسه AU69



۲۵- سکه مفرغی ژوستینین امپراتور بیزانس (۵۶۵-۵۲۸ میلادی)

عرضه داشت

مهناز رحیمی‌فر

پیشگفتار

قطعات مینیاتور، مرقعات خط و نسخ خطی و ... که از دوران مختلف اسلامی بر جای مانده‌اند مدارک ارزشمندی جهت آشنایی ما با هنرمندان و آثار هنریشان در زمانهای مختلف می‌باشد. در یکی از نسخ خطی موجود در ترکیه، قطعه‌ای منسوب به جعفر بایسنغری، یکی از خوشنویسان و هنرمندان معروف عهد تیموری وجود دارد. (تصویر ۱) این قطعه تحت عنوان «عرضه داشت»، حاوی گزارش فعالیت‌های هنری برخی از هنرمندان مکتب هرات است و از سه بخش تشکیل شده است:

در بخش نخست آن به ذکر فعالیت ۲۴ تن از هنرمندان، شامل خوشنویسان، مذهبیان، جلدسازان و نقاشان و ... پرداخته شده است. بخش دیگر با عنوان «عمارت» گزارش اقدامات معماری در برخی بناهای سلطنتی است، از جمله سنگ تراشی، کاشی تراشی، آهک کاری و ... و آخرین بخش آن با عنوان «خرگاه» به امر تهیه خرگاه (خیمه) اختصاص یافته است. در این مقاله سعی گردیده ضمن بررسی لغوی «عرضه داشت»، به معرفی برخی از هنرمندان و اصطلاحات به کار رفته در هر بخش به تفکیک پرداخته شود.

مقدمه

عصر تیموری را می‌توان عصر اعتلای هنر دانست. با تشویق و حمایت پادشاهان و شاهزادگان هردوست این عهد، هنرمندان با طیب خاطر به هنرنمایی در زمینه‌های مختلف از جمله نقاشی، خوشنویسی، جلدسازی و ... پرداختند. و هنرمندانی پرورش یافتند که در نوع خود بی‌نظیر بودند. آنان آثاری از خود بر جای گذاشته‌اند، که پس از گذشت قرن‌ها، همچنان زبانزد اهل هنر می‌باشد. ایجاد کتابخانه‌های سلطنتی، در پایتخت‌هایی مانند هرات و سمرقند، که در آنها هنرمندان از اقصای نقاط کشور، گرد آمده بودند. زمینه شکل یافتن سبک‌ها و مکتب‌های هنری گوناگون و ابداع فنون جدید

هنری را فراهم آورد. از جمله مکتب هرات که باعث گردید نفوذ هنری بیگانه به تدریج از بین رفته و سبک ملی جایگزین آن گردد.

کتابخانه سلطنتی هرات، که توسط میرزا بایسنغر پسر شاهرخ، ایجاد گردید، مکانی مناسبی برای پرورش هنرمندان و آفرینش آثار هنری آنان گردید این کتابخانه به سرپرستی جعفر بایسنغری، خوشنویس معروف این زمان اداره می‌گردید و نزدیک به چهل تن (۴۰ تن) از هنرمندان زبردست در آن مشغول بکار بودند.

در یک قطعه خط موجود در استانبول، گزارش کاری از جعفر بایسنغری تحت عنوان «عرضه داشت» موجود است که در آن به شرح کارهای انجام شده توسط هنرمندان پرداخته شده است. این گزارش کار را شاید بتوان در نوع خود بی‌نظیر دانست.

عرضه داشت و معانی آن

واژه «عَرَض» و ترکیبات آن، از دیر زمانی نزد عموم مصطلح بوده است. برای واژه «عَرَض» معانی گوناگونی ذکر شده است. از جمله: پیدا و آشکار شدن، پیشولشت نامه، گزارش و بیان، شرح حال و بیان و... (لغت نامه دهخدا) و برخی از ترکیبات این واژه عبارتند از: «عَرَض داشتن» به معنی عارض بودن و التماس داشتن و درخواست کردن. (لغت نامه دهخدا) «عرضداشت» (عرض داشتن) که در هندوستان پادشاه زادگان و امرا به جناب عالی و خردان به خدمت بزرگان نویسنده (آندراج) «عرض کردن» یا «به عرض رساندن»، یعنی مطلبی را به شخص صاحب مقامی (یا شخص کوچکتر یا بزرگتر) گفتن و بیان کردن، و «عرض دادن» (سان دادن) یا «عرض لشکر کردن»، یعنی سپاهیان را در معرض بازدید امیر یا فرماندهی قرار دادن. «عرض افتادن» یعنی نمایان شدن، «عریضه» خطابی که شاهزادگان و امرا به پادشاه نویسند. (لغت نامه دهخدا، فرهنگ فارسی معین) و ترکیبات دیگری چون، عرض وجود، عرض اندام، عرض حال و... نیز وجود دارد.

در نسخ خطی، این واژه اصطلاحاً به معنای دیگری به کار رفته است: ایرج افشار در این باره می‌نویسد:

«بر روی نخستین و گاه برگ پایانی بعضی از نسخه‌های خطی یادداشتهایی دیده می‌شود که دلالت بر تعلق آن نسخه به یکی از کتابخانه‌های پادشاهی دستگاهی و یا آستانه‌های خانقاهی یا مذهبی معتبر در زمان نگارش آن یادداشت دارد. مطلب این یادداشتها نشاندهنده آن است که در تاریخ نگارش یادداشت، نسخه مذکور مورد تفتیش و بازدید و ثبت و ضبط و تحویل و تحوّل قرار

گرفته است. این گونه یادداشت را در اصطلاح «عرض» باید خواند. (ایرج افشار، ۱۳۷۶، ص ۳) همچنین در جای دیگر آورده است:

«عمل بازدید و تفتیش موجودی کتب و نفایس و اشیاء قیمتی را که دستگاهی مالک می‌بود به «عرض دیدن» مصطلح کردند.... باری عرض بیان کننده مالکیت و نام مالک نسخه یا شیئی - نفیس و وضع موجود آن در زمان بازدید بوده است. این گونه ثبت و ضبط معمولاً و طبعاً در مورد کتابخانه‌های پادشاهان و سلاطین و امرا و شاهزادگان و بقعه‌ها و آستان‌ها، امامزادگان و خانقاه‌های صوفیان که اموال و اشیائشان دارای تحویلدار، خزانه‌دار، صاحب جمع می‌بود اجرا می‌شده است.» (همان، ص ۵)

نویسنده مذکور، ضمن اشاره به برخی از «عرضهای» موجود در کتابخانه‌ها، به شرح ویژگیهای «عرض» نیز پرداخته است.

در یک نسخه خطی موجود در موزه اسلامی استانبول، قطعه خطی با عنوان «عرضه داشت» وجود دارد. این قطعه خط فاقد نام نویسنده و نام شخصی است که عرضه داشت برای آن تهیه گردیده است، همچنین آن فاقد تاریخ می‌باشد. برخی آن را به جعفر بایسنغری، هنرمند معروف عصر تیموری منسوب کرده‌اند. (عبدالحی جیبی، ۲۵۳۵، ص ۴۵۱ و....) محتوای این قطعه، نشانگر آن است، که آن، جهت ارائه به شخص صاحب مقامی (احتمالاً بایسنغری میرزا پسر شاهرخ) تهیه گردیده است. «عرضه داشت» مذکور، شامل گزارش کار و فعالیت‌های انجام شده یا در دست اقدام برخی از هنرمندان کتابخانه سلطنتی است. از اینرو، واژه «عرضه داشت» در این قطعه، معنای گزارش مطلبی به شخص صاحب مقامی را در بر دارد.

معرفی «عرضه داشت» موجود در استانبول

نسخه خطی به شماره ۲۱۵۳، B، ۸۷ F موجود در موزه هنر اسلامی دانشگاه استانبول^(۱) شمال ۹۰ ورق است و متعلق به سلطان یعقوب بیگ آق قویونلو پسر اوزن حسن پادشاه تبریز، بوده است. برخی از تصاویر این نسخه در هرات و سمرقند برای تیموریان نقش گردیده و برخی دیگر، در تبریز، یزد و بغداد، (عبدالحی جیبی، ۲۵۳۵، ص ۵۶۲)

در بین قطعات این نسخه، قطعه خطی منسوب به جعفر بایسنغری به عنوان «عرضه داشت» وجود دارد. این «عرضه داشت» شامل گزارش کار هنرمندانی است که در کتابخانه سلطنتی زیر نظر جعفر بایسنغری مشغول به کار بوده‌اند.

این «عرضه داشت» از سه بخش جداگانه تشکیل شده است: بخش نخست، فعالیت‌های هنری انجام شده یا در دست اقدام هنرمندانی است که مشغول بکار استنساخ، تذهیب، جلدسازی، خوش نویسی (بطور کلی هنرهای مربوط به کتابت) بوده‌اند.

بخش دوم آن، تحت عنوان «عمارات» شرح کار سنگ تراشان، کاشی تراشان، و بنایانی است که در برخی بناها مشغول کار بوده‌اند. و آخرین بخش آن با عنوان «خرگاه» اقدامات انجام شده جهت تهیه خرگاه (ضمیمه) شرح داده شده است.

متن «عرضه داشت» مذکور چنین است:

عرضه داشت

خاک بر گرفتکان و ملازمان کتبخانه میمون که دیده‌ایشان در انتظار غبار سم سمند
همایون جون کوش روزه‌دار بر الله اکبرست و از غایت بهجت و سرور
فریاد الحمدالله الذی اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شکور برذروه فلک میرساند.
امیر خلیل در موضع دریا در گلستان / موج آب تمام کرده برنگ نهادن مشغول خواهد شد
مولانا علی روز تحریر عرضه داشت / بطرح دیباچه شهنامه مشغول شد و چند روز / چشم او
درد می‌کرد.

خواجه غیاث الدین از رسایل دو موضع / بچهره رسانیده و یک موضع دیگر تردد کیست / و
حالی بیک موضع عمارت که از گلستان / باطل کرده‌اند مشغول است.
مولانا شهاب دیباچه و چهار لوح و شرف / دیباچه صورت‌گری را طلال نهاده و هشت / نعل
شمسه میان دیباچه را تحریر کرده / و حالی بیک موضعی دیگر از عمارت / گلستان مشغول
است.

مولانا قوام الدین روی جلد شهنامه را / حاشیه اسلیمی مکمل کرده و عشق تماشای / متن جلد را
بقلم گرفته و قریب / دو دانگ بوم شده است و پشت / سرو کردن چسبانیده و طریق / کشیده
شده است.

مولانا شمس را از نقل رسایل / خط خواجه علیه الرحمه / یک جزو مانده است.
محمود از داه لوح دیوان خواجو / هفت لوح را بیوم رسانیده / بمابقی مشغول است.
حاجی محمود جلد نقل رسائل را / متن رو بوم و تحریر شد / بکزار مشغول است.
خواجه عطا اجرای گلستان تمام / کرده و سه لوح تاریخی که مولانا سعدالدین / کتابت کرده دو

لوح را بیوم رسانیده / به تتمه مشغول است.
 خواجه عطای جدول کش تاریخ / مولانا سعدالدین و دیوان خواجه را / تمام کرده شهنامه مشغول است.
 مولانا قطب از تاریخ طبری / ده جزو کتابت کرده است.
 مولانا محمد مطهر از کتابت شهنامه / بیست و پنج هزار بیت تمام کرده است.
 خواجه عبدالرحیم بطروح مجلدیان / و مذهبیان و خیمه دوزان و کاشی / تراشان مشغول است
 مولانا سعدالدین سر صندوقچه / بیکم را تمام کرده و یک پهلوی / او به پرداخت رسیده است /
 و طبقه در که مانده بود پانزده روز / دیگر تمام می شود.
 مولانا شمس یک کشتی تمام کرده / و یک لوح را از دیوان خواجه / بیوم رسانیده است
 دو کشتی دیگر را جامی و خطای / محل کاری رسانیده اند.
 یک کشتی دیگر را عبدالسّلم / نزدیک آورده که تمام کند.
 نقاشان با جمعهم هفتاد و پنج / خوب خرگاه را برنک آمیز / و شستمان مشغول اند.
 استاد سیف الدین سلامتست / و زحمت او بصحت مبدل شد.
 طرح مبردولنا بود جهت زین / خواجه میر حسن نقل کرد و میر شمس الدین / پسر خواجه میر حسن
 و استاد / دولتخواجه بصدف تراشی / مشغول اند.
 بنده کمتر و ذره احقر سه جزو و نیم / از کتابت شهنامه تمام کرده آغاز / کتابت نرمة الارواح کرده
 است.
 بر دعا اختصار خواهم کرد / و از دعا به چه کار خواهم کرد / دولت مخلص باد بحمدواله

عمارت

خاصه شیدالله ارکانه الی یوم الخلود

درگاه سنگ تراشی تمام شد / و از کاشی تراشی کتابه و کنکره / مانده و در کارند و فرش ممر /
 تمام شده و در دندان صورت خانه / نشاندن شده و مخارج نهاده / سنگ تراشان بکار حوض
 مشغول اند.

کلنگ خانه را کل سقف / و کچ خاک و آهک کاری تمام شده.

قصر قدیم قبه و با دامن تازید / مقرنس نقاشی شده ستون جانب / شرقی از نو نهاده شد.

کتبخانه که جهت نقاشان بنیاد / نهاده تکمیل یافته نقاشان و کاتبان / نزول کرده

باغ جدید دیوار که شش دای فرموده / بعضی چهار دای و بعضی سه دای شده و در کارند ایوان و دالان بنیاد / شده شاه بل پیش ایوان تراشیده / برکار خواهند نهاد. باغ میدان دیوار قبلی سه دای / شده و کاشی تراشان که از درگاه / سنگ دست خالی می کنند بکار / ایزاره باغ مذکور مشغول خواهند شد.

خرگاه

تورق تراق چهارده قطعه و بُوره هفت قطعه از جمله این بیست / و یک قطعه شش قطعه تمام شده است و نعلهای قطعه / تمامی دوخته شده و شمسهای میان قطعه‌های خط که صورت / کریست از جمله بیست و یک عدد شش عدد تمام شده و شرف / و محبس و حاشیه‌ها را قریب یک دانک و نیم کار دوخته / شده کار بیرون خرگاه که اصل او مثقالی است و نقش / او صندل باف و تحریر اوزرخفه (۹) قریب یک دانک و نیم / کار دوخته شده به تتمه مشغول اند دولت مخلص‌باد.

بررسی بخش نخست

این بخش از «عرضه داشت» به هنر کتابت و هنرمندان آن، اختصاص یافته است. و از ۲۴ هنرمند نام برده شده که اغلب آنها در کتابخانه سلطنتی هرات، زیر نظر جعفر بایسنغری مشغول به کار بودند. و هر یک از آنان سرآمد هنرمندان و از استادان فن خود در مکتب هرات به شمار می آمدند. اسامی این هنرمندان به شرح ذیل است:

امیر خلیل، مولانا علی، خواجه غیاث الدین، مولانا شهاب، مولانا قوام الدین، مولانا شمس، خواجه محمود، محمود، حاجی محمود، خواجه عطا (نقاش)، خواجه عطا (جدول کش) مولانا قطب، مولانا محمد مطهر، خواجه عبدالرحیم، مولانا سعدالدین، مولانا شمس، عبدالسلم، استاد سیف الدین، خواجه میر حسن، میر دولتیار، میر شمس الدین، استاد دولتخواجه، (جعفر بایسنغری) طبق متن عرضه داشت، آنان به انجام کارهای ذیل مشغول بوده اند:

امیرخلیل = مصور و نقاشی کردن کتاب گلستان (در هنگام نوشته شدن عرضه داشت وی مشغول ترسیم موج آب در موضع دریا را تمام کرده و مشغول رنگ زدن آن بوده است).
مولانا علی = طراحی دیباچه شهنامه، خواجه غیاث الدین = نقاشی رسائل و گلستان، مولانا شهاب = تذهیب (طلاکاری) و تحریر دیباچه گلستان. مولانا قوام الدین = آماده کردن جلد شهنامه، مولانا شمس = نقل (نقاشی) رسائل خط خواجو. خواجه محمود = آماده کردن جلد رسائل، محمود =

(احتمالاً) نقاشی دیوان خواجه، حاجی محمود = تحریر و طراحی نقوش جلد رسائل. خواجه عطا = (احتمالاً) نقاشی اجزاء گلستان و لوح تاریخ مولانا سعدالدین، خواجه عطا (جدول کش) = (احتمالاً) جدول کشی تاریخ مولانا سعدالدین و دیوان خواجه و شهنامه، مولانا قطب = کتابت تاریخ طبری، مولانا محمد بن طهر = کتابت، شهنامه، خواجه عبدالرحیم = طراحی برای مجلدیان، مذهبان، ضمیمه دوزان، کاشی تراشان، مولانا سعدالدین = (احتمالاً) کتابت سر صندوقچه،؟ مولانا شمس = (احتمالاً) نقاشی دیوان خواجه، حاجی (?) و خطای = حل کاری، میردولتار (میردولتیار) = طراحی (برای زین)، میر شمس الدین (پسر خواجه میر حسن) = صدف تراش، استاد دولتخواجه = صدف تراش، جعفر بایسنغری = اتمام کتابت شهنامه و آغاز کتابت نزهة الارواح

شرح حال مختصر برخی از هنرمندان

از آنجا که در «عرضه داشت» مذکور نام ۲۴ هنرمند برده شده است که برخی از آنان کاملاً شناخته شده می‌باشند، و برخی دیگر به علت تشابه اسمی با سایر هنرمندان و عدم ذکر دقیق آنها، و هنری که به آن اشتغال داشته‌اند. تشخیص آنها کمی دشوار می‌نماید.

از اینرو در اینجا به ارائه شرح حال برخی از این هنرمندان اکتفا می‌گردد.

جعفر بایسنغری: مولانا جعفر بن علی تبریزی بایسنغری از خوشنویسان بنام عصر تیموری است. وی از اهالی تبریز بود و پدرش علی نام داشت. و مدتی در شهر یزد می‌زیست (مهدی بیانی، ۱۳۵۸، ص ۱۱۴)

جعفر بایسنغری هنگامی که در شهر تبریز اقامت داشت. بدربار حاکم آذربایجان، جلال الدین میرانشاه بن امیر تیمور (۸۰۷-۸۱۰ هجری) راه یافت. او تربیت یافته دربار شاهرخ پسر تیمور بود و مورد توجه خاص بایسنغر میرزا فرزند شاهرخ (۸۰۲-۸۳۷ هجری) قرار داشت. از اینرو به بایسنغری منسوب گردید. (همان، ص ۱۱۴)

بایسنغر میرزا، علاقه فراوان به هنر داشت و همواره به تشویق هنرمندان می‌پرداخت. او خود یکی از هنرمندان آن عصر به شمار می‌آید. و از استادان خط محقق و ثلث بود. آثار بر جای مانده از وی عبارتند از: کتیبه پیش طاق مسجد گوهر شاد مشهد و بزرگترین قرآن موجود به خط محقق و... (همان، ص ۱۰۵۱) صاحب کتاب خط و خطاطان در این باره می‌نویسد: «در هیچیک از کتابخانه‌های بزرگ اسلامبول نیست که یک کتاب بلکه چندین قرآن و چندین جلد کتاب که در عهد و عصر سلطان بایسنغر میرزا نگاشته شده موجود نباشد....» (عبدالمحمدخان ایرانی، ۱۳۴۶، ص ۹۹)

علاقه زیاد بایسنغر میرزا به هنر، سبب آن گردید، که هنرمندان مختلف به هرات فرا خواند و در کتابخانه خود مشغول به کار نماید. (منشی قمی، ۱۳۶۶ ص ۳۷) در کتابخانه وی چهل هنرمند مذهب، خطاط، مجلد و... تحت سرپرستی جعفر بایسنغری به فعالیتهای هنری اشتغال داشتند. (عبدالحی حبیبی، ۲۵۳۵، ص ۱۳۲) پس از فوت بایسنغر میرزا، جعفر بایسنغری، نزد فرزند او، میرزا علاءالدوله (متوفی در سال ۸۶۳ هجری) ادامه فعالیت داد. سال فوت وی، بین ۸۶۰ و ۸۶۲ هجری ذکر شده است. (مهدی بیانی، ۱۳۵۸، ص ۱۱۴)

جعفر بایسنغری، از استادان اولیه خط نستعلیق می باشد و مهارت وی در خوشنویسی به حدی بود که برخی او را «قبلة الکتاب» و اغلب «کمال الدین» می خواندند. (حبیب الله فضائلی، ۱۳۵۰، ص ۴۵۶) او علاوه بر خط نستعلیق، در خطوط ثلث، ریحان، نسخ، رقاع، توقیع، تعلیق، مهارت بسزائی داشت. شاهنامه بایسنغری، از شاهکارهای هنر کتابسازی، یکی از آثار او بخط نستعلیق است. علاوه بر آن، از وی آثار متعددی در کتابخانه ها و موزه های مختلف باقی مانده است. از جمله در کتابخانه های استانبول و کتابخانه ملی پاریس.

جعفر بایسنغری، شاگردان متعددی را پرورش داد. که برخی از آنان در جرگه اساتید خوش نویسی در آمدند. از جمله، از شاگردان او عبارتند از: در اصول عبدالله طباطبائی، در تعلیق عبدالحی منشی استرآبادی، در نستعلیق شیخ محمود زرین قلم. (همان، ص ۴۵۷)

امیرخلیل: در «عرضه داشت» مذکور میر خلیل اولین هنرمندی است که از او نام برده شده است. وی یکی از نقاشان زبردست مکتب هرات در عصر تیموری است. تبهر او در این هنر به حدی بود که به وی لقب «مانی ثانی» داده بودند. مؤلف گلستان هنر در این باره می نویسد:

«دولت شاه سمرقندی در تذکره الشعراى خود در شرح احوال شاه رخ می نویسد. اما چهار هنرمند در پایتخت شاهرخی بوده اند، که در ربع مسکون به روزگار خود نظیر نداشته اند، خواجه عبدالقادر مراغی... و مولانا خلیل مَصُور که ثانی مانی بوده» همچنین در ادامه می نویسد: «مولانا خلیل در نقاشی استادی چیره دست بود و از وی در مقدمه بهرام میرزا یاد شده و او را در عهد خود یگانه روزگار خوانده و نام او را امیر خلیل بقلم آورده است....» (منشی قمی، ۱۳۶۶، ص ۳۷)

مؤلف معزالانساب او را فرزند محمد جهانگیر میرزا نواسه جهانگیر میرزا پسر کلان تیمور می داند. (عبدالحی حبیبی، ۲۵۳۵، ص ۴۵۱)

امیرخلیل، نسخ متعددی را مصور کرده است. از جمله: آلبوم (شماره ۲۱۶۰) موجود در موزه هنر اسلامی استانبول. این آلبوم دارای ۹۰ ورق و ۶۹ مینیاتور است. این آلبوم برای سلطانی یعقوب

آق‌قویونلو در زمان بایسنغر و علی شیر در هرات، آماده شده است و یکی از مصوران آن امیر خلیل بوده است. (همان، ص ۵۷۲) و آلبوم (شماره ۲۱۵۲) در همان موزه، شامل ۱۵۰ تصویر، برای بایسنغر میرزا در هرات تهیه شده، و احتمالاً تصاویر آن توسط میرزا خلیل نقاشی شده است. (همان، ص ۵۶۵) علاوه بر آلبوم‌های مذکور، از دیگر آثار او، تزئین و تصویر مواضع جنگ سلطان احمد بغدادی، (همان، ص ۵۰) و شاهنامه معروف به شاهنامه بایسنگری موجود در موزه کاخ گلستان، را می‌توان برشمرد.

غیاث الدین نقاش: خواجه غیاث الدین، یکی از نقاشان مکتب هرات می‌باشد. وی توسط شاهرخ تیموری جهت ثبت اوضاع و احوال کشور چین به همراه هیئتی به این کشور اعزام گردید. نویسنده گلستان هنر در این مورد می‌نویسد: «... چنانکه مورخین نوشته‌اند در سنه ۸۲۲ هنگامیکه شاهرخ شادی خواجه و جمعی از امراء و شاهزادگان را بسمت ایلچی بدربار دایمینگ خان روانه مملکت ختای کرد خواجه غیاث الدین نقاش را اعزام داشت تا از آنروزی که از دارالسلطنه هرات به عزیمت سفر ختای بیرون می‌روند تا روزی که مراجعت می‌کند بهر موضع که می‌رسند آنچه می‌بینند از چگونگی راه و اوضاع و ولایات و عمارات و توسعه شهرها و عظمت پادشاهان و طریقه ضبط و سیاست و عجایبی چند که در آن دیار مشاهده کرده مجموع بر چند جزو روزبروز بطریق روزنامه ثبت کند این هیأت که میرزا بایسنغر نیز همراه آنان بود در سال ۸۲۵ از ختای به هرات باز می‌گردند و حکایات غریب از اوضاع و رسوم آن مملکت تقریر می‌کنند و خواجه غیاث الدین نقاش مضمون آن حکایات را بی‌غرض و تعصب نوشته و نقش کرده بود/ خلاصه آن در مطلع السعد بن عبدالرزاق سمرقندی نقل شده است. (منشی قمی، ۱۳۶۶، ص ۳۶)

برخی از آثار برجای مانده از غیاث الدین نقاش عبارتند از: آلبوم (شماره ۲۱۵۲) موجود در موزه هنر اسلامی دانشگاه استانبول، شامل ۱۰۰ ورق و ۶۵۰ تصویر. این آلبوم برای بایسنغر میرزا در هرات تهیه گردیده و مناظر معراج و جنگلها و زراعت و شکار، ماهی‌گیری و اساطیر.... آن توسط غیاث الدین و برخی دیگر از هنرمندان از جمله جعفر، احمد، معروف و پاینده.... نقش شده است. (عبدالحی حبیبی، ۲۵۳۵، ص ۵۶۵) همچنین برخی از نقاشی‌های جنگ سلطان احمد بغدادی، توسط خواجه غیاث‌الدین نقاشی شده است. مهدی بیانی، در این زمینه می‌نویسد. «.... قبل از اتمام جنگ مذکور، میرزا بایسنغر مرد و فرزندش علاءالدوله برای تکمیل آن، جماعت مذکور را در کتابخانه خود جمع نمود و از عقب خواجه غیاث الدین پیر احمد زرکوب، کسی به تبریز فرستاد و او در کتابخانه هرات، جنگ مذکور را با لوان فتنه‌انگیز رنگ‌آمیزی کرد....» (مهدی بیانی، ۱۳۵۸، ص

(۱۹۲-۳)

همچنین نقاشی تعدادی از صحنه‌های شاهنامه بایسنغری نیز از او می‌باشد. نقاشی یک پارچه ابریشمی در موزه نیویورک، را به او نسبت داده‌اند. (عبدالحی حبیبی، ۲۵۳۵، ص ۳۹۸) ولی بنظر می‌رسد این قطعه پارچه از آثار خواجه غیاث نقش بند، بافنده معروف صفوی باشد، (دیماند، ۱۳۶۵، ص ۲۴۷)

مولانا شهاب: احتمالاً منظور از مولانا شهاب، مولانا شهاب الدین عبدالله می‌باشد. وی یکی از هنرمندان کتابخانه بایسنغر میرزا بوده است. پس از آنکه الغ بیگ پسر شاهرخ در سال ۸۵۲ هجری، از سمرقند به خراسان لشکر کشید و هرات را فتح کرد (منشی قمی، ص ۳۸) تمامی هنرمندان کتابخانه هرات از جمله مولانا شهاب، به سمرقند منتقل شدند. (عبدالحی حبیبی، ۲۵۳۵، ص ۵۰) برخی از آثار وی عبارتند از: یک تصویر در آلبوم (شماره H-۲۱۵۱) موجود در موزه اسلامی دانشگاه استانبول. این آلبوم شامل ۱۰۱ ورق است. و برای یوسف بهادر آماده شده است و اکثر آن کار هنرمندان عصر تیموری (هرات) و صفویان می‌باشد.

عبدالحی حبیبی در این مورد می‌نویسد: «...یک صفحه آلبم امضای محمد بن عبدالحی در ۸۰۶ق، ۱۴۰۴ م و پسر خواجه عبدالله مصور عصر تیموریان دارد. یک تصویر دیگر در سمرقند به قلم شهاب الدین عبدالله هروی مصور و خطاط بن میر علی معاصر الغ بیک نگاشته شده...» (همان، ص ۵۸۶)

قوام الدین: او نیز یکی از هنرمندان معروف مکتب هرات است. وی در ساخت جلد شهرت بسزائی داشت. و جلد مثبت (معرق) از ابداعات او به شمار می‌آید. منشی قمی در این زمینه می‌نویسد: «... در تبریز استاد قوام الدین مجلد تبریزی در صحافی و هنرهای جلدسازی بغایت اشتها داشت و صیت شهرت او بهرات رسیده بود بایسنغر میرزا او را از تبریز به هرات آورده در کتابخانه گماشت و مورد توجه ساخت. وی در صحافی انواع هنرنمایی می‌فرمود از جمله معرق را که تا آنعهد نبود ابداع کرد معرق سازی نخست باصطلاح آنروز مثبت در جلد خوانده می‌شد...» (منشی قمی، ۱۳۶۶، ص ۳۸) همچنین، وی در جای دیگر از شخصی به نام «استاد قوام الدین» یاد می‌کند. که در مهندسی، طراحی و معماری، در زمان شاهرخ، بی‌نظیر بوده است. (همان، ص ۳۷)

از جمله آثار بر جای مانده از وی عبارتند از: تهیه جلد برای جنگ سلطان احمد بغدادی. مهدی بیانی در این باره می‌نویسد: «بایسنغر میرزا سیدی احمد نقاش و خواجه علی مصور و استاد قوام الدین، مجلد را از تبریز به هرات آورد و فرمود که باسلوب جنگ سلطان احمد بغدادی، بهمان دستور و

قطع و سطر و مواضع تصویر بعینها کتاب ترتیب دهند و آنرا فریدالدین جعفر نوشت و جلد آنرا استاد قوام الدین که منبت کاری در جلد اختراع اوست ساخت.... (مهدی بیانی ص ۱۳۵۸، ص ۱۹۳) همچنین او یکی از هنرمندانی است که در تهیه شاهنامه بایسنغری شرکت داشته است. (عبدالحی حبیبی، ۲۵۳۵، ص ۲۴۹)

مولانا شمس: احتمالاً نام کامل وی شمس الدین محمد بن حسام هروی، منسوب به شمس بایسنغری است، وی معاصر جعفر بایسنغری تبریزی می باشد. او از خوشنویسان دربار بایسنغر میرزا و استاد خط وی بوده است. از اینرو، شمس الدین در آثارش، «بایسنغری» و «سلطانی» رقم می زده است. (مهدی بیانی، ۱۳۵۸، ص ۳۱۲)

شمس الدین: او یکی از شاگردان خوشنویس دوره تیموری «معروف بغدادی» است. نویسنده گلستان هنر به نقل از کتاب حالات هنروران آقای محمد عبدالله جغتائی که در سال ۱۹۳۶ در لاهور چاپ شده، می نویسد: «....دیگر، جناب مولانا عبدالله طباطبائی، طریقه شاگردی مولانا فریدالدین جعفر را دارند و.... و با وجود کمال مهارت مولانای مشارالیه بعضی برایشان حسد می بردند و خود را در مقابل ایشان می نمودند، مثل مولانا محمد حسام، که به شمس بایسنغری مشهور و شاگردی مولانا معروف، بر السنه مذکور، و مولانا معروف، معاصر مولانا جعفر بوده و در برابر مولانا عبدالله، مربی مولانا شمس مذکور بود، اما هرگز خط او رتبه خط مولانا عبدالله نیافت و مولانا معروف، شاگرد مولانا سعدالدین عراقی بود....» (همان، ص ۱۹۳)

شمس الدین در نوشتن خط ثلث، تبهر بسیار داشت. از آثار وی می توان، کتیبه: قسمتی از آستانه رضوی و مسجد گوهرشاد با تاریخ ۸۲۱ را نام برد. (همان، ص ۳۱۵)

تاریخ وفات شمس الدین را، سپهر در سال ۸۵۰ هجری ذکر کرده است. (همان، ص ۳۱۵) مولانا شمس (نقاش): مرحوم بیانی، در بین استادان دوره اول تیموری، از شمس الدین نقاش سلطان اویس نام می برد. یکی از شاگردان مولانا شمس، عبدالحی نام دارد. امیر تیموری وی را به سمرقند برد. از دیگر شاگردان شمس الدین، جنید بغدادی است. (مهدی بیانی، ۱۳۵۳، ص ۳۲)

محمود: مؤلف کتاب احوال و آثار خوش نویسان، از شخصی بنام محمود نقاش نام برده است. و در مورد وی می نویسد. «از خطوط او دیده ام: کتیبه ایوان ورودی شبستان خدابنده در مسجد جامع اصفهان، ثلث دودانگ کتیبه خوش بارقم.... سلطان محمد بهادرخان.... فی سنه احدی و خمسین و ثمنه (۸۵۱) کتبه محمود نقاش». (مهدی بیانی، ۱۳۵۸، ص ۱۲۱۲)

همچنین، عبدالحی حبیبی، از هنرمندی به نام محمود مذهب نام برده و وی را شاگرد میر علی هروی

معرفی کرده است. (عبدالحی حبیبی، ۲۵۳۵، ص ۴۹۲) بنظر می‌رسد. منظور از «محمود» که در عرضه داشت، نام برده شده، همان محمود نقاش باشد، زیرا در متن عرضه داشت، اشاره شده است. که «محمود از داه (ده) لوح دیوان خواجه هفت لوح را بیوم رسانیده.....» که منظور نقاشی کردن هفت لوح (یا هفت ورق) می‌باشد.

مولانا محمد مطهر: نام وی محمد بن مطهر نیشابوری است. و از کاتبان دربار بایسنغر میرزا بوده است. از آثار وی می‌توان یک نسخه شاهنامه فردوسی و خمسة نظامی به خط نستعلیق متوسط، موجود در کتابخانه ملک تهران، نام برد.

در پشت صفحه اول کتاب، نوشته شده تاریخ تحریر آن ۸۳۳ق، در هرات برای بایسنغر میرزا، بوده است. متن مذکور چنین است: «برسم خزانه الکتب السلطان الاعظم.... غیاث السلطنة و الدنيا بایسنغر بهادرخان.... تم الكتاب علی يد.... محمد بن مطهر بن یوسف بن ابی سعید القاضی نیشابوری بدار السلطنة هراة.... فی شعبان سنه ۸۳۳هـ» (مهدی بیانی، ۱۳۵۸، ص ۸۳۸)

خواجه عبدالرحیم: یکی دیگر از هنرمندانی که در عرضه داشت. نام برده شده است، خواجه عبدالرحیم می‌باشد. وی در هنگام نوشته شدن عرضه داشت به کار طراحی مشغول بوده است.

در میان خوشنویسان قرن ۹ هجری، به نام عبدالرحمن خوارزمی، برمی‌خوریم. وی شیوه نویسی در خط نستعلیق ابداع کرد. دو فرزند وی نیز به نامهای مولانا عبدالرحیم، ملقب به «انیسی» و عبدالکریم مشهور به «پادشاه» از خوشنویسان بوده‌اند. (منشی قمی، ۱۳۶۶، ص ۵۸) از هر یک از آنها، یک نسخه دیوان جامی موجود است. دیوان خط جامی به خط عبدالکریم در موزه متروپولیتین می‌باشد و نسخه دیگر از این کتاب به خط عبدالرحیم در موزه بریتانیا، با تاریخ ۸۶۸ هجری وجود دارد. (دیماند، ۱۳۶۵، ص ۵۴)

با توجه به اینکه در عرضه داشت مذکور، خواجه عبدالرحیم مشغول طراحی بوده است، این سؤال پیش می‌آید که آیا او همان عبدالرحیم خطاط است. یا شخص دیگری مورد نظر بوده است؟ امیر دولت یار: در عرضه داشت، به نام شخصی که «میردولتار» نوشته و احتمالاً منظور امیر دولت یار می‌باشد، بر می‌خوریم. متن عرضه داشت در مورد وی چنین است: «.... طرح میردولتار بود جهت زین....» بنظر می‌رسد، جمله کامل نمی‌باشد. و شاید منظور تهیه طرح برای تزین زین اسب مورد نظر بوده است؟

در میان هنرمندان دوره تیموریه، شخصی بنام امیر دولت یار، وجود دارد. مهدی بیانی در شرح حال وی می‌نویسد:

«امیر دولت یار، که از جمله غلامان سلطان ابوسعید بود. شرف شاگردی استاد احمد موسی شده و در این امر، سرآمد شد، خصوصاً در قلم سیاهی که با وجودی که مولانا ولی الله که بی نظیر عالم بود، چون کارهای امیر دولت یار را دید. از روی انصاف، به عجز اعتراف نمود». (مهدی بیانی، ۱۳۵۸، ص ۱۹۳). حال منظور از «میردولتار» که در متن عرضه داشت آمده، همین شخص است، یا شخص دیگری مورد نظر بوده است؟

خواجه عطای جدول کش: مرحوم بیانی ضمن معرفی برخی از هنرمندان عصر تیموری، در بین مذهبیان دوره دوم تیموری، و دوره آق تویونلو از خواجه عطای جدول کش اسم می برد. (مهدی بیانی، ۱۳۵۲، ص ۳۰)

بررسی برخی اصطلاحات هنری بخش نخست

در متن عرضه داشت، اصطلاحاتی بکار رفته است که بویژه در هنر خطاطی و خوشنویسی. کتاب آرائی و هنرهای مربوط به آنها، مصطلح می باشد.

در اینجا سعی گردیده، در مورد برخی از این اصطلاحات، توضیحات لازم، ارائه شود.

طرح = به معنی صورت و پیکر مجاز است و بالفظ نگاشتن و زدن و افکندن و انداختن و افشاندن و ریختن و کشیدن و کردن مستعمل (لغت نامه دهخدا)

شرف = در متن عرضه داشت اشاره شده است: «..... دیباچه و چهار لوح و شرف دیباچه...» این کلمه ممکن است به قسمت آخر (خاتمه دیباچه) اشاره دارد، که معمولاً به رنگ آبی بوده و با تذهیب تزیین شده است. (Lentz , 1989 , P.190)

و یا منظور قسمت مسلط بر متن مورد نظر بوده است.

و احتمالاً ممکن است منظور از شرف، تزییناتی باشد که اصطلاحاً «شرفه» گفته می شود. و آن شامل نوعی تزیین در کتب و اوراق خطی می باشد و عبارتست از رسم خطوط ظریفی که در حاشیه بیرونی صفحات تذهیب شده رسم می کردند. (ریاضی، ۱۳۵۷، ص ۱۰۷)

کلمه «شرف» در بخش سوم «خرگاه» نیز بکار رفته است، که احتمالاً منظور تزیینات کنگره ای شکل (مثلثی یا مربع) می باشد.

صورتگری = این واژه، بویژه در هنر نقاشی رایج است و منظور ترسیم چهره، بویژه چهره انسان می باشد. در متن عرضه داشت آمده است: «مولانا شهاب.... شرف دیباچه صورت گری را طلا نهاده....» با توجه به اینکه، دیباچه، اغلب با نقوشی هندسی و گیاهی زینت می یافته است، احتمالاً

منظور از صورت‌گیری مفهوم کلی آن بوده است. و معنای نقش کردن مورد نظر بوده است. **شمسه** = شمسه یکی از اصطلاحات رایج در هنر اسلامی بویژه در تذهیب می‌باشد. و معمولاً به نقش مدور زراندود اطلاق می‌گردد. صاحب گلستان هنر در این باره می‌نویسد: «قرص زراندود و تیز ترنج را گویند» (منشی قمی، ۱۳۶۶، ۲۵۳) همچنین مرحوم بیانی شمسه را چنین توضیح می‌دهد: «پس از صفحات بدرقه ابتدای کتاب، معمولاً در صفحه دست چپ کتاب / شروع می‌شود مزین به شمسه و آن عبارت است از نقشی بشکل دایره و مذهب مرصع که شعاعهائی از اطراف آن خارج شده و آنرا بشکل خورشید نمایش می‌دهد.» (بیانی، ۱۳۵۳، ص ۲۸)

نعل شمسه = در متن عرضه داشت. نوشته شده، «هشت نعل شمسه میان دیباچه....» احتمالاً منظور از نعل شمسه، نیمه شمسه یا نیم ترنج می‌باشد و یا قسمتی از شمسه که انحنایی شبیه به شکل نعل دارد

شمسه و نعل شمسه در بخش سوم (خرگاه) نیز تکرار گردیده است.

تحریر = از اصطلاحات رایج در هنر تذهیب است. و آن عبارتست از اینکه نقوش یا کلمات و عباراتی، که با آب زر یا رنگهای دیگر نوشته یا نقش شده‌اند با قلم بسیار باریک با مرکب مشکی، محصور گردند، تا آن نقش یا نوشته بهتر نمایان گردد یا خوانده شود. (بیانی، ۱۳۵۳، ص ۲۴) همچنین خط مشکی که بر دو طرف جدول طلائی کشیده می‌شود، نیز «تحریر» گفته می‌شود. (منشی قمی، ۱۳۶۶، ص ۱۹۹)

سر و گردن = در عرضه داشت مذکور، در قسمتی که به شرح کار مولانا قوام‌الدین پرداخته شده، آمده است: «مولانا قوام‌الدین روی جلد شهنامه را، حاشیه اسلیمی مکمل کرد... پشت و سر و گردن چسبانیده...» همچنین در قسمتی دیگر از آن، آمده است: «خواجه محمود جلد رسایل خط خواجو را، پشت و رو مکمل کرده و سر و گردن، مشغول است.» در این جا، منظور از روی جلد، قسمتی از کتاب است که اصطلاحاً «دَف» گفته می‌شود و تا عطف امتداد می‌یابد. و احتمالاً مقصود از سر و گردن، لبه و عطف کتاب است. عطف به قسمتی اطلاق می‌گردد که قطعه چرم یا پارچه‌ای به مقوای کتاب وصل می‌شود و ته بندی صفحات کتاب در آن قرار می‌گیرد. (بیانی، ۱۳۵۳، ص ۱۵)

دانگ = یکی از اصطلاحات رایج در خوشنویسی است. و آن برای تعیین ریزی و درشتی خط، بکار می‌رود. مؤلف گلستان هنر در این باره می‌نویسد: «اصطلاح» در خطاطی مأخوذ از دانگ شش یک مثقال برای تعیین مقدار درشتی و ریزی خط (منشی قمی، ۱۳۶۶، ص ۲۰۱)

همچنین مرحوم بیانی، اصطلاحات تعیین ریزی و درشتی خط را چنین بیان می‌کند: «شش دانگ،

پنج دانگ، چهار دانگ، سه دانگ، دو دانگ، نیم دو دانگ». (بیانی، ۱۳۵۳، ص ۲۳)

و بطور کلی «دانگ» به یک ششم هر چیز گفته می شود (لغت نامه دهخدا)

طریق = منظور از «طریق» جدول است. جدول (جدول کشتی) یکی از هنرهای است که در کتاب آرائی بکار می رود. هنرمندانی که این کار را انجام می دهند، «جدول کش» نامیده می شوند. جدول عبارتست از خط یا خطوطی که نوشته صفحه یا صفحات را محصور می کند. جدول تزیینی کتب و اوراق معمولاً از یک خط تجاوز می کند و غالباً خطوط جدول به رنگهای مختلف است. جدولها از یک خط یا دو خط نسبتاً عریض و چند خط باریکتر تشکیل می شود. (ریاضی، ۱۳۵۷، ص ۴۴)

سر لوح = صفحه های نسخ خطی، با نقوش دقیق هندسی و یا گل و برگ با طلا یا رنگهای دیگر، تزیین شده است. اگر این نقوش یکی باشند. «سرلوح ساده» و اگر دو تا باشند «مزدوج» گفته می شود. (بیانی، ۱۳۲۳، ص ۲۷)

کشتی = «کشتی» اصطلاحاتی است که شاید بتوان گفت تنها در این متن دیده شده است، (Lentz, 1989, p.364) در عرضه داشت آمده است: «مولانا شمس یک کشتی تمام کرده» و در جای دیگر نیز آمده: «یک کشتی دیگر را عبدالسلم، نزدیک آورده که تمام کند.» معادل عربی «کشتی»، «سفینه» است. و احتمالاً منظور از کشتی «جنگ» است. (Ibid, P.364) فرهنگ فارسی معین جنگ را چنین معنی کرده است: «دفتری که در آن اشعار و مطالب دیگر نویسند، سفینه.» و در لغت نامه دهخدا، «جنگ» چنین شرح داده شده است: «کتابی که در آن برخی اشعار شعرای مختلف بی نظم و ترتیب گرده شده باشد و این کلمه هندی است و همان است که ابن بطوطه جنق می گوید. در ایران دیوان غزل یک شاعر را سفینه می گفته اند. سپس جنگ هندی را که نیز به معنی سفینه است برای دیوان اشعار گزیده چندین شاعر بکار برده اند.

حلکاری = در متن عرضه داشت آمده است: «ده کشتی دیگر را جامی و خطای، بحل کاری رسانیده اند.» منظور از حلکاری، زراوند کردن نقوش می باشد. صاحب گلستان هنر در این باره می نویسد: «اصطلاح» تذهیبی نقوشی که با طلای حل کرده (طلائی که آب شده و بمایع بدل گردیده) بر حاشیه کتب مینگارند بغیر از تشعیر. (منشی قمی، ۱۳۶۶، ص ۲۰۰)

شستمان = در قسمتی از عرضه داشت آمده است: «نقاشان با جمعهم هفتاد و پنج، چوب خرگاه را برنگ آمیزی، و شستمان مشغول اند.» صاحب گلستان هنر در این باره می نویسد: «اصطلاح مرکب از شست و تمیز کردن» و مان، که مانندست، می باشد. (منشی قمی، ۱۳۶۶، ص ۲۰۳)

گزار = به معنای کشیدن طرح نقوش می باشد. فرهنگ آندراج در این باره می نویسد: «نقش باریک

که نقاشان بدان تعیین شکل نقوش و تصاویر سازنده و گرده نقاشان که آنرا بیرنگ نیز گویند. (فرهنگ آندراج)

باطل کردن = در قسمتی از عرضه داشت که به شرح کار خواجه غیاث الدین اختصاص دارد. آمده است: «خواجه غیاث الدین... بیک موضع عمارت که از گلستان باطل کرده‌اند. مشغول است.» در اینجا منظور از باطل کردن، این است که صحنه‌ای که کشیده شده بود، مناسب (خوب) ترسیم نشده از اینرو، از ابتدا مشغول کشیدن آن شده است. (نقل از شهریار عدل)

نقل = در گزارش کار مولانا شمس، عرضه داشت نوشته شده: «مولانا شمس را از نقل رسایل خط خواجه علیه الرحمه....»

نقل در هنر نقاشی، «کشیدن» است. همانگونه که در عکاسی اولیه، نقل کردن، یعنی چاپ و منتشر کردن. (نقل از شهریار عدل)

بررسی بخش دوم عرضه داشت «عمارات»

بخش دوم این عرضه داشت، تحت عنوان «عمارات» به ارائه گزارش کار احداث و مرمت پنج بنا اشاره دارد. نام و محل این ابنیه مشخص نیست. ولی وجود عبارت «خاصه شیدالله ارکانه الی یوم الخلود» نشانگر این نکته است که این بناها، یک مجموعه سلطنتی، یا قسمتی از یک مجموعه بناها، بوده است.

در قسمتی از متن عرضه داشت، صریحاً اشاره به «قصر قدیم» دارد. از اینرو می‌توان قسمت اول را در ارتباط با احداث قصر جدید دانست. با توجه به این نکته، اقدامات معماری انجام شده در ارتباط با دو قصر (قصر قدیم و قصر جدید) یک کتابخانه، و دو باغ (باغ جدید و باغ میدان) است. **قصر جدید** = هر چند در قسمت اول، جزئیات بنا کاملاً ذکر نگردیده است ولی ویژگیهای ذیل را برای بنای مذکور که احتمالاً «قصر» است، می‌توان در نظر گرفت، قسمتی از اجزای بنا عبارتند از:

الف: درگاه سنگ تراشی شده.

ب: صورت خانه: در لغت نامه‌ها صورت‌خانه را بتخانه معنی کرده‌اند و احتمالاً منظور از آن، اطاق یا محلی از کاخ است. که دیوارهای آن با نقاشیهای مختلف یا تابلوهای الوان زینت یافته است.

کلنگ خانه: در بیان معانی کلنگ، فرهنگ دهخدا می‌نویسد: «دست‌افزاری باشد که چاجویان و گل کاران بدان زمین و دیوار کنند.» و در قسمتی دیگر می‌نویسد: «کلنگ، پرنده‌ایست کبود رنگ و درازگردن بزرگتر از لک لک که او را شکار کنند و خورند و پره‌های زیردم او را بر سر زنند (برهان)....»

پرنده‌ای است عظیم‌الجثه... در برخی مأخذ غم خورک (حواصیل) را که نام علمیش هرون Héron می‌باشد و به ترکی «درنا» گفته می‌شود، کلنگ ذکر کرده‌اند و به همین علت در مأخذ مختلف در تعریف‌های مربوط به غم خورک (درنا) و کلنگ تفاوت وجود دارد (فرهنگ معین). با توجه به متن عرضه داشت، می‌توان احتمال داد. که منظور از «کلنگ خانه»، محل یا اطاقی است که نوعی مرغ شکاری را در آن جهت استفاده‌های مختلف نگهداری می‌کردند.

قصر مذکور، از تزیینات سنگ کاری، کاشیکاری، کتیبه و کنگره (تزیینات دندانه مانند) کاشیکاری، و حوض (حوص) سنگی برخوردار بوده است.

قصر قدیم: قسمت دیگر. در ارتباط با تعمیر و مرمت قصر قدیمی می‌باشد. از ویژگیهای این قصر، گنبددار و ستوندار بودن آن است، همچنین آن، تزیینات مقرنس کاری داشته است. در متن اشاره دارد به اینکه «مقرنسهای قبه (گنبد) و با دامن (احتمالاً زیر گنبد یا ساقه گنبد) نقاشی شده‌اند و ستونی که در سمت چپ قرار داشته. تخریب و دوباره از نو بنا گردیده است.

کتابخانه: در متن، «کتابخانه» نوشته شده است. سعدی در آثار خود از کلمه «کتب خانه» استفاده کرده و بعدها این کلمه در ترکیه نیز بکار رفت. (نقل از شهریار عدل)

در متن اشاره شده به اینکه، کتابخانه به اتمام رسیده و نقاشان و کاتبان در آنجا مشغول به کار گردیده‌اند. همانگونه که قبلاً گذشت، میرزا بایسنغر، شخصی هنر دوست و هنر پرور بود. و هنرمندان را از نقاط مختلف به هرات فرا خواند و در کتابخانه سلطنتی خود مشغول به کار گرداند. بویژه در هنرهای مربوط به کتابت، از جمله استنساخ و خوشنویسی، نقاشی، جلدسازی و....

باغ جدید: برخی از قسمت‌های این باغ عبارتند از: ایوان، دالان، شاه پل (در جلوی ایوان) و دیوار (احتمالاً دیوار حصار) درباره دیوار باغ در متن آمده است: «باغ جدید دیوار که شش وای فرموده، بعضی چهار وای و بعضی سه وای شده است.»

منظور این است که، (دستور داده شده) ارتفاع حصار (دیوار) باغ ۶ ردیف چینه باشد، که از این ۶ ردیف در برخی قسمت‌های دیوار، به چهار ردیف و بعضی قسمت‌ها به سه ردیف رسیده است. باغ میدان (یا باغ قدیمی): با توجه به متن، به نظر می‌رسد که این باغ قدیمی بوده و به تعمیر برخی قسمت‌های آن اقدام شده است، از جمله تعمیر دیوار قدیمی باغ، که در هنگام ارائه این گزارش، ارتفاع آن به سه ردیف چینه رسیده بوده است.

قسمت‌های نامبرده شده این باغ عبارتند از: دیوار باغ (حصار)، درگاه سنگی، ازاره باغ (ازاره، یا قسمت تحتانی دیوار)

بررسی بخش سوم عرضه داشت «خرگاه»

بخش سوم عرضه داشت به ارائه گزارش کار در مورد برپائی «خرگاه سلطنتی» اختصاص یافته است. در این بخش برخی از واژه‌های بکار رفته مبهم است. از جمله کلمه «بوره» (در سطر اول) و «زرقه» (در سطر هفتم)

بر اساس متن عرضه داشت، این خرگاه (خیمه)، تزییناتی در قسمت داخل و خارج داشته است. و از ۲۱ قطعه تشکیل می‌یافته. که ۱۴ قطعه برای پوشش بالائی آن (؟) و هفت قطعه برای پوشش کناری (بوره؟) بوده است. (Lenz , 1989, P.364)

در هنگام ارائه گزارش کار ۶ قطعه آن پایان یافته بوده است.

تزیینات داخلی، شامل: نعل، شمسه، شرف (به اصطلاحات بخش اول رجوع شود) قطعه‌های خط، محبس (محل محصور شدن نقش) و حاشیه (کناره نقش) بوده است.

تزیینات خارجی: سطح خارجی از مثقال (مثقال، پارچه پنبه‌ای) با نقش صندل باف (حصیری) بوده است.

همچنین تزیینات دیگری (احتمالاً شبیه به زری دوزی؟) نیز داشته است. زیرا در قسمتی از متن عرضه داشت نوشته شده: «.... نقش آن صندل باف و تحریر او زرقه؟....»

منابع و مآخذ

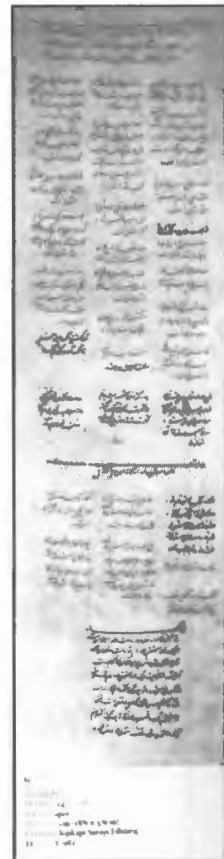
- ۱- ایرج افشار، «عرض در نسخه‌های خطی» معارف، دوره ۱۴، ش ۲: ۱۳۷۶، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲- حبیب‌اله فضائلی، اطلس خط، انجمن آثار ملی اصفهان، ۱۳۵۰
- ۳- ش، م، دیماند، راهنمای صنایع اسلامی، عبدالله فریار، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵
- ۴- عبدالحی حبیبی، هنر عهد تیمور و متفرعات آن، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۲۵۳۵
- ۵- قاضی میراحمدین شرف الدین حسین منشی قمی، گلستان هنر، کتابخانه منوچهری، ۱۳۶۶
- ۶- محمدپادشاه، فرهنگ آندراج، کتابخانه خیام، تهران، ۱۳۳۵
- ۷- محمدرضا ریاضی، فرهنگ مصور اصطلاحات هنر ایران، دانشگاه الزهراء، ۱۳۷۵
- ۸- مهدیبائی، کتابشناسی کتابهای خطی، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳.
- ۹- مهدی بیانی، احوال و آثار خوش‌نویسان، انتشارات علمی، ۱۳۵۸
- ۱۰- علی اکبر دهخدا، لغت‌نامه، چاپخانه دانشگاه تهران.
- ۱۱- محمدمعین، فرهنگ فارسی، مؤسسه چاپ و انتشارات امیرکبیر ۱۳۴۷
12. Thomas W.lentz and Glenn D.Lowry , Timur and The Princely Vision, losAngeles, 198۹

پانوشتها:

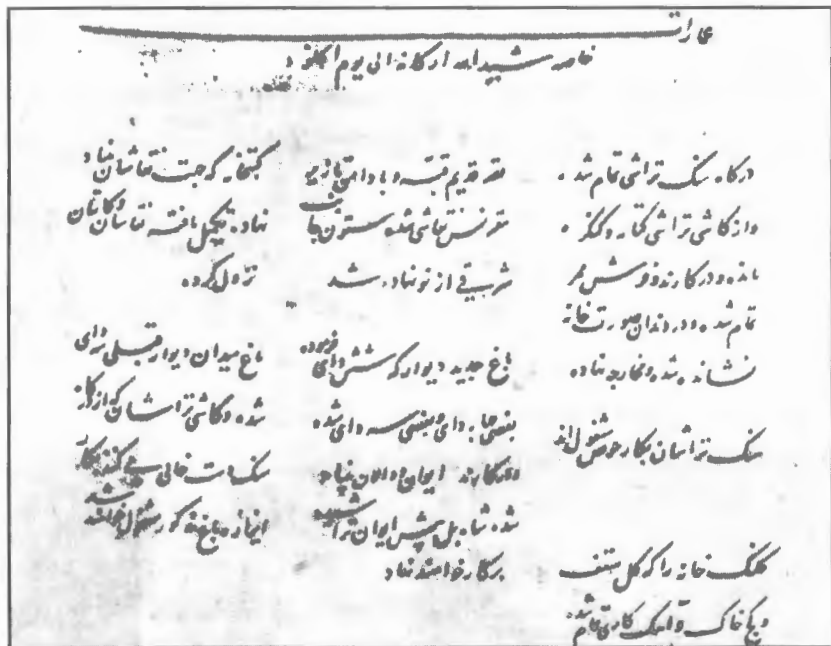
۱. در کتاب Timur and The princely vision شماره نسخه مذکور را H.۲۱۳۵, F.۹۸a و محل آن را کتابخانه توپقاپوسرای و ابعاد عرضه داشت را $۴۶ \times ۱۳/۵$ سانتی متر، نوشته است. (Lens, 1986, p. 190, fig. 51)



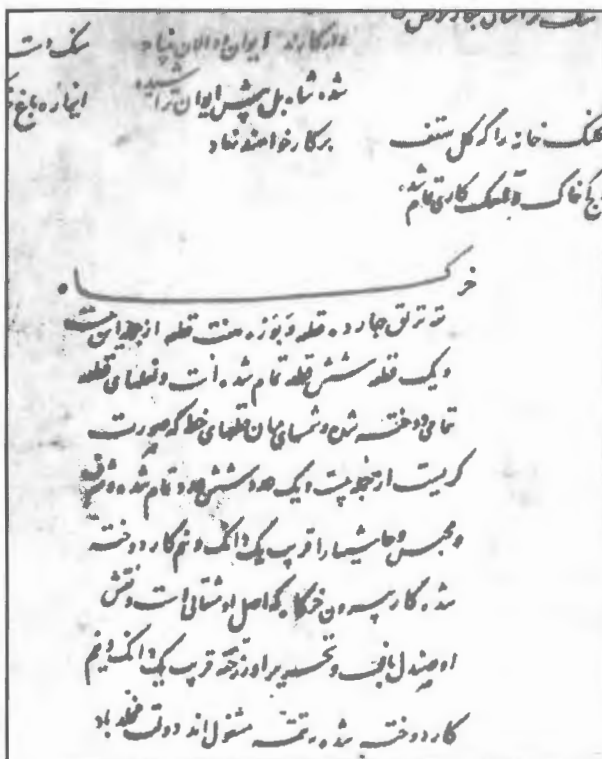
تصویر شماره ۲



تصویر شماره ۱ (1989, pl. 160. Fig. 51) (Tomas. W. Lenz, ...)



تصویر شماره ۳



تصویر شماره ۴

قبله‌یابی به کمک آفتاب

مریم غفرانی

به یاد مرحوم استاد دکتر لطیف ابوالقاسمی

خداوند توفیق طراحی مسجدی را نصیب فرمود. اولین قدم تعیین جهت قبله بود. آیا با قطب نمای مغناطیسی یا با استفاده از نقشه‌های شهری که در اختیار داشتیم می‌توانستیم این کار را انجام دهیم؟ آیا راه دیگری نیز وجود داشت؟

در این راستا از راهنمایی مرحوم آقای دکتر ابوالقاسمی بهره‌مند شدیم. ایشان راهی را که خود از اساتید سستی برای تعیین جهت قبله آموخته بودند به ما یاد دادند. روشی که بدون استفاده از نقشه، جهت قبله را با دقت خوبی می‌نمایاند.

این روش یک راه ساده با استفاده از وسایلی ابتدایی است که با شروع روز و بالا آمدن خورشید آغاز شده و هنگام عصر خاتمه می‌یابد.

این مقاله بهانه‌ای بود تا زکوة آنچه را که از استاد آموخته بودیم پرداخته باشیم. در این مجمل سعی شده نگرشی پیرامون راههای مختلف پیدا کردن جهت شمال و جنوب، که اساس تعیین سمت قبله است، داشته باشیم و با توجه به شرایط غالب بر نقاط دور و نزدیک کشورمان، به نتیجه‌ای مطلوب دست یابیم. انشاء...

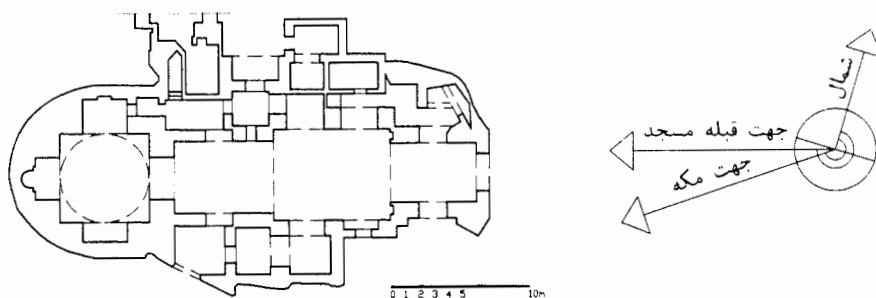
تاریخچه پیدایش قبله

از مجموع آیات و اخبار، چنین استنباط می‌گردد که قبل از هجرت، دستور صریحی در مورد جهت قبله وجود ندارد، ولیکن پس از هجرت، به مدت ۱۳ الی ۱۹ ماه (با توجه به اختلاف نظر بین راویان حدیث) به طرف بیت المقدس نماز می‌گذاشتند. در سال دوم هجرت، هنگام نماز ظهر که جبرئیل روی حضرت را به جانب کعبه گردانید، یکی از صحابه حضرت چنین می‌فرماید: "در مسجد مدینه با حضرت نماز می‌گزاردم. ناگاه منادی بانگ برآورد که رو به سوی کعبه کنید و از جانب بیت المقدس

روی برگردانید. منادی حضرت در تمام مدینه، ندا برآورد تا مردم قبله خود را بشناسند." و از آن تاریخ، کعبه قبله رسمی مسلمانان گشت.^(۱)

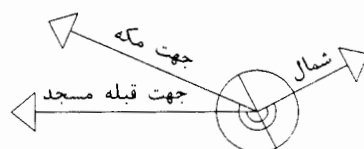
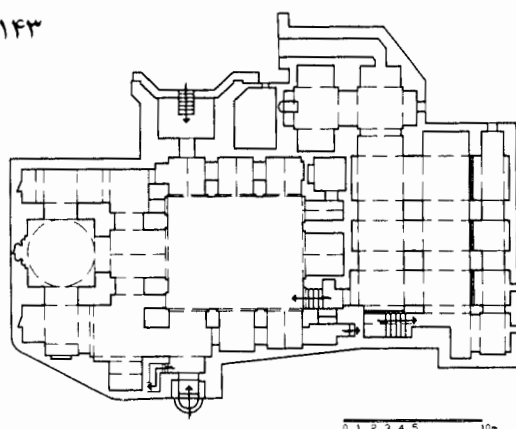
قبله مساجد اولیه

در بسیاری از مناطق دنیای اسلامی اماکن عبادی دنیای قبل از اسلام به مسجد تبدیل شده‌اند. در ایران نیز به نقل از برخی مورخان مسلمان، بسیاری از آتشکده‌های زردشتی قدیمی به مسجد تبدیل شدند که مسجد سلیمان در حوالی استخر و مسجد جامع اصفهان نمونه‌ای از آنهاست. مسجد بیرون ابرقو و جامع عقدا ظاهراً دو نمونه دیگر از چنین بناهایی است. هر دوی این مساجد در ایران مرکزی در منطقه‌ای قرار دارند که از جمله مراکز زردشتی تا زمان حاضر بوده است. قبله مساجدی که در اصل آتشکده بوده‌اند لزوماً بر قبله تقریبی یا حقیقی منطبق نبوده است. به عنوان مثال انحراف قبله مسجد جامع اصفهان که بنای اولیه آن آتشکده بوده، قریب ۱۸ درجه است. جهت مسجد بیرون ابرقو نیز ۱۸ درجه غربی قبله صحیح و نشان دهنده قدمت ساختمان آن است.



مسجد بیرون ابرقو

جهت مسجد جامع عقدا ۲۳ درجه جنوبی نسبت به مکه است و نقشه آن مشخصه یک آتشکده است.



مسجد جامع قزوین

یکی از مشخصات هر بنای مذهبی اسلامی، قبله آن است که می‌بایست به سوی مکه باشد. اولین مسلمانان ایران قادر به محاسبه دقیق قبله نبودند و مساجد خود را به صورت تقریبی به سمت متمایل به غرب می‌ساختند. در نتیجه وجود مسجدی با قبله تقریبی نشانه اولیه بودن آن است. نیز در مورد عبادتگاه‌های پیشین که به مسجد تبدیل شده‌اند مسئله انحراف قبله از سمت صحیح از مشخصه‌های مسجد است.

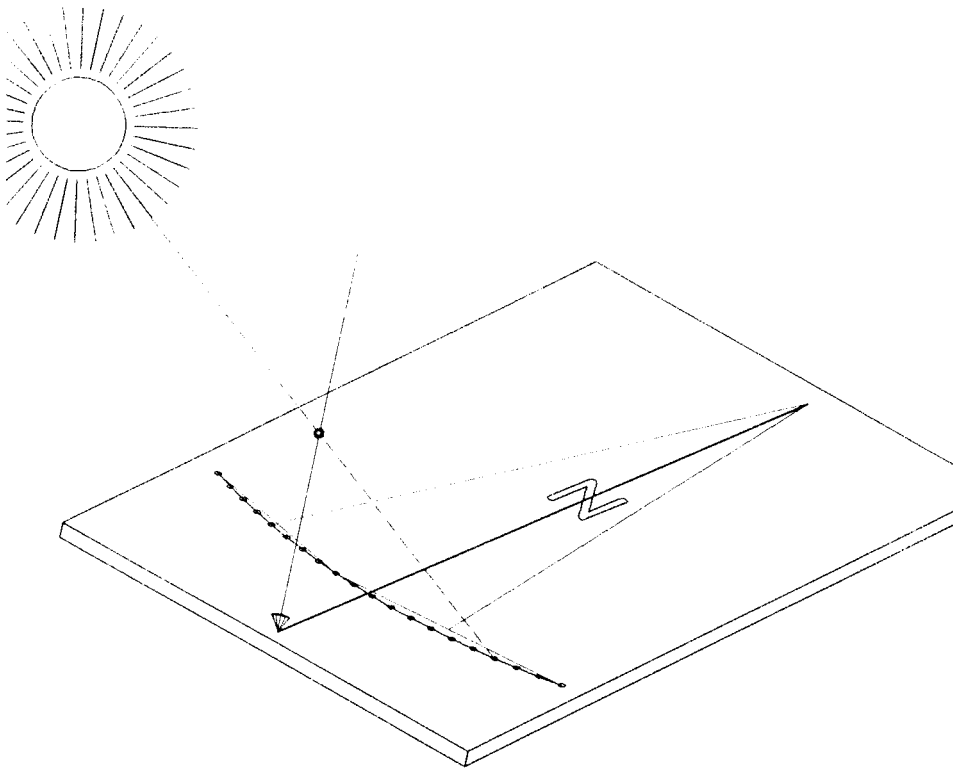
از قرن چهارم هـ/دهم م. ریاضیدانان اسلامی طرق مختلفی در محاسبه جهت قبله بکار بردند. در اوایل قرن چهارم هـ/دهم م. البتانی و در اوایل قرن پنجم هـ/یازدهم م. ابن یونس ساده‌ای را که تقریباً کاربرد آن در مورد شهرهای مرکزی ایران صحیح بود بکار بردند. ابن هیثم شیوه ریاضی دقیقی را، که بر اساس هندسه کروی است، حدود سال ۴۳۷ هـ/۱۰۳۹ م. پیشنهاد کرد. ابن روش به شیوه بیرونی (حدود ۴۴۶ هـ/۱۰۴۸ م)، که در قانون مسعودی آمده است، بسیار شبیه بود. (۲)

یک روش قبله یابی سنتی به روایت از مرحوم استاد آقای دکتر ابوالقاسمی

"مسئله اصلی در تعیین سمت قبله یافتن شمال و جنوب صحیح است. پس از این مرحله ترسیم جهت قبله با استفاده از جداول انحراف قبله محل یا راه‌های محاسباتی و ترسیمی به راحتی امکان‌پذیر است. میدانیم که اساس کار قطب نما، شمال و جنوب مغناطیسی زمین است ولی ما برای حل بهتر قضیه باید از شمال جغرافیایی استفاده کنیم. برای این منظور بدین ترتیب عمل می‌کنیم: مماس بر یکی از اضلاع زمین مسجد سطحی تراز فراهم می‌آوریم. ریسمان بنایی را که به انتهای آن شاقولی متصل است بطور ثابت می‌آویزیم به گونه‌ای که نوک شاقول مماس بر سطح تراز باشد. بر روی ریسمان علامتی مانند یک گره که سایه آن بر روی زمین مشخص باشد می‌گذاریم.

این عملیات حدوداً از ساعت ۹ صبح در یک روز آفتابی که باد نوزد آغاز می‌شود. ابتدا در محل تماس نوک شاقول با زمین، نقطه‌ای بر روی سطح می‌گذاریم تا مطمئن باشیم مکان شاقول جابجا

نمی‌شود. سپس هر ۱۵-۱۰ دقیقه در محل سایه گره بر روی زمین علامتی می‌گذاریم. این کار را تا هنگام عصر ادامه می‌دهیم. مسیر حرکت سایه گره بر روی زمین، کمانی از دایره است. مرکز این دایره را بدست آورده آن را به نقطه اثر نوک شاقول بر روی زمین وصل می‌کنیم امتداد خط مزبور نمایانگر شمال جغرافیایی است. سپس با دانستن زاویه انحراف قبله محل، جهت قبله را ترسیم می‌نماییم."



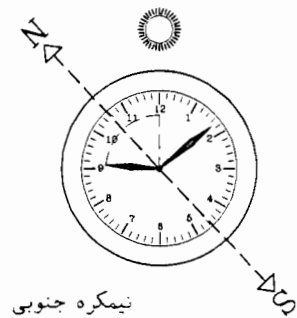
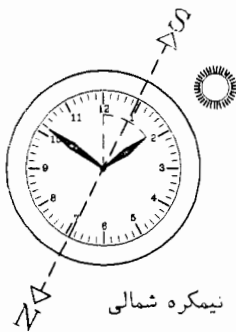
لازم به ذکر است که یافتن نقاط متعدد، جهت دقت بیشتر انجام کار است. باتوجه به اینکه مسیر حرکت سایه بر روی دایره است، حداقل سه نقطه برای این ترسیمات کافی به نظر می‌رسد. با مطالعه راههای دیگر تعیین جهت شمال و جنوب و در نتیجه قبله، در می‌یابیم این روش سنتی از دقت و سادگی مطلوبی برخوردار است.

دوره دیگر برای یافتن شمال و جنوب جغرافیایی به کمک آفتاب - استفاده از ساعت

در روز آفتابی در نیمکره شمالی باید ساعت را طوری در دست گرفت که عقربه ساعت شمار به

طرف خورشید قرار گیرد. خط منصف الزاویه این امتداد و خطی که مرکز ساعت را به شماره ۱۲ وصل می کند، جهت جنوب را نشان می دهد.

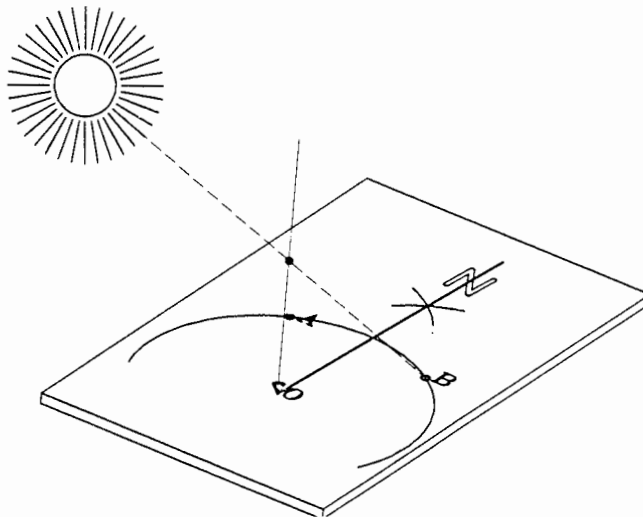
در نیمکره جنوبی باید امتداد خط مرکز و رقم ۱۲ را در مقابل خورشید قرار داد. منصف الزاویه این امتداد و عقربه های ساعت شمار، جهت شمال را مشخص می کند. (۳)



- استفاده از سایه نخ شاقول یا میله شاقولی به شکلی دیگر

صفحه ای تراز در نظر گرفته شاقولی را که به انتهای نخ بسته شده باشد، بر بالای صفحه می آویزیم به گونه ای که نوک شاقول با زمین در تماس باشد. بر روی نخ شاقول علامتی می گذاریم که بتوان سایه آن را بر روی زمین دنبال کرد. به مرکز محل تماس نوک شاقول، دایره ای رسم می کنیم.

پیش از ظهر مکانی را که سایه علامت بر روی دایره فوق می افتد، نشانه می گذاریم (A). هنگام بعد از ظهر نیز نقطه ای را که سایه علامت بر دایره منطبق می شود، مشخص می کنیم (B).



وسط کمان AB نقطه‌ای است که سایه نخ هنگام ظهر از آن عبور می‌کند و امتداد ON همان امتداد نصف النهار محل است. در حقیقت این روش همان طریقه معروف به دایره هندی است که از قرن‌ها پیش به کار گرفته می‌شده است.^(۴)

فرمول تعیین انحراف قبله یک شهر

شاید ساده‌ترین و در عین حال بهترین فرمول برای محاسبه انحراف قبله عبارت است از:

$$\text{tg}(\text{انحراف قبله}) = \sin(\text{LNGS} - \text{LNGM}) / [\sin(\text{LATS}) \cos(\text{LNGS} - \text{LNGM}) - \cos(\text{LATS}) \text{tg}(\text{LATM})]$$

طول جغرافیایی مکه: LNGM، عرض جغرافیایی مکه: LATM

طول جغرافیایی شهر مورد نظر: LNGS، عرض جغرافیایی شهر مورد نظر: LATS

مثلاً برای محاسبه انحراف قبله تهران داریم:

$$\text{LNGM} = ۳۹^{\circ}۵۴' \quad \text{LATM} = ۲۱^{\circ}۳۰'$$

$$\text{LNGS} = ۵۱^{\circ}۳۰' \quad \text{LATS} = ۳۵^{\circ}۴۴'$$

$$\text{tg}(\text{انحراف قبله}) = \sin(۵۱^{\circ}۳۰' - ۳۹^{\circ}۵۴') / [\sin(۳۵^{\circ}۴۴') \cos(۱۱^{\circ}۳۶') - \cos(۳۵^{\circ}۴۴') \text{tg}(۲۱^{\circ}۳۰')]$$

$$\text{انحراف قبله تهران} = ۳۸^{\circ}۳۳'(۵)$$

طول و عرض جغرافیایی

مختصات جغرافیایی یک نقطه بر روی کره زمین با طول و عرض جغرافیایی تعیین می‌شود. عرض جغرافیایی یک نقطه با فاصله زاویه‌ای آن از دایره استوا، از صفر تا ۹۰ درجه به طرف شمال و یا جنوب بیان می‌شود. طول جغرافیایی یک نقطه با فاصله زاویه‌ای که یک نقطه با نصف النهار مبدأ می‌سازد بیان می‌گردد و از صفر تا ۱۸۰ درجه نسبت به نصف النهار مبدأ، به طرف مشرق و یا مغرب تعریف می‌شود.

برای پیدا کردن طول و عرض جغرافیایی راههای مختلفی وجود دارد، که در این مقاله به ذکر عناوین آنها اکتفا می‌کنیم:

- با استفاده از وسایل ساده.
- با استفاده از نقشه.
- با استفاده از وسایل نجومی.
- از طریق اندازه‌گیری وقت نجومی.
- از طریق حمل و نقل یک زمان سنج.

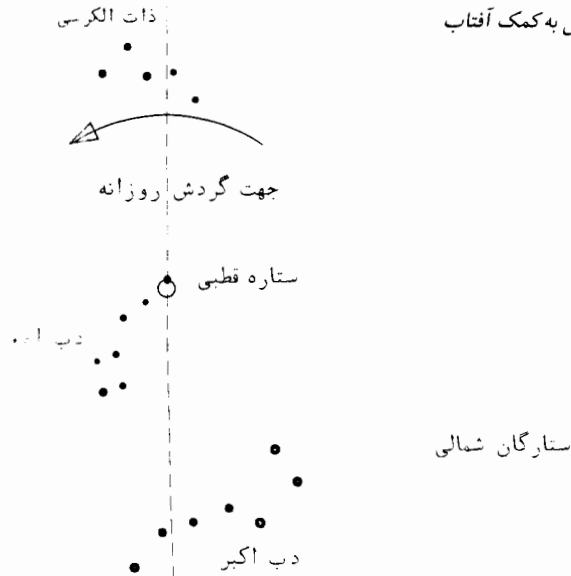
زمین تقریباً زاویه‌ای برابر ۲۰ درجه می‌سازد. این میله مغناطیسی فرضی، کره زمین را در دو نقطه به نام قطبهای مغناطیسی قطع می‌کند. از این دو نقطه آنکه نزدیک به قطب شمال جغرافیایی است، به نام قطب شمال مغناطیسی، و دیگری که نزدیک به قطب جنوب جغرافیایی است، به نام قطب جنوب مغناطیسی موسوم است. زاویه بین جهت قطب شمال مغناطیسی که توسط قطب نما نشان داده می‌شود، و جهت قطب شمال واقعی، به نام زاویه میل مغناطیسی و یا انحراف مغناطیسی نامیده می‌شود. این زاویه در هر نقطه‌ای بر روی زمین مشخص شده است و لذا با توجه به اندازه آن، می‌توان امتداد شمال و جنوب جغرافیایی را با استفاده از قطب نما مشخص کرد. باید به این نکته مهم توجه کرد که قطبهای مغناطیسی در یکجا ثابت نیستند، بلکه جای آنها تغییر می‌کند. بنا براین در بیشتر مکانها، عقربه مغناطیسی قطب نما دقیقاً همان جهت ده سال پیش را نشان نمی‌دهد.

قبله نما جهت قبله را با توجه به زاویه میل مغناطیسی نشان می‌دهد ولی استفاده از آن به جز در موارد فوری و یا مسافرتها توصیه نمی‌شود. زیرا علاوه بر میل مغناطیسی، خود عقربه مغناطیسی می‌تواند تحت سایر عوامل ایجاد خطا کند. ساختمانهای فلزی، معادن زیر زمینی، میدان مغناطیسی حاصل از خطوط انتقال نیرو و ماشینهای الکتریکی، از جمله عواملی هستند که می‌توانند جهت میدان مغناطیسی زمین را در یک محل تغییر دهند. امروزه به علت کثرت عواملی از قبیل ساختمانهای فلزی، ماشینهای برقی و خطوط انتقال نیرو، جلوگیری از خطای مذکور در مواردی عملاً بسیار مشکل و یا غیرممکن است. بنا بر این استفاده از این وسیله برای ساختمان مساجد مناسب نیست.

شمال جغرافیایی

در نیمکره شمالی ستاره قطبی تقریباً در امتداد محور فرضی زمین قرار دارد و از این رو می‌توان از هر نقطه‌ای در این نیمکره به کمک ستاره قطبی امتداد نصف النهار محل را بدست آورد: ابتدا فرض می‌شود که زمین ساکن و ستاره قطبی متحرک است. با این فرض، ستاره قطبی در هر شبانه روز نجومی (۲۳ ساعت و ۵۶ دقیقه و ۴ ثانیه) یک دور به دور قطب سماوی (امتداد قطب شمال در آسمان) می‌چرخد.

در هر نقطه از نیمکره شمالی در دو موقع، ستاره قطبی در مدار روزانه خود، در صفحه نصف النهار آن محل قرار می‌گیرد.



اگر در این موقع از نقطه‌ای در زمین با دوربین نقشه برداری یا نجومی به طرف ستاره قطبی نگاه کرده امتداد حاصل را به کمک دو نقطه در روی زمین مشخص نمایند؛ خطی که از وصل این دو نقطه بدست می‌آید، امتداد شمال و جنوب جغرافیایی آن نقطه خواهد بود.

برای این منظور از وقتی که ستاره قطبی در اوج است استفاده می‌شود و این در موقعی است که سه سری ستاره در آسمان قرار می‌گیرد. این سه سری ستاره عبارت است از ذات الکرسی، دب اصغر و دب اکبر.

وقتی ستاره قطبی در اوج مدار شبانه روزی خود قرار دارد که ستاره قطبی و $1/4$ فاصله بین ستاره‌های دوم و سوم دست راست ذات الکرسی و $1/4$ فاصله ستاره‌های دوم و سوم دست چپ دب اکبر در یک امتداد قرار گیرند.^(۱۰)

امکان عبور خورشید از سمت الرأس مکه در لحظه ظهر خورشیدی

در ایران در ساعت $47/58$ دقیقه بعد از ظهر در روز هشتم خرداد (بیست و نهم مه) و یا در ساعت $56/27$ دقیقه بعد از ظهر در روز بیست و پنجم تیر (شانزدهم ژوئیه)، جهت عکس امتداد سایه یک میله قائم یا نخ یک شاقول تقریباً جهت قبله را مشخص می‌کند. در واقع دو بار در سال میل خورشید در زمانهای خاص، دقیقاً با عرض جغرافیایی کعبه، برابر می‌شود.^(۱۱)

معرفی یک نرم افزار^(۱۲)

در خاتمه خوب است اشاره‌ای به یک نرم‌افزار داشته باشیم که با توجه به طول و عرض جغرافیایی

محل، ساعتی از روز را مشخص می‌کند که امتداد سایه نخ شاقول، جهت قبله را به ما می‌نمایاند. این زمان ساعتی بعد از ظهر است و هر روز نسبت به روز قبل متغیر است. اساس کار این برنامه بدین شرح است:

اگر زمین را یک کره فرض کنیم، از هر دو نقطه واقع بر آن می‌توان یک دایره عظیمه (دایره‌ای که صفحه آن از مرکز کره عبور می‌کند)، رسم کرد. دایره عظیمه‌ای که از یک نقطه و قطب زمین عبور می‌کند، نصف النهار نام دارد. همچنین می‌توان دایره عظیمه‌ای رسم کرد که از شهر مورد نظر و مکه عبور کند. این دو دایره عظیمه، در شهر مورد نظر همدیگر را قطع می‌کنند. می‌توانیم دو مماس بر این دو دایره رسم کنیم که از شهر مورد نظر عبور کند. یکی از این مماسها جهت جنوب و دیگری سمت قبله را مشخص می‌کند. زوایه بین این دو مماس مقدار انحراف قبله را نشان می‌دهد که معمولاً از جهت جنوب یا شمال اندازه‌گیری می‌شود. این زاویه را می‌توان با استفاده از مثلثات کروی و داشتن طول و عرض جغرافیایی دو شهر بدست آورد.

برای یک زمان و محل خاص می‌توان با استفاده از روابط نجومی، سمت و ارتفاع یک ستاره (مثلاً خورشید) را مشخص کرد. نیز می‌توانیم زمانی را در روز مشخص کنیم که سمت یا ارتفاع یک ستاره مقدار مشخص باشد. اگر زمان رسیدن ماه یا خورشید به سمت قبله را مشخص کنیم، زمانی است که در آن ماه یا خورشید مقابل قبله قرار می‌گیرد که توسط برنامه کامپیوتری زاویه انحراف قبله و همچنین زمان رسیدن خورشید به این سمت محاسبه می‌گردد.

نتیجه

از مشخصه‌های یک بنای اسلامی جهت‌گیری آن به سمت قبله است. دستیابی به قبله صحیح‌تر همواره مد نظر بوده است و با توجه به این مسئله شرعی که "کسی که گمان به قبله دارد، اگر بتواند گمان قویتری پیدا کند، نباید به گمان خود عمل کند"،^(۱۳) با گذشت زمان قبله یابی با دقت بیشتری انجام شده است بطوریکه در بعضی از موارد محرابهایی با جهت تصحیح شده به مساجد ملحق شده‌اند.

روشهای نجومی و یا رایانه‌ای تعیین جهت قبله، اگرچه از دقت بالایی برخوردارند، ولی همیشه و در همه جا قابل دسترسی نیستند.

با توجه به اهمیت تعیین شمال و جنوب واقعی زمین در محل ساختمان مسجد، استفاده از قبله نمای مغناطیسی توصیه نمی‌شود. زیرا نه تنها قطبهای مغناطیسی و جغرافیایی بر یکدیگر منطبق نیستند

، بلکه مکان قطبهای مغناطیسی زمین ثابت نیست؛ همچنین عقربه‌های قبله نما تحت تأثیر عوامل مختلف، منحرف شده سمت صحیح را به ما نشان نمی‌دهند.

روش دستی تعیین جهت قبله، سمت قبله را با دقت خوبی مشخص می‌کند و در عین حال بی نیاز از ابزار پیچیده تخصصی است.

پانوشتها:

- ۱- مقاله قبله شناسی، فصلنامه رهنمون، شماره دوم و سوم پائیز و زمستان ۱۳۷۱.
- ۲- تبدیل دو آتشکده به مسجد در ابرقو و عقدا، دکتر مهرداد شکوهی، ترجمه ناصر نوروز زاده چگینی، مجله باستان‌شناسی و تاریخ، سال پنجم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۷۰
- ۳- نقشه برداری مقدماتی، دکتر قدرت اله تمدنی، انتشارات دانشگاه تهران
- ۴- همان منبع و کاربرد علوم در قبله یابی، ماشاءاله علی اخیانی
- ۵- مقاله قبله‌شناسی، هبةاله ذوالفنون، فصلنامه رهنمون، نشریه مدرسه عالی شهید مطهری، شماره دوم و سوم پائیز و زمستان ۱۳۷۱
- ۶- کاربرد علوم در قبله یابی، نگارشی نو در تعیین قبله، نوشته ماشاءاله علی اخیانی
- ۷- GPS روشی است متحول در مورد تعیین مختصات. و شامل خصوصیات است که آن را از کلیه جهات اعم از دقت و هزینه و سرعت بر سایر سیستم‌های تعیین مختصات دقیق ارجحیت می‌دهد. (Global Positioning System). از سه قسمت مختلف فضایی، کنترل زمینی و گیرنده‌های زمینی تشکیل شده است: ۱- بخش فضایی نهایتاً از ۲۴ ماهواره تشکیل شده است که بر شش مسیر حرکت می‌کنند. ارتفاع تقریبی آنها ۲۰۲۰۰ کیلومتر است و هر ۲۴ ساعت دو بار مسیر خود را می‌پیمایند. ۲- قسمت کنترل زمینی وظیفه تعقیب ماهواره‌ها، محاسبات و ارسال اطلاعات را به عهده دارد. پنج ایستگاه تعقیب ماهواره‌ای GPS وجود دارد که اطلاعات گردآوری شده را به یک ایستگاه کنترل اصلی ارسال می‌نمایند. ۳- گیرنده‌های زمینی که دریافت کننده علائم ماهواره‌ها هستند و بسته به نوع گیرنده اطلاعات دریافتی برای تعیین موقعیت به صورت دینامیک مانند موقعیت کشتیها و یا استاتیک برای تعیین موقعیت نقاط زمینی به کار می‌روند.
- ۸- البتانی: ابو عبد الله محمد بن جابر بن سنان الحرانی الصابی، از بزرگترین منجمان مسلمان پیش از ۲۴۴ هـ ق در حران یا نزدیک آنجا متولد شده و در ۳۱۷ هـ ق در نزدیکی سامرا درگذشت. بزرگترین اثر که از او باقی مانده است زیج اوست که به زیج صابی معروف است.
- این یونس: ابوالحسن علی بن ابی سعید عبدالرحمن بن احمد بن یونس صدفی (۳۹۹ ق/ ۱۰۰۹ م)، ریاضی‌دان و منجم. وی در مصر متولد شد و هنوز جوان بود که فاطمیان مصر را گشودند و او بنیاد شهر قاهره را به چشم خود دید. وی با زیج حبش حاسب، بتانی و نیریزی آشنا بود. مهمترین اثر ابن یونس الزیج الکبیر الحاکمی است.
- ۹- ابن هیثم: ابوعلی حسن بن حسن/حسین، معروف به بطلمیوس ثانی، بصره ۳۵۴ ق/ ۹۶۰ م - قاهره ۴۳۰ ق/ ۱۰۴۰

- م، نور شناس، اختر شناس، ریاضی دان و پزشک مسلمان عرب. وی بیش از ۱۰۰ کتاب و مقاله در ریاضی فیزیک و نورشناسی نوشت که همه آنها آفرینشی تازه‌اند. او تأثیری فراوان بر راجر بیکن، کپلر و نیوتن داشت.
- ۱۰- نقشه برداری مقدماتی، تألیف دکتر قدرت‌اله تمدنی، به کوشش مهندس روح‌اله تمدنی، چاپ نهم، انتشارات دانشگاه تهران
- ۱۱- کاربرد علوم در قبله‌یابی، ماشاء... علی احیایی
- ۱۲- آقای اسدا... خدام محمدی دانشجوی دوره دکتری راه و ساختمان دانشگاه شیراز اقدام به تنظیم این نرم‌افزار نموده‌اند.
- ۱۳- احکام قبله، رساله توضیح المسائل حضرت امام خمینی (ره)

منابع

- ۱- الاصفهان، محمد علی جناب، ترجمه محمدرضا ریاضی.
- ۲- پژوهشی در زیجهای دوره اسلامی، پروفیسور ادوارد استوارت کندی، ترجمه محمد باقری.
- ۳- تاریخ نجوم اسلامی، کرلو الفونسو نلینو، ترجمه احمد آرام.
- ۴- دایرةالمعارف بزرگ اسلامی جلد پنجم. (ابن میمون - ابوالعز قلانسی).
- ۵- رساله توضیح المسائل حضرت امام خمینی.
- ۶- روشهای ژنودزی ماهواره‌ای، چاپ دوم ۱۳۷۷، انتشارات سازمان جغرافیایی.
- ۷- ریاضیدانان ایرانی از خوارزمی تا ابن سینا، پژوهش و نگارش ابوالقاسم قربانی.
- ۸- فرهنگ زندگی نامه‌ها به سرپرستی حسن انوشه، مؤلفان: روس مهدوی، عباس جلالی، سیروس پارسایی، محمد قاسم زاده، شیدا مرادی.
- ۹- فصلنامه رهنمون، نشریه مدرسه عالی شهید مطهری، شماره دوم و سوم پائیز و زمستان ۱۳۷۱.
- ۱۰- کاربرد علوم در قبله‌یابی، نگارشی نو در تعیین قبله، ماشاء... علی احیایی.
- ۱۱- گنجینه آثار تاریخی اصفهان، تألیف دکتر لطف‌الله هنرفر.
- ۱۲- سحله باستانشناسی و تاریخ سال پنجم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۷۰.
- ۱۳- نجوم موضعی، مهندس علی نوری.
- ۱۴- نقشه برداری مقدماتی، دکتر قدرت‌اله تمدنی، به کوشش مهندس روح‌اله تمدنی، چاپ نهم، انتشارات دانشگاه تهران.

روایت دوم (۱)

روند کل گمری امور شهرسازی و شهر داریها

یزدان هوشور

من از هیچ روایت می‌کنم روایت روزی که دستهایمان خالی بود و کوله باری از هیچ را بدوش می‌کشیدیم یادش بخیر در تنها اطاق سرد زیر شیروانی طبقه چهارم وزارت کشور در نبش چهار راه گلوبندک به امید تصرف خورشید زیر نور پیه سوز قانون توسعه معابر خط می‌کشیدیم و مشق عشق می‌کردیم.

در جستجوی کار دست تقدیر مرا به آنجا کشانید و همسفر یاران از راه رسیده دیگری و بی هیچ توشه قابل ملاحظه‌ای از تجربه شهرسازی راهی سفر عشق شدیم رییس قسمت، پیشرو یاران همسفر بود تا در زیر نور کمرنگ فانوس تجربه و با اندک دانش شهرسازی و نگران شهرها راه و رسم سفر به سرزمین ناشناخته شهرسازی را با هم تجربه کنیم.

فضای کارگاه شهرسازی (امور طرح ریزی) وزارت کشور آنچنان سرد بود که فریدریش فایل (مشاور شهرسازی وزارت کشور) اغلب به علت اینکه نفت نیست پس کار نیست اداره را ترک می‌کرد.

جیره نفت کفاف بیش از دو سه ساعت گرمای نیم بند را هم نمی‌داد جوانان پرشوری بودیم که در پیچ و خم کوچه‌های بهم بافته بشرویه و بجستان شهداد و سیرچ و یا اسکو و آذر شهر بدنبال باز کردن راهی بودیم تا مردم را از این طرف شهر به آن طرف هدایت کنیم.

من از زمانی حکایت می‌کنم که بعضی از شهرداریها برای پرداخت هزینه سفر چند روزه ما به کسبه زیر گذر متوسل می‌شدند.

من از دورانی می‌گویم که کار جمع آوری اطلاعات شهری - تجزیه و تحلیل فنی - اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی و جغرافیایی و استنتاج و تهیه الگوی طرح و ترسیم و تهیه گزارشات ضروری را به تنهایی انجام می‌دادیم. من شهرسازی را از سالهای دهه ۴۰ روایت می‌کنم.

سال ۱۳۴۰ آغاز کار بود کار شهرسازی منحصر به احداث خیابانها و میادین و یا تعریض معابر بود دفتر فنی وزارت کشور به عنوان ستاد فنی، شهرداریهای کشور شهرداریها را در امر تعیین مسیر و نقشه مسیر و نقشه برداری و ارزیابی املاک واقع در مسیر طرحها یاری می نمود هیچ طرح اندیشیده ای برای شهرها وجود نداشت مبانی فنی و قانونی امر قانون شهرداریها و توسعه معابر سال ۱۳۳۴ بود و آنچه به صورت طرح به مرحله اجرا می رسید نقطه نظرات نقشه برداران اعزامی به محل بود، جمعیت و اندازه شهر - شرایط طبیعی و اقلیمی و ... هیچکدام ملاک تصمیم گیری نبود.

در سال ۱۳۴۰ تاریخ شهرسازی در وزارت کشور رقم زده شد و شهر از حالت انتزاعی و دارای عناصر مجرد خارج گردید و چون ارگانی زنده و پویا به بحث کشیده شد.

هر چند که احداث و تعریض معابر هنوز اصلی ترین کار عمران شهری بود و درک مفاهیم فنی و شهرسازی بخصوص در امر برنامه ریزی عمران شهری موضوعی نبود که بسادگی در وزارت کشور و شهرداریها پذیرا داشته باشد مع الوصف تلاش سید مرتضی موسوی سرپرست قسمت شهرسازی و تنها مهندس معمار - شهرساز دفتر فنی وزارت کشور هر چند که تا مدتها او را به تبعیت از قانون توسعه معابر و اتخاذ تصمیم مجرد درباره امور خیابان کشی و امید است لکن زمینه ساز اقدامات بنیادی شده بود.

روایای گسیختن بندهای خشک قانونی و شوق لمس تصمیماتی مبتنی بر مبنای علمی شهرسازی او را بر آن داشت تا از نیروهای جوان و فعال که شوق همدلی با مشکلات شهری را به دنبال می کشیدند برای حضور در صحنه شهرسازی کشور یاری بخواهد زیرا هر روز که می گذشت دیوار خانه ای به بهانه تعریض معابر فرو می ریخت و دل محله ای به بهای احداث خیابان و یا میدانی دریده می شد، هر چند که در دید اول به نظر می رسید که دفتر فنی وزارت کشور نباید جایی باشد که بتوان خوان شهرسازی را در آن گسترانید لکن وابستگی شهرداریها به وزارت کشور و بهره گیری از محمل های قانونی امر ما را بر آن داشت تا دست یاری را رد نکنیم و با حضور در صحنه، موجودیت امور طرح ریزی دفتر فنی وزارت کشور را عینیت بخشیم، یاران همدلی بودیم که با کوله باری خالی از تجربه شهرسازی و متکی به دانش معماری و یافته های ناچیزی از شهرسازی و با اخلاص مطلق قدم در شهرها گذاشتیم و همسفر و همیار مردم شدیم.

از آنجا که دستان خالی تر از آن بود که بتوانیم شهرها را از ورطه هولناکی که حضور و سایط تقلیه موتوری فراهم نموده بود رهایی بخشیم لذا ما هم با توسل به رعایت تناسب طول و عرض

خیابان و آنچه قانون توسعه معابر دیکته می‌کرد کار را آغاز کردیم لکن آهسته و با احتیاط قدم بر می‌داشتیم تا مبادا دیوار خانه‌ای سست گردد و خیابانی بی‌رحمانه دل محله‌ای را بشکافد. با اینکه هنوز تفکر در مورد احداث خیابان خط مستقیمی بود که دو نقطه شهر را به یکدیگر متصل می‌نمود و انحاء و یا اعوجاج آن به منظور پرهیز از تخریب اثری با ارزش دال بر جوانی و بی‌تجربگی ما تلقی می‌شد مع الوصف میدان را خالی نکردیم و تعریض معابر را با تبعیت از طبیعت معابر هر شهر جایگزین احداث خیابانها و بلوارهای عریض نمودیم که بی‌مهابا خود را بر شهر تحمیل می‌نمود.

پیدایش رشته شهرسازی در سال ۱۳۴۲ در دانشگاه تهران و حضور ما در جمع کوچک دانشجویان آن پشوانه‌ای بود برای اعلام حضور بیش از پیش خود در صحنه شهرسازی کشور، تلاش علاقمندان همکاران در بهره‌گیری از زمینه‌های تئوریک و علمی امر شهرسازی راه را برای استوار گام برداشتن هموارتر نمود.

جلب اعتماد شهرداریها و دست اندرکاران امور شهری برای همکاری در تهیه طرحهای شهری توفیق بزرگی محسوب می‌گردید که در طی دو سال اول حاصل گردیده بود دیگر هیچ خیابانی بطور انتزاعی طراحی و اجرا نمی‌گردید این واقعیت پذیرفته شده بود که هر گونه فعالیتی در زمینه احداث معابر بدون رعایت فواصل آن با محورهای مجاور در عملکرد مطلوب مسیر تأثیر خواهد گذاشت لیکن هنوز هدایت گسترش شهرها تحت نفوذ متنفذین محلی بود و معیار و ضابطه‌ای برای این امر وجود نداشت، لکن توجه محاسبات ریاضی و فنی جهت توسعه و گسترش شهرها بر اساس ازدیاد جمعیت طبیعی و ملحوظ نمودن مباحث مهاجرت و تأثیر مسائل در تهیه الگوهای قابل توجیه و در مقیاس قابل درک و منطبق با فرهنگ شهرداریها و تشکیل جلسات بحث و مذاکره راه را برای تهیه طرحهای کاملتری باز نمود.

تهیه طرحهای شبکه بندی معابر اصلی و طرحهای هادی نتیجه این دوران از فعالیت امور طرح ریزی دفتر فنی وزارت کشور بود.

در اینجا لازم می‌داند اضافه نماید که نتایج تجربیات حاصل از طرحهای جامع شهرهای اصفهان و تبریز و شیراز که قبل از سال ۱۳۴۰ توسط شرکت‌هایی مانند کوکس و از محل کمک‌های خارجی اصل ۴ تهیه شده بود و همچنین استفاده از راهنمایی‌های آقای فریدریش فابیل مشاور شهرسازی وزارت کشور در بر محتوا تر نمودن طرحهای هادی بسیار مؤثر بود.

آثار مطلوب طرح‌های شبکه بندی و یا هادی اولیه که توسط امور طرح‌ریزی دفتر فنی وزارت کشور تهیه شده بود تقاضای تهیه طرح‌های هادی را افزون نمود و علیرغم کمبود اطلاعات آماری و نقشه‌های بروز وضع موجود و یا عکس‌های هوایی و کمبود نیروی انسانی، طرح‌های هادی یکی پس از دیگری تهیه و به تصویب شهرداری و یا انجمن شهر می‌رسید.

تبادل نظر با شهرداری و اعضاء انجمن شهر و آگاهی از خواسته‌های ایشان و کسب نظرات اهالی در جلسات هماهنگی شهری راه را برای تصویب طرح‌ها هموارتر می‌نمود. تلاش استانداریها برای کسب اختیارات بیشتر در زمینه فنی و به بهانه رعایت اصل عدم تمرکز، موجبات از هم گسیختگی امور طرح‌ریزی دفتر فنی وزارت کشور فراهم گردید و با تأسیس دفاتر فنی استانداریها و انتقال نیروهای امور طرح ریطی به استانها امکانات تهیه هادی در مرکز به حداقل رسید و دفاتر فنی استانداریها دست‌اندر کار تهیه طرح‌های هادی شدند لیکن بدلیل نیاز به همکاری گروهی در امر شهرسازی و عدم توانایی استانداریها برای جذب نیروهای متخصص شهرساز بخصوص از نظر سازمانی و مالی، طرح‌های هادی که به این ترتیب تهیه می‌گردید از نظر محتوایی دچار مشکل گردید و ناگزیر بعد از مدت کمی مجدداً دامنه اختیارات امور طرح‌ریزی دفتر فنی وزارت کشور گسترش یافت.

مسئولین دفتر فنی وزارت کشور خرسند از کسب اعتباری که بر اثر تهیه طرح‌های هادی برای دفتر فنی وزارت کشور حاصل شده بود اقدام به تقویت کادر شهرسازی نموده و در نتیجه تعدادی از تحصیلکردگان رشته شهرسازی خارج از کشور به جمع ما پیوستند.

با اینکه اختلاف تعلیمات شهرسازی و عدم تجربه کافی تازه واردین کاملاً محسوس بود مع الوصف وجود بستری مناسب برای ارائه ایده‌های جدید و استفاده از روشهای ریاضی و آماری جدید امکان تهیه طرح‌های هادی با کیفیت بهتر را فراهم نمود.

لازم به یاد آوری است که همگام با مشاهده اثرات مطلوب طرح‌های هادی از سال ۱۳۴۲ زمینه‌های قانونی تهیه طرح‌های جامع شهری نیز توسط وزارت آبادانی و مسکن که در سال ۱۳۵۳ به مسکن و شهرسازی تبدیل گردید فراهم شد و با استفاده از خدمات مهندسان مشاور شهرساز کار تهیه شهرهایی چون بندرعباس - بندر لنگه - رشت - چالوس و نوشهر و بهبهان و غیره آغاز گردید که از اولین طرح‌های جامع می‌توان طرح‌های جامع - بندرعباس و بندر لنگه و اهواز را نام برد هر چند که طرح‌های جامع با دقت بسیار و مطالعات انبوه تهیه می‌گردید لکن طرح‌های هادی کماکان

بدلیل انعطاف و انطباق با واقعیت‌های قابل لمس و اعتماد متقابل طراحان و مجریان از حمایت بیشتری برخوردار بود.

تصویب قانون تأسیس شوراییعالی شهرسازی در سال ۱۳۵۱ پشتوانه قانونی محکمی برای طرح جامع گردید و تأکیدات اصلاحیه‌های قوانین شهرداریها و مصوبات شوراییعالی شهرسازی در تهیه طرح‌های جامع جایگاهی استوار برای طرح‌های مذکور ایجاد نمود. وجود اعتبارات زیاد برای تهیه طرح‌های جامع و استفاده از امکانات ویژه مهندسین مشاور تهیه طرح‌های هادی را که فقط با برخوردار از امکانات نیروهای فنی و دولتی امور طرح‌ریزی وزارت کشور تهیه می‌گردید تحت الشعاع قرار داد و طرح‌های هادی از محدوده شهرهای کوچک با جمعیت کمتر از ۵۰۰۰۰ نفر نتوانست پافراتر بگذارد.

در اوائل دهه ۶۰ با قبول این واقعیت که طرح‌های هادی هنوز می‌توانند مشکلات شهرداریهای کوچک را به سادگی حمل نمایند و به تبعیت از روال تهیه طرح‌های جامع زمینه برای تهیه طرح‌های هادی توسط مهندسان مشاور نیز مساعد گردید و تعدادی از طرح‌ها به مهندسان مشاور واگذار شد. هر چند که استفاده از خدمات مهندسان مشاور در تهیه طرح‌های هادی به دلیل امکان استفاده از اعتبارات تخصیص داده شده طرح‌های مذکور را اعتبار بیشتری بخشید و طرح‌ها و گزارشات مربوط از کمیت و احتمالاً کیفیت بیشتری برخوردار شد لکن عدم همبستگی بین طراحان و تصویب کنندگان و مجریان طرح‌ها انعطاف‌پذیری آنها را تقلیل داد و مشکلات طرح‌های جامع از نظر اجرایی دامن‌گیر طرح‌های هادی نیز شد.

نیاز به تهیه شرح خدمات تهیه طرح‌های هادی و تعیین میزان حق الزحمه مهندسان مشاور موجب گردید که به جای مطالعه شرح خدماتی مطابق با حال و هوای طرح‌های هادی شرح خدمات طرح‌های جامع و جدول حق الزحمه مربوط الگو قرار گرفته و با جرح و تعدیلاتی شرح خدمات و جدول حق الزحمه تهیه طرح‌های هادی فراهم گردد.

از آنجا که طرح‌های جامع و هادی شهرها هنوز از نظر تهیه و اجرا با ابهاماتی روبروست لذا به نظر می‌رسد که ضروری است بازنگری دقیقی در آنچه تا بحال اتفاق افتاده است انجام شود و نقاط قوت و ضعف شهرسازی کشور در ۴ دهه اخیر بررسی گردیده و با ارزیابی نتایج اجرایی طرح‌های تهیه شده نسبت به اتخاذ روشی منطقی بر مبنای علمی - تجربی و اجرایی جهت تهیه و اجرای طرح‌های شهرسازی اقدام گردد.

در این ارزیابی حضور مؤثر مردمی در تهیه تصویب طرحها اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد. انسجام و یکپارچگی کارفرما - مشاور و دستگاه اجرایی عمران شهری شاید بتواند گامی برای انعطاف‌پذیر نمودن طرحها به حساب آید. ایجاد نهادی فراگیر مانند وزارت شهرسازی و شهرداریها نیز شاید بتواند زمینه ساز دستیابی به اهداف فوق باشد.

* - انتخاب عنوان روایت دوم به لحاظ مقاله‌های آقای فریور صدری در مجموعه مقالات کنگره معماری و شهرسازی سال ۱۳۷۴ تحت عنوان شهرسازی در نیم قرن اخیر بوده است.

نتایج پژوهش استخوان بندی شهر تهران

کاربرد های یک رویکرد نوین در مواجهه با مسائل شهری^(۱)

جواد سلیمی

پیشگفتار

پژوهش استخوان بندی شهر تهران که در سازمان مشاور و فنی و مهندسی شهر تهران، طی سه سال انجام پذیرفته است در سه جلد به چاپ رسید و اکنون از طریق کتابخانه سازمان به جامعه متخصص و دانش پژوهان ارائه می گردد.

چهار مؤلفه که شناخت سیستماتیک «زمینه» را در شهر تهران سبب می شود در حیطه های کالبدی، کاربریهای شهری، دسترسیها و آمد و شد و بصری و نشانه های شهری بررسی شده اند. این موضوعات، ویژگیهای خاصی را شامل می شوند که شناخت محدوده استخوان بندی را ممکن می سازند. نگرش به استخوان بندی شهر تهران از جنبه های تجمع و تحرک، موجب تجدید حیات شهر شده و ادراک کاملتری از شهر را برای ساکنین فراهم می آورد. با استفاده از فن آوریهای جمع آوری آرا و عقاید ساکنین، زمینه های مشارکت مردمی در روند شناخت تحلیلی صورت می پذیرد. ضرورت آموختن از نحوه شهرسازی موفق سنتی ایران و تجارب گزیده جهانی در رابطه با تدوین موضوع استخوان بندی، از زمینه هائیکه راه کارهای اساسی و قانونمندیهای کلی را در انجام پژوهش استخوان بندی مهیا نمود.

نگرش حاصل از پژوهش استخوان بندی شهر تهران نگرشی سیستماتیک است که شهر را به عنوان یک نظام باز پیچیده و دائماً در حال تغییر می شناسد. این دیدگاه بیش از آنکه محصول گرا باشد، روندگراست و به شهر چون موجودی زنده و هدفمند می نگرد. برای توسعه موزون شهرهای پویا، استخوان بندی شهر نیز در ساختار کالبدی و با پیوند محورها و مراکز اصلی خدمات و فضاهای اصلی شهر تداوم می یابد. این نگرش در پی ایجاد طرحی واحد برای شهر نیست و برنامه ریزی فضایی را با برنامه ریزی اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی پیگیری می نماید و موفقیت

خود را با تلفیق مناسب روشهای کمی و کیفی جستجو می‌کند. محتوای اصلی شهر از این جنبه، حرکت و فعالیت انسانهاست و شهر انسجام خود را در تعریف درست و دوباره فضاهای جمعی می‌یابد. البته گسترش نگرش، در زمینه استخوان‌بندی شهر در طیفی از حرکت‌های شهری تا کاربریهای شهری بسط یافته است. آنچه در جریان این «زندگی» چارچوب اهداف را تشکیل می‌دهد ویژگیهای فرهنگی، اجتماعی و ساخت اقتصادی است که در شکل‌گیری حیات مدنی مؤثر است و نقش تعیین‌کننده و با اهمیت استخوان‌بندی را به منصه ظهور می‌رساند.

در روند تحقیق شناخت تحلیلی و ارزیابی داده‌ها سه مبحث مختلف و مکمل یکدیگر پایه‌های این پژوهش را تشکیل داده‌اند:

سیر تحول تاریخی شهر و استخوان‌بندی آن بر اساس ویژگیهای کالبدی، بصری، عملکردی، دسترسی در دوره‌های مختلف.

وضع موجود شهر و استخوان‌بندی فعلی به عنوان مقطع نهایی سیر تحول تاریخی در مقیاس خرد (شهر) و کلان (شهر منطقه).

گرایشهای رشد آینده و استخوان‌بندی مربوطه - بر اساس طرحهای در دست طراحی و اجرا و ادراک مردم از شهر

این پژوهش قابلیت‌ها و تنگناهای شهر و استخوان‌بندی آن را در زمینه‌های مختلف بر اساس معیارهای نظری مبحث و حیات مدنی تعریف یافته شهر، بررسی، تحلیل و ارزیابی می‌نماید و اینکه جهت حرکت‌های شهری به کدام سمت و تجمعه‌ها و کجا شکل می‌گیرند موضوع رشد و توسعه شهر و استخوان‌بندی‌های گاه پیوسته و گاه همبسته با آن را مطرح می‌نماید. تأثیر این نگرش که در طول سه سال در سازمان مشاور فنی و مهندسی شهر تهران قوام یافته است، بر پروژه‌های شهری از دیگر مواردی است که این مقاله به آن اشاراتی دارد.

استخوان‌بندی شهر - عرصه وقوع زندگی شهری

استخوان‌بندی شهر مجموعه‌ای است مرکب و متشکل از شبکه‌های مختلف از جمله کاربریها و عناصر عمده و متنوع شهری که شهر را در کلیت انسجام و هویت می‌بخشد و تار و پود آن در تمامی گستره‌های شهر تا انتهای ترین اجزای آن امتداد می‌یابد. آمد و شد پیاده در رابطه با فعالیتها، استخوان‌بندی شهر کهن را به ظهور می‌رساند. در این شهر، فقیر و غنی، پیر و جوان، تاجر و صنعتگر

اجباراً زندگی و کارشان در کنار هم شکل می‌گرفت. چنین شهرهایی از مزایا و مضرات شهری با شالوده ترکیبی بهره می‌گرفت. اولین تغییر در شهر به دوران رنسانس باز می‌گردد که شهرها از حالت رشد طبیعی به «شهرسازی» شده تبدیل شدند. افراد متخصص مسئولیت چگونگی شهرها را به عهده گرفتند.

به منظور هدایت رشد و توسعه شهر و ساماندهی معضلات برای مسئولین مربوطه در برقراری نظام عادلانه توزیع کارکردهای مختلف شهری و ویژگیهای کالبدی و فضایی نیاز به تصویری روشن از آینده شهر است. در این رابطه دریافت، شناخت، پویایی از وضع موجود اولین قدم و آگاهی از نقش شهر، قابلیت‌های عملکردی و تمایزات کالبدی از جمله وسعت شهر، ساختار فضایی و بافت شهر از دیگر گامهای ضروری است.

آشنایی با نظام شهر و پیگیری سیر تحول رشد شهر و استخوان‌بندی مربوطه و تمایزات آن در دوران مختلف به تصویری از آینده منجر می‌شود که در سازماندهی فعالیتهای عمرانی شهر بسیار مؤثر و ضروری است. استخوان‌بندی در جریان سیر تحول شهر شکل گرفته لذا عنصری پویا، تاریخی و آینده ساز است. شناخت استخوان‌بندی شهر تبیین برنامه‌ای منعطف را که همچون خود شهر زنده، پویا و هدفمند است، بر اساس مشخصه‌های شهر تسهیل نموده و از هرج و مرج و برخوردهای مقطعی و موردی با نابسامانیهای کالبدی جلوگیری می‌کند. از جمله مشخصه‌های شهر موارد اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است که در روند شناخت، تحت بررسی قرار می‌گیرند و شهر و حیات مدنی آن را مورد توجه دوباره قرار می‌دهند.

با این نگرش، در تصویر آینده شهر می‌توان از طرح ساختاری شهر و یا با تعریف خاص آن در این پژوهش، استخوان‌بندی شهر بهره جست زیرا گذشته شهر و عناصر عمده شهری و نواحی مهم شهر و شبکه‌های اصلی زیر ساختی شهر و محورهای تردد و قطبهای فعالیتی و شبکه نمادین شهر همگی از اطلاعات و عوامل مؤثر بر تصویر کلی شهر هستند.

از جمله اهداف ساماندهی که بوسیله شناخت استخوان‌بندی به عنوان یک سازمان فضایی متشکل از شبکه‌ای از ارتباطات حاصل می‌آید ملحوظ داشتن جریانهای حرکتی است که برای دوام حیات شهر ضروری است. از این طریق با بازنگری استخوان‌بندی شهر از جنبه‌های تجمع و تحرک می‌توان نگرشی نوین به تجدید حیات شهر یافت.

پژوهش استخوان‌بندی شهر تهران - ضرورت‌های شهر

در کلانشهرهای چون تهران که سرعت تحول در آنها بسیار زیاد است، هدایت و کنترل رشد نیازمند ایجاد نظامی است که چنان پویا و انعطاف‌پذیر باشد که بتواند خدمات شهری و فضاهای جمعی را به حد کافی و به سهولت در دسترس عموم قرار دهد.

تهران امروز با توجه به همه ناهمگونیها و تضادها و بی‌برنامگی‌ها و یا تجاوز عملکردهای روستایی به شهر و بالعکس می‌بایست به صورت یک نظام واحد و پیکره‌ای منسجم و پر قدرت با استخوان‌بندی قوی، انعطاف‌پذیر و قابل تعریف به توزیع خدمات و تنظیم اشتغال و بازار کار و سرمایه در گستره‌ای وسیع بپردازد. در ضمن شهر تهران به عنوان پایتخت یکی از کشورهای بزرگ و فرهنگی باید توان القای هویت ملی و بومی خود را نه تنها برای ساکنین و شهروندان بلکه برای مردم سایر نقاط ایران و جهان داشته باشد.

بی‌سازمانی و ناهمگونی در عناصر و ارتباط آنها با یکدیگر و کارکردهای متنوع و مهم شهری می‌بایست با توجه به الگویی مناسب و انتظام بخش (Self Regulating) که از درون خود سیستم معرفی شده است به سامانی نوین دست یابد.

تهران چون هر شهر دیگر پدیده‌ای زنده است و مانند هر موجود زنده‌ای پیکره‌ای واحد دارد که بر اساس استخوان‌بندی معین استوار است. این استخوان‌بندی زیربنای زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی و کالبدی و محل ظهور و حیات شهر است. در پیکره هر موجود زنده‌ای استواری و قوام به مدد اسکلت اصلی و حرکت و فعالیت در اندامها به کمک اجزای این استخوان‌بندی و مفاصل آن امکان‌پذیر است.

رشد شتابان شهر تهران پس از سالهای دهه ۱۳۴۰ موجب گسترش سریع و بی‌رویه آن گردید، بخصوص در دو دهه اخیر باعث دگرذیسی تهران شد و تهران را از شهری تک مرکزی با استخوان‌بندی یکپارچه و قابل درک به یک مجموعه شهری متشکل از یک کلانشهر مرکزی (که از بلعیده شدن چندین هسته مستقل زیستی حاصل آمده) و چندین محدوده شهری در پیرامون آن مبدل نمود. شناخت چنین پدیده‌ای به نگرشی نیاز داشت که موجب تمیز دادن هسته‌های مختلف شهر، ارتباط شهر و شهر منطقه و یا به عبارتی منظومه شهری می‌شد. این دستاورد تنها با ادغام مفاهیم استخوان‌بندی و حیات مدنی می‌توانست حاصل آید تا راهکارهایی در این زمینه و در جهت تقویت خدمات و زندگی اجتماعی کانونهای زیستی مرکز و پیرامون شهر و در مقیاسهای مختلف را عنوان نماید. از آنجا که برداشت جامعی از گسترش و دگرگونی رشد و توسعه ناهماهنگ شهر به

عنوان پدیده‌ای نوین برای کارشناسان و مسئولان امور شهر به وضوح میسر نمی‌شد و همین عدم شناخت در رابطه با مشکلات و احتیاجات شهر، چون کمبود فضاهای خدماتی و رفاهی، دشواری حرکت در شهر، مجموعه آلودگیهای محیطی، زشتی و بی هویتی سیمای شهر و فقدان فضاهای ایجاد ارتباطات مدنی و عدم دید منسجم جهت حل نابسامانیهای از این قبیل موجب برخورد مقطعی و موردی با مشکلات گردید که در عین افزایش جمعیت حاصل از مهاجرت، افت روز افزون کیفیت محیط شهری را در بر داشت.

بحث روز مجریان و تصمیم‌گیران مسائل شهری بر سر عدم وجود طرح جامع برای شهری چون تهران بود. طرحی به دور از نیازهای زمان و با نگرشی غیرمنعطف به مکان که به منظور رویارویی و مقابله با تحولات شهری انجام پذیرفته و همواره ماهیتی منع‌کننده داشته است. مثال چنین ساده‌اندیشی به مشکلات شهری ایجاد کمربند سبز به دور شهر به منظور جلوگیری از گسترش بی‌رویه حومه شهر می‌باشد.

طرح جامع اول شهر تهران در سال ۱۳۴۷ با مشخصه‌های طرحهای جامع (Master Plan) و بدون توجه به فرهنگ شهرسازی و خلاقیت‌های فضایی بومی و حیات مدنی غنی آن شکل گرفت و با بوجود آمدن محدوده قانونی در شرایط اقتصادی و اجتماعی زمان که مهاجرت از روستا به شهر در سرلوحه آن قرار داشت رشد بی‌رویه شهر را به مناطق پیرامونی کشاند که آغازگر مشکلات عدیده در شناخت و درمان بسیاری از نارسایی‌ها و نابسامانیها بود.

دومین طرح جامع تهران در سال ۱۳۶۷ تهیه شد و در سال ۱۳۷۱ به تصویب رسید. غفلت از تحولات زمینه در شهر بخصوص ارتباط تهران مرکزی با شهر منطقه تهران از جمله مواردی است که در این مطالعات نادیده انگاشته شده است. این طرح با نگرشی منسوخ، بخصوص در مورد شهرهایی چون تهران، نه تنها پاسخگوی بسیاری از بحرانهای شهری نیست بلکه خود بحران را است.

با چنین وضعیتی از نظر کمبود و عدم تناسب و کارآیی «ابزاری» برای مقابله با نابسامانیهای شهری با مشکلات پیچیده (convoluted) که بر خلاف معمول با تبدیل به مشکلات ساده‌تر نیز قابل حل نیستند، مدیریت جدید شهر تهران و سازمان مشار فنی و مهندسی شهر تهران به عنوان پشتیبان مشاوره‌ای مدیریت عمرانی شهر، با توجه به پروژه‌های عمده شهری که در دستور کار داشت نیاز به پژوهشهای بنیادین در زمینه راهبرد توسعه شهری چون تهران را حین درگیری با مسائل شهری حس نمود و به انجام آن اهتمام ورزید. پروژه مطالعاتی استخوان‌بندی شهر تهران نیز که در سال

۱۳۷۲ آغاز شد از این دست پژوهشهاست.

توزیع خدمات و فضاها در استخوان‌بندی شهر

هدف اصلی هر طرح ساماندهی برای سکونتگاههای انسانی اعتلای ارزشهای فرهنگی و اجتماعی و بالا بردن سطح رفاه عمومی و بهره‌مندی کلیه اقشار از امکانات و فضاها است. مطلوبیت یک شهر را انجام فعالیتهای جاری آن و ظهور سرزندگی در فضاهاى شهری مدیون وجود علاقه و روابط اجتماعی محکم و پایدار بین ساکنین است.

استخوان‌بندی شهر جریانهای حرکتی و فعالیتی را در تمام پیکره شهر جاری و منتقل کرده و انرژیهای تولید شده در بخش‌های مختلف شهر را در یک راستای اصلی جذب و متبلور می‌نماید. بنابراین تجمع و تحرک در شهر، تعریفی دیگر از استخوان‌بندی شهر است. در مطالعات استخوان‌بندی شهر تهران نیز برای دستیابی به اطلاعات فوق از مشخصه‌های عملکردی، کالبدی، دسترسی و بصری به عنوان ویژگیهایی استفاده شده تا محدوده تجمع و تحرک جمعی مردم را معلوم نمائیم. حیات مدنی به کیفیت و عوامل مؤثر در این تجمع و تحرک می‌پردازد. در این روند مشارکت مدنی به منظور دریافت نظریات و آرای مردم و نحوه استفاده از برآیند این عقاید در سطح مفهومی بنیادین است. کسب نظرات مردم از ارکان جامعه مدنی است و اهمیت و احترام به آن روشنگر نحوه و علل تجمع و تحرک در شهر است. پس ارتباطی تنگاتنگ با شوراهاى شهر و مبادله اطلاعات می‌تواند در این زمینه راهگشا باشد. عواملی که قابلیت درک شهر را در یک کلیت موجب می‌شوند وجود عناصر با هویت و همبسته‌اند. در استخوان‌بندی شهر از سیستمی می‌گوئیم که در آن عناصر قابل تغییرند ولی رابطه‌ها ثابت می‌مانند و در ارتباط با کل سیستم مفهوم اصلی خود را حفظ می‌نمایند. همین اصل در باز زنده‌سازی بافت‌های با ارزش و تاریخی که از عناصر با اهمیت استخوان‌بندی است، موجب تعریف دوباره زندگی می‌شود. این سیستم واحد و در عین حال مرکب باید دارای کلیتی باشد که برای شهروندان قابل ادراک شود. تصویر شهر مربوط به همه شهروندان است و در این زمینه نظرات تخصصی نیز بر همین اساس شکل می‌گیرند. از اینجاست که شناخت جامع استخوان‌بندی شهر از طریق سیستم حرکت شهری میسر می‌شود و از همین طریق نیز می‌توان نقاط کانونی در تداوم این حرکتها را شناخت و سامان بخشید. طراحی سه بعدی سیستم حرکت شهری، شروع پدیدار شدن استخوان‌بندی در شهر است.

در این رابطه احساس ایمنی و حس مکان نقش اساسی در بوجود آمدن «سر زندگی» در جریان

زندگی شهری دارند. احساس یکپارچگی و همبستگی در مواردی که تصور مجددی از شهر لازم باشد نیز در ساکنین شکل می‌گیرد. شهر باید به عنوان قالبی از نظر فرهنگی و اجتماعی برای ملاقاتها و کار و محیطی جالب برای گذران اوقات فراغت و مشوق ارتباطات پیاده برای همه مردم، در همه سنین و از هر طبقه باشد. جایی که چیزی برای عرضه به هر شهروندی را داشته باشد که در آن فعالیتهای مباحث، تجارت، تجمع‌های مذهبی و ارتباطات فرهنگی به راحتی ظهور پیدا کنند. همین ارتباط رو در روی مردم از دیگر مواردی است که زمینه را به منظور ایجاد حیات مدنی غنی فراهم می‌آورد.

ظرفیت شهر به عنوان «مخزن» از ارتباطات و خاطره‌ها در طول دوران مختلف به این ظرف شکل می‌بخشد. آنچه تجربه‌های شهری را حیاتی و هیجان‌انگیز می‌نماید کیفیت ظرفیت این «مخزن» است. آنچه که مردم را از خانه‌هایشان خارج می‌کند و به فضای جمعی می‌کشاند نیز موضوعی در رابطه با فرهنگ جامعه و تنوع و جذابیت محتوای این «مخزن» است. در تجدید حیات مدنی شهر و تجدید سازمان شهری از جمله نظام کالبدی، این موضوع از مسائل اصلی و مطرح می‌باشد.

ادراک ساکنین از شهر - شالوده نمادین شهر

اجزاء و عناصر کالبدی شالوده اصلی شهر از دو گروه عناصر تشکیل گردیده‌اند. عناصر مصنوع شامل ساختمانهای شاخص، شبکه راهها و خیابانهای اصلی، فضاهای باز و سبز و عناصر تأسیساتی ویژه بود و عناصر بارز طبیعی شامل کوهها و تپه‌ها، ساحل دریاها، پوششهای گیاهی انبوه و نظایر آن می‌باشد. نشانه‌های شهری در زمینه شالوده اصلی شهر شکل می‌گیرد و ارتباط بین آنها موجب خوانایی شهری می‌شود.

بخشهایی از مطالعات استخوان‌بندی با هدف ارتقاء کیفیات فضایی در شهر انجام می‌پذیرد که در این رابطه ساماندهی شالوده نمادین و سیمای شهر مورد بررسی قرار می‌گیرد. با توجه به اینکه ویژگیهای عملکردی، کالبدی، دسترسی و بصری شهر موجب نمایندگی ساختار استخوان‌بندی شهر است، این استخوان‌بندی منشاء سازماندهی شهر در زمینه‌های نامبرده نیز می‌شود. یکی از موارد، سازماندهی به شالوده نمادین شهرست که در ایجاد تصویر و تصور از شهر نقش مهمی را ایفا می‌نماید. از این مطالعات به منظور یافتن پاسخی به سؤال زیر می‌توان بهره جست.

چگونه می‌توان به ساختار شهری از جنبه‌های بصری نظم بخشید بطوری که آنرا برای مردم

قابل درک سازد؟ مسئله اساسی در این کنکاش، یافتن این مطلب است که حرکت‌های اجتماعی و فیزیکی هر فرد در رابطه با میزان درک و استفاده‌ی وی از محیطش می‌باشد در این میان عناصر یادمانی، که دارای کالبد متمایز و یا از جنبه ذهنی برای ساکنین نشانه باشند، نقش مهمی را ایفاء می‌نمایند و میزان ادراک از محیط با احساس تعلق به آن رابطه مستقیم دارد. عناصر بارز شهری در هر دوره تاریخی نمادی از وضعیت اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی آن دوره از شهر به شمار می‌روند. همواره عناصری که نشان‌دهنده وضعیت اقتصادی شهر می‌باشند از ارکان اصلی شبکه نشانه‌هاست، با این شناخت و بر اساس توانها و قابلیت‌های بصری شبکه نمادین شهر، می‌توان پیشنهاد ساماندهی جهت انسجام شبکه و زمینه‌های گسترش را ارائه نمود. تداوم و پیوستگی نشانه‌ها و عناصر اصلی بصری در استخوان‌بندی شهر بر اهمیت و تأثیر آنها به عنوان تک عنصر خواهد افزود. تأثیر متقابل نشانه‌ها بر یکدیگر، سیمای مشخص و تسلسل عناصر نمادین را در ذهن ناظر ثبت می‌نماید. حاصل چنین مجموعه‌ای از شبکه نمادین برای شهر هویتی در خور می‌سازد. ساخت استخوان‌بندی شهر زمانی مطلوبیت می‌یابد که شهر خوانایی داشته باشد و این خوانایی با هویت شهر پیوند ناگسستنی داشته باشد.

در استخوان‌بندی اهمیت محورهای اصلی تردد چون خیابانها و گره‌های تجمع مانند میادین و ارزشهای ساختاری محلات برای جریان یافتن حیات مدنی در شهر، در تبیین، ساخت و ساماندهی آن بسیار مؤثر است. در اینجا است که عناصر مهم شهری با ارزشهای تاریخی، عملکردی، بصری و یا حتی کالبدی با تعریف نوین به شهر معنا می‌بخشند و موجب ایجاد خاطره می‌شوند که نمایانگر تداوم زندگی است.

افزایش کیفیت فضایی که زمینه‌ساز بروز فعالیتهای اجتماعی و مراودات فرهنگی است از نظر جهت یابی در حرکت‌های شهری و تعیین موقعیت، نقش مهمی را ایفاء می‌نماید.

شالوده نمادین شهر در انعکاس فرهنگ مربوطه که تاریخ معماری و شهرسازی بخشی از آن را تشکیل می‌دهد کمک شایان توجه می‌نماید و نسلها را به یکدیگر پیوند داده ادراک مشترک فضایی را سبب می‌شود.

در مسائل ادراکی شهر، ساکنین شهر را در رابطه با عرصه‌های عمومی آن می‌شناسند که استخوان‌بندی شهر در برگیرنده آنست. درک روشن تر از این حوزه می‌بایست ارتباط کاملتر مردم را با فضای جمعی برقرار نماید و این مهم از طریق ارزشهای بصری و نشانه‌های شهری می‌شود که در پس آن توجه به عملکردهای شهری و کالبد با ارزش تاریخی است. دسترس‌های مناسب و سهل که

موجب تحرک آسوده جمعیتی می‌شود، زمینه را برای پدید آمدن حیات مدنی غنی فراهم می‌آورد. بر این اساس می‌توان گفت نشانه‌های شهری با مسیرهای تردد مردم رابطه‌ای تنگاتنگ دارند، و خود نشانگر تجمع در شهرند. نحوه و درک و دریافت شهر، در شهرسازی نوین بسیار مورد توجه است. تهیه نقشه شهر از دیدگاه شهروندان پایه‌های تصور شهرند. در این پژوهش از طریق پرسشنامه و مصاحبه به صورت نمونه‌ای دستاوردها مورد ارزیابی قرار می‌گیرند.

ساماندهی استخوان‌بندی فرهنگی شهر که بر اساس ساختار بصری غنی و درک مردم از شهر استوار است از دو طریق امکان‌پذیر می‌شود. اول ایجاد و تقویت هویت شهری است که با ارتباط استخوان‌بندی شهر و ارزشهای نهفته در شهر از جمله میراث فرهنگی و نشانه‌های شهری میسر می‌شود. دوم، ایجاد حس تعلق و پیوند با شهر در ساکنین است که ادراک گسترده مردم از محیط زیستشان و مشارکت آنها در امور شهر و تصمیم‌گیری‌ها پدیدار می‌گردد.

کاربردهای پژوهش استخوان‌بندی شهر تهران

تجزیه تحلیل اطلاعات حاصل از شناخت استخوان‌بندی شهر تهران موجب اشراف به امکانات بالقوه و بالفعل و تنگناهای موجود در استخوان‌بندی شهر می‌شود. تحلیل و ارزیابی با بررسی در حیطه تک تک جنبه‌هایی که بتواند تصویری از استخوان‌بندی را حاصل آورد صورت پذیرفته است. ارزیابی‌ها توسط معیارهای حاصل از مطالعات پایه بخشهای نخست از جمله مبانی نظری و قانونمندیهای شهرهای شاهد انجام شده‌اند. در جمع‌بندی ارزیابی‌های بدست آمده، تحلیل کلی از تأثیرات متقابل و جنبه‌های مختلف شناخت استخوان‌بندی و پیشنهادات ارائه گردیده است. ویژگیهای فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی در این بررسیها مؤید اهمیت موضوعی حیات مدنی در فعالیت های جمعی شهر است که همگی در فضایی اتفاق می‌افتد که بخش عمده استخوان‌بندی را شامل می‌شود.

استخوان‌بندی شهر را با سه عنصر سلسله مراتب شهری، سلسله مراتب شبکه‌ها و ترکیب فضاها می‌توان تعریف نمود. شبکه‌های زیر ساختی (Infrastructure) یکی از عناصر اصلی شالوده فضایی کالبدی شهر است که با تعریف درست استخوان‌بندی در لایه‌های مختلف، سامان می‌یابد. نگرش به استخوان‌بندی از جنبه تحرک و تجمع در تدوین الگوی ساماندهی شهر و مناسب سازی آن برای کم‌توانان جسمی مؤثر بوده است.

نتایج تحلیل‌های انجام یافته بر اساس ویژگیهای استخوان‌بندی شهر، موضوع ساماندهی و

هویت بخشی استخوان‌بندی شهر را نیز در بر می‌گیرد. شناسایی، تقویت و انسجام توده‌های فعالیتی و فضایی و ارتباط بین آنها در بروز هویت بخشهایی از شهر مؤثر است. این توده‌های کالبدی و فعالیتی توسط شریانهای ارتباطی هم‌مقیاس، ادراک متوالی از استخوان‌بندی شهر را سبب می‌شوند. این توده‌ها که حیات مدنی منسجمی را در خود تعریف نموده‌اند در مقیاس منطقه‌ای و یا کل شهر اهمیت می‌یابند که می‌بایست در سلسله مراتب شبکه راهها، ارتباط هم‌رده پیدا کنند تا ویژگیهای عملکردی، کالبدی و نشانه‌های شهری خود را در رابطه با استخوان‌بندی شهر و جریان زندگی آن متبلور نمایند. این تمرکزهای شهری در نواحی شمالی، جنوبی، شرقی و غربی قابلیت‌هایی را در ساماندهی استخوان‌بندی این مناطق ارائه می‌کنند. تداوم مبانی نظری از سطح کل شهر تا سطح مناطق و محله‌های شهر جاری است. فرآیند چنین نگرشی در اجزاء و عناصر فضاهای شهری و نیز اجزاء عملکردی شهر تداوم می‌یابد. این نگرش در ساماندهی زرگنده، در مقیاس محله و طرح توسعه و استخوان‌بندی شهر ری، در سطح منطقه تعریف خاص خود را می‌یابد.

موضوع نشانه‌های شهری که از جهتی ارتباط دهنده پیشینه فرهنگی و تاریخی شهر با نمادهای امروزین آنست در رابطه با موقعیت شهری و همجواری با شبکه راهها اهمیت می‌یابد. در ساماندهی شبکه نمادین شهر که خود نشانگر ارزشها و تداوم حیات مدنی در شهر است، بازیافت ارزشهای گم شده و پتانسیلهای موجود راه را به سوی یافتن مکانهای مناسب برای نشانه‌های جدید می‌گشاید.

استخوان‌بندی شهر به عنوان سازمان دهنده شالوده نمادین شهر در ایجاد تصویر و تصور از شهر نقش اساسی دارد که با پیش‌بینی زمینه رشد و با در نظر گرفتن عوامل طبیعی میسر می‌شود. سازماندهی و باززنده‌سازی شهر از این طریق رشد شهر از درون را موجب می‌گردد. برقراری پیوند بین عناصر اصلی شهر در استخوان‌بندی آن موجب احیاء و تمامیت عملکردهای هر یک از آنها و پراکندگی و گسستگی بین این عناصر موجب رکود و تنزل ارزش و اهمیت آن می‌شود. استخوان‌بندی شهر باید با آگاهی از ریشه‌های محکم تاریخی و با توجه به ارزشهای جامعه شکل می‌گیرد. بدینوسیله پیش‌بینی و فراهم آوردن زمینه رشد برای شهر در رابطه با استخوان‌بندی آن میسر می‌شود که در این روند سازماندهی و باززنده‌سازی و احیای عملکرد و ایجاد تحرک در بخشهای «خفته» شهر که هنوز در خود زندگی دارند نیز تغییر دیگری از رشد شهر و حفاظت فعال از جنبه‌های فرهنگی و عملکردی است.

برای شناخت مراکز شهری که در تداوم رشد استخوان‌بندی در حال شکل گرفتن هستند

می‌بایست از تقسیمات سلسله مراتبی استخوان‌بندی شهر بهره جست. ارزشهای حیاتی استخوان‌بندی برای ادامه حیات و فعالیتهای کل شهر باید از معیارهای رتبه بندی استخوان‌بندی شهر باشد. در جمع آوری اطلاعات شهرسازی به منظور تطابق سیستم طرح جامع جمع آوری مواد زائد و بازیافت تحت عنوان طبقه بندی ساختار فیزیکی تهران بزرگ از نگرش استخوان‌بندی به شهر بهره برداری گردید.

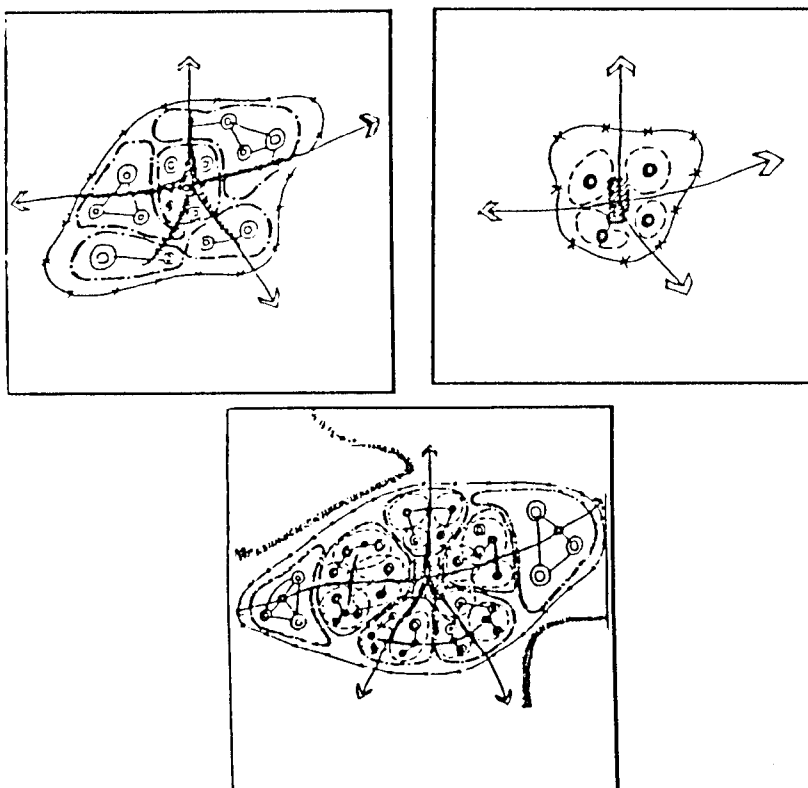
ساختار کالبدی استخوان‌بندی شهر تهران یک الگوی ترکیبی دارد. بخش اولیه آن وجود یک هسته مرکزی مملو از فعالیتهای اصلی منطبق بر هسته قدیمی شهر است. محورهای توسعه استخوان‌بندی از این هسته مرکزی، به طور شعاعی و در امتداد خیابانهای اصلی منشعب و به صورت پیوسته شکل گرفته‌اند که با دور شدن از هسته مرکزی بتدریج گسسته می‌شوند و به هسته‌های پراکنده که از جنبه‌های زندگی شهری مستقل هستند با مفاصلی تعریف شده مرتبط می‌شوند. نهایتاً ساختار استخوان‌بندی شهر تهران شامل یک منظومه شهریست که در رابطه متقابل و در مقیاس منطقه شهری قابل تعریف است. این نگرش و اطلاعات به منظور تعریف طرح توسعه کالبدی شهر تهران ضروری است و الگوی کلی ایده‌های ساماندهی استخوان‌بندی شهر تهران می‌باشد.

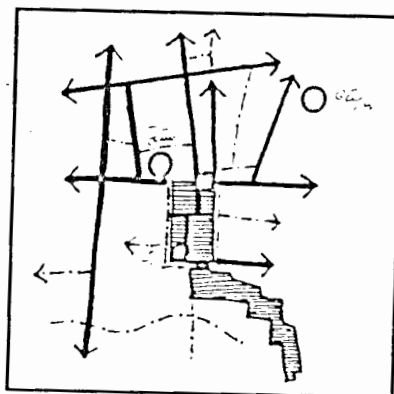
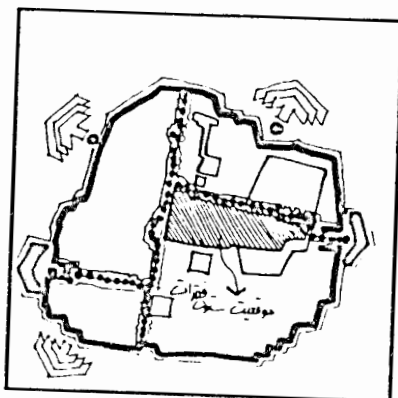
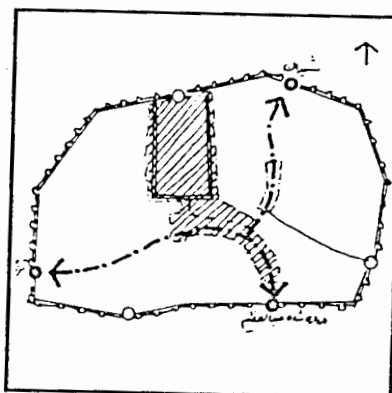
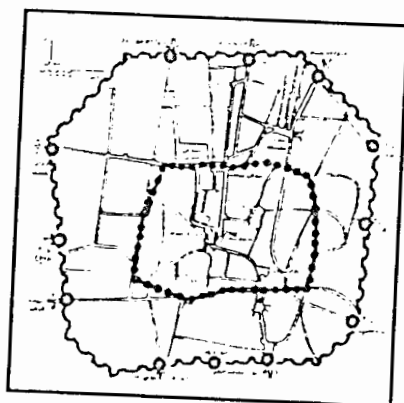
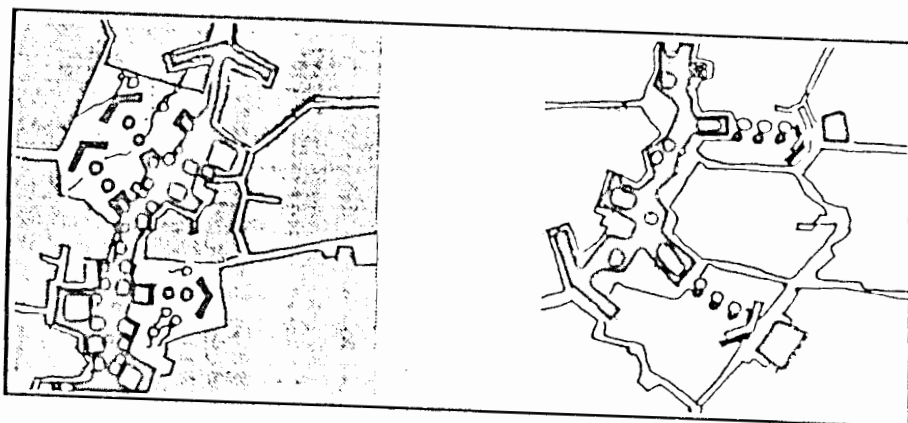
نظام حیات مدنی بر اساس تلفیق و تفکیک جریانها (تحرک) و تمرکزهای مختلف انرژی (تجمع) ناشی از فعالیتهای انسانی در دو وجه حیات آرام مناطق و محلات پرتحرک با سرعت و انرژی زیاد در مقیاس شهر، استوار است که اصول ساماندهی نیز بر همین اساس پایه گذاری می‌شود.

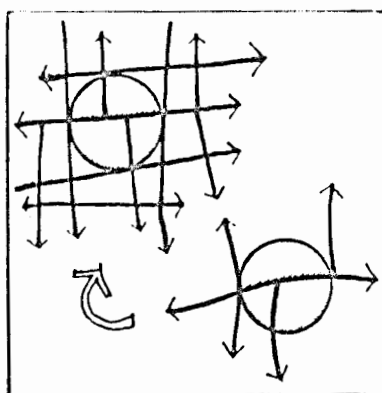
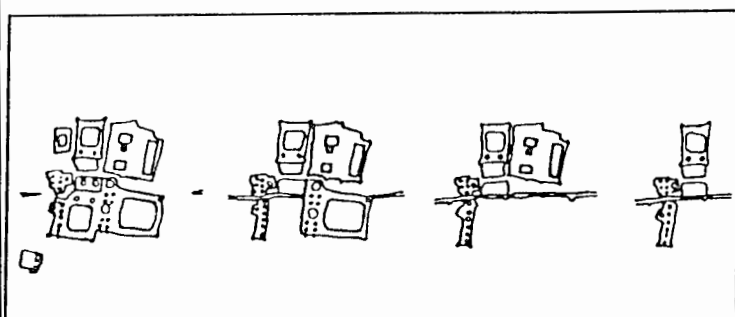
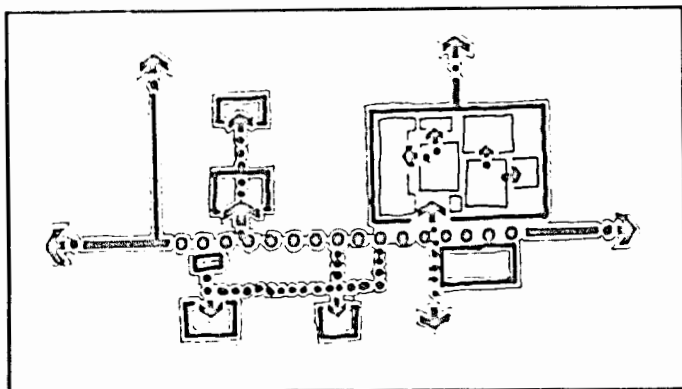
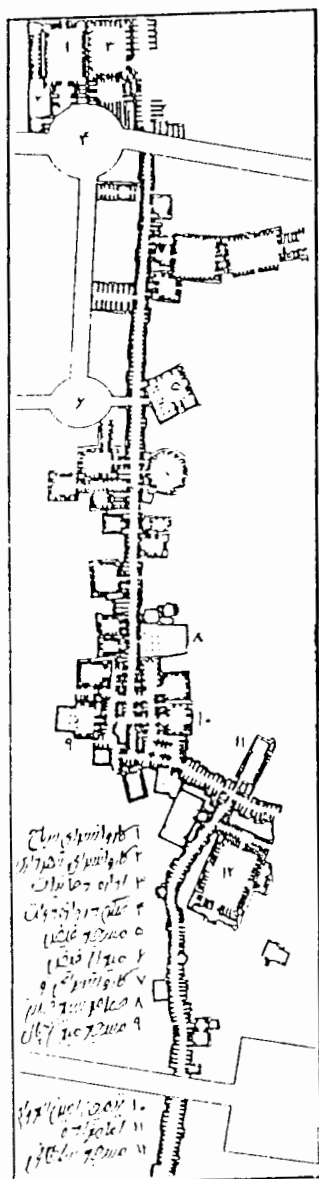
منابع و مآخذ

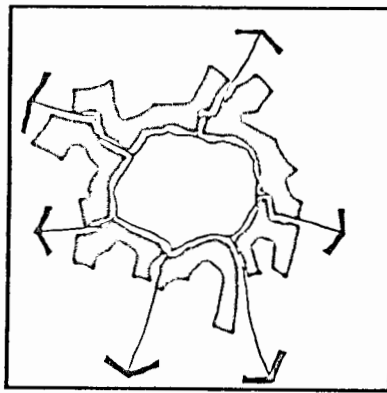
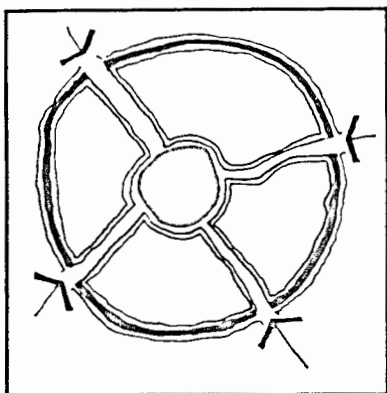
- ۱- استخوان‌بندی شهر تهران، جلد‌های ۱، ۲ و ۳، سازمان مشاور فنی و مهندسی شهر تهران، ۱۳۷۶.
- ۲- گزارشات و صورت جلسات شورای تخصصی شهر تهران، سازمان مشاور فنی و مهندسی شهر تهران ۱۳۷۳-۱۳۷۵.
- ۳- نقش دسترسها در کیفیت زندگی شهری، رضا سیروس صبری ۱۳۷۷.
- ۴- نظام هدایت و کنترل توسعه تهران، ۱۳۷۶، سازمان مشاور فنی و مهندسی شهر تهران.
- ۵- از شار تا شهر - تحلیلی تاریخی از مفهوم شهر و سیمای کالبدی آن - تفکر و تأثر، سید محسن جیبی ۱۳۷۵.
- ۶- تهران پایتخت ۲۰۰ ساله، زیر نظر: شهریار عبدی - برنار اورکاد ۱۳۷۵.
- ۷- مبانی برنامه‌ریزی فرهنگ شهری برای تهران، سید محمد بهشتی ۱۳۷۳.

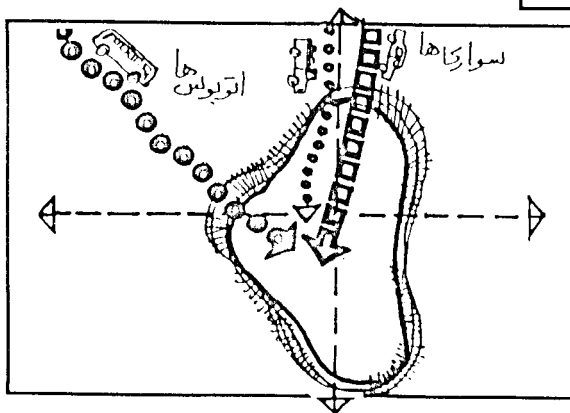
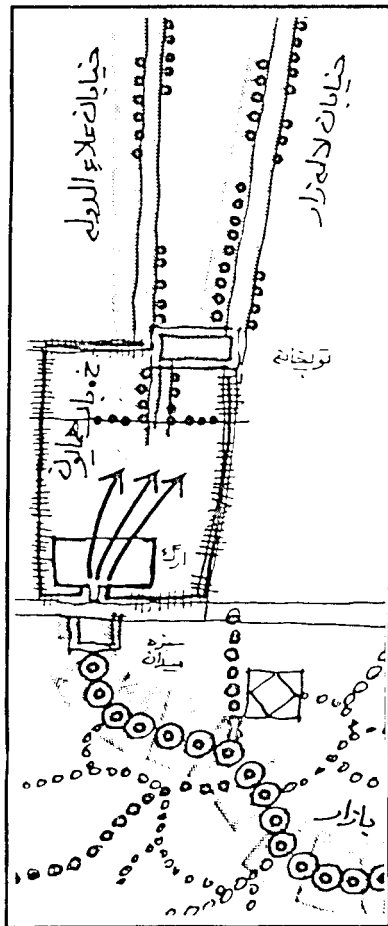
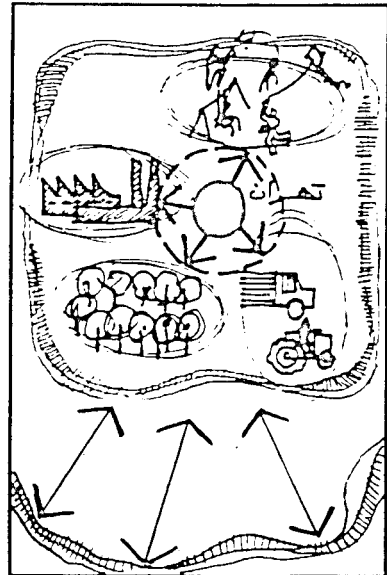
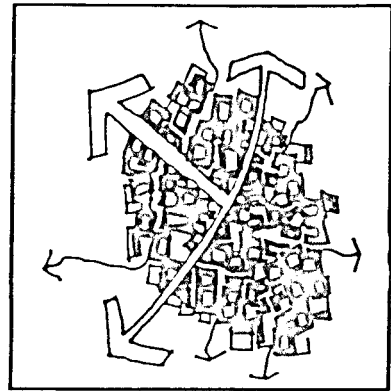
- ۸- مبانی نظریه عمومی سیستمها و برنامه ریزی شهری و منطقه‌ای، محمد حسن شهیدی ۱۳۷۵.
- ۹- مجموعه مقالات کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران، جلد چهارم، سازمان میراث فرهنگی ایران ۱۳۷۴.
- 10- Collective Emotions and Urban Culture - Managing Cities , Kevin Robins 1995.
- 11- Design of Cities, Edmund Bacon 1973.
- 12- Finding Lost Space - Theories of Urban Design , Roger Trancik 1986.
- 13- The City in History , Lewis Mumford 1961.
- 14- Death and Life of Great American Cities, Jane Jacobs 1961.
- 15- Cultural Heritage in a City Planning Process, OICC Conference - Reza Cyrus Sabri 1997.
- 16- Toward an Urban Design Manifesto , Allan Jacobs - Donald Appleyard 1987.
- 17- Public Realm, Public Sector and the Public Interest in Urban Design , Denise Scott Brown 1996.
- 18- Designing for Human Behavior , Jon Lang - Charles Burnette 1974.

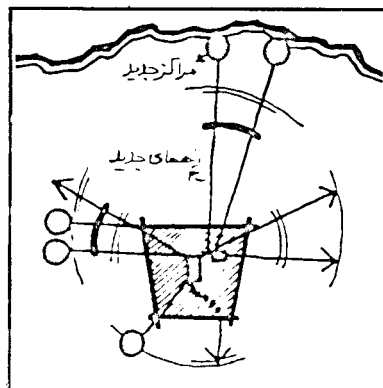
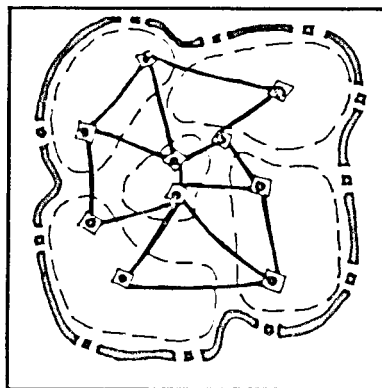
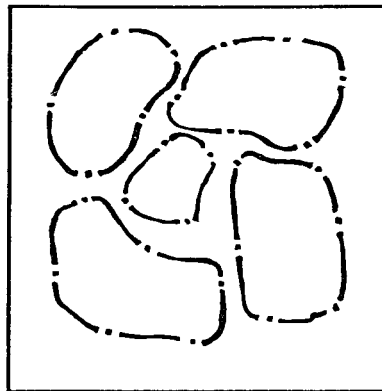
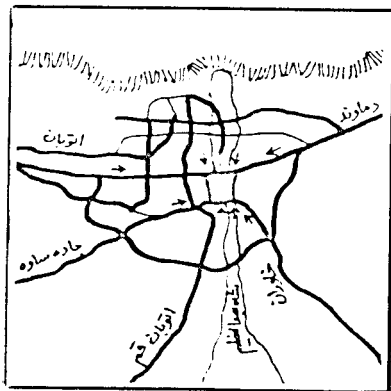


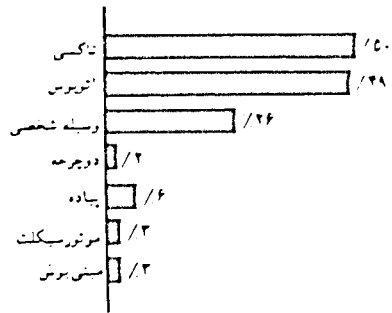




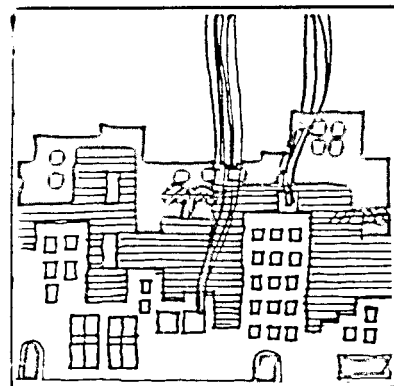
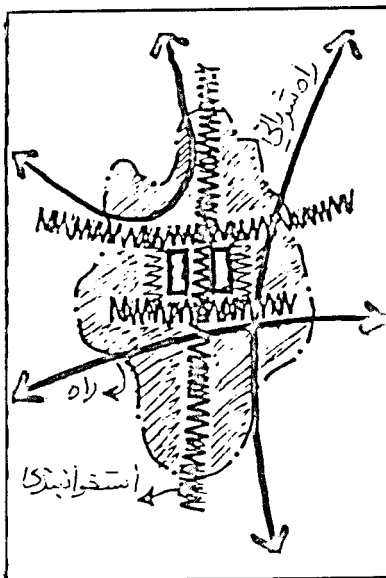
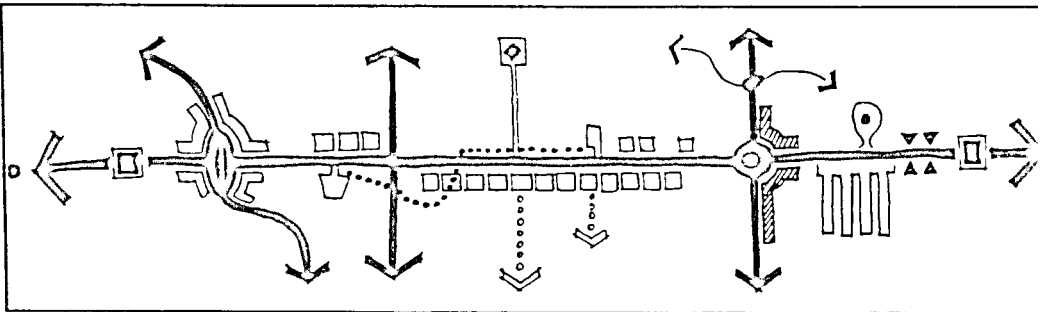


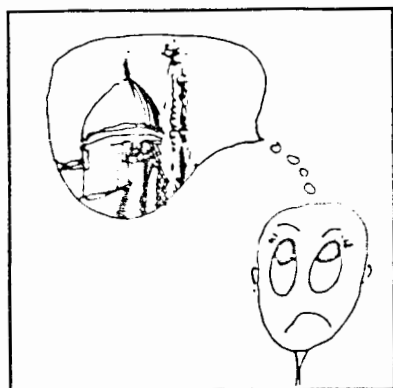
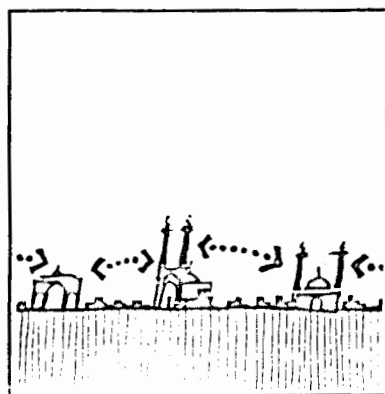
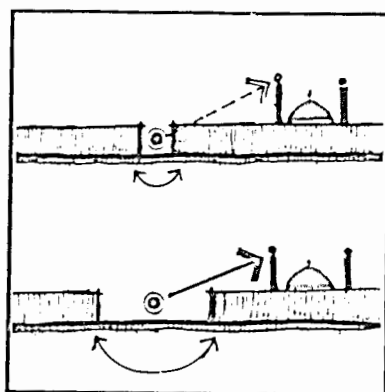
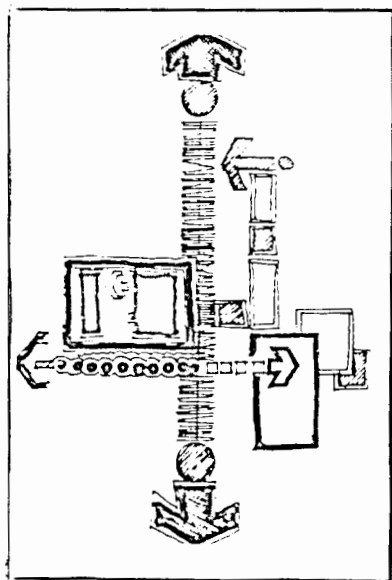
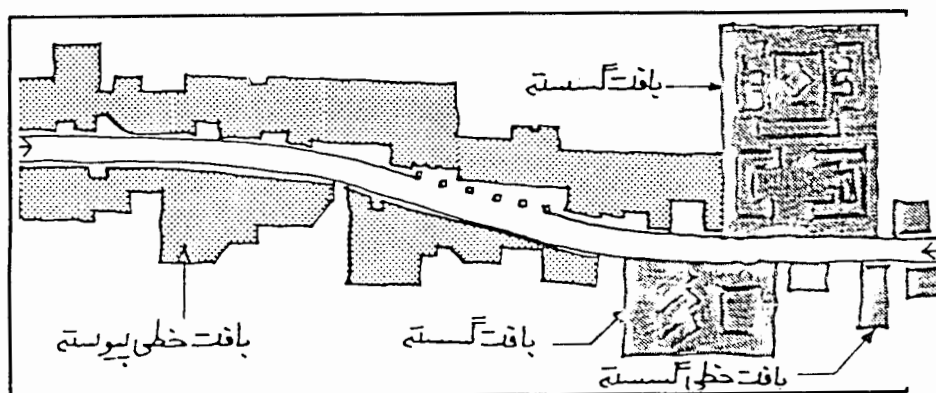


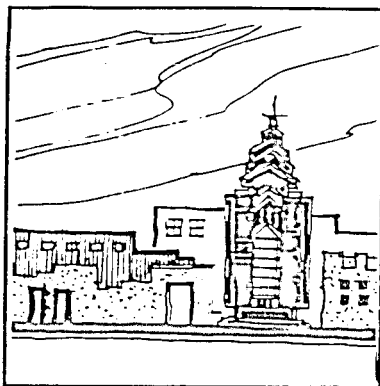
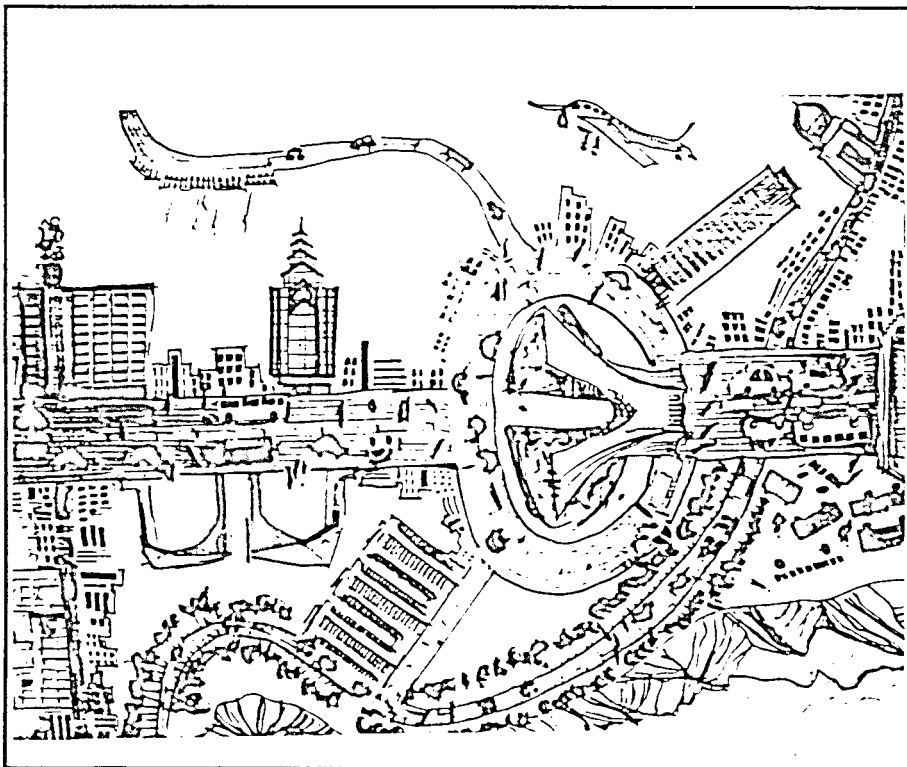


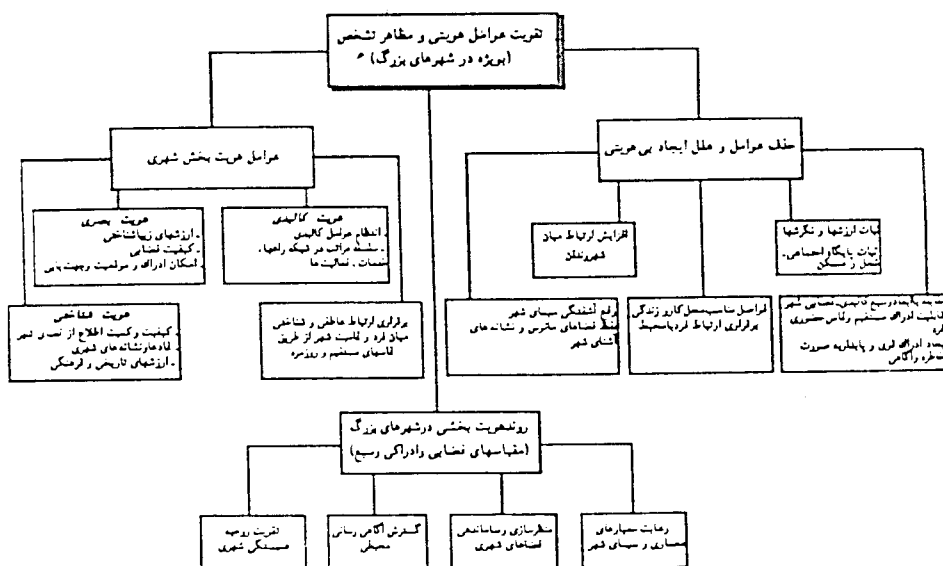


نوع وسیله نقلیه مورد استفاده ساکنین شهر



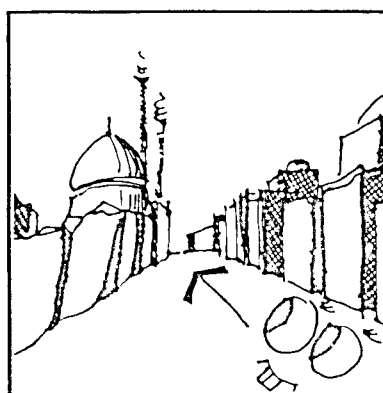
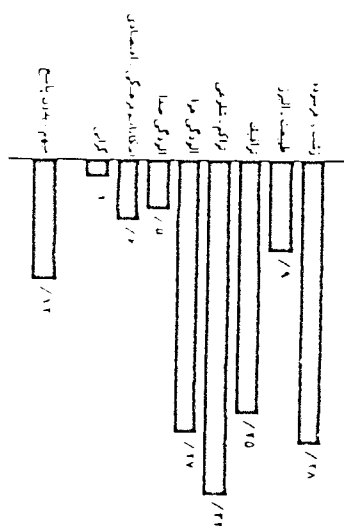


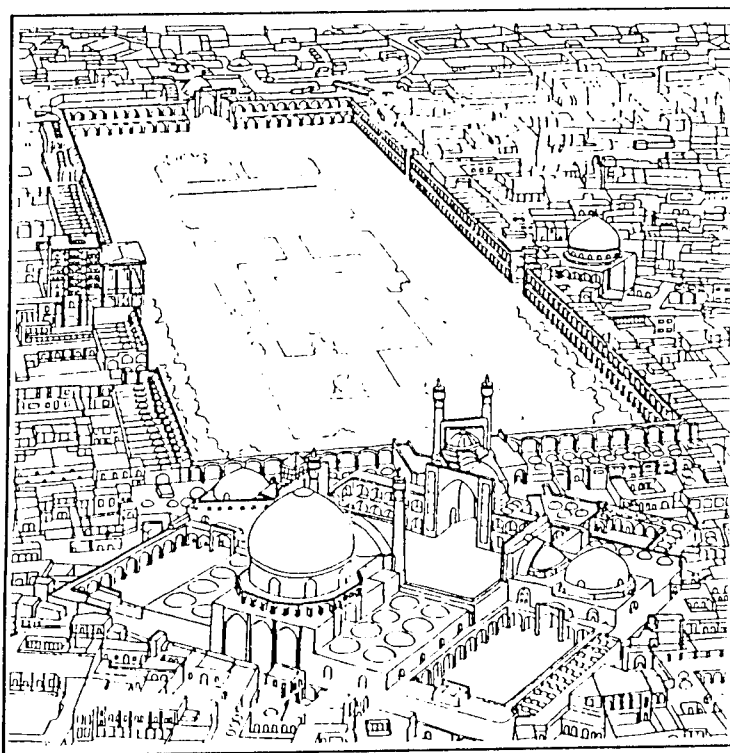




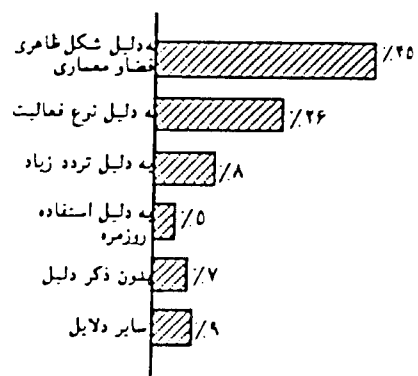
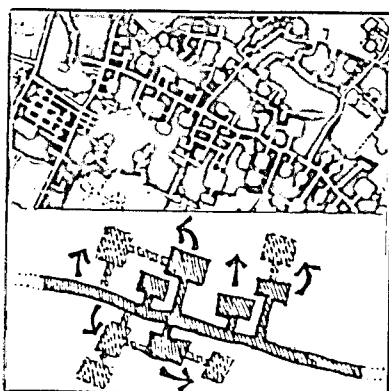
کالبدی

غیر کا بدي

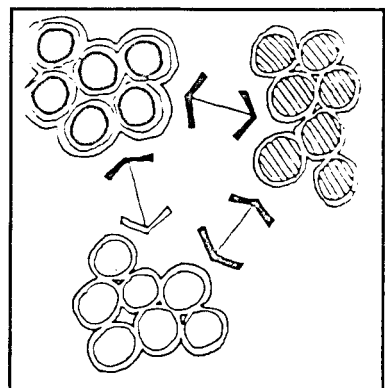
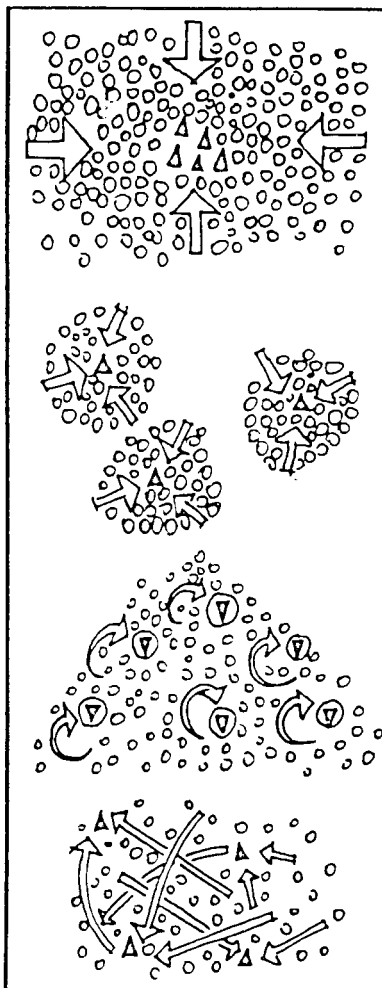
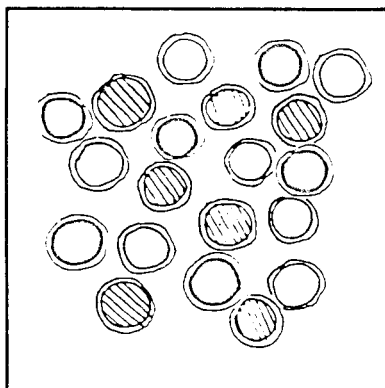
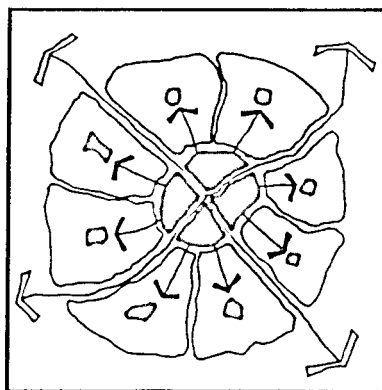
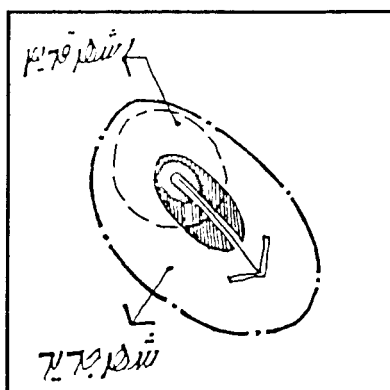


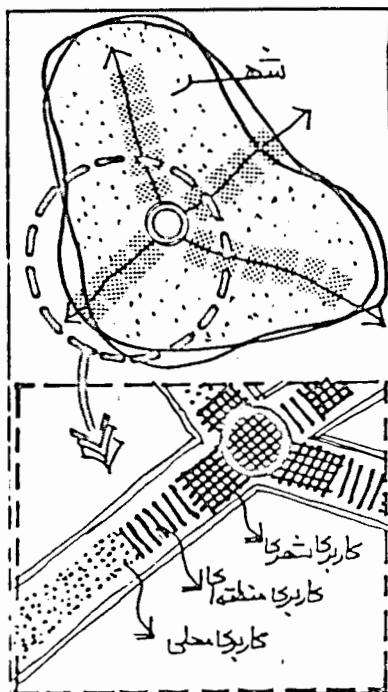


چشم انداز مسجد شاه از بازار تهران

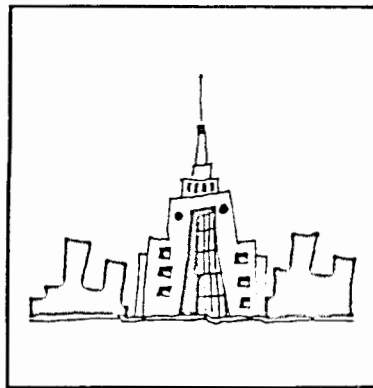
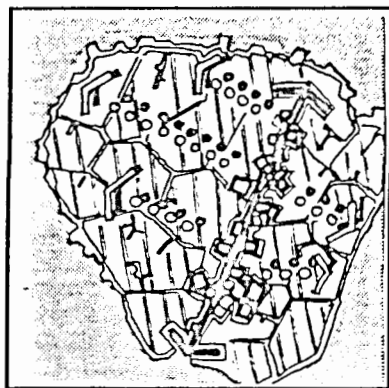
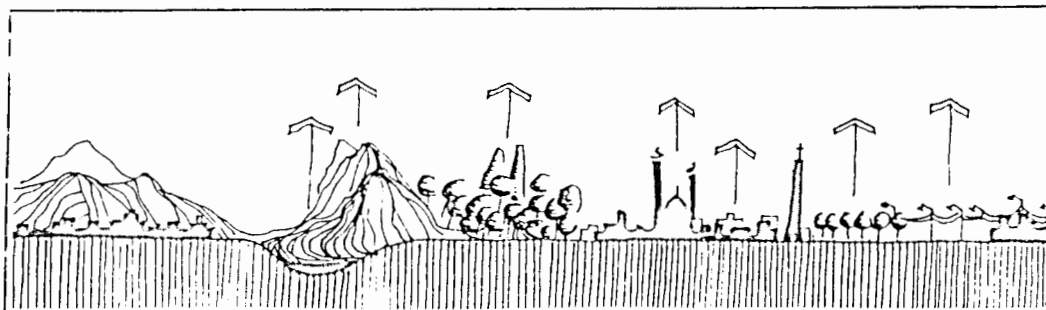
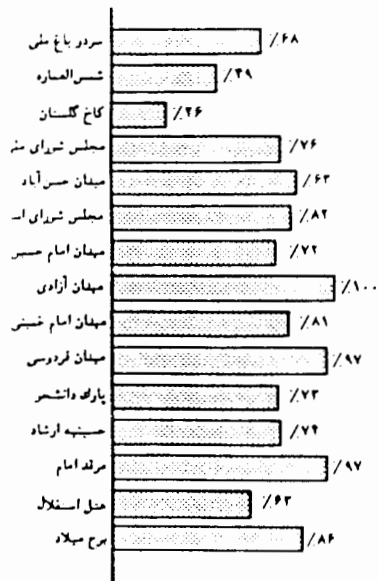


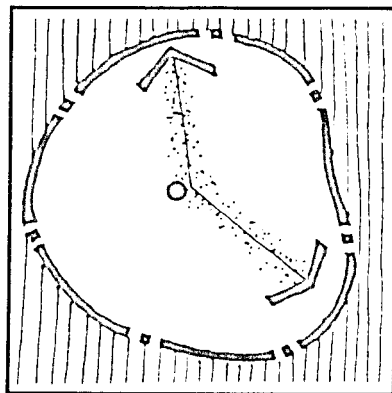
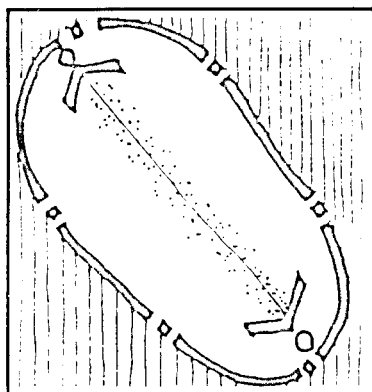
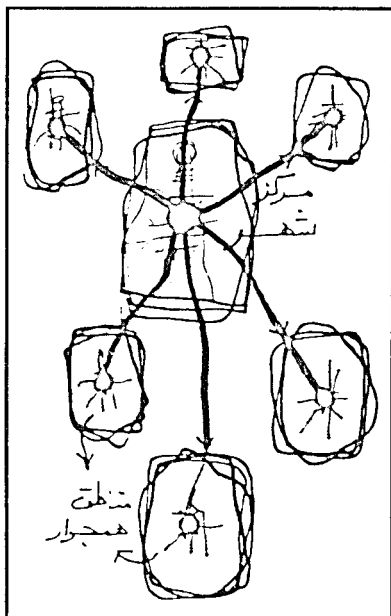
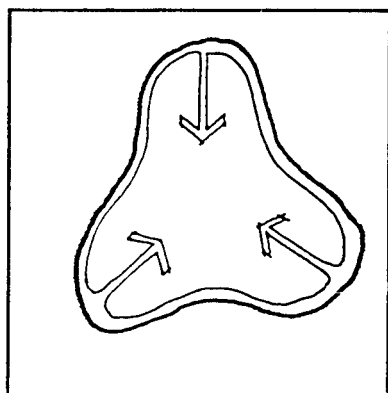
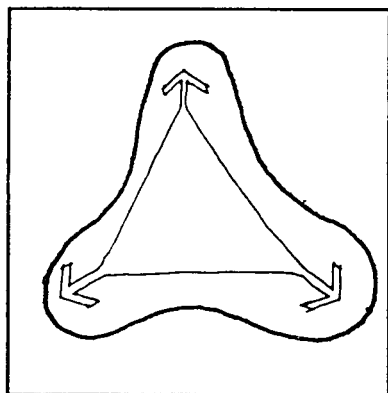
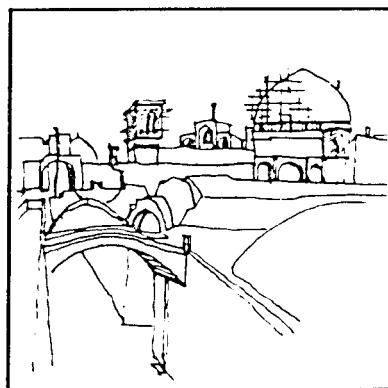
دلایل به خاطر سپردن عناصر شهر تهران

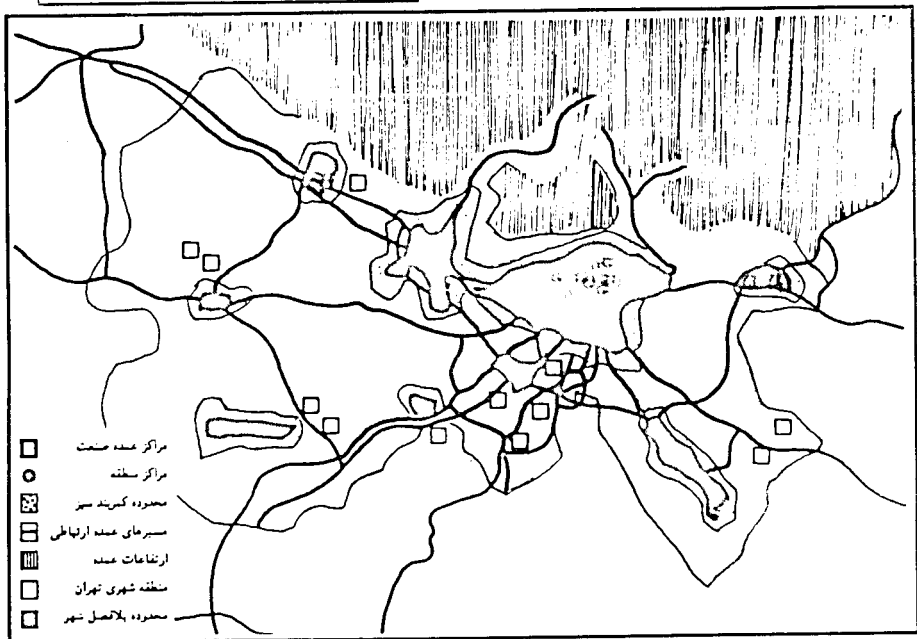
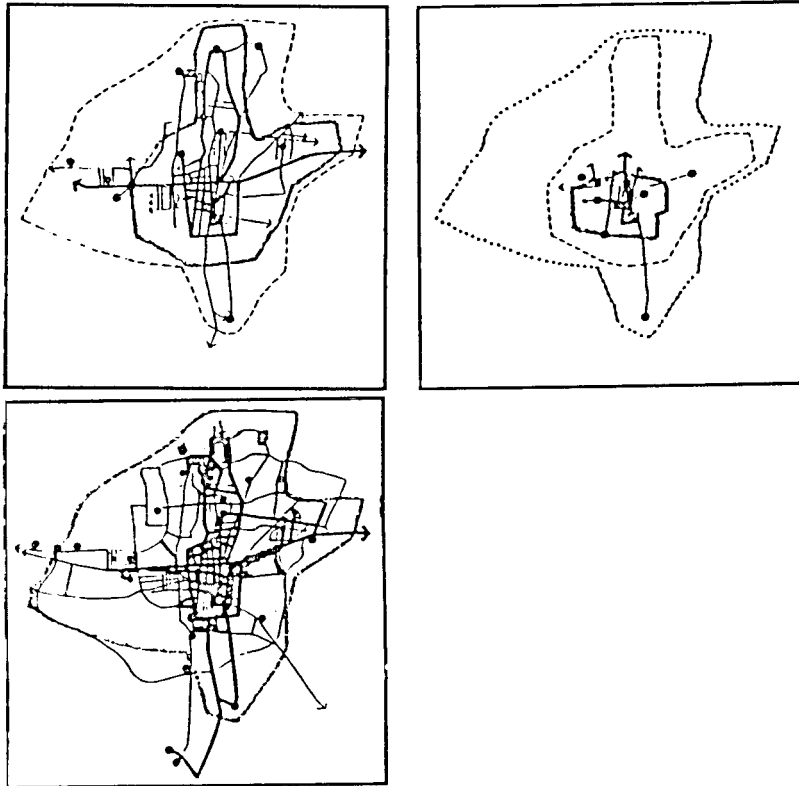


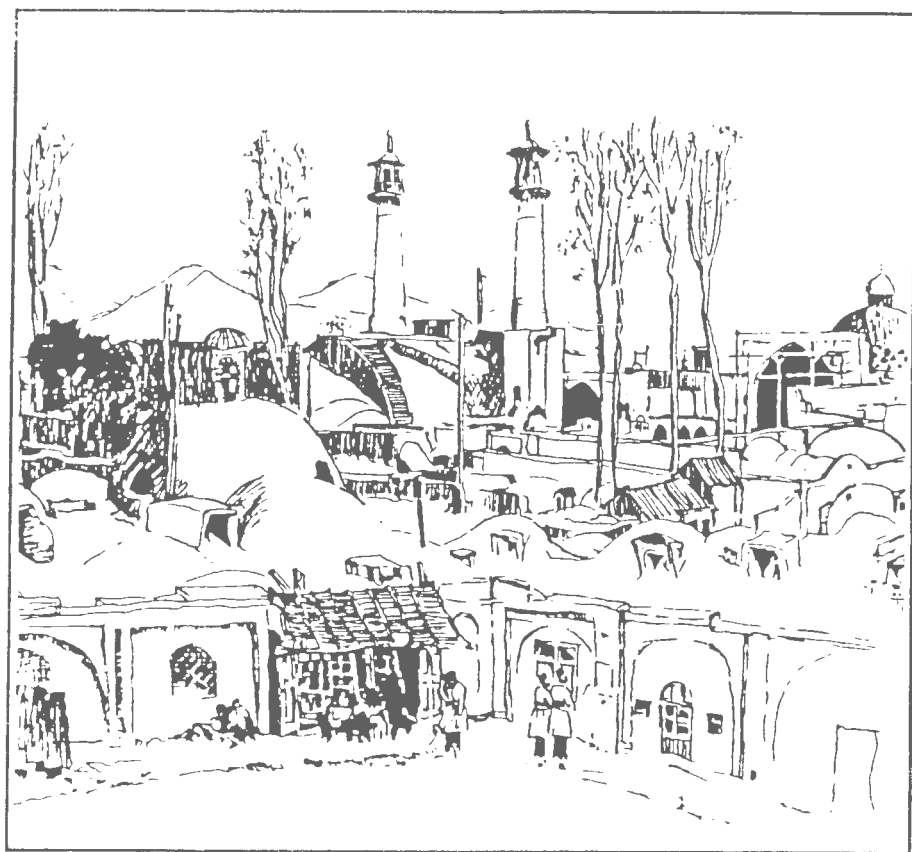
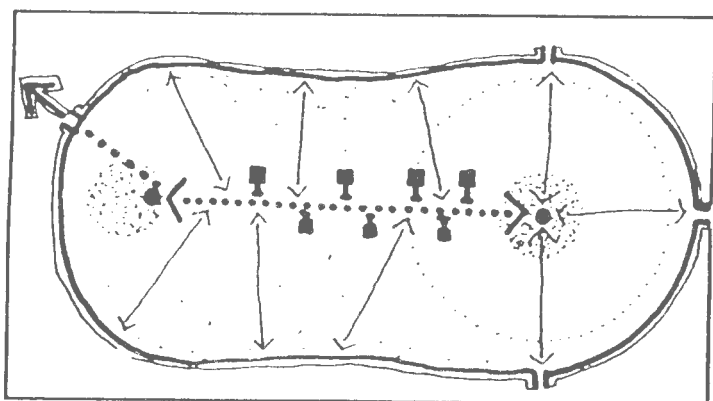


میزان شناسایی تصاویر عناصر شاخص شهر تهر









مصرفی خانه اربابی

مکشفه از کاوشهای باستان‌شناسی دره شهر (ایلام)

سیمین لک پور

موقعیت جغرافیایی دره شهر

شهر باستانی دره شهر که در تقسیمات جغرافیایی کهن جزء سرزمین جبال قرار گرفته^(۱)، در ۱۳۵ کیلومتری جنوب شرقی ایلام و ۴۵ کیلومتری غرب پل دختر به عرض و طول جغرافیایی ۳۳ درجه و ۷ دقیقه و ۴۷ درجه و ۲۱ دقیقه با ارتفاع ۷۲۰ متر از سطح دریا واقع است (تصویر ۱) و هم اکنون شهر جدید دره شهر در غرب ویرانه‌های آن بنا شده است.

دره شهر در مرز پشتکوه و پیشکوه، در دره سیمره، در دامنه‌های شمالی کبیرکوه قرار دارد و کوه‌های مله در شمال و کبیرکوه در جنوب احاطه شده است. کبیرکوه پوشیده از جنگل‌های بلوط از مله آفتو (گردنه آفتاب) شروع شده و در محلی به نام دَمشا همانجایی که رودخانه سیمره به جانب خوزستان تغییر مسیر می‌دهد و ادامه آن در خاک بختیاری کشیده شده است. در شرق این محوطه باستانی کوه‌های کم ارتفاعی است که اهالی محل، آنها را تپه‌های گچی می‌نامند و ادامه بقایای ساخت و سازهای معماری کهن تا بالای این ارتفاعات پیش می‌رود. (تصویر ۲)

دره شهر با فاصله چهار کیلومتر از ساحل راست رودخانه سیمره قرار دارد. این رود از کوه‌های شمالی لرستان و دامنه‌های جنوبی کوه گری که جزء نهاوند محسوب است، سرچشمه می‌گیرد و به نام گاماساب مشهور است و وقتی به خاک لرستان می‌رسد «سیمره» نامیده می‌شود. این رودخانه از بهم پیوستن چند رود تشکیل شده: رودخانه شیخ ماخو، رودخانه سیکان، و بالاخره رودخانه دره شهر که از دامنه‌های شمالی کبیرکوه سرچشمه گرفته و آب آن نزدیک ۶ سنگ آسیاب، در شرق دره شهر در جریان است و سراسر دره شهر و قسمتی از زمینهای اطراف آنرا مشروب می‌کند و مازاد آن به سیمره می‌ریزد.^(۲)

در جنوب غربی محوطه دره شهر مسیلی قرار دارد که از ارتفاعات تپه‌های گچی گذشته و در طرف

غرب به محوطه باستانی ادامه می‌یابد.

دره شهر از نظر موقعیت آب و هوایی در منطقه گرمسیر واقع شده است و دارای تابستانهای گرم و زمستانهای معتدل است و به طور معمول فصل زمستان با بارانهای موسمی و شدید همراه است، از این روی زمینهای حاصلخیز آن مناسب کشاورزی است. کشت اصلی منطقه را عموماً گندم و جو تشکیل می‌دهد و همچنین صیفی کاری و باغداری در کنار آن متداول است. متون تاریخی نیز به اتفاق از باغات و نخلستانهای آباد و پربار منطقه در روزگار گذشته همواره یاد کرده‌اند^(۳)، به علاوه زمینهای این منطقه دارای مراتع و چراگاههای سرسبز و پرعلفی است. شرایط اقلیمی و وجود این مراتع، موقعیت مناسبی را برای قشلاق عشایر و کوچ نشینان فراهم آورده و از این روی در فصل زمستان حضور سیاه‌چادرها در جای جای آن مشهود است.

بقایای دره شهر باستان در یک فضای بسیار وسیع حدود ۶۰ هکتار پراکنده است و امروز قسمتهای وسیعی از آن به علت حاصلخیزی خاک، توسط کشاورزان تبدیل به مزارع وسیع شده و میزان قابل توجهی از آثار تخریب و بقیه آن نیز در معرض خطر نابودی است.

سیاحان بسیاری در مسیر سفر خود از این محل عبور کرده و در مورد موقعیت آن توضیحاتی داده‌اند،

سر اورول اشتاین در مورد دره شهر (سیمره) می‌نویسد: "تمام مسافرانی که به ناحیه سیمره آمده‌اند مانند هرتسفلد، راولینسون، دمرگان و... این خرابه‌ها را دیده‌اند. شهر عجیبی است شاید متجاوز از پنج هزار خانه داشته، از ابتدای تنگ تا انتهای آن یعنی دامنه کوه، آثار بنا از گچ و سنگ نمایان است"^(۴)

همچنین راولینسون در سفرنامه خود و در مسیر سفر از زهاب به خوزستان توصیفی بر سیمره (دره شهر) دارد: «به سمت جنوب غربی برای دیدن خرابه‌های شهر سیمره به راه افتادم. فاصله شهر سیمره تا مصب کرخه در حدود سیزده کیلومتر است و موقعیت مکانی آن با سیروان یکی است. فزون بر این چنان شباهتی بین این دو شهر وجود دارد که آنچه درباره سیروان گفته‌ام درباره سیمره نیز صدق می‌کند، با این حال یک فرق عمده وجود دارد و آنهم اینکه در اینجا ساختمانهای بیشتری وجود دارد که بزرگی شهر را می‌رساند، و همچنین در سیمره ساختمانها بهم فشرده نیستند و از این رو مسیر خیابانها، بازارها، محل کاروانسراها و عمارات به خوبی آشکار است.»^(۵)

امروزه بقایای معماری موجود دره شهر به صورت اطاقهای ساخته شده از گچ و سنگ است که تعدادی از طاقهای آنها هنوز باقیمانده است و در حال حاضر اهالی بومی از این فضاها به عنوان کاه‌دانی و انبار علوفه استفاده می‌کنند.

نژاد و زبان:

ساکنین در دره شهر امروز، اجتماعی از مهاجران قسمتهای مختلف لرستان و ایلام هستند که در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند و گویش آنها لری و لکی است و در حال حاضر این شهر از آمار بالای افراد تحصیل کرده برخوردار است که در حدود ۸۵ درصد جمعیت شهر را در بر می‌گیرد.

نام دره شهر:

مسلمان در گذشته (دره شهر) با نام دیگری خوانده می‌شده، تاکنون در هیچ یک از متون تاریخی با نام (دره شهر) برخورد نشده است و اینکه از چه زمانی با این نام نامیده شده مشخص نیست. در مورد نام این شهر در گذشته نظرات مختلفی ارائه شده، دمرگان آنرا «ماداکتو» دومین پایتخت ایلام دانسته است.^(۶) راولینسون در مسیر خود از دره شهر گذشته و می‌نویسد: «خرابه‌های شهر سیمره که لرها آنرا دره شهر یا شهر خسروپرویز می‌نامند، لرها معتقدند شهر سیمره را خسروپرویز ساخته و داستان‌های زیادی درباره شیرین و فرهاد در رابطه با این شهر که منطقه قشلاقی پادشاهان ساسانی بوده نقل می‌کنند.» همچنین راولینسون ادامه می‌دهد: «به نظر من سیمره در اصل (سمبانه sambana) بوده که آنهم تحریفی است از سبدان Sabadon، یعنی همان شهری که دیودور از آن نام برده و اسکندر هنگامی که برای بازدید از کلنی از شوش عازم شهر سیروان بود از آن عبور کرده است.»^(۷) گروهی از دره شهر با نام مهرجان قذق یا مهرگان گدک، عده‌ای سیمره و دیگران ماسبذان و... دانسته‌اند، در اکثر متون مهر جان قذق و سیمره جزء سرزمین جبال دانسته شده است، ولی شاید بتوان گفت که قابل قبول‌ترین این نظریات نوشته لسترنج است، او مهرجان قذق را محیط بر سیمره دانسته است.^(۸)

مسعودی و ابن خرداد به هم سیمره را از ولایت مهرجان قذق می‌داند.^(۹ و ۱۰) ابن حوقل در صورة الارض^(۱۱) و اصطخری در مسالک الممالک^(۱۲)، سیمره را در شمال غربی خوزستان داده و آنرا جزء سرزمین جبال نامبرده‌اند که با موقعیت دره شهر مطابقت دارد.

ابن امیر^(۱۳) و یاقوت^(۱۴) سیمره را بین دیار جبل و خوزستان می‌دانند. همچنین در کتاب اطلس تاریخی ایران^(۱۵) در نبشته‌های باستانی ایران، سیمره در محلی نشان داده شده که امروزه دره شهر در آن نقطه، یعنی در شمال غرب خوزستان. در این کتاب در نقشه‌های ادوار مختلف تاریخ ایران، نام سیمره از دوره آل بویه به بعد دیده نمی‌شود و حاکی از آن است که این شهر بعد از این تاریخ حیاتی نداشته است.

در کل شواهد و مدارک به دست آمده از کاوشهای باستان‌شناسی از دره شهر، با اطلاعاتی که متون تاریخی از سیمره ارائه کرده‌اند، مطابقت داشته و از این روی می‌توان نام گذشته دره شهر را «سیمره» دانست.

پیشینه تاریخی

در مورد تاریخ و گذشته دره شهر باستان، تاریخ نویسان و جغرافیادانان در متون خود اطلاعات چندانی به دست نمی‌دهند، برخی همانند دمرگان پیشینه آنرا به دوره ایلام نسبت می‌دهند و عده‌ای آنرا به دوره ساسانی منسوب می‌دانند از جمله مقدسی که مهرجان قدق و ماسبذان را جزء دلگشترین شهرهای زمان قبادپسر فیروز نامبرده است.^(۱۶) اشتاین در مورد دره شهر گفته است: «این شهر مکان تجارتي نبوده، بلکه شهری سکنه نشین و زراعی بوده است و در زمان ساسانیان آباد شده». او همچنین ادامه می‌دهد. «مهم‌ترین خرابه‌های دره سیمره بناهایی است که از دور در دره به نظر می‌رسد که تماماً از عهد ساسانی هستند ولی حتماً قبل از این عهد هم یک شهر اشکانی در این مکان برپا بوده است».^(۱۷) با آثاری که در اطراف دره شهر وجود دارد مانند آثار و بقایای دوره اشکانی در تنگ شیخ ماخو یا شیخ مکان در فاصله هشت کیلومتری دره شهر و آثار باقیمانده از دوره ساسانی در تنگ چوبینه که با فاصله کوتاهی از تنگ شیخ مکان قرار دارد، این گفته اشتاین دور از ذهن نمی‌تواند باشد.

در مورد ورود مسلمانان به این شهر ابن اثیر می‌گوید: «چون ابو موسی اشعری (که به سرکردگی نیروهای کمکی بصره آمده بود) از نهاوند بازگشت، به دینور گذشت و پنج روز بر سر او رهسپار شد و در سیروان بر مردم آن فرود آمد که ایشان نیز پیمانی برای آشتی همسان مردم دینور با وی بستند. اوسایب بن اقرع ثقفی را به سیمره شهر مهرجان قدق فرستاد که آن را به آشتی بگشود. برخی گویند اوسایب را از اهواز روانه کرد که استان مهرجان قدق را بگیرد».^(۱۸) آنچه مسلم است، پس از ورود مسلمانان به این شهر توسعه یافته تاجایی که دره شهر در سده‌های اولیه اسلامی از عظمت و وسعت زیادی برخوردار بوده است و تا دوره آل بویه پابرجا بوده و موقعیت خود را حفظ کرده است.

پیشینه فعالیت‌های باستان‌شناسی دره شهر:

موقعیت جغرافیایی و جایگاه تاریخی دره شهر و به علاوه شواهد عینی موجود، گواه بر آنست که این محوطه وسیع می‌تواند کلیه بسیاری از معماهای تاریخی و باستان‌شناسی تاریخ پر نشیب و

فراز این مرز و بوم باشد. از این روی همواره مورد توجه جهانگردان و باستان شناسان بوده است. در این راستا فعالیت‌های جسته و گریخته‌ای در گذشته انجام شده، از جمله آقای دمرگان در این منطقه بررسی کرده و کروکی بقایای بناهای موجود در دره شهر را کشیده است^(۱۹). او معتقد است که این محوطه همان ماداکتو (پایتخت ایلام) است. آقای اشتاین نیز گزارش کوتاهی همراه با عکس و نقشه از ویرانه‌های دره شهر ارائه کرده است.^(۲۰) در سال ۱۳۶۲ هیأتی برای بررسی و گمانه‌زنی به سرپرستی آقای کامبخش فرد به دره شهر اعزام شد و نقشه حریم دره شهر تعیین گردید و گزارش و نقشه حریم تعیین شده دره شهر به چاپ رسیده است^(۲۱). آقای اشمیت طی عکسبرداری‌های هوایی از نقاط مختلف باستانی ایران، از دره شهر نیز عکس هوایی تهیه کرده‌اند که حدود $\frac{2}{3}$ محوطه در آن مشخص است.^(۲۲) همانگونه که مدارک نشان می‌دهند، در برداشت پژوهشگران و تاریخ نویسان و جغرافیادانان ابهامات و تناقض‌های بسیاری مشاهده می‌شود، لذا تنها از طریق کاوشهای باستان‌شناسی است که می‌توان این ابهامات را از بین برد و یک نتیجه‌گیری قطعی کرد و به حقایق تاریخی و فرهنگی این بخش از ایران زمین دست یافت.

با درک این ضرورت اولین فصل کاوش شهر باستانی دره شهر در بهمن‌ماه ۱۳۷۴ به سرپرستی آقای نصرت الله معتمدی به مدت ۴۵ روز انجام شد که اینجانب در معیت ایشان در این برنامه شرکت داشته و در فصل دوم و سوم این مسئولیت خطیر به عهده نگارنده گذاشته شد. فصل دوم و سوم کاوش دره شهر در بهمن و اسفند ۱۳۷۵ و ۱۳۷۶، هر فصل به مدت ۴۵ روز انجام شد، در اینجا وظیفه خود می‌دانم که از همکار محترم آقای معتمدی به جهت در اختیار قرار دادن مدارک کاوش فصل اول به اینجانب و همچنین از رهنمودهای ایشان در تمام مراحل کار که هیأت همواره از آن بهره‌مند بوده است سپاسگزاری می‌نمایم.

یافته‌های معماری

بقایای معماری موجود در دره شهر به وسعت ۶۰ هکتار، با توجه به پستی و بلندیهای محوطه در سطوح مختلف ساخته شده‌اند و سقف تعدادی از این فضاها هنوز پابرجا است.

اولین نقطه برای شروع کاوش قسمت مرتفعی در مجاورت مسیل غربی محوطه انتخاب شد. این بخش به صورت تپه‌ای است که $\frac{4}{20}$ متر از سطح زمینهای اطراف ارتفاع دارد، و در وضعیت قبل از حفاری بقایای معماری آن به صورت داغ بعضی دیوارها تا حدی در سطح نمایان بود و شواهد عینی حاکی از آن بود که می‌تواند یک بنای منفرد باشد.

(در اینجا لازم به توضیح است که شمال مغناطیسی M - N در نقشه مشخص می‌باشد و جهت قرارگیری بنا و ورودی آن با زاویه ۲۲ درجه به طرف شرق، نسبت به شمال مغناطیسی انحراف دارد. در توصیف بنا جهت شمال، با احتساب این اختلاف درجه انحراف در نظر گرفته شده و در نقشه با P.N نشان داده شده است و جهات جغرافیایی که بعد از این برای توصیف بنا ذکر می‌شود بر مبنای P.N است).

حاصل سه فصل کاوش در شهر باستانی دره شهر بنایی است مربع شکل به طول و عرض ۳۵×۳۵ متر و مساحت ۱۲۲۵ متر مربع که تنها راه ورود به داخل بنا فقط از یک ورودی که در ضلع شمالی آن قرار دارد، امکان‌پذیر است. برای شناسایی هر چه بیشتر این بنا و نتیجه‌گیری، ضروری است که جزئیات بررسی شده و هر یک از عوامل تشکیل دهنده آن معرفی شود.

مصالح

مصالح کاربردی در این بنا همانند دیگر بقایای معماری محوطه دره شهر متشکل از لاشه سنگ و ملاط گچ است، تمامی دیوارها نیز با اندود گچ پوشانده شده‌اند، این مصالح بومی است و از تپه‌های گچی که در جنوب محوطه و در مجاورت آن قرار دارند، به محل آورده شده است.

بقایای معماری به دست آمده در بنای کاوش شده در دره شهر را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: ۱- بخش اول که سازمان اصلی و اولیه بنا می‌باشد، و طبق یک نقشه مشخص و یک نظام معین ساخته شده‌اند.

۲- بخش دوم از یافته‌های معماری را آثاری تشکیل می‌دهند که عشایر و دامداران محلی طی ادوار مختلف با ساخت و سازهای ابتدایی و با استفاده از مصالح باقیمانده از ویرانه‌های بنای اصلی، تغییراتی در بقایای معماری اولیه ایجاد کرده و مورد استفاده قرار داده‌اند.

۱- بنای اولیه و اصلی از واحدهای مختلف تشکیل شده است و شامل اتاقهای مستطیل شکل دور بنا یا اتاقهای نشیمن، فضاهای مربع شکل، که راه ارتباطی اتاقهای نشیمن به حیاط، از این فضاها امکان‌پذیر بوده، حیاط مرکزی، اتاقهایی که در زوایای بنا ساخته شده‌اند، ورودی اصلی، افزون بر این نظام زه‌کشی مناسبی برای جمع‌آوری آبهای هرز بنای پیش‌بینی شده است. هر یک از این واحدها دارای جزئیاتی است که مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱-۱- اتاقهای نشیمن:

در چهار ضلع بنا و دورادور آن اتاقهای مستطیل شکلی قرار دارند. با ابعاد تقریباً یکسان، عرض آنها

بین ۲۵۰ تا ۳۶۰ سانتیمتر و طول آنها بین ۵۴۵ تا ۵۸۰ سانتیمتر است. با توجه به جزئیات به دست آمده در این اتاقها، می توان آنها را اتاق نشیمن دانست. تعداد این اتاقهای نشیمن در هر ضلع متفاوت است، جبهه شمالی دارای دو اتاق در هر طرف ورودی اصلی بنا (در مجموع چهار اتاق) که هر یک از این اتاقها دارای یک ورودی در ضلع جنوبی هستند. جبهه شرقی دارای چهار اتاق، هر کدام با یک ورودی در ضلع غربی (طاق آخرین اتاق واقع در جنوب این بخش از بنا باقیمانده و به علت ناپایدار بودن آن خاکبرداری در داخل این اتاق انجام نشد و موکول به بعد از انجام تدابیر حفاظتی است). در جبهه جنوبی پنج اتاق با یک ورودی در ضلع شمالی آنها (تصویر ۳). و بالاخره در ضلع غربی پنج اتاق با یک ورودی در ضلع شرقی هر اتاق، در کل اتاقهای جبهه غربی دارای جزئیات کمتر و ساختار ساده تری هستند و از نظر ایجاد تا حدی کوچکتر از اتاقهای سه جبهه دیگر ساختمان می باشد، از جمله اتاق ۲۱۱ که در چهار دیوار آن هیچگونه اضافاتی ندارد.

دیوارهای اتاقهای نشیمن در دورادور که حد خارجی بنا را تشکیل می دهند، به صورت تیغه ای ساخته شده اند که بعد از ساخت جرزهای اصلی، در حد فاصل آنها کشیده شده اند. در تعدادی از اتاقها به صورت یک دیوار صاف ساخته شده اند، و در بعضی به صورت طاقچه بزرگی تقریباً در سرتاسر دیوار قرار دارد که نمونه آن در دیوار شمالی اتاق ۱۰۳ به دست آمده است. ساختار جزئیات داخل هر یک از این اتاقهای نشیمن اعم از طاقچه، اشکاف، ورودی، سکو و چال کرسی متفاوت از یکدیگر است.

۱-۱-۱ طاقچه

اکثر اتاقهای نشیمن دارای طاقچه هایی هستند که تعداد و ابعاد و موقعیت قرارگرفتن آنها یکسان نیست.

الف - به صورت دو طاقچه کوچک قرینه در دو طرف ورودی. سقف این طاقچه ها مسطح و عمق آنها نیمدایره است و در ارتفاع ۸۰ سانتیمتری از کف اتاق قرار گرفته اند (تصویر ۴). ابعاد این طاقچه ها یکسان است، بین ۴۵ تا ۶۰ سانتیمتر عمق، ۶۰ سانتیمتر عرض و ۵۰ سانتیمتر ارتفاع دارند. نمونه اینگونه طاقچه ها در اتاقهای ۲۰۱، ۲۱۳، ۱۱۵ به دست آمده است.

ب - نوع دیگری از طاقچه های ساخته شده در این اتاقها، طاقچه ای است که در حد فاصل دو اشکاف در امتداد یک دیوار قرار گرفته. عرض آنها بین ۶۵ تا ۷۰ سانتیمتر و عمق تمامی آنها ۶۰ سانتیمتر و ارتفاع آنها از ۵۰ تا ۶۰ سانتیمتر است. نمونه اینگونه طاقچه ها در اتاقهای ۲۰۱، ۲۰۸،

۲۰۹ به دست آمده که طاقچه اطاق ۲۰۹ دارای یک قاب بندی تزئینی است و در کف آن آثار رنگ قرمز دیده شده، احتمالاً می‌تواند مربوط به تزئینات سقف آن باشد، اینگونه طاقچه‌ها نیز همانند گروه قبلی دارای سقف مسطح و عمق نیمدایره می‌باشند.

ج- طاقچه‌های کوچک متقابل در دو دیوار روبرو، با همان ابعاد طاقچه‌های کوچک که قبلاً گفته شد. اطاقهای ۲۰۴، ۲۱۳ دارای اینگونه طاقچه هستند، سقف این طاقچه‌ها نیز مسطح و داخل آن نیمدایره است.

د- طاقچه‌های بزرگ منفرد، با ابعاد متفاوت، نمونه‌های اینگونه طاقچه‌ها در اطاقهای ۲۰۲ به عرض ۱۹۰ سانتیمتر و عمق ۶۵ سانتیمتر و با فاصله ۸۰ سانتیمتر از کف، اطاق ۲۱۲ به عرض ۱۲۰ سانتیمتر و عمق ۶۰ سانتیمتر و در اطاق ۱۰۷ و همچنین در اطاق ۱۰۳ و ۱۰۴ و... به دست آمده است. این طاقچه‌ها طاق قوسی دارند.

ه- دو طاقچه بزرگ در کنار هم که فقط یک نمونه در ضلع جنوبی اطاق ۲۰۶ ساخته شده است. این دو طاقچه در یک اندازه و در یک امتداد و در یک سطح، با فاصله ۶۰ سانتیمتر از هم، در ارتفاع ۱۲۰ سانتیمتر از کف، به عرض ۱۲۰ سانتیمتر و عمق ۵۰ سانتیمتر و به ارتفاع ۱۴۰ سانتیمتر قرار دارند این دو طاقچه با طاق قوسی پوشانده شده‌اند.

و- به علاوه در دو اطاق گوشه شمالشرقی و همچنین در اطاق ۱۰۳ طاقچه‌های بسیار کوچک و کم عمق به دست آمده و تمامی طاقچه‌ها با اندود گچ پوشانده شده است. تعدادی از اطاقهای نشیمن فاقد طاقچه می‌باشد و از این میان اطاقهای ۱۰۵، ۱۰۶، ۳۰۲، ۲۱۱ و ۲۱۰ فاقد طاقچه می‌باشند.

۱-۱-۲- اشکاف

از جزئیات دیگر اطاقهای نشیمن، اشکافهایی است که کف آنها هم سطح کف اطاق می‌باشند و به ندرت اطاقی بدون اشکاف است. تعداد اشکافها در هر یک از اطاقها متفاوت است و از یک تا سه اشکاف در هر اطاق ساخته شده است. تمامی این اشکافها به وسیله یک تیغه نازک از لاشه سنگ و ملاط گچ ساخته شده و بستن آنها بعد از ساخت دیوارها و جرزهای اصلی است، چون هر یک از این تیغه‌ها بر روی اندود گچ جرزهای جانبی قرار گرفته و این تیغه‌ها بعد از اتمام اسکلت کلی بنا بر طبق نیاز کاربردی هر اطاق بسته شده است. طاق این اشکافها قوسی است و این قوسها خود کمکی به توزیع وزن طاق گهواره‌ای به پایه‌های اصلی و نگهداری آن باشد (طاق بعضی اشکافها سالم

باقیمانده و پابرجا است و به همین دلیل آوار داخل آن برداشته نشده تا کمتر آسیب ببینند). پاتاق این اشکافها حدود دو سانتیمتر از سطح دیوارهای جانبی جلوتر است و در ارتفاع حدود یک متر از کف قرار دارد. ارتفاع اشکافها در تمامی اطاقها یکسان و از کف تاراس قوس طاق ۱۵۰ سانتیمتر، ولی در مقایسه عرض آنها متفاوت و درون تمامی اشکافها نیز تماماً با اندود گچ پوشانده شده است. همانطور که گفته شد موقعیت قرار گرفتن این اشکافها و تعداد آنها متفاوت است.

الف- دو اشکاف قرینه در دو دیوار روبرو که نمونه آن در اطاق ۲۰۴ به دست آمده است، این دو اشکاف دارای ابعاد یکسان، به عرض ۱۶۰ سانتیمتر، به عرض ۱۶۰ سانتیمتر و عمق ۷۰ سانتیمتر است.

ب- در بعضی از اطاقهای نشیمن دو اشکاف در امتداد یک دیوار ساخته شده‌اند، نمونه اینگونه ساختار در دیوار غربی اطاق ۲۰۱ به عرض ۱۶۰ و ۱۷۰ سانتیمتر، در دیوار شمالی اطاق ۲۰۹ با ابعاد یکسان به عرض ۱۶۰ سانتیمتر و عمق ۷۰ سانتیمتر و در دیوار شمالی اطاق ۲۰۱ نیز با همان ابعاد ذکر شده در اطاق ۲۰۹ به دست آمده است (تصویر ۵).

در اطاق ۲۱۳ در دیوار غربی دو اشکاف در یک امتداد با ابعاد بسیار کوچکتر از دیگر اشکافهای موجود در این بنا قرار دارد. یکی به عرض ۹۵ سانتیمتر و دیگری به عرض ۷۰ سانتیمتر، عمق هر دو، ۴۵ سانتیمتر است. در دیوار شرقی همین اطاق اشکافی بزرگتر از این دو و مطابق با اندازه‌های اشکافهای دیگر اطاقها به عرض ۱۵۰ سانتیمتر و عمق ۶۰ سانتیمتر قرار دارد.

در ادامه کاوش در اطاق ۲۱۳ که در غرب راهروی ورودی اصلی بنا واقع شده، موردی استثنائی از ساخت و ساز اشکافها دیده می‌شود، دو فضای خالی، یکی در داخل دیوار جبهه شمالی و دیگری در داخل دیوار جبهه شرقی وجود دارد، این فضاهای خالی در فاصله دو جرز اصلی قرار دارند که از هر دو طرف بسته شده‌اند و فضای داخل آنها تو خالی باقیمانده است. احتمال داده می‌شود که این دو فضای خالی در ابتدا به صورت اشکافی در نظر گرفته شده بود و یک طرف آن بسته شده بوده ولی به علت نبودن نیاز به آنها، طرف دیگر آن نیز مسدود شده است.

در اینجا لازم به ذکر است، در طرفین ورودی این اطاق، دو نیم ستون تزئینی از گچ ساخته شده است و بنا بر توضیحات داده شده، اطاق ۲۱۳ نسبت به دیگر اطاقها از جزئیات بیشتری برخوردار است.

۱-۱-۳ سکو

در تعدادی از اطاقهای نشیمن سکوهایی با ارتفاع کم و با ابعاد و اندازه متفاوت ساخته شده‌اند، این

سکوها با یک لایه قلوه سنگ همراه با ملاط گچ و اندود گچ ساخته شده‌اند و نمونه آنها در گوشه جنوب غربی اتاق ۲۰۹ به ابعاد ۸۰×۷۳ سانتیمتر و به ارتفاع ۸ سانتیمتر (تصویر ۶)، در گوشه جنوب غربی اتاق ۲۱۲ به ابعاد ۸۰×۱۲۰ سانتیمتر و به ارتفاع ۷ سانتیمتر، در امتداد ضلع غربی اتاق ۲۱۰ به ابعاد ۱۱۰×۲۵۰ سانتیمتر و به ارتفاع ۷ سانتیمتر ساخته شده‌اند. فقط در اتاق ۲۰۶ یک سکوی بزرگ به ارتفاع ۳۰ سانتیمتر و به ابعاد ۳۱۰×۳۰۵ سانتیمتر ساخته شده که بیش از نیمی از فضاهای اتاق را اشغال کرده است.

۴-۱-۱ ورودی

هر یک از اتاقهای نشیمن یک ورودی به فضاهای مربع شکل مقابل دارند و این ورودیها دارای یک قاب گچی هستند. با به دست آمدن پاشنه‌های در که به صورت حفره‌های کوچکی در دو طرف ورودی قرار دارند، مشخص می‌شود که در این ورودیها اکثراً دولتی بوده‌اند و به طرف داخل اتاق باز می‌شد.

ضمن خاکبرداری، در قسمت پائین ورودی اتاق ۲۱۰ قطعه گچی به طول و عرض ۲۲×۹۰ سانتیمتر و قطر ۵ سانتیمتر به دست آمد که متعلق به سر در ورودی این اتاق است، این قطعه مسطح بودن سر در ورودیها را مشخص می‌سازد. طاقهای باقیمانده بر روی ورودیهای ۱۰۲ و ۱۰۱ به اتاق ۱۰۵ بیانگر آنست که می‌بایست بالای این قسمت سطح گچی، طاق زده شده است. عرض هر یک از ورودیهای این اتاقها، بین ۱۰۰ تا ۱۲۰ سانتیمتر است.

۵-۱-۱ چال کرسی

در کف اتاقهای نشیمن بر روی کف حفره‌هایی به دست آمد که با گچ مسدود شده بودند، پس از برداشتن این گچ‌ها داخل حفره‌ها مملو از خاکستر بود، و در اطراف هر یک از آنها هاله‌ای از سوختگی وجود دارد که نشان می‌دهد که این حفره‌ها به عنوان چال کرسی کاربرد داشته، تعداد این چال کرسی‌ها از یک تا سه حفره در هر اتاق متفاوت است.

۶-۱-۱ کف سازی و اندود دیوارها

تمامی کفهای اتاقهای نشیمن و دیگر فضاهای موجود در این بنا با قلوه سنگهای ریز و درشت همراه با خاک تسطیح شده و سپس با لایه‌ای از گچ پوشانیده شده‌اند و تمامی کفها شمشه‌گیری

شده‌اند.

تمامی دیوارها نیز با اندود گچ سفید پوشانده شده‌اند، و فقط در اتاق ۲۰۱ سطح دیوار جنوبی و قسمتی از کف مجاور دیوار جنوبی به عرض ۱۱۰ سانتیمتر اندود دارای ته رنگ قرمز است که احتمالاً مقداری خاک سرخ را با گچ اندود مخلوط کرده‌اند.

۷-۱-۱ نورگیر

در دیوارهای اتاقهای نشیمن هیچگونه اثری از نورگیر و یا پنجره به دست نیامده است، همچنین در بخشهای باقیمانده از سقف در ضلع شرقی این بنا نیز اثری از نورگیر دیده نمی‌شود، ولی آنچه که در سقف‌های پابرجای دیگر بناهای محوطه که سر از خاک بیرون دارند، سوراخی در وسط سقف تعبیه شده است که می‌تواند فقط به عنوان هواکش استفاده شده باشد و نه نورگیر.

۲-۱ اتاقهای مربع شکل

در چهار ضلع بنا در مقابل هر یک از اتاق‌های نشیمن مستطیل شکل، فضاهای تقریباً مربعی ساخته شده است. ابعاد این فضاها متفاوت است و راه ارتباطی اتاقهای نشیمن به حیاط از طریق این فضاها امکان‌پذیر بوده است (تصویر ۷).

۱-۲-۱ مابین فضاها فاقد طاقچه است، با به دست آمدن ورودیه‌هایی که در مدخل آنها پاشنه‌های در به دست آمده، مشخص می‌شود که این ورودیه‌ها دارای درهای دولتی بوده‌اند و بالطبع سقف نیز بوده‌اند، هم چنین در حد فاصل فضاها ۳۰۳ و ۲۰۷ بخشی از طاق باقیمانده است.

۲-۲-۱ در تعدادی از این اتاقها، نمای داخلی جرزهای اصلی به صورت ستونهایی نیمدایره تزئین شده‌اند، این ستونها در فضای ۱۱۶ به صورت دو ستون دو قلوئی متقابل و در اتاق ۳۰۳ به صورت دو ستون دو قلوئی نیمدایره در جبهه جنوبی (تصویر ۸)، و یک ستون دو قلوئی نیمدایره در جبهه شمالی و در اتاق ۲۱۴ ستونی با نمای نیمدایره دیده می‌شود.

۳-۲-۱ در طرفین جرزهای اصلی اتاقها، اشکافهایی قرار دارند که با دیواری به ضخامت، ۲۰ سانتیمتر بسته شده‌اند.

۴-۲-۱ در شمال فضای ۱۱۲، اتاقکی به ابعاد ۲۳۰×۱۵۰ سانتیمتر ساخته شده که در گوشه شمال شرقی آن حفره‌ای قرار دارد که به وسیله تنوشه‌ای سفالی به یک مخزن آب مرتبط می‌باشد، این بخش از بنا به عنوان آبریزگاه (توالت) این مجموعه است (تصویر ۹). چنانچه در تغییرات بنا

توضیح داده خواهد شد، این فضاها دچار تخریب و دستخوردگی بسیار شده است.

۵-۲-۱ در اشکاف جنوبی اطاق ۲۱۵ یک خمره آذوقه با خمیره قرمز رنگ و پوشش نخودی به دست آمد، این خمره دارای بدنه محدب استونه‌ای است، کف ندارد و روی گچ اندود کف جای گرفته است، ارتفاع باقیمانده خمره از کف ۸۰ سانتیمتر، قطر کف ۵۶ سانتیمتر است و این خمره به فاصله ۵ سانتیمتر از کف دارای سوراخی به قطر ۷/۵ سانتیمتر است که این سوراخ برای برداشتن آذوقه بوده است. اطراف این خمره با سنگهای لاشه و گچ پوشیده شده و درون اشکاف مذکور جای گرفته.

۱-۳ ساختار چهارکنج بنا

تاکنون دو بخش از چهار کنج بنا، شمال غربی و شمال شرقی، کاوش و مشخص شده است، این دو بخش وضعیتی دارد متفاوت از اطاق‌های دیگر که دورادور بنا تاکنون شناخته شده است. به طور کلی فضاهای باقیمانده در هر گوشه این بنا، چهار ضلعی است که با یک دیوار به دو اطاق باریک تقسیم شده است و جهت قرار گرفتن آنها در هر بخش متفاوت از دیگری است.

۱-۳-۱ در گوشه شمال شرقی دو اطاق در جهت شمال جنوب قرار دارد که هر کدام با یک ورودی به اطاق نشیمن ۵-۱ ارتباط می‌یابند، طاق این ورودیها باقیمانده است. علاوه بر این اطاق ۱۰۲ با یک ورودی اوریب به اطاق ۱۰۳ راه می‌یابد، بعدها مشابه چنین ورودی موربی در کاوشهای گوشه شمالغربی یعنی ورودی ارتباطی بین ۳۰۲ و ۳۱۲ نیز به دست آمده است.

میزان تخریب در دیوار جبهه شرقی اطاق ۱۰۱ که دیوار حد خارجی بنا است، بیش از دیگر دیوارهای خارجی است. ضمن کاوش‌های انجام شده در این جبهه دو ستون با فاصله ۱۳۰ سانتیمتر از هم در جهت داخل دیوار شرقی این اطاق به دست آمد، با این شواهد احتمال تخریب در زمان حیات بنا نیز وجود داشته و از این روی برای حفظ این دیوار، دو ستون به عنوان پشتیبان ساخته شده است و بعداً به آن الحاق شده، در همین دلیل در اثر تخریب‌های بعدی این دو ستون از دیوار اصلی جدا شده است.

در اثر کند و کاوهای حفاران غیرمجاز در فاصله فصل اول و دوم در اطاق ۱۰۱ (اطاق شرقی گوشه شمالشرقی) حفره‌ای ایجاد شده بود و مشخص بود که زیر کف این اطاق می‌بایستی فضای خالی وجود داشته باشد، از این روی در بخش شمالی این اطاق گمانه‌ای به پهنای اطاق و طول ۲ متر زده شد. در عمق ۶۵ سانتیمتری از کف اطاق، یک سکو با اندود گچ به ابعاد ۱۵۰×۲۰۰ سانتیمتر

مماس با دیوار شمالی اطاق به دست آمد که بدنه این سکو با سنگهای لاشه و اندود گچ ساخته شده بود. با ادامه کاوش در این قسمت، در زیر اطاق ۱۰۱، فضایی با پوشش طاق گهواره‌ای به دست آمد (تصویر ۱۰). عمق این اطاق ۱۴۰ سانتیمتر و تمامی فضای آن تا نزدیکی کف سکوی گچی، با رسوباتی از گل قرمز نرم رنگ پُر شده بود. به دلیل نزول بارانهای موسمی شدید در این منطقه، احتمال داده می‌شود که این فضا می‌توانسته نقشی در جذب رطوبت بنا داشته باشد. حضور این فضای خالی در زیر کف این اطاق، باعث شده مقاومت دیوارهای آن کمتر باشد و به دلیل عوامل طبیعی آسیب فراوانی به این بخش وارد شده است.

۱-۳-۲ گوشه شمال غربی بنا نیز ساخت و ساز متفاوتی دارد، در این بخش نیز فضای چهار ضلعی با یک دیوار به دو اطاق مستطیل شکل موازی در جهت شرقی غربی، عکس جهت اطاقهای گوشه شمال شرقی، تقسیم شده است ولی به علت ساخت و سازهای بعدی که شرح آن در جای خود داده خواهد شد، از میان رفته و فقط اثری از بقایای آن به جای مانده است. قبلاً اشاره شد که در اطاق جنوبی این قسمت با یک ورودی اُریب به اطاق ۳۰۲ راه دارد که مشابه آن در اطاقهای گوشه شمال شرقی بنا به دست آمده است. همچنین در اطاق ۳۱۲ یک چال کرسی و نیمه یک خمره که به طور واژگون بر روی زمین افتاده به دست آمد.

در حد فاصل دو اطاق گوشه شمال غربی یک راه پله وجود دارد که پنج پله آن باقیمانده است، این راه پله طبقه پائین را در بخش فوقانی بنا مرتبط می‌ساخته است (تصویر ۱۱). متأسفانه اثری از طبقه یا طبقات فوقانی در این بنا باقی نمانده است.

۴-۱ حیاط مرکزی

در مرکز بنا حیاط چهار ضلعی به وسعت ۱۸۰ متر مربع، به طول و عرض ۱۵×۱۲ متر قرار دارد. دسترسی به تمام فضاهای دورادور بنا از این حیاط امکان پذیر بوده است.

تمامی سطح حیاط همانند دیگر بخشها، قبل از کاوش با لایه‌ای از خاک سیاه پوشیده شده، البته این لایه خاک سیاه داخل حیاط قطورتر از دیگر نقاط بود.

پس از برداشت خاکهای سیاه (کود حیوانی به همراه خاک) و سنگهای آوار، کف حیاط مشخص شد، تمامی این کف به جز قسمتهایی بسیار کوچک به علت عوامل مختلف تخریب شده است. در داخل حیاط به فاصله ۴/۵۰ متر از حد جنوبی و ۷/۵ متر از حد غربی، فضای دایره ماندی مملو از خاک سیاه بر جای ماند. با ادامه کاوش در این قسمت، پس از برداشت خاکهای سیاه، سنگهای لاشه

(بقایای آوار بنا) همراه با بقایای استخوان گاو در زیر این سنگها به دست آمد. پس از تخلیه محوطه از سنگهای لاشه و استخوان و ۱۲۰ سانتیمتر خاک دستی و سنگ (زیر سازی حیاط)، دهانه چاهی به قطر ۸۰ سانتیمتر به دست آمد که دور این چاه سنگچین شده و داخل آن مملو از خاک پیت بود. شواهد به دست آمده مشخص می کند که این چاه محل جمع آوری آبهای زائد بوده و مرتبط است به آبریزگاهی که در بخش شرقی به دست آمده است. (تصویر ۱۲)

۵-۱ ورودی بنا

بنای کاوش شده و دره شهر در کل فقط دارای یک ورودی است که در میان ضلع شمالی بنا قرار دارد و تنها راه ورود به داخل ساختمان همین یک ورودی است به عرض یک متر. (تصویر ۱۳)

در دیوار غربی مجاور ورودی حفره ای به دست آمد که محل قرار گرفتن کلون در می باشد و نشان از یک لثی بودن در ورودی است.

این ورودی به وسیله یک راهرو به عرض ۱۶۰ سانتیمتر به حیاط راه می یابد، این راهرو مستقیماً به حیاط متصل است و هیچگونه ارتباطی با اتاقهای طرفین ندارد. ضمن خاکبرداری از راهروی ورودی، قطعات بزرگ از آوار سقف مشاهده شد، بدین سبب به یقین می توان گفت که این بخش از بنا نیز مسقف بوده است.

در دو طرف این راهرو دو سکو به ارتفاع ۶۰ سانتیمتر از کف راهرو به عرض ۱۲۰ سانتیمتر ساخته شده، دو ستون قرینه با نمای نیمدایره، در دو طرف راهرو و در مرکز، روی سکوها قرار گرفته است.

در روی سکوی شرقی راهرو دو بالشتک، یکی متکی به ستون و دیگری متکی به دیواره جنوبی سکو ساخته شده است. در روی سکوی غربی نیز نظیر این یک بالشتک سنگی به دیواره شمالی آن دیده شود. هر دوی این سکوها در سمت حیاط به دو سکوی مربع کوچک اتصال دارند.

در جبهه خارجی ورودی بنا در طرفین، دو برج با نمای ربع دایره، به طور قرینه ساخته شده است. در دو طرف خارج ورودی بنا، دو دیوار در جهت شمال جنوب، عمود بر دو برج کشیده شده است. دیوار عمود بر برج غربی با فاصله ۸۰ سانتیمتر از مربع طاقچه ای به عرض ۱۵۰ سانتیمتر و عمق ۳۰ سانتیمتر دارد.

در قرینه این دیوار، در شرق ورودی نیز دیواری عمود بر برج شرقی کشیده شده که پس از ۷/۸۰ متر به طرف شرق ادامه می یابد که قسمت اعظم این دیوار ویران شده و ارتفاع کوتاهی از آن به دست آمد.

۱-۶ پوشش بنا

شواهد و مدارک به جای مانده از بقایای سقف‌های برپا در محوطه، دره شهر و همچنین بخشی از پوشش موجود در ضلع شرقی این بنا، نشانگر آنست که برای پوشش دادن به این ساختمان از سقفهای گهواره‌ای استفاده شده است.

برای طاق بندی از ردیفهای قالبهای مستطیل شکل چوبی استفاده شده است، هر ردیف از این قالبها متشکل از الوارهای چوبی به عرض ۱۸ تا ۲۰ سانتیمتر و طول ۸۵ تا ۱۲۰ سانتیمتر است. ابتدا قالبها را متناسب با عرض طاق قرار داده و سپس روی آنها گچ ریخته و سپس سنگچین شده است. از آوار سقفهای برداشته شده مشخص می‌شود که قطر گچ که بر روی قالبهای چوبی ریخته شده بین ۵ تا ۱۳ سانتیمتر است، در انتخاب سنگ‌های ردیف اول که بر روی گچ قرار دارند سعی شده حتی الامکان از سنگهای پهن نزدیک اندازه با در نظر گرفتن انحناى سقف استفاده شود، سپس چند ردیف سنگهای درشت و در نهایت از سنگهای کوچک‌تر تا به بام مسطح برسد. ملاط بکار برده شده گچ است. پس از پایان کار، قالبهای چوبی برداشته شده که هم اکنون اثر محدوده آنها بر روی سقف‌ها نمایان است، در ضمن برای زدن طاقها، در دیوارهای جانبی سوراخهایی برای قرار دادن داربست ایجاد شده است. برای زدن طاق طاقچه‌ها و اشکافها نیز به همین روش از قالبهای چوبی با طول کوتاه‌تر و با پهنای حدود ۱۸ تا ۲۰ سانتیمتر بکار برده شده، به همین جهت، مدل خیز طاق حدود ۲ تا ۳ سانتیمتر جلوتر از سطح دیوارهای جانبی است. آثار کاربرد چنین قالبهای چوبی بر روی طاق طاقچه‌ها باقیمانده است.

بر روی طاق یکی از بناهای باقیمانده در محوطه دره شهر خط نوشته کوفی که معرف نام سازنده آن است به چشم می‌خورد بدین مضمون: «عمل عبدالله بن محمد بن [که؟]» (تصویر ۱۴). این کتیبه در طرف مقابل به طور قرینه و به همین ترتیب با فاصله یک قالب در میان بر روی سقف دیده می‌شود. مشخص است که نوشته‌ها بر روی قالبها حکاکی شده و تصویر منفی آن به صورت برجسته بر روی سقف نقش شده است. خطوط کوفی در تعداد دیگری از سقف‌های بر پای بناهای محوطه نیز وجود دارد که هم اکنون اهالی محل از فضاهاى آن به عنوان کاهدان و انبار استفاده می‌کنند. حضور چنین کتیبه‌هایی به خط کوفی اولیه کمک شایانی به تاریخ‌گذاری و تعیین قدمت دره شهر می‌کند.

۱-۷ زه‌کشی و تخلیه آب در بنا

با مدارک به دست آمده از کاوشها مشخص شده که در این بنا، برای جمع‌آوری آبهای زائد و

فاضلاب، یک سیستم منسجم زه کشی داشته است. برای جمع آوری این آبها در بخشهایی از آبراههای سنگچین و در قسمتهایی از لوله های سفالی تنبوشه استفاده شده است.

۱-۷-۱ در امتداد راهروی ورودی در کف با فاصله ۸۰ سانتیمتر از سکوی غربی، مجرای فاضل آبی به دست آمد به عمق ۳۵ سانتیمتر و عرض ۲۰ سانتیمتر، دو دیواره این مجرا با ردیف لاشه سنگ، سنگچین و روی آن با یک ردیف سنگهای لاشه بزرگتر پوشانده شده، این مجرای آب در جهت شمال جنوب، در امتداد راهروی ورودی قرار دارد و آبهای هرز را به چاهی که در جنوب شرقی حیاط ایجاد شده، هدایت می کند. (تصاویر ۱۵)

۲-۷-۱ همانطور که گفته شد بخشی از عمل جمع آوری آبهای هرز در این بنا بوسیله تنبوشه انجام شده است، گواه این امر قطعات متعددی از تنبوشه های سفالی است که در میان آوار برداشته شده، همچنین بقایای یک تنبوشه که به طور عمودی در داخل دیوار شرقی ورودی اصلی تعبیه شده و هرز آب قسمتهای فوقانی را به راه آبی که در امتداد راهروی ورودی هدایت می کند. علاوه بر این بقایای دو تنبوشه موازی هم در بخش خارجی گوشه شمال غربی بنا مشاهده می شود که به طور عمودی قرار دارند و به صورت ناودانی آبهای هرز فوقانی را به پائین هدایت می کند. آبریزگاه (توال) اطاق ۱۱۱ که دهانه ای به قطر ۳۵ سانتیمتر دارد با یک لوله سفالی (تنبوشه محدود شده و به مخزن مربوط شده و این مخزن به چاه درون حیاط مرتبط می شود.

۸-۱ طبقات بنا

حضور پله در گوشه شمال غربی بنا نشان از آن دارد که دارای بیش از یک طبقه بوده که متأسفانه به علت تخریب شدید اثری از طبقه یا طبقات فوقانی به دست نیامده است.

شواهد موجود در محوطه دره شهر مشخص می کند که اکثر ساختمانها بیش از یک طبقه داشته اند که تخریب شده، امید است با گسترش کاوشهای باستان شناسی در آینده بتوان به چگونگی ساختار یکی از طبقات فوقانی در این شهر دست یافت.

۹-۱ پی ریزی بنا

برای مشخص شدن ساخت و ساز پی این بنا، گمانه ای به ابعاد ۲×۲ متر در مجاورت دیوار شمالی در جبهه غرب ورودی در نظر گرفته شد. پس از برداشت ۳۰ سانتیمتر خاک سیاه سطحی که لاشه سنگهای آوار را نیز به همراه داشت، لایه ای به قطر ۴۰ سانتیمتر رسوبات شسته شده توسط سیلاب

که مقدار زیادی سفال به همراه داشت و این سفالها از نقاط مرتفع محوطه توسط سیلاب در پشت دیوار شمالی بنا تل انبار شده، در زیر این لایه رسوبی، به قطر ۳۰ سانتیمتر آوار بنا شامل سنگ و گچ و سپس مجدداً یک لایه رسوب گل به قطر ۱۵ سانتیمتر همراه با قطعات فراوان سفال و در زیر آن لایه‌ای به قطر ۴۱ سانتیمتر آوار دیوار و سقف و مجدداً لایه‌ای به قطر ۲۴ سانتیمتر رسوب گل و سفال دیده شد. برش موجود در این گمانه حاکی از ریزشهای مداوم بنا است و حضور رسوب گل و سفالهای شسته شده در فاصله این ریزشها حاصل سیلابهایی است که حاصل بارانهای موسمی این منطقه است. پس از ادامه کاوش در این گمانه، پی دیوار مشخص شد، در زیر دیوار ۷۰ سانتیمتر لاشه سنگهای درشت همراه با ملاط گچ و در زیر آن ۳۵ سانتیمتر قلوه سنگ ریز و درشت همراه با گچ و خاک قرار داشت.

طی سالیان مسیل واقع در غرب محوطه به علت بارانهای شدید، و طغیان آب، تغییر مسیر داده و در نتیجه بعضی از بناهای مجاور مسیل شسته و تخریب شده است و در اثر آن پی یکی از بناها مشخص شده که کاملاً با آنچه که در گمانه آزمایشی به دست آمد، مطابقت دارد و می‌توان ساختار پی بناها را در تمامی محوطه دره شهر عمومیت داد.

آثار و شواهد موجود دیواری را در جنبه غربی مسیل به موازات آن نشان می‌دهند و بدین ترتیب می‌بایست در زمان حیات شهر نیز این طغیان‌ها شهر را مورد تهدید قرار می‌داده و این دیوار در موقع بارانهای موسمی و افزایش آب، مانعی برای نفوذ آب به داخل شهر بوده است که متأسفانه این دیوار در اکثر قسمتها از میان رفته و داغ بقایای آن مشاهده می‌شود.

۲- تغییرات ایجاد شده در بنا

همانطور که اشاره شد دره شهر از نظر موقعیت جغرافیایی در منطقه گرمسیر قرار دارد و به دلیل داشتن مراتع سرسبز و فراوان محل قشلاق عشایر و دامداران محلی بوده و هست و به علت مراتع گسترده در سرتاسر منطقه، این مردم همواره حیوانات خود را برای چرا در اینجا مستقر کرده و از فضاهای باقیمانده در شهر کهن به عنوان انبار و آغل حیوانات استفاده کرده‌اند.

مدارک حاصل از کاوشهای دره شهر نشانگر آن است که این بنا پس از تخریب در اثر زلزله، مجدداً بازسازی نشده و رونق روزگار گذشته را نیافته است، متون تاریخی نیز این مسئله را تأیید می‌کنند. ولی آثار و شواهد به دست آمده مشخص می‌کند که پس از ویرانی این بنا طی قرون متمادی، مانند اکثر نقاط محوطه دره شهر مورد بهره‌برداری عشایر و گله‌داران قرار گرفته و با اطلاعاتی که از

افراد بومی کسب شد تا سالهای اخیر نیز ادامه داشته، و به گفته این افراد، محوطه مرکزی این بنا برای مدت مدیدی آغل احشام بوده است و با استفاده از بقایای ویرانه‌ها و سنگهای آوار موجود برای ایجاد فضاهای جدید، و برای ممانعت از خروج حیوانات تغییرات چندی در پلان اصلی به وجود آورده‌اند، بدین سبب لایه ضخیمی از خاک، سیاه (کود حیوانی) سراسر محوطه را دربر گرفته است. در نگاه اول سطح موجود محوطه مرکزی بنا پائین‌تر از دیگر نقاط بنا بود و کاوشها مشخص کرد که هر چه به طرف مرکز نزدیک می‌شویم، میدان تخریب دیوارها و جرزها بیشتر بود و تغییرات انجام شده توسط عشایر در این بخش بنا بیشتر است.

پس از برداشت خاک سیاه که لایه ضخیمی از ۲۰ تا ۴۵ سانتیمتر را شامل می‌شد، شواهدی از این گونه تغییرات که باعث از بین رفتن بخش اعظم کف حیاط بوده نمایان گردید. در کل این ساخت و سازها به صورت ابتدایی و موقت است و با ویژگیهای سازه‌های اصلی بنا کاملاً متفاوت و متمایز است.

الف- تمامی دیوارهای فضاهای جدید به صورت یک تیغه باریک متشکل از یک یا دو ردیف سنگهای لاشه (بقایای آوار در محل) همراه با ملاط گچ ساخته شده، در صورتیکه بنای اصلی دارای جرزهای قطور و دیوارهای آن متکی به این جرزها می‌باشد.

ب- جرزها و دیوارهای اولیه بنا دارای پی‌ریزی مستحکمی است، در صورتیکه ساخته‌های بعدی روی کف اصلی و بدون پی‌ریزی ساخته شده‌اند.

ج- دیوار فضاهای جدید در یک طرف دارای اندود گچ است، در صورتیکه تمامی دیوارهای بنای اصلی از دو طرف و با دقت کامل، حتی در بعضی موارد با چند لایه گچ، اندود شده‌اند.

د- کف سازی فضاهایی که بعداً ایجاد شده کاملاً با بنای اصلی متفاوت است. قبلاً توضیح داده شد که کفهای بنای اصلی متشکل از یک لایه قلوه سنگ همراه با گل رُس است که با لایه منظم و ضخیم اندود و شمشه‌گیری شده است، ولی کف فضاهای اخیر، لایه‌ای از سنگ و قطعات گچ (مصالح حاصل از بقایای آوار) است که بر روی آن قشر نازکی از گچ به طور منظم پوشانده شده است.

ه- ابعاد این فضاها با ابعاد فضاهای اصلی همخوانی ندارد و اکثراً کوچکتر هستند. این تغییرات با مشخصات فوق نه تنها در بخش مرکزی، بلکه در نقاط مختلفی از بنا به دست آمده است. (تصویر ۱۶)

۱-۲ در اطاق‌های نشیمن دور بنا فقط در یکی از آنها، این تغییرات دیده می‌شود، در جلوی اشکاف جنوبی اطاق ۱۰۴ واقع در ضلع شمالی بنا، با یک تیغه نازک به ارتفاع ۶۰ سانتیمتر از کف،

فضایی که می‌تواند به عنوان آخور حیوانات باشد، ایجاد شده.

۲-۲-۲ بیشترین این تغییرات در فضاهای رابط بین حیاط و اطاقهای نشیمن یعنی اطاقهای مربع شکل ایجاد شده که ادامه این ساخته به حیاط نیز کشیده شده است.

۲-۲-۲-۱ دیوارهای فضای ۳۰۹ که در شرق راهروی ورودی قرار دارد، به جز جزرهای اصلی کاملاً برداشته شده و با تیغه‌های باریک در امتداد دیوارهای اصلی فضایی به طول ۷/۳ متر و عرض ۳/۷۰ متر بوجود آمده، لازم به ذکر است که قطر این دیوارها و ابعاد آنها نامنظم است.

۲-۲-۲-۲ دیوار غربی فضای ۱۰۹ که اثر بسیار کمی از آن باقیمانده، از جمله این تغییرات است و با ساخت این دیوار فضای مذکور مجدداً قابل استفاده شده است.

۲-۲-۳ اشکاف جنوبی فضای ۱۱۰ بسته شده و داخل آن یک تنور جا داده شده است.

نمونه چنین تنوری در جای جای این بنا به دست آمده که معرفی خواهد شد.

۲-۲-۴ با کشیدن دو دیوار شمالی و غربی و با استفاده از دیوارهای برپا در شرق و جنوب فضای ۱۱۳ به صورت فضای قابل استفاده‌ای در آمده است.

۲-۲-۵ از این میان تغییرات داخل فضای ۲۰۷ واقع در ضلع جنوبی بنا، کاملاً با دیگر فضاها متمایز است. بدین ترتیب که تیغه‌ای در جهت غربی شرقی کشیده شده و این فضا را به دو قسمت شمالی و جنوبی تقسیم کرده، بخش شمالی نیز به وسیله تیغه‌ای در جهت شمال جنوب تقسیم شده و بایک ورودی به دو فضای شرقی غربی تقسیم شده است، به این ترتیب فضای ۲۰۷ به سه قسمت نامساوی و نامنظم تقسیم‌بندی شده است که احتمالاً می‌توانسته به عنوان انباری‌های کوچک و بزرگ مورد استفاده قرار گرفته باشد. (تصویر ۱۷)

۲-۲-۶ بخشی از دیوار شمالی ۲۰۵ از بین رفته و مجدداً با یک دیوار کشی موقت توسط عشایر بسته شده است و با ایجاد دو دیوار در جهت شمال جنوب به ارتفاع ۳۰ سانتیمتر عمود بر دیوار شمالی ۲۰۵ و دیواره کوچکی که این دو دیوار را بهم مرتبط می‌سازد. فضای کوچک دیگری به شماره ۳۰۶ به ابعاد ۱/۱۰×۳/۲۰ متر ساخته شده است، تمامی دیوارهای مذکور بر روی کف قبلی ساخته شده‌اند.

۲-۲-۷ فضایی که در شمال ۲۰۵ و شرق ۳۰۶ قرار دارد و همچنین فضاهای ۳۰۷ و ۳۰۸ نیز جزء ساخت و سازهای بعدی است، چون تمامی دیوارها باریک و روی کف قرار دارند.

۲-۲-۸ با بستن اشکاف غربی واقع در دیوار شمالی ۳۰۳ یک تنور ساخته شده، همچنین تنور دیگری در مجاورت دیوار شرقی این فضا به دست آمد، همانطور که مشاهده می‌شود این تنور در

داخل کف دوم کار گذاشته شده است. لازم به ذکر است دیوار شرقی فرو ریخته و مجدداً یک تیغه باریک در امتداد آن کشیده شده است.

۹-۲-۲ ورودی اُریب ۳۰۲ به ۳۱۱ که مشابه آن در بخش شرقی بنا نیز وجود دارد، به وسیله تیغه‌ای بسته شده و با ایجاد دیوارک‌های دیگر، فضای کوچکی در گوشه اطاق ۲۱۵ و در مجاورت اطاق ۳۰۲ به وجود آمده است.

۳-۲ در گوشه شمال‌غربی بنا نیز این تغییرات محسوس است. در نیمه غربی اطاق ۳۱۲، اطاق کوچکی به ابعاد 250×230 سانتیمتر با یک ورودی در شرق و با همان دیواره‌های باریک ساخته شده.

۴-۲ شواهد تغییرات و ساخت و سازهای عشایر در خارج بنا نیز به دست آمده، آثار چنین ساختاری در کاوشهای بخش خارجی غرب ورودی با پیگردی دیوار عمود بر برج غربی ورودی مشخص شده است، طاقچه‌ای که در این دیوار است با لاشه سنگ پُر شده، و به فاصله یک متر از طاقچه، دیواری عمود بر آن در جهت شرقی غربی کشیده شده، با کاوش در این قسمت چنین به نظر می‌رسد که در محل اتصال دو دیوار، طاقچه دیگری قرار داشته که پس از بسته شدن، دیوار بر روی آن قرار گرفته، البته این دو دیوار به هم قفل و بند نیستند. در نهایت این دیوار بعد از $15/25$ سانتیمتر مجدداً به طرف جنوب یعنی به طرف بنا برگشته است. هم چنین در خارج بنا سکویی به طول و عرض $3 \times 5/25$ متر و ارتفاع ۵۰ سانتیمتر و با شیب کمی از جنوب به شمال ساخته شده است. این سکو درست به موازات دیوار شمالی بنا است.

در بخش غربی خارج بنا در منتهی‌الیه این دیوار شرقی و غربی اطاقکی به ابعاد 270×150 سانتیمتر با دیوارهای باریک و یک ورودی در شمال به موازات سکوی مذکور ساخته شده است.

نتایج حاصل از کاوش و علت ویرانی دره شهر

حاصل سه فصل کاوش شهر باستانی دره شهر، بنایی است به مساحت ۱۲۲۵ متر مربع و به ابعاد 35×35 متر، با یک ورودی در ضلع شمالی، دورادور بنا کاملاً مجزا از بناهای اطراف است و همانطور که جزئیات امر توضیح داده شد، علاوه بر ساختار اصلی بنا، ساخت و سازهای بعدی نیز در آن دیده می‌شود.

این بنا زیر انبوهی خاک و آوار مدفون بود و روی تمامی آنرا یک لایه خاک سیاه (کود حیوانی) به قطر ۲۰ تا ۴۵ سانتیمتر فرا گرفته بود، در زیر این لایه خاک سیاه لایه ضخیمی از سنگهای لاشه و

قلوه سنگ و خاک حاصل از آوار دیوارها، و در نهایت قطعات کوچک و بزرگ آوار سقف همراه با لاشه سنگ و قلوه سنگ بر روی کف قرار داشت.

برای ساخت این بنا و سایر ساختمانهای مشهود در محوطه دره شهر از مصالح بومی که از کوههای گچی واقع در جنوب دره شهر، به محل آورده و بکار گرفته شده است.

بنا به وسیله طاقهای گهواره‌ای پوشش داده شده و همانطور که در نقشه مشخص است بنا دارای جرزهای ضخیم است که متحمل وزن سنگین طاقهای گهواره‌ای می‌تواند باشد و از آنجا که بر روی اشکافهای موجود و طاقچه‌های بزرگ، طاق هلالی در جهت مخالف قوس سقف‌ها ساخته شده، تا حدی می‌توانسته در نگهداری سقف و تحمل وزن آن سهیم باشد، در ضمن بام این بنا مسطح است. در مورد ویژگیهای معماری به دست آمده نکته قابل اهمیتی که می‌بایست به آن اشاره شود، عدم حضور نورگیر و یا پنجره در این بنا است و تاکنون هیچگونه آثار و بقایایی از این ساختار و دیگر بناهای شهر به دست نیامده است، این عدم ایجاد نورگیر به علت استحکام بخشی به بنا نیز بوده (۲۳) شاید وجود طاقچه‌های متعدد در اکثر اطاقها به دلیل استفاده زیاد از وسائل نورده مصنوعی (پیه سوز و شمعدان) بوده تا محل مناسبی برای قرار دادن اینگونه وسائل روشنایی باشد، دودهای موجود در سقف طاقچه‌ها و همچنین تعداد زیادی پیه سوز که از لابلائی آوار به دست آمده می‌تواند مؤید این نظر باشد.

با شناسایی پلان بنای مکشوفه در دره شهر مشخص می‌شود که این بنا می‌تواند یک قلعه و یا خانه اربابی باشد و ساخت و ساز آن بر مبنای یک نقشه حساب شده و از پیش تعیین شده بنا گردیده و تا حد زیادی قرینه سازی در آن رعایت شده است. طرح کلی بنا و مصالح به کار برده شده (سنگ و گچ)، و طاق‌های گهواره‌ای آن با بناهای دوره ساسانی قرابت دارد. نقشه کلی با آن چیزی است که تا دوره قاجار مورد توجه معماران ایرانی بوده است (۲۴)، و همچنین می‌توان گفت در شکل این بنا با توجه به نقشه و مصالح به کار برده شده معرف یک معماری محلی با پیشینه‌ای بس غنی در سده‌های اولیه اسلامی است.

علت ویرانی بنا

علت ویرانی بنا را می‌توان زمین لرزه‌ای دانست که در سال ۲۵۸ هجری قمری در منطقه اتفاق افتاده و در اثر این واقعه تمامی محوطه شهر ویران شده است، این اثر در مورد وقوع این زلزله توضیح داده: «در این سال (۲۵۸) زمین لرزه‌ای مهیب در (سیمره) واقع شده و روز بعد سخت‌تر بود که قسمت

عمده شهر ویران شد و دیوارها فرو ریخت و بیست هزار تن از اهالی را کشت.^(۲۵) این زلزله در ۱۱ شعبان ۲۵۸ هجری برابر با ۲۲ ژوئن ۸۷۲ میلادی^(۲۶) (مطابق است با اول تیرماه سال شمسی) اتفاق افتاده، بدین معنی که این زلزله در اولین روز فصل تابستان در یک منطقه گرمسیر واقع شده است.

همانطور که توضیح داده شد، چال کرسی های اطاقهای نشیمن، همگی با گچ پُر و پوشانده شده بودند، و این مسئله نشانگر آنست که بنا در فصل تابستان یعنی زمانی که نیازی به استفاده از چاله کرسی ها نبود، تخریب شده است.

از آنجائیکه دره شهر در منطقه گرمسیر قرار دارد و مردم به علت گرمای شدید در فصل تابستان به مناطق خوش آب و هوا و ییلاق می روند، لذا در موقع وقوع زلزله کسی در این خانه ساکن نبوده است و دلیل دیگر آنکه در ضمن دستیابی به کف فضاهای متعدد بنا، در ضمن کاوش هیچگونه اثری از اسکلت و هم چنین اشیائی که نشانگر فعالیت زندگی روزمره، در زمان وقوع حادثه در این خانه باشد، به دست نیامد.

تاریخ گذاری

یافته های معماری، و حضور خط نوشته های کوفی بر روی تعدادی از سقف های برپا و به علاوه سفالینه های مکشوفه از این بنا و متون کهن، تاریخی را بین سده اول تا سوم هجری برای این محل تعیین می کنند.

دره شهر (سیمره) با داشتن مراتع سرسبز باغها و مراتع آباد همواره مورد توجه بوده است. زمانیکه ابو موسی اشعری، دینور و سیمره را تصرف می کند تا مدت های مدید آذوقه پادگان را از این محل تأمین کرده^(۲۷). در سده سوم هجری به علت پیشرفت اقتصاد پولی و شبکه حمل و نقل، مراکز بزرگ تجاری و انبارهای عمده که تا حدی در دوران پیش از اسلام از اهمیتشان کاسته شده بود ایجاد شد، از جمله سیمره در کوه های زاگرس که در آن خرما و گردو و فندق و ... انبار می شده است.^(۲۸) و از طرفی سیمره (دره شهر) در سر راه جاده بازرگانی قرار گرفته است که از همدان به اسدآباد در جبال می رسید و از آنجا تا حلوان ادامه می یافت، سپس به طرف دشتهای بزرگ، شیب پیدا می کرد و از طریق پل نهروان به بغداد منتهی می شد^(۲۹). از این روی دره شهر (سیمره) از نظر اقتصادی و بازرگانی از جایگاه ویژه ای برخوردار بوده و با بقایای وسیع و گسترده و مدارک حاصل از کاوشهای باستان شناسی، در زمان حیات خود یکی از شهرهای بزرگ در سده های اولیه در جهان اسلام بوده

است.

متأسفانه پس از وقوع زلزله این شهر اهمیت خود را از دست می‌دهد و می‌بینیم که ابن اثیر بعد از این تاریخ (۲۵۸ هجری)، هر کجا از سیمره نام می‌برد با نام (محل سیمره) است. گفته‌های ابن اثیر و همچنین مدارک مکشوفه از کاوشهای باستان‌شناسی حاکی از آن است که پس از این واقعه سالیان سال دره شهر (سیمره) به عنوان سکونت گاه موقت عشایر قرار گرفته است.

فهرست منابع و مآخذ:

- ۱- ابوالندا، «تقویم البلدان»، ترجمه عبدالله آیتی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۴۷۸.
- ۲- ایزدپناه، حمید، «آثار باستانی و تاریخی لرستان»، جلد اول، انتشارات آگاه، ۱۳۶۳، صص ۴۶۱-۴۵۹.
- ۳- ابن حوقل، «صورة الارض»، ترجمه دکتر جعفر شعار، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵، صص ۱۱۲
- ۴- «حدود العالم من المشرق الى المغرب»، تألیف سال ۳۷۲ هجری، به کوشش دکتر منوچهر ستوده، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۲، ص ۱۴۱.
- 4- Stem, Sir Aurel, "Old Routes of Western Iran", London, 1940, pp. 206-208, Pl. 66 .
- ۵- راولینسون، سرهنری، «سفرنامه راولینسون (گذر از زهاب به حوزستان)» ترجمه دکتر سکندر امان الاهی بهاروند، انتشارات آگاه، ۱۳۶۲، صص ۶۴-۶۶.
6. De Morgan, J., "Mission Scientifique en Perse", Recherches archaéologiques, Paris, vol. IV, 1896, pp. 365-370 .
- ۷- راولینسون، همان، همان، صفحات.
- ۸- لسترنج، «جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی»، ترجمه محمد عرفان، بنگاه ترجمه و نشر کتاب تهران، ص ۲۱۸.
- ۹- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسن، «التنبیه الاشراف»، ترجمه ابوالقاسم پاینده، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
- ۱۰- ابن خردادبه، «المسالك الممالك»، ترجمه دکتر حسین قره چانلو، تهران، ۱۳۷۰، ص ۳۳.
- ۱۱- ابن حوقل، «صورة الارض» همان، همان، صص ۲۲ و ۱۰۲.
- ۱۲- اصطخری، ابواسحق ابراهیم، «مسالك الممالك»، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸، ص ۸۹.
- ۱۳- ابن اثیر حزری، «اللباب الالباب» بیروت، جلد دوم.
- ۱۴- یاقوت، «معجم البلدان»، بیروت، ۱۳۷۶ قمری.
- ۱۵- نصر، سید حسین و مستوفی، احمد و دریاب، عباس، «اطلس تاریخی ایران»، مؤسسه جغرافیایی دانشگاه تهران، ۱۳۵۰.
- ۱۶- مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد، «الحسن التقاسیم فی معرفت الاقالیم»، جلد دوم، شرکت مؤلفان و مترجمان

ایران، تهران، ۱۳۳۷، ص ۳۷۲.

17. Stein, ibid .

۱۸- ابن اثیر، «کامل فی تاریخ»، ضمن رویدادهای سال ۱۱ هجری، ترجمه حسین روحانی، جلد ۴، ص ۱۵۱۸.
- «تاریخ ایران از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان، گرد آورنده، ر.ن. فرای، ترجمه: حسن انوشه، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۲، ص ۲۵.

19. De Morgan, J., Ibid, p. 367, fig. 221 .

20. Stein, Sir Aurel, Ibid .

۲۱- کامبخش فرد، سیف الله، «شهرهای ایران»، گردآورنده: محمد یوسف کیانی، جهاد دانشگاهی، ۱۳۶۸، صص ۳۴ الی ۶۵.

22. Schmidt, E. F., "Flights over Ancient Cities of Iran" , Chicago, Illinois, plate 53.

۲۳- گذار، آندره، «اثار ایران» ترجمه ابوالحسن سرو مقدم، بنیاد پژوهشهای استان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۶۷، جلد ۳، ص ۷۷.

۲۴- گذار، آندره، «اثار ایران»، ترجمه ابوالحسن سرو مقدم، بنیاد پژوهشهای استان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۶۷، جلد ۴، ص ۲۷، تصویر ۱۳۷.

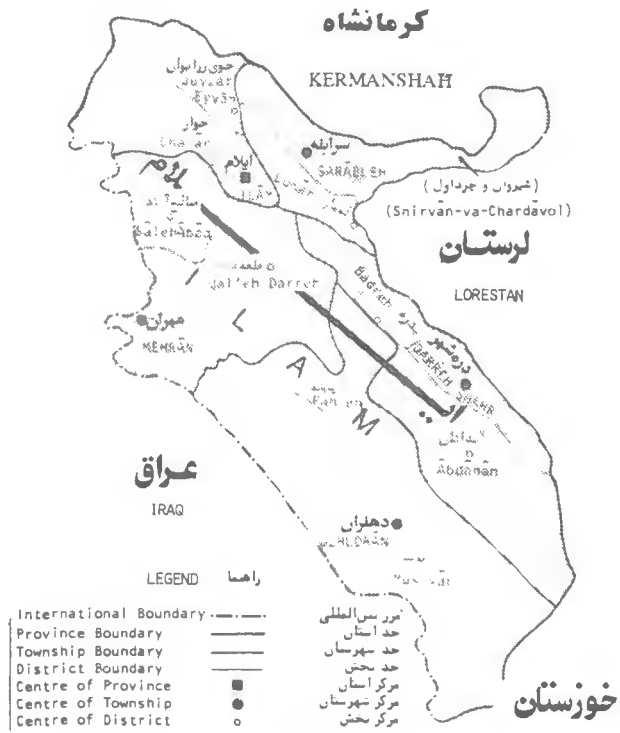
۲۵- ابن اثیر، عزالدین علی بن ابن اثیر، «کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران»، ترجمه عباس خلیلی، جلد ۱۲، شرکت سهامی چاپ و انتشار کتب ایران، ص ۱۱۵.

۲۶- امیر، ن. و، اویل، ج. پ. «تاریخ زمین لرزه‌های ایران»، ترجمه ابوالحسن رده، انتشارات آگاه، ص ۱۳۴.

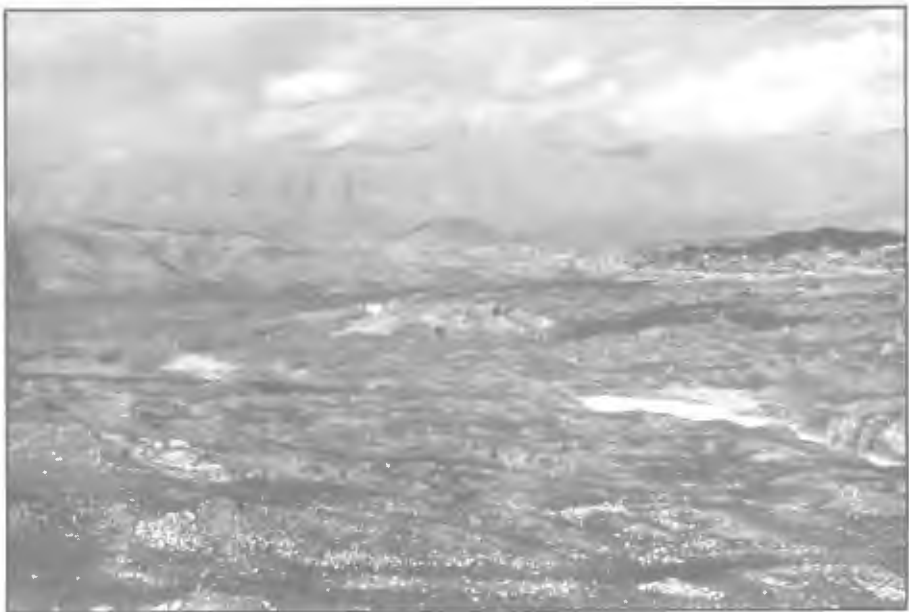
۲۷- اشیولر، برتولد، «تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی»، ترجمه جواد فلاطوری، جلد اول، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۱۹.

۲۸- اشیولر، برتولد، «همان»، جلد دوم، ص ۲۲۳.

۲۹- اشیولر، برتولد، «همان» جلد دوم، صص ۳-۲۶۲.



تصویر شماره ۱



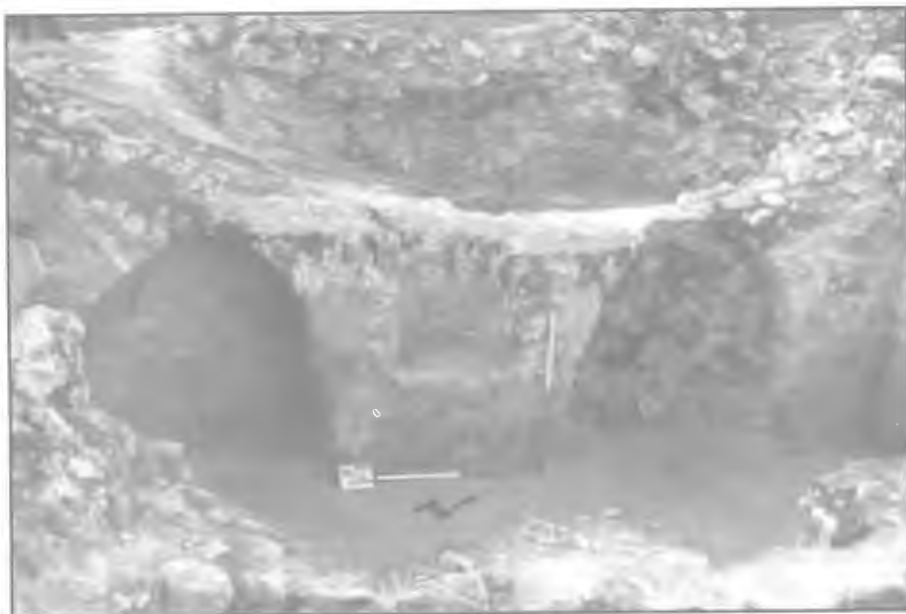
تصویر شماره ۲



تصویر شماره ۳



تصویر شماره ۴



تصویر شماره ۵



تصویر شماره ۶



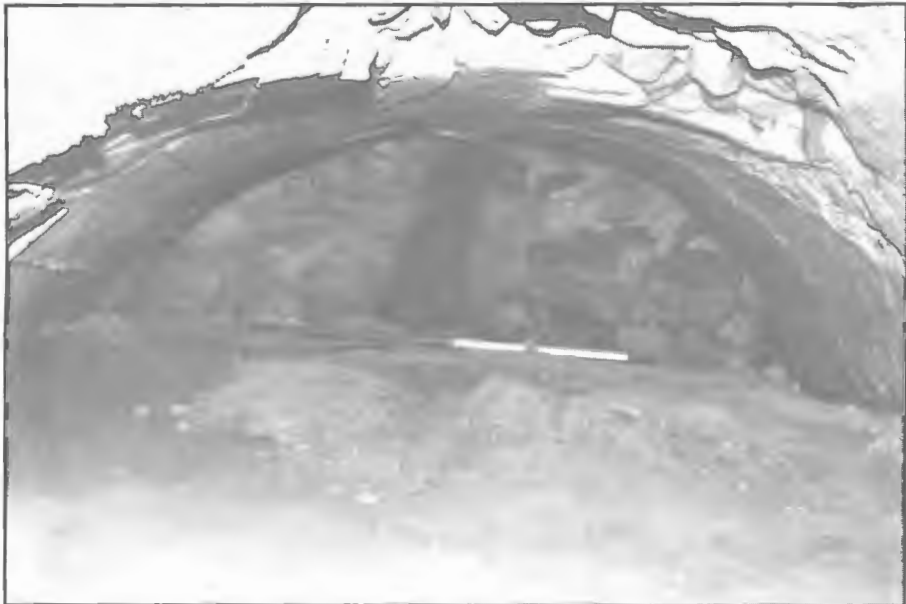
تصویر شماره ۷



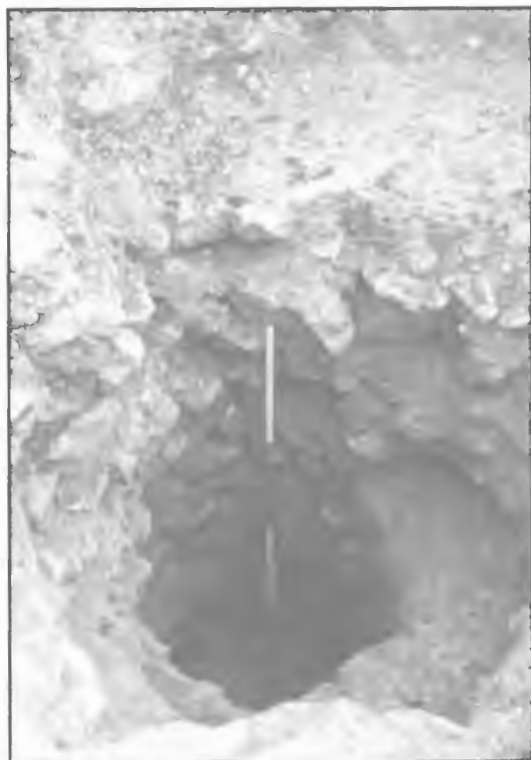
تصویر شماره ۸



تصویر شماره ۹



تصویر شماره ۱۰



تصویر شماره ۱۲



تصویر شماره ۱۱



تصویر شماره ۱۳



تصویر شماره ۱۴



تصویر شماره ۱۵



تصویر شماره ۱۶



تصویر شماره ۱۷

تاق گرا و موقعیت

سیف‌الله کامبخش فرد

توضیح

در مورد کاوش و پیگردی تاق گرا و پیدایش سنگفرش جاده کنار آن و بازسازی کامل، قبلاً دو گزارش در مجله فرهنگ معماری شماره ۴ سال ۱۳۵۵ و نیز کتاب معبد آناهیتای کنگاور سال ۷۴ توسط نگارنده منتشر گردیده است. نوشته زیر پژوهشهای مکمل و تازه‌ای در رابطه با اجزاء و عناصر حجاری تاق گرا با تاق مشابه و ویرانی می‌باشد که در حفاریات کنگاور از زیر خاک بیرون آمده است. نظرات ابزار شده درباره عناصر و اجزاء معماری مشابه در هر دو بنای تاریخی و قدمت، مقایسه و کاربرد تاق گرا موجب گردید برای ارائه این مقاله و گشودن بحثی تازه و نو.

تاق گرا و موقعیت

تاق گرا کنار جاده کهن و تاریخی خراسان و ابریشم و مشرف به درّه پاتاق، بین کرمانشاه و قصر شیرین و در چهل کیلومتری آن قرار گرفته است. گردنه پاتاق که بنای مذکور را در میان گرفته پیچ در پیچ تا پائین درّه امتداد یافته است. عرصه سازه تاق حدوداً ۱۵۸۰ متر از سطح دریا بلندتر است. سالها پیش از این اداره راه استان کرمانشاه مسیر جاده قدیم را که از جلوی تاق گذر می‌کرد، تغییر داد و راه آسفالتی جدیدی را دورتر از آن آماده بهره‌برداری نمود و اینک تاق در مسافتی بالغ بر ۱۵۰ متری در زیر جاده جدید قرار گرفته است. قسمتی از جاده قدیم در حول و حوش تاق پس از حفاریات باستان‌شناسی نگارنده از غلاف خاک بیرون آمد که بستر آن سنگفرش و کناره‌های آن در محل بریدگیهای درّه، دست اندازها و سایر عوارض غیرمتعارف، با دیواره هائی از لاشه سنگ زیرسازی شده و استحکام یافته بودند. تغییر مسیر جاده اگر چه بنای تاریخی را به انزو کشید ولی حفاظت آنرا تأمین نمود، زیرا قبلاً تحت تأثیر و تأثر حاصل از تردد ماشینهای سنگین، تاق مذکور در معرض تخریب کامل قرار داشت. دو رشته لوله نفت منطقه غرب نیز از زیر بستر تاق عبور می‌نمود که مشکلاتی را فراهم آورده بود که پس از جابجائی جاده، مسیر لوله‌ها نیز تغییر یافتند. دقیقاً معلوم نیست که جاده مذکور در چه زمانی ساخته شده است، ولی موقعیت سوق الجیشی و روابط سیاسی

و تجاری ایران در دوره ماد و هخامنشی در مسیر غرب ایران دارای سوابق زیادی است. زمانی که استودانها و کاخهای مادی گودین تپه، نوشیجان، باباجان و نیز کتیبه بیستون و قصرهای اکباتانا ساخته می‌شده‌اند، در هر دو دوره چندین راه از ری به همدان، شوش، بین‌النهرین، سوریه و آسیای صغیر منتهی می‌گردیده است^(۱)، بنابراین مسیر جاده غرب ایران شاهراهی ارتباطی بوده است، خمین راهها در دوره پارتها تبدیل به بخشی از جاده ابریشم گردید و تجارت این کالا بین شرق و غرب آغاز شد و در سده هشتم میلادی به اوج خود رسید. تاریخ تقریبی افتتاح جاده ابریشم بر حسب بعضی از مدارک در موزه شهر «سی آن» مبداء جاده ابریشم سال ۱۲۱ پیش از میلاد است.^(۲) ولی بطور کلی در آسیای غربی پیدایش جاده‌های تجاری در قرن دوازدهم پیش از میلاد ابتدا با اهلی شدن شتر آغاز گردید، سپس کاروانهایی از اعراب بین حجاز، یمن، بین‌النهرین و فلسطین به داد و ستد انواع صمغ و کُندر و خرما و عطر پرداختند. بعدها هند و آفریقا به این راه تجاری پیوسته و انواع ادویه و عاج و پنبه را به بازارهای بین‌المللی می‌رسانیدند. در سده هفتم پیش از میلاد با ضرب سکه‌های طلا و نقره توسط لیدیها، اقتصاد تجاری از طریق راههای آبی و خشکی رونق بیشتری گرفت. یونانیان شراب و روغن و ظروف سفالی را با قلع، روی، سرب و آهن مبادله کرده و گندم را از مصر با کشتی حمل می‌نمودند و به منظور امنیت این تجارت، ناوگانی از کشتیهای جنگی را به وجود آوردند. ایران زمان هخامنشی بر این راههای آبی و خاکی تسلط یافت ضمن آنکه راهها و جاده‌های بسیاری را احداث نمود و تجارت و ترانزیت کالاها را به انحصار خود در آورد. با تسلط فرهنگ هلنیستی تجارت غله، عاج، فلزات و سایر امتعه بدست سلوکیان افتاد. پارتها در ۱۲۵ پیش از میلاد راه تجاری ابریشم را در مدیترانه و سوریه که آخرین مرحله این جاده محسوب می‌شد در اختیار گرفتند و مانع رابطه مستقیم یونانیان و رومیان با چین و هند گردیدند، که این دریافت عوارض و ترانزیت تا پایان عهد پارتی دوام داشت. با توجه به سوابق فوق‌الذکر، این جاده دارای قدمتی بیش از آنست که تنها به راه ابریشم معروف باشد، ولی تا یافتن مدارک بیشتر می‌توان به یافته‌های موجود اکتفا نمود. در هر صورت احداث جاده و تاق‌گرا و زیرسازی آنها با توجه به عبور و مرور قوافل و کاروانهای شتر، اسب و استر پایه‌گذاری شده بود که امروزه شرایط کاملاً تغییر نموده است، زیرا لرزه و تکنهای شدید ناشی از تردد وسائط موتوری سنگینی خارج از تحمل و پایداری سازه‌های قدیم جاده سازی و ابنیه حاشیه‌ای می‌باشد. از طرفی، موقعیت توپوگرافی و شرایط جوی نامساعد و سرد گردنه پاتاق و حوادث ناشناخته و مورد هوا و دوری از مراکز شهری باعث گردیده بود تا اجزاء و عناصر حجاری تاق در گذر تاریخ بتدریج ساقط شده و رفته رفته در درون زمین‌های

گردنه مدفون گردند. سقف مقوس تاق نیز با انباشت برف و باران از هم گسیخته شده و فشار حاصل از سنگ و خاک تپه پشت آن منجر به رانش دیوارهای جانبی و سقوط حجاریها گردیده و تپه و توده خاک جمع شده در روی تاق بستر مناسبی برای رویش درختهای کهنی از بوم منطقه در خاکهای آبرفتی با شاخ و برگهای گسترده شده بود، که در تصویر سیاحان فرانسوی درختها قابل رویت می باشند. ساکنان کرد نشین وجه تسمیه گرا را مأخوذ از گور = گبر می دانند و پاتاق را ترکیبی از پُل و پله + تاق = پای تاق و یا پهلوی تاق تعریف نموده اند. کردهای سنجابی و قلخانی و عشایر وابسته به آنان به هنگام کوچ در کنار چشمه جوار بنا اطراق می نمایند و به زیارت و تکریم و بوسه بر سنگهای تاق پرداخته و دختران و زنان بر شاخه های گسترده درخت کهن بالای تاق دخیل بسته و با ادعیه و اوراد، راز گفته و نیاز خواسته اند. بقایای شمع های سوخته و نوار پارچه های رنگین گره خورده بر سر شاخه ها، تماماً حامل اشارات و نیازهای درونی و پیامها و رازهایی مکتوم و پنهان است که تا آغاز حفاری و بازسازی بنای تاق باقی مانده بودند.

گزارشات سیاحان و باستان شناسان درباره تاق گرا

تاق مذکور فاقد سنگ نبشته است. تنها دو علامت کنده شده روی حجاریها از دوران پارتها، بوسیله «کلیس»^(۳) ثبت و معرفی شده و نوشته مختصر یا علی الله که بر عکس روی یکی از حجاریها منقور گردیده به وضوح و روشنی کامل قابل تشخیص بوده که به صورت زیر کنده شده است:^(۴)

سَلَامُ

که احتمالاً مربوط به اهل حق می باشد. اوژن فلاندن^(۵) و پاسکال کست در ۱۸۴۰ میلادی از تاق گرا بازدید نموده و از جوانب مختلف بنا نقشه هایی از موقعیت پابرجائی آن یک طرح بازسازی ارائه داده و تمام تصاویر را به همراه نقاشی (تصویر ۱) زیبایی از صورت کلی اثر و جاده کاروانرو در کتاب خود تحت عنوان با «مسافرت به ایران» چاپ نموده اند. در آن زمان و نیمه قرن نوزدهم بسیاری از حجاریهای فوقانی و جانبی تاق، ساقط و مدفون شده بودند. راولینسون^(۶) و دو مورگان^(۷) و ساره^(۸) - هر تسفلد تاق را مورد بازدید قرار داده و مطالبی راجع به آن نوشته اند. «هوارت»^(۹) بنای تاق را یادگار انجام ساختمان راه کاروانرو ذکر کرده است. فلاندن آن را توقفگاه موکب شاهی دانسته و برخی دیگر از شرق شناسان آن را پاسگاه مرزی ثبت نموده اند. «آرتور آپهام پوپ»^(۱۰) با نقل از دیگران این تاق را معرف شیوه و سبک معماری ساسانیان در مدخل زاگرس دانسته و می گوید: «این اثر در سر حد بین النهرین و ایران به معماری مسیحی میانرودان شباهت دارد و تاریخ قطعی بنای آن را بین قرن دوم و پنجم میلادی حدس زده است».

«رومن گیرشمن»^(۱۱) تاق گرا را بنای کوچکی نوشته که طبق طرح ابنیه هتره (مدینه الحجر) ساخته شده و آن را کنار جاده بغداد به کرمانشاه ثبت نموده و با اعتقاد به اینکه تاق ملهم از معماری اشکانی می‌باشد، بناهای دوره ساسانی را دنباله معماری عهد پارتها رقم زده که تا پایان قرن سوم میلادی دوام داشته است. وی شاهد می‌آورد که ابنیه مرکب از تخته سنگهای بزرگ مقطوع و نیک نصب شده، کماکان تا پایان قرن سوم میلادی باقی ماندند مانند قصر نیشابور که به همین وجه ساخته شده است.

بناهای سنگی دوران پارتها عموماً دارای دیوار، حصار، برج و بارو بوده است. در برخی مناطق باروها را از خشت خام و آجر به ارتفاع می‌رسانیدند مانند نقاط کویری و جانی که سنگ وجود نداشت.

در مکانی که سنگ پیدا می‌شد دروازه‌ها را به صورت قوس و هلال در می‌آوردند. بطور کلی از سده اول میلادی معماری پارتی مجموعه‌ای از معماری کهن یونانی است که اجزاء و عناصر را اخذ نموده، دگرگون ساخته و به آن غنا بخشیده و با طرح قدیم و جدید شرقی آنرا در هم آمیخته است^(۱۲). در ابتدا پارتیان ستون را از یونانیان گرفتند و در بناها آنرا بکار بردند ولی در سده اول میلادی دیگر ستون از عوامل اصلی ساختمان محسوب نمی‌شده، بلکه تنها به ضرورت از آن استفاده می‌کردند و آن زمانی بود که ستون در جلوی تالارهای مرکزی قرار داده می‌شد که سقف آن با تاق قوسی و ضربی شکل می‌گرفت و به صورت ایوان در می‌آمد. این آغاز تاریخ تکوین ایوان است که در معماری ایرانی سبک جدیدی پدید آورد. ابتدا یک ایوان و سپس دو ایوان که در نهایت تبدیل به بناهای سه ایوانی و چهار ایوانی گردید و این طرح در دوره اسلامی به صورت مساجد چهار ایوانی تجلی یافت.

چون خانه‌های پارتی با خیمه‌های طبیعی چادر نشینان قوم راهه واقع در استپهای شمالشرقی دریای خزر پیوستگی داشت، احتمالاً ابداع ایوان در معماری کاخ آشور به دست پارتها ملهم از فضای جلوی چادرهای این قوم بوده که از یک طرف باز می‌شده است. چون بنیان سنگی و جدا افتاده تاق گرا کالبدی وابسته به جاده بوده، تنها دارای یک محوطه و فضای ایوان مانند منفرد است که با قوس و هلال به صورت فعلی در آمده است، در حالی که ساختمان آشور، هتره، نسا هم کاخ، هم پرستشگاه و هم مجموعه‌ای شامل بنیانهای سیاسی بوده است.^(۱۳)

ابعاد و اندازه عناصر معماری تاق گرا

سابقه و قدمت

ارتفاع سکوی مدخل تاق گرا از سطح زمین و نقطه صفر / ۱۲۰ سانتیمتر و ارتفاع از کف تازیر قوس / ۵۹۲ سانتیمتر و از زیر قوس تازیر گیلوئی اول / ۱۲۰ سانتیمتر است. ارتفاع گیلوئی اول / ۶۰ سانتیمتر است. سپس حجاریهای گیلوئی دوم است به ارتفاع / ۸۰ سانتیمتر و بالاخره بالاترین بخش حجاریها، عبارت از کنگره ها و دندانهای مکرر است با ارتفاع معادل / ۹۲ سانتیمتر که در مجموع ارتفاع تاق گرا / ۱۱۱۶ سانتیمتر است. عرض مجموعه منظر تاق در پایین ترین بخش / ۷۹۰ سانتیمتر و عرض دهانه تاق / ۴۳۰ سانتیمتر و دو جرز جانبی تاق هر یک / ۱۸۰ سانتیمتر و عمق تاق / ۳۱۰ سانتیمتر است. سطوح جانبی تاق هر یک / ۴۸۶ سانتیمتر عرض دارند. (۱۲)

با توجه به سقوط عناصر حجاری فوقانی تاق «فلاندن کست» در ۱۸۴۰ میلادی این بنا را فاقد گیلوئی و کنگره های فوقانی ترسیم نموده اند، و طرح بازسازی مذکور را با سقف دو شیب (تصویر ۲/ واقعی به مجازی) ارائه داده اند. در نتیجه باستان شناسان قرن بیستم بر اساس طرح ناقص و اشتباه بازسازی، در قدمت، کاربرد و نظرات خود دچار سهو شده اند، و آله که با توجه به سوابق قوس و هلال در معماری دوران اشکانیان بخصوص در هتره و اوروک، تاق گرا را بایستی در گروه و شیوه و سبک معماری خاص خود مورد ارزیابی قرار می دادند. (تصویر ۲/ مقایسه ها).

قوس و هلال پابیون قلعه ضحاک (۱۵) در کوهستانهای میانه نیز با قوس تاق گرا قابل مقایسه است (تصویر شماره ۲/). سر در بنای آشور، دروازه و سر در بنای هتره و اوروک و پرستشگاه گارثوس واقع در بین النهرین، از طرف دیگر پرستشگاه خدای آفتاب در هتره (تصویر ۲/ مقایسه ها) یکی از قوسهای مسنم و قابل قیاس با قوس و پایه های اتکاء آن در تاق گرا را نشان می دهد. (تصویر شماره ۲/). در هتره و در دوره تسلط فرهنگ هلنیستی و سامی، ابتدا بخش ساده پرستشگاه با دو رسته ایوان آجری قرینه شکل گرفته بود. در ابتدای سده اول میلادی که پارتها خود را از فرهنگ هلنیستی رها ساختند، مصالح حجاری را به جای آجر به کار گرفتند. ایوانهای آجری مبدل به تالارهای تاق هلالی ششگانه شد که در دو گروه مساوی برابر هم قرار گرفتند. در هر گروه یک ایوان کوچک با یک بالاحانه را در هر جانب به بناهای اصلی پرستشگاه افزودند و سطوح صاف و صیقلی پرستشگاه را با حجاریها و کنده کاریها و ماسکینهای تناتر در اطراف تاق مقوس قرار دادند که در تمام طول این نماکاریها، نیم ستونهای گرد و برجسته و تاق نماها، کار شده بودند. قوسهای تالار و آرامگاههای پرستشگاه آفتاب هتره و حجاریهای پاکار فومنها تماماً مشابه قوس و سنگ پاکار تاق

گرا و یا بالعکس، این نوع عناصر در تاق گرا مشابه عناصر بناهای هتره می‌باشند که قطعات سنگهای قوس در یکدیگر قفل و بست می‌شده‌اند، حجاریهای پاکتراش دو نمای جانبی (درونی و برونی) بوسیله یک جدار میانی مرکب از لاشه سنگ و ملات گچ پر شده و دو پوسته حجاریها را بهم پیوسته است. ساختمانسازی با بهره‌گیری از دو نمای درونی و برونی و جداره لاشه سنگ و ملات گچ هم در تاق گرا و هم معبد آناهیتای کنگاور و هتره از یک شیوه و مکتب معماری پیروی نموده‌اند. بنابراین تاریخ احداث تاق گرا با قوس و هلال برابر تاق و قوس و هلال در بناهای پارتی هتره طی سده اول میلادی به انجام رسیده است^(۱۶) (تصویر شماره ۲/)

مقایسه بین عناصر و اجزاء معماری تاق گرا و تاق مشابه و ویرانی در کنگاور، نظرات ابراز شده و طرحهای بازسازی:

سابقه؛ در پایان فصل حفاریات سال ۱۳۵۴، نویسنده این سطور یک قطعه حجاری ناشناخته و منفرد پاکار قوس، مشابه پارکار قوس تاق گرا را درست در آخرین نقطه کُنچ جنوبغربی دیوار ستوندار جنوبی کنگاور ضمن حفاری از زیر خاک بیرون آورد، ولی چون در آن هنگام حمام حقیقت (بنای جدید خریداری شده) هنوز تخلیه نشده بود تا کاوش با چرخشی ۹۰٪ درجه به بخش باختری کشیده شود، موقتاً حجاری منفرد و ناشناخته تا تخریب و حذف حمام حقیقت و ادامه کاوش و پیدایش عناصر دیگری در رابطه با سنگ مذکور، کنار نهاده شد (تصویر شماره ۳/)

در سال ۱۳۵۷ که آقای دکتر مسعود آذرنوش به اتفاق الکساندر وریکا مهندس مرمت‌کار ایتالیائی مأموریت یافتند تا کار را به استقلال ادامه دهند، سنگ پاکار قوس و عناصر حجاری شامل: «گیلوئی، پایه ستون، ستون و سر ستون» دو رخ گوشه یا کُنچ جنوبغربی دیوار ستوندار (تصویر شماره ۳/ بازسازی) را مورد توجه قرار داده و طرح بازسازی تخیلی کاملی را در جبهه جنوبی با ۱۲/ ستون چپ و ۱۲/ ستون راست و موجود (تصویر ۳/ بازسازی خیالی) به ترتیب زیر ارائه دادند:

روی هر سر ستون یک حجاری پاکار قوس را مشابه سنگ منفرد و ناشناخته فرض نموده و ۱۲/ قوس را در طرف چپ و ۱۲/ قوس را در طرف راست طرح نمودند. بدیهی است که با چنین برداشتی، دیوار شرقی با ۲۴ ستون احتمالی دارای ۲۴ قوس و دیوار غربی با ۴۸ ستون احتمالی دارای ۴۸ قوس می‌گردید؟ با توجه به اینکه در گوشه جنوبشرقی و شمالشرقی و منتهی‌الیه پلکانهای دو طرفه جنوبی هیچگونه ستون و سر ستون دورخ طی حفاریات کامل بدست نیامده بود، معذالک طرح بازسازی مذکور در آگاهی نامه شماره ۳۵ سال ۱۳۵۷ بوسیله الکساندر وریکا با

ترجمه مرحوم کرامت‌الله افسر ارائه گردید^(۱۷) که دارای این عناصر فرضی بود؟ بازسازی تخیلی مذکور متضمن نظریه تازه و نوظهوری نیز شده بود که؛ اولاً موضع نگاری مورخ یونانی، ایزیدور خاراکیسی را که طی کتاب تاریخی خود تحت عنوان؛ ایستگاههای پارت، معبد آرتیمیس آنائی متیس را در سده اول میلادی در کنکوبار = کنگاور ثبت نموده زیر سنوال برده و مورد تردید قرار داده و بنا را بدون هر گونه اجزاء و عنصری قصر خسرو پرویز دانسته بود! ثانیاً معجزه نموده و با یک سنگ پاکار ۲۴/ قوس را در جبهه جنوبی باز ساخته بود؟ پنج سال پس از وی نیز آقای مسعود آذرنوش در ۱۹۸۱ میلادی مقاله‌ای کاملاً مشابه را با تفصیل بیشتر در مجله امی باند ۱۴^(۱۸) چاپ نموده است البته با این تفاوت که در بخش فوقانی و بر فراز قوسها؛ کنگره‌ها و دندانه‌های مکمل تاق گرا را قرار داده است ولی نتیجه‌گیری وی نیز مشابه طراح و معمار نخستین، تبدیل معبد آرتیمیس به کاخ خسرو پرویز بوده است! بدون آنکه کوچکترین اثری از عناصر معماری قصر موصوف و یا موهوم خسروی دوم (خسرو پرویز) در بالای صُفه ضمن حفاریات یافت شده باشد؟

یافته‌های نوین

در سال ۱۳۶۷ با ادامه کاوش‌ها، سنگ پاکار قوس دیگری (چپ) در همان گوشه جنوب‌غربی از زیر خاک بیرون آمد که تنها به عنوان یافته‌های نوین در مجله میراث فرهنگی گزارش گردید و سپس در سال ۱۳۶۹ آقای مهندس مهریار طی مقاله‌ای در مجله اثر ۱۸ و ۱۹ طرح بازسازی با قوسهای مکرر جبهه جنوبی را ارائه و توصیف نمود.

نگارنده با توجه به یافته‌های جدید و معاینه و عکسبرداری از گوشه غربی در جنوبی‌ترین نقطه، طی همایش کنگاور که از ۱۵ تا ۱۷ شهریور ماه ۷۷/ تشکیل گردیده بود، طرح بازسازی را به صورت یک تاق الحاقی با یک قوس بشرح زیر پیشنهاد می‌نماید:

۱- در کُنج و گوشه بیرونی و باختری دیوار ستوندار، در جنوبی‌ترین نقطه، تاقی مشابه تاق گرا، بنا به شواهد معماری در ابتدای سده اول پیش از میلاد الحاق شده است، که قطعات حجاری مشابه تاق گرا چنین الحاقی را گواهی می‌نمایند.

۲- دهانه مقوس تاق، روی به جانب باختر داشته و پشت تاق به دیوار ستوندار غربی تکیه می‌داده است، البته با این تفاوت که کنگره‌ها و دندانه‌های مکمل را مانند تاق گرا احتمالاً فاقد بوده است.

۳- یک ردیف حجاری که مربوط به سکوی تاق مذکور است به طول تقریبی سه تا چهار متر در تراز سنگ پایه شرقی - غربی ممتد می‌باشد که تصویر آن برداشت شده است.

- ۴- علاوه بر پیدایش قرینه سنگ پا کار قوس، چندین قطعه دیگر که مربوط به یک تاق مشابه می باشد از زیر خاک آشکار گردیده است.
- ۵- حفاری در بخش غربی و بخصوص در حول و حوش جنوب آن کامل نیست و چنانچه ادامه یابد و به عمق یک چاه و گمانه آزمایشی که سنگ پایه های حجاری را در انتهای ۳ تا ۴ متری نشان می دهد برسد موضوع بهتر روشن خواهد گردید.
- ۶- تاق الحاقی در جنوبی ترین نقطه بخش غربی ایجاد گردیده است و بالاتر از آن به فاصله پنجاه متری سازه های دیگری نیز وجود دارد که از جمله ؛ یک سکو با بدنه ای نیمدایره است که بایستی در آن تأمل شود.
- ۷- طرح بازسازی حدود ۹۶ قوس در سه جبهه شامل ۲۴ قوس در جبهه جنوبی (طرح بازسازی موجود) و ۴۸ قوس احتمالی در جبهه غربی و ۲۴ قوس احتمالی در جبهه شرقی، مستلزم بازیابی حدوداً اقل نیمی سنگ پا کار قوس بوده است. بدیهی است که با در دست داشتن تنها یک قطعه سنگ پا کار، طرح بازسازی از واقعیت به تخیل گرائیده است.
- ۸- در تاق گرا سنگهای پا کار قوس به قرینه در دو جرز جانبی تکیه گاه مناسبی برای استحکام و قفل و بست قطعات قوس ایجاد نموده اند. طرح بازسازی (ریکا - آذرنوش) در کنگاور، سنگهای پا کار فرضی را روی سر ستونهایی قرار داده که جاسازیهای مثبت و منفی آنها محل قفل و بست بالشتکها و تخته پوشهای قالبی (abacus) روی سر ستونها بوده اند. زیرا رویه و سطوح سرستونها با برآمدگی و فرورفتگیها به هیچوجه تکیه گاه مناسبی برای قرار دادن پا کار قوسها نبوده است.

کاربرد معماری تاق گرا

در صفحات قبل موقعیت راههای سوق الجیشی کهن، تجاری ابریشم و سوابق آن در منطقه غرب ایران از ؛ ری، همدان، کرمانشاه، پاتاق، بین النهرین، سوریه و آسیای صغیر و سواحل مدیترانه احتمالاً مورد بررسی قرار گرفت. حفاریات باستان شناسی سالهای ۵۲ و ۵۳ در جستجوی حجاریه های ساقط شده از بخشهای فوقانی تاق گرا در جاده و دره پاتاق سپری گردید، و یافته ها که بیش از یکصد قطعه سنگ در اشکال متفاوت بودند، به کنار تاق منتقل گردیدند تا در سال ۱۳۵۴ طی بازسازی معماری در جایگاه اصلی خود استقرار یابند.

در حفاریات اطراف تاق، همچنین جاده سنگفرش شده که به جاده شاهی معروف بود. از حجاب

خاک سر بر آورد و مورد بررسی قرار گرفت. جاده مذکور به ترتیب در دورانه‌های ماد و هخامنشی با توجه به وجود و تراکم آثاری از این دو سلسله در منطقه غرب ایران بسیار معتبر بوده و در لشکرکشیها مورد استفاده قرار گرفته است.

شاهان اشکانی در اواخر سده دوم (۱۲۱ پ-م) با صدور ابریشم چین از مبداء شهر سیان واقع در حواشی رود زرد و گذر کاروانهای این کالا از شهرهای اطراف واحه تاریم مانند؛ ختن، تورفان، کاشغر، سغد، بلخ، مرو، دامغان، قومس، ری به بین‌النهرین و سوریه و کشورهای یونانی و رومی، روی موافق نشان دادند و راه ترانزیت این کالا را در سرزمینهای غربی به کنترل خود در آوردند که بسیار سودآور بود. ضمناً کوشش بسیاری به عمل آمد تا این تجارت با مرمت راههای قدیم و گشودن راههای جدید و هدایت آب چشمه‌ها و سرابها به کناره‌های آن دارای رونق گردد. ایجاد برج‌ها و تاقها و افروختن مشعل و آتش مقدس بر بالای آنها معادل مکانهای مذهبی، به این بناها ارزش تقدس بخشید. گشودن پاسگاههای راهداری، مرزی و ساخت و ساز جایگاههایی برای اخذ عوارض^(۱۹)، تأمین امنیت راه و تجارت و فراهم نمودن تسهیلات و توجه به کمبودها و رفع موانع و مشکلات، در جهت ارتباط تجاری بین شرق و غرب که در حقیقت بزرگترین روابط بازرگانی بین‌المللی گردید، در دوران پارتها به وجود آمد، به نحوی که ایزیدورخاراکسی^(۲۰) جغرافیانویس یونانی از مسافات راه و بناها و معابد و کاخها و سایر بنیادها در کتاب خود وقایعی را ذکر است.

بنای تاق گرا با همین هدف بنا به شواهد یاد شده در ابتدای سده اول میلادی در کنار جاده ابریشم در بلندیهای گردنه پاتاق احداث گردید، و مشعل افروخته و آتش مقدسی در سقف آن همواره روشن بود تا کاروانیان شبها از دور دستها راه را تشخیص دهند، در کنار تاق و پای چشمه آن بیاسایند و حیوانات خود را تعلیف و تیمار نمایند و چنانچه معتقدات مذهبی دارند در مقابل مشعل فروزان به نیایش و عبادت بپردازند.

معبد آرتامیس یا آناهیتای کنگاور نیز بنا به نوشته ایزیدور خاراکیسی در سده اول میلادی و دوران پارتها دایر بوده است. ولی معبد مذکور که در شهر بزرگ کنکوبار واقع گردیده، مجموعه‌ای دارای مراکز معتبر حکومتی، اداری، سیاسی و نیز بنگاههای تجاری و ضرابخانه مخصوص بوده و بدون تردید کاروانهای تجاری ابریشم در این شهر دارای نمایندگی ویژه‌ای نیز بوده‌اند، و بنابراین راه ویژه، به بنای ویژه‌ای هم نیاز داشته است،

الحاق تاق مشابه گرا، در کنگاور:

با توجه به یافته‌ها و شواهد معماری از قبل سنگهای پا کار قوس در گوشه جنوب غربی دیوار ستوندار کنگاور، مشابه و قابل قیاس با آنچه که در تاق گرا وجود دارد و کشف این عناصر در گوشه غربی و در جنوبی ترین نقطه، نگارنده بدون هر گونه احتمال و فرض و با اطمینان می‌تواند اظهار نظر نماید که؛ در این نقطه تاقی مشابه تاق گرا در سده اول میلادی احداث گردیده است، و این ساخت و ساز بدون تردید بطور همزمان در هر دو میدان انجام پذیرفته است.

تاق‌های مشابه مذکور هر دو با یک هدف به وجود آمده‌اند. بنابراین می‌توان پنداشت که تاق کنگاور الحاقی است، که در گوشه معبد و کنار جاده بنیاد گردیده و در سقف آن مشعلی افروخته به عنوان نشانه تاق و جاده و نیز مکانی برای نماز و نیایش کاروانیان و آسودن و تیمار و تعلیف حیوانات به وجود آمده است.

برج نورآباد بین فهلپیان و نیشابور (منطقه محسنی) نیز در کنار شاهراه فارس قرار داشته است. سألها پیش از این کلدیس این برج راهنمای مسافران و کاروانیان و نیایش آتش را در این اثر تشخیص داد و در طرح بازسازی آن، مشعلی را در بالای برج نورآباد افروخت. قرار دادن مشعل و آتش در بالای تاق و یا برج‌ها از دو دیدگاه آئینی و نشانه جاده قابل بررسی است. مشعل افروخته برای مسافر زرتشتی در انجام نیایش و نماز نقش مذهبی و آئینی را ایفا می‌کرده است. و با دیدگاهی دیگر برای قوافل و کاروانی که از دور دستها با نگاه و امید بدان جایگاه نزدیک می‌شده، نقش راهنما را داشته است.

بعدها نیز در دوران تمدن اسلامی مناره‌ها، میلها و برجها با همین دو دیدگاه نور در جهت راهنمایی مسافران و مأذنه و آوای بانگ الله اکبر و صلوة به وجود آمدند و جای تاقها و برجهای دورانه‌های تاریخی را در کنار مساجد و یا دورتر از آن گرفتند.

پانوشتها:

- ۱- آثاری از مادها در کنار جاده قدیم وجود داشته که عبارتند از: اکباتانا، بنای نوشیجان ملایر، باباجان کرمانشاه، تالار ۳۶ ستون گودین تپه - استودان خورزن نزدیک همدان. استودان نیبریس و فرهاد در صحنه، استودانهای سکاوند در هرسین، استودانهای دهاب، استودان فخریکا، استودان فرق یان و آثار هخامنشیان عبارتند از قصرهای کوروش و اردشیر در اکباتانا - کتیبه بیستون، کتیبه گنج دره همدان و معبد کنگاور و آثار پراکنده دیگر.
- ۲- به موجب مدارکی که در موزه شهر سیان (ماچین) وجود دارد مسیر جاده ابریشم و مکانها و شهرهای تاریخی حاشیه آن مشخص گردیده است. تاریخ اولین عبور و مرور کاروانهای شتر در این جاده، سال ۱۲۱ پیش از میلاد

تعیین گردیده است.

3- W.Kleiss, ARCHAEOLOGISCHE MitteilUNGEN AUS IRAN, BAND 13, 1980

۴- کامبخش فرد، معبد اناهیتا - کنگاور، میراث فرهنگی کشور، سال ۷۴ ص ۳۴۵

5- Flandin et Coste, Voyage en P, 465 , PL, 215

6- H, Rawlinsson, march from zohab to Khuzistan, goornal go the royal geographical Sociaty, Vol IX, 1840

7- De Morgan, recherches arch..., Vol IV, P, 335 - 339, fig 204, PL, XXXIX

8- Sarre et Herzfeld, FelsreLifs, P, 232 - 235 , PL, XLVII , a , fig. 112 - 113

9- C, Huart, et DeLaporte, L'iran antique, ELain et Perse et La Civilisation iramienne, Panis, Vol XXIV, 1943

10- PoPe, A.U.a Survey of Persiam art. NewYork, Oxford, 1930.

11- R.Ghirshman, Iran parthes at sassanide (1962)

۱۱- مشابهت بسیاری در شیوه معماری و حجاری های تاق گرا با تاقهای هتره (الحضر) وجود دارد که برای یافتن این ارتباط به منابع زیر می توان رجوع نمود:

Hubertus Von Gall, zur figuralen architektur Plastik desgrossen tempels von Hatra band 5 , 1970 , Bugh - dader mitteilangen.

W.Andreae Hatra (II), 1972

پارتیان، مالکوم کالج، ترجمه مسعود رجب نیا، انتشار سحر، سال ۱۳۵۷ راجع به کاخ آشور و کاخ و معابد هترا (صحن اصلی) و بنای پرستشگاه کارنوس واقع در اوروک و نقشه و ساختمان تعمیر شده آرامگاه هتره.

۱۳- پارتیان، مالکوم کالج، ترجمه مسعود رجب نیا (کاخ و پرستشگاه آشور در ۱۰۰ میلادی ساخته شد و پیرامون حیاط چهارگوش آن در ایوان ساخته شد که در سده دوم میلادی دو ایوان دیگر به آن افزوده شد و به صورت چهار ایوان در آمد. در زمان کور معبد اشکانیان واقع در عشق آباد قدیمترین بنای پارتها که با آثار هلنیستی آمیخته بود در ابتدای سده اول میلادی (سال ۷۷ میلادی) خانه چهار با چهار ایوان ساخته شد.

۱۴- به کتاب معبد اناهیتا - کنگاور، کاوشها و پژوهشهای باستان شناسی و بازسازی معماری معبد ناهید و تاق گرا - کامبخش فرد - سازمان میراث فرهنگی - سال ۷۴ مراجعه شود.

۱۵- قلعه ضحاک، کاور شیپمان، گزارشهای باستان شناسی در ایران، هینت باستان شناسی آلمانی، ترجمه مهندس سروش جیبی - نشر کتاب، سال ۱۳۵۴ ص ۲۲۸ (ساختمان پابیون با خشت خام و لاشه سنگ و دارای قوس است)

۱۶- بنای پرستشگاه کارنوس در اوروک که بیش از ۱۱۰ میلادی ساخته شده است. کاخ آشور و کاخ هتره (صحن اصلی) و ساختمان و معبد الحضر (هتره) که در سده اول میلادی (۷۷ میلادی) بوسیله پارتیان تجدید ساختمان شده است. پارتیان مالکوم کالج، انتشار سحر. ترجمه مسعود رجب نیا، ۱۳۵۷ و هتره، اشکانیان، م.م. دیاکونوف،

انجمن فرهنگ ایران باستان - کریم کشاورز سال ۱۳۴۴ در مورد معماری هترة (الحضر)

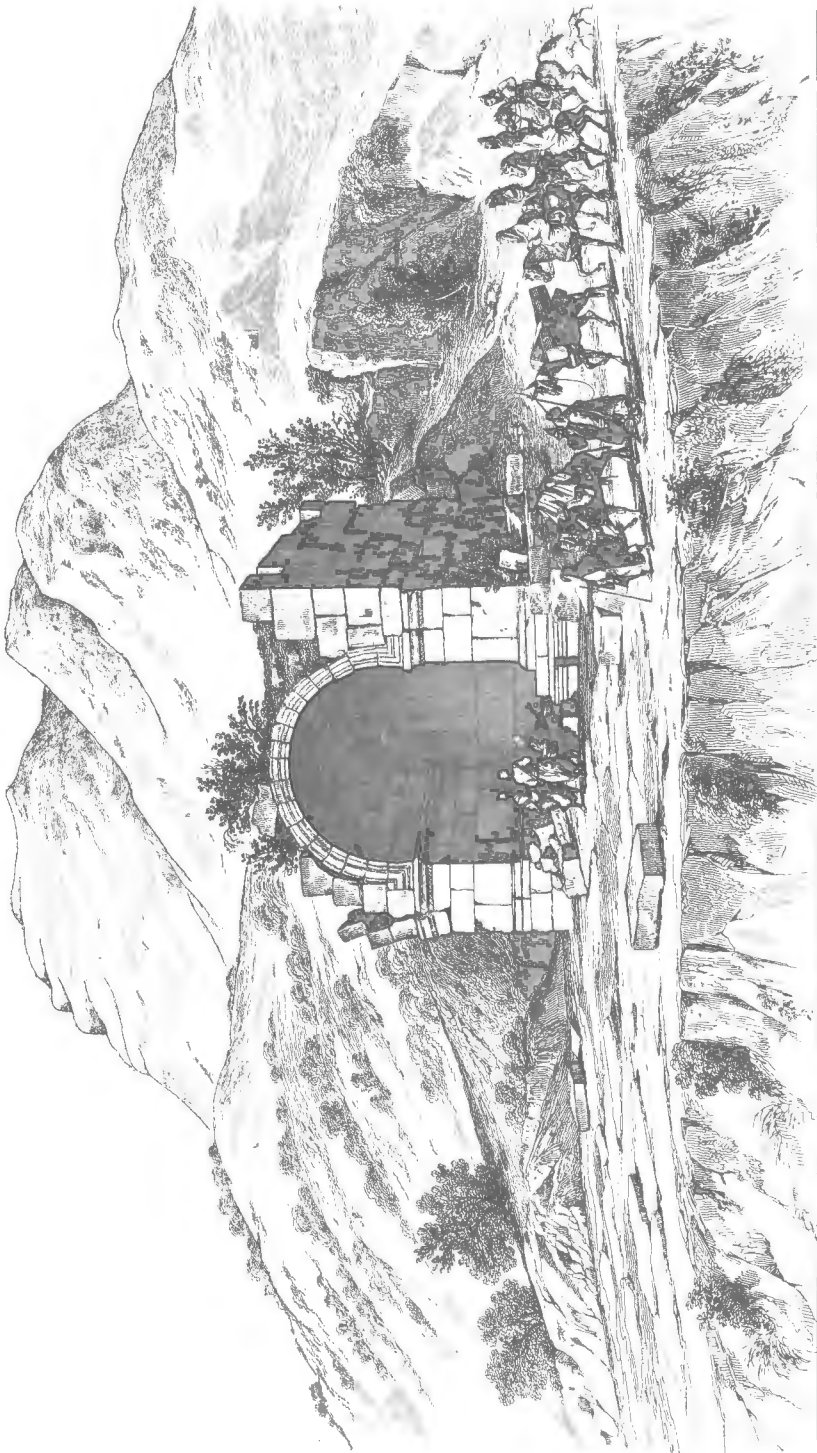
۱۷- آگاهنامه شماره ۳۵ سال ۱۳۵۷، سازمان ملی حفاظت آثار باستانی ایران، الساندروریکا - ترجمه کرامت الله افسر

18- Excavation at Kangavan, Mitteilungen aus Iran , Band, 14, 1987, Azarnoush.

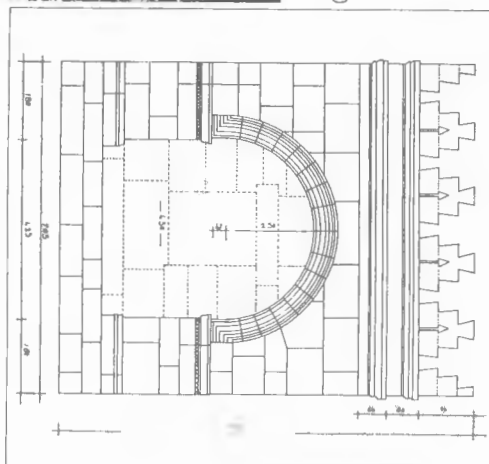
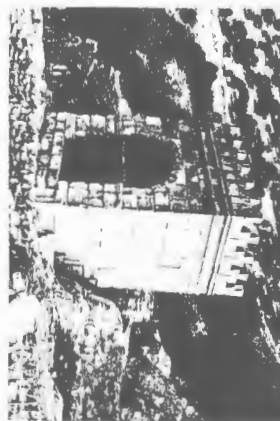
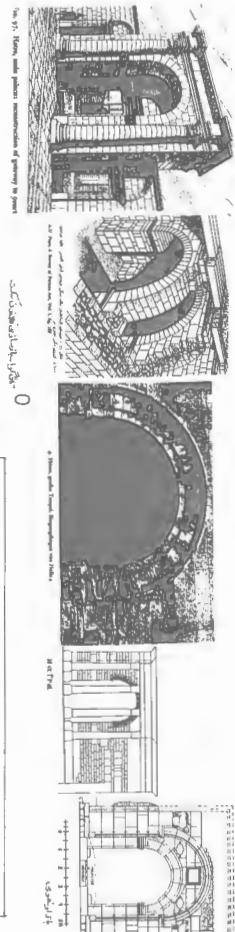
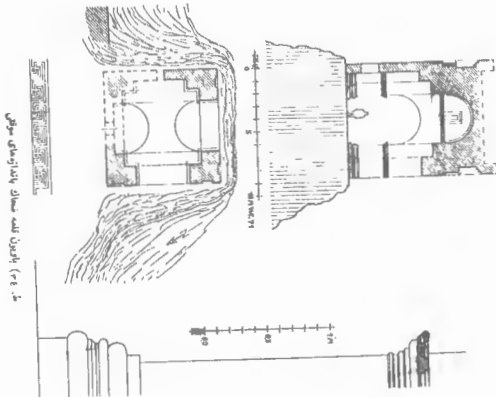
۱۹- در زمینه جغرافیای تاریخی و مسافت راه در دوره پارتها راهی از بین النهرین به فلات ایران می آمد و از سلوکیه در نزدیک بغداد و از دجله می گذشت و پس از عبور از کوههای زاگرس و پاتاق و تاق گرا به « کامبادن » = کرمانشاه وارد درّه کرخه می شد و پس از عبور از کنکوبار = کنگاور به همدان منتهی می گشت. این راه از اصفهان به خاک لرستان و سلطان آباد اراک و بروجرد و نهاوند به کنگاور منتهی می شده و از محل اخیر بکرمانشاه و سر پل ذهاب و قصر شیرین به بغداد معتد بوده است.

ایزیدورخاراکی جغرافیایونیس یونانی در ابتدای سده اول میلادی در کتاب خود تحت عنوان: ایستگاهها و چاپارخانه های پارت، فاصله و مسافت راه را بترتیب زیر نام برده است: در سه نحونی (۱۳ تا ۱۴ کیلومتر) مرزاد بزرگ (بیستون) معبد آرتیمس است و در سه نحونی از اینجا «بازیگریان» است که محل گرفتن عوارض راه است. بازیگریان به معنای باجگیران امضا می شود. از آنجا به فاصله چهار نحونی (حدود ۱۸ تا ۱۹ کیلومتر) به سوی آذرآپانا (اسدآباد) قصری در ناحیه پاتانا (اکیانانا) قرار دارد:

20- Konkobar , Isidorof charay, Parthian Stations, TransLation and Commentary, by, H, Schoff - Philadelpia, 1914.



تصویر شماره ۱ تاق گرا ۱۸۴۰ میلادی - فلاندن کست

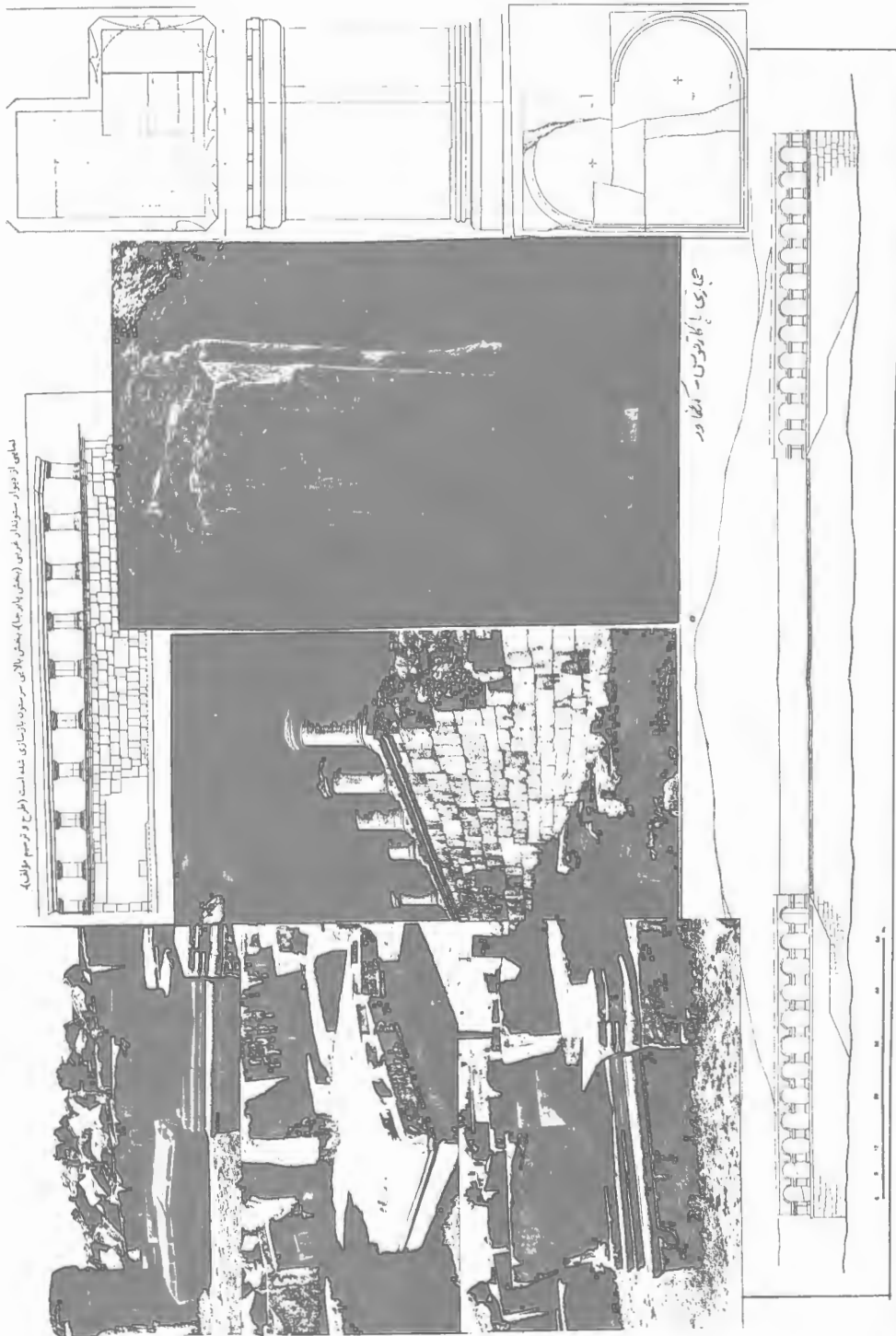


۰: تصویر رنگی از بازسازی کنگره

۰: نقشه پلان، ترمیم، بازسازی و ترمیم

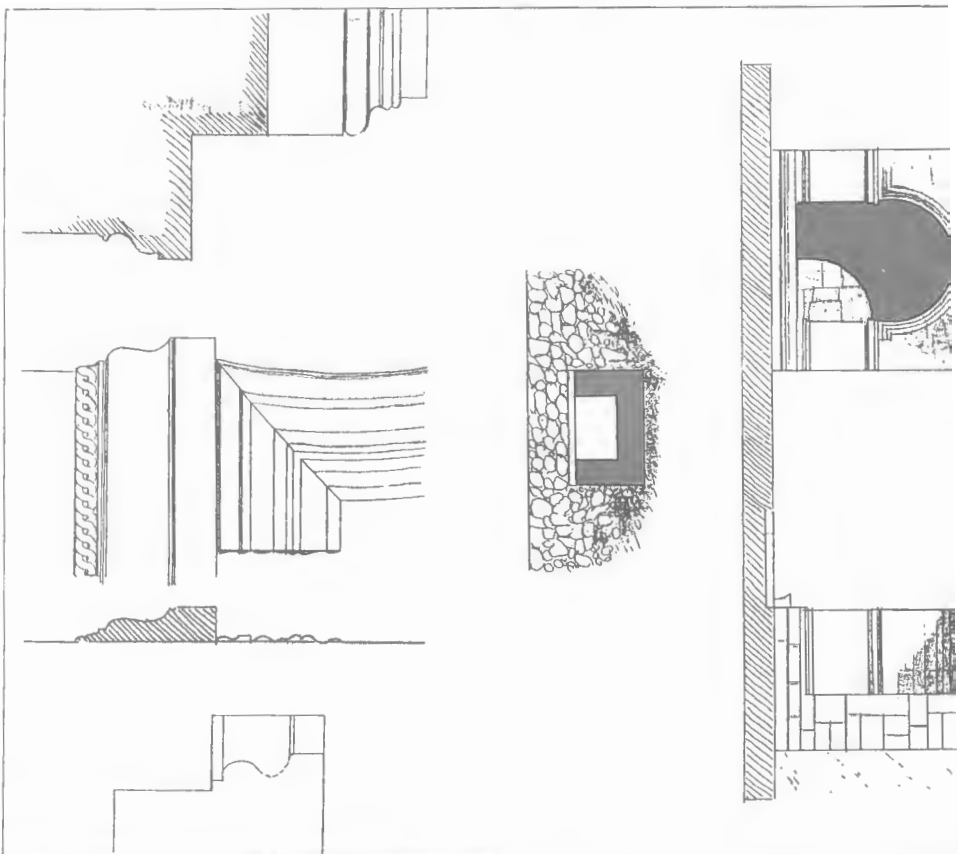
۰: نقشه پلان، ترمیم، بازسازی و ترمیم

۰: نقشه پلان، ترمیم، بازسازی و ترمیم

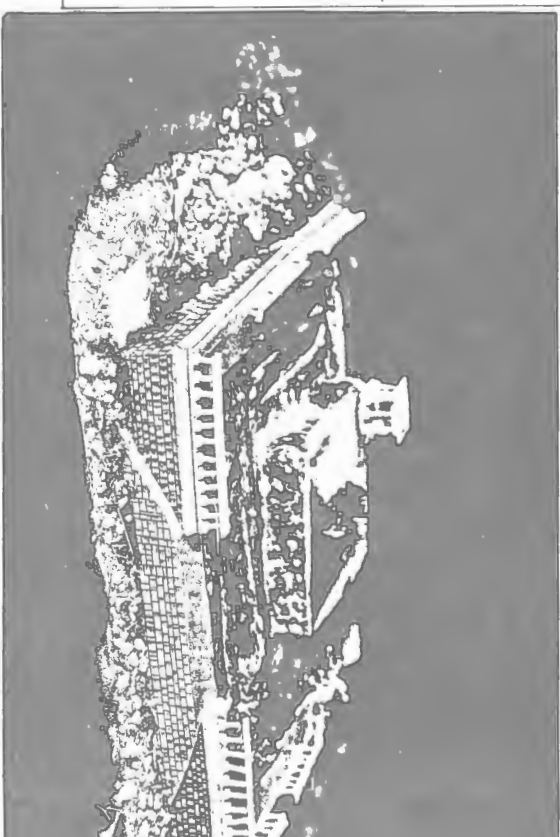
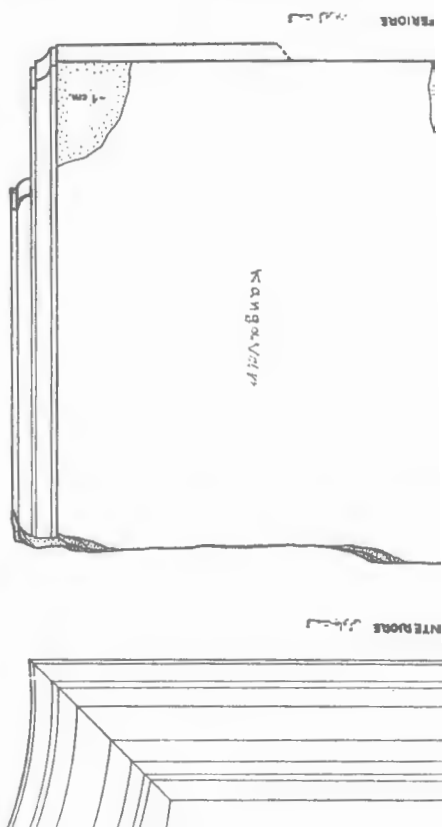


تصویر شماره ۳ راست ترسیم ستون و زیر ستون و سر ستون دو رخ - چپ تصویر و بر این اجزاء - وسط تصویر و ستون بندی

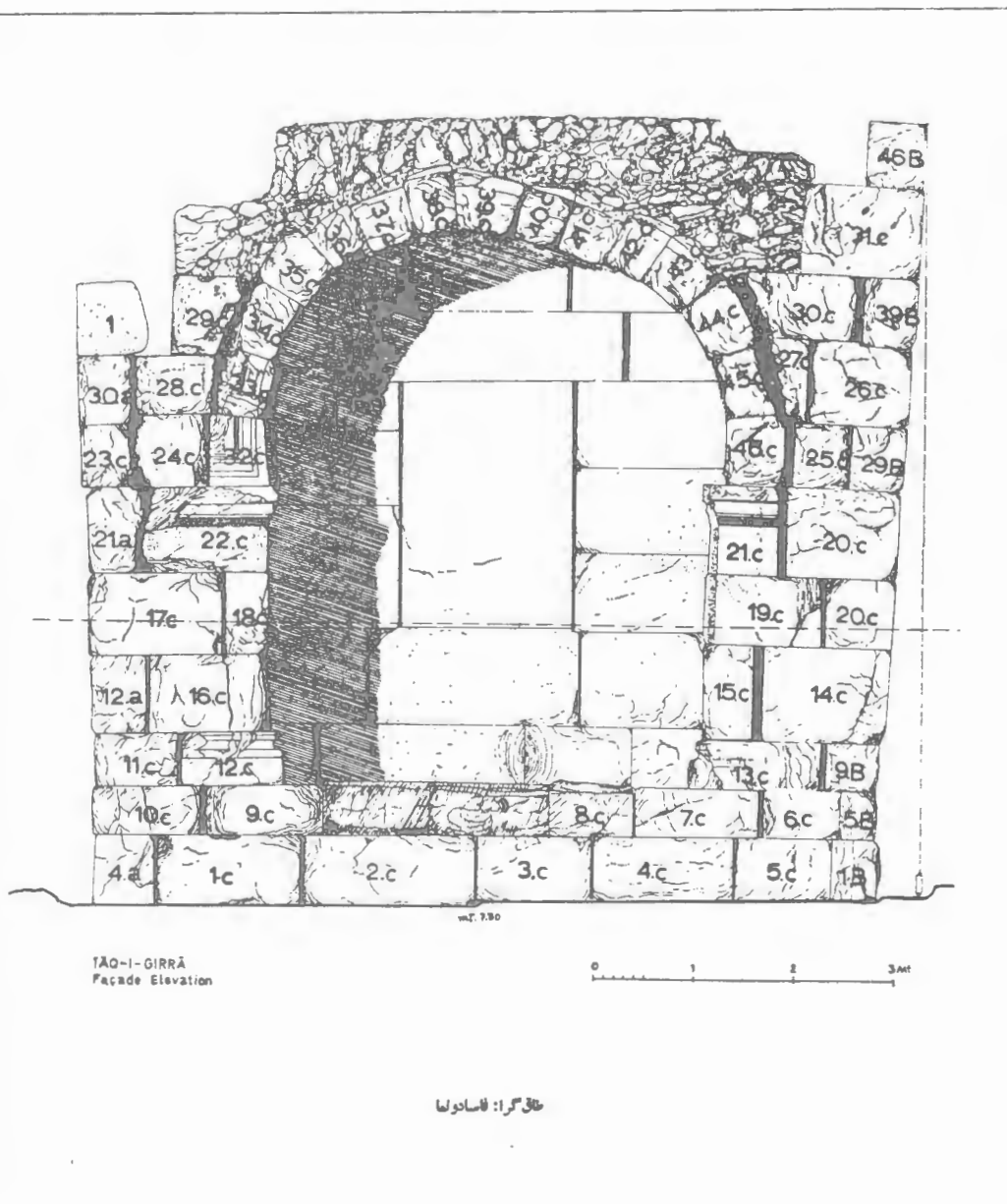
شکل از دیوار ستوندار غربی (بخش پاکوته) بخش بالایی سر ستون بازسازی شده است (مخرج و ترسیم مولف).



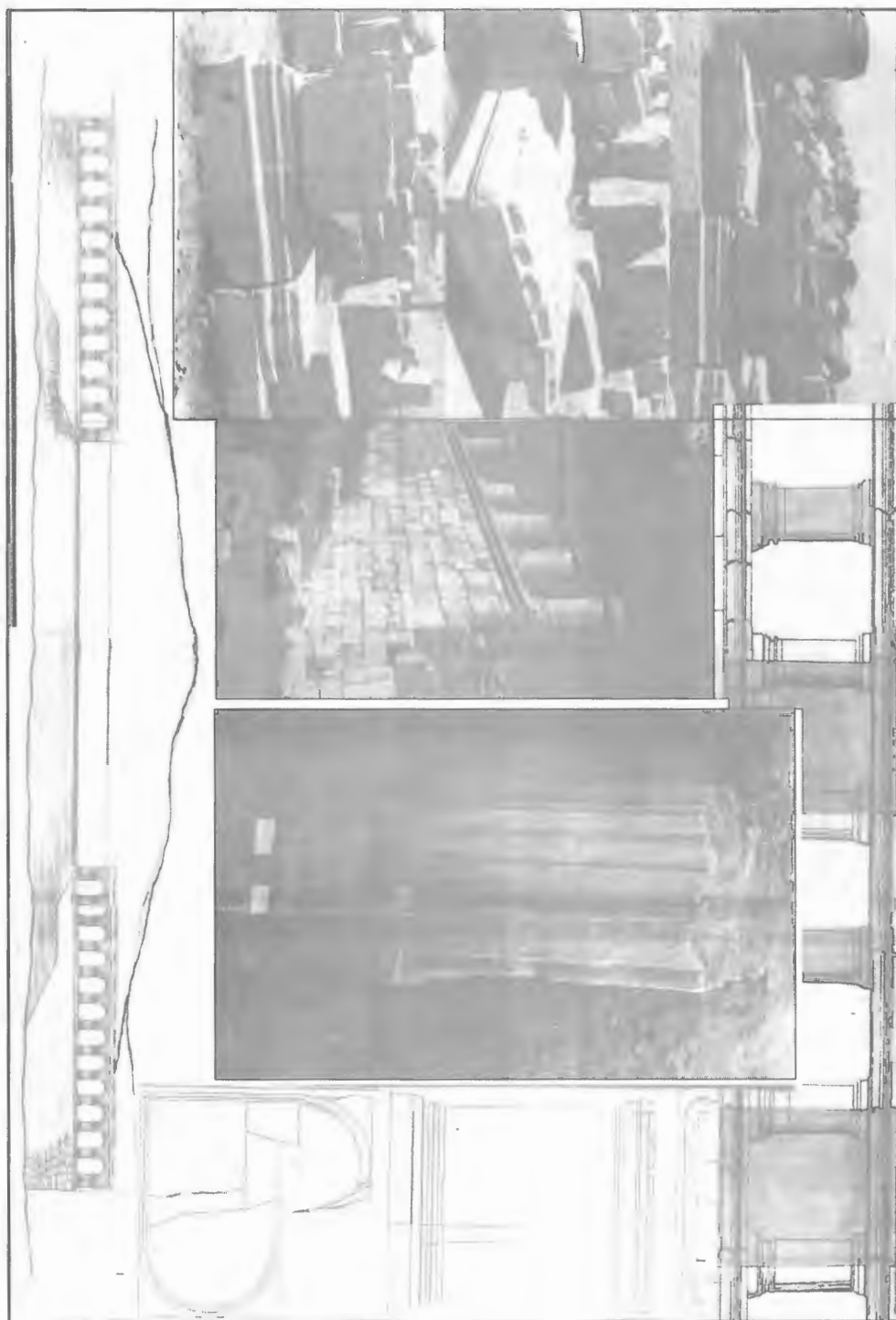
۱- ایوان دروازه برجهای کربلا



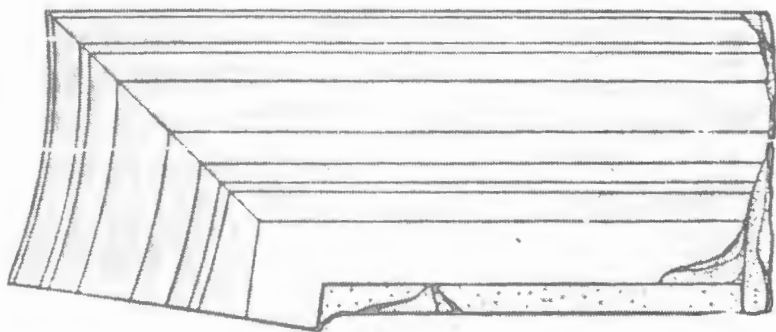
تصویر شماره ۴ تاق گرا (اجزاء و عناصر و سنگ یا کار قوس) - ترسیم سنگ یا کار قوس کنگاور (رنگ)



نقشه ۱-۱ طرح نمای طاق گرامقاله کامبخش فرد.



LATC ANTERIORAL
پیشانی





تصویر بالا: سطح جاده قدیم (جاده خراسان - ابریشم) که از مقابل تاق می گذرد.

تصویر پایین: زیرسازی جاده قدیم که بالاشه سنگ استحکام یافته است.



تصاویری از عملیات کاوش و بازیابی اجزاء و عناصر حجاری تاق، که طی دوران تاریخ از بناساقط شده و مدفون گردیده‌اند.
 بسیاری از این اجزاء حتی از عمق دره به پای تاق انتقال یافتند تا در بازسازی جایگذاری گردند.



مساویری از عملیات حفاری و نقل و انتقال اجزاء
و عناصر حجاری باز یافته شده تاق گرا.

معماری ارک بزم و صحنه‌ت الشرم

اصغر کریمی

۱- ارک بزم در بستر زمان

مجموعه عظیم و استثنایی ارک بزم که نمونه منحصر به فرد و تقریباً دست نخورده‌ای از شهرهای سنتی ایرانی پیش از اسلامی و دوران اسلامی ایران است^۱، با مساحت تقریبی ۲۰۰۰۰۰ متر مربع، در ۱۹۰ کیلومتری جنوب شرقی کرمان و حاشیه جنوب غربی مثلث کویری ایران^۲، آمیزه‌ای است از افسانه‌های تاریخی، تاریخ افسانه‌ای و تاریخ مدون.

براساس بررسیهای باستان‌شناختی، کهن‌ترین آثار تمدن پیدا شده در اطراف بزم تپه‌های بیدرون در ۱۰ کیلومتری غرب بزم و آثار تل آتشی در دارستان به فاصله ۳۰ کیلومتری شمال شرقی آن، شروع زندگی در این ناحیه را به هزاره‌های چهارم تا دوم قبل از میلاد مسیح یعنی تا حدود ۶۰۰۰ سال قبل می‌رساند.^۳

بزم و کرمان از نظر قدمت، در بستر زمان به مقابله برخاسته‌اند و هر کدام قدمت سکونت و بستر فرهنگی خود را به رخ دیگری می‌کشند. کرمان مدعی است که نامش در متون قبل از هخامنشی تحت عنوان «گورمانی» ثبت شده است و برای تأکید بر قدمت خود نوشته‌های مورخ کلدانی را شاهد می‌گیرد که به قول او کوروش هخامنشی، در سال ۵۳۹ قبل از میلاد، نبونید پادشاه بابل را پس از شکست به کرمان فرستاده تا این پادشاه شکست خورده تا آخر عمر مهمان کرمانیان باشد^۴. ارک بزم از دو هزار و پانصد سال تاریخ خود سخن می‌گوید و در این مورد سرسختی نشان می‌دهد. مدعی است که بنیانگذارش بهمن بوده است، کدام بهمن؟ در شاهنامه از شش بهمن نام برده می‌شود^۵، در اینجا سخن از بهمن پسر اسفندیار است، که دراز دست بوده و او را با اردشیر دراز دست هخامنشی یکی دانسته‌اند^۶، همان بهمن که فرامرز پسر رستم را از میان برمی‌دارد و زال را در قفس می‌کند^۷. لذا بزم نیز در کهنترین لایه‌های تاریخی، خود را به دوره هخامنشیان پیوند می‌زند. بزم برای این قدمت خود شاهد دیگری را در کنار خود دارد به نام «قلعه دختر». گفته می‌شود آنچه منسوب به دختر است، منسوب به آناهیتا یا ناهید، الهه آب است که در اواخر عهد هخامنشیان مورد پرستش بوده^۸ و در آبان

یشت اوستا، چه توصیف زیبایی از این الهه شده است.^۹ از طرف دیگر، باستانشناسان معتقدند که ارگ یا روی بلندی طبیعی یا روی صفه و تختگاه دست ساز یا ترکیبی از بلندی طبیعی و دست ساز تخت جمشید، ساختن استقرارها بر روی صفه‌ها و تختگاهها و بلندیاها بوده است، که نمونه بارز آن تخت جمشید است. بنیاد ارک و قلعه بم نیز بر روی صخره‌ای سنگی گذاشته شده که به قولی حدود ۲۰۰ ذرع ارتفاع دارد^{۱۰} و به قول دیگر حدود ۵۰ متر از اراضی اطراف خود بلندتر است^{۱۱}. گفته می‌شود چاهی نیز که در قلعه ارک بم و در صخره سنگی حفر شده دارای ۲۰۰ ذرع عمق است و در سال ۱۲۹۱ قمری (۱۲۵۳ شمسی) بازهم آبی در نهایت گوارندگی داشت است^{۱۲}. هفتواد نیز پس از هخامنشیان دست نشانده اشکانیان در این ناحیه بوده، که اردشیر بابکان سرسلسله ساسانیان با او جنگیده، از او شکست خورده و او را شکست داده و پس از این پیروزی در ناحیه «کجاران» آتشکده‌ای ساخته است^{۱۳}. کشف سکه‌ای مربوط به دوره اشکانی در ارک بم را نیز تأکید بر قدمت تاریخی آن تا دوره اشکانیان^{۱۴} می‌دانند.

در دوره اسلامی، در سال ۲۴ هجری، در زمان عمر، کرمان را دو سردار عرب فتح می‌کنند. در سال ۳۱ هجری یکی از سرداران عرب به نام عبدالله بن عامر مسجد حضرت رسول (ص) را در بم بنا می‌کند که در سال ۱۲۹۱ هجری بطور قطع دایر بوده^{۱۵} و گویا تا اواخر دوران قاجار نیز معمور و حتی دایر بوده است^{۱۶}.

امرای سلاجقه و قراختائیان نیز در بم بوده‌اند که سر سلسله آل مظفر پس از سه یا چهار سال محاصره، تقریباً در سال ۷۴۶ هجری، یعنی پس از چهار سال که از براندازی سلسله قراختائیان کرمان می‌گذشت، توانست ارک بم را تسخیر کند^{۱۷}. بم آن چنان خود را مهم جلوه داده بود که گفته می‌شود شاه شجاع آل مظفر در حال احتضار به برادر خود چنین وصیت کرده است که «... دیگر خطه بم خراب است و گفته‌اند در زمین کرمان سه شهرست، بردسیر و سیرجان و بم. اگر آن دو شهر خراب باشد و بم معمور بود، این شهرهای دیگر معمور شود، و اگر آن دو شهر معمور بود و بم خراب، بم را معمور نتوان کرد، چه بم سرحد هند و سند و سیستان و خراسان و کابل است...»^{۱۸}.

در عهد تیمور و بازماندگان او نیز قلعه بم به دلیل استحکامش و این که هر یک از مدعیان با در دست داشتن قلعه بم وضعیت مستحکم‌تری پیدا می‌کرد، دچار بلایا و مصائب فراوانی می‌گردد. همین موقعیت سوق الجیشی قلعه بم در طول تاریخ بسیاری از امرا را به اندیشه تخریب حصار و باروی آن انداخته است تا مأمنی برای مخالفانشان نباشد^{۱۹}. لطفعلی خان زند، که مهمان ارک بم بوده، در محل قورخانه ارک بم دستگیر و به آغا محمد خان تحویل داده می‌شود و بقیه قضایا. آفاخان

محلاتی نیز که در زمان قاجار یاغی شده بود، قلعهٔ بم را مأمن مطمئنی می‌یابد ولی شاهزاده فیروز میرزا که همان فرمانفرما باشد در سال ۱۳۵۳ هجری قمری (۱۲۱۵ شمسی) به دستور برادرش محمد شاه به سوی این قلعه می‌آید و آقاخان پس از ماجراهای بسیار خود را به وی تسلیم می‌کند.^{۲۰}

تقریباً از تاریخ ۱۲۱۹ شمسی برابر ۱۲۵۵ قمری است که ساختمان شهر تازهٔ بم در جنوب شهر قدیم کهنه آغاز می‌گردد^{۲۱} و بمی‌های خسته و فرسوده از این همه کشمکش بین صاحبان زر و زور و تحمل این همه ویرانی تصمیم می‌گیرند که پوستهٔ آن را بشکافند و در بیرون از آن مأوا گزینند: یکی از مورخین در سال ۱۲۹۱ هجری قمری برابر با ۱۲۵۴ شمسی می‌نویسد: «سکنهٔ شهر بم در خارج از فاصلهٔ دو هزار گام که چند قریه به یکدیگر متصل بود ساکن هستند و شهر بم اکنون حصار و خانه و چهار سوقش معمور است، لیکن جز دو دسته سرباز و یک صاحب منصب و چند نفر توپچی و دو عراده توپ با عملهٔ آن تقریباً ۵۰ سوار، که حسب الامر ایالت کرمان به محافظت آن قلعه مأمورند، کسی دیگر در ارک منزل ندارد»^{۲۲}. حاکم بم نیز پس از مدتی به بیرون از ارک بم نقل مکان می‌کند و فقط یک ساخلوی نظامی در آن باقی می‌ماند که فیروز میرزا در سال ۱۲۶۹ هجری قمری (۱۲۵۸ شمسی) آن را دیده است.^{۲۳} استقرار پادگان نیز دیری نمی‌پاید کما این که در سفرنامه‌ای که در سال ۱۳۰۳ هجری قمری (۱۲۶۵ شمسی) نوشته شده^{۲۴}، هیچ نوع اشاره‌ای به پادگان نظامی در ارک نشده ولی از دایر بودن حمام حاکم نشین ارک که در داخل حصار سوم در کنار سکونتگاه حاکم بوده سخن رفته است. این قلعه ارک یا قلعهٔ هفتواد، یا قلعهٔ بهمن در طول این زندگی چند قرنی خود بارها بازسازی شده است.^{۲۵}

به این ترتیب ارک بم داستان زندگی پر از نشیب و فراز خود را هر چند که به پایان نمی‌رساند، ولی نیمه کاره می‌گذارد و منتظر می‌ماند تا ببیند دیگران برایش چه طرحی نو در خواهند افکند.

۲ - نظری اجمالی بر بافت کنونی ارک بم

در دورهٔ اسلامی، شهرهای ایران شکل خاصی داشته و از چند قسمت کهندژ، شارستان، رَیض و روستا تشکیل می‌شده است. عنصر شاخص آن را قلعه‌ای تشکیل می‌داده که مرکز اداری و حکومتی آن بوده است، پس از آن ناحیه تجاری شهر یعنی کاروانسراها، بازارها و راسته‌ها قرار می‌گرفت که اینها در چهارچوب محله‌ها قرار می‌گرفتند. مسجد جامع غالباً نزدیک بازار بود. محلات شهر با برج و بارو حفاظت می‌شد. گاهی بین محلات مختلف بر اثر اختلافات مذهبی نزاع در می‌گرفت، به همین سبب در بعضی از شهرها پیروان هر مذهبی برای خود مسجد جامع مخصوصی داشتند.

قلعه‌ها دارای دروازه بودند، شارستانها و ربض‌ها دروازه‌هایی با نام مخصوص داشتند. شهرها معمولاً از قسمت‌های زیر تشکیل می‌شد:

کهندژ: قلعه در دوره اسلامی در ایران قسمتی از شهر بود. کهندژ اغلب در مکان بلندی در دامنه کوه‌ها در اطراف شهرها قرار داشت. در قلعه‌ها شاهان کوچک و امیران زندگی می‌کردند تا در مقابل حملات خارجی و شورش‌های داخلی در امان باشند. غالباً خزاین دیوان و زندان هم در این قسمت شهر قرار داشت.

شارستان: یا شهرستان در دوره ساسانیان کرسی شهر (= ناحیه) بود ... اغلب شهرستانها چند دروازه داشتند و گاهی برگرد آنها خندق بود. ساکنین شارستان را معمولاً اشراف و ملک‌زادگان و دهگانان تشکیل می‌دادند. محل کسب و سکونت بازاریان ابتدا در خارج از شارستان، یعنی در ربض‌ها بود، اما از قرن چهارم هجری به بعد شهرستان هم دارای بازار با راسته بازارهای مختلف شدند.

ربض: در دوره اسلامی قسمتی از شهر بود مشتمل بر محلات پائین شهر، که میان شارستان و روستا قرار داشت. در قرنهای پنجم و ششم هجری ربض در شهرهای بزرگ دروازه داشت و برگرد آن دیوار بود. گاهی نیز ربض دارای بازار و کاروانسرا و در مواردی نیز از مسجد جامع و گرمابه برخوردار بود.

روستا: ناحیه‌ای بوده در خارج شهر و مشتمل بر چند ده و مزرعه که در آن تولید روستائی حاکم بوده است.^{۲۶}

همین بافت شهری عیناً بر ارک بم حاکم است. کهندژ آن همان قلعه بم یا قلعه هفتواد است و شارستان آن با دیوار و حصار و خندقی که دارد، به قول امروزی‌ها همان قسمت عامه نشین آن است. ربض آن اطراف ارک است که آن هم محصور بوده و حصار آن را به نام «شهر بست» می‌شناسند. این قسمت دارای چهار دروازه بوده که هنوز بخشهایی از حصار آن باقی مانده و مکان دو دروازه از چهار دروازه آن نیز مشخص است. مسجد حضرت رسول (ص) در همین قسمت ربض است. روستای آن نیز خارج از ربض بوده که پنبه زارهای آن برای تولید پنبه و توتست‌های آن برای تولید برگ درخت توت برای پرورش کرم ابریشم، نخلستانهای آن برای تولید خرما، و غیره بوده است. در حال حاضر نخلستانها و مرکبات جای این پنبه‌زارها و توتستانها را گرفته ولی هنوز هم آثاری از این درختان کهن توت باقی مانده که در انتظار ارمه و تبر هستند ولی بعضی هنوز در کنار جویها اقدام به غرس نهال توت می‌کنند.

ارک بم یا شهر قدیم بم دارای دو قسمت است، بخش حاکم نشین و بخش عامه نشین. از ویژگیهای ارک بم چهار حصار تو در تو است که از سمت جنوب، حاکم نشین را در بر می گیرد. اولین حصار که باروی اصلی ارک و عظیم ترین عنصر شهرسازی مجموعه را تشکیل می دهد، در اطراف بخش عامه نشین ایجاد شده است. ارتفاع این بارو در بعضی نقاط تا ۱۸ متر و عرض آن در قسمت مردگرد متجاوز از شش متر بوده است. در سرتاسر بارو برجهای منظم دیده بانی به فاصله ۳۰ تا ۴۰ متری ایجاد شده است. از طرف بیرون، خندقی گرداگرد این بارو را احاطه کرده که آن را در مواقع ناامنی پر از آب می کرده اند. ارک بم در حال حاضر تنها یک دروازه دارد که در میان ضلع جنوبی باروی اصلی قرار گرفته است. بخش حکومتی آن از سه حصار تو در تو تشکیل شده که پائین ترین حصار آن در پایه جنوبی صخره قرار گرفته و اصطبل نظامی و برخی تأسیسات نگهبانی را در درون خود جای داده است. در شمال اصطبل و در شیب صخره حصار دیگری سربازخانه و خانه فرمانده نظامی و تأسیسات نظامی دیگری را فرا گرفته است. در داخل یکی از برجهای بزرگ این حصار آثار یک آسیای بادی باقی مانده که در اوایل دوره قاجار ساخته شده است. بر بلندترین قسمت صخره قلعه ای است با حصاری مرتفع که خانه و حمام حاکم، ساختمان چهار فصل، برج اصلی دیده بانی و تأسیسات دیگر مربوط به دستگاه حکومتی را در خود جای داده است. چاه عمیقی در درون این قلعه و در دل صخره حفر شده که آب مصرفی این بخش را تأمین می کرده است. علاوه بر این چاه، دو حلقه چاه دیگر نیز در سربازخانه و اصطبل در داخل صخره سنگی حفر شده اند. شاید این قلعه قدیمی ترین بخش و هسته اولیه شکل گیری ارک بم باشد که قدمت آن به قرنهای قبل از اسلام آمده است. شاهد این امر سنگهای لاشه بزرگی است که بخش زیرین حصار این قلعه با آن ساخته شده و همچنین برخی آثار ساختمانی زیر عمارت چهار فصل و داخل برجهای بارو است.^{۲۷}

بخش عامه نشین آن مشتمل بر هفت محله کوچک و بزرگ است که در آنها علاوه بر خانه های مسکونی در ابعاد و سبکهای مختلف، تمام تأسیسات شهری شهرک سنتی ایرانی مانند: مسجد جامع، میدان تکیه، مدرسه، آب انبار، حمام، بازار، راسته ها، بازارچه های محله ای، گذرها، کارگاههای مختلف صنعتی، کاروانسرا، قهوه خانه، زرو خانه و ساباط وجود داشته است.^{۲۸}

مسجد جامع ارک در مسیر یکی از گذرهای شرقی عمده قرار گرفته است که از میدان تکیه شروع می شود. این مسجد که احتمالاً یکی از قدیمی ترین مساجد ایران است که در قرون اولیه اسلامی ساخته شده، سپس در دروه های ساجوقی، صفوی، زندیه و قاجار مورد مرمت قرار گرفته و تغییراتی در آن به وجود آمده است. بر روی کتیبه محراب شبستان شمال غربی آن، تاریخ ۱۱۶۴

قمری مشاهده می‌شود. این مسجد در ابتدا با طرح مساجد اولیه و به صورت شبستانی ساخته شده بوده ولی در دوره‌های بعد به سه ایوانی تبدیل شده است. در گوشه جنوب غربی آن، زیارتگاهی منسوب به حضرت امام زمان (عج) وجود دارد که مورد احترام است و هنوز هم همه روزه افراد زیادی برای انداختن عریضه در چاه این گوشه و زیارت به این مکان می‌آیند.^{۲۹}

میدان / تکیه میدان اصلی ارک و مرکز مهم اقتصاد شهر را تشکیل می‌داده و به محلات مختلف راه داشته و در طول سال محل داد و ستد و کسب و کار و محل مناسبات و روابط اجتماعی و اقتصادی مردم بوده است. در ایام سوگواری عاشورای حسینی نیز برگزاری مراسم عزاداری و تعزیه‌خوانی در این مکان انجام می‌شده است. راهی از سمت جنوب این تکیه تا به مسجد بزرگ ارک می‌رود (مسجد صاحب الزمان). در اطراف میدان اتاقها و حجره‌های فراوانی است که محل فروش پارچه‌های خوش نقش و نگار ابریشمی و پنبه‌ای بم بوده و در مواقع عزاداری نیز غرفه خاص خانوادگی معروف شهر بوده است.

مدرسه میرزا نعیم، روبروی مسجد، در طرف شمال کوچه واقع شده است. این مدرسه در اواسط دوره قاجار توسط یکی از روحانیون و سادات بم به نام حاج سید محمد بنا گردیده و به نام پسر وی، میرزا نعیم، معروف شده است. مقبره بانی آن در گوشه همین مدرسه است.^{۳۰}

آب مصرفی ارک، علاوه بر چاهها که در داخل تمام خانه‌ها وجود داشته، از یک رشته قنات معروف به «نهر شهر» تأمین می‌شده است. آب این قنات از ضلع غربی ارک از طریق یک شتر گلو از زیر خندق و حصار وارد ارک می‌شده است. حمام عمومی ارک بلافاصله پس از بارو قرار داشته و آب این قنات ابتدا مخازن آن را پر می‌کرده و پس از عبور از محله‌های مختلف و پر کردن آب‌انبارهای آنها و همچنین پس از گذشتن از مدرسه و مسجد جامع، از ارک خارج می‌شده است.^{۳۱}

بازار شمال - جنوبی ارک از دروازه اصلی شروع و تا میدان تکیه و دروازه نظامی قلعه ادامه دارد. از آن حدود ۶۰۰ متر باقی مانده است. بازار سرپوشیده بوده و دکانهای کوچکی در دو طرف آن وجود دارد. دکانها دارای دو قسمت هستند. قسمت جلویی به بازار باز می‌شود و قسمت عقبی به محوطه‌ها و کوچه‌های پشت بازار. جلوی مغازه‌ها سکو و طاقچه‌های کوچکی برای عرضه کالا تعبیه شده است. در میانه بازار چهار سوقی وجود دارد که محل داروغه و نانوائی آن قابل تشخیص است.

ارک بم دارای یک گذر اصلی از جنوب، یعنی همان بازار، به طرف حاکم نشین، و چند راسته دیگر جنوبی شمالی به موازات آن و همچنین چند گذر شرقی غربی بوده که بخشها و محله‌های

مختلف را به هم مربوط می‌کرده‌اند^{۳۲}

کاروانسرای قلعه در فاصله کمی از شمال میدان تکیه قرار گرفته و پیوستگی و وابستگی تنگاتنگی را با بازار آن نشان می‌دهد.

در پشت میدان تکیه بازار خرابه‌هانی وجود دارد که احتمالاً ویرانه‌های قهوه‌خانه‌ای شلوغ و پررفت و آمدی بوده است.

۳- ابریشم در بم و استمرار آن در بستر زمان

و اما ابریشم و صنعت نساجی در بم. براساس افسانه‌ها، پرورش کرم ابریشم در حدود ۲۷۰۰ سال قبل از میلاد در چین به وجود آمد، که افسانه پیدایش آن را دقیقاً به ۲۶۴۰ سال قبل از میلاد نسبت می‌دهد که از یک کشف اتفاقی توسط یک شاهزاده خانم چینی حاصل شده است. پرورش این کرم به دلیل مشکلات حمل و نقل و نیز به دلیل مشکلاتی که در راستای اقلیمی کردن این حیوان وجود داشت، برای مدتی طولانی در انحصار این ناحیه باقی ماند. ولی محصول آن، یعنی ابریشم خیلی سریع تبدیل به یک تجارت فعال، بخصوص در طول جاده معروف به راه ابریشم می‌شود که از ۲۰۰ سال قبل از میلاد از چین تا رم امتداد داشته و از بلخ و هند و ایران می‌گذشته است^{۳۳}. چنین خاستگاهی برای پیدایش ابریشم در چین یک افسانه است^{۳۴} ولی واقعیت تاریخی این است که «ابریشم مدت درازی است که در ایران شناخته شده است ... هرودوت (حدود ۴۲۰-۴۸۲ قبل از میلاد) پارچه ابریشمی را «مدیان» می‌خواند، یعنی پارچه مادها (دوران فرمانروایی مادها: ۵۵۰-۷۰۵ قبل از میلاد)^{۳۵}. حکیم ابوالقاسم فردوسی نیز درباره پادشاهی جمشید می‌گوید که در پنجاه ساله اول شاهنشاهی خود به ساختن جنگ‌افزارها برای نابود کردن بدکاران پرداخت و در دومین پنجاهه پادشاهی از کتان و ابریشم و موی و خز و جامه‌های قصب و دیبا ساخت و به مردم رشتن و بافتن آموخت و پیشه‌وران را گرد کرد، که گروه چهارم جامعه او، یعنی اهتوخوشیان، همان پیشه‌وران بودند^{۳۶}:

دگر پنجه اندیشه جامه کرد	که پوشید به هنگام بزم و نبرد
ز کتان و ابریشم و موی و خز	قصب کرد پرمایه دیبا و خز
بسیاموختشان رستن و تافتن	به تار اندرون پود را بافتن
چو پد بافته شستن و دوختن	گرفتند از و یکسر آموختن ^{۳۷}

محل تولید کتان ابریشم را ختن می‌دانند، یعنی سرزمین قدیم ایرانی میان رودخانه‌های آمودریا و

سیردريا. ختنی‌ها باید از داد و ستد ابریشم سود کلانی برده باشند، به ویژه پس از این که سلوکی‌ها جاده خشکی میان چین و مدیترانه را امن کردند. پارت‌ها که فرمانروائی را از سلوکی‌ها گرفتند نیز به داد و ستد ابریشم علاقمند بودند. مهرداد دوم در سالهای ۱۲۸ و ۱۱۵ پیش از میلاد دو سفیر به چین فرستاد و هدفش این بود که تماس مستقیم با بازرگانان چینی داشته باشد و سازمان بهتری برای راه ابریشم بدهد. ساسانیان وارث انحصاری ابریشم شدند و در جنگ بین ایران و روم (حدود ۵۳۰ میلادی) که ورود الیاف ابریشمی به روم قطع شد، بسیاری از ابریشم بافان سوریه و روم به ایران کوچ کردند^{۳۸}. به موجب گفته پروکوپئوس^{۳۹}، یوستی نیانوس (از ۵۲۷ تا ۵۶۵ میلادی امپراتور روم) که در تکاپوی ابریشم بود، پیشنهاد دو راهب مسیحی را برای قاچاق تخم کرم ابریشم از ختن، که در حدود صد سال قبل از آن یک شاهزاده خانم چینی پرورش آن را رواج داده بود، پذیرفت^{۴۰} (صدسال پیش، می‌شود حدود ۴۵۰ میلادی که با محتوای افسانه‌ها چقدر تفاوت دارد!!). بنابراین قدمت شناسائی ابریشم در ایران به سانهای ۷۰۰ قبل از میلاد نیز می‌رسد. با توجه به این سابقه طولانی و نظر به این که درخت توت در باورهای عامیانه اقصی نقاط ایران درخت مقدسی است و این تقدس نمی‌تواند بی دلیل باشد، با احتیاط بسیار شاید بتوان گفت که تولید ابریشم، به صورت رازگونه، خاستگاه ایرانی داشته است. هرچند که پژوهشگران و مورخین ایرانی نیز با نسخه‌برداری از گفته مورخان مغرب زمین، یعنی همان کسانی که جاده‌هائی مثل جاده افسانه‌ای ابریشم و جاده افسانه‌ای ادویه را اختراع کرده و افتخار آن را به خود نسبت داده‌اند، آگاهانه و ناآگاهانه چین را خاستگاه ابریشم دانسته^{۴۱} و باور داشته‌اند راز تولید ابریشم قرن‌ها در آن باقی بوده تا بالاخره این راز به صورت قاچاق! از چین خارج شده و ابتدا به ایران و از ایران به غرب رسیده است. البته یکی از مهمترین شاهراههای ارتباطی جهان کهن بین‌النهرین و تمدنهای غربی را به سیستان و تمدنهای دره سند و هندوستان ارتباط می‌داده است. و چون این راه با هندوستان و جنوب شرقی آسیا ارتباط داشته و بیشترین داد و ستد ادویه از این طریق انجام می‌گرفته است، پژوهشگران آن را «راه ادویه» نام نهاده‌اند. بم نیز در مسیر این راه ارتباطی قرار داشته و لذا دارای اهمیت استراتژیک بوده است. این شاهراه یکی از شاخه‌های راه مربوط به تجارت ابریشم بوده است که آن را جاده ابریشم نامیده‌اند.

داستان کرم هفتواد را بعضی از مورخین آغاز صنعت تولید ابریشم در بم دانسته و بر این باورند که شاید هفتواد در اواخر دوره اشکانی به گونه‌ای به رموز و اسرار آن، که گویا چینی‌ها سعی در پنهان کردن آن داشته‌اند، دست یافته است^{۴۲}. بنابراین بم، یا کجاران^{۴۳} فردوسی، سابقه‌ای طولانی در صنعت نساجی داشته و در کنار نخ پنبه^{۴۴} به تولید ابریشم نیز پرداخته است.

ماجرای کرم هفتواد در دویست و نود و دو بیت در شاهنامه فردوسی آمده^{۴۵} و این ماجرا در کارنامه اردشیر بابکان^{۴۶} نیز ذکر شده است. اهل فن از این داستان فردوسی تفسیرها کرده‌اند. از نام «کجاران»، که در کارنامه اردشیر بابکان «کلان» و «کلال» آمده، استفاده کرده و آن را با محله بسیار قدیمی «کوزران» امروزی بم یکی دانسته‌اند، عده‌ای براساس همان اشعار فردوسی، نسبت به بم بودن کجاران تردید کرده‌اند. یکی از پژوهشگران، در این مورد اسناد تاریخی را خلاصه کرده و با استناد به آنها می‌نویسد^{۴۷}: «با آن که از آغاز تاریخ نویسی اسلامی عموماً کجاران یا کلان و قلعه‌ای را که هفتواد بنا نهاد بم دانسته‌اند، و دروازه معروف به کُت کرم (کُت = کُذ = کُد. کُت در گویش محلی به معنای سوراخ و لانه حشرات، و کُذ = کُد در لغت به معنای خانه و جایگاه) در ارک بم را منسوب به کرم هفتواد، و اتاقی را که در قسمت حاکم نشین و نزدیک به بالای همین دروازه است محل نگهداری کرم می‌دانند، و بعضی حتی نام بم را برگرفته از صدای ترکیدن کرم ذکر کرده‌اند^{۴۸}، معهذا به ویژه در دوران اخیر شک و تردیدهایی درباره محل کجاران عنوان شده است. علت العلل همه این شک و تردیدها همان بیت آغازین داستان هفتواد در شاهنامه است.

ز شهر کجاران به دریای پارس
که گوید زبالای پهنای پارس
بم کجا و دریای پارس کجا! در مورد بیت مذکور و نیز بیت:

به پیش اندرون شهر و دریا به پشت
دژی بر سر کوهی و راهی درشت
توضیحات نسبتاً قابل قبولی از سوی نوربخش^{۴۹} ارائه شده است: وی منظور فردوسی را نه وقوع کجاران بر لب دریا، که اشاره به وسعت اقلیم پارس - که کرمان در پاره‌ای از ادوار، مانند زمان داریوش کبیر، جزئی از آن بوده است - می‌داند؛ و نیز بیت دوم را به حق شرح موقعیت سپاه اردشیر دانسته، که پس از شکست از هفتواد در نزدیک شهر - به قول فردوسی به فاصله دو فرسنگ از دژ هفتواد و شهر کجاران - اردو زده بود. در اینجا تذکر دو نکته بسیار مهم است: اول این که در کارنامه اردشیر بابکان هیچ اشاره‌ای به نزدیکی کلان به دریا نشده است. نکته دوم این که ابیات دیگری در داستان هفتواد اشاره به استقرار اردوی اردشیر در جوار برکه یا آبگیری دارند.

ز هر سو سپه باز چید اردشیر
پس و پشت او بُد یکی آبگیر
و یا:

چو آگاهی آمد به شاه اردشیر
پر اندیشه شد بر لب آبگیر

و یا:

سپه برگرفت از بر آبگیر
سوی پارس آمد دوان اردشیر

و در اینجا باید به سنت اغراق و تمثیل، نه فقط در شعر و ادبیات ما، که در محاوره روزمره نیز اشاره کرد. در همین داستان هفتواد فردوسی در بیتی دیگر کرم را از بزرگی به پیل تشبیه می‌کند، اما هیچ کس به استناد به این بیت اصرار نمی‌ورزد که کرم واقعاً به اندازه یک پیل بزرگ شده بود، و لذا نمی‌توانست مثلاً در اتاقی که در بالای دروازه کُت کرم به او منسوب می‌کنند جای بگیرد. به این ترتیب، این فرض موجه و منطقی می‌نماید که فردوسی برکُ بزرگی را که سپاه اردشیر در کنار آن، به تصریح خود فردوسی، اردو زده بود به دریا تشبیه کرده باشد. احتمال منطقی دیگر توجیه مصرع «به بخش پیش اندرون شهر و دریا به پشت» از سوی نوربخش^۱ عنوان شده است: وی این مصرع را توجیه موقعیت اردوی اردشیر نسبت به جهت حمله شاهوی پسر هفتواد می‌داند که از راه دریا، یعنی از جنوب، به سوی او می‌آمده است، یعنی با این توجیه باید محل اردوی اردشیر را در جنوب شهر بم دانست.

به هر حال، وجود محله بسیار قدیمی «کوزران» در غرب ارک بم که بی‌گمان معرف کجاران فردوسی یا کلان کارنامک اردشیر پایکان است وقوع داستان هفتواد در بم را محقق می‌سازد ... برخی به اعتبار مصرع «مران حصن را نام کرمان نهاد» در داستان هفتواد، محل دژ احدائی هفتواد را قلعه دختر کرمان احتمال داده‌اند. اما باید توجه داشت که نام کرمان بسیار کهن‌تر از زمان وقوع داستان هفتواد، یعنی اواخر دوره اشکانی و آغاز سلطنت اردشیر بابکان است، و برخلاف آنچه که بیت فردوسی القاء می‌کند نمی‌توان نام کرمان را برگرفته از کرم هفتواد دانست. گذشته از آن تقدم تاریخی ارک و شهر قدیم بم و نیز محله کوزران بر شهر کرمان و قلعه دختر کرمان به ثبوت رسیده است^۲ ایشان از قول یکی از محلی‌ها اضافه می‌کنند «... چند سال قبل از طغیان رودخانه ده شتر در مجاورت محلات متصل به هم ده شتر و کوزران بم بقایای بنایی کشف شد که به احتمال قوی آتشکده شهر کجاران بوده است. جالب توجه است که در محله ده شتر، که همانطور که اشاره شد به محله کوزران متصل است، تا همین سال گذشته سرو بسیار کهنی به قطر تقریبی ۶ متر بود که قدمت آن را نزدیک به دو هزار و پانصد سال تخمین می‌زدند. متأسفانه سال گذشته این سرو را که در باغ معروف به باغ سروی قرار داشت سوزاندند و اینک تنها شاخه‌ای از آن که از حریق عمدی نیمه‌جانی به در برده است باقی است. در فاصله حدود ده یا دوازده متری سرو کهن سرو جوانتری وجود دارد که قدمت آن را هشتصد سال تخمین می‌زنند. جالب‌تر آنکه در دهبکری در منطقه صولون نزدیک به بقایای ابنیه‌ای که قبلاً بدان اشاره کردیم، سرو دیگری به قطر ۱۲ متر وجود دارد که آن را تقریباً هم سن سرو کهن ده شتر می‌دانند و نزدیک به آن سرو جوانتری است هم سن سرو هشتصد ساله ده

شتر».

به هر حال داستان هفتواد و کرم، از سابقه ریسندگی و بافندگی در بم حکایت دارد. با قید احتیاط بسیار شاید بتوان گفت که ابتدا محصول بم پنبه بوده و کار مردمان آن ریسندگی پنبه، و هفتواد به راز کرم ابریشم پی برده و آن را از دیگران مخفی نگهداشته و در قلعه‌ای حصین و غیرقابل دسترس به پرورش آن پرداخته و خود توانمند شده و بم را توانگر کرده است. به هر حال موضوع کرم هفتواد ذهن هر پژوهشگری را تا حدی متوجه کرم ابریشم و تولید ابریشم می‌کند و قلعه هفتواد و ارک بم را محل حفاظت از کالای حاصل از آن و همچنین حفظ راز تولید آن.

راوندی^{۵۰} درباره تاریخ وارد شدن کرم ابریشم از چین به ایران چنین می‌نویسد: «... در نتیجه آمد و رفت بین ایران و چین و اعزام سفرا، اسپست، مو و سپس خیار، پیاز و زعفران و یاسمن به چین وارد شد. در عوض ایران از چین، زردآلو و هلو و سپس کرم ابریشم وارد کرد و نیشکر از هند وارد ایران گردید.».

ابن حوقل^{۵۱}، به سال ۳۵۷ هجری قمری درباره دیبای نازک (نوعی پارچه ابریشمین رنگین) بم که به آن رفرف می‌گویند، می‌نویسد: «... بم بزرگتر از جیرفت است و در آنجا پارچه‌های پنبه‌ای عالی و زیبا و بادوام می‌بافند که به سرزمین‌ها و شهرهای دور فرستاده می‌شود و مورد توجه قرار می‌گیرد. طیلسانهائی که در شهر تهیه می‌شود بسیار جالب توجه و قواره‌دار است و از دیبای نازک (رفرف) بافته می‌شود و جامه‌های عالی دیگر دارد که هر یکی کمابیش سی دینار ارزش دارد و این لباسها در خراسان و عراق و مصر به فروش می‌رسد. عمامه‌های بلند معروفی نیز در آنجا تهیه می‌کنند که مردم عراق و مصر و خراسان را به آنها رغبت فراوان است و پارچه‌های بم همچون پارچه عدنی و صنعائی بادوام و قابل نگهداری است و از ۵ تا ۱۰ سال دوام دارد و پادشاهان آنها را در گنجینه‌های خود نگاه می‌دارند. سلطان رادر قدیم طرازی^{۵۲} بود که مردم بم آن را تهیه می‌کردند و با مرگ وی، آن نیز از میان رفت.».

بار تولد^{۵۳}، نیز با استفاده از گفته‌های مورخان و نقل گفته ابن حوقل ضمن صحبت درباره پارچه‌بافی بم چنین می‌نویسد: «بم مرکز صنعتی کرمان بوده و پارچه‌های نخی که در بم می‌بافته‌اند به تمام عالم اسلام تا مصر می‌رفت، پارچه‌های مزبور دارای دوام فوق‌العاده بود و لباسی که از آن می‌دوختند از ۵ الی ۲۰ سال دوام داشت، در آن زمان بافتن شالهای کرمان تا به امروز معروف است، در بم تمرکز یافته بود و در همان دوره که بنا به گفته ابن حوقل قیمت یک طاقه شال به سی دینار می‌رسید (هر دینار معادل یک مثقال طلا بها داشت)».

مقدس^{۵۴}، که در دوره سامانیان از ایران دیده کرده است به سال ۳۷۵ قمری تأکید می‌کند که پارچه‌هایی از مرو به جاهای دیگر صادر می‌شود، بافت بم است: «بم یک مرکز ولایتی با اهمیت و دلکش و بزرگ است. مردم آن کارشناس و دارای مهارتند، این شهر بازار گاهی است و مردم را از راههای دور به خود می‌کشاند. پارچه‌هایی که در اینجا تولید می‌شود در کشورهای بسیار شهرت دارند. آوازه بم در همه جهان اسلام پیچیده و مایه سرفرازی کشور می‌باشد. بیشتر اهالی بافندگانند. بیشتر رختهای صادراتی بم در دهکده بزرگی نزدیک آن فراهم می‌شود. در خاور و باختر جهان اسلام این رختها را عالی‌ترین همه لباسها می‌دانند. علاوه بر اینها، دستار و لباس زیر و پیراهن و لباس فاخر که طالب بسیاری دارد و البسه‌ای که از مرو بیرون می‌آید در بم تولید می‌گردد».

یکی از بازارهای مهم بم، بازار پارچه فروشان یا بزازان بوده و مقدسی ضمن توضیح وضع ارک و سیستم آبرسانی آن اشاره به بازار بزازان و دهکده‌ای دارد که عمده پارچه‌های بم در آن بافته می‌شده است: «باروی بم چهار دروازه دارد، دروازه نرماشیر، دروازه کوسکان، دروازه آسپیکان و دروازه کورجین. بیشتر بازارها در خارج شهر و چند تا داخل شهر قرار دارد. از وسط بلد نه‌ری جاری است. نخست این نه‌ر در امتداد دیوار شهر جریان یافته از میان بازار پارچه‌فروشان گذشته و پس از رسیدن به قلعه به سوی باغها روان می‌شود. از جمله بازارهای آن پل گرگان است و از جمله حمامها کوچه بید. در یک فرسنگی بم کوهی است موسوم به کوه کود و در حوالی آن دهکده‌ای بزرگ واقع است که عمده پارچه‌ها در آنجا بافته می‌شود»^{۵۵}.

افضل کرمانی در سال ۵۸۴ هجری قمری درباره ابریشم بم اشاره دارد: «... و از بلاد کرمان شهر بم است، ولایتی معمور و بسیار ارتفاع و به مثل گویند که هیچ چشم زمین بم بی ارتفاع ندیده است و از آنجا ابریشم خیزد و جامها (جامه‌ها) مرتفع و آنجا شهر یست حصین و سوری متین و در میان شهر کوهی منبع و سوری متین و بر روی قلعه‌ای رفیع...»^{۵۶}.

همین افضل اشاره‌ای نیز به ابریشم ناحیه دارد: «... و بر شرقی شهر بم، نرماشیر است. ولایتی منزّه و بقعه‌ای فصیح رقع، در وی فواکه سردسیر و گرمسیر و ابریشم بسیر و دخلها متواتر، و من وقتی در خدمت مجدالدین بن ناصح از بم می‌آمدم و در ناحیه دارزین...»^{۵۷}.

یاقوت نیز در سال ۶۳۳ هجری قمری اشاره به نساجی بم و آبادی بزرگ شهر و قنات آن دارد: «بم به فتح با و تشدید مم، شهر بزرگی است معروف در ایالت کرمان، مردمان آن با حذاقت و اکثر اهالی نساج می‌باشند. آب این شهر از قناتی است که از زیر زمین بیرون می‌آید»^{۵۸}.

حمدالله مستوفی نیز در قرن هشتم هجری اشاره‌ای به کرم هفتواد در بم می‌کند: «بم از اقلیم سیم

است. گویند که کرم هفتواد در آنجا بترکید و بدان سبب آن را بم خوانند. قلعه‌ای حصین دارد»^{۵۹}.
مظاهری^{۶۰}، درباره کرم ابریشم در بم چنین می‌گوید: «پرورش کرم ابریشم و کارگاههای ابریشم بافی متعددی از قرن ششم میلادی در نواحی یزد، بم، شوشتر و خوزستان شروع به کار کرده‌اند و احتمال بسیار دارد که صنعت نساجی قدمت بیشتری در ناحیه بم داشته است».

وزیری کرمانی (مربوط به سال ۱۲۵۴ شمسی) می‌نویسد «مزار امامزاده‌ای در آنجاست که او را نتایج حسن مثنی پسر حضرت امام حسن مجتبی (ع) دانند. در صحن آن امامزاده نیز بعضی از تجار یزدی و هرنندی و غیره منزل دارند و به تجارت اشتغال می‌ورزند. تجار آنجا قماش ابریشم و پنبه و ظروف مس و ولایتی و بلور و قند و ادویه می‌فروشند و حنا و رنگ نرماشیر و روغن پنبه و برنج و غله و کرباس می‌خرند»^{۶۱}.

وزیری کرمانی خودش اشاره‌ای به تولید ابریشم در بم ندارد ولی از قول صاحب عقدالعلی^{۶۲} (که مربوط به سال ۵۵۷ شمسی است) نقل می‌کند «ابریشم کلی عمل می‌آید و پارچه‌های ابریشمین به اطراف بلاد می‌برند. یومنا هذا اندک ابریشمی به عمل می‌آید. کرباسش معروف است ... چون ولایتی آبادان است از همه سنخ مردم دارد»^{۶۳}.

بم شهرت، ثروت و قدرت خود را مدیون الیاف ابریشمی و پنبه‌ای است که از مزارع پنبه و توستانهای توسط پنبه‌کاران و باغداران حاصل می‌شده و پارچه‌هایی است که به دست ریسندگان، رنگرزان و بافندگان از این دو ماده بافته می‌شده است. دوران شکوفائی صنعت نساجی بم براساس افسانه‌ها مربوط به دوره اشکانیان و ساسانیان و بر اساس مدارک مدون تاریخی مربوط به اوئل قرن چهارم تا قرن هفتم هجری است، لذا حدود ۴۰۰ سال بافته‌های بم سرآمد پارچه‌های جهان اسلامی بود و شهرت جهانی داشت. بعد از سقوط امویان و استقرار عباسیان بر مسند خلافت، برای تقویت بنیه اقتصادی بم اقداماتی به عمل آمد و بر اثر مساعی مردم بم خرابیهای ناشی از حمله اعراب به تدریج ترمیم شد و اقتصادشهر در جهت گذشته پررونق خود که همان اواخر عهد ساسانیان بود، گام برداشت. مردم کشاورز و صنعت‌گر بم با توسعه چشم‌گیر مزارع کشت پنبه و غرس درخت توت و پرورش روزافزون کرم ابریشم می‌کوشیدند نه تنها گذشته پربار خود را از نظر صنعت نساجی و رونق کشاورزی شکوفا سازند بلکه تا حد امکان سعی داشتند آن را توسعه دهند و در این زمینه شهرتی جهانی به دست آورند. و همانطور که دیده شد اکثریت قریب به اتفاق جهانگردان و مورخین در قرن چهارم هجری و بعد از آن از بم به عنوان یکی از قطب‌های بزرگ کشاورزی کرمان یاد کرده و در نوشته‌های خود از مهارت و حذاقت صنعت‌گران بم در امر نساجی ذکری به میان

آورده‌اند^{۶۴}.

کارگرانی که در طی قرون متمادی - حداقل طی قرنهای چهارم تا ششم هجری در شهر صنعتی - کشاورزی بم مشغول به کار بودند طبقه مشخصی را به وجود آورده‌اند. این طبقه مشخص کارگرانی بودند که یا در شارستان یا در ربض بم در درون فضاهای گوناگونی کار می‌کردند که برای هر یک از مراحل تولیدی این محصولات در نظر گرفته شده بود، مثل فضاهای مخصوص تهیه و تدارک انواع نخ‌های پنبه‌ای و ابریشمی، فضاهای مخصوص ابداع طرحهای مختلف برای پارچه‌ها، فضاهای مخصوص رنگرزی، کارگاههای مختلف پارچه‌بافی، فضاهای مخصوص عدل‌بندی و انبارداری و بارگیری و غیره، و یا به عنوان کارگران کشاورزی و دهقانان با تجربه و کارآمد در اطراف شهر یعنی بخش روستای آن در اراضی گسترده زیر کشت درخت توت و مواد خام نساجی کار می‌کردند.

بنابراین صنعت نساجی تأثیر مستقیم خود را می‌توانسته بر ساختار اجتماعی بم بگذارد و هم بر بافت عمومی شهر. همانطور که قبلاً نیز گفته شد شهر بطور کلی به دو منطقه علیا و سفلا یا حاکم‌نشین و مردم‌نشین تقسیم می‌شد. بخش علیا بر فراز قلعه‌ای مرتفع بنا گردیده و بخش حاکم‌نشین و مردم‌نشین و مرکز فرماندهی نظامی شهر محسوب می‌شد.

بخش سفلی یا عامه‌نشین به چند محله تقسیم می‌شد. یکی از محله‌های آباد و پرجمعیت شهر در قسمت جنوب غربی و غرب قلعه قرار داشته است. این قسمت و بخشی از نواحی شمال شرقی شهر محل سکونت پیشه‌وران و اصناف و بازرگانان بوده است که محله اصناف و بازرگانان شهر قدیم در غرب قلعه بوده است. خانه اعیانی مربوط به علی خان حاکم (پدر ابراهیم خان سعدالدوله حاکم بم) در همین قسمت در نزدیکی خانقاه / تکیه و مسجد کوچک ارک بم قرار دارد. در اصلی این خانه روبه جنوب قلعه و در دیگر آن رو به غرب قلعه و به کوچه عریضی باز می‌شود. این کوچه محله اصناف را به محله کشاورزان متصل می‌سازد. همین کوچه به حسینیه مسجد کوچک کوچه‌های پشت حمام و بازار راه دارد. صنعت‌گران، پیشه‌وران، بازرگانان و عصاران شهر در این محله‌های همجوار زندگی می‌کرده‌اند.

عصاران شهر پیشه‌ورانی پرکار و پر درآمد و برخوردار از منزلت اجتماعی بوده‌اند، زیرا مردم شهر از هر قشر و طبقه و صنفی برای روشنایی نیاز به روغن چراغ داشتند. ابزارکار عصاران هاون سنگی بزرگ و چند اهرم تیری و نیروی اسب عصارای بوده است. هنوز هم هاون‌های سنگی مخصوص روغن‌گیری در این محله‌ها باقی است. روغنهای تراوش شده از لابلاهای شکافهای این هاونهای سنگی مرحم التیام بخشی برای زخمها بوده است.

سمت شمال و شمال غربی قلعه محل سکونت کشاورزان، بافندگان، رنگرزان و زحمت‌کشان شهری بوده است. هاینس می‌گوید «بین این خانه‌ها و خانه‌های روستائی کرمان شباهت شگفت‌آوری وجود دارد. از ویژگیهای این نوع خانه‌ها... که به حیاط باز می‌شود در اطراف آن اتاقهایی بنا گردیده. چنین خانه‌هایی همیشه با یک ایوان و یک اتاق در هر سمت ساخته می‌شود»^{۶۵}. این قسمت از قلعه را به علت وجود یک درخت کهنسال کنار، که نزد ساکنین محله مقدس بوده است، محله کناری‌ها می‌گفتند. ضمناً کشاورزان ساکن در بخش روستا نیز در مواقع ناامنی و جنگ به این محله پناهنده می‌شده‌اند.

در همان اسناد تاریخی یاد شده می‌بینیم که زمینداران و صاحبان قدرت صنایع دستی بم که صنعت شهر را در راستای توسعه روابط تجاری قرار داده بودند، موفق شدند با استفاده از نیروی کار همین کارگران و محصولاتی که از این راه به دست می‌آمد نسبت به صدور کالاهای عمده به اقصی نقاط جهان اسلامی اقدام کنند و نقش مبادلاتی بم را در توسعه روابط تجاری به طور بارزی نمایان سازند تا جایی که به قول مقدسی مهمترین شهرهای نساجی ایران آن زمان، همچو مرو که بنا بر روایات تاریخی نسبت به بم در صدور کالای نساجی پیشقدم بود، خود از وارد کنندگان پارچه‌های بسیار مرغوب و بی‌نظیر بافت بم به شمار می‌آمد^{۶۶}. در اینجا یاد نوشته بار تولد می‌افتم که می‌گوید «بعد از سیرجان مهمترین شهر ولایت بم بود که مرکز صنعتی کرمان به حساب می‌آمد»^{۶۷}.

وقتی «تاریخ کرمان»^{۶۸} را ورق می‌زنیم و سرگذشت بم را در آن می‌بینیم، متوجه می‌شویم که به علت حملات مکرر به این شهر قلعه‌ای، همه برای تصاحب قلعه مستحکم بم یا برای پناهگاه ساختن آن و یا دسترسی به ذخایر و ثروت انباشته شده در آن سالهای سال با هم می‌جنگیدند، عده‌ای کشته می‌شدند، قلعه بم دست به دست می‌گشت، خانه‌های مسکونی ارک ویران می‌شد، خشکسالی‌های پی‌درپی، کشتارهای بی‌امان، قحطی‌های متوالی و تقلیل نیروی انسانی، باغهای مشجر و سرسبز مملو از درختهای چندین و چندساله توت را به انباری از چوب خشک تبدیل می‌کرد. پنبه‌زارهای وسیع و سرسبز آن خشک می‌شد. لذا پرورش کرم ابریشم از رونق افتاد، نخ ریزی، رنگری و بافت حریرهای مشهور و تهیه و تدارک لباسهای فاخر و طاقه‌های شال‌گرانبها که شهرت جهانی داشت منسوخ گردید. کارگاههای بزرگ پارچه‌بافی آن به حالت تعطیل درآمد و انبارهای بزرگ کالاهای صادراتی آن لانه مار و مور شد. ولی آنچه که مسلم است تا زمان نادرشاه افشار یعنی قرن دوازده هجری و هیجدهم میلادی هنوز هم بافت پارچه‌های ابریشمی در بم معمول بوده است زیرا مصادف با لشکرکشی نادر به هندوستان، همراه با کالاهایی مختلف و متنوعی که

حاکم کرمان بنا به فرمان او تهیه و تدارک دید و برای اردوی نادر روانه قندهار ساخت، مقدار معتنا بهی از حریرهای بافت بم نیز موجود بوده است. در این مورد در تاریخ کرمان چنین آمده است: «در اوایل سنه مزبور (۱۱۵۰ هجری قمری)، که پادشاه والاجاه (نادرشاه) از قندهار به عزم تسخیر کابل و هندوستان به آن سامان راند ... و هکذا فرمانی به بیگلربیگی حاکم کرمان روان ساخت که سپاهی جدید با امتعه کرمان از ماکول و ملبس به جانب سند ارسال کند. بیگلربیگی حاکم کرمان برحسب امر جهان مطاع هزار نفر تفنگچی قوچاق با تفنگ و یراق و بارخانه از بافته‌های کورگ و پشم گواشیر و حریرهای نسیج بم و نرماشیر و حنا و خرما و بم و خبیص با قشونی که از فارس احضار شده و به کرمان آمده بودند از راه بلوچستان در سند به اردوی معلی فرستاد»^{۶۹}.

۴- تولید ابریشم و توان اقتصادی ارک بم، و مهمان پذیر بودن آن

طایفه کرم ابریشم درخت توت معرف عمده رسته طایفه حشراتی است که چهار بال دارند و روی بال آنها پرزی شبیه به فلس وجود دارد (پروانه‌ها). کرم آن، معروف به «کرم ابریشم» در پيله‌ای خود را محبوس می‌کند که می‌تواند از ۸۰۰ تا ۱۷۰۰ متر رشته تار با ارزش تشکیل شده باشد.

کرم ابریشم جانوری اهلی است و در یک محیط کاملاً مصنوعی، بطور جدی اصلاح نژاد می‌گردد و پرورش داده می‌شود. حتی ابریشمهای «وحشی» که چینی‌ها آنها را تا قرن نوزدهم «گردآوری» می‌کردند، نیز ناشی از یک روند پرورشی بوده‌اند، یعنی در واقع تخم پروانه‌ها «گردآوری» می‌شدند، کرمها را پس از سر درآوردن از تخم باید به تدریج که برگهای هر درختی را می‌خوردند، از درختی به درخت دیگر حمل می‌کردند و آنها را مقابل پرندگان نیز حفاظت می‌کردند تا این که پيله‌ها شکل بگیرند.

وزن کرم ابریشم از موقع سر درآوردن از تخم تا مرحله تشکیل پيله، طی چهار مرحله تولک پی در پی، ده هزار بار سنگینتر می‌شود. چون غذای این کرم فقط برگ درخت توت است، لذا در طول این دوره بایستی هم از نظر کمی و هم از نظر کیفی برای آن برگ فراهم کرد (بنابراین به موازات پرورش این حیوان، باید به پرورش درخت توت نیز اقدام گردد). ضمناً باید کرمها را در مقابل انگلها نیز محافظت نمود و شرایط متعادل حرارتی و رطوبتی مساعدی را برای آنها فراهم کرد. کرم ابریشم تقریباً پس از شصت روز به رشد کامل می‌رسد و برای این که تبدیل به پروانه شود، باید روی شاخه‌ای مستقر گردد و به دور خود تار بتند. لذا یکی از مراحل پرورش کرم ابریشم گذاشتن کرم روی شاخه و یا چیزی شبیه به آن است. این کار را با قرار دادن شاخه‌های بدون برگ انجام می‌دهند.

کرم‌ها روی این شاخه‌ها مستقر می‌شوند و این پیلۀ گرانبهای خود را می‌تند. به محض اینکه پيله‌ها شکل گرفتند و تنیدن آنها تمام شد، آنها را از روی شاخه‌ها جدا و از یکدیگر تفکیک می‌کنند. زیباترین پيله‌ها برای تولید مثل نگهداری می‌شوند. بقیه پيله‌ها را که برای تولید ابریشم در نظر می‌گیرند و آنها را به فضای «خفه کن» کرم‌ها منتقل می‌کنند. خفه کن حمام بخاری است که بخار آن پروانه را قبل از این که پيله را سوراخ کنند و از آن خارج شوند و به پيله آسیب رسانند، خفه می‌کند. پروانه‌های نر پس از خروج از پيله با پروانه‌های ماده جفتگیری می‌کنند. به محض جدا شدن نرها از ماده‌ها، ماده‌ها را برای تخم‌ریزی در محفظه‌های پوشیده از پارچه قرار می‌دهند. هر پروانه ماده‌ای حدوداً پانصد تخم می‌گذارد. پروانه‌ها چون چیزی نمی‌خورند خیلی زود از بین می‌روند. بیشتر آنها در همان ده یا دوازده روز اول می‌میرند. تخم‌ها که در ابتدای سفید رنگ هستند در عرض دوازده روز تغییر حالت می‌دهند و تدریجاً به رنگ خاکستری - حنایی در می‌آیند. پارچه‌هایی را که تخم‌ریزی در روی آنها انجام شده است، تا می‌کنند و در یک جای خنک (مثلاً پستوی تاریک خنک و یا انبار زیرزمینی و غیره) نگهداری می‌نمایند. سال بعد آنها را از پارچه جدا می‌کنند و شرایط مناسب را برای بیرون آمدن کرم از تخم فراهم می‌نمایند. این کار را از موقعی شروع می‌کنند که اولین جوانه‌ها در روی درخت توت ظاهر می‌شود. اولین وسیله‌ای که برای این منظور مورد استفاده انسان قرار گرفت، کود یا تخته پهن بود، ولی مشکل کنترل گرما و پرهیز از اثرات نامطلوب تبخیر پهن توده شده موجب شد که از این منبع گرمایی صرف‌نظر گردد. تنها روش مورد استفاده برای از تخم درآوردن کرم‌ها، استفاده از حرارت بدن انسان بود که این امر هنوز هم در بین پرورش دهندگان خرده پای روستاهای ایران ادامه دارد. معمولاً زن‌ها مسئول از تخم درآوردن کرم‌ها هستند. آنها تخم‌ها را در گره‌های کوچک پارچه‌ای، که هر کدام از آنها تعداد اندکی تخم را در بر می‌گیرد، قرار می‌دهند و معمولاً در زیر بغل خود جای می‌دهند. روزی یک بار برای هوا دادن و جابجا کردن این تخم‌ها این گره‌ها را باز می‌کنند. در روزهای آخر، برای اطمینان از ظاهر شدن کرم‌ها، در هر بیست و چهار ساعت دوبار این گره‌ها را باز و تخم‌ها را جابجا می‌کنند.^{۷۰} یکی از گیراترین جنبه‌های پرورش نوغان، تقسیم سیکل پروانه کرم ابریشم به دو عملیات متفاوت و متمایز از هم است، یعنی تولید مثل پروانه که تخم می‌گذارد و پرورش خودکرم ابریشم که پيله درست می‌کند. در این صورت پيله یا ابریشم خام محصولاتی هستند که جنبه تجارتي دارند. سایر نواحی فقط مرحله دوم را انجام می‌دهند. بنابراین باید تخم کرم ابریشم را از سایر نواحی که در مرحله اول تخصص دارند، فراهم می‌کنند. بنابراین بین انسان و حیوان دو نوع رابطه وجود دارد. در رابطه نوع اول هیچ نوع تغذیه‌ای

مطرح نیست و فقط کنترل تولید مثل مطرح است (از تخم در آمدن، جفت خوردن، تخم گذاری)، در نوع دوم عکس نوع اول صادق است، یعنی تغذیه شدید و فشرده حیوان که کم و بیش می توان گفت که در حد «در دهان گذاشتن» است - و همین امر نیز متصل و وابسته به کشت خوراک برای دام است (کشت درخت توت)^{۷۱}.

ظواهر امر نشان می دهد که بم مجموعه چرخه تولید ابریشم، یعنی از تخم تا کلاف ابریشم و حتی مراحل رنگرزی و ریسندگی و بافندگی و دوزندگی آن را انجام می داده است: اسناد تاریخی اشاراتی به درخت توت و توتسناهای بم کرده اند. برگ این درخت تا مرحله تنیدن پيله، غذای کرم ابریشم است. لذا بدیهی است که در خانه های مردم اهل بم، اعم از فقیر و غنی، فضاهایی برای تخم گیری از پروانه کرم ابریشم، فضاهایی برای نگهداری از تخم کرم ابریشم در شرایط مطلوب و مساعد و فضاهایی برای پرورش تخم تا تبدیل شدن آن به کرم ابریشم وجود داشته است. برای خود کرم ابریشم نیز فضاهای مربوط به حفاظت و پرورش و فضای تغذیه آن وجود داشته است. همین که کرم تبدیل به پيله می شده، لذا فضاهای مناسبی برای جمع آوری پيله ها، برای تفکیک پيله ها، برای انتخاب پيله برای تخم گیری، برای جوشاندن پيله ها و برای تفکیک پيله های جوشانده شده وجود داشته است. برای تار ابریشم نیز، فضای تار کشی و فضای کلاف بندی تار ابریشم وجود داشته که نمونه ای بازمانده از کارگاه های ابریشم کشی (همان فضایی که نام آن را قهوه خانه گذاشته اند) نشان می دهد که پيله کرم ابریشم را در درون آبجوش قرار می داده اند که هم کرم درون آن خفه شود و هم سرالیاف آن به دست آید. این الیاف را از درون اتاق بخار و آب جوش به فضای مجاور آن هدایت می کرده اند. این الیاف در همان اتاق به دور دوکها یا کلاف پیچ ها پیچیده شده و تبدیل به کلاف های تک رشته ای می شده اند. سپس چند رشته از این الیاف را به هم تابیده و از آن نخ ابریشم به دست می آورده اند.

برای نگهداری از ابریشم نیز فضاهایی از نوع انبارهای خانگی و انبارهای عمومی و کاروانسراها وجود داشته که نمونه آنها را در حجره های کاروانسراها و یا انبارهای پستو مانند خانه های بزرگ می بینیم.

ابریشم تقریباً گرانباترین کالای تجاری از نوع قماش بوده و برای حراست از آن تمهیداتی را اندیشیده بوده اند که نمونه های بارز آن در ارک بم، همان قلعه، برج و باروها و دروازه ها بوده و فضاهایی که این عاملان حفاظتی و حراستی را در خود جای می داده اند عبارت بوده اند از: خانه حاکم، سربازخانه و طویله برای اسبهای نظامیان و خدمات مورد احتیاج اینها را انبارهای علوفه و

علیق و میدان مشق موجود در قسمت حاکم نشین تأمین می‌کرده است.

همانطور که در متون تاریخی دیده شد، بارها از محصولات ابریشمین بم و پارچه‌ها و البسه آن سخن گفته شده است. این پارچه‌ها و البسه یا در کارگاههای خانگی بافته می‌شدند که آثار بعضی از آنها در پاره‌ای از خانه‌های ارک دیده می‌شود و یا در کارگاههای بازاری آن.

محصولات ابریشمی بم از بم حمل و به اقصی نقاط جهان صادر می‌شده است. در ارک بم فضاهایی برای عوامل حمل و نقل در نظر گرفته شده بوده که نمونه‌های آنها را در کاروانسراها، باراندازها، میادین، اصطبل‌های سرپوشیده و اصطبل‌های باز خانه‌های اعیانی و کاروانسراها، در انبارهای علوفه و علیق، در فضاهای سکونتی برای چارواداران در کاروانسراها، در فضاهای سکونتی در ارک بم برای عواملی که در طول مسیرهای حمل و نقل کالاهای ابریشمی از آنها حفاظت و حراست می‌کرده‌اند، می‌بینیم.

برای تمام دست‌اندارکاران تهیه و تولید و توزیع ابریشم و بافته‌های ابریشمی مکانهای عام المنفعه‌ای نیز وجود داشته است که نمونه آنها عبارتند از: زیارتگاه مسجد امام زمان، مساجد، تکیه، حمام، آب‌انبارها، منابع آب و نظام آبرسانی، یخدان، مدرسه و مکتب، زورخانه، خانقاه، قهوه‌خانه، نانوائی و غیره که همه نمونه‌های آن در بافت معماری ارک بم موجود و شناسائی شده است.

در امر تولید و توزیع ابریشم نیز نوعی قشربندی اجتماعی وجود داشته و برای این اقشار فضاهای سکونتی و کاری در نظر گرفته شده بوده است، این اقشار اجتماعی عبارت بوده‌اند از: عوامل حکومتی، مراجع مذهبی، عوامل حفاظتی و حراستی (نیروهای نظامی و انتظامی)، تجار (تجار تخم کرم ابریشم، تجار پیلۀ ابریشم، تجار تار و کلاف ابریشم، تجار پارچه‌های ابریشمی)، دکانداران، واسطه‌ها، انبارداران، توزین‌کنندگان، عوامل حسابداری و تحصیلداری، عوامل خدماتی خانگی (خدمتکاران خانگی)، عوامل خدماتی شهری و در نهایت و به خصوص کارگران که همین قشر کارگران مرکب بوده‌اند از: سازندگان ابزارها و وسایل مربوط به تولید ابریشم، تولیدکنندگان غذای کرم ابریشم، تولیدکنندگان نیازهای مادی عواملی که در روند تولید ابریشم مداخلت دارند، پرورش دهندگان تخم کرم ابریشم تا مرحله تبدیل آن به کرم، سازندگان فضا برای پرورش کرم ابریشم تا تبدیل آن به پيله، تغذیه‌کنندگان کرم ابریشم، گردآورندگان پيله‌ها، تفکیک‌کنندگان پيله‌ها، کارگران برای جوشاندن پيله‌ها، تارکشان (تبدیل‌کنندگان پيله ابریشم به تار ابریشم)، نخ‌تابان و کلاف پیچان، ریسندگان تارهای ابریشم، رنگ‌رزان، چله‌کشان دستگاههای بافندگی و بالاخره بافندگان پارچه‌های ابریشمی.

تجار بزرگ ابریشم در محله‌های اعیانی همین ارک منزل داشته و مهماندار مشتریان کالاهای خود بوده و در قسمت بیرونی خانه‌های وسیع خود از اینها پذیرائی می‌کرده‌اند. مشتریان با کاروانهای خود اجناس مورد احتیاج منطقه را با خود آورده و از شهر قدیم بم پارچه‌های ابریشمی، یا کلاف ابریشم، پارچه‌های نخی یا کلاف نخ و سایر محصولات بم مثل حنا و غیره را با خود می‌برده‌اند.

کارگران ابریشم کار نیز در محله‌های خود زندگی می‌کرده‌اند. خلاصه بم در پرتو صنعت ابریشم و پنبه همچنین ریسندگی و بافندگی شهری پرجنب و جوش، فعال و غنی و سرشار از زندگی بوده است.

یکی از نقاشان معروف قرن دهم هجری، به نام دوست محمد نقاش در سال ۹۵۱ هجری قمری تابلوی هفتواد و کرم شاهنامه شاهی را کشیده و وضعیت قلعه را نشان داده است. نویسنده مقاله^{۷۲} می‌نویسد «میناتورهای که دختر هفتواد و کرم را توصیف می‌کند به بهترین وجهی زندگی پرتحرک یک شهر کوچک را به تصویر می‌کشد، این تحرک در حرکات و بیان چهره‌های ساکنان آن دیده می‌شود». در این نگارگری‌های شهری ثروتمند و پرجنب و جوش به تصویر کشیده شده است. گاهی نیز شخصیت‌های موجود در این تابلو در تابلوهای دیگر همان زمان نیز رخ می‌کنند. نویسنده مقاله در جایی از همان مقاله، وقتی که درباره تابلوی دیگری صحبت می‌کند، اشاره به خواجه سیاه پوستی دارد که گویا آن را در تابلوی هفتواد و کرم نیز دیده است. در جای دیگر همان مقاله آمده است: «مردان مقدسی که در روی ایوانهای شهر هفتواد در حال مطالعه و بحث هستند نمونه‌ای از این میل می‌باشند (میل به پویاتر و ارادی‌تر کردن چهره‌ها توسط نقاش)».

این شهر به دلیل تجارت این کالای گرانبها از قدرت مالی فراوانی برخوردار بوده و نظر حاکمان و قدرتمندان منطقه و خارج از منطقه را به خود جلب می‌کرده است. این قدرتمندان یا سهم خود را بطور مسالمت‌آمیز از این ارک دریافت می‌کرده‌اند و یا با حمله به آن و فتح آن، صاحب اندوخته‌ها و گنجینه‌های آن می‌شده‌اند. چنین است که ارک بم همیشه مهماندار قدرتمندان بوده یا مغلوب آنان و یا پناهنده‌پذیر شخصیت‌های سیاسی و نظامی مغضوب دستگاه حکومت. تاریخ بم سرشار از این مهمانان است و بم به مهمانپذیری خود مباحثات دارد، بخصوص مهمانان مورد غضب و از همه جا رانده را. در «تاریخ کرمان» آمده است: «همواره این قلعه پناه سلاطین کرمان و محبس اشرار و اهل طغیان بوده»^{۷۳}. پژوهشگری نیز با استناد به متون تاریخی می‌گوید «قلعه بم از دیرباز نه فقط تبعیدگاه و زندان بخت برگشتگان و مغلوبین، که ملجأ و مأمن گروه‌های مورد خشم و آزار و تحت

تعقیب بوده است. آیا این امر تنها و تنها به علت استحکام این قلعه و تاب مقاومتش در برابر مهاجمین بوده است؟ یا این که علاوه بر آن، باید آن را زائیده خوی مهمان‌پذیر و تفاوت‌پذیر و متحمل اهالی بم در برابر دیدگاههای متفاوت نیز دانست؟ در دوران اسلامی نیز از جمله گروههایی که برخی از آنها به بم پناه آورده و چندین قرن در بم بومی شده و از جمله گروههای توانگر بم به شمار می‌آمدند خوارج بودند. و مسجد آنها قرن‌ها از مساجد عمده شهر بم محسوب می‌شده که در آن نماز جمعه برپا می‌داشته‌اند»^{۷۴}. ابن حوقل^{۷۵}، می‌نویسد: «شهر بم نخلستانهای و دیهای بسیار و هوایی سالم‌تر از جیرفت دارد. قلعه‌ای استوار و معروف در اندرون این شهر هست و سه مسجد دارد که در آنها نماز جمعه برپا می‌شود. یکی مسجد خوارج واقع در بازار نزدیک خانه منصور بن خردین که امیر کرمان بود. دیگری مسجد اهل سنت در بزازان و سوم مسجد جامعی در قلعه است. در مسجد خوارج بیت المال برای صدقات است و شماره این خوارج اندک است ولی توانگرند». ازارقه نیز گروه دیگری بودند که چون از حکومت خلیفه شکست خوردند و تحت پیگرد قرار گرفتند، به بم پناه آوردند. اما مهلب بن ابی صفره که شجاعی بلندپایه بود با مصعب بن زبیر بیعت کرد و مصعب نیز خراسان و کرمان را به مهلب وا گذاشت. مهلب به تحرک حجاج بن یوسف ثقفی در حدود سال ۷۷ هجری قمری بر ازارقه هجوم برده و سران آنها را به قتل رساند^{۷۶}. «در سنه ۱۲۵۳ که آقاخان محلاتی حکمران کرمان از ایالت معزول گردید و به خیال باطل این قلعه را مأمن نموده بنای فتنه تازه‌ای را در محال کرمان گذاشت، عاقبت در آنجا محصور شده و امتداد محاصره از یکسال متجاوز شد»^{۷۷}. که قبلاً دیدیم بالاخره تسلیم فیروز میرزا گردید. «آخرین شاهزاده سرگردان لطفعلی خان زند است ... چون شاهزاده از شیراز گریخت و متوجه طبرستان شد، از کرمان و بم او را پذیره شدند. او به کرمان آمد. لشکریان آغا محمد خان در پی او سرزمین کرمان را فرو گرفتند و قلعه و ده و دیاری نماند که زیر و رو نشد. شهر بعد از محاصره متمادی ناچار به تسلیم گشت، لطفعلی خان فرار کرد ... لطفعلی خان به بم گریخت و چون روی خوش ندید قصد فرار داشت که دستگیر شد و تحویل آغامحمد خان گشت و بالاخره در تهران به قتل رسید ... عجباً که مهمان‌نوازی کرمان در این ادوار همه جا خوش ابتدا و بد سرانجام بوده است! شاید ضرب‌المثل این که کرمانیها "خوش وارد و بد بدرقه هستند" از همین وقایع آب می‌خورد.

مهمان‌گرچه عزیز است، ولی همچو نفس خفه می‌سازد اگر آید و بیرون نرود»^{۷۸}
و بالاخره چنان که دیدیم شهر قدیم بم، یعنی ارک بم، در اثر ویرانی‌ها، قتل و غارت‌ها، جنگ‌ها و کشمکشها تاب مقاومت نمی‌آورد، رونق خود را از دست می‌دهد، تولید ابریشم آن که به تدریج در

شهر قدیم بم رو به کاهش گذاشته بود، قوس نزولی شدیدی را طی می‌کند. شهر جدید بم در کنار آن بنا می‌گردد و حنا جای محصول با ارزش ابریشم را می‌گیرد: «در سال ۱۸۴۰ (۱۲۱۹ شمسی) ساختمان شهر تازه بم در جنوب غربی شهر کهنه آغاز گردید و در اواخر قرن نوزدهم و در آغاز قرن بیستم این شهر رونق اقتصادی چشمگیری پیدا کرد و بناهای عمومی متعددی در آن برپا گردید و بازارش توسعه یافت. در حدود سال ۱۹۰۰ جمعیت شهر تقریباً ۱۳۰۰۰ نفر بود و آخرین مرکز بازرگانی این بخش آسیا به شمار می‌رفت ... علاوه بر این بم ثروت خود را مدیون محصول رنگ با ارزش حنا بود که در این ناحیه به دست می‌آمد»^{۷۹}.

منابع مهم درباره کرمان و بم

آلفونس گابریل، تحقیقات جغرافیایی راجع به ایران، ابن سینا.
آیت الله زاده شیرازی، باقر، طرح جامع ارگ بم، معاونت اجرایی سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۷۳.

ابن حوقل، ابولقاسم، صورة الارض، ترجمه دکتر جعفر شعار. ۱۳۴۵.
احمدی کرمانی، شیخ یحیی، تاریخ شیخ یحیی، (تاریخ نگارش ۱۳۲۷ هجری / ۱۹۰۹ میلادی)، نسخه‌ای از این کتاب تا سال ۱۳۲۲ شمسی در کرمان بوده ولی فعلاً در دسترس نیست.
احمدی کرمانی، شیخ یحیی، فرماندهان کرمان (۱۳۲۰ هجری / ۱۹۰۲ میلادی). فرهنگ ایران زمین، سال ۱۳۴۴، چاپ بعدی ۱۳۵۴.

اسعدپور، زهرا، الماس کویر، ناشر مؤلف. سال ۱۳۷۰،
اسعدپور، زهرا، کیمیای ناموت، ناشر مؤلف، ۱۳۷۲.
اسکندر پسر ملا گشتاسب، محقق التاریخ (تاریخ نگارش: ۱۲۶۹ هجری / ۱۸۵۳ میلادی). نسخه‌ای از آن در انستیتو خاورشناسی شوروی.
اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان، مرآت البلدان ناصری، به کوشش پرتو نوری علاء و محمد علی سپانلو، ۱۳۶۴.

اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان، مرآة البلدان. با کوشش دکتر عبدالحسین نوانی و میرهاشم محدث، انتشارات دانشگاه تهران. سال ۱۳۶۷.

افضل الدوله کرمانی، تاریخ و جغرافیای افضل الدوله. (تاریخ نگارش ۱۳۲۳ هجری / ۱۹۰۵ میلادی) (اصل کتاب در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۴۷۰ / ۱۸۵۴). ۱۱ برگ.

باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، «آرامگاه قراختائی‌ان کرمان»، مجله باستانشناسی، شماره ۳-۴، پائیز و زمستان ۱۳۳۷.

باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، «ابنیه دختر و قلعه دختر کرمان»، مجله باستانشناسی، شماره ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۳۷.

باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، «ترکان خاتون»، مجله یغما، شماره سوم، سال هفتم، خرداد ۱۳۳۳.

باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، حماسه کویر، امیرکبیر،

باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، راهنمای آثار تاریخی کرمان، ۱۳۳۵، تهران.

باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، گنجعلی خان، اداره فرهنگ و هنر کرمان، ۱۳۵۳، شرکت اساطیر، ۱۳۶۲. ۵۵۰ صفحه.

باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، نای هفت بند.

باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، نان جو و دوغ گو،

باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، نشریه فرهنگ کرمان، ۱۳۳۳ چاپ کرمان.

باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، وادی هفت واد، ۴۴۰ صفحه، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۵.

بران، ادوارد، یکسال در میان ایرانیان، (تألیف به سال ۱۳۰۷ هجری) ترجمه ذبیح‌الله منصوری.

بهمنیار، علینقی، دودمان بویه، چاپ کرمان.

پاتینجر، ستوان هنری، مسافرت سند و بلوچستان (سفرنامه)، ترجمه دکتر شاپور گودرزی، دهخدا، ۱۳۴۸.

پیرنیا، حسن، (مشیرالدوله)، تاریخ ایران باستان، تهران، دنیای کتاب، سال ۱۳۶۲.

تاج الزمان افضل‌الدین احمد حامد کوهبانی کرمانی: (۵۳۰ تا ۶۱۵)، المصاف الی بدایع الازمان فی وقایع کرمان، (تاریخ نگارش: ۶۱۳ هجری / ۱۲۱۶ میلادی)، چاپ اقبال، ۱۳۳۱، تهران.

تاج الزمان افضل‌الدین احمد حامد کوهبانی کرمانی: (۵۳۰ تا ۶۱۵)، بدایع الازمان فی وقایع کرمان، (تاریخ نگارش ۶۲۰ هجری / ۱۲۰۵ میلادی) اصل کتاب موجود نیست، دکتر مهدی بیانی قسمتهائی از آن را تحت عنوان بدایع الازمان یا تاریخ افضل در ۱۱۸ صفحه تنظیم کرده است، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۲۶.

تاج الزمان افضل‌الدین احمد حامد کوهبانی کرمانی: (۵۳۰ تا ۶۱۵)، عقد‌العلی للموقف الاعلی، (تاریخ نگارش: ماه صفر ۵۸۴ هجری / آوریل ۱۱۸۸ میلادی)، ۱۳۱۱ شمسی، به تصحیح و حواشی

علیمحمد عامری در ۱۲۴ صفحه با حروف سربی، چاپ دیگر در ۱۲۹۳، با مقدمه ذکاء الملک، چاپ بعدی ۱۳۵۵، به کوشش باستانی پاریزی، مؤسسه روزبهان، تهران.
حافظ ابرو، شهاب‌الدین عبدالرشید، جغرافی حافظ ابرو (تاریخ تألیف: ۸۲۰ هجری)، نسخه ملک و نسخه کاخ گلستان.

خواجه شهاب‌الدین ابوسعید، تاریخ شاهی، (در تاریخ قراختائیان کرمان)، نسخه‌ای از آن در دست نیست، به اعتقاد باستانی پاریزی، نسخه‌ای که ایشان در تاریخ قراختائیان در کتابخانه ملی پیاده کرده و در سال ۱۳۵۵ جزو انتشارات بنیاد فرهنگ در سیصد و شصت صفحه با عنوان تاریخ شاهی قراختائیان چاپ کرده، شاید همان تاریخ شاهی باشد.

خواندمیر، خواجه غیاث‌الدین بن خواجه همادالدین محمد بن خواجه جلال‌الدین شیرازی، حبیب‌السیر، (تاریخ تألیف: ۹۲۷ هجری / ۱۵۲۱ میلادی)، ۱۳۳۳، شمسی، کتابفروشی خیام، تهران.
دبستانی (درگاهی)، محمود، «آفاخان بردسیری»، مجله یغما، شماره ۲، سال ۲.

دفتر مطالعات منابع آب بم، گزارش مطالعات منابع آب دشت بم، نرماشیر، بهمن ۱۳۷۳، سایکس، سرپرسی، تاریخ سایکس، (تاریخ تألیف حدود ۱۹۱۷ میلادی. ترجمه فخر داعی. سایکس، سرپرسی، رساله سایکس، ترجمه مستعان الملک، سال ۱۳۳۳ هجری / ۱۹۱۵ میلادی، کرمان چاپ سنگی (قسمتی از تاریخ سایکس).

سایکس، سرپرسی، هشت سال در ایران، یاده هزار میل در کشور شاهنشاهی، (تاریخ تألیف: ۱۳۱۵ هجری / میلادی)، ترجمه حسین سعادت نوری، انتشارات لوحه، ۱۳۱۵ شمسی.
سپهر، محمد تقی (لسان الملک)، ناسخ التواریخ. تهران ۱۳۱۵.

سعید محراب معروف به خطیب، تذکرة الاولیاء محرابی کرمانی، یا مزارات کرمان. (تاریخ نگارش ۹۳۹ هجری / ۱۵۳۲ میلادی تمام شده است)، چاپ کتاب در ۲۱۲ صفحه با مقدمه کوهی کرمانی.
سعیدی، علی اکبر، نشریه فرهنگ بم، ۱۳۳۷، بم، (جغرافیای بم، ارگ، چند نکته راجع به تاریخ بم، داستانهای پیرامون ارگ بم، نظری به تاریخ مختصر بم، تاریخ بم).

سید طاهرالدین بن شمس‌الدین بمی، بم نامه، (تاریخ تحریر ۸۳۶ هجری / ۱۴۳۳ میلادی)، در حال حاضر نسخه‌ای از آن در دست نیست ولی قبلاً در اختیار مورخین بوده و مطالبی از آن در تواریخ مربوط به کرمان آورده شده است.

طیاری، حسین، «گزارش عملکرد پروژه ارگ بم از سال ۱۳۷۲ تا ۱۳۷۴»، مجموعه مقالات کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران، به کوشش دکتر باقر آیت‌الله زاده شیرازی، سازمان میراث فرهنگی

کشور، جلد پنجم، ۱۳۷۶، صص. ۱۱-۲۱.

طیاری، حسین، نقش گِل در ساختار و سیمای ارگ بم، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته پژوهش هنر. دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی. ۱۳۷۷. استاد راهنما دکتر باقر آیت‌ا... زاده شیرازی. فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، مصحح: ژول مول، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی. چاپ پنجم، ۱۳۷۰.

فرمانفرما، فیروز میرزا، سفرنامه کرمان و بلوچستان، به کوشش منصوره اتحادیه، انتشارات بابک، تهران ۱۳۶۰.

قزوینی، امیریحیی بن عبداللطیف حسینی قزوینی، لب التواریخ، (تاریخ تألیف: ۹۴۸ هجری / ۱۵۴۱ میلادی). به کوشش سید جلال‌الدین تهرانی، ۱۳۱۵. به ضمیمه گاهنامه چاپ شده است. قزوینی، قاضی احمد بن محمد بن عبدالغفور غفاری قزوینی، جهان آرا، (تألیف به سال ۹۲۲ هجری / ۱۵۱۶ میلادی)، نسخه دانشکده ادبیات (نسخه مرحوم قزوینی). کتبی (گیتی؟)، محمود، تاریخ آل مظفر محمود کتبی (تاریخ نگارش ۸۲۳ هجری، ۱۴۲۰ میلادی)، با تصحیح عبدالحسین نوائی با توضیحات و حواشی، سال ۱۳۳۴، کتابفروشی ابن سینا، (۱۲۷ صفحه).

گروه مرمت دانشگاه شهید بهشتی؛ طرح مرمت ارگ بم. مرکز اسناد دانشکده معماری و شهرسازی دانشگاه شهید بهشتی.

محلالتی، محمد مهدی، جغرافیای شهر بم، انتشارات اسلامی، تهران ۱۳۶۷. مرعشی، میرزا محمد خلیل یا سلطان خلیل میرزا، مجمع‌التواریخ، (تاریخ تألیف حدود دهه ۱۲۱۰ هجری)، اقبال، تهران، ۱۳۲۸. ۱۶۶ صفحه.

مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده.

مستوفی، حمدالله، نزهت القلوب، به اهتمام و تصحیح محمد دبیر سیاقی.

معین‌الدین علی بن جلال‌الدین محمد معلم یزدی (معین‌الدین میبدی)، مواهب الهی، (تاریخ نگارش حدود ۷۸۵ هجری / ۱۳۸۳ میلادی) قسمتی از آن را سعید نفیسی در سال ۱۳۲۶ تصحیح و به چاپ رسانده است. نسخه‌ای از آن در کتابخانه مجلس شورای ملی، و نسخه‌ای در دانشکده ادبیات (نسخه مرحوم قزوینی).

مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه دکتر علینقی منزوی، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.

منشی کرمانی، ناصرالدین، سِط الغلی للحضرة الغلیا در تاریخ قراختائیان کرمان (سال تحریر: فاصله ۷۱۵-۷۲۰ قمری)، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال، تحت نظر علامه مرحوم محمد قزوینی، طهران ۱۳۲۸ شمسی، شرکت سهامی چاپ، ۱۸ صفحه مقدمه ناشر، ۱۰۶ صفحه متن، ۱۰ صفحه فهرست اعلام، ۳۱ صفحه حواشی و محلقات.

میرخواند، سیدمحمد بن خاوند شاه بن محمود بخاری، روضه الصفا، (تاریخ تألیف: ۸۹۹ هجری / ۱۴۹۴ میلادی)، رضاقلی خان هدایت سه جلد مشتمل بر تواریخ عهد صفویه، افشاریه، زندیه و قاجاریه به آن افزوده که معروف به روضه الصفای ناصری است.

میرزا حسن وزیر، تاریخ میرزا حسن وزیر، (تاریخ تحریر زمان ابراهیم خان ظهیرالدوله)، نسخه منحصر به فردی در دست آقای منتظر صاحب مقیم شیراز بوده است.

میرزا محمد ابراهیم خبیصی حسینی، تواریخ آل سلجوق یا سلجوقیان و غز در کرمان، (تاریخ نگارش: حدود سال ۱۰۱۷ هجری / ۱۶۰۹ میلادی) سال ۱۳۰۴ هجری ۱۸۸۴ میلادی، به کوشش هوتسما در آلمان چاپ شده است. چاپ طهوری، ۱۳۴۳، طهران، به کوشش باستانی پاریزی.

مؤلف نامعلوم، رساله مقامات عرفای بم (دو رساله)، (تألیف حدود قرن نهم یا اوایل قرن دهم)، با مقدمه ژان او بن، مجموعاً ۱۳۳ صفحه جلد دوم فرهنگ ایران زمین.

ناظره زاده کرمانی، رساله درباره عماد فقیه، (وضع اجتماعی کرمان در قرن هشتم)، کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.

ناظم الاسلام، میرزا محمد کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، (تألیف به سال ۱۳۱۰ قمری)، اقبال، سید محمد هاشمی.

نوربخش، حمید، با همکاری عبدالرحمن گلابی و دیگران، ارگ بم، بینا، وزیری، احمدعلی خان، تاریخ کرمان (سالاریه)، تصحیح و تحشیه، دکتر ابراهیم باستانی پاریزی، چاپ چهارم، ۱۳۷۵. انتشارات علمی.

هاینس کوربه، «ارگ بم». ترجمه کرامت الله افسر، در نظری اجمالی به شهرنشینی و شهرسازی در ایران، به کوشش یوسف کیانی، انتشارات ارشاد اسلامی. تهران ۱۳۶۵.

همت، محمود، تاریخ مفصل کرمان.

یاقوت بن عبدالله الحموی، معجم البلدان.

یعقوبی، البلدان، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۳.

پاورقی ها:

۱. باقر آیت الله زاده شیرازی، «پیش نویس طرح جامع ارک بم»، معاونت اجرایی سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۷۳. ص ۱۰.
۲. سه رأس مثلث کویری ایران را تقریباً سه شهر قم، سبزوار و ایرانشهر تشکیل می دهند.
۳. باقر آیت الله زاده شیرازی، «پیش نویس طرح جامع ارک بم»، همان، ص. ۱۰
۴. حسن پیرنیا، مشیرالدوله، تاریخ ایران، باستان، جلد اول، ص. ۳۹۴، تهران، دنیای کتاب، سال ۱۳۶۲.
- محمد رضا عادل، فرهنگ جامع نامهای شاهنامه، نشر صندوق، ۱۳۷۲.
- ۱- بهمن: دومین امشاسپندان و دومین روز از هر ماه خورشیدی.
- چو بهمن نگهبان فرخ کلاه
- چو هرمزد بادت بدین پایگاه
- ۲- بهمن: نام یازدهمین ماه خورشیدی
- برین کار فرخ نشیمن بود
- چو آدینه هرمزد بهمن بود
- ۳- بهمن، دژ بهمن.
- به مرزی که آنجا دژ بهمن است
- ۴- بهمن. پسر اسفندیار. او دراز دست بوده است
- چو برپای بودی سرانگشت اوی
- نام دیگر وی اردشیر است:
- ورا یافت روشن دل و یادگیر
۵. بهمن پسر بزرگ اردوان.
۶. بهمن. از بزرگان دربار کسری. در مباحثه بزرگمهر حضور دارد:
- همان ساوه و یزدگرد دبیر
- به پیش اندرون بهمن تیز ویر
- مورد غضب کسری واقع می شود:
- دگر گفت کز بهمن سرفراز
- چنین گفت پاسخ، که او را خرد
- عنده دار یافتن مردی برای نابود کردن ری می شود:
- بدو گفت بهمن که گر شهریار
- بجویم و این را به جای آوریم
- ۶- حمد الله مستوفی
۷. فرهنگ معین.
۸. محمد ابراهیم باستانی پاریزی، «ابنیه موسوم به دختر»، مجله باستانشناسی، جلد اول.
۹. اوستا، نامه مینوی زرتشت. نگارش جلیل دوستخواه، از گزارش استاد ابراهیم پورداود. انتشارات مروارید. چاپ سوم. تهران ۱۳۶۱. صص ۱۳۷ تا ۱۷۰.
۱۰. احمد علی خان وزیری کرمانی، جغرافیای کرمان، ص. ۹۲.
۱۱. شیرازی، همان ص. ۱۰.
۱۲. احمد علی خان وزیری کرمانی، جغرافیای کرمان، ص. ۹۲.
۱۳. شاهنامه فردوسی و کارنامه اردشیر بابکان
۱۴. حمید نوریختش (و دیگران). ارک بم (همراه با تاریخچه مختصری از شهر نشینی و شهرسازی در ایران). تاریخ و

- محل انتشار نامعلوم. (۱۵۴ صفحه)، ص ۳۰.
۱۵. احمد علی خان وزیری کرمانی. تاریخ کرمان (سالاربه)، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، ۱۶. ارک بم، عبدالرضا سالار بهزادی، صنایع خودروسازی کرمان. ۱۳۷۶.
۱۷. محمود کتبی. تاریخ آل مظفر، به اهتمام و تحشیه دکتر عبدالحسین نوایی، امیرکبیر، ۱۳۶۴، ص. ۶.
۱۸. تاریخ آل مظفر، صفحه ۱۱۳
۱۹. عبدالرضا سالار بهزادی، ارک بم، ص. ۱۲.
۲۰. برای اطلاعات بیشتر مراجعه شود به: عبدالرضا سالار بهزادی، بلوچستان در سالهای ۱۳۰۷ تا ۱۳۱۷ هجری قمری. انتشارات موقوفة افشار، ۱۳۷۲.
۲۱. هاینس کوبه، «ارک بم»، ترجمه کرامت‌الله افسر. در: نظری اجمالی به شهرنشینی و شهرسازی در ایران، به کوشش محمد یوسف کیانی، ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵، ص. ۲۰۳.
۲۲. احمد علی خان وزیری کرمانی، جغرافیای کرمان. به کوشش دکتر ابراهیم باستانی پاریزی. ابن سینا ۱۳۵۴. ص. ۹۴.
۲۳. فیروز میرزا فرمانفرما، سفرنامه.
۲۴. عبدالحمیر میرزا ناصرالدوله فرمانفرما، از کرمان تا بلوچستان، به کوشش عبدالرسول دریاگشت.
۲۵. زهار اسعد پور بهزادی، الماس کویر، شرحی از وقایع تاریخی ارک بم. از هخامنشیان تا زنده. ناشر مؤلف. ۱۳۷۰.
- در پانویس ۱۶۶ این کتاب آمده است:
- «طبق نوشته مورخین (متأسفانه منابع را ذکر نکرده‌اند): نخستین بازسازی این قلعه تاریخی مربوط به زمان هخامنشیان، دومین بازسازی متعلق به دوره اشکانیان و سومین آن بعد از فتح قلعه هفتواد به وسیله اردشیر بابکان، مربوط به دوره ساسانیان است. چهارمین بازسازی بعد از اسلام صورت گرفته، به وسیله علی بن محمد الیاس - ۳۲۲ هجری قمری / ۹۳۳ میلادی - پنجمین بازسازی به وسیله توران شاه سلجوقی. ششمین آن پس از انقراض سلاجقه در کرمان و به دست ملک دینار غزه بوده است. هفتمین بازسازی در ایام حکومت قراختانیان کرمان، هشتمین آن در ایام حکمرانی آل مظفر در کرمان و به وسیله محمد مظفر میبیدی موسس این سلسله بوده است. نهمین بازسازی در عهد تیموریان - بعد از لشکرکشی شاهرخ به کرمان (۸۱۹ ه. ق. / ۱۴۱۶ میلادی). دهمین آن در عهد صفویه بوده است.
۲۶. خسرو خسروی. جامعه شناسی روستای ایران. دانشکده علوم اجتماعی و تعاون ۱۳۵۱. صص. ۴۶ - ۴۵.
۲۷. آیت‌الله زاده شیرازی، همان.
۲۸. آیت‌الله زاده شیرازی، همان.
۲۹. آیت‌الله زاده شیرازی، همان.
۳۰. زهرا اسعدپور بهزادی. کیمیای ناسوت، نویسنده کتاب کیمیای ناسوت از اهالی بم و از طایفه معروف بهزادی آنجا است که این موضوع را نیز به نقل از مطلعین و معمرین محلی در کتاب خود آورده است.
۳۱. براساس پژوهشهای همکاران گرامی مهندس محمد مهریار و محمد سعید جانب‌اللهی فیروزآبادی و صحبتی که با ایشان داشته‌ام.
۳۲. شیرازی همان، صص. ۱۲ - ۱۰.
۳۳. ژان پی‌یر دیگرار، انسان و حیوانات اهلی، ترجمه اصغر کریمی، میراث فرهنگی کشور، زیر چاپ.
۳۴. استاد عزیز آقای دکتر آیت‌الله زاده شیرازی خبری در اوایل دی ماه سال ۱۳۷۷ از تلویزیون ایران شنیده مبنی بر این که کهن‌ترین ابریشم جهان مربوط به پنج هزار سال پیش ضمن حفاریهای باستانشناسی در چین، پیدا شده است. لطف کردند و این خبر را به اینجانب دادند و منهم عیناً نقل می‌کنم.

۳۵. به نقل از: هانس ای. وولف، صنایع دستی کهن ایران، ترجمه دکتر سیروس ابراهیم زاده، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲، ص. ۱۶۰.
۳۶. دکتر منصور رستگار فسایی، فرهنگ نامهای شاهنامه، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹، ص. ۳۱۲.
۳۷. شاهنامه فردوسی، به تصحیح ژول مول، مترجم دیباچه: جهانگیر پورافکاری، انتشارات و آموزش اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۰، جلد اول، ص. ۲۵.
۳۸. صنایع دستی کهن ایران، ص. ۱۶۰.
۳۹. *Procopius, De Bello Gothico, Dinddorf, 1833 - 1838*.
۴۰. صنایع دستی کهن ایران، همان، ص. ۱۶۰.
۴۱. دکتر شیرازی ضمن خواندن مقاله در حاشیه آن نوشته‌اند: «می‌توان برای این خاستگاه بوم‌های متفاوت را قابل شد از جمله ایران و چین».
۴۲. عبدالرضا سالار بهزادی، ارک بم، ۱۳۷۶، صنایع خودروسازی کرمان، ص. ۲۴.
۴۳. فرهنگ معین در مقابل واژه «کج» نوشته: «نوعی ابریشم فرومایه کم قیمت». در مبد نیز ابریشم راکج می‌گویند (جانب‌اللهی).
۴۴. دکتر شیرازی در حاشیه مقاله نوشته‌اند: «پارچه کهن نخی را جزو آثار مکشوفه ارجان (قرن هشتم پیش از میلاد مربوط به اواخر دوره ایلامی) در تاریخ ۱۳۶۲ آقای توحیدی، مرحوم خلیلیان و آقای کبیری یافتند، گزارش مرمت آن توسط خانم معتقد، در موزه ملی ایران فراهم است».
۴۵. فردوسی، شاهنامه، تصحیح ژول مول، چاپ سوم، جلد پنجم، صص. ۱۴۷۵ تا ۱۴۸۶ بیت ۴۹۹ تا ۷۹۱، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۶۹.
۴۶. کارنامه اردشیر بابکان. ترجمه محمد جواد مشکور.
۴۷. عبدالرضا سالار بهزادی، ارک بم، ۱۳۷۶، صنایع خودروسازی کرمان، ص. ۲۲.
۴۸. یاقوت حموی، نزهت القلوب.
۴۹. حمید نوربخش، همراه با دیگران، ارک بم (همراه با تاریخچه مختصری از شهرنشینی و شهر سازی در ایران)، تاریخ و محل انتشار نامعلوم، ص. ۳۰.
۵۰. راوندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران، جلد پنجم، انتشارات امیرکبیر.
۵۱. ابن حوقل، صورة الارض، ترجمه و توضیح دکتر جعفر شعار، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۶، ص. ۷۷.
۵۲. طراز: نگار پارچه، زینت جامه (فرهنگ معین).
۵۳. بار تولد، تذکره جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه حمزه سردادور، طالب‌زاده، انتشارات توس، ۱۳۵۲، صفحه ۱۸۹.
۵۴. مقدسی، شمس‌الدین ابو عبدالله محمد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه علی نقی منزوی، شرکت مؤلفان و مترجمان، ۱۳۶۱.
۵۵. مقدسی، همان.
۵۶. افضل کرمانی، عقدالعلی، ص. ۷۲، به نقل از تاریخ کرمان، میرزا احمدخان وزیری.
۵۷. عقدالعلی، همان، ص. ۷۱.
۵۸. یاقوت، معجم البلدان، به نقل از تاریخ کرمان.
۵۹. حمدالله مستوفی، نزهت القلوب (تاریخ نگارش به سال ۷۳۰ هجری). به نقل از تاریخ کرمان.
۶۰. مظاهری، علی، زندگی مسلمانان در قرن وسطی، ترجمه مرتضی راوندی، انتشارات سپهر، ۱۳۴۸ شمسی، صفحه ۳۸۷.
۶۱. احمدعلی خان وزیری کرمانی، جغرافیای کرمان، به کوشش دکتر ابراهیم باستانی پاریزی، ابن سینا، ۱۳۵۴، ص. ۹۵.

- سال تألیف کتاب ۱۲۹۱ هجری قمری.
۶۲. تاج الزمان افضل‌الدین احمد حامد کوهستانی کرمانی. عقد‌العلی للموقف الاعلی، (تاریخ نگارش ماه صفر ۵۸۴ هجری = ۵۵۷ شمسی). ۱۳۱۱ شمسی، به تصحیح و حواشی علیمحمد عامری در ۱۲۴ صفحه حروف سری. چاپ دیگر در سال ۱۲۹۳، با مقدمه ذکاء‌الملک. چاپ آخر به سال ۱۳۵۵، به کوشش دکتر ابراهیم باستانی پاریزی. مؤسسه روزبهان، تهران.
۶۳. احمدعلی خان وزیری کرمانی، همان. ص. ۹۷.
۶۴. کیمیای سعادت. صص. ۱۵۱-۱۵۰.
۶۵. هاینس کوبه، ارک بم، ترجمه کرامت‌الله افسر، در نظری اجمالی به شهرنشینی و شهرسازی در ایران، به کوشش یوسف کیانی، انتشارات ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۶۵.
۶۶. کیمیای سعادت، ص. ۱۵۲.
۶۷. بار تولد. جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه حمزه سردادور، طالب زاده، ص. ۱۸۹.
۶۸. احمدعلی خان وزیری، تاریخ کرمان، تصحیح و تحشیه دکتر ابراهیم باستانی پاریزی.
۶۹. احمدعلی خان وزیری، تاریخ کرمان، صص. ۶۶۵-۶۶۴.
۷۰. برای چنین کاری، در ایتالیا و در جنوب فرانسه، حتی «کُرچ»‌های حرفه‌ای وجود داشته‌اند. اینها مرد بودند و تمام وقت خود را در رختخواب می‌گذرانند و روی تخمه‌ها می‌خوابیدند. این روش بعدها جای خود را به دستگاههای بی‌عاطفه‌تری، مثل دستگاههای هوای گرم و در مرحله آخر به «کُرچ»‌های مصنوعی داد.
۷۱. ژان پی‌یر دیگار، انسان و حیوانات اهلی، ترجمه اصغر کریمی، سازمان میراث فرهنگی کشور، زیر چاپ.
۷۲. شهریار عدل، «دوست محمدها، نقاشان قرن دهم و یازدهم هجری»، ترجمه اصغر کریمی، سازمان میراث فرهنگی کشور، زیر چاپ.
۷۳. احمدعلی خان وزیری کرمانی، جغرافیای کرمان، ص. ۹۳.
۷۴. عبدالرضا سالار بهزادی، ارگ بم.
۷۵. ابن حوقل، ابوالقاسم، صورة الارض. ترجمه دکتر جعفر شعار، ۱۳۴۵ تهران.
- ابن حوقل در زمان ساسانیان از سال ۳۳۱ هجری به عزم سیاحت و تجارت از بغداد بیرون شد و به مدت دو سال ممالک اسلامی را گردش کرد، و کتاب خود را به سال ۳۶۷ تألیف نمود.
۷۶. احمدعلی خان وزیری، تاریخ کرمان، به کوشش دکتر ابراهیم باستانی پاریزی، انتشارات علمی، ۱۳۷۵، چاپ چهارم، صص. ۲۸۳ تا ۲۸۸.
۷۷. احمدعلی خان وزیری کرمانی، جغرافیای کرمان، ص. ۹۴.
۷۸. مقدمه دکتر ابراهیم باستانی پاریزی بر کتاب تاریخ کرمان، ص. ۳۸.
۷۹. هاینس کوبه، همان مأخذ قبلی، صفحه ۳۰۳.

ادراک فضا

اختر کبیر - شیوا حکمتی

چکیده

در متن زیر، تلاش در جهت شناخت مفهوم فضای ذهنی، هستی و معماری صورت گرفته است، که با هدف دستیابی به مفاهیمی است که در معماری به عنوان ابزاری کاربردی قابل بهره‌برداری باشد. ابزاری که زمینه‌ساز ادراک جامع‌تر از فضا و تدبیر متقن‌تر برای آن باشد. سیر تحقیق مقاله لزوم پرداختن به واژه فضا و به تبع آن زمان را در گذر تاریخی ایجاب نمود. مفهوم فضا - زمان از دیر باز ذهن پژوهندگان و متفکران باستان از فیثاغورث و افلاطون و ارسطو، تا زمان حاضر تا برگسون و شهوپنهاور و انشتین را به خود مشغول کرده است. حتی هنوز هم با وجود پیشرفتهای عظیمی که حاصل نظریات انشتین و ارائه فرضیه نسبیت عام است، بحثها و مقالات جدیدی در شرح و ارائه تعاریف جدیدی از زمان ارائه می‌شود. در ابتدا از دیدگاه ریاضی و فیزیک نظری و سپس به سایر حوزه‌های عرفان، پدیده‌شناسی و اشراق پرداخته شد. در این مقاله سعی شده است تا از طریق پیگیری نقاط مشترک این دو دیدگاه، دیدگاه تجربی علمی و دیدگاه شهودی، بتوان تا حدی موقعیت و جایگاه مفاهیم پیچیده فضا - زمان را تعیین نمود.^۱

سیر تاریخی مفهوم فضا و زمان

هر چند مصری‌ها و هندی‌ها نظرات متفاوتی در مورد فضا داشتند، اما در این اعتقاد اشتراک داشتند که هیچ خط مشخصی بین فضای درونی تصور (یا واقعیت ذهنی) با فضای برونی واقعیت عینی وجود ندارد. در واقع فضای درونی و ذهنی رؤیا، اساطیر و افسانه‌ها با دنیای واقعی روزمره ترکیب شده بود. به همین ترتیب زمان به صورت یک توالی پی در پی که با سرعت ثابت در جریان داشت محسوب نمی‌شد، بلکه بین واقعیت و اسطوره در حرکت بود. جهانی عینی و خارجی در بینش اساطیری، آنگاه روشن می‌شود که نسبتی تشبیهی با جسم انسان پیدا کند و چون از سوی دیگر در اغلب اساطیر اعضای انسان با اجزای جهان منطبق است از این رو عالم نوعی وحدتی «ارگانیک»

می‌یابد. آنچه بیش از هر چیز در فضای اساطیری توجه را به خود معطوف می‌کند. جنبه «ساختی» و نظام یافته فضا است ولی این فضای نظام یافته مربوط به صورت نوعی اساطیری است که برخاسته تخیل آفریننده‌اند.^۲

مشخصه تفکر یونانیان در مورد فضا را می‌توان در تفکرات اقلیدس یا هندسه اقلیدسی مشاهده نمود. البته پیش از اقلیدس، مصری‌ها، بابلی‌ها و هندوها با هندسه آشنایی داشتند اما اقلیدس بود که کلیه این قضایا را جمع‌آوری کرد و پایه‌گذار علمی جدید شد. هندسه یک سیستم و نظام کاملی مبتنی بر انتزاع ذهنی بود. فضای اقلیدسی فضایی یکسان، همگن و پیوسته بود که در آن هیچ چاله، برآمدگی یا انحنايي وجود نداشت. فضای اقلیدسی، فضایی قابل اندازه‌گیری بود. ارسطو، کاری را در شکل‌گیری مفهوم جدید زمان انجام داد که اقلیدس نظیر آن را در فضا به عهده گرفته بود. ارسطو ایده‌های اساطیری راجع به زمان را به سه زمان گذشته، حال و آینده تبدیل کرد. با شکل‌گیری زمان خطی اصول تفکر منطقی نیز مستحکم‌تر شد.

در محیط مذهبی و دینی دوران مسیحیت، فضا تکه تکه شد و همگنی خود را از دست داد و دیگر قابل اندازه‌گیری نبود. فضا جهت‌دار شد، بهشت در اوج و جهنم در نازل‌ترین سطح بود، اما هیچ‌کدام با فضای واقعی و روزمره در ارتباط نبودند. میرچا الیاده می‌نویسد: «برای فرد مذهبی، فضا همگن نیست و او در آن نقاط قطع و شکستی می‌بیند.»^۳ این تصور بخشهای منفرد و مجزای فضا منجر به تکه تکه شدن بیشتر مفهوم فضا شد. در دوران مسیحیت اولیه زمان نیز تداوم و پیوستگی خطی خود را از دست داده و پاره پاره شد. در اواخر قرون وسطی و رنسانس مفهوم فضا مبتنی بر اصول اقلیدسی مجدداً شکل گرفت. زمان نیز به صورت خطی مطرح شد و مشخصه آن توالی حوادث شد. در عالم هنر، تأثیر «جیوتو» که پرسپکتیو را بر مبنای فضای اقلیدسی به کار برد، را نیز در این تحولات نمی‌توان نادیده انگاشت. تأثیر جیوتو علاوه بر فضا بر زمان نیز مشهود است، او نه تنها شیوه جدیدی برای ساماندهی و ارائه فضا ایجاد کرد بلکه برای هنر، چارچوب زمان متوقف شده‌ای را نیز مجزا کرد.

دکارت در حد فاصل بین دوران شکوفایی کلیسا از یک سو و اعتلای فلسفه اروپا از سویی دیگر به طور سیستماتیک هر یک از عقایدش را مورد شک و تردید قرار داد. روش دکارتی به همه سطوح قدر و منزلتی واحد می‌دهد و اشکال به عنوان قسمتهایی از فضای نامتناهی (پیوستار سه بعدی) پدیدار می‌شوند. تا پیش از این فضا تنها اهمیتی کیفی داشت و مکان اجسام به کمک اعداد بیان نمی‌شد.

لایب نیتز نیز معتقد بود که فضا صرفاً سیستمی از روابط است. یکی از بهترین نکات تئوری مونداهای لایب نیتز دو نوع فضایی است که مطرح می‌کند: یکی ذهنی در ادراک هر مونداد و دیگری عینی که شامل تجمع نقاط دید مونداهای متنوع است.

نیوتن معتقد به فضایی متشکل از نقاط و زمانی متشکل از لحظات بود که وجودی مستقل از اجسام و حوادثی که در آنها قرار می‌گرفتند، داشتند. در او حکم به مطلق بودن فضا و زمان می‌داد. کانت معتقد بود که فضا و زمان دقیقاً در ساختار فکری ما جای دارند و از ارگانهای ادراک می‌باشند. کانت جنبه‌های مطلق فضا و زمان نیوتن را از مرحله دنیای خارجی تا ذهن انسان گستراند. او پس از انتقال این مطلق‌های خارجی به داخل، مبنای ایده‌های فلسفی خود را براساس آنها پایه‌گذاری کرد. از نظر کانت فضا، اقلیدسی بود که تنها سه بعد داشت. او معتقد بود که فضا و زمان مسائل مفهومی و شهودی در ذهن انسان هستند پس دنیای درونی انسانها مشابه هستند. از نظر کانت زمان چیزی جز شکل حس درونی یعنی شهود ما از وضعیت درونی خود نیست. با این حال او به این موضوع اشاره کرد که زمان در یک جهت با سرعت ثابت حرکت می‌کند و ما با اطلاع از خصوصیات آن متولد شده‌ایم. هگل^۴ به حقیقت فضا و زمان معتقد نبود، زمان صرفاً توهمی است که ناشی از عدم توانایی ما در دیدن کل است. در فلسفه برگسون فضا به عنوان مشخصه ماده از قطع جریانی برمی‌خیزد که حقیقت است. برعکس، زمان خصوصیت اساسی زندگی یا ذهن است. زمان، زمان ریاضی نیست، بلکه تجمع همگن لحظات است. از نظر او زمان ریاضی در واقع شکلی از فضا است.

در سال ۱۸۲۴ کارل فردریش گاوس و در سال ۱۸۵۴، جورج ریمان فضای غیر اقلیدسی را مطرح کرد که در آن مجموع زوایای مثلث بیش از ۱۸۰ درجه است. در هندسه ریمانی، اجسام فضایی غیر اقلیدسی درون این فضای انحنادار، نمی‌توانستند شکل مطلق خود را حفظ کنند و بنابر موقعیتشان در فضا، شکلشان فرق می‌کرد.

تأثیر نظریه نسبیت خاص بر درک عمومی از جهان

در دیدگاه نسبی از زمان به نظر می‌آید در سرعتهای بالا، گذشته و آینده به هم نزدیکتر می‌شوند. این امر در واقع حاصل گسترش و بزرگ شدن زمان حال برای در بر گرفتن بخش بیشتری از گذشته و آینده خواهد بود. نهایتاً در سرعت نور، «حال» تمام گذشته و آینده را در بر گرفته است و همه «زمان» در یک لحظه اکنون قرار خواهد گرفت.

اشیاء حقیقتاً به دلیل یک تغییر شکل پلاستیک در فضایی که در آن قرار دارند، تغییر شکل

می‌دهند. اقلیدس می‌گفت که فضا همگن و ثابت است، نیوتن فضا را مطلق می‌دید اما فضایی انشتین خصوصیات ژله‌ای داشت که بسته به سرعت بیننده خود را به اشکال مختلف نشان می‌داد. فضا توانایی تغییر شکل هر شیئی را که در گستره سرعت نسبی بیننده بود را داشت. فضا و شکل و ابعاد اشیای واقع در آن برهم تأثیر عمل متقابل داشتند. در نسبیت عام، انشتین گام را فراتر گذاشته و فضا، زمان، انرژی و جرم را با هم متحد کرده است. در نظریه نسبیت عام، ماده به پیوستار زمان مکان می‌گوید که چگونه انحنا بر دارد و نیز فضا-زمان تاب خورده به ماده می‌گوید که چگونه رفتار کند.

نتایج حاصل از نظریه نسبیت عام

تئوری انشتین آنچنان تحولی ایجاد کرد که کلیه باورهای راجع به فضا، زمان و جرم که ارسطو، اقلیدس، گالیله، نیوتن و کانت مطرح کرده بودند به زیر سؤال برد. در کلیه نوشته‌های این افراد، فضا منفک از زمان بود و هیچیک ارتباطی با ماده نداشتند. مبنای این طرز تفکر در این بود که فضا نظیر سایه «چیزی» نبود. در حالی که انشتین ثابت کرد که فضا متأثر از جرم است در نتیجه فضا «چیزی» هست.^۵

ادراک فضا

ادراک انسان و هستی از دیدگاه فلسفی

مباحثی که می‌گذرد^۶، نظرات فلسفی است در مورد «انسان و هستی» و تفکراتی که در مواردی از یکدیگر فاصله می‌گیرد و در مواردی با نزدیکی خاصی به بررسی مسئله می‌پردازد. از این طریق آراء مختلف و نگرش‌های متفاوتی به عالم هستی مورد بررسی قرار گرفته است. (که نهایتاً می‌تواند زمینه‌هایی را ایجاد کند برای وارد شدن به مسئله «ادراک» که مورد نظر اصلی بحث این مقاله است.) نگرشهایی که برخی به جنبه‌های خردگرایانه و منطقی توجه داشته‌اند و از طریق آن سعی در تبیین جهان نموده‌اند و برخی از طریق پدیده‌شناسی با دیدگاهی خاص به مسئله توجه کرده‌اند و در مواردی متکی بر مبانی عرفان به مکاشفه پرداخته‌اند. در این ارتباط سعی شده است به کمک مکتوبات در این زمینه، به اندیشه‌ها و فضای فکری هر یک نزدیک شویم.

انواریه شرح خاصی است که از فلسفه اشراق که تأکید آن بر جنبه‌های عرفانی افکار سهروردی است و با اتکاء این مبانی، بیانگر چگونگی مکاشفه، مشاهده اشراقی و شناخت حضوری است.

حکمة الاشراق نظامی است پیوسته (در مقابل نظام ارسطویی که نظامی است منفصل)، یعنی از مبداء نور الانوار فاضل بالذات، بطور پیوسته، انوار مجردة غیر متناهی حاصل می‌شود و نظام هستی در هیئت خاص خود در می‌آید، و مرتبط، در هستی بالتشکیک است. کلیه موجودات در حالت ارتفاع «حجاب» بین مدرک و مدرک، قابلیت مشاهده و شناخت را دارا هستند و آگاهی به موضوع، نسبت به نور مجرد قائم بالذات سنجیده می‌شود، که نظریه‌ای است در شناخت، نظیر: «مونادولوژی»^۷ لایب نیتز، با این تفاوت که مونادها از یکدیگر منفصل‌اند در حالی که انوار مجرد پیوسته هستند. او معتقد بود ماهیت عالم، تعداد بی‌شماری جوهرهای روحانی است که آنها را «موناد» می‌خواند وی با تأکید این نکته که مونادها قابل تکرار نیستند، فردیت انسان را بیان می‌کند. مونادها با وجود فردیت‌شان، دارای یک حاصله کلی هستند: همه آنها نیروهای روانی هستند که به صورتی روحانی تجلی می‌یابند. این تجسم مبتنی بر انگارگرایی و غایت (Teleology)، براساس نقش تعیین کننده روح انسان در پوشش شناخت، استوار است. فعالیت روح انسان تنها در انگاره‌های ساده تحلیلی که قابل فهم است تجلی می‌یابد. انگاره‌های مبهم آزمون حسی که حقیقت دریافتهای حسی خوانده می‌شود، محل دیگر تجلی آن است.^۸

پایه‌های تاریخی فلسفه اشراق از طرفی بر تعالی علیه قرآن مجید استوار است و از طرف دیگر بر مکتب‌های فلسفه افلاطونی و نو افلاطونی مبتنی شده است، نیز بطور کلی، پایه‌های «شرقی»^۹ هم برای آن می‌توان جست.

علی‌الاصول این دیدگاه، شناخت را بر رابطه اشراقی بین موضوع مُدر و مُدرک مبتنی می‌دانند، یعنی تنها علم حضوری است که از نقطه نظر فلاسفه اشراق اصیل شناخته می‌شود. مناسبت دارد که در اینجا، اشاراتی کوتاه، بر تأثیر نظریات افلاطون بر فلسفه اشراق کرده‌اند. افلاطون در جمهوریت خورشید و نور را نمادی از برای خیر و نیکی می‌داند، نوری که بدون آن موجودیت نفی می‌شود و این نور در اصل خود ماورای موجودیت و عدم هر دو است و نیز مرتبتی والاتر از مثل معلقه دارد. این نور منبع هستی است و شناخت به واسطه آن است که امکان‌پذیر می‌شود. فلسفه اشراق علی‌رغم حکمت مشاء، که تعقل و برهان را اصیل می‌داند، تعقل و برهان را مبتنی بر شناخت نور موجود در موضوع می‌داند. هستی از نقطه نظر اشراق نور مجردی است که از اصل نور الانوار ساطع شده و عالم را فرا می‌گیرد. اشراق حضوری و شهود هم در مرتبت و هم در اصالت مقدم است بر برهان و تعلق و این نکته‌ای است که در فلسفه‌های جدید، علی‌الخصوص در پدیده‌شناسی متعالیه هوسرل از اهمیت زیادی برخوردار است. هوسرل می‌گوید: وجود شهود تجربی، یعنی ادراک بی‌واسطه کیفیات

محسوس توسط حواس را، همه تصدیق دارند. علاوه بر آن او قائل است که به موازات شهود تجربی، یک شهود ذات نیز هست که ذوات را بی واسطه ادراک می‌کند.^{۱۰} ناگفته نماند که اشراق، نه تنها استدلال را نفی نمی‌کند، بلکه از استدلال برای تحلیل هرچه عمیق‌تر و بیان هر چه کاملتر شناخت اشراق، استفاده تام و تمام می‌برد.

آرنه‌ایم^{۱۱} در کتاب Visual Thinking خود در بحثی که در مورد مدلهای تئوریک مطرح می‌کند، از پوانکاره نقل می‌کند که گرچه در علوم، مباحث را توسط منطق اثبات می‌کنیم ولی ابتدا و پیش از آن بوسیله Intuition یا نوعی شهود، طرح‌ریزی و کنکاش می‌کنیم، به تعبیری دیگر آنچه ذهن ما را به دنبال مباحث علمی می‌کشاند و سعی در تشخیص کلیه چیزها در علوم دارد، بیشتر به اتکاء بر جنبه‌های شهود است. سهروردی برخلاف حد ارسطویی، تعریف را مبتنی بر نور (که اظهر اشیاء است)، و دانش فطری (در رابطه با آگاهی آنائیت متعالیه) می‌داند. یعنی نور موجود در شیئی بلاواسطه مشاهده می‌شود و این خود مبنای اصلی تعریف و شناخت شیئی در فلسفه اشراق است. همان‌گونه که «ظهور» در پدیده شناسی متعالیه، هوسرل رابطه شناخت را معین می‌کند، «نور» در فلسفه اشراق پایه اصلی شناخت است. شناخت اشراقی بر پایه اصل مشاهده استوار است و مشاهده بر خلاف استدلال بعد زمانی ندارد و در یک آن و بلاواسطه صورت می‌گیرد.

در فلسفه اشراق مبانی ابصار صرفاً در طبیعیات مورد تحقیق قرار نمی‌گیرند. بلکه سهروردی این مسأله را شامل در بحث کلی معرفت قرار می‌دهد و قوانین حاکم بر آن را در اصل همان قوانین مشاهده می‌داند. یعنی مشاهده به حس ظاهر و مشاهده به حس باطن بر مبنای یک اصل کلی تحقیق می‌یابند و سه رکن اصلی دارد. وجود و تكثر نور، فعل مشاهده و فعل اشراق. دیدن و اشراق شعاع در یک «آن» صورت می‌گیرد، در همان لحظه‌ای که چشم مقابل شیئی مستنیر واقع می‌شود. مشاهده به حس باطن هم بر مبنای همین اصل است، با این تفاوت که وسیله بینش، قوه‌ای باطنی است، و پرتو نور، اشراق انوار مجرّده است.

در همین ارتباط بد نیست نظریات هوسرل را در این مورد دنبال نمائیم «هوسرل، مشرب خود را براساس تجربه استوار می‌کند، لیکن تجربه‌ای غیر از تجربه سطحی عادی، بلکه تجربه‌ای پیش بنیان (Experience a Priori) مناسب‌تر شاید این باشد که فلسفه هوسرل را اصالت شهود (Intuitionnisme) بخوانیم. می‌گوید «این نظر و بینشی است بی‌واسطه، نه تنها بینش حسی و تجربی، بلکه بینشی به طور عام از آن جهت که وجدان بخشنده‌ایلی است که سرچشمه نهایی حق هر گونه تصدیق عقلی و استدلالی است.»^{۱۲}

مفهوم فضا

اصولاً بشر بین خود و اشیاء ایجاد رابطه می‌کند، فضا و روابط اشیاء برای انسانهای اولیه جنبه تبعاعی داشته و اشیاء به درونی و بیرونی، دور و نزدیک، منفرد و متحد، پیوسته و گسسته و ... تقسیم شده‌اند، فضا وجه ویژه‌ای از ایجاد ارتباط نیست، بلکه صورتی است از هر ایجاد ارتباطی. پس فضا فقط یک جنبه از ایجاد ارتباط کلی است. برای اینکه بشر قادر باشد تصورات خود را از قوه به فعل بیاورد، مجبور است روابط تبعاعی را درک کرده و آن را در قالب یک «مفهوم فضایی» بکار بگیرد. پس بطور خلاصه وفق بشر با اشیاء فیزیکی و درک روابط تبعاعی به جهت یافتن راهی برای ایجاد ارتباط با محیط و افراد برای انتقال تصورات خود و مفاهیم و ... به دیگران بوده است. مفاهیم فیزیکی و ریاضی از فضا قسمت کوچکی از نیاز اساسی بشر را در مورد ایجاد ارتباط برآورده کرده است. از صد سال پیش به این طرف فضای «انسانی» مورد مطالعه روانشناسان بوده است. گذشته از تجربه بشر از محیط خودش «درک فضا» هر جاکه با متغیرهایی در آمیخته، به روند پیچیده‌ای تبدیل شده است و دنیاهای مختلفی را بوجود آورده که حاصل انگیزه‌ها و تجربیات متفاوت انسانهاست.^{۱۳}

ادراک فضای هستی

پژوهش بیشتر درباره فضای معماری، بستگی به درک فضای وجودی دارد. برای رسیدن به چنین درکی، دو منبع اطلاعاتی در اختیار داریم: یکی علوم اجتماعی و دیگری فلسفه، در زمینه علوم اجتماعی و مسأله فضای هستی می‌توان از نوشته‌های بعضی از روانشناسان، جامعه‌شناسان و مردم شناسان استنباط کرد. در این مورد نوشته‌های «ژان پیاژه» درباره رشد و تکامل طفولیت بخوبی این مباحث را مورد دقت قرار داده است.^{۱۴} در واقع اول بار هایدگر بود که اظهار داشت «وجود فضائیت» و «شما نمی‌توانید بشر و فضا را از همدیگر مجزا تلقی کنید. فضا نه شیئی ظاهری و نه یک دریافت ذاتی و درونی است. غیر از این، بشر و فضایی نداریم...»

در واقع با توجه به اینکه فضا متکی به تجارب شخصی - فردی گذشته و شخص است نمی‌تواند فقط یک دریافت درونی باشد، چون متکی به ادراکات و تجارب قبلی از فضا بوده است و نه یک شیئی ظاهری و عینی که معادل بیرونی آن عین معادل ذهنی آن باشد و برای همه افراد یکسان قابل درک باشد.

شولتز در کتاب مفاهیم معماری (Intentions in Architecture) (سال ۱۹۶۳) می‌گوید: «مفهوم

فضا، اهمیت ویژه‌ای در تئوری معماری دارد، و بحث می‌کند که دلیلی ندارد اجازه دهیم که کلمه فضا مشخص‌کننده همه چیز باشد، مگر از نظر سه بعدی هر بنا، این وضع برای این واقعیت قرار گرفته است که تحقیقات و بررسی‌های هندسی یا درک بصری، فقط حالات نسبتاً سطحی مسئله را شامل می‌شوند. لذا با معرفی مفهوم فضای هستی، این محدودیت‌ها برطرف شده و باز فضا اهمیت اصلی را بدست می‌آورد، که بایستی جزء تئوری معماری شود.

فضای اساطیری

حال با نگرشی دیگر مسئله ادراک فضا را در بینش اساطیری می‌بینیم که نهایتاً در این ارتباط به نوعی ادراک حضوری و درک بی‌واسطه منجر می‌شود.

هر گاه از فعل «صورت بخشی» آرکیتایپ سخن به میان می‌آید یا اشاره به «بن بخشی» اساطیری می‌کنیم که در مراسم آئینی تحقق می‌یابد، هر رفتار انسان به منزله تکرار و بنیانگذاری صورت نوعی موجود در اساطیر است^{۱۵}، ناگزیر فضایی را در ذهن متصور می‌سازیم که محل وقوع و مظهر تجلی این صورت نوعی است. عبارت دیگر صورت پذیری روح تحقق نمی‌یابد مگر به وجود و حضور فضایی «مثالی» که با مکان سه بعدی دنیای عقلی؟؟؟ متفاوت است و در ساحت دیگری از وجود قرار یافته است. این فضای مثالی ضرورتاً میانه است. یعنی فضایی واقع بین روح و ماده، بین ملکوت و ناسوت، این فضا، فضای تخیل، و عرصه بازتابی خیال مطلق است.^{۱۶}

این فضای مثالی به زبان رمز و تمثیل ظاهر می‌شود یا بهتر است بگوئیم که تحقق یافتن خود «صورت نوعی» مستلزم این فضای مثالی است. آنجایی که صورت بخشنده و صورت بخشیده، در حرکتی آنی یکی می‌شوند و آنجایی که آرکیتایپ ظاهر می‌شود و تجلی غیبی مظهر و تجلی گاهی می‌یابد، فضای مثالی تحقق یافته است. در عرفان نظری اسلامی این مقام را مرتبه «واحدیت» می‌گویند. یعنی مرتبه‌ای که در آن جمله اعیان ثابته «آرکیتایپ‌ها» طبق نظامی واحد، شکل می‌پذیرند و ظاهر می‌شوند. در آن صورت و معنی آنچنان به هم پیوسته و جسم و روح آنچنان به هم آمیخته‌اند که فقط به مشاهده درون و علم تأویل می‌توان آنرا درک کرد.

ادراک فضای معماری

برونوزوی (Bruno Zevi) معماری را «هنر فضا» معرفی می‌کند. چنین به نظر می‌رسد که مفهوم فضای برونوزوی، تلفیقی از فضای کرداری و اقلیدسی باشد. واقع‌گرایان عقیده دارند، فضا بطور

یکنواخت، ماده گسترده‌ایست که می‌تواند در طرق مختلف طرح‌ریزی شود. گیدئون (Giedion) تاریخ معماری را به عنوان وارث «مفاهیم فضا» معرفی نموده و به طور کلی سه مفهوم اصلی برای آن قائل می‌شود. «اولین مفهوم فضای معماری مترداف بوده است با جلوه‌گر ساختن قدرت احجام، روابط آنها نسبت به یکدیگر، و تأثیر و تأثر آنها بر یکدیگر.» نحوه تفکر مصریان و یونانیان در مورد معماری که هر دو از حجم سرچشمه می‌گرفتند. گنبد پانته‌ئون، در آغاز قرن دوم میلادی به عنوان توفیق کامل مفهوم ثانوی معماری اعلام شد. از آن زمان تاکنون، مفهوم فضای معماری از فضای خالی داخلی، غیرقابل تمیز بود. سومین مفهوم فضا، که هنوز هم در نخستین مرحله و تکامل است، اساساً شامل موضوع تأثیر و تأثر فضای داخلی و خارجی بر یکدیگر می‌باشد.

گونتر نیتشک (Gunther Nitschke) تحت عنوان «تشریح دنیای زنده مجاور» بین فضای اقلیدسی و «عالم تجربی یا ذات» اختلاف می‌گذارد و برای آن مرکزی قائل است که عبارت است از بشر ذیشعور، و از اینرو دارای سیستمی است عالی از جهات مسیرها که با حرکات بدنی آدمی، تغییر می‌یابند، که فواصل و جهات با توجه به انسان تثبیت شده‌اند. ژودیک (Joedicke) در جایی از فضای معماری به عنوان یک فضای تجربی یاد می‌کند و می‌گوید: فضای معماری با بشر و ادراک او بستگی دارد و فضا ماحصل ادراک متوالی مکانهاست.^{۱۷}

مطالعاتی که در اینجا آورده شد به کمک ادبیات مکتوب معماری و اظهارات متفاوتی در مورد مفهوم فضا و رابطه آن با معماری، بیانگر دو طرز تفکر و نگرش به فضای معماری بوده است. این نگرش‌ها یا معطوف به صرف نظر کردن از وجود انسان از طریق هندسی تجربیدی بوده و یا اینکه با نزدیک‌تر ساختن مفاهیم فضا و معماری و احساسات و مطالعه‌ای اثرات، بشر را در آن وارد نموده است.

پیوند دیدگاههای شهودی و تجربی

در طول تاریخ بشری دو دیدگاه علمی - تجربی و شهودی مبنای شناخت جهان بوده‌اند. اگر پایگاه شناخت تجربی را در عقل و دیدگاه شهودی را در حس برشمарیم، تا دوران مدرن و پیش از انقلاب صنعتی پیوندی تنگاتنگ بین این دو وجود داشت. مدرنیته یا بینشی جدید مبتنی بر تجربه، مبنای فکری جدیدی را پایه‌گذاری می‌کند، از جمله اینکه طبیعت و جهان را جز ایزاری بیش نمی‌داند و از جدایی سوژه و ابژه می‌آغازد. این جدایی سوژه یعنی فاعل اندیشیده از ابژه یا جهان موجود، از مبنای

فلسفه مدرن از دکارت به این سوست. و در دل خود این حکم متافیزیکی را نهان دارد که ابژه، یعنی جهان در خدمت سوژه یعنی انسان است.

اما امروزه آخرین پیشرفتهای علمی از یک سو و بحثهای فلسفی از سویی دیگر اشاره به وحدتی فراگیر در عالم و جهان دارند. چه آنجا که صحبت از وحدت چالۀ سیاه انشتین باشد، چه نورالانوار شیخ اشراق، و چه کلیت واحد و وحدت معنی هوسرل.

از این قرار عالیترین وظیفه دانشمند فیزیک اکتشاف کلیترین قوانین اساسی است که به صورتی منطقی می‌توان با آنها تصویری از جهان ساخت. ولی برای دست یافتن به چنین قوانین اساسی راه منطقی وجود ندارد. تنها راه موجود راه اشراق و علم حضوری است و آن از این احساس نتیجه می‌شود که در ماورای ظواهر نظمی وجود دارد که تجربه این نظم موجود را محسوس‌تر می‌سازد.

بر هر پژوهنده تجربی این مسئله آشکار است که دستگاه نظری فیزیک بر جهان ادراکات حسی متکی است و تحت نظارت آن قرار دارد. گو اینکه هیچ راه منطقی وجود نداشته باشد که از آن راه بتوان از ادراکات حسی به اصولی که بنیان ساختمانهای نظری است برسیم. از این گذشته، ترکیب مفهومی و عقلی که نسخه بدلی از جهان تجربی است ممکن است رفته رفته ساده‌تر شود و به صورت چند قانون اساسی درآید که تمام ترکیب عقلی به صورت منطقی برآن استوار باشد. در هر پیشرفت علم دانشمند فیزیک نیک در می‌یابد که با ترقی تجربه قوانین اساسی بیش از پیش ساده شده است. وی از این امر دچار شگفتی می‌شود که در آن چیزی که به نظر بی‌نظمی و پریشانی می‌رسد چه نظم عالی نهفته است. این نظم را نمی‌توان ساخته فکر خود وی دانست، بلکه وابسته و جزء لاینفک جهان ادراکات حسی است. لایب نیتز که این نظم را «نظم مستقر از پیش» نام نهاده به خوبی حق مطلب را بیان کرده است.

نوعی ادراک شهودی و حضوری مبنای هر نوع ادراک و شناخت از جهان خواهد بود. اگر ذهن انسان قادر به تفکر به گونه‌ای منطبق با مفاهیم اولیه ذهنی (چه در کودکی و چه در تمدنهای اولیه) باشد، جهان را آنچنان که در نظریات انشتین آمده است به یکباره و پیوسته به هم ادراک می‌کند.

کسی که بتواند تداوم فضا زمان را حس کند در می‌یابد که تمامی حوادثی که ظاهراً در دنیای سه بعدی ما به صورت خطی روی می‌دهند، همزمان و به یکباره هستند. لویی دو بروگلی در تأیید این سخن می‌نویسد «هر آنچه که به نظر ما گذشته، حال و آینده است در فضا - زمان به صورت یک بلوک است که حتی قبل از وقوع حادثه‌ای، تداوم فضا - زمانی که شامل آن حادثه و حوادث دیگر هستند پیش از آگاهی انسان از آنها وجود داد.» پس اگر بصیرت فضا - زمان وجود داشته باشد هم حوادث را

می‌توان همزمان دید و هم می‌توان آینده را پیشگویی کرد. به همین دلیل است که می‌توان گفت که هنر اصیل قادر به پیشگویی مفهوم آتی و آینده واقعیت است زیرا هنرمند دارای شهود کاملی از حقیقت است.

پیامبران چنین دیدگاه شهودی را داشتند، که صرفاً اطلاع از تجارب گذشته یا پیشگویی حوادث در قالب علمی نبود، بلکه نوعی آگاهی فضا-زمانی (دانستن همه چیز در یک لحظه) با مبنای بنیادین عدم محدودیت به مرزهای فرهنگی، بردارهای سه گانه فضای اقلیدسی، یا ایده‌های زمان خطی ارسطویی. پیامبر پیشگویی آینده را نمی‌کند بلکه وضعیت فضا-زمان را که فرا زمان است را به یکباره درک می‌کند. در این تداوم گذشته و آینده کاملاً با هم عجین و یکی هستند. زیرا در این تداوم گذشته و آینده بی‌معناست.

چنین امری صرفاً پایگاه مذهبی و هنری ندارد. از مقاله ۱۹۱۶ بور نیز که به نوعی اصل متمم یا تکمیلی است می‌توان این نتیجه را گرفت که بیننده و دیده شده یک جفت غیر قابل تفکیک هستند و به این نتیجه می‌رسد، که یک واقعیت عینی وجود ندارد. ترکیب هر جفتی نظیر فضا زمان ... یک دوگانگی دوطرفه می‌دهد که با هم به یک وحدت می‌رسند. از نظر بور دو مفهوم مخالف و متضاد، نافی هم نیستند بلکه می‌توانند وجوه مکمل یک حقیقت عالیتر باشند. تئوری بور تفکیک درون و برون دکارت که مبنای دیدگاه مدرن بود را مجدداً با هم ترکیب کرد. او مدعی بود نه تنها مُدرک و مُدرک با هم مرتبط هستند بلکه ارتباط آنها نیز طبق اصل علیت نیست. جان میلر در تکمیل نظر بور می‌گوید که ذهن و جهان نیز یک جفت مکمل هستند.

اگر بپذیریم که ادراک جهان به اتحاد انسان با جهان^{۱۸} باز می‌گردد و اگر جهان و اجزای تشکیل دهنده آنرا از قبیل هنر و فضای هستی و معماری را وجوهی از حقیقت واحد به شمار آوریم، ادراک آنها مستلزم ایجاد تصویری از حقیقت در نفس و ذهن انسانی است، و از این طریق فرآیند شکل‌گیری و تجلی و صور گوناگون حقیقت چه در هنر و چه در معماری را به صورت فرآیندی دو سویه در ارتباط مستقیم با ادراک قرار می‌دهد.

ریشه‌یابی بحران معماری مدرن

اعتقاد مطلق به شیوه‌های صرفاً تجربی - بخصوص بعد از دوران پیشگامان مدرن - و به کنار نهادن دیدگاه شهودی آفرینش هنری و معماری عامل اصلی در ایجاد این سر در گمی می‌باشد. تجربه، شیوه‌راهبر در دنیای جدید و مدرن بود، که جایگزین روشهای شهودی ادراک، اعتقاد به منطوق جای

خود را به هنر مدرن داد و مطالعه «علمی» پدیده هنری - بخصوص در باهاوس شروع شد. بسیاری از پیشگامان معماری مدرن به این نتیجه رسیدند که انسان تنها از طریق منطق صرف نمی تواند جایگاهی existential بیابد. علوم طبیعی جهان را تنها به موارد قابل اندازه گیری تقلیل می دهند، یعنی به کمیت‌های انتزاعی، در حالی که کیفیت اشیاء غیر مجرد که دنیای روزمره ما را تشکیل می دهند مورد توجه قرار نمی گیرند. در یک دنیای کمی، احساسات انسان به شانس واگذار می شوند و در دو وضعیت بین انفجار ناگهانی احساسات و وضعیت انفعالی نوسان می کند. اما این دیدگاه مدتی دوام نیاورد و در برابر سیل فراگیر و جامع برخورد‌های صرفاً علمی - تجربی به کنار گذاشته شد. گیدئون می نویسد: «شکاف بین واقعیت تازه کشف شده و احساسات با انقلاب صنعتی شروع شد.»

بازیابی مکان در معماری

از دست دادن تصویر از ویژگیهای اصلی بحران محیطی امروزه است. شاید این ادعا قابل قبول نباشد. زیرا دیگر معماری را از دیدگاه تصاویر بررسی نمی کنیم و صرفاً توجه به عملکرد و ساختار داریم. بدون تصاویر محیط ما صرفاً به یک محفظه فضایی تبدیل شده است بنابراین از آن «چیزهایی» که دنیای روزمره ما را می ساخته است و همچنین از خاطراتی که این دنیا را به زندگی انسانی مرتبط می کند محروم شده ایم. البته هدف اصلی معماری مدرن در ابتدا این بود که شکاف بین تفکر و احساس که منجر به از دست رفتن تصویر شده است را از بین ببرد. این معماری در اصول تئوری موفق شد اما این موفقیت هیچگاه کاملاً اجرا نشد و جنبه کالبدی نیافت، زیرا عملکردگرایی صرف بر فرآیند طراحی غالب شد و معماری به صورت دیگرامهای ساخته شده در آمد.

از دیدگاه معماری این عمل از طریق خلق «مکانهای» حقیقی و بازیابی «تصویر» ساخته شده امکان پذیر است. از مفهوم کمی سکونت باید به مفهوم کیفی باز گردیم. کیفیت در معماری دلالت بر بازگشت به «اینجایی» غیر انتزاعی دارد یعنی بازگشت به مکان هم از دیدگاه ثبات و هم از دیدگاه تغییر. پس روحیه دوران باید بخشی از سنت جدید باشد تا به آن ریشه های آنرا باز پس دهد.

بازیابی حقیقت وجود تنها در گرو یافتن مجدد جایگاه هستی انسانی می باشد. انسان مدرن با کنار گذاشتن معماری به عنوان تجلی و تصویر حقیقت به صورت موجودی بی هدف و بی معنا در مجموعه جهانی رها شده است. وجود معنا یا هدف در طول تاریخ از ایده افلاطونی تا روح هگلی یا حقیقت های دیگر همواره به شکلی کم و بیش یکسان به مجموعه جهانی هدف و نظم داده است. هدفی و نظمی که امروزه بدلیل به کنار گذاشتن حقیقت، جدایی حس و عقل یا انسان و جهان به

فرااموشی سپرده شده است. فرااموشی که ریشه و منبع کلیه مشکلات دوران مدرن می باشد. متفکران زیادی در غرب و شرق با بازگشت به ریشه ها و معانی هستی، وجودی و اساطیری انسان تلاش در حل این مشکلات داشته اند.

پانوشتها

۱. این مقاله چکیده گزارش درس «مبانی نظری شکل گیری فضا» به راهنمایی آقای دکتر مهدی حجت می باشد که توسط نگارندگان در نیمسال دوم سال تحصیلی ۷۷-۱۳۷۶ تهیه شد.
۲. برای مطالعه بیشتر ر.گ. شایگان، داریوش: بتهای ذهنی، خاطره ازلی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۳. ر.گ. الیاده، میرچا: اسطوره، رویا، راز، ترجمه رویا منجم، انتشارات فکر روز، چاپ دوم ۱۳۷۵.
۴. ر.گ. سیس، و.ت.: فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۲.
۵. برای مطالعه بیشتر ر.گ.
- یرنشتاین، جرمی: آیینشتاین، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱.
- پلانک، ماکس: علم به کجا می رود؟ ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۴
- آیینشتاین آلبرت: نسبیت و مفهوم نسبیت، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲.
- _____ فیزیک و واقعیت، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳
- _____ مقالات علمی آیینشتاین، چاپ چهارم، تهران، سازمان انتشارات و آموزشی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۴.
۶. این بخش با استفاده از مقدمه کتاب «انواریه» سهروردی، به شرح هروی، تهیه شده است.
۷. *Monad* (مشتق از *Monad* یونانی به معنای واحد) اصطلاحی فلسفی که برای نشان دادن وحدت ساختی *Strutural* و اساسی عالم هستی به کار می رود. به عقیده فیثاغورث مونا (واحد ریاضی) شالوده جهان است. بنابر عقیده جرادنو برونو. مونا (ماده روحانی) تنها منشاء هستی است. فلسفه لایب نیتز، او مونا را جوهری ساده بسته و تغییر ناپذیر می شمارد، که همان روان عقلی *rational soul* انسان می داند. عالم در مونا منعکس است و مونا به مثابه یک واحد، بینهایت را، به صورت جنین در خود دارد.
۸. و. سوکولوف، مقدمه ای بر سیر فلسفه در عصر نوزایی و روشنگری، ترجمه مجید کلکته چی، تهران، پیام، ۱۳۵۳.
۹. مباحث فلسفه شرقی که ابن سینا در کتاب منطلق المشرقین به آن اشاره کرده است توسط سهروردی کاملاً و به گونه ای منظم، در نظام فلسفه اشراقی مورد بحث و تحلیل قرار گرفته است.
۱۰. شهود تجربی ادراک داشتن به یک شیئی منفرد است، و با خصوصیت شهودیش متعلق خود را به مرتبه داده می رساند، و با خصوصیات ادراکیش آن را داده ای اصلی می سازد. به واسطه آن ما واقف می شویم که چیزی را در هویت جسمانی به نحو اصلی دریافته ایم. به همین وجه شهود ذات، وجدان داشتن و وقوف به امری است که نگاه شهود ما متوجه آن می شود و آن عیناً در این شهود داده شده است. این شهود، شهودی است اصلی و بنیادی که ذات را در هویت جسمانی در می یابد و ادراک می کند. ر.گ. روژه ورنو و ژان وال (و دیگران)، نگاهی به پدیدار

شناسی و فلسفه‌های هست بودن، برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲، بخش اول.

۱۱. برای مطالعه آثار آرنه‌ایم ر.گ.

- Arnheim, Rudolph : *Visual Thinking*

- Arnheim, Rudolf: *Image and Thought. In Gyorgy Kepes, Sign, Image, Symbol. New York, 1966, Brazillier.*

-----: *The Dynamics of Architecture Form. London, University of California Press, 1977.*

۱۲. ورنو، روزه و ژان وال: نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲.

۱۳. نوربرگ شولتز، کریستیان: هستی، فضا و معماری، ترجمه محمد حسن حافظی، تهران کتابفروشی تهران ۱۳۵۳.

۱۴. همچنین بحث «فضا» به وسیله فلاسفه مورد مطالعه قرار گرفته است که می‌توان در آثار زیر آن را پی‌گیری کرد.

1) Gaston Bachelard, *The Poetics of Space* منظومه‌های فضا

2) Otto Friedrich Bollnow, *Mensch und Raum* انسان و فضا

3) Merleau - Ponty, *The Phenomenology of Perception* پدیده‌شناسی ادراک

4) *Being and Time, Martin Heidegger* هستی و زمان

50 *Vorträge und Ansätzen Martin Heidegger* تفکر راجع به ساختن و زیستن

۱۵. شایگان، داریوش: بتهای ذهنی، خاطره‌ازلی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.

۱۶. خیال نیز نحوه ظهور و صورت پذیری تجلیات غیبی است یا خیال همان نیروی آفریننده است که به موجب آن عالم غیب بصورت طرحهای صور نوعی ظاهر می‌شود. فضای خیالی نیز دو بعد دارد. یعنی به یک اعتبار خلاقه است و بصورت خیال مطلق و خیال محقق، عالم ملکوت و مثال را در بر می‌گیرد و هم به علت انعکاسش در انسان، شامل نیروی تخیلی ما نیز می‌شود و بهمین جهت است که ملامحسن فیض کاشانی می‌گوید که این فضا در عالم کبیر به منزله خیال است در عالم صغیر انسانی.

۱۷. نوربرگ شولتز، کریستیان: هستی، فضا و معماری، ترجمه محمد حسن حافظی، تهران، کتابفروشی تهران، ۱۳۵۳.

۱۸. ر.گ. - رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن: اتحاد عاقل به معقول، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.

نقش و پایداری مالکیت بر عنصر بازار

محمد حسن ضیاء توانا

ضرورت تحقیق

پژوهش در زمینه مالکیت بر اجزاء و عناصر اقتصادی شهرهای سنتی ایران، در مقایسه با سایر موارد چون: ریخت‌شناسی و کاربری اراضی شهر، ساخت و بافت کالبدی بازار، بخشبندی فضایی اصناف و... کمتر انجام گرفته است. علت اصلی نه بخاطر بی‌توجهی به اهمیت موضوع بوده است، بلکه شاید بتوان آن را در عدم دسترسی به منابع و اسناد معتبر و بویژه مشکل بودن تحقیق به جهت حساسیت خاص مطلب درک نمود. آنچه نیز در پاسخ به طرح این مسئله بیان شده، بیشتر جنبه‌های کلی مطلب و یا بخش کوچکی از آن را در بر می‌گیرد. برای مثال، مشکینی (۱۳۷۱ ص ۲۱۷) مشکل کار را درباره بازار زنجان چنین می‌نویسد: «از آنجا که مالکیت‌های شخصی قابل صورت برداری نمی‌باشند، تنها توانسته‌ام فهرست مالکیت‌های وقفی را در آورم». همچنین مطالعات سرایی (۱۳۷۱ ص ۲۴۷-۲۱۲) در این خصوص صرفاً بر اساس وقف در بازار یزد و به گونه یک بررسی تطبیقی با کار مایکل بوناین (۱۹۸۷) و نیز تا حدودی پیامدهای آن بر روی کارکرد بازار صورت پذیرفته است. در حالی که اهمیت موضوع در تبیین، تحلیل و تحول در مالکیت بازار نه تنها باید به منزله تغییر در نوع و میزان کارکردهای اقتصادی هر یک از فضاها و تجاری و به دنبال آن کارکردهای اجتماعی - فرهنگی و حتی سیاسی دانست، بلکه احیاء و یا زوال (فرو و فراز) این عنصر مهم شهری را می‌تواند دنبال داشته باشد. از آنجا که بازار در کلیت خود به شکل یک «سیستم» عمل می‌کند، لذا تمامی اجزاء (یا خرده و زیرسیستمها) آن در مناسبات تنگاتنگ و گُنشها و واگُنشها با یکدیگر قرار می‌گیرند. به بیان دیگر تغییرات عمده در نوع کسب و پیشه و میزان کارکرد آنها، صرفاً بازتاب عینی خود را در بخشبندی فضایی اصناف تجلی نمی‌کند، بلکه باید انتظار تحول در ساختار و وضع مالکیت را داشت، که در این حالت به شکل «روح غیرمتعین» - از دیدگاه هارتمن - عمل می‌نماید (مومنی، مصطفی، ۱۳۶۵)

طرح مسئله

با وجود چنین ضرورتی، فقط می‌توان از لابلای تحقیقات انجام شده به موارد زیر اشاره کرد. ویرت، جغرفیدان آلمانی، معتقد است (۱۹۷۴/۷۵ ص ۲۱۸) که مالکیت بازارهای «شرق اسلامی»^۱ عمدتاً یا به شکل وقف و یا در دست خانواده‌های اعیان و سرشناس یا افراد متمول شهری بوده است. انگلش (۱۹۶۶ ص ۷۳) درباره شهر کرمان بیان می‌دارد، قشر مرفه و برجسته شهری، که خانواده‌های بانفوذ را نیز تشکیل می‌دهد، تولید را در شهر و پسرکانه آن کنترل نموده و از طریق مالکیت بر عنصر بازار و حتی اراضی شهری و حومه آن، برتری خود را بر دیگر قشرهای جامعه شهری و روستایی نشان می‌دهد.

در شهر کوچک بم، بهره مالکانه حاصل از مناطق روستایی، در بازار شهر سرمایه‌گذاری می‌گردید، به ویژه در گذشته تمامی راسته‌های بازار توسط مالکان بزرگ اراضی روستایی ساخته و سپس اجاره داده می‌شد (اهلرز ۱۹۷۵ ص ۴۸). مالکیت بر فضاهای تجاری و تعمیرگاههای شهر کوچک ملایر - باستان‌بانکها و نهادهای دولتی - نیز یا از زمره موقوفات بشمار می‌رفتند و یا در دست خانواده‌های بزرگ مالکین روستاها، ولی ساکن در شهر (مالکین غایب) و یا تجار عمده قرار داشتند (مؤمنی، مصطفی ۱۹۷۶ ص ۱۱۰). در مطالعاتی که ریت (۱۹۸۱ ص ۱۰۱)^۲ بر روی نحوه مالکیت بر ۵۵۱ مغازه بازار شهر زابل انجام داده، مالکان را بر اساس نوع فعالیت شغلی و تا حدودی طبقات اجتماعی به هفت گروه تقسیم نموده است، که از این میان کسبه و صنعتگران بازار با ۶۱/۵ درصد در ردیف اول و مالکین عمده اراضی روستایی (با ۸/۷ درصد) و نیز موقوفات (با ۷/۳ درصد) - برخلاف شهرهای کرمان، بم و ملایر - نقش به مراتب کم اهمیت‌تری را داشتند.

نحوه مالکیت بر بازار لار و سیر تحولات آن

بررسی صورت گرفته بر روی ساختار مالکیت بازار لار در مقایسه با موارد ذکر شده در فوق، گواه از شکل بندی دیگری می‌دهد. بدین ترتیب که به لحاظ تاریخی نمودی است از پیوند عمیق مابین حکومت لارستان و مالکیت بر بازار و حتی برخی از فضاهای تجاری اطراف میدان عمومی در یکصد سال پیش، بدین خاطر شاید بتوان رابطه‌ای مابین «نظام دیوانسالارانه» حاکم بر جوامع مشرق زمین را، به زعم خانم لمیتون (۱۳۶۹ ص ۸۱-۷۸) و مالکیت بر فضاهای عمده اقتصادی - تجاری در شهر لار و حکومت لارستان تصور نمود. این بدان معنا است که با به قدرت رسیدن افراد و خانواده‌ها از طریق همین نظام، آنها می‌توانستند با اعمال زور و برقراری روابط خاص بر ابزار و

عوامل تولید نیز تسلط یافته بر ثروت و توان خویش بیفزایند. وجه و فرایندی که تا به امروز، به ویژه با تغییر دولتها و حکومتها و نظامهای حاکم، دوام یافته است و ما ضمناً می‌توانیم آن را به عنوان یکی از موانع رشد و توسعه جوامع عقب مانده و نیز پاگیری و رشد اشرافیت در این ناحیه از جهان بشمار آوریم.

از آنجا که بازار، در کارکرد سنتی خود، یکی از مهم‌ترین عناصر شهری برای بهره‌برداری از سرمایه بشمار می‌رفته، از این رو بنای آن نیز ملک خانواده‌ها یا افراد ثروتمند بود، که از درآمد آن برای تأمین مالی حال و آینده خود و خانواده خویش و یا در جهت کارهای عام‌المنفعه استفاده می‌کردند (بکر ۱۹۰۹ ص ۱۰۰-۹۳)

بازار قیصریه لار حداقل با قدمت بیش از ۴۰۰ سال، تقریباً در هسته مرکزی شهر قدیم لار و در ضلع شمالی میدان عمومی واقع می‌باشد. بافت و طرح صلیبی شکل آن، این بازار را در ردیف بازارهای چارسو (فضای مرکزی، غلام‌گردشها و راسته‌ها) قرار داده است. بازار لار به خاطر عوامل نامساعد طبیعی (در رأس آن زلزله) و تحولات اقتصادی - سیاسی بارها بازسازی شده، ولی به نظر می‌رسد که در چهار قرن اخیر تغییری در بافت کلی آن به وجود نیامده است (ضیاء توانا، محمد حسن ۱۳۷۶). این بازار در طرح اولیه دارای ۱۴۴ مغازه بود، که به لحاظ تفکیک فضایی می‌توان آن را در جدول شماره (۱) خلاصه کرد.

باید در نظر داشت که تجدید حیات (رُنسانس) و رونق اقتصادی و فرهنگی یک شهر تنها از طریق گسترش و فزونی مناسبات سنتی با حوزه نفوذ خود، آنهم بر اساس مکانیزم‌های آنچه که به عنوان سرمایه‌داری بهره‌بری (یا بهره‌کشی)^۳، به زعم بوبک (۱۹۵۹ ص ۲۹۸-۲۵۸) جغرافیدان اطریشی، و تاکید شده توسط طرفداران او صورت نمی‌گیرد، بلکه یک تحول «درون‌زا» ی شهری می‌تواند در جریان شکوفایی آن مؤثر افتد. از این رو فتحعلی خان گراشی، بیگلربیگی لارستان، با کمک مردم در بازسازی بازار (اتمام ۱۳۰۰ ه.ق) و نیز احتمالاً احداث مغازه‌ها و کاروانسرای اطراف میدان عمومی جهت رونق بخشیدن به شهر لار و به ویژه تحکیم اقتدار و حکومت خود پیشگام شده این اقدام، مالکیت فردی بیگلربیگی لارستان را بر عناصر عمده اقتصادی شهر به ارمغان آورد. با بررسی اولین مدارک رسمی دولتی، در فاصله سالهای ۲۰-۱۳۱۸ ه. ش، مغازهای بازار که ۱۷۴ باب بودند، بر اساس سی سهم مابین سه گروه اصلی از مالکین تقسیم می‌شدند (جدول شماره ۲)

جدول شماره ۱ تعداد و نحوه توزیع فضایی مغازه‌ها در طرح اولیه بازار لار

مغازه‌ها			فضاها
درصد (۲)	درصد (۱)	تعداد	
۱۹/۵	۲۸	۲۸	راسته میدان
۱۶/۷	۲۴	۲۴	راسته آبروشان
۱۶/۷	۲۴	۲۴	راسته قصابها
۱۶/۷	۲۴	۲۴	راسته کمرگیری
۶۹/۷	۱۰۰	۱۰۰	جمع راسته‌ها
			غلام گردشها
۴/۸	۲۵	۷	غلام گردش (A)
۴/۸	۲۵	۷	غلام گردش (B)
۴/۸	۲۵	۷	غلام گردش (C)
۴/۸	۲۵	۷	غلام گردش (D)
۱۹/۲	۱۰۰	۲۸	جمع غلام گردشها
۱۱/۲	۱۰۰	۱۶	فضای مرکزی (قصریه)
۱۰۰	—	۱۴۴	جمع کل

درصد (۱): نسبت به همان فضا، درصد (۲): نسبت به کل بازار

جدول شماره ۲ نحوه تقسیم مالکیت بازار لار بر اساس قدر السهم مالکین در سال ۱۳۲۰ ه. ش.

ردیف	گروه مالکین	میزان سهم	درصد	تعداد تقریبی مغازه‌ها
۱	ورثه فتحعلی خان دوم	۱۶/۲۵	۵۴/۱	۹۴/۴
۲	ورثه کریم خان اقتداری	۲	۶/۷	۱۱/۶
۳	سایرین	۱۱/۷۵	۳۹/۲	۶۸

در این مقطع زمانی ۱۰۶ مغازه (۶۰/۸ درصد) از کل مغازه‌ها در مالکیت مستقیم وارث فتحعلی خان و ۶۸ مغازه (۳۹/۲ درصد) دیگر در تملک «سایرین» بود. نحوه مالکیت وراثت و سایرین بر فضاهای بازار کمتر به شکل مفروز، بلکه عمدتاً به گونه مشاع با قدرالسهم‌های متفاوت و معین می‌باشد.

افزایش سی مغازه به بازار لار در فاصله زمانی تقریباً سی سال، بی‌شک ارتباطی به رشد فضایی بازار نداشتند، زیرا هیچگونه تغییری در این زمینه رخ نداده است، بلکه نشانگر اهمیت این عنصر به لحاظ رشد و توسعه اقتصادی و به دنبال آن تغییر در کاربری برخی از فضاها و یا تقسیم مغازه‌ها و نهایتاً ایجاد مالکیت خصوصی (خارج از مشاعات عمومی) بر آنها، به قرار زیر بوده است.

- تبدیل و تقسیم چهار مغازه بزرگ در هشت ضلعی فضای مرکزی به هشت مغازه،
- تغییر کاربری تعدادی از راه‌پله‌های پشت بام و یا طبقه فوقانی به دکان،
- تغییر کاربری دو سکوی راسته جنوبی (میدان) و خارج از فضای اصلی بازار به محل کسب با سند مالکیت رسمی.

جالب توجه اینکه، تمامی بازار - جدا از مغازه‌ها - نیز دارای یک پلاک ثبتی با عنوان «مشاعات بازار» است، که همه مالکین به میزان قدرالسهم خود در آن شریک می‌باشند. با استناد به چنین شکل از مالکیت بازار و در رابطه با اصطلاح و مفهوم «قیصریه» می‌توان معنای آن را کامل‌تر نمود. اولاً، بطور کلی:

- قیصریه به بازارهایی اطلاق می‌شده که تماماً در مالکیت خصوصی به ویژه حکام و فرمانروایان بودند و نه تنها مغازه‌های آن.

- وجود در و دربند برای بازار صرفاً جهت حفظ امنیت نبوده، بلکه تأکید بیشتری بر مالکیت خصوصی دارد.

ثانیاً، بطور خاص:

- مالکین بازار لار در این زمان بدو دسته تقسیم می‌شدند، یک وراثت فتحعلی خان و دیگر «سایرین» گروه مالکین در سال ۱۳۲۰ جمعاً در برگیرنده ۲۷ مالک بودند که با توجه به نحوه مالکیت آنها بر مغازه‌ها به گونه مشاع و مفروز و نیز در رابطه با توزیع فضایی مالکیتها، می‌توان آنان را به یازده گروه تقسیم نمود. بر اساس این تقسیم‌بندی در می‌یابیم که دو مالک، هر کدام به ترتیب با ۲۸ و ۵ مغازه، مالکیتی کاملاً مفروز داشتند. در حالی که بقیه به صورت گروههای مالکین بودند که مالکیت هر یک از آنان به شکل مشاع و بر اساس قدرالسهم مشخص هر یک از مالکین و گروهها تعیین می‌شد، برای مثال، شش مالک از ۶۱ مغازه مشاعاً قدرالسهم (های متفاوت) داشتند. از سوی دیگر، مبنای کل سهام

مابین گروه‌های مالکین متفاوت بوده و می‌باشد، که این مبنا می‌تواند بر اساس ۶۵ تا ۱۸۰ تغییر کند. نظر به گذشت تقریباً یک قرن، علل چنین تقسیم‌بندی و نظام سهم‌بری را نمی‌توان دقیقاً روشن نمود، مگر بر فرضیات زیر:

- مسأله قوانین ارث اسلامی، که بایستی مهم‌ترین عامل در این جریان باشد.
 - فروش یا واگذاری قسمتی از سهام یک یا چند مالک به افراد دیگر.
 - حفظ وابستگی خانوادگی و قومی.
 - تفاوت در ارزش مغازه‌ها با توجه به موقعیت قرارگیری آنان در کل بازار
 - تعداد نسبتاً زیاد وراث و مالکین که امکان مفروز نمودن مغازه‌ها را با توجه به قدرالسهم هر یک با مشکل بسیار روبرو می‌سازد.
 - بدست آوردن شخصیت اجتماعی و اعتبار مالی از طریق مالکیت.
 - یا احتمالاً بازار وقف اولاد بوده که بعداً وقفنامه از بین رفته است.
 - و یا نهایتاً ترکیب بخشی از فرضیات فوق.
- در طبقه‌بندی دیگر می‌توان مالکین را بر اساس خانواده‌ها و افراد (مالک) به هشت گروه تقسیم نمود. این گروه‌ها شامل سه خانواده و پنج تن مالک بودند که تمامی ۱۷۴ مغازه بازار را به گونه مشاع و مفروز در دست خود داشتند و از این جهت تفاوت‌های عمده‌ای مابین آنها وجود دارد (جدول شماره ۳). همچنین از مقایسه جدول (۳) با نقشه شماره (۱) در می‌یابیم که بهنگام تقسیم اولیه بازار مابین وراث، به اهمیت اقتصادی هر یک از راسته‌ها، غلام‌گردشها و فضای مرکزی توجه شده و کوشش در حفظ تعادل و عدالت نسبی به عمل آمده بود، به گونه‌ای که این تعادل را نیز پس از گذشت نیم قرن (تاکنون) می‌توان مشاهده کرد. بدین ترتیب که هر هشت گروه مالکین از هر یک از سه فضای عمده بازار سهمی را دارا بودند. برای مثال، ردیف یک از گروه مالکین ۴ به همراه ردیف‌های ۲، ۳ و ۵۴ در چهار راسته، به گونه تقریباً منظم فضایی در هر راسته حدود ۵۰ درصد از مغازه‌ها را به خود اختصاص می‌دادند. چنین حالتی را نیز در دو غلام‌گردش (A) و (B) و نیز تا حدودی (C) می‌توان مشاهده نمود. در حالی که در غلام‌گردش (D) گروه‌های ۲ و ۳ و ۴ فاقد مالکیت، چه به شکل مشاع و چه مفروز بودند، باستثناء دو مغازه آغازین از طرف راسته میدان از این غلام‌گردش، و آن نیز به جهت تفکیک آنها به چهار مغازه می‌باشد.

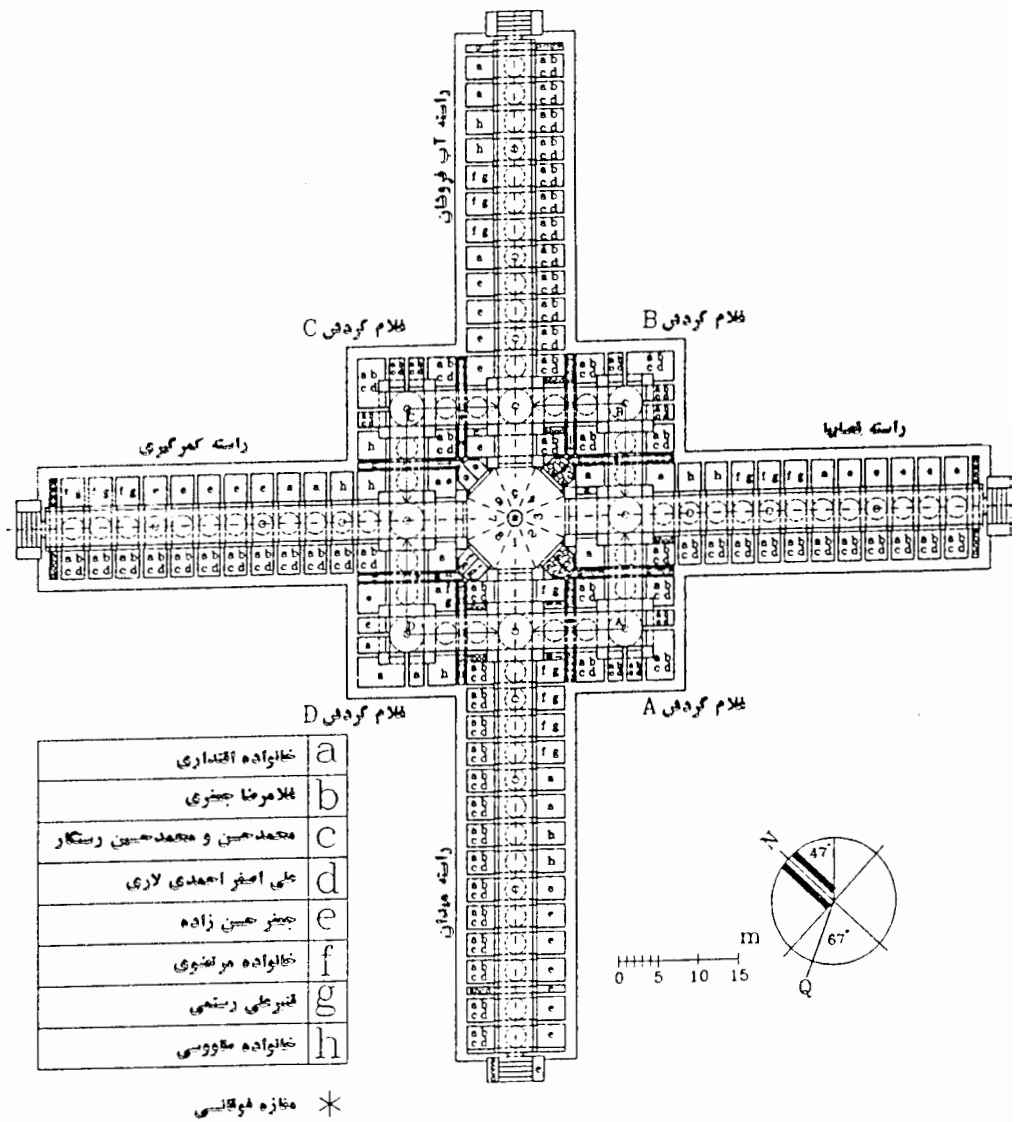
مطالعه بر روی نحوه توزیع فضایی مالکیت‌ها در دو محور شرقی - غربی و شمالی - جنوبی نیز به نوبه خود و تا حد زیادی گواه از یک تعادل نسبی می‌دهد (نمودار شماره ۱). تنها انحراف از آن را

جدول شماره ۳: نحوه توزیع فضایی مالکیت گروه مالکین بر بازار لار (سال ۱۳۲۰ هـ. ش)

راسته کمربندی			راسته قصابها			راسته آبروشان			راسته میدان			تفکیک فضایی بازار			
تعداد			تعداد			تعداد			تعداد						
درصد	شمال	جنوب	درصد	شمال	جنوب	درصد	شمال	جنوب	درصد	غرب	شرق	درصد	تعداد	گروه مالکین	ردیف
۶۸	۲	۱۳	۶۰	۲	۱۳	۶۵/۴	۴	۱۳	۵۹/۴	۱۶	۳	۲۹/۶	۸	خانواده افتداری	۱
۵۲	-	۱۳	۵۲	-	۱۳	۵۰	-	۱۳	۵۰	۱۶	-	۳/۷	۱	غلامرضا جعفری	۲
۴۸	-	۱۲	۵۲	-	۱۳	۵۰	-	۱۳	۵۰	۱۶	-	۷/۴	۲	محمدحسن و محمدحسین رستگار	۳
۵۲	-	۱۳	۵۲	-	۱۳	۵۰	-	۱۳	۵۰	۱۶	-	۳/۷	۱	علی اصغر احمدی لاری	۴
۲۰	۵	-	۲۰	۵	-	۱۵/۴	۴	-	۲۱/۲	-	۷	۳/۷	۱	جعفر حسن زاده	۵
۱۲	۳	-	۱۲	۳	-	۱۱/۵	۳	-	۱۲/۵	-	۲	۲۹/۶	۸	خانواده مرتضوی	۶
۱۲	۳	-	۱۲	۳	-	۱۱/۵	۳	-	۱۲/۵	-	۴	۳/۷	۱	فتیرعلی رستمی	۷
	۸	۲	۸	۲	-	۷/۸	۲	-	۶/۳	-	۲	۱۸/۵	۵	خانواده طابورس	۸
-	۱۲	۱۳	-	۱۲	۱۳	-	۱۳	۱۳	-	۱۶	۱۶	۱۰۰	۲۷	جمع	۹
۱۴/۴	۲۵		۱۴/۴	۲۵		۱۴/۹	۲۶		۱۸/۴	۳۲		تعداد منازل هر فضا			۱۰
۱۰۰	۲۷		۸۵/۱	۲۳		۱۰۰	۲۶		۸۸/۹	۲۲		تعداد مالکین هر فضا			۱۱

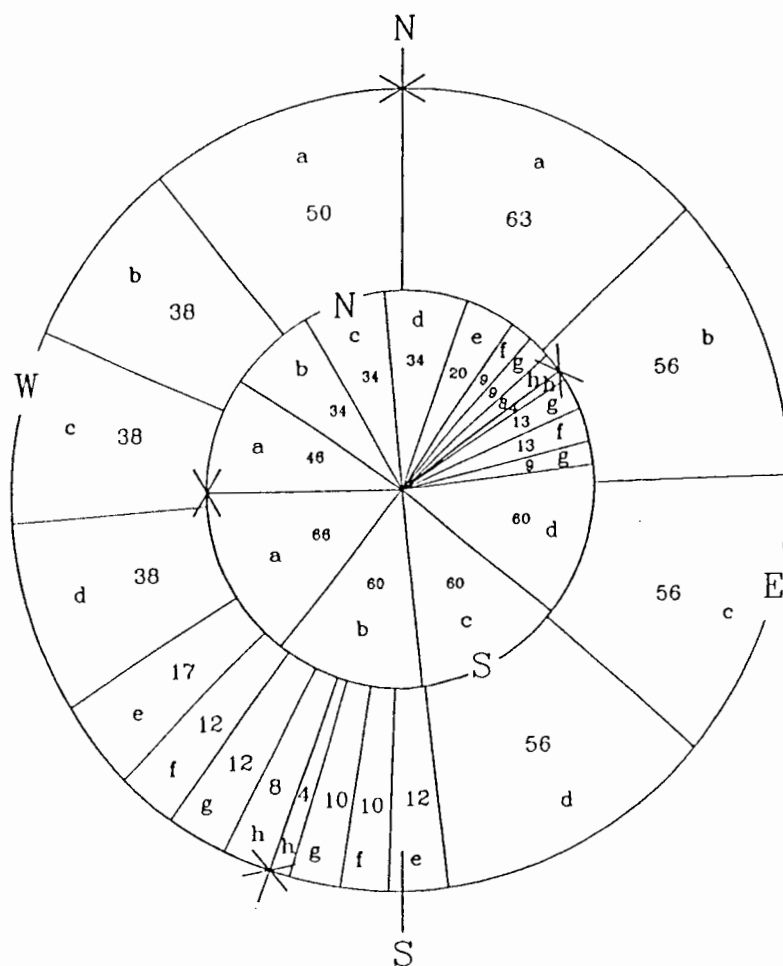
مأخذ: اسناد و مدارک طبقه‌بندی نشده در اداره ثبت اسناد و املاک شهرستان لار

جمع		فضای مرکزی «قیمریه»		D گردش		C گردش		B گردش		A گردش	
درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد
۵۴/۹	۱۱۳	۶۰	۱۲	۵۰	۶	۶۶/۷	۶	۱۰۰	۱۲	۹۲/۳	۱۲
۵۴	۹۴	۴۰	۸	۱۶/۶	۲	۶۶/۷	۶	۹۱/۷	۱۱	۹۲/۳	۱۲
۵۴	۹۴	۴۰	۸	۱۶/۶	۲	۶۶/۷	۶	۹۱/۷	۱۱	۹۲/۳	۱۲
۵۴	۹۴	۴۰	۸	۱۶/۶	۲	۶۶/۷	۶	۹۱/۷	۱۱	۹۲/۳	۱۲
۱۶/۷	۲۹	۲۵	۵	۱۶/۶	۲	۱۱/۱	۱	—	—	۱۵/۳	—
۱۲/۶	۲۲	۲۰	۴	۲۵	۳	—	—	—	—	۱۵/۳	۲
۱۲/۶	۲۲	۲۰	۴	۲۵	۳	—	—	—	—	۱۵/۳	۲
۶/۹	۱۲	—	—	۱۶/۶	۲	۲۲/۲	۲	—	—	—	—
۱۷۴	—	—	۲۰	—	۱۲	—	۹	—	۱۲	—	۱۳
		۱۱/۵	۲۰	۶/۹	۱۲	۵/۱	۹	۶/۹	۱۲	۷/۵	۱۳
۲۷	۸۱/۴	۲۲	۹۲/۶	۲۵	۲۸/۱	۱۳	۴۰/۷	۱۱	۵۹/۳	۱۰	۱۰



منبع: براساس مدارک موجود در اداره ثبت اسناد و املاک شهرستان لار.
برداشت و ترسیم: محمدحسین شایان، ۱۳۷۳

نقشه شماره ۱ نحوه توزیع فضایی مالکیت هر یک از مالکین در بازار لار (سال ۱۳۲۰)



نمودار شماره ۱ توزیع فضایی مالکیت بر اساس محورهای شمال - جنوب و شرق - غرب

شاید بتوان مربوط به گروههای a, b, c, d در راسته کمرگیری دانست، که بجای بالای این راسته در پائین آن قرار گرفته‌اند.

در فاصله زمانی نیم قرن اخیر، تحولاتی در تعداد مالکین و قدرالسهم هر یک از گروهها در دو بُعد رخ داده است. یکی روند رو به کاهش سهم ورثه فتحعلی خان از مالکیت بازار و جایگزین شدن آن توسط «سایرین» بخصوص کسبه و پیشه وران بازار، برای مثال، میزان سهم ورثه از بازار به سال ۱۳۴۰ به ۱۰ سهم از کل سی سهم (یا ۳۳/۳ درصد) کاهش یافت. دیگر اینکه، با فوت تدریجی مالکین و انتقال مالکیت آنها به دیگر وراث، همواره بر تعداد مالکین افزوده شده، بطوریکه در آغاز دهه ۱۳۷۰ تعداد مالکین بازار لار را می‌توان حدود ۸۰ تن تخمین زد.

بازتاب چنین ویژگی و دگرگونیهای به وجود آمده در کل نظام مالکیت و مشکلات آن میان مالکین بین خود از یکسو، و با کسبه بازار از سوی دیگر، عبارتند از:

- خرده کوچک شدن قدر السهم‌ها،
- مشکلات در زمینه حسابرسی دقیق،
- عدم توافق بر سر افزایش اجاره‌بها، مغازه‌ها،
- مشکلات در توزیع مشخص سود سالانه،
- عدم توافق بر تعیین دقیق سرقفلی مغازه‌ها،
- و دیگر موارد.

از این رو برخی از مالکین در صدد برآمده‌اند تا سهم مالکیت خود را از حالت مشاع به شکل مفروز کامل در آورند.

در مجموع چنین نظام مالکیتی اثرات منفی خود را در ساختار و جریانات اقتصادی بازار و حتی فرسودگی بنا به جا گذاشته است. برای مثال، پائین بودن اجاره بهاء و بالعکس زیاد بودن تعداد سهامداران باعث گردیده تا خالص دریافتی سالانه بسیاری از مالکین کمتر از دویست هزار ریال باشد. مشابه چنین ساختاری از مالکیت در مورد بسیاری از زمینهای زراعی و تقسیم آنها بین زراعین صاحب نسق پس از اجرای قوانین اصطلاحات ارضی (یا در اصل «القای رژیم ارباب - رعیتی») و به ویژه در طی سی سال اخیر در جامعه روستایی کشورمان، بارها توسط پژوهشگران خارجی و ایرانی نشان داده شده است، روندی که نه تنها منجر به چند پارچگی و کوچک شدن قطعات زراعی گردیده، بلکه حتی بر نحوه تقسیم آب و کم شدن حق آبها از برخی قنوات، چشمه‌ها و نیز رودخانه‌ها اثرات منفی بجا گذاشته است.

نه تنها مسأله دسترسی و نظریه «مرکز به حاشیه» اویگن ویسات در بخشبندی فضایی اصناف و نهایتاً میزان ارزش هر یک از فضاها به لحاظ اقتصادی مؤثر است، بلکه چنین شیوه مالکیتی (همانند وقف) موجب شده که نه کسبه و پیشه وران - به دلیل مالک نبودن بر مغازه‌های خود و یا اندک بودن آنان - و نه مالکان، به دلایل فوق الذکر، چندان تحرکی در آبادانی و شکوفایی بازار از خود نشان ندهند. بالطبع میزان فروش تنزل یافته و کارکرد بازار از همه جهات تضعیف می‌شود. بازتاب چنین ساختار و روندی را می‌توان در قدرت تجاری - اقتصادی به لحاظ ارائه کالاها با کیفیت و ارزش کم و به ویژه تعداد مغازه‌های فعال (باز) و غیر فعال (بسته یا خیلی متروکه) مشاهده کرد (ضیاء توانا، محمد حسن ۱۳۷۶).

گذشته از مسائل فوق، باید به ساختار اقتصادی - اجتماعی جامعه شهری قلمرو شرق اسلامی، در چارچوب نظام "سرمایه‌داری بهره‌بری" اشاره نمود. به گونه‌ای که مالکیت بر بازار لار هم به لحاظ این نظریه در دو بعد کلی قرار می‌گیرد. یکی عدم علاقه مالکان به سرمایه‌گذاری و فعال‌تر نمودن بازار و دیگر اینکه بسیاری از مالکین بازار در دیگر شهرهای ایران و حتی خارج از کشور زندگی می‌کنند. بالطبع مفهوم "مالکین غایب" مطرح شده در مناسبات شهر و روستا، در شکل بندی نظام سلسله مراتبی و روابط با دیگر شهرهای ایران با موردشناسی ما هماهنگ می‌باشد. از این رو بخش عمده‌ای از درآمد نه چندان زیاد مالکین از بازار به دیگر شهرها، بخصوص شیراز و تهران، سرریز می‌شود.

پانوشتها:

- ۱- «شرق اسلامی» یک اصطلاح و مفهوم علمی است که در چارچوب مطالعات جغرافیای ناحیه‌ای قرار می‌گیرد. محدوده جغرافیای مورد نظر، کشورهای واقع در خاور میانه و مغرب زمین اسلامی (شمال آفریقا و اندلس) و بخشی از آسیای میانه و گاه پاکستان را شامل می‌شود. شبه قاره هند و آسیای جنوب شرقی به دلیل تفاوتی چند خارج از این «قلمرو فرهنگی از جهان» می‌باشد.

- ۲- پژوهش انجام گرفته باتفاق نگارنده تحت عنوان «پروژه سیستان» به توسط دانشکده جغرافیا دانشگاه ماربوگ آلمان در فاصله سالهای ۱۹۷۸ تا ۱۹۸۱ انجام گرفت

3- Rertenkapitalismus

- ۵- هر چند تمامی هشت مالک را شامل نمی‌شود.
۶- مالکین این چهار ردیف وراثت فتحعلی خان گراشی هستند.

فهرست منابع فارسی

- ۱- سرایی، محمد حسین: بازار یزد، پیدایش و پویش و کارکردهای آن، رساله کارشناسی ارشد، گروه جغرافیا، دانشگاه شهید بهشتی، تهران ۷۱-۱۳۷۰.
- ۲- ضیاء توانا، محمد حسین: پژوهشی در ساخت کالبدی و ساختار اجتماعی - اقتصادی بازار «قیصریه» لار. معاونت پژوهشی دانشگاه شهید بهشتی، تهران ۱۳۷۶.
- ۳- لمبتون. ا.ک.س: مالکین ایران در سال ۱۹۰۰. در: تاریخ اقتصادی ایران. به کوشش، چارلز عیسوی. ترجمه: یعقوب آژند. نشر گستره، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۹.
- ۴- مشکینی، ابوالفضل: سیر تکوینی شهر، شهرنشینی در زنجان. رساله کارشناسی ارشد. گروه جغرافیا، دانشگاه شهید بهشتی، تهران ۷۰-۱۳۶۹.
- ۵- مؤمنی، مصطفی: ردیابی فرهنگ وحی در ساختارشناسی فرهنگی. اقتصادی و کالبدی دوره آغازین شهر دولت آباد ملایر، در فصلنامه تحقیقات جغرافیایی، سال اول، شماره دوم، مشهد پانیز ۱۳۶۵ صص.

خارجی

6. Becker, C.H.1905 : Grundlinien der Wirtschaftlichen Entwicklung Ägyptens in den ersten gahrhund - erten des Isiani. Kilg.Gess.
7. Ehlers, E.1975: Die Stadt Bam and iht Oasen Umland / Zentraliran. Ein Beitrag zur Theorie und Praxis der Beziehungen ländlicher Räume zu ihren Kleinstädt-Ischem Zentern im Orient . in : Erdrunde2S S.38-52
8. Englisch, P.W.1966: City and village in Iran. and Economy in Kirman Sasin. University of Wisconsin Press.
9. Momeni, M.1976: Malager und sein Umland. Entwicklung und Funrntion einer Kleinstadt in Iran. in: Marburger Geographischer Schiften, Heft 88
10. Rist, B.1981:Die Stadt Zabol.Zur Wirtschaftlichen und Sozialen Entwicklung einer Klein -

otadt in Ost-Iran. Mar burger Geogra- Phischet Schrizten, Hert 86

11. Wirth, E.1974175: Zum Problem das Bazar (Suqu, Carsi). Versuch einer Begiffsbestimmung und Theorie des traditionellen Wirtschaftszentrum det Orientalisch - Islam - ischen Stadt.in: Der - Islam Bd.51 S.203/206 u.Bd.52 S.6-46

آب و معماری

۵

هدی علم الهدی

پیشگفتار

اگر بناها باعث جدایی ما از طبیعت می‌شوند تا از سوئی ما را از بعضی عوامل طبیعی حفظ کنند و از سوی دیگر در جای خود گویای قلمرو انسانی‌تر باشند و اگر این خصوصیت باعث می‌شود تا کالبدمان در یک شکل ثانوی و بیگانه قرار گیرد که گرچه مطلوب نظرمان بوده است، اما کیفیتی سرد و مصنوعی دارد. اینجاست که عنصر آب با نقش حساس خود ما را دوباره به طبیعت پیوند می‌زند. انواع متنوع آب نماها، فواره‌ها و نهرهای آب ظرایف معماری را چون حلقه‌های یک زنجیر در یک شبکه ارتباطی به یکدیگر پیوند می‌زنند و در هم منعکس می‌کنند، گوئی پل ارتباطی بین قطعات از هم جدایی است که معماری پدید آورنده آنهاست. در همه دوران تاریخی معماران ما آب را در مجموعه‌های خود وارد می‌کردند و گنجینه‌ای از خصوصیات فیزیکی، مذهبی و اسطوره‌ای را به خدمت می‌گرفتند تا معماری آنان از غنای بیشتری برخوردار باشد.

پیش از ظهور اسلام در ایران معماری در کنار آب و در دامن طبیعت بدون آنکه آنرا مخدوش سازد حضور خود را اعلام می‌کرد. نقش آب بیشتر نقشی تجریدی بود. نیاشگاه‌ها (معابد آناهیتا و آتشکده‌ها) در کنار آب و در نهایت احترام به وجود آب شکل می‌گرفتند. گویی آب، گذرگاه انسان برای ورود به دنیایی دیگر است دنیایی خالص‌تر که جسم قادر به گذر از آن نیست. آب و آتش بطور مسالمت‌آمیز در کنار هم قرار می‌گرفتند و وصلت خود را جشن می‌گرفتند. نمونه‌های آن را در آتشکده آذرگشنسب و آتشکده کاریان شاهد هستیم. آب و آتش استعاره‌هایی متناقض هستند و به همراه خاک و باد عناصر تشکیل دهنده هستی به شمار می‌روند. آب و آتش لازم و ملزوم یکدیگر برای ادامه حیات می‌باشند. هر دو هم هستی‌بخش و هم ویرانگر هستند.

در زیر مروری بر نقش آب طبق شواهد موجود از معماری قبل از اسلام می‌شود: از جمله نخستین مراسم نیایش آب را در شهر دور-اوتاش در دست داریم. مراسم جشنهای بهاری ایلامی‌ها در کنار رود ایدیده (دز) برپا می‌شد. شمایل خدایان و الهه‌های متعدد با حضور شاه و اسکورتی از

روحانیون از زیگورات به بیت اکتیو (خانه جشن‌ها) در کنار رودخانه حمل می‌شدند. مراسم در فضائی مملو از آزادی در تماس مستقیم با طبیعت و آب که جریانی با طراوت از زندگی را بر آنها می‌دمید، اجرا می‌شد و جریان آب رودخانه تضمینی برای نیرویی تازه بود. در این شهر ما علاوه بر اولین مراسم نیایش آب شواهدی از سیستم آب رسانی و تصفیه آب را در ایران باستان در دست داریم. مراسم هخامنشیان در پاسارگاد شباهت زیادی به مراسم ایلامی داشت. شاه و بزرگان سپاه و مردم آتش را که توسط مغ‌ها حمل می‌شد به نیایشگاه که در کنار نهر آبی قرار داشت حمل می‌کردند. در این جا ویژگی حرکت دسته جمعی اجرای مناسک مذهبی که انگیزه و محرک آن مکان‌های مقدسی در آب می‌باشد را می‌بینیم.

گیرشمن معتقد است که نشر و ترویج مناسک مذهبی آناهیتا از پاسارگاد شروع شد و آناهیتا الهه باستانی پارس بوده است. وی مناسک الهه پی‌نیکر (الهه باروری و زایش ایلامی) را در شکل‌گیری مناسک الهه آناهیتا مؤثر می‌داند.

«در کاوش‌های اخیر در زیر صفه تخت جمشید تأسیسات زه‌کش و هدایت آب را یافته‌اند و به نظر می‌رسد که پیش از اجرای معماری صفه تخت جمشید تأسیسات مربوط به آب طراحی و اجرا شده است.»^۱

معبد آناهیتای کنگاور ناظر بر دشتی پر برکت با چشمه‌سارهای متعدد است. در آتشکده آذرگشنسب آب و آتش گردهم‌آئی خود را در دو مربع باز و بسته بر روح محور شمالی - جنوبی در قلعه‌ای بر فراز صفه‌ای طبیعی به نمایش می‌گذارند. وجود دریاچه روح انسان را رهایی می‌بخشد و نگاه او را از عمق سحرآمیز آب به مناظر گسترده اطراف و آسمان می‌کشد. منظر طبیعت اطراف حکم یک رهایی بصری را از درون دیوارهای محصور قلعه دارد.

«در معبد آناهیتای بیشاپور گردش آب نمایش تجربیدی از گردش آب در طبیعت است. تمام جوهر و خواص آب به صورت مجرد که ظاهراً جنبه نمایشی پیدا کرده در نیایش آب منظور بوده است.»^۲

در دوران اسلامی نقش آب در معماری حالت کاربردی پیدا می‌کند. معماران این دوره کاملاً آگاهانه سعی کردند تا بر طبیعت تسلط یافته و آن را به نظم درآورند. آنها به کمک منطق و تکنولوژی زمان خود به آب و طبیعت حیاتی رام شدنی داده و آن را غنی‌تر ساختند. قبل از اسلام معماری به سوی آب می‌شتافت و در کنار آن آرام می‌گرفت بعد از اسلام معماران با شناخت قوانین فیزیکی رفتار آب و درک نقش و تمثیل و ارتباط آن با انسان، آب را به درون معماری آوردند. آب به نظم

کشیده شده در شکل‌های هندسی در اکثر بناهای دوران اسلامی متجلی شده و به نحوی مرکزیت و وحدت در معماری در آب شکل می‌گیرد. مرکزیت آب در معماری در دوران ساسانی از آتشکده آذرگشنسب و معبد آناهیتا، بیشابور شروع شد. در دوران اسلامی ما شکل تکامل یافته مرکزیت آب در معماری را داریم. حرکت پر موج آن در مفاهیم مذهبی، ادبی و هنری فرهنگ ما جاری شد. مفاهیم قرآن کریم از بهشت، چشمه‌های جوشان، و نه‌های روان آن الگوی الهام بخش معماران شد. در بعضی از آیه‌های قرآن از آب به صورت جویبار یاد شده و آب جاری نشانه حیات و زندگی ابدی می‌باشد. «هر که از خدا و پیامبرش اطاعت کند او را به بهشت‌هایی داخل خواهند کرد که در آن نه‌ها روان است»^۳

«خدا کسانی را که ایمان آوردند و کارهای شایسته می‌کنند به بهشت‌هایی که نه‌ها در آن جاری است داخل خواهد کرد.»^۴

در آیاتی دیگر آب هدیه خداوند و یادگاری است که هستی از آن زاده می‌شود. «آنان که کفر ورزیدند آیا ندیدند که آسمان و زمین بسته بود و ما شکافتیم و به آب هر چیز را زنده کردیم پس چگونه ایمان نمی‌آورند.»^۵

«و از آسمان آبی پربرکت فرستادیم و بر آن باغ‌ها و دانه‌های درو شدنی رویاندیم و نخل‌های بلند با خوشه‌های برهم چیده تا رزق بندگان باشد و بدان آب سرزمین مرده را زنده کردیم.»^۶ در ادبیات و عرفان مراد از آب معرفت است چنانکه مراد از حیات نیز معرفت است. آب حیات کفایت از چشمه عشق و محبت است که هر که از آن چشید جاویدان گردد.

آنکه جوی و چشمه‌ها را آب داد چشمه‌ای اندر درون من گشاد^۷

به این ترتیب آب چنان در ساخت و ترکیب بناهای ما وارد شد که عملاً نمی‌توان آن را از شکل ساخته شده جدا دانست. آب در مرکز کوشک‌ها و باغ‌ها، در میان حیاط‌های مرکزی مساجد، مدارس، کاروانسراها و خانه‌ها و غیره ظاهر شد. در معماری ایران مرکزی و کویری آب کمیاب و زندگی بخش سبب شکل‌گیری معماری آب انبارها، پایاب‌ها، ساباط‌ها و یخچال‌ها می‌گردد.

در زیر مروری بر نقش آب در انواع بناهای دوران اسلامی می‌شود:

در مساجد آب علاوه بر نقش تظهير خود جنبه نمادین نیز دارد. آب هم نماد زندگی و هم نماد مرگ است (آب جاری سمبل زندگی و آب راكد سمبل مرگ است) و چون پلی بین دنیای زمینی و عالم ماوراء الطبیعه عمل می‌کند. طبیعت آب پاک و مقدس است. روح و جسم انسان را می‌شوید و تظهير می‌کند و او را بصورت یک آفریده نو و آزاد باقی می‌گذارد تا در آرامش به کمال برسد. وضو و

غسل نه تنها جسم را از آلودگی‌ها پاک می‌کند بلکه نماد پاک کردن روح از پلیدی و گناهان نیز می‌باشد. تطهیر با آب تمثیلی از زایش مداوم آفرینش است و احساسی از حیات تازه را به همراه دارد. تماس با آب در تمام حواس جاری می‌شود، تموج آن در ذهن انسان جاری شده و آرامش لازم را برای نمازگزاران ایجاد می‌کند. در مساجد آب به ۴ شکل نمایان می‌شود.

- پایاب‌ها (آب روان قنات)

- آب‌نمای مرکز میانسرا (آب راکد)

- حوض پیش‌خان (آب راکد)

- سنگ آب ورودی (آب راکد)

- فواره آب نما (آب به صورت عنصری جنبشی)

پادیاوهای قبل از اسلام کم و بیش با همه ویژگی‌های بعد از اسلام در جلوی مساجد و زیارتگاه‌ها به نام وضوخانه جای گرفتند. در نیایشگاه‌های کهن پادیاوها را در جلوی در ورودی اما در عمق زیاد از سطح زمین می‌ساختند شاید چون آب روان روگذر کمیاب بود و ناچار از آب کاریزها و پایاب‌ها استفاده می‌کردند. در مسجد جامع نطنز، پایابی در حیاط مرکزی وجود دارد که آب قنات از آن می‌گذرد. مسجد جامع نائین نیز پایابی در گوشه حیاط خود دارد عمق این پایاب بقدری زیاد است که در پاگرد پله‌های ورودی شبستان زیرزمینی مسجد قرار دارد. در داخل مسجد جامع اردستان پایابی برای استفاده نمازگزاران مسجد و هم استفاده مردم محل قرار دارد. در حیاط بعضی مساجد مظهر آب قنات قرار داشته و در آنجا عمل تقسیم آب محلات، باغات و مزارع انجام می‌شد. مثل مسجد جامع یزد و قزوین. در گذشته به علت کمیاب بودن آب، تقسیم آن همواره با مشاجرات زیادی همراه بود. ولی وقتی که تقسیم آب در مسجد صورت می‌گرفت و موجبی برای حرمت به حق آبه‌ها می‌شد. در مسجد جامع یزد مظهر سه قنات آب وجود دارد که پس از تقسیم به محلات مختلف سرازیر می‌شود.

در میانسرا و در وسط حیاط مرکزی اکثر مساجد استخر بزرگی پر از آب و گاهی جوی آب روان و باغچه‌هایی با درختان سایه‌انداز وجود دارد که تمثیلی از بهشت قرآن مجید است. در کتیبه‌ای آمده است «مساجد باغ‌های بهشتند».^۸ آب در مرکز و کانون مسجد جای دارد و نماد پاکی و خلوص درون یک مسلمان می‌باشد. در قرآن مجید آمده است مؤمن مخلص همچون آب است معانی تمثیلی آب در معماری بی‌شمارند اما مهمترین جنبه معنوی آن جهانی است که خالص و پاک و شفاف بوده و جسم قادر به گذر از آن نیست. وجود آب در ورودی مساجد، جلو خان مسجد یا در هشتی ورودی

نمادی از تطهیر روح و ورود به دنیایی خالص و شفاف است. نمونه بارز آن مسجد شاه اصفهان می باشد که دو عنصر آب در ورودی خود دارد. یک حوض هشت ضلعی در جلو خان مسجد و یک سنگ آب در هشتی ورودی. مسجد شیخ لطف الله در فرم تاریخی خود حوضی در پیش خان خود داشته است. مسجد جامع ورامین و قزوین نیز آب نماهای زیبایی در جلوی ورودی خود دارند. و ... نمازگزاران را به پاکی و خلوص دعوت می کنند.

آب در راههای کاروانی و بناهای میان راه جنبه حیاتی داشت مناسب ترین محل برای ایجاد کاروانسرا، در کنار چشمه یا رودخانه بود که این مسئله کمتر اتفاق می افتاد. مثل (کاروانسرای علی آباد). ناگزیر برای آوردن آب به کاروانسرا از چند نوع عنصر معماری آب استفاده شد.

- حوض در میان حیاط مرکزی کاروانسرا (کاروانسرای امین آباد و قلعه سنگی)

- آب انبار یا پایاب: استفاده از آب باران، آب قنات یا چاه (کاروانسرای حوض سلطان). آب انبار و پایاب خود عنصر مهمی از معماری کاروانسراها شدند.

- حوض خانه: بر روی تقاطع دو محور اصلی حیاط مرکزی قرار دارد و آب قنات از میان آن می گذرد. آب سبب پیدایش معماری هشتی حوض خانه شده است که فضایی بس خنک و دلپذیر در روزهای گرم محسوب می شود. نمونه های آن را در کاروانسرای میبد و اردکان می بینیم.

ساباط ها از ترکیب آب انبار و استراحت گاه کوتاه مدت بوجود آمدند ساباط ها بناهای دو منظوره و نمونه ای از ترکیب معماری و آب در سرزمین ما می باشند و بهره گیری هوشمندانه انسان را از آب در معماری نشان می دهند.

معماری شایان توجه آب انبارها به سبب ذخیره و بهره برداری از آب خنک در مناطق کویری ایران شکل گرفت و به دلیل نقش مهمی که آب در زندگی روزمره مردم داشت از اعتبار موقعیتی ویژه برخوردار بودند. آب انبارها به صورت کانونی زنده برای محلات درآمد و بناهای مهم شهر از قبیل مسجد، حسینیه ها و بازار در اطراف آن شکل گرفتند.

حمام ها علاوه بر نقش بهداشتی خود محلی برای بازی با آب بودند. و ما آب را حتی در هشتی ورودی و محل گردهم آئی مردم در مرکز داریم.

آب در شکل گیری باغ ایرانی نقش اصلی و درختان، گیاهان و گل ها بعد از آب مهم ترین نقش را دارند که جریان حضور آنها خود ریشه در آب دارد. حضور آب در باغ ایرانی شکل دهنده شخصیت محیط اطراف است. جاذبه زمین نمود خود را در گویشی از نهرها و آب نماها یافته است. در ورودی زمزمه آرام آب گویی به انسان خوش آمد می گوید و او را به درون باغ دعوت می کند و راهنمای او در

فضای باغ می‌شود. در کوشک - باغ‌ها گرمای هوا نه از طریق قطع فضاها با دیوارهای جدا کننده بلکه به کمک کیفیتی سیال و موقتی تلطیف شده است. حرکت درون به برون به تدریج و با کمال ظرافت انجام می‌گیرد بطوریکه مرزی بین این دو نمی‌توان قائل شد. آب در نهایت لطافت طبیعت را به درون معماری منتقل می‌کند. در حقیقت آب نه تنها کوشک را به باغ پیوند می‌زند بلکه عناصر مختلف باغ را نیز به هم گره می‌زند. در معماری کوشک - باغ‌ها ما سه نوع عنصر آب داریم.

۱- نهرها

۲- آب نماها

۳- فواره‌ها

۴- آبشورها و آبشارها

در زیر مروری بر عناصر مرتبط به آب در معماری داریم:

در قلمرو انسانی و در محیطی که انسان آن را می‌سازد آب از حیطه ذهنی و معنوی خارج شده و به درون قلمرو جدیدی جاری می‌شود که در آن معنایی اقتصادی و قابل لمس پیدا می‌کند و به عنصری تبدیل می‌شود که می‌توان آن را ساخت و به آن جنبه کاربردی و نمایشی داد. در محیط دست ساز انسان آب به یکی از چهار شکل زیر تبدیل می‌شود: یک نقطه، یک خط، یک آب نما (صفحه) یا یک مرز یا کناره.

منظور از تجلی آب به صورت یک نقطه قبل از هر چیز چشمه است. چشمه‌ها پیوسته منشاء زندگی و نقطه آغاز چرخه آب بوده‌اند. در جوشش چشمه‌ها اسطوره زندگی احساس می‌شود.^۹ همان‌گونه «که در سیستم بدن خون دوباره به قلب باز می‌گردد آب نیز در چرخه طبیعی برای اینکه تازه شود دوباره به چشمه و قلب خود باز می‌گردد».

چشمه مرکز تحرک و فعالیت‌های اجتماعات محسوب می‌شود و تشکلهای گروهی می‌توانند در اطراف آن شکل گیرند. چنین مکانهایی فرم‌های شعاعی مرکزگرا پیدا می‌کنند. روستاها و سپس شهرها به دور چشمه‌ها شکل می‌گرفتند. این الگو در معماری ما به صورت حجره‌هایی بدور حیاط مرکزی با یک حوض در مرکز آن استفاده شد.

«فواره‌ها استعاره چشمه حیات و یا قلب تپنده محسوب می‌شوند. فواره تمثیلی از فراز و فرود زندگی است. هنگامی که آب با زمزمه دل نشینی از چشمه می‌جوشد گویی کسی از تولد سخن می‌گوید و آنگاه که باران در انتهای این چرخه به بستر زمین می‌خزد، چنان است که سفر کرده‌ای به مبداء خویش باز می‌گردد و مجموع آن حسی از هستی و نیستی و امید بازگشت دوباره به هستی را

در ذهن زنده می‌کند.^{۱۰}

فواره‌ها نمایانگر تسلط انسان بر طبیعت می‌باشند. آب برخلاف قوه جاذبه و میل طبیعی خود به شکل مکانیکی در هوا به بالا می‌پاشد و نمایش‌های زیبای آبی را اجرا می‌کند.

فواره‌ها به طور خطی بر روی محورهای اصلی باعث تشخیص مکان می‌شوند و مسیرهایی را بوجود می‌آورند که راهنمای انسان در فضا می‌شود. فواره‌ها در واقع موسیقی فضاها محسوب می‌شوند. می‌توانند کوتاه و زمزمه‌گر بوده و مثل موسیقی متن عمل کنند و می‌توانند با نشاط و پر هیاهو بوده و شادی بخش فضای اطراف شوند. در باغ‌فین و باغ شازده فواره تمثیلی از سرچشمه و جریان آب درون آب‌نماها نیز گویای ارتباطی بصری با نقاط دیگر باغ می‌باشد. فواره در مرکز باغ یا گوشه سبیل قلب هستی و جوی‌ها مانند شریان‌ها آب را به تمام نقاط باغ می‌رسانند.

تجلی آب بصورت یک خط نهر یا رودخانه است. اگر فواره را قلب تپنده محسوب کنیم آنگاه نهرها و رودخانه یادآور شریان‌ها و رگ‌ها خواهند بود. نهرها و رودخانه‌ها هم‌چون رگ‌ها و شریان اتصال می‌دهند و ارتباط برقرار می‌کنند. آنها در زبان نمادین خود هم از لحاظ مادی و هم از لحاظ روحی و معنوی ارتباط دهند هستند. نهرها در گوشه - باغ‌ها نه تنها طبیعت را با معماری پیوند می‌زنند بلکه عناصر مختلف باغ را نیز به هم گره زده و یک نوع وحدت بوجود می‌آورند. نهرهای اصلی به عنوان شریان‌ها بر روی محورهای مهم ترکیب مجموعه را غنی‌تر می‌سازند.

رودخانه شریان‌های آبی هستند که نه تنها در فضا بلکه در زمان نیز جاری هستند. آنها ذاتاً عناصری جنبشی بوده، به طور دائم در حال نو شدن هستند. رودخانه‌های طبیعی و مصنوعی (جوی‌ها و قنات‌ها) عامل مهمی در بوجود آوردن ارتباط هستند و می‌توانند محله‌ها و نواحی مختلف شهر را به یکدیگر پیوند زده و یا چند شهر را از طریق محور خود به هم متصل کنند. برای نمونه مادی‌های منشعب از زاینده رود در شهر نفوذ کرده و محله‌های مختلف شهر را به هم بافته است. و از طرفی دیگر زاینده رود را به محله‌های شهر پیوند زده است. در اکثر باغهای سلطنتی اصفهان جهت ایجاد ارتباط فیزیکی بین عناصر مختلف باغ از نهرها استفاده کردند تا آب را در گوشه - باغها جاری سازند و یادآور ارتباط سمبولیک آب در شهر باشند. در اصفهان نه تنها آب در میان شهر و بناها ظاهر شده بلکه بناها هم به میان آب کشانده شده‌اند. گوشه بیگلر بیگی مانند نگینی در میان زاینده رود خودنمایی می‌کند. پل جویی در وسط گوشه متواضعی دارد و ۲ بنای ۲ سوی سی و سه پل تعادل پل را برقرار کرده است.

از زمانی که انسان شروع به ساخت شهرها در کناره رودخانه‌ها کردند ترکیب و نحوه جریان

رودخانه‌ها سبب شکل‌گیری طرح خیابانی، کوچه‌ها و پارک‌ها شده است. شبکه بندی موازی و عمود با محور رودخانه‌ها در تمام شهر گسترش می‌یابد و خیابانها و بلوک‌های ساختمانی را تشکیل می‌دهد.

رودها اغلب باعث گسستگی شیوه‌های زندگی و طبقه‌بندی‌های اقتصادی و اجتماعی می‌شوند و پل‌ها به تحکیم ارتباط بین اجتماعات کمک می‌کنند. در حقیقت پل‌ها به عنوان واسطه عمل می‌کنند. در اصفهان منطقه ارمنی‌نشین جلغا در سوی دیگر زاینده رود قرار گرفته و سی‌وسه پل این دو منطقه را به هم پیوند می‌زند.

پلها اغلب دارای موقعیت شهری برجسته‌ای هستند و چنانچه جذاب باشند به سمبل‌های شهری تبدیل می‌شوند مثل پل خواجه و سی‌وسه پل.

پل‌ها می‌توانند با حمل بناهایی بر روی سکوی خود باعث افزایش ارزش فضای شهری شوند. پل خواجه با حمل بیگلر بیگی در وسط و دو بنای ورودی در فضایی بین رودخانه و شهر شناور است. قلمرو انسانی که بر روی قلمروئی از طبیعت بال گشوده است.

برخلاف فواره‌ها، چشمه‌ها و رودخانه که ذاتاً عناصری جنبشی هستند. دریاچه‌ها، آبگیرها و حوض‌ها عناصری آرام هستند که آب حاصل از چرخه آب را جمع‌آوری می‌کنند. این مایع استعاره‌ای که از قلب یک چشمه می‌جوشد و توسط شریان‌های نهرها و رودخانه‌ها توزیع می‌شوند در حقیقت در این مخازن آرام می‌گیرند.

آبهای راکد به طور طبیعی انعکاس دهنده تصاویر هستند و به دلیل انعکاس پذیری خود عامل تعیین کننده‌ای در ترکیب هستند. سطح آینه‌ای آنها محیط اطراف را می‌پذیرد و سپس منعکس می‌کند. تصاویر مناظر و بناها در آب فضا را بسط می‌دهند. آبهای راکد منعکس کننده آسمان هستند و عمق آسمان بیکران را در روی زمین تکرار می‌کنند و نماد آسمان روی زمین می‌باشند. آبهای راکد به دلیل سکوت متفکرانه و جمع شدن آرام آب در آنها دارای رمز و رازی مبهم هستند. انگار روح متفکر و جاری از طبیعت در آنها رسوخ کرده است.

آب نماها آینه محیط اطراف هستند جایی که واقعی و غیر واقعی در هم می‌آمیزد تمثیلی است از مرز امکانات و توانایی‌های انسان زیرا هم دست ساز انسان است و هم انسان نمی‌تواند شامل آن باشد. آب نما جایی است که معماری در آن به آینه تبدیل می‌شود، قابی می‌شود که دنیای اطراف ما را در خود جای داده است. او ما را به خودمان نشان می‌دهد. آب نما در باغ سطح وسیع تصویرگری است که مثل یک بوم سفید نقاشی یعنی در زمینه‌ای خنثی چیزی را به تصویر می‌کشد که به تصویر

در نمی آید.

در معماری ما حوض ها به عنوان سمبل آب را کد استفاده می شوند و با اشکال هندسی منظم خود عامل تکمیل کننده بنا هستند. حوض های جلوی بناها مکمل معماری می شوند و مانند آینه آنها را در خود منعکس می کنند. نمونه بارز آن چهلستون است.

آب در معماری حس های پنج گانه ما را به خدمت می گیرد تا آن را با تمام کالبدمان احساس کنیم. چشم را نوازش می دهد و به ما خوش آمد می گوید، زمزمه آن در گوش ما را به سکوت و آرامش ناب دعوت می کند، تماس آن روی پوست ما پاکی و خلوص را به ارمغان دارد، رایحه تازه آن شادابی و نشاط ایجاد می کند و مزه آن یادآور حیات و زندگی می باشد. ترکیب آن با معماری سبب می شود تا معماری از شکل بناهایی که تنها با چشم های تربیت شده دیده می شوند (قضاوتی که فرهنگ غرب از معماری دارد) بدر آید و با تمام وجودمان آن را احساس کنیم.

معماری آب حس بینائی، شنوایی و لامسه ما را تحریک می کند و گویی ما را وادار می کند که نه تنها معماری، بلکه طبیعت اطراف آن را ببینیم، بشنویم و حس کنیم. ترکیبات، هماهنگی و امتداد خطوط ما را به معنای مکان می رساند و تماس با طبیعت و آب را برقرار می کند.

ترکیب آب با معماری بیش از هر چیز یک تجربه بصری است. حرکت جاری آب در مقابل ایستائی و ثبات معماری تضاد زیبایی دارد. نوری که از حرکت آب انعکاس می یابد گویی بر روی سقف می رقصند. درختان سایه های شکسته ای را بر روی دیوار پدید می آورند و آفتاب، خاموش و آرام به درون فضاها می تابد.

صدای آب در تمام سطوح رخنه می کند که بنا بر شدت جریان آن در ضرب آهنگ آن تغییراتی پدید می آید. عناصر معماری آب با صدای خود پیام های دعوت را به اطراف می پراکند و ساکنان بنا را به سوی خود می خواند. صدای ریزش آبشار می تواند تنها به زمزمه ای تبدیل شود و می تواند با تمام هیاهویش فضا را تسخیر کند.

حس لامسه نیز یکی دیگر از جلوه های با اهمیت این معماری آب است در ورودی و پیش ورودی کوشک ها همراه یک فواره کوچک به میهمانان خوشامد می گوید. هم چنانکه در کلیساها و مساجد نیز به چشم می خورد. مکانی است برای شستشو قبل از ورود به فضای مسجد.

از زمانی که برای بسیاری از ما دسترسی به آب تمیز و تازه به شکل عادت در آمده است و آب به طور دائمی از شیرهای خانه مان جاری می شود، دیداری از آتشکده آذرگشنسب و یا بیستون نقش رمزآلود و مقدس آب را برای ما روشن می کند.

آب به طور دائمی از شیرهای آشپزخانه‌ها، حمام‌ها و توالت‌ها در دسترس ما قرار می‌گیرد و ما اغلب کمتر به این فکر می‌کنیم که این آب از کجا آمده و یا پس از برداشتن در پوش به کجا می‌رود. تجهیزات درون چرخه هیدرولوژیک مکانیزه با عمل جمع‌آوری، تصفیه و رسوب جای چرخه طبیعی آب را گرفته است. پس از اینکه آب آزمایشات استاندارد خلوص را پشت سر می‌گذارد، وارد شبکه‌بندی لوله‌های زیر زمینی شده و با گردش یک شیر لیوان‌های خالی را پر می‌کند.

تمام این کوشش‌ها به این دلیل ساده صورت می‌گیرد، ما برای زندگی به آب نیازمندیم. بی تردید آب نقش فیزیکی آشکاری در زندگی تک تک ما دارد. آب مفاهیمی انکار نشدنی برای انسان دارد. از زمان شروع حیات جنین در مایع جنینی تا وقت مرگ انسان به آب نیازمند است این مسئله یادآور نقش دوگانه آب در زندگی ما می‌باشد.

در تمام طول تاریخ ما بناهایی را ساخته‌ایم که آب نقش مهمی را در آنها ایفا می‌کرده است. آب همواره نقش مهمی را در تاریخ و سمبولیسم در جهت استحکام رابطه بین مردم و طبیعت ایفا کرده است. شاید با ارزش‌ترین درسی که قرن حاضر به ما داده نیاز انسان به ارتباط برقرار کردن با گذشته، اسطوره و مذاهب باشد، تا با کمک آنها حسی از جهان حاضر پیدا کنند. جهانی که روز به روز در حال پیچیده‌تر شدن است.

اگر معماری صرفاً روی هم گذاشتن مصالح و ترکیب احجام خالی بوده است پس حوض‌ها، فواره‌ها و کوشک - باغ‌ها چه معنایی داشته‌اند. در واقع مواد با اشکال به کسب مفاهیم مشترک و یا شخصی معنی می‌یابند. مثل آجر در قوس، آب در حوض، گیاه و آب در باغ معنی پیدا می‌کنند. مردم بناها را نه فقط از جهت بار فیزیکی آنها، بلکه به علت اسطوره‌ها و افسانه‌های رنگارنگی که می‌شناسند و از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است دوست دارند. دریاچه تخت سلیمان بدون تاریخ آتشکده آذر گشنسب برای ما چه معنایی دارد؟ رودخانه بیشاپور بدون معبد آناهیتا تاریخ آن چه معنایی دارد؟

آب یکی از مصالح طبیعی به شمار می‌رود که شخصیتی ناپذیر دارد. هر جا که ظاهر شود خواه در معماری و یا در طبیعت، خواه در هشت بهشت یا در مسجد شاه و یا در معبد آناهیتا.

معماری بناها منعکس‌کننده برداشت طراحان و ساکنان از طبیعت است. از زمانی که ارتباط شخصی ما با طبیعت جایگزین برداشت غربی‌ها (برداشت شیوه‌های هنری از طبیعت) و یا شیوه شرقی‌ها (جستجو به دنبال طبیعت محض) شده است، ترکیب صحیح استفاده از آب را در معماری گم کرده‌ایم.

اگر سر در گمی ما نسبت به برداشت خود از طبیعت را حل کنیم و بتوانیم سمبولیسم، تاریخ و طبیعت فیزیکی آب را در معماری مان سهیم کنیم، آنگاه معماری و آب می‌توانند صاحب پتانسیلی از اعجاز و شگفتی باشند اگر معماری و آب همراه شوند، ما را به شوق می‌آورند تا ببینیم، بشنویم و آب را به هزاران شیوه لمس کنیم. محیط، صدا و همجواری از مشخصات اولیه تمام مکان‌هایی است که مشاهد کرده‌ایم، از معابد آناهیتا تا مساجد و باغ و کوشک‌های دوران اسلامی. معماری واسطه‌ای است که ارتباط و یا جدایی بین انسانها، طبیعت و آب را با یاری گرفتن از کلیدهای حسی، فرم و مصالح فراهم می‌آورد.

معماران پل خواجو، هشت بهشت، چهل ستون، باغ فین و باغ شازده و غیره از مفاهیم انعکاس، رقص و سکون آب یاری گرفته‌اند تا مکان‌هایی را خلق کنند که مردم در آنجا بتوانند از یکنواختی بگریزند و ذهن‌های خسته به آرامش برسند و آشفته‌گی و پریشانی را بزدایند. معماران همچنین با به کار گرفتن کیفیت‌های انعکاس عمق و بی‌کرانگی سطوح وسیع آب، فضای خصوصی را می‌تواند وسعت بخشند و درمانی برای تنگناگریزی ارائه دهند. در آتشکده آذرگشنسب، وجود دریاچه روح انسان را رهایی می‌بخشد و نگاهمان را به آسمان، عمق سحرآمیز آب و مناظر گسترده اطراف می‌کشد. منظر طبیعت اطراف دور دست حکم یک رهایی بصری را از درون دیوارهای محصور قلعه دارد.

نهرها و جویبارهای آبی برای ایجاد وحدت در سازماندهی پیچیده معماری راه حل‌های فوق‌العاده‌ای هستند. مسیرهای آبی می‌توانند باعث اتصال ردیفی از عناصر جدا از هم شوند و یک نوع پیوستگی در شهر بوجود آورند. زاینده رود و مادی‌های آن در تمام شهر نفوذ کرده‌اند و یک نوع پیوستگی در تمام شهر بوجود آورده‌اند. در باغهای ما، آب با فوران دائم به سمت پایین سرازیر شده و تمام اجزاء باغ را به هم می‌بافد. در باغ‌ها آب به شکل محور ستون فقرات در قرینه سازی به کار گرفته شده و انتظامی از تعادل و هماهنگی است. نمونه بارز این نظام در باغ فین و باغ شازده می‌باشد.

زاینده رود وضعیتی مشابه در مقیاس بزرگ‌تر می‌باشد. این رود اتصال دهنده خیابان‌ها، پارک‌ها، نشانه‌های شهری و پل‌ها بوده و یک شهر منسجم را بوجود آورده است. و در عین حال انعکاس دهنده پل‌ها و کوشک‌های کناره خود بوده است.

خاصیت انعکاس در آب انسان را جذب می‌کند. این خاصیت در پی بزرگ‌نمایی و احترام به بناهای با اهمیت است ولی ساختمان معمولی هم در آب چهره‌ای دلپذیرتر پیدا می‌کنند. پل خواجو،

سی‌وسه پل، مارنان و شهرستان بسیار زیباتر و لطیف‌تر در زاینده رود نمایان می‌شوند. بناهای شوشتر و دزفول بناهای ساده و فروتنی هستند اما انعکاس در رودخانه دز به آنها روحی سحرآمیز می‌بخشد که بناهای مشابه آنها در شهرهای بی‌آب از آن بی‌بهره‌اند. در حقیقت انعکاس معماری در آب به آن شکلی خیال‌انگیز می‌بخشد و باعث می‌شود بنا شکل آرمانی خود را در آب نمایان سازد. میدان نقش جهان زمانی که نه‌ری به عرض ۵ متر در اطراف خود داشت (فرم تاریخی میدان) فضای شهری موفق‌تر و جذاب‌تری بوده، در حقیقت آب‌نمایی در اطراف میدان بوده که بناها را درون خود جمع می‌کرد.

صدایی که آب تولید می‌کند نیز مانند مفاهیم خالص بصری آن تنوع دارد. آب با برخورد با مانع و یا زمان عبور از روی سطوح ناهموار و یاریزش بر روی خودش ایجاد صدا می‌کند. توجه به مفاهیم صوتی آب از اهمیت زیادی برخوردار است. اگر صدا خیلی کم باشد می‌تواند حتی ناراحت‌کننده شود مثل چکه شیر آب. صدای زیاد در فضاهای محدود که بیش از تحمل فضا است، مبتذل جلوه می‌کند.

در معماری می‌توان مفاهیمی را از چرخه طبیعی آب و صداهای آن استفاده کرد. کوشک‌ها همواره انباشته از صدای نه‌رها و فواره‌های اطراف است. صدای دریا و رودخانه در بناهای کنار آنها به صورت بخشی از معماری بنا در می‌آیند. این صداها ارتباط مردم را با طبیعت نزدیک‌تر می‌کند، روح را تازه می‌کند و صداهای مزاحم را خنثی می‌سازد. سکوت نیز قابل تقدیر است. آب در اغلب اوقات هیچ صدایی تولید نمی‌کند و یا صدای آن خیلی کم است. از این رو مردم یک نوع رهایی حسی را در جسم رقیق سکوت می‌یابند. صدای آب اگر به میزان معینی برسد در ست در لبه‌های شکست سکوت قرار می‌گیرد که این همان White Noise یا «یا صدای روشن و یا هنجار» نامیده می‌شود. این نوع صدا از فواره‌های حوض در کوشک‌های صفوی شنیده می‌شود. زمزمه آب درون هشتی‌ها سکوت را می‌شکند و آرامش برقرار می‌کند.

دریاچه‌ها آب‌های ساکنی هستند و در مردم این کنش را بوجود می‌آورند تا با خاموشی و آرامش آن ارتباط برقرار کنند.

زمانی که آب با پوست ما تماس پیدا می‌کند، سبب تجربه‌ای صمیمی بین ما و آب می‌شود. این تماس می‌تواند تنها تماسی مه‌آلود با بخار گرم در ورودی یک حمام سنتی باشد و یا پاشیدن آب از آبشار هشت بهشت و یا اصلاً غوطه‌ور شدن تمام و کمال در چشمه آب‌های معدنی و یا خزینه یک حمام سنتی. غوطه‌ور شدن در آب نوعی فرار است. شکلی از طبع ارتباط با دنیایی که در بالای سطح

آب قرار دارد.

تماس با آب همچنین نشانه ورود به آرامش نماز گزاری است. ما مسلمانان قبل از ورود به مساجد و برای شروع نماز ۵ انتهای بدن خود را با آب تطهیر می‌کنیم. تماس با آب آرامش لازم را برای نمازگزاردن در ما ایجاد می‌کند. مسیحیان قبل از ورود به کلیسا مقداری از آب مقدس را به روی سر خود می‌ریزند. در کتب عهد جدید مسیحیت آمده که یک غسل در رود اردن انسان را تطهیر و گناهان او را خواهد شست. در فستیوال‌های مذهبی هندوستان هزاران نفر برای انجام غسل به طور گروهی وارد رود گنگ می‌شدند. علی رغم رنگ قهوه‌ای و آب گل آلود، ظاهر آلوده آن از قدرت پاک‌کنندگی، تقدس و طهارت گنگ نکاسته است. آب به چیزی و رای ظاهر خود مرتبط است. تماس با آب روحمان را از قید و بندها آزاد می‌کند. هر قطره از آب این سیاره نقشی در چرخه آب ایفاء می‌کند. این چرخه نشانگر این نکته است که تمامی آب‌ها با یک زنجیره ممتد و یکپارچه به هم مرتبط هستند. از این رو آب هرگز به شکل یک اتفاق گسسته باقی نمی‌ماند و هرگز منحصرأ متعلق به یک زمان یا یک مکان مشخص نیست. حتی کوچکترین قطره آب در میراث خود با بزرگترین اقیانوس‌ها شریک است. اگر می‌توانستیم حرکت آب را دنبال کنیم شاید در می‌یافتیم آبی که در دریاچه آتشفشان آذرگشسب می‌جوشد دوباره در حوض مسجد شاه نمایان می‌شود و یا آبی که در معبد آناهیتای بیشاپور جاری می‌شود دوباره از فواره هشت بهشت فوران می‌کند. چرخه آب مرزها و رنگ‌ها و مذاهب را نمی‌شناسد. از قیود زمینی فراتر می‌رود و ابعاد آسمانی پیدا می‌کند. روح فواره TREVI در حقیقت بزرگداشت چرخه تمامی آب‌هاست که در جسم اوسانوس (خدای اقیانوس جهان) متجلی می‌شود و اوست که بر جاری بودن، پخش شدن، گرد آمدن و بخار شدن تمام آب‌های کره زمین حکم می‌راند. به گفته معمار فواره «تروی»، این فواره نشان دهنده حرکت کلی آب است که هرگز از عمل خود باز نمی‌ایستد. و توقف آن حتی برای لحظه‌ای ناممکن است.

تمام بناهای ما که با آب ترکیب شده‌اند پیامی ظریف اما گویا همراه دارند. اینکه در این دنیا هر قطره از آب با تمام آب‌های جهان مرتبط است.

منابع

- ۱- ویرانه‌های تخت سلیمان و زندان سلیمان ۱ و ۲، رودلف ناومان.
- ۲- تنیر دور اون‌تاش ۱ و ۲، ر-گیرشمن ترجمه اصغر کریمی.
- ۳- معماری و فنّ دوران تاریخی، علی اکبر سرفراز.

۴- معبد آناهیتا کنگاور، سیف‌الله کامبخش فرد.

۵- معماری اسلامی، استاد پیرنیا - غلامحسین معماریان.

۶- کاروانسراهای ایران، ماکسیم سیرو.

۷- باغ‌های ایران، دونالد ویلبر.

۸- باغ‌های تاریخی شیراز، محمد آریان پور.

9- *Water and Architecture*, Charles Moore.

10- *Persian Architecture*, Arthur, U. Pope.

پانوشتها:

۱. مصاحبه با آقای محمد مهریار.

۲. مصاحبه با آقای محمد مهریار.

۳. سوره الفتح

۴. سوره محمد

۵. سوره قاف

۶. ؟؟؟

۷. مولانا

۸. معماری ایران - آرتور پوپ.

۹. چارلز مور - آب و معماری

۱۰. چارلز مور - آب و معماری

باز آفرینی همدان هرودوت

احمد سعیدنیا

مقدمه

شهر همدان یکی از کهنترین شهرهای زنده ایران است. درباره خاستگاه شهر همدان، یعنی درباره موضع نخستین تشکیل آن تاکنون عقاید مختلفی ابراز شده است. بسیاری تپه هگمتانه را خاستگاه نخستین شهر همدان می‌دانند.^(۱) برخی، تپه مصلی را که در یک کیلومتری تپه هگمتانه قرار گرفته و بر فراز آن قلعه اشکانی باقی است، آتشگاه شاهان ماد می‌انگارند. برخی مانند «دمرگان» تپه‌های دیگر اطراف شهر همدان را و «محمد مهریار» تپه «پیس» در ۲/۵ کیلومتری شمال غرب تپه هگمتانه را محل دژ اکباتان می‌شناسند.^(۲) این اختلاف نظرها بیشتر بدین علت است که تاکنون از شهر باستانی هگمتانه دوره ماد مدارک باستان‌شناسی مهمی بدست نیامده است. در حالی که آثار و باز یافته‌های بسیاری حکایت از عظمت و اهمیت کاخها و بناهای هخامنشی در این محل دارد.

سوای مدارک باستان‌شناسی و عوامل ساختمانی و معماری؛ از شهر هگمتانه عهد مادی و هخامنشی دو توصیف در دست است: یکی از هرودوت (مورخ یونانی قرن پنجم قبل از میلاد) و دیگری از پلیبیوس Polybius (مورخ یونانی قرن دوم قبل از میلاد).

هرتسفلد در مورد این دو توصیف چنین اظهار نظر می‌کند: «توصیفی که هرودوت از شهر اکباتان کرده بیشتر جنبه افسانه دارد... اکباتان هرگز به صورتی که او وصف کرده است وجود نداشته. هفت حصار که هر یک از حصارها از دیگری بلندتر و کنگره‌های هر یک از آنها به رنگی دیگر... باشد این وصف شبیه است به وصفی که درباره شهر افسانه‌یی «کنک‌دیز» (Kangdis) شهر افسانه‌ای بابل کرده‌اند که گفته‌اند «آن نیز دارای هفت حصار» بوده است. ولی نه رنگارنگ بلکه از زر و سیم و فولاد و برنز و آهن و بلور و لاجورد. عدد هفت و عدد الوان هفتگانه و فلزات و سیارات سبعة همه از افکار و تصورات بابلی‌هاست و این سراسر افسانه است که «هرودوت» آن را اشتباهاً به صورت یک حقیقت تاریخی ذکر کرده است. شرح حقیقی اکباتان همان است که «پلی بیوس» در کتاب خود آورده است...»^(۳)

بر خلاف نظر «هرتسفلد» شرحی که هرودوت درباره شهر اکباتان می‌دهد، صرف نظر از برخی

اغراق و مبالغه‌ها با مشخصات عمومی شهر - دژهای سادی که در نقوش سالنامه‌های آشوری بدست آمده همانندی دارد. تحلیلی از توصیف هرودوت و پلی‌بیوس و بررسی همانندی‌های آنها با این مدارک؛ امکان می‌دهد تا فرضیه‌ای درباره خاستگاه شهر همدان و شکل و فرم نخستین آن مطرح شود. فعلاً هیچگونه اطلاعات باستان‌شناسی این فرضیه را تأیید یا رد نمی‌کند ولی هنوز جای تحقیق بیشتر وجود دارد. برای طرح فرضیه لازم است. ابتدا مختصری درباره شهرسازی دوره ماد و مبانی تشکیل شهرها اشاره شود.^(۴)

ده - دژهای مادی

مادی‌ها نیز مانند سایر اقوام آریایی در واحدهای عشیره‌ای پدرسالاری بنام «ویس» متشکل بودند. که با ریشه‌دار شدن یکجانشینی این اقوام در سرزمین‌های جدید، این نام بر نقطه مسکون یعنی «ده» و اراضی پیرامون آن اطلاق شد. با ستیز بین قبایل یکجانشین و چادرنشین سکونتگاههای ساده آنان در سرزمین کوهستانی ماد بوسیله دژهای مستحکم محصور می‌گشت. از نیشه‌های آشوری چنین برمی‌آید که در خاک ماد نقاط مستحکم دژ گونه‌ای بنام «آلانی دنونی» (Alani dannuti) و نقاط مسکونی کوچکی در پیرامون آن بنام «آلانی سهروتی» (Alani sehruti) وجود داشته است. این دژها حصارهای مستحکمی بودند که یا بر بلندی کوهستانها و یا در جلگه‌ها بر بالای تپه‌های خاکی مصنوعی ساخته می‌شدند و گرداگرد آنها یک یا دو دیوار مستحکم احداث می‌کردند.^(۵)

این قبیل دژها که مسلماً اولین سکونتگاههای مردم ماد را نشان می‌دهد؛ در سده‌های نخستین هزاره اول و در تمام دوره‌های ناامنی بعدی که دژهای مستحکم و عظیم‌تری بوجود آمدند، همچنان نشانگر خصوصیات ساختمانی آبادیهای فراوانی است که در سراسر سرزمین ماد اهالی کشاورز را در خود جای می‌داده است.

در این عصر «دژ - شهر»های مستحکم و ثروتمند متعدد تحت فرمانروایی ملوک الطوائف یا «دهیوتی»ها در سراسر سرزمین ماد و ماننا پدید آمده بود که پایتخت بزرگان قبایل و دولت‌های محلی بودند و بر نواحی کوچک و مستقلی حکومت می‌راندند.

در منابع آشوری از شاه نشین‌های متعددی در غرب ایران به کرات یاد شده است. چنانکه سارگون دوم پادشاه آشور در سالنامه لشکرکشی خود در سال ۷۱۳ ق.م تعدادی از این شهر - دژها را نام برده و ذکر می‌کند که ۴۲ تن از رؤسای ماد را مطیع کرده است.^(۶)

سالنامه سارگون تصویر گویایی از تمدن ماد را نشان می‌دهد. شهرهایی را که نام برده اکنون هنوز می‌توان محل آنها را معلوم نمود. از جمله آنها شهر «اوشکایا» (Ushkaya) را وصف می‌کند که حصاری به ضخامت هشت ذراع داشته و نیز شهر دیگری را بنام «آنیاس تانیا» (Aniastania) که دارای دو حصار و دو خندق بوده و شهر «تواریر» (Tawarir) نیز دو حصار و یک خندق داشته است... همچنین ۲۱ شهر در ناحیه «سان‌گی بوتی» در کوهستان «ارزایا» همه حصارهایی داشته‌اند؛ به ارتفاع ۱۲۰ خشت (تقریباً ۱۵ متر) و همه دارای دروازه‌ها و برجهایی بوده‌اند. نام عده‌ای از این شهرها در کنده کاریها و حجاریهای قصر «سارگون» در «خرس آباد» ذکر کرده‌اند که آن آثار هم اکنون در موزه لوور موجود است.^(۷)

نقشه این شهرها نشان می‌دهند که همگی آنها دارای چند حصار و خندق هستند و ساختمان اصلی شهر که احتمالاً محل حاکم یا منزل «دهیوتی» در درون قلعه قرار دارد. ترتیب استحکامات نشان نمی‌دهد که بزرگان قبیله میان خود و مردم عادی برای جدایی دیواری حفاظتی کشیده باشند. نمونه جالب این دژ - شهرها، «دژ خارخار» است که وضعیت خاصی را نشان می‌دهد. شهر در کنار رودخانه‌ای قرار گرفته با حصاری بسیار مرتفع که دارای چندین دروازه است.

یکی از عظیم‌ترین دژ - شهرهای این دوره که تصویر آن در اسناد آشوری بدست آمده؛ دژ - شهر «کیش سیم» (Kishesim) است که در داخل سرزمین ماد در محلی بین همدان، قزوین و زنجان فعلی، در نزدیکی دژ - شهر «خارخار» قرار داشته است. ساختمان دژ - شهر «کیش سیم» نشانه ثروت، قدرت صاحبان آن و رشد فنون و پیشه‌ها به ویژه فن قلعه‌سازی و ساختمان است. دژ دارای چهار حصار متحدالمرکز تو در تو است که احتمالاً دایره‌وار همدیگر را محصور می‌ساخته‌اند. مجموعه دژ بر روی تپه‌ای ساخته شده به طوری که هر یک از دیوارهای داخلی بلندتر از دیوار خارجی به نظر می‌رسد. حصارها دارای برجهای متعددی است که به فاصله‌های برابر از یکدیگر ساخته شده‌اند و دارای کنگره‌های منظم و پنجره‌های متعدد می‌باشند.

صلابت این دژ در عین حالی که از استحکامات دفاعی استواری حکایت می‌کند، گویای تمرکز ثروت و قدرت فرمانروایان آن نیز می‌باشد. بیرون از باروی خارجی دژ و در پائین تپه، تعدادی ساختمانهای کوچک و منفرد وجود داشته که احتمالاً مسکن عامه مردم بوده است که مانند اغلب دژ - شهرهای مادی و مانایی در خارج از دژ حکومتی اسکان داشته‌اند. این ساختمانها نیز همه دارای استحکامات هستند و بعضی ساختمانها بشکل برج ساخته شده. به گفته هر تسفلد: «معلوم می‌شود

که این شهر یکی از مستحکم‌ترین اماکن آن زمان بوده است.»^(۸)

هگمتانه پایتخت مادها

شرحی که هرودوت راجع به ساختمان شهر همدان می‌دهد، در واقع همان مشخصات عمومی «شهر - دژ» های مادی را حکایت می‌کند، با این تفاوت که همدان به عنوان پایتخت «اتحادیه ماد» بسیار معظم‌تر و مستحکم‌تر از «دژ - شهر» های حاکم‌نشین محلی بوده است.

هرودوت می‌گوید که دیاکو به عنوان اولین پادشاه ماد، تقاضا کرد که قصری محکم و بزرگ در محلی که خود او نشان داده بود ساختند و همچنین به او اختیار دادند که خود نگهبانی از میان تمام افراد ملت انتخاب کند. بدین ترتیب وی بر تخت نشست و از ایشان خواست که شهر بزرگی بسازند و از شهرهای کوچکی که سابقاً می‌زیستند صرف‌نظر کنند و پایتخت جدید را مورد توجه اصلی قرار دهند. مادی‌ها اطاعت کردند و شهری را که اکنون [عصر هخامنشی] اکباتان نام دارد، برپا ساختند که دیوارهای آن بلند و محکم و دایره وار تو در تو ساخته شده است و وضع آنجا اینست که هر کدام از دیوارها از دیوار بعدی بلندتر است. جنس زمین که تپه نر می‌است تا حدی برای ساختمان مساعد بوده ولی بنای آن بیشتر از روی صنعت شده است. شماره دایره‌ها هفت تاست. کناخ پادشاهی و خزانه در درون محوطه آخری است...» (هرودوت ۱۳۴۳ ۷۹-۸۰)

از مشخصات ویژه شهر همدان بنا به گفته هرودوت آنست که تمامی مجموعه دژ هفت حصار اکباتان منزلگاه شاه و خاندان او و محتملاً قرارگاه کارگزاران حکومتی و پاسداران شخصی او بوده است و عامه مردم شهرنشینی همدان در بیرون از دیوارهای دژ شاهی سکونت داشته‌اند.

هرودوت در دنباله داستان بنیانگذاری همدان می‌گوید: «دیوکس تمام این استحکامات را برای خود برپا داشت و به اهالی پیشنهاد کرد که خانه‌های خود را در خارج از محیط دیوارها بسازند.» (همانجا)

در این عصر «دژ - شهر» های متعدد تحت ریاست شاهک‌های محلی (ملوک الطوائف) در سرزمین وسیع ماد پراکنده بودند، که به علت اتفاق و عدم وحدت مدام از حملات پی‌درپی دولت آشور صدمه می‌دیدند.

به گفته هرودوت «مادیها در این وقت در دهاتی پراکنده مقیم و هیچگونه حکومت مرکزی نداشتند و در نتیجه هرج و مرج شیوع داشت. لذا مادی‌ها از اطراف جمع شدند و راجع به چگونگی امور به مشورت پرداختند... عقیده اکثر مادیان این بود که: اگر کارها بدین منوال ادامه یابد ممکن نیست ما بتوانیم در این سرزمین زیست کنیم. و یکدیگر را راضی کردند تا از سلطنت مردی عادل بنام «دیاگو» یا «دیوک» که هرودوت او را «دیوکس» می‌نامد اطاعت کنند.»^(۹)

شرحی که هرودوت با بیانی داستانی می‌دهد، ضرورت اتحاد قبایل ماد و تشکیل دولت متمرکزی از هم پیمانی حکام متعدد «دهیوتی»‌ها را در مبارزه علیه تهاجمات دولت آشور نشان می‌دهد. بر اساس گفته‌های هرودوت که تنها منبع مهم تاریخی این دوره بشمار می‌رود، دیاگو که به ایرانی «دهیوکا» خوانده می‌شده و در آغاز فرمانروا و قاضی کشور یا «دهیو»ی خویش بود، به واسطه عدالت از طرف مجمع بزرگان «دهیوتی»‌های ماد به سرپرستی اتحادیه قبایل انتخاب گردید. این اتحادیه در حدود ۷۵۰ قبل از میلاد در محلی بنام «همنگمته» یا «هگمتانه» که یونانیان آنرا «اِکباتانا» خوانده‌اند، تشکیل گردید.

بسیاری معتقدند که هگمتانه محل تجمع و به معنی «بازار مکاره» است. ولی از نزدیکی این نام با واژه اوستایی «هنجمنه» به معنی انجمن و شورا می‌توان دریافت که جلسات عمومی بزرگان «دهیوتی‌ها» قبایل ماد در آنجا تشکیل می‌گردیده و در یکی از همین جلسات نیز «دیوک» به رهبری اتحادیه، برگزیده شده است.^(۱۰)

مقایسه همدان با آتن

شرح پایتخت شدن همدان بی‌شبهت به پایتخت شدن آتن در یونان باستان نیست. فوستل دوکولانژ در تاریخ قدیم چنین می‌نویسد: «... و چون پس از «سکروپس» سلطنت به «ترز» منتقل شد، اقوام دوازده‌گانه را متحد ساخت و مدینه‌ای تأسیس کرد و مذهب آتنا را در سراسر آتیکا رواج داد... پیش از سلطنت «ترز» هر یک از قصبات را آتشگاه و حکومتی علیحده بود. «ترز» آتن را مرکز دینی آتیکا قرار داده وحدت حقیقی را بنیاد نهاد. از لحاظ دینی مذهب قدیمی هر یک از نواحی محفوظ و معتبر بود، ولی ضمناً همگی مذهب مشترکی نیز اختیار کردند. از لحاظ سیاسی هم هر ناحیه را رؤسا و قضات معین بود و از حقوق اجتماعی خویش کمافی السابق استفاده می‌کرد، لیکن حکومت مرکزی مدینه، فوق تمام حکومت‌های محلی محسوب می‌شد.»^(۱۱)

روایات هرودوت دربارهٔ تجمع شیوخ ماد در بررسی اوضاع و احوال سرزمین خود، در زمان «دیاگو» با مندرجات اوستا که از یک نوع دموکراسی عشیره‌ای آریایی که ادارهٔ نظام اجتماعی را به «ویس» و «دهیو» تقسیم می‌کند، هماهنگی دارد. در این نظام مجامعی از بزرگان ویس و دهیو وجود داشته است. این بزرگان یا شیوخ، پیشوایان و رهبران اجتماعی و مذهبی جماعت خویش را به عهده داشتند.

رؤسای قبایل مادران نمی‌توان از نوع سلاطین به معنی «ملوک الطوائف» تصور کنیم، بلکه اینان به

عنوان بزرگ جماعت در رأس یک واحد ارضی قرار داشتند که امور آنرا اداره می‌کردند و بزرگان چند جماعت هم کیش و همجوار که یک طایفه را تشکیل می‌دادند بوسیله انجمنی از شیوخ اداره می‌گردیدند. در اوستا از این گونه جلسات و شوارها به نام «هنجمنه» یاد شده است.^(۱۲)

ویژگی حصارهای دژ - شهر هگمتانه

حصار «دژها»ی هگمتانه تقریباً به بزرگی شهر آتن بوده است. هرودوت می‌گوید: «محیط دیوار خارجی خیلی نزدیک به همان اندازه دیوار آتن است.»^(۱۳)

«محیط»، حصار کهن آتن باستانی بنا بر نقشه‌های تاریخی که از آن شهر تهیه شده در حدود ۴۰۰۰ تا ۵۰۰۰ متر است. بازمانده‌های حصار از مرکز باستانی شهر بین ۶۰۰ تا ۸۰۰ متر فاصله داشته است. بازمانده‌های تپه هگمتانه که امروز در شهر همدان وجود دارد و از طرف باستان‌شناسان حدود تاریخی عهد باستان آن مشخص شده، شامل دو تپه متصل بهم است که تا سال ۱۳۵۲ محله‌های مسکونی بر روی آن قرار داشت. قسمت جنوبی تپه بنام محله «سرقلعه» و قسمت شمالی تپه بنام محله «قلعه شاه داراب» نامیده می‌شد. «نام محله سرقلعه و نام قسمتی از این محله که به قلعه شاه داراب موسوم است بر فراز تپه هگمتانه خود شاهد صادقی از آثار... باستانی ایران در آنجا می‌باشد.»^(۱۴)

«تپه هگمتانه به طول یک کیلومتر از شمال به جنوب و عرض نیم کیلومتر از مشرق به مغرب در میان محلات و کوچه‌های ناحیه شرقی شهر همدان قرار گرفته است...»^(۱۵)

در صورتی که محله قلعه شاه داراب را مربوط به اطلال کاخهای هخامنشی بدانیم (که هم اکنون دیوار قدیم محوطه کاخ داریوش در بعضی نقاط این محله سالم مانده است)، این قسمت تقریباً نیمی از مساحت تپه را اشغال می‌نموده و محله سرقلعه که از نظر «محمد تقی مصطفوی» اطلال قدیمترین دژهای شاهی همدان است؛ نیم دیگر مساحت تپه را به خود اختصاص می‌دهد. این محله که در قسمت جنوب تپه هگمتانه واقع شده محوطه‌ای است به اضلاع ۵۰۰ متر که نهر نظربیک یا «آلوسجرد» بر دامنه جبهه جنوبی و شرقی آن می‌گذرد. از دژهای هگمتانه عهد مادی امروز چیزی پیدا نیست، اما بر اثر احداث خیابان اگباتان در سال ۱۳۳۲ آثار دیوارهای خشتی و رگه‌های منظم و عظیم خرده‌سنگ شالوده دیوارها هویدا گشته است. حصار محیطی شهر باستانی همدان در مجاورت رودخانه نظربیک در توده خشتی تپه قابل تشخیص است. در بعضی نقاط قطر حصار تا بیست و هشت متر و ارتفاع متجاوز از ده متر می‌رسد.

بنابراین در صورتی که محله سرقلعه تپه هگمتانه همدان را محل دژهای مادی بدانیم، محیط بزرگ‌ترین دژ شهر در حدود ۴۰۰۰ متر بوده است که بنا بر گفته هرودوت تقریباً به همان اندازه حصار آتن است. و شعاع دایره‌ای که حصار خارجی بر روی آن ساخته شده حداکثر به ۶۰۰ متر می‌رسیده و سایر دیوارها به فواصل معینی به صورت نواثر متحدالمرکز به ترتیب در داخل آن قرار داشته و محیط دژ داخلی یا مرکزی از ۱۳۰۰ متر (با شعاع ۲۰۰ متر) تجاوز نمی‌کرده است. در مورد وسعت دژ داخلی هگمتانه «پلیوس» مورخ یونانی (۲۰۴-۱۳۲ ق.م) می‌نویسد: «شهر اگباتان دارای قلعه ارگی است که استواری آن شگفتی می‌آورد. در درون آن کاخی قرار داشت که محیطش هفت ستاد بود. (۷ ستاد یونانی و هر ستاد برابر ۱۸۴/۷۴ متر)» (۱۶)

بنابراین محیط دژ مرکزی در حدود ۱۲۹۳ متر یا دایره‌ای به شعاع تقریبی ۲۰۰ متر بوده است. با این حساب در صورتی که دوایر پنج حصار مابین دژ مرکزی و دیوار خارجی را به فواصل مساوی در نظر گیریم، فاصله هر دیوار از دیگری بدون احتساب قطر دیوارها در حدود ۶۵ متر بدست می‌آید و اگر قطر دیوارها را ۱۵ تا ۲۰ متر فرض کنیم فضای بین دیوارها معبری به عرض ۴۰ تا ۵۰ متر می‌شود. با در نظر گرفتن بلندی دیوارها و لزوم پله کانه‌های جسیم برای رفتن بر فراز حصارها و معبر عریض برای عبور اربابه‌های شاهی و ارتشی در این محوطه فضای چندانی برای سکونت باقی نمی‌مانده است، مگر پاسگاهها و پناهگاههایی برای سپاهیان یا اسلحه‌خانه.

البته احداث این چنین ساختمانی بر روی تپه آسانتر از بنای دیوارهای مجزا از یکدیگر است. زیرا در این حالت دیگر احتیاج چندانی به خاکبرداری بین دیوارها نیست. بلکه با تراس بندی شیب زمین، پشت دیوارها را مسطح ساخته و تراس‌های مشرف به بلندی دیوارها به خصوص از لحاظ آمد و شد سپاهیان و نگهبانی در پشت جان پناه باروها سهل تر بوده است.

با دقت در تصویر دژ «کیش سیم» مشاهده می‌گردد که ورودی سومین حصار دژ در سمت بر بالای بام (احتمالاً بام) باروی زیرین قرار گرفته است. این نکته به اضافه گفته‌های هرودوت، فرضیه شباهت دژ همدان به دژ - شهرهای مادی را تقویت می‌کند.

بکاربردن عنوان نام دیوارها در گفته هرودوت هر چند در نظر اول قسمت بالای دیوار و کنگره‌ها را به ذهن متبادر می‌کند، ولی محتملاً اشاره‌ای به وجود بام می‌باشد و شاید منظور آن قسمت از دیوار است که «نمای بام» را نشان می‌دهد. این قسمت از بنا یعنی «نمای بام» در دیوار باروهای دژ «کیش سیم» در زیر کنگره به نحو برجسته‌ای قابل مشاهده است.

د. گیرشمن می‌گوید: «اگر می‌توانستیم خاک اکباتان را پس بزنیم این مطلب بر ما روشنتر می‌شد که

پادشاهان مادی برای ساختن کاخهای خود از معماران بناهای آشور که به تازگی با خاک یکسان شده بود و یا معماران بابلی که در ساختمان باشکوه آخرین شاهان بابلی سهیم بودند، استفاده کردند.»^(۱۷) سند معتبر دربارهٔ ساختمان کاخ هگمتانه همانا روایت پولی بیوس (Polybius) است که در سالهای ۲۰۴ تا ۱۲۲ ق.م می‌زیسته، وی می‌گوید:

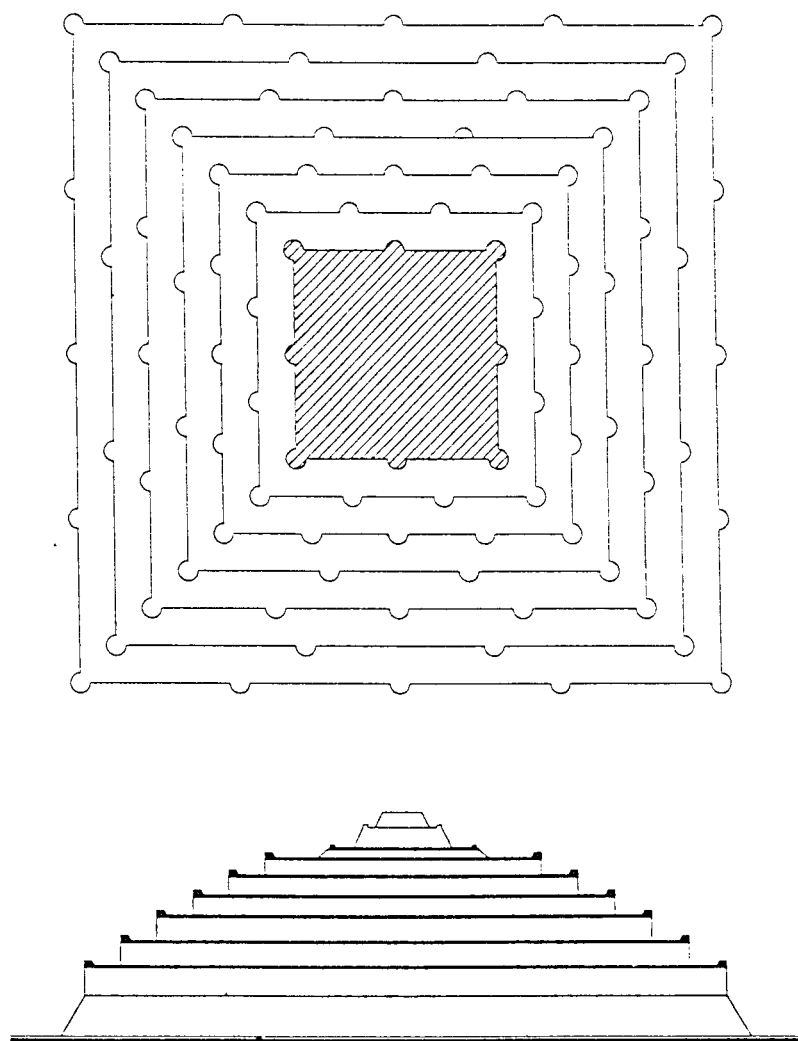
«اکباتان در اصل تختگاه ماد بود و بر دیگر شهرها در ثروت و شکوهمندی ساختمانهایش وسیعاً تفوق داشت. آن شهر در دامنه کوه الوند قرار گرفته و با آنکه بدون بارو است، دارای ارگی استوار می‌باشد که به گونه‌ای شگفت‌انگیز آن را مستحکم ساخته‌اند. در پائین آن کاخی برپاست که وصف جزئیات آن با سکوت کامل دربارهٔ آن تا حدی دشوار است. برای آن نویسنده‌گانی که قصدشان برانگیختن اعجاب است و آنان که عادت دارند اغراق‌گویی و بدایع‌نگاری نمایند، همانا این شهر بهترین موضوع ممکن را فرمایش آنان می‌کند. اما برای آن کسانی که چون خود من، هنگام ایستار در توصیفاتی که فراتر از تصورات عادی می‌رود، محاط هستند، دشواری و گرفتاری بسیار فراهم می‌سازد. باری کاخ از نظر اندازه، پهنه‌ای را که محیط آن نزدیک به هفت استاد (حدود ۳/۴ میل) می‌باشد پوشانده است و با گرانمندی ساختار در بخش‌های متعددش، نشانگر ثروت سازندگان نخستین آن است، زیرا همهٔ چوب ساخته‌های آن سدر یا سرو بوده، حتی یک تختهٔ تنها پوشش نیافته نمانده. تیرها و تخته‌کاری سقف‌ها و ستونهای رواق‌ها و سرستون‌ها با ورقه سیم و زر پوشش یافته، در حالی که همهٔ آجر (سفال)‌ها از نقره بوده است. بیشتر آنها را در هنگام تازش اسکندر و مقدونیان و باقی را در روزگار آنتیگونوس و سلوکوس نیکاتور کردند...»^(۱۸)

به نظر هرتسفلد: توصیفی که «پلی‌یوس» از شهر اکباتانا در سال ۲۰۵ ق.م می‌کند، توصیف کاخ و دژ هخامنشی است. زیرا توصیف او از قصر اکباتانا عیناً با وصف قصر بازارگاد کاملاً تطابق می‌کند. این توصیف در تاریخ «انطیوکس» (Antiochos) سوم ملقب به کبیر، ششمین پادشاه سلوکیه در حدود ۲۰۹ ق.م نیز آمده و تمام جزئیات آن قابل قبول و پذیرش است. بنابراین توصیف‌ها، شهر اکباتانا هیچ حصاری نداشته است. فقط قلعه یا «ارگ» حیرت آور و مستحکمی داشته است. در زیر آن قصر میدانی بوده که محیط دور آن هفت «استادیا» یعنی تقریباً اندکی بیش از سه ربع مایل بوده است و آن خود قدری از محیط قصر «پرسپولیس» کوچکتر است. زیرا که تخت جمشید در روی صفه یی اندکی بیش از یک میل بنا شده است.^(۱۹)

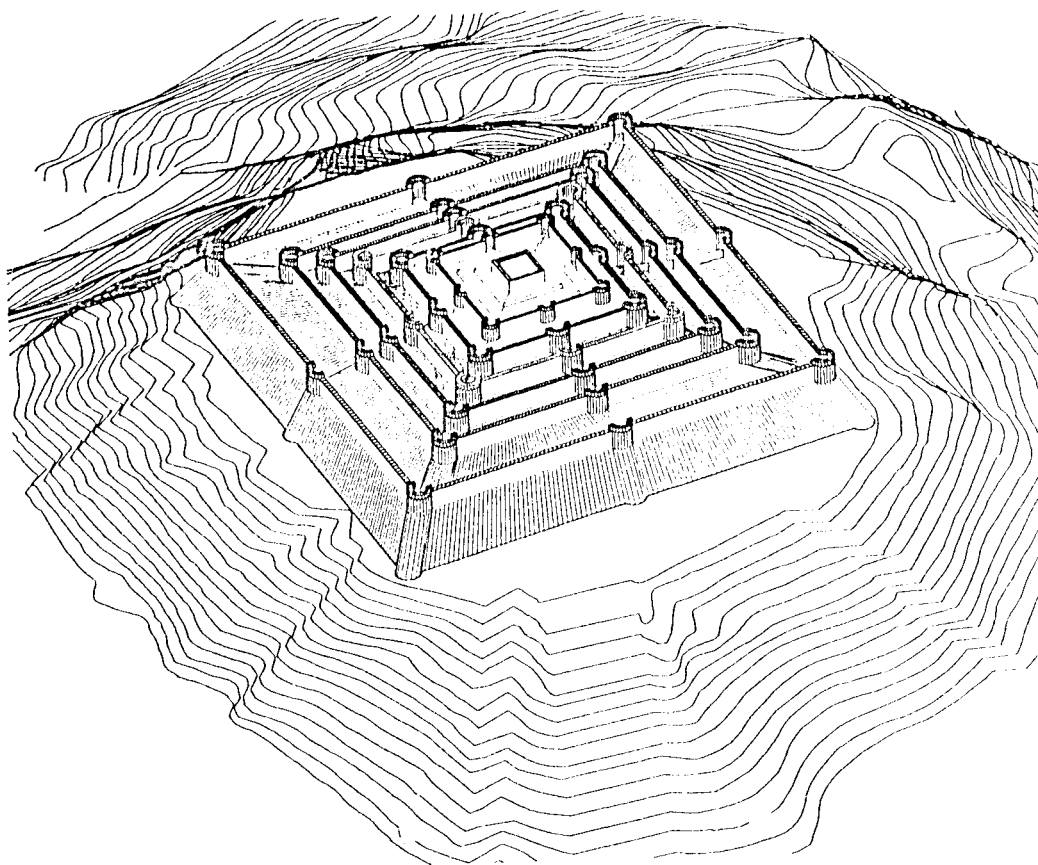
بنابراین تپه اکباتانا در عهد هخامنشی عبارت بوده است از یک سکوی وسیع به محیط ۱۳۰۰ یا مربعی به طول ۳۵۰ متر که بر روی آن کاخ یا ارگ شاهی پر هیبت و حیرت‌انگیزی قرار داشته است.

پانوشتها:

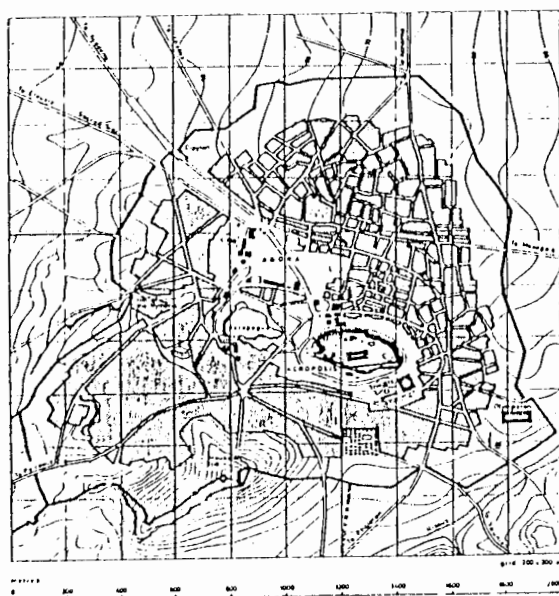
- ۱- محمد تقی مصطفوی، هگمتانه، آثار تاریخی همدان، تهران ۱۳۲۲.
- ۲- محمد مهریار، بررسی عوامل معماری محوطه باستانی تپه هگمتانه، مجله اثر، سازمان حفاظت آثار باستانی ایران، بهمن ۱۳۶۱، ص ۸۰.
- ۳- ارنست هرتسفلد، تاریخ باستانی ایران بر بنیاد باستان‌شناسی، ترجمه علی اصغر حکمت، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۴، ص ۵۱.
- ۴- مجله باستان‌شناسی و هنر ایران، وزارت فرهنگ و هنر، شماره ۳، ۱۳۴۸، ص ۸۸.
- ۵- اسماعیل دیباج، آثار باستانی و ابنیه تاریخی آذربایجان، انتشارات شورای مرکزی جشن‌های شاهنشاهی ایران، ۱۳۴۵، ص ۲۰.
- ۶- رمان گیرشمن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۹۵.
- ۷- ا. هرتسفلد، همان، ص ۳۵.
- ۸- همان، ص ۲۶.
- ۹- تاریخ هرودوت، ترجمه وحید مازندرانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۳، ص ۷۸.
- ۱۰- ام. دیاکونف: تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، تهران ۱۳۵۷.
- ۱۱- فوستل دوکولانژ، تمدن قدیم، ترجمه نصرالله فلسفی. چاپ کیهان، تهران ۱۳۰۹، ص ۱۳۰.
- ۱۲- دکتر موسی جوان، تاریخ اجتماعی ایران باستان، تهران ۱۳۴۰.
- ۱۳- جواد صدقی، جغرافیای تاریخی شهر بزرگ هگمتان و انشان، دانشگاه شیراز، ۱۳۵۳.
- ۱۴- محمد تقی مصطفوی، همان، ص ۵۷.
- ۱۵- همان، ص ۷۳.
- ۱۶- تاریخ هرودوت، ص ۸۰.
- ۱۷- ر. گیرشمن، هنر ایران در دوران ماد و هخامنشی، ترجمه دکتر عیسی بهنام، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۶، ص ۳۴۶.
- ۱۸- اذکاتی، پرویز، قبة الارض ایرانی، به نقل از مهرداد ملکزاده، پایتخت‌های ماد - کتاب پایتخت‌های ایران، محمد یوسف کیانی، سازمان میراث فرهنگی کوثر، ۱۳۷۴.
- ۱۹- ا. هرتسفلد، همان، ص ۵۰.



بازآفرینی پلان و مقطع تصویری هفت قلعه شهر همدان به روایت هرودوت



بازآفرینی شهر هفت قلعه همدان، هرودوت



حصار باستانی شهر آتن و تپه اکروپلین



محدوده باستانی شهر همدان و تپه هگمتانه.

کنکاشی پیرامون شهر قدیم کرمان

با استناد به شواهد مکتوب و آثار معماری و شهرسازی

اصغر محمدمرادی

۱- نحوه تشکیل و تکوین شهر قدیم کرمان

مشخص نمودن پیدایش اولین هسته‌های تشکیل شهر کرمان به آسانی میسر نمی‌باشد. "در تواریخ جدید که به طریق علمی تدوین یافته‌اند از گذشته کرمان در زمان مادها و هخامنشیان ذکری نمی‌رود. در کتیبه‌های تاریخی نام کارامانیا آمده که بر ناحیه کرمان اطلاق می‌شده است."^(۱) اما با در نظر گرفتن این که این شهر در مسیر جاده‌های سیستان - فارس و هرمز - خراسان قرار داشته است و با عنایت به اهمیت دو جاده مذکور می‌توان عمر این شهر را بیشتر از آنی که در کتب تاریخی موجود ثبت شده است حدس زد.

منطقه کرمان نخستین بار در زمان ساسانیان مورد توجه خاص قرار می‌گیرد و ما شاهد بنیانگذاری شهری موسوم به گواشیر می‌باشیم که همین کرمان امروزی است. این شهر دارای محلاتی معمور و آتشکده‌ای بزرگ بوده است. «... و گنبد گنج و قلعه شهر بنا فرمود و مردم را بر عمارت بقاع و اشارت قلاع و تفجیر انهار و تثمیر اشجار ارشاد کرد...»^(۲)

با توجه به مطالب بالا و آثار باقیمانده از زمان ساسانیان - مانند قلعه دختر و قلعه اردشیر - می‌توان دو نتیجه گرفت اول اینکه قدمت این شهر حداقل به زمان ساسانیان می‌رسد و دوم اینکه هسته اولیه شهر کرمان این دو قلعه و یا در کنار آنها بوده است.

شهر کرمان در سال ۲۴ هجری در زمان خلافت عمر بن الخطاب و بدست سهیل بن عدی و عبدالله عتبای به تصرف مسلمانان درآمد، به دنبال این واقعه تعدادی از خانواده‌های عرب به این منطقه کوچ داده می‌شوند، آتشکده‌ها یکی پس از دیگری تبدیل به مسجد گردیده و مهاجرت زرتشتیان به هند آغاز می‌شود.

از این تاریخ تا اوایل قرن چهارم هجری که محمد بن الیاس حکومت کرمان را تصاحب می‌کند

چندان عمران و آبادانی در این شهر صورت نمی‌گیرد. زیرا والیان کرمان که بدست خلفای اموی و عباسی منصوب می‌شوند به سرعت با یکدیگر تعویض می‌گردند و زمان محدود حکومتشان نیز صرف جنگها و کشمکشهای موجود می‌شود. دورانی نیز که صفاریان کرمان را منضم به قلمرو حکومت خود می‌نماید این مسئله دوام پیدا می‌کند. تا سال ۳۱۰ هجری که محمد بن الیاس حکومت کرمان را به دست می‌گیرد.

«ابوعلی بن الیاس مردی بود از سرهنگان آل سامان با یحیی برادر امیر نصر سامانی که در آن زمان در خراسان و ماوراء النهر پادشاه بود به مخالفت برخاسته و بر او خروج کرده نیشابور را تصرف نمود. از آنجا شنید که کرمان هرج و مرج است. لشکری مصحوب خود برداشته راه آن مملکت در پیش گرفت. چون در آن اوقات حاکمی که از دولتی منصوب باشد در کرمان نبود لهذا ابوعلی به سهولت بر آن دیار مستولی گردید.»^(۳)

«صاحب عقد العلی می‌نویسد: «محمد بن الیاس مردی دزد و عیار پیشه بوده لیکن تصدیق دارد که در آنجا تعمیرات بسیار کرده از آن جمله حصار گواشیر که اکنون معمور است بطالع صحیح است. زیرا حصاری که اردشیر بابکان بطالع میزان ساخته بود مطمور شده لهذا ابوعلی بعضی از خرابات شهر قدیم که در شرقی این شهر واقع است جزو نموده» و نیز در عقد العلی مسطور است که «عمارتی رفیع در وسط صحرای زریسف و بساتین فرمتین و فریزن ساخت.»^(۴)

چنانکه از عبارات بالا روشن می‌شود مکان شهر قدیم کرمان در کنار قلعه اردشیر و قلعه دختر و جهت گسترش شهر در این دوره از شرق به طرف غرب بوده است و به دلیل اینکه در این زمان از زریسف و فرمتین و فریزن به عنوان صحرا و بساتین یاد می‌شود وسعت شهر کرمان در این دوره بسیار محدود بوده است.

احتمالاً از زمان حکومت محمد بن الیاس گسترش شهر کرمان سرعت بیشتری به خود می‌گیرد زیرا از طرفی حکومت او نسبتاً دیر پایید. (حدود ۳۷ سال) و از طرف دیگر در زمان او کرمان مرکزیت منطقه کرمان را یافت. چنانکه لسترانج می‌گوید. «سیرجان بعد از آمدن اعراب کماکان مرکز اسلامی ایالت کرمان باقی ماند و تا اواسط قرن چهارم بر این حال بود. ابن الیاس به علت نامعلومی کرسی ایالت کرمان را از سیرجان به بردسیر، شهر فعلی کرمان منتقل ساخت و دستگاه دیوان دولتی را به کرمان کنونی آورد.»^(۵)

استاد باستانی پاریزی علت تغییر پایتخت را اینگونه بیان می‌کند. «ابن الیاس چون وابسته به سامانیان بود میل داشت محل حکومت او به خراسان نزدیکتر و بالعکس از فارس، مرکز دیلمیان

دورتر از حملات احتمالی مصون تر باشد.»^(۶)

چنانکه از کتب تاریخی موجود بر می آید در زمان توران - شاه سلجوقی (متوفی به سال ۴۹۰ هجری) نیز عمارات و ابنیه‌ای در شهر کرمان احداث گردیده است که به دلیل چگونگی ساخت آنها در جهت‌گیری گسترش شهر کرمان مؤثر بوده‌اند و باعث به وجود آمدن محلات جدیدی گردیده‌اند.

در تاریخ سلاجقه کرمان می‌خوانیم: «و آنوقت مقام لشکری در شهر بود و ربض هنوز نساخته، ملک تورانشاه را سخن درودگر بر آتش اضطراب نشانند ... و حالی فرمود تا مهندس ولایت و استادان بنارا حاضر کردند و در ربض بیرون شهر بنای سرای خویش فرمود و در جنب سرای مسجد جامع و مدرسه و خانقاه و بیمارستان و گرمابه و اوقاف شگرف بر آنها نهاد و چون مکالمه درودگر و ملک روز سه شنبه بود و در همان روز بنا عمارات شد آن محله به محله سه شنبه معروف گردید.»^(۷)

از قرائن چنین پیداست که این محله همان محله شاه عادل امروزی است که در نزدیکی مسجد ملک قرار دارد. در خصوص این واقعه در قسمتی دیگر از تاریخ سلاجقه می‌خوانیم: «گویا همان زمان بر سر بام آمد و کمانی خواست و سه چوبه تیر از سوی قبله انداخت. تیر اول فرمود که اینجا مسجد بسازید که این زمان مسجد ملک است تیر دوم که انداخت گفت اینجا مرقد من بسازید که چون از دنیا سفر کنم آنجا دفن کنید و تیر سوم فرمود که اینجا سرای و کوشک و خانقاه و رباط جمعیت صوفیه هم متصل یکدیگر بسازند.»^(۸)

ناگفته پیداست که مجموعه‌ای که تورانشاه امر به ساختن آن فرموده حدوداً در غرب شهر قدیم کرمان واقع بوده است و این امر گسترش شهر را از سمت غرب تأیید می‌نماید. این جهت گسترش بی دلیل نبوده است زیرا همانطور که گفتیم جاده خراسان به بندر هرمز که دارای اهمیت تجاری بوده است از غرب شهر کرمان می‌گذشته است. در مورد اهمیت تجارتی جاده مذکور در سفرنامه پاتینجر می‌خوانیم: «زمانی کرمان یکی از پررونق‌ترین شهرهای ایران بود و پس از پایتخت یعنی اصفهان دومین شهر محسوب می‌گردید. موقعیت این شهر که بر سر راه مستقیم خراسان و بلخ، بخارا و ماوراءالنهر و تمامی قسمت‌های شمالی امپراتوری ایران به شهر بندری شرقی یا بندرعباس قرار دارد به آن اهمیت غیر قابل وصفی می‌بخشد و شهر کرمان را مرکز ثروت و تجمل و عظمت و جلال می‌نماید.»^(۹)

در مورد اهمیت شهر کرمان در دوره سلجوقیان به عنوان یک شهر بازرگانی و ادامه گسترش آن

از سمت غرب در تاریخ سلاجقه می‌خوانیم. «در روزگار او (ارسلانشاه سلجوقی) قوافل روم و خراسان و عراق بل تمامی آفاق ممر خویش به هندوستان و حبشه و زنگبار و چین و دریا بار باز سواحل کرمان افکندند و عمارت ربض شهر که در عهد عمش تورانشان بنا شده بود متصل دیه‌های حومه شهر شد.»^(۱۰)

با توجه به اهمیت روزافزون راه ارتباطی بندر هرمز به خراسان نطفه‌های اولیه بازار کرمان در کنار محله شاه عادل و در مسیر این راه شکل می‌گیرد و همزمان با این امر محله‌های جدیدی در کنار بازار و رو به شمال شروع به رشد می‌کنند. رشد محلات جدید در کناره بازار و به سمت شمال تا قرن هفتم و هشتم نیز دوام پیدا می‌کند. در کتاب گنجعلیخان می‌خوانیم: «مجموعه آثار قراخانیان - خصوصاً ترکان خاتون - یکی از بزرگترین مجموعه‌هایی بوده که متأسفانه تمام آن از بین رفته و فقط سر در بزرگ مدرسه و مقبره آنها باقی است و بنام قبه سبز معروف است. براق حاجب (فوت: ۶۳۲ هجری) مدرسه بزرگی ساخت که در محله معروف به ترک آباد و به همین نام قرار گرفته بود.»^(۱۱)

بنای قبه سبز چون اختصاص به مقبره داشته است به احتمال زیاد در زمان ساخت در خارج شهر کرمان بوده است و به تبع محله ترک آباد نیز که در کنار آن ایجاد شده است ابتدا جدای از محلات شهر قدیم کرمان بوده است و به مرور زمان و با گسترش شهر به سمت شمال به شهر کرمان وصل شده است.

پدیده دیگری که در این دوره شاهد آن هستیم ایجاد محلات فرعی در حاشیه شهر است. از جمله محله گبری که در شمال شهر کرمان و در کنار جاده خراسان - بندر هرمز بوجود می‌آید. این محله محل زندگی زرتشتیانی بود که به تازگی از هندوستان به موطن خود بازگشته بودند. محله دیگر فرمیتن بود که در حاشیه مزارع فرمیتن شروع به رشد کرده بود. تا حدود قرن هشتم روند گسترش محلات قدیم کرمان به سمت شمال ادامه می‌یابد.

قرن هشتم دوران حکومت آل مظفر بر کرمان است. در اواسط این قرن امیر مبارز الدین محمد به شکرانه جان به در بردن در جنگ با قبایل جرمان و اوغان دستور به ساختن مسجد جامع مظفری می‌دهد:

«قاطبه سکنه گواشیر از برنا و پیر اظهار شادمانی کردند و گاو و گوسفند زیادی قربانی نموده صدقات دادند. در این سال امیر محمد مظفر در شهر کرمان بنای مسجد جامع گواشیر را که الحق بنایی عالی و رفیع است نهاد و در سنه هفتصد و پنجاه به اتمام رسید.»^(۱۲)

در مورد مسجد جامع مظفری در مرآت البلدان می‌خوانیم: «بنابر تاریخی که بر روی سنگی شکسته مرسم است و قدری از آن سنگ مفقود است مسجد مزبور سابق بیرون شهر کرمان بوده و چون تغییر و افزونی در آبادی بهم رسید حالا وسط معموره شهر واقع است.»^(۱۳)

چنانکه پیداست این مسجد و مسجد پامنار که توسط سلطان عماد الدین ساخته شد در خارج شهر قدیم کرمان واقع بوده‌اند و سپس با گسترش شهر از جانب شرق و ایجاد محله پا منار و محله شهر به شهر متصل گردیده‌اند.

از این دوره (قرن نهم) به بعد ما شاهد احداث محلات جدید و گسترش شهر به سمت شرق می‌باشیم. همچنین در این دوره بعضی از محلات قدیمی بنا به دلایلی مانند جنگها و زو و خوردها تخریب و خالی از سکنه می‌گردند. قرن یازدهم مصادف است با حکومت صفویه و رونق اقتصادی شهر کرمان، با آرامشی که در این دوره پدید می‌آید و با وجود حکمران با نفوذ و علاقه‌مندی چون گنجعلیخان شاهد احداث مجموعه ارزشمند گنجعلیخان می‌باشیم. ترتیب قرار گرفتن این مجموعه در کنار بازار قدیم یعنی بازار شمالی - جنوبی به گونه‌ای است که اهمیت یافتن بازار شرقی - غربی را مشخص می‌نماید البته این درست نیست که بپنداریم بازار شرقی - غربی همزمان با احداث مجموعه گنجعلیخان زمانی که از خرید خانه‌های مردم جهت احداث این مجموعه یاد می‌شود نام بازار اختیاری که جزیی از بازار شرقی - غربی است برده می‌شود. به بیان دیگر به احتمال قریب به یقین بازار شرقی - غربی قبل از این دوره احداث گردیده اما تا این زمان در مقایسه با بازار شمالی - جنوبی اهمیت کمتری داشته است. اما از این دوره به بعد تدریجاً نقش این دو بازار با یکدیگر تعویض می‌گردد و روز به روز به اهمیت بازار شرقی - غربی افزوده می‌گردد. استقرار مجموعه گنجعلیخان در غرب و مسجد جامع مظفری در شرق که به مانند دو قطب شهری شاخص در دو سر این بازار قرار گرفته‌اند به میزان بسیاری اهمیت بازار جدید را توجیه می‌نمایند.

در اواخر دوره صفویه به علت هجوم افغانها و عدم توجه اصفهان فقر عمومی دامنگیر مردم کرمان شد و این فقر تا زمان نادر و بعد از آن نیز ادامه داشت. تنها آبادانی که در دوره نادر در کرمان صورت گرفت رشد و توسعه محله گبری در شمال این شهر بود که به دلیل مشارکت فعال و رشادت زرتشتیان در جنگ قندهار بود اما "در موقع قتل نادرشاه در سال ۱۱۶۰ هجری هرج و مرج غربی مجدداً در ایران حکمفرما گردید و مصادف با همین اوان افغانه گویا باز به کرمان حمله کردند و محله زرتشتیان را که دارای حصار نیمه تمام بود خراب و ویران ساختند. حصار مزبور را زرتشتیان با اجازه مخصوص نادرشاه در مقابل رشادت خود در فتح قندهار ساخته بودند." (۱۴)

بدین ترتیب در قرن دوازدهم هجری محله گبری در شمال شهر توسط افغانها ویران شد و این ویرانی چنان بود که دیگر آن محله رنگ آبادانی به خود ندید. زرتشتیان تا مدتها محله جداگانه‌ای نداشتند تا آنکه رفته رفته به دلیل اهمیتی که رشد شهر به جانب شرق می‌یافت این بار در شرق شهر در خارج از آن و نزدیک باغات رریسف دست به احداث محله زدند که هنوز هم باقی است. در اوایل قرن سیزدهم هجری مجموعه ابراهیم خان در شمال مجموعه گنجعلیخان احداث می‌شود. احداث این مجموعه در شمال مجموعه گنجعلیخان و در کنار بازار قدیم حاکی از آن است که هنوز راه تجاری شمالی - جنوبی دارای اهمیت بوده است.

از این دوران به بعد گرایش شهر به جانب شرق و احداث مجموعه‌ها و محلات جدید در شرق شهر مشهودتر است. اما هنوز محلات شهر به شکل ناپیوسته و پراکنده شکل می‌گیرند و رشد می‌کنند. سایکس که در اواخر قرن سیزدهم هجری به کرمان سفر کرده بود در مورد شهر چنین می‌نویسد: «کرمان به شکل غیر منظم ساخته شده و عرض آن از مشرق به مغرب درست یک میل و طول آن از شمال به جنوب اندکی زیادتر است. کرمان به پنج محله تقسیم گردیده محله شهر که مشتمل بر شهر قدیم کرمان است، محله خواجه خضر، قطب آباد، میدان قلعه و محله شاه عادل - کرمان؛ علاوه بر محلات فوق سه محله فرعی دیگر هم دارد. به نامهای محله گبری، محله کوچه ماهانی و محله سرچو مؤیدی که عوام جومیدی می‌گویند. در طرف غربی شهر میدان ارگ است که عمارت ایالتی و تلگرافخانه اداره قشونی در حوالی آن واقع شده.»^(۱۵)

نکته قابل توجه و تذکر این است که تا قرن چهاردهم هجری با احداث محلات جدید و کشیده شدن شهر به مناطق جدید گسترش محلات قدیمی شهر کرمان متروکه و به مرور زمان ویران می‌شده‌اند.

دلیل عمده آن را می‌توان در بلایایی جستجو کرد که از جانب طبیعت (زلزله و بیماریها) و حملات سلاطین و اقوام مهاجر همراه با کشتارهای بی‌سابقه بر مردم شهر کرمان نازل می‌گردیدند و مانع از آن می‌شدند که جمعیت شهر رشد قابل توجهی داشته باشد تا همراه با گسترش شهر به قطبهای جاذب اقتصادی و سیاسی و طبیعی جمعیت رو به تزاید شهر در مناطق جدید جای گرفته و یا اینکه ساکنین مناطق قدیمی شهر، همچنان در آن مناطق باقی بمانند.

۲- شناخت عناصر منطقه شهر قدیم کرمان

در بحث گذشته نحوه شکل و نوع دگرگونیهای حادث در شکل شهر کرمان را تا اواخر دوران قاجار

مرور نمودیم. در این بخش در مورد شهر قدیم کرمان به تفصیل بحث خواهیم نمود. لازم به توضیح است که منظور از شهر قدیم وضعیت شهر در انتهای دوران قاجار است یعنی زمانی که تا قبل از آن سرعت روند تغییرات در شکل شهر کند بوده و هنوز شهر کرمان کمابیش شکل قدیمی خود را داشته است. به عبارت دیگر دگرگونی‌هایی که تا قبل از این دوره در شهر به وجود می‌آید اندک بوده و معمولاً گذشت زمان بسیاری لازم بوده است تا کالبد شهر را دستخوش تغییرات مهمی بکند و به همین دلیل است که با کمی اغماض و نادیده گرفتن تغییرات ناگهانی که در بعضی دوره‌های تاریخی در سطح شهر رخ می‌نمایند، مشاهده می‌کنیم که شکل شهر و مناسبات و روابط حاکم بر زندگی شهر برای مدت زمان طولانی تقریباً دست نخورده باقی می‌مانند. اما از این دوره به بعد دگرگونی‌هایی که در شهر به وقوع می‌پیوندند سرعت شگرفی بخود گرفته و چهره شهر را چنان تغییر می‌دهند که شهر دیگر بازشناختنی نیست. به عنوان مثال اگر قبل از این دوره برای اینکه وسعت یا جمعیت شهر دو برابر شود زمان بسیاری در حد چند قرن لازم است اما از این زمان به بعد طی ۶۰ سال وسعت شهر حدود ۱۵ برابر می‌شود.

۲-۱ حدود شهر قدیم

شهر قدیم کرمان حدوداً به شکل یک چهار ضلعی به ابعاد تقریبی ۱۷۵۰×۱۷۰۰ متر بنا شده بود و بر این اساس وسعت آن حدود ۳ کیلومتر مربع بود. حصار از گل رس به ارتفاع ۱۰ متر و به طول بیش از ۶ کیلومتر دور تا دور شهر را احاطه کرده بود. حصار مزبور را برجهایی از گل رس به فاصله ۳۰۰ تا ۵۰۰ متر از یکدیگر تقویت می‌نمود. در خارج حصار خندقی به عرض ۶ تا ۸ متر و به عمق حدود ۵ تا ۶ متر موجود بود که در مواقع لزوم توسط قناتهای شهر پر از آب می‌گردید.

۲-۲ دروازه‌های شهر قدیم

شهر قدیم دارای ۶ دروازه بود که ورود و خروج به شهر از طریق آنها ممکن می‌شد. در دو طرف هر یک از دروازه‌ها برجهایی از آجر قرار داشت که نگهبانان در آنها مستقر می‌شدند. عرض ورودی دروازه‌ها حدود ۳ تا ۳/۵ متر و ارتفاع آنها حدود ۴ متر بود. هر یک از دروازه‌ها به تناسب نامی داشت. این ۶ دروازه عبارت بودند از:

۱- دروازه رق آباد یا ریگ آباد: این دروازه در جنوب شهر قدیم کرمان و ابتدای بازار واقع بود و به علت مجاورت با اراضی موسوم به رق آباد یا ریگ آباد به این نام خوانده می‌شد. این دروازه بر سر

راه جنوبی کرمان با مناطق جنوبی مانند سیرجان، بافت، جوپار، گلباف جیرفت و مناطق جنوبی تر مانند بندرعباس توسط این دروازه تأمین می‌شد. به این دلیل این دروازه یکی از مهمترین و پر رفت و آمدترین دروازه‌های شهر کرمان بود. این دروازه در سال ۱۳۱۴ هجری شمسی توسط بلدیه آن زمان تخریب گردید.

۲- **دروازه مسجد**: این دروازه در شرق شهر قدیم و ابتدای بازار مظفری واقع بود و به علت مجاورت با مسجد جامع مظفری به این نام خوانده می‌شد. براساس روایات تاریخی بانی آن سلطان محمد مظفر بوده که مسجد جامع نیز از اوست. در جغرافیای کرمان می‌خوانیم: «... دروازه قریب به مسجد جامع که آنرا مرحوم محمد اسمعیل خان وکیل الملک بنا نهاد و موسوم به دروازه وکیل است ولی چون قریب به مسجد جمعه است در قدیم به دروازه مسجد معروف بوده، هنوز بعضی از مردم کرمان دروازه مسجد گویند. (چون راه آن به بازار بزرگ انحراف داشت مرحوم محمد اسمعیل خان وکیل الملک آنرا مسدود کرده و در سنه ۱۲۸۰ قریب به همان در درگشاده دروازه وکیل نام نهاد)»^(۱۶) این دروازه نیز مانند دروازه ریگ آباد از دروازه‌های پر رفت و آمد شهر قدیم بود. زیرا عمده محصولات کشاورزی به خصوص میوه و تره باری که از حومه شهر وارد کرمان می‌شد از این دروازه می‌گذشت. به همین دلیل بازار میوه و تره بار شهر قدیم در مجاورت این دروازه و در طول بازار مظفری واقع بود.

این دروازه در مسیر راه کرمان به زاهدان، بم، ماهان، خبیص (شهداد کنونی) و سیرچ بود. دروازه مزبور در سال ۱۲۹۶ هجری شمسی به دلیل فرسودگی و خطر ریزش توسط مردم تخریب گردید. ۳- **دروازه ناصری یا ناصریه**: این دروازه در شمال شرقی شهر قدیم واقع بود و از جهت معماری بر دیگر دروازه‌های شهر برتری داشته است. بنا به روایات شفاهی بانی آن امیر شاهرخ گورکانی بوده و بعضی اعتقاد دارند که این دروازه قدیمی تر بوده و در زمان امیر شاهرخ تعمیر گشته است.

مؤلف جغرافیای کرمان در مورد این دروازه و دروازه مسجد می‌نویسد: «... دروازه ناصری که در مشرق محله شهر است و آنرا نیز مرحوم محمد اسمعیل خان وکیل الملک بنا نهاد. این دو دروازه بعد از سال ۱۲۸۰ هجری باز شده.»^(۱۷)

با توجه به قرائن موجود به نظر می‌رسد این مطلب که این دو دروازه و بخصوص دروازه مسجد در زمان مذکور باز شده‌اند، اعتقاد درستی نیست. بلکه باید چنین تصور کرد که این دو دروازه بسیار قدیمتر بوده و در زمان وکیل الملک دچار تغییر و تحول شده و یا تعمیر گردیده‌اند.

راه کرمان به خبیص، گزگ، کوهپایه، زرند و راوراز دروازه ناصری می‌گذشت. همچنین مجرای

قنات سعیدی که در واقع حمله دشمن توسط آب آن پرگردید در مجاورت این دروازه قرار داشت. این دروازه در سال ۱۳۰۸ هجری شمسی به دستور بلدیه آن زمان تخریب شد تا خیابان نصریه (شهید باهنر کنونی) احداث گردد.

۴- دروازه گبری: این دروازه در شمال شهر قدیم کرمان واقع بود و به علت مجاورت با محله زرتشتیان به این نام خوانده می شد. این دروازه در سر راه خبیص، زرنند وراور واقع بود و به این دلیل همه روزه مقدار زیادی خشکبار و میوه از طریق این دروازه وارد شهر می گردید. دروازه مزبور در خیابان ابو حامد فعلی واقع بود و در سال ۱۳۱۰ هجری شمسی به دستور بلدیه وقت تخریب گردید. ۵- دروازه سلطانی: این دروازه در غرب شهر قدیم و در شمال ارگ دولتی واقع بود. به جهت مجاورت با ارگ دولتی و کم جمعیت بودن این قسمت شهر رفت و آمد کمتری از این دروازه صورت می گرفت. نام دیگر آن دروازه دولت بود. این دروازه به دلیل فرسودگی، بیشتر از دروازه های دیگر تخریب گردید.

۶- دروازه ارگ: این دروازه نیز در غرب شهر قدیم و با فاصله کمی در جنوب دروازه سلطانی واقع بود. دروازه، مزبور به علت مجاورت با ارگ به دروازه باغ یا باغ نظر نیز معروف بود. زیرا خود ارگ به باغ نظر نیز شهرت داشت. از این دروازه رفت و آمد افراد عادی صورت نمی گرفت و تنها مأموران دولتی از آن رفت و آمد می کردند. این دروازه بیشتر نقش تشریفاتی داشت و در مراسم و اعیاد از آن استفاده می گردید. در بیرون دروازه میدان کوچکی موجود بود. حکامی که مدت حکمرانشان تمام می شد و یا از طرف دولت مرکزی عزل و یا فرا خوانده می شدند، پس از انجام تشریفاتی در این میدان و تودیع با مأموران و زیردستانشان به سوی پایتخت حرکت می کردند و هم چنین هر حکمران جدیدی که به کرمان می آمد در بدو ورود در این میدان از او استقبال می گردید و سپس وارد ارگ حکومتی می شد. دروازه ارگ در سال ۱۲۹۶ هجری شمسی به دستور سردار نصرت رئیس قشون کرمان تخریب گردید. به جزء این دروازه، در داخل شهر کرمان نیز دروازه های موجود بود که دروازه ارگ نامیده می شد. این دروازه حدوداً در ابتدای میدان ارگ امروزی و روبروی بازار واقع بود و ارتباط بین ارگ حکومتی و شهر را تأمین می نمود.

۳-۲ شبکه های دسترسی شهر قدیم

شبکه دسترسی شهر قدیم شامل دو نوع معبر بود. معابر اصلی و معابر فرعی.

- معابر اصلی معمولاً عریضتر بودند و بین ۴ تا ۶ متر عرض داشتند. این نوع معابر به جز چند

استثنا از یکی از دروازه‌های شهر شروع شده و به دروازه دیگری ختم می‌شدند. از دیگر خصوصیت‌های آنها این بود که معمولاً از مراکز محلات عبور می‌کردند یا به عبارت بهتر اکثر مراکز محلات در کنار آنها شکل گرفته بودند. معابر مذکور به عکس معابر فرعی در طول زیاد تقریباً مستقیم بودند. اگر راسته بازارهای اصلی شهر را نیز جزء معابر اصلی محاسبه کنیم (که به درستی نیز چنین است) چهار معبر اصلی شرق غربی و چهار معبر اصلی شمالی - جنوبی شهر را تقریباً به صورت شطرنجی تقسیم می‌کردند که فاصله آنها از یکدیگر حدود ۳۰۰ تا ۴۰۰ متر بود. نکته قابل توجه اینکه این معابر تقریباً به موازات راسته بازارهای اصلی شهر بودند. این امر نشان‌دهنده تأثیر بازارهای شمالی - جنوبی و شرقی - غربی در ساخت کالبدی شهر قدیم می‌باشد.

معابر فرعی عرض کمتری نسبت به معابر اصلی داشتند (حدود ۱/۵ تا ۳ متر) و برعکس آنها در طول خود پیچ و خمهای زیادی داشتند. چنانکه حداکثر طول مستقیم آنها معمولاً از ۵۰ تا ۶۰ متر بیشتر نمی‌بود.

۲-۴ محلات شهر قدیم

تعداد محلات داخل حصار شهر قدیم کرمان به ۳۳ محله می‌رسید. این محلات از جهت قدمت، وسعت، جمعیت و اهمیت با یکدیگر متفاوت بودند.

۲-۵ قدمت محلات شهر قدیم

در مورد قدمت محلات شهر قدیم سخنی نمی‌توان گفت مگر توأم با احتمال و حدس و گمان، زیرا منابعی که ما را به این امر راهنمایی کنند بسیار نادر هستند و درین منابع اندک نیز فقط نام یا نشانه‌های تعدادی از محلات شهر قدیم و ترتیب ساخت و شکل‌گیری آنها آمده است.

چنانکه در فصول پیشین مطرح شد احتمالاً محلات مجذوب شرقی شهر قدیم مانند محله شاه عادل و محله مسجد ملک قدیمی‌تر از محلات دیگر بوده‌اند. آغاز شکل‌گیری محلات مذکور به قرن پنجم برمی‌گردد. در طول قرن پنجم و ششم این دو محله به رشد خود ادامه می‌دهند. پس از محلات فوق محلات حاشیه بازار شمالی - جنوبی از قدمت بیشتری برخوردار هستند. از میان این محلات محله‌های دروازه ریگ آباد، محله والی آباد و محله میدان قلعه احتمالاً در حدود قرن ششم و هفتم شکل می‌گیرند. (نکته‌ای که حتماً باید متذکر شد این است که محلاتی که مادر این قسمت نام می‌بریم احتمالاً در زمان ساخت نام دیگری داشته‌اند و حدود و ثغور آنها نیز در آن دوره با حدود

امروزی آنها متفاوت بوده است).

پس از محله‌های نامبرده نوبت به محلات قبه سبز، شاه و شاهزاده شاهرخ می‌رسد. اولین نشانه‌های آنها در قرن هفتم نمودار می‌شود و از آن پس شروع به رشد و توسعه می‌نمایند و در پی آنها محلاتی چون محله بازار عزیز و محله ته باغ لاله شکل می‌گیرند. رشد این محلات احتمالاً تا حدود قرن دهم نیز ادامه می‌یابد.

پس از محلات مذکور نوبت به محله‌های پامناز و محله شهر می‌رسد که رشد خود را از اوایل قرن نهم آغاز می‌نمایند. در این مدت یعنی از قرن هفتم تا قرن نهم محلات دیگری نیز در شهر شکل می‌گیرند که بعداً مجموعه‌های گنجعلیخان و ابراهیم خان و حاج آقا علی در آنها ساخته می‌شوند. رشد محله خواجه خضر نیز باید در همین دوره یعنی حدود قرن هشتم و نهم شروع شده باشد. در میان محلات شهر قدیم تعدادی از محلات هستند که به نسبت قدمت کمتری دارند. از میان آنها می‌توان به محلات قلعه محمود و گودال خشتمالها اشاره کرد که در دوره صفویه شروع به رشد و توسعه می‌نمایند و یا محلات کلیمیه، دولتخانه، ناصریه، مکرانیها و محله مظفری که در دوره زندیه و قاجار شکل می‌گیرند.

محلات شهر قدیم از جهت اهمیت و نقشی که در شهر داشتند نیز با یکدیگر متفاوت بودند. یا به عبارت دیگر تعدادی از محلات بنا به دلایل خاص اهمیت بیشتری داشتند. این اهمیت ممکن بود به دلیل سکونت شخص مهمی در محله باشد مانند محله سردار نصرت، یا به دلیل وجود مرکز محله‌ای مهم و شاخص مانند محلات مسجد ملک و بازار شاه و یا به دلیل نقش آن محله در برگزاری مراسم مذهبی شهر مانند محله گلپاز خان.

شهر قدیم به جز محلات داخل حصار شامل چند محله دیگر نیز بود که در خارج حصار قرار داشتند. این محلات عبارت بودند از محله قدیمی زرتشتیان یا محله گبری که در شمال شهر و جنب دروازه گبری قرار داشت. دیگری محله جدید زرتشتیان که در شمال شرقی شهر قدیم واقع بود. سکونت زرتشتیان در خارج حصار به این علت بود که مسلمانان به دلیل تعصبات مذهبی ترجیح می‌دادند که با اقلیتهای مذهبی حشر و نشر کمتری داشته باشند و این سنت فقط در مواقع خاصی مانند هجوم لشکریان دشمن زیر پا گذاشته می‌شد.

از دیگر محلات خارج حصار محله کولیها بود که در نزدیکی محله جدید زرتشتیان قرار داشت. محله‌های جانی آباد و چوپان محله که دو محله بیلاقی و خوش آب و هوای شهر کرمان بودند و به ترتیب در شمال غربی و غرب شهر قرار داشتند و همچنین محلات شاهزاده محمد و ریگ آباد که

است. بقایای این حمام با ارزش هنوز موجود است. احداث خیابان امام خمینی فعلی و دیگر خیابانهای اطراف مسجد این مجموعه ارزشمند را به کلی از بین برده است.

مرکز محله بازار شاه

این مرکز محله با توجه به شواهد و قرائن یکی از زیباترین و کاملترین مراکز محله شهر قدیم بوده است. این مرکز در زمان روتق شامل میدانچه، بازارچه، مسجد تکیه و دو حمام بوده است. مسجد محله بازار شاه حدود ۳۷۰ سال قدمت دارد و متعلق به دوره صفویه می باشد. یکی از شبستانهای آن در زلزله سال ۱۳۶ تخریب شده و سپس به صورت ناهماهنگی بازسازی شده است. تکیه این محله نیز با قدمت حدود ۲۰۰ سال یکی از تکایای قدیمی کرمان است. بازار و دو حمام محله متأسفانه در سالهای اخیر تخریب گردیده اند. در نزدیکی این مرکز محله زورخانه ای با قدمت حدود ۱۶۰ سال وجود دارد.

مرکز محله ته باغ لله

عناصر تشکیل دهنده این مجموعه میدانچه، مسجد تکیه، دو حمام، آب انبار و بازارچه بوده است یکی از حمامها برای مدتی تبدیل به زورخانه شده و اکنون متروک و در حال تخریب می باشد. آب انبار و بازارچه مدت ها پیش از بین رفته اند. یکی از حمامها، مسجد و تکیه هنوز فعال هستند. قدمت بناهای فوق بین ۱۰۰ تا ۲۰۰ سال تخمین زده می شود.

مرکز محله بازار قلعه (دروازه ریگ آباد)

این مرکز محله در جنوب شهر قدیم و در کنار بازار قلعه واقع است و در اصل شامل بازارچه، مسجد، دو حمام، و تکیه بوده است. تکیه در سالهای پیش تخریب شده و در محل آن وضوخانه مسجد احداث شده است. دو حمام با ارزش مجموعه که قدمتی بیش از ۱۵۰ سال دارند تا حدود ۲ سال پیش فعال بوده اند و اما هم اکنون به دلیل سوددهی اندک متروک و در خطر تخریب و تبدیل به منزل مسکونی می باشند. مسجد مجموعه با قدمت حدود ۱۳۰ سال کاملاً سالم و فعال است.

مرکز محله شاهزاده شاهرخ

مرکز محله مذکور دقیقاً در امتداد بازار عزیز واقع بوده و از این جهت کاملاً منحصر بفرد است. عناصر متشکله آن مسجد، تکیه و میدانچه می‌باشد. مسجد قدیمی آن کاملاً سالم و فعال بوده و اما متأسفانه تکیه آن، در سالهای اخیر بانمای سنگ و نوسازی شده و هماهنگی خود را با عناصر دیگر مجموعه از دست داده است.

بازارهای شهر قدیم

بازارهای شهر قدیم از جهت حوزه نفوذ و وسعت عملکرد بر دو گونه بودند، دسته اول بازارهایی بودند که در سطح شهر و بلکه منطقه عملکرد داشتند و دسته دوم بازارهایی را شامل می‌شد که در سطح محله و یا حداکثر ناحیه‌ای از شهر مطرح بودند بازارهایی که در دسته اول قرار می‌گرفتند عبارت بودند از بازار بزرگ شهر یعنی راسته بازار شرقی، غربی که از کنار مسجد جامع شروع شده و به میدان ارگ ختم می‌شود و همچنین قسمت عمده‌ای از راسته بازار شمال جنوبی یعنی آن قسمت از این بازار که از دروازه ریگ آباد شروع می‌شد تا انتهای بازار کفاشها، هر بخش از بازارهای مذکور به تناسب نامی داشت، بازار بزرگ شهر از سمت میدان ارگ تشکیل می‌شد از بازارهای نذاره - خانه سراجی، گنج علیخان، اختیاری، وکیل و مظفری، بازار شمالی - جنوبی شهر از سمت دروازه ریگ آباد متشکل بود از بازارهای دروازه ریگ آباد یا قلعه محمود، میدان قلعه، مسگری، ابراهیم خان یا قیصریه زرگری، کلاه‌دوزها و کفاشها، این دو راسته بازار یعنی بازار بزرگ و بازار شمالی - جنوبی در چهار سوق گنج علیخان یکدیگر را قطع می‌نمودند. این چهار سوق به عنوان فصل مشترک دو بازار مهم شهر و یک نقطه شاخص شهری در زندگی مردم شهر نقش مهمی داشت.

به جز بازارهایی که نام بردیم شهر قدیم دارای بازارهای دیگری نیز بود، این بازارها که در سطح شهر پراکنده بودند نقش محله‌ای داشتند، صنفی که در اینگونه بازارها وجود داشت تنها جهت تأمین نیازهای اولیه و روزمره مردم کافی بوده همین دلیل نوع صنوف موجود در آنها بسیار محدود بود.

قناتهای شهر قدیم

آب موردنیاز شهر قدیم عمدتاً از آب انبارها و قناتها تأمین می‌شده است. مهمترین آب انبارهای شهر آب انبارهای علیمردان خان واقع در میدان گنج علیخان، آب انبار ابراهیم خان واقع در بازار زرگری و آب انبار حاج آقا علی بوده است. شهر قدیم دارای آب انبارهای دیگری نیز بوده که به مرور

از بین رفته‌اند. از جمله می‌توان آب انبار واقع در مرکز محله ته باغ لاله را نام برد که به دلیل تعویض کوچه از بین رفته است.

اما مهمترین قناتهای شهر عبارت بودند از:

— قنات مؤیدی: این قنات از وسط خیابان شاه نعمت الله ولی عبور می‌کرد و در دو شاخه به صورت ریزر ادامه مسیر می‌داد.

شاخه اول از جوی مؤیدی عبور و از طریق فلکه فابریک وارد خیابان شریعتی فعلی می‌شد و سپس جهت آبیاری مزارع به بیرون شهر جاری می‌شد. شاخه دوم از طریق جوی مؤیدی به حوض جوی مؤیدی وارد و سپس به کوچه والی آباد می‌رفته است و پس از عبور از محل ساختمان فعلی کمپته به سمت مزارع جاری می‌شد.

قنات پیگلریگی: این قنات از میدان قرنی فعلی به طرف مسجد امام (مسجد ملک) جاری می‌شد و مسیر آن به ترتیب زیر بود:

حسین آباد ماهان ← کرمان ← زمینهای سلسبیل ← کوچه والی آباد ← اداره فرهنگ فعلی ← برج و دیوار خاکی ← اختیار آباد.

قنات سلسبیل: آب این قنات جهت شرب مورد استفاده قرار می‌گرفته و مسیر آن از بخش فوقانی فلکه فابریک امروزی عبور و از آنجا وارد شهر می‌شده و مخازن شهر را پر می‌کرده است. مسیر اصلی آن بدین شرح بوده است.

مسجد قائم ← حوض میدان قلعه ← خیابان مطهری فعلی ← حوض چهار سوق مسگرها ← محل برق منطقه‌ای فعلی.

قنات مستوره: این قنات از ماهان به سمت کرمان می‌آمده است. در مسیر، از اراضی ریگ آباد عبور و سپس وارد زمین‌های آقای اکبر هرنندی در خیابان منتظری فعلی می‌شده است. نخستین پای آب آن در حاشیه میدان فابریک فعلی قرار داشته است. این شاخه از محله شاه عادل و مسجد ملک عبور کرده سپس به کاروانسرای هندوها و چهار سوق می‌رفته و پس از عبور از پشت میدان ارگ به سمت محل فعلی دادگاه انقلاب رفته و وارد مزارع حاشیه شهر می‌شده است.

متأسفانه کلیه قناتهای مربوط به شهر قدیم خشک شده و دیگر مورد استفاده قرار نمی‌گیرند.

پانوشتها:

- ۱- تاریخ کرمان، وزیری، پاورقی ص ۲۴۹، استاد باستانی پاریزی.
- ۲- سمط العلی للحضرة العلیا، ناصر الدین منشی کرمانی، ص ۱۳.
- ۳- تاریخ کرمان، وزیری، ص ۳۱۹.
- ۴- تاریخ کرمان، وزیری، ص ۳۲۰.
- ۵- سرزمینهای خلافت شرقی، لسترنج، ترجمه عرفان، ص ۳۲۳.
- ۶- تاریخ کرمان، وزیری، پاورقی ص ۳۲۲، استاد باستانی پاریزی.
- ۷- تاریخ سلاجقه کرمان، محمد ابراهیم، ص ۲۰.
- ۸- تاریخ سلاجقه کرمان، محمد ابراهیم.
- ۹- سفرنامه پاتینجر، ص ۲۵۳.
- ۱۰- تاریخ سلاجقه، محمد ابراهیم، ص ۲۶.
- ۱۱- کتب علیخان، استاد باستانی پاریزی، ص ۵۲.
- ۱۲- تاریخ کرمان، وزیری ص ۴۹۶.
- ۱۳- مرآت اللدان، مجلد چهارم، ص ۱۱۸.
- ۱۴- سفرنامه سایکس، ص ۹۴.
- ۱۵- سفرنامه سایکس، ص ۹۴.
- ۱۶- جغرافیای کرمان، وزیری، ص ۲۷.
- ۱۷- جغرافیای کرمان، وزیری، ص ۲۷.

کتابنامه:

- ۱- تاریخ کرمان، احمد علی خان وزیری.
- ۲- جغرافیای کرمان، احمد علی خان وزیری.
- ۳- سمط العلی للحضرة العلیا، ناصرالدین منشی.
- ۴- عقد العلی للموقف الاعلی، افضل الدین ابو حامد احمد.
- ۵- تاریخ آل مظفر، دکتر حسینعلی ستوده.
- ۶- تاریخ کرمان، محمود همت.
- ۷- سلجوقیان و غز در کرمان، محمد بن ابراهیم.
- ۸- سفرنامه کرمان و خراسان، غلامحسین افضل الملک.
- ۹- ده هزار میل در ایران، ژنرال سرپرسی سایکس.
- ۱۰- سفرنامه پاتینجر، ستوان هنری پاتینجر.
- ۱۱- سفرنامه ریچاردز، فرد ریچاردز.

- ۱۲- ایران و قضیه ایران، لرد کرزن .
- ۱۳- سفرنامه ادوارد براون .
- ۱۴- سفرنامه تاورنیه .
- ۱۵- سفرنامه گولد اسمیت، سرهنگ گولد اسمیت .
- ۱۶- سرزمینهای خلافت شرقی، گای لسترنج .
- ۱۷- وادی هفتواد، دکتر باستانی پاریزی .
- ۱۸- منابع و مأخذ تاریخ کرمان، دکتر باستانی پاریزی .
- ۱۹- گنج علیخان، دکتر باستانی پاریزی .
- ۲۰- تاریخ کرمان، احمد کرمانی .
- ۲۱- گزارشهای طرح جامع کرمان، مهندسین مشاور شارستان .
- ۲۲- طرح احیاء بافت قدیم کرمان، جهاد دانشگاهی دانشکده هنرهای زیبا تهران .
- ۲۳- نشریات سازمان میراث فرهنگی .
- ۲۴- گزارش طرح محور فرهنگی تاریخی کرمان، اصغر محمد مرادی. "وزارت مسکن و شهرسازی".

دیر توں چھ م عوی کسی دیت نہوں اے جیہ
ہاں تہہ مسئلہ تہہ ۰۰ مات دہلی دہہ مسٹر
مسٹر ٹی ٹی

جستجوئی ننه

در ادبیات دوره قاجاریه، شعر به شکلی که در دوره صفویه به ندرت دیده می‌شد، به اوج خود رسید. در این دوره، شاعران به استفاده از صنایع و بدایع شاعری پرداختند و شعر را به یک هنر جدی تبدیل کردند. از جمله شاعران برجسته این دوره می‌توان به سید کاظم خراسانی، میرزا تقی خان مازندرانی و سید محمد تقی خراسانی اشاره کرد.

٢١٠

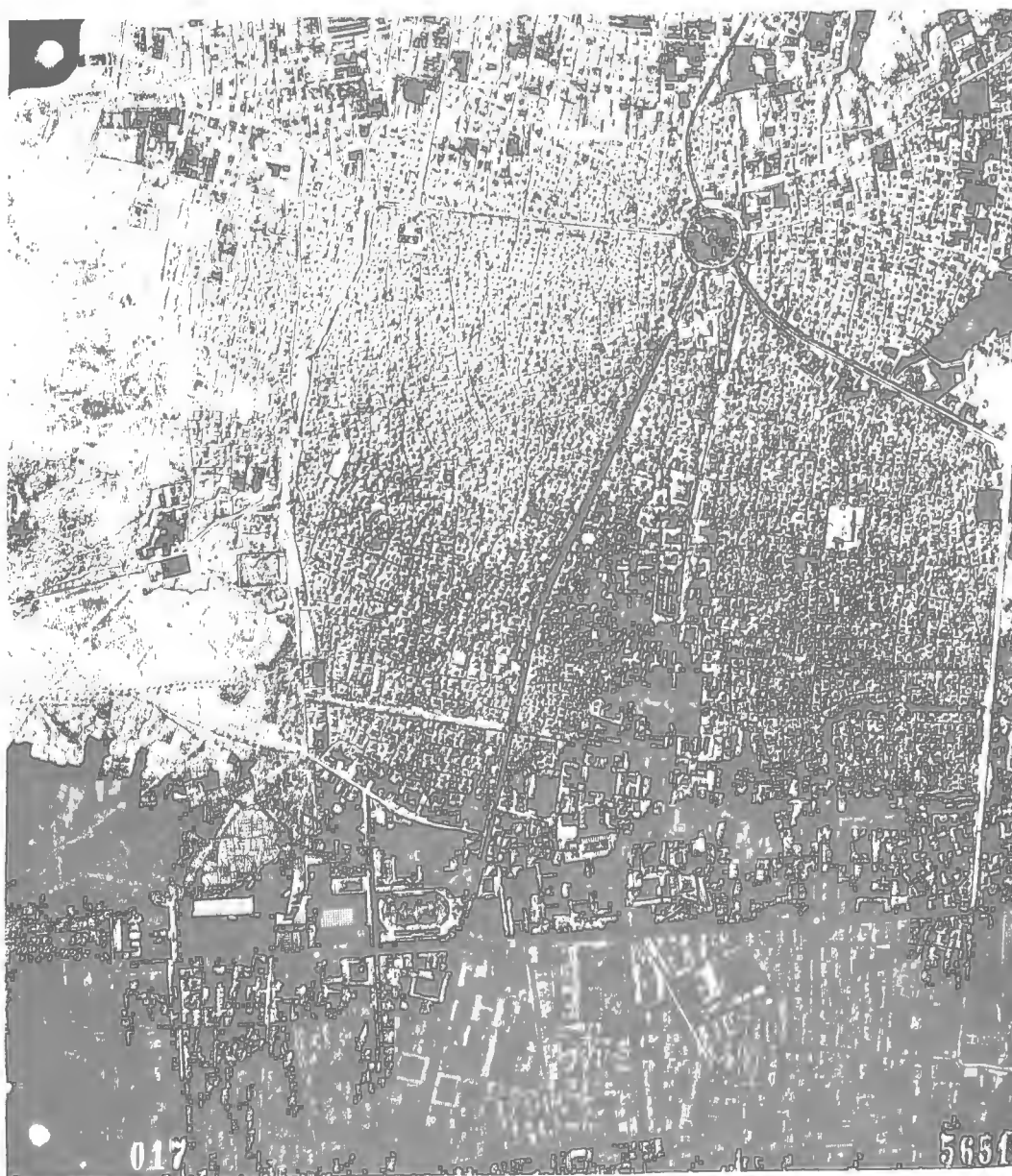
1. مقدمة [Introduction]

1000

او ایمن و جان به خدمت قرصه شمر تعبیر یافته
و به خدمت تال می گزید. همدین دوره است که
او قین هسته های بازله شای خوبی در میوه چیدن
مکمل می گزید.



نقشه‌های پایتخت
 کرمان براساس نقشه‌های
 سال ۱۳۲۵ ه. ق.
 تألیف: طبعی و رضایی
 تهران: انتشارات گستره
 انتشارات سوره مهر





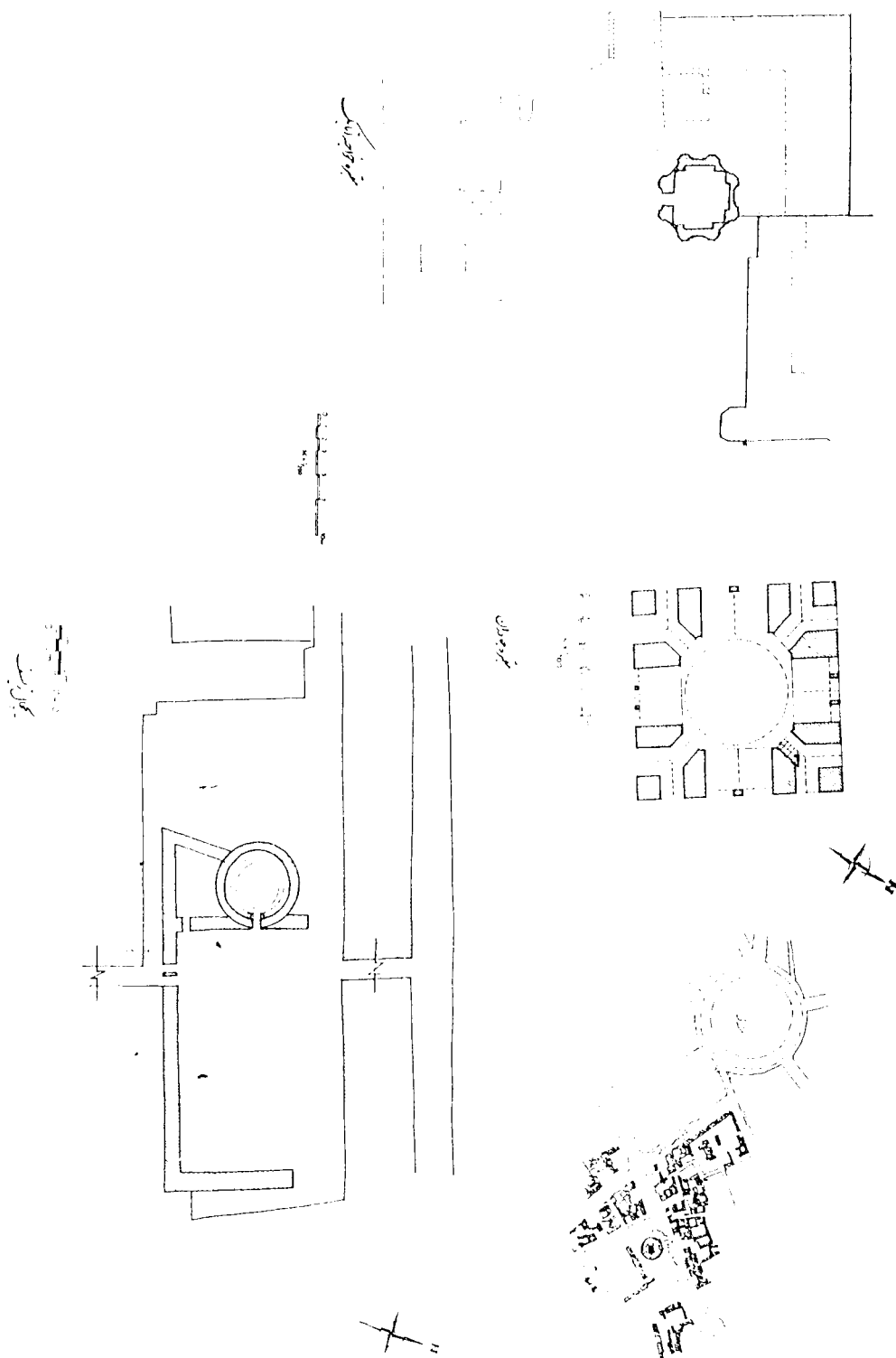


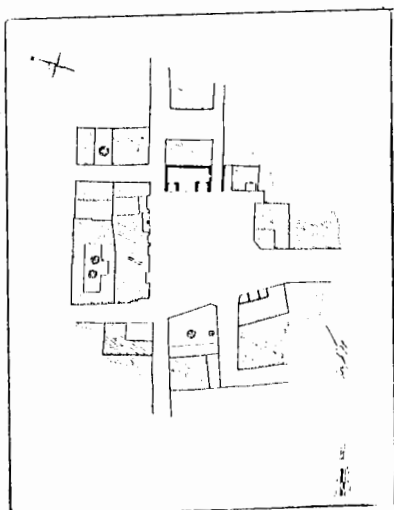
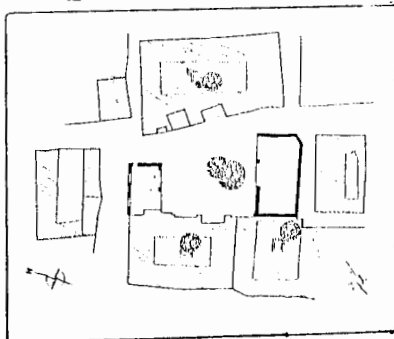
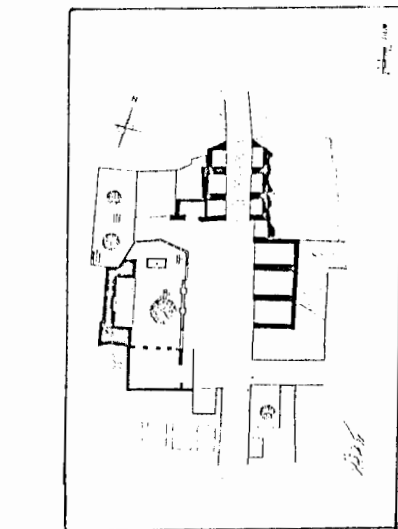
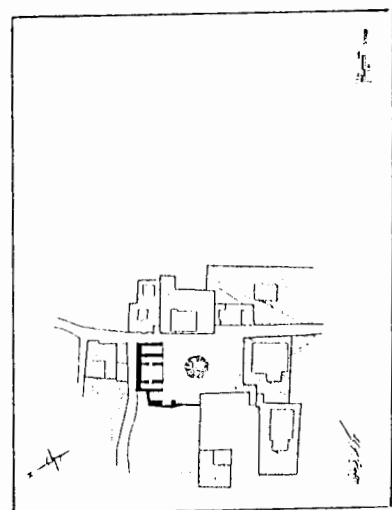
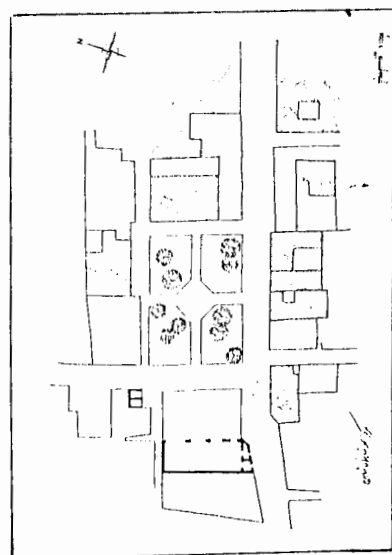
- | | |
|----|-------------|
| ۱ | کند آیدیت |
| ۲ | شهر |
| ۳ | شاه |
| ۴ | سرسر |
| ۵ | دولت‌خانه |
| ۶ | دولت‌خانه |
| ۷ | دولت‌خانه |
| ۸ | شاهزاده‌شاه |
| ۹ | شاهزاده‌شاه |
| ۱۰ | کند آیدیت |
| ۱۱ | شاهزاده‌شاه |
| ۱۲ | شاهزاده‌شاه |
| ۱۳ | شاهزاده‌شاه |
| ۱۴ | شاهزاده‌شاه |
| ۱۵ | شاهزاده‌شاه |
| ۱۶ | شاهزاده‌شاه |
| ۱۷ | شاهزاده‌شاه |
| ۱۸ | شاهزاده‌شاه |
| ۱۹ | شاهزاده‌شاه |
| ۲۰ | شاهزاده‌شاه |
| ۲۱ | شاهزاده‌شاه |
| ۲۲ | شاهزاده‌شاه |
| ۲۳ | شاهزاده‌شاه |
| ۲۴ | شاهزاده‌شاه |
| ۲۵ | شاهزاده‌شاه |
| ۲۶ | شاهزاده‌شاه |
| ۲۷ | شاهزاده‌شاه |
| ۲۸ | شاهزاده‌شاه |
| ۲۹ | شاهزاده‌شاه |
| ۳۰ | شاهزاده‌شاه |
| ۳۱ | شاهزاده‌شاه |
| ۳۲ | شاهزاده‌شاه |
| ۳۳ | شاهزاده‌شاه |
| ۳۴ | شاهزاده‌شاه |



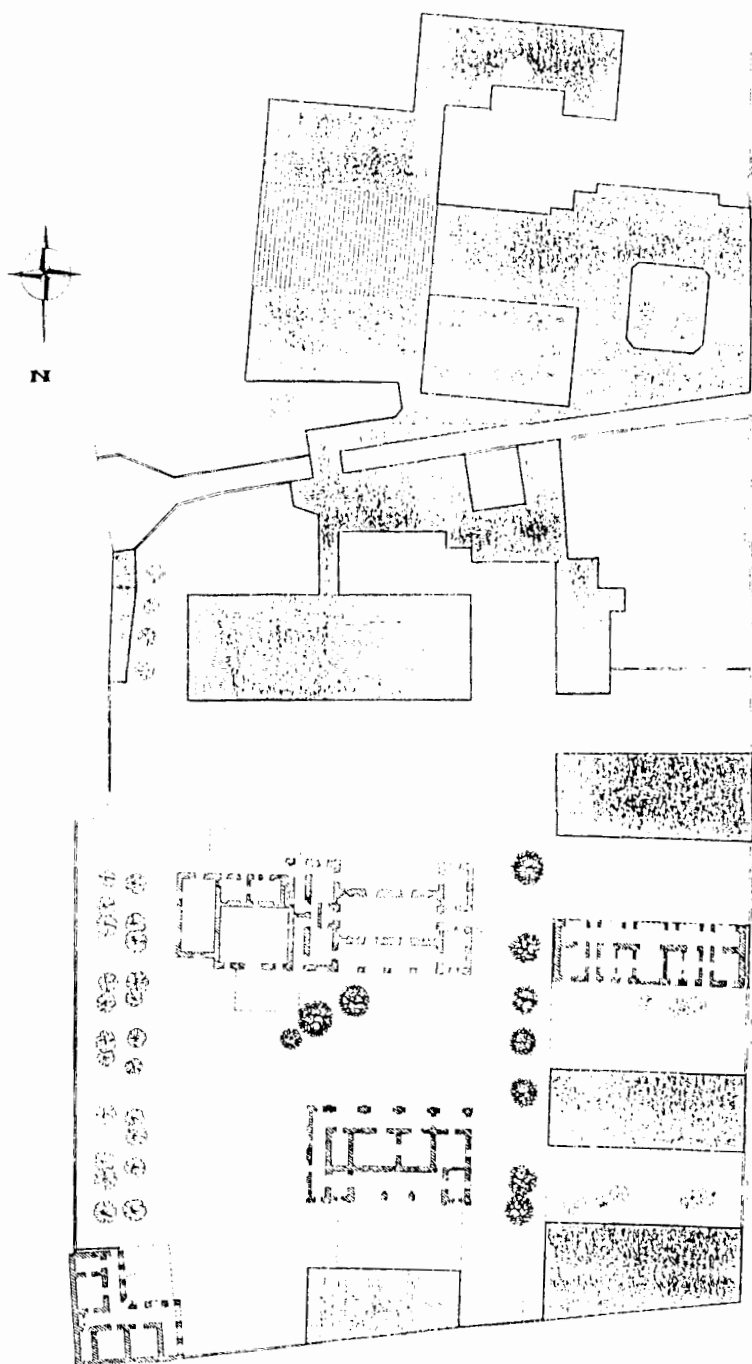


۱	سایت خشت (۱۳۵۳م)	۱۱	کلیه
۲	(میدان)	۱۲	میدان (کلیه)
۳	سایت (کلیه)	۱۳	میدان (کلیه)
۴	سایت (کلیه)	۱۴	میدان (کلیه)
۵	سایت (کلیه)	۱۵	میدان (کلیه)
۶	سایت (کلیه)	۱۶	میدان (کلیه)
۷	سایت (کلیه)	۱۷	میدان (کلیه)
۸	سایت (کلیه)	۱۸	میدان (کلیه)
۹	سایت (کلیه)	۱۹	میدان (کلیه)
۱۰	سایت (کلیه)	۲۰	میدان (کلیه)
۱۱	سایت (کلیه)		
۱۲	سایت (کلیه)		
۱۳	سایت (کلیه)		
۱۴	سایت (کلیه)		
۱۵	سایت (کلیه)		
۱۶	سایت (کلیه)		
۱۷	سایت (کلیه)		
۱۸	سایت (کلیه)		
۱۹	سایت (کلیه)		
۲۰	سایت (کلیه)		

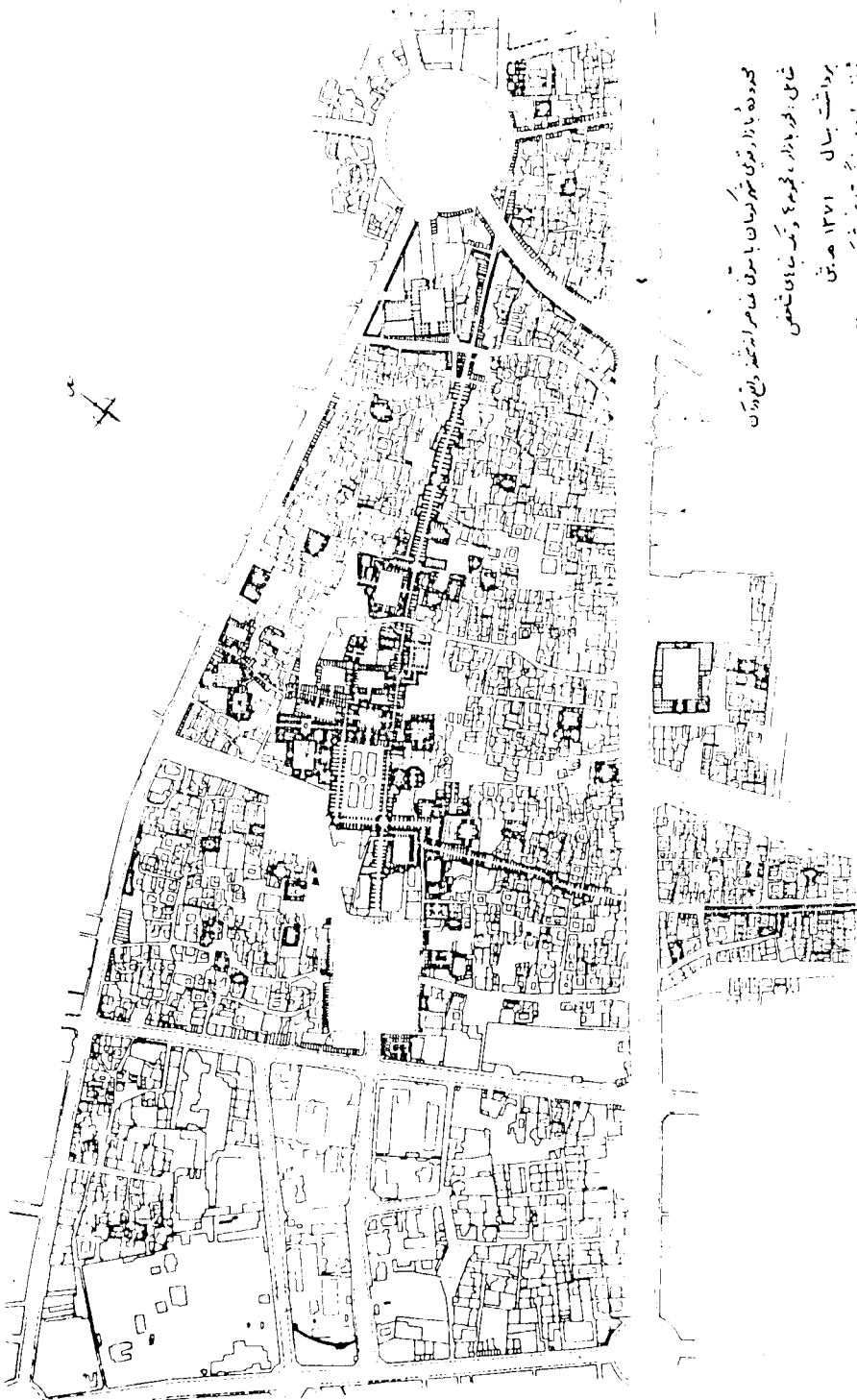




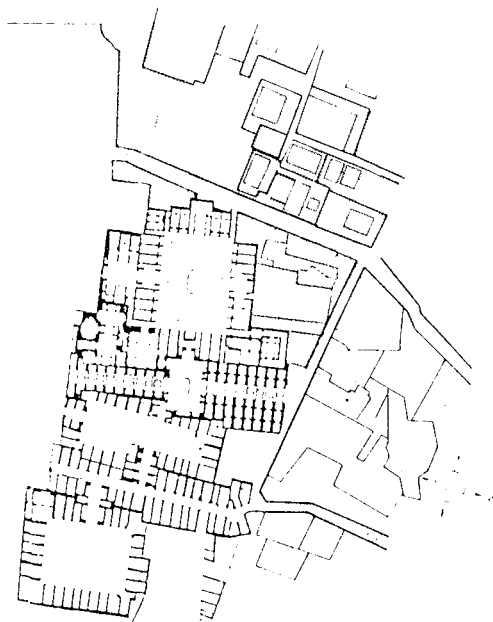




پیشینه اسکناس
 ۱۳۵۱
 ۱۳۵۲
 ۱۳۵۳



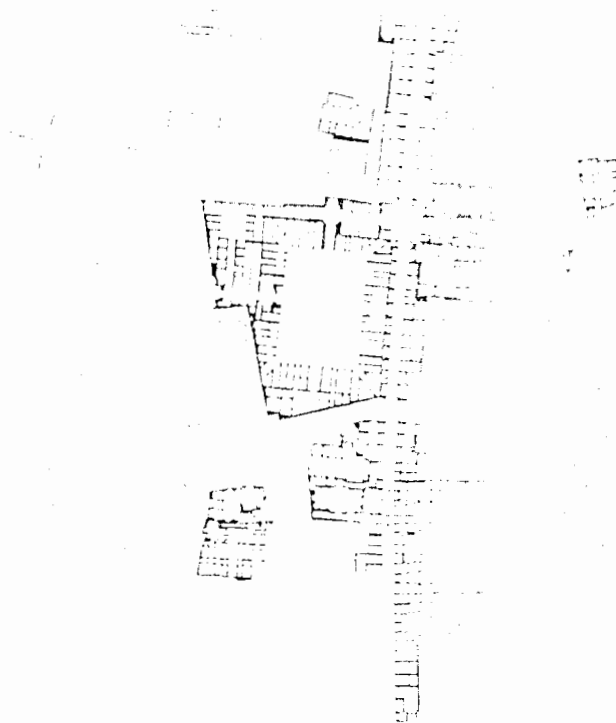
محدوده بازار تاریخی شهر کرمان با سون خانه اندیشه و پنج درون
 شامل: خرد بازار، مجریه و تکبای ای شمس
 برداشت سال ۱۳۷۱ هجری
 ماسٹر طرح: گروه معماری شهر کرمان، امیر کزازی
 سازمان شهرداری

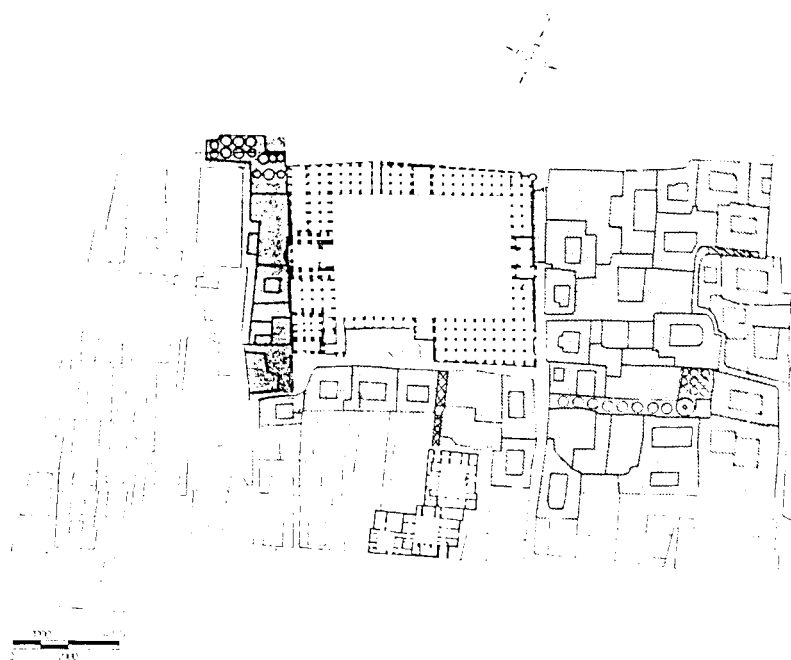


پارکسازی محوری کوده مروری - مجید ابراهیمیان
مهری سال ۱۳۳۵ ه.ش

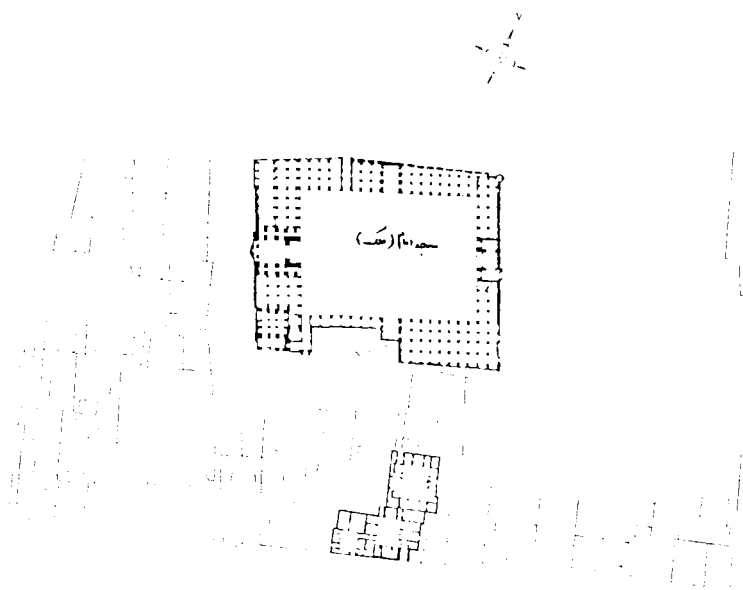


دفعه‌های کوده مروری - مجید ابراهیمیان

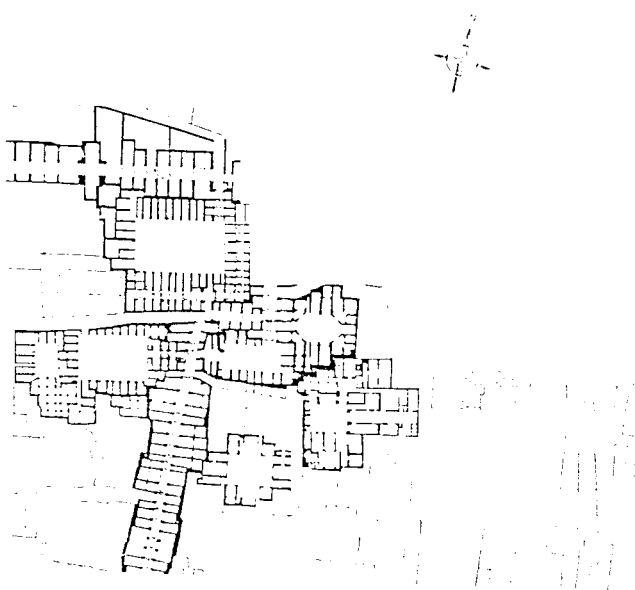




بازسازی تصویری مجوده مربوط به کنگره با تکیه بر شواهد موجود سال ۱۳۷۰ هـ.ش
و با حفظ به عین همان مربوط به سال ۱۳۳۵ هـ.ش



وضعیت مربوط به مجوده مسجد کنگ سال ۱۳۶۱ هـ.ش



وضعیت فعلی از بازار قدیم در سال ۱۲۷۱ هـ. ش



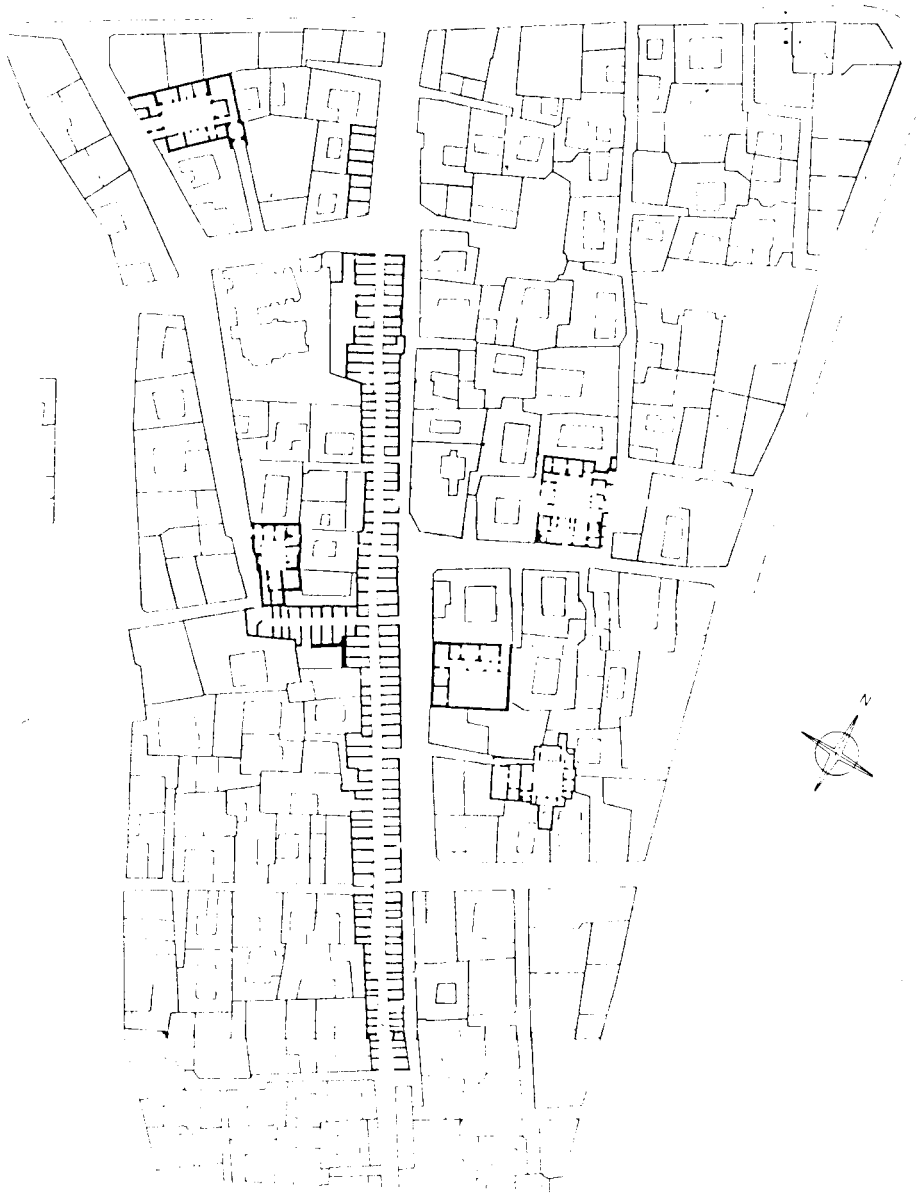
بازسازی مقصوری فعلی از بازار قدیم در سال ۱۲۷۱ هـ. ش



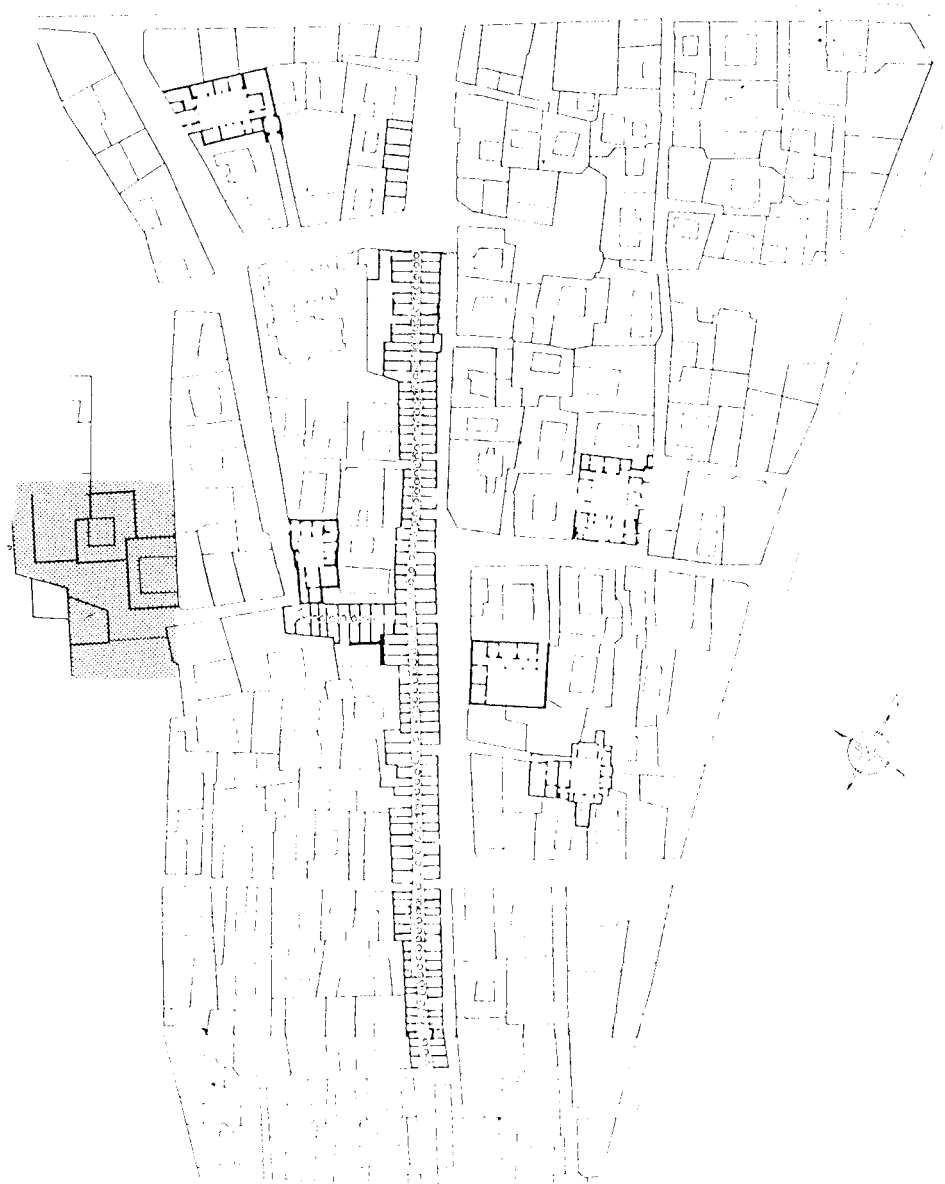
بازاری قاجاری و قاسبیان با اتصال بازار قدیم و جدید تهران
برپایه سال ۱۳۲۵ ه. ق.



دقیقیت نقش اتصال بازار قدیم و جدید تهران



وضعیت بازار منطقه گود بال ۱۳۷۱ ه. ش



0 2500 5000

بازسازی تصویری از مرکز کهنه بازار قلمکورد با عطف به شواهد در
عکس هوایی سال ۱۳۲۵ هـ.ش

فرایند شکل‌گیری مساجد سلجوقی، دری برای معماران امروز

مهشید صبحی زاده

پیشگفتار

۱ □ مسئله کارگزینی: موضوع پژوهش، مقوله‌ای است که دلایل انتخاب آن در ابتدای ارائه نیازمند توضیح است. اگر بررسی تحلیلی گونه‌ای خاص از بناهای متعلق به دوره‌ای معین مد نظر باشد نه تنها ویژگی‌های بارز آن گونه بلکه مشخصات متمایز سازنده آن دوره نیز باید تشریح شوند تا ارزشمندی مجموعه آنها برای آنکه مورد بررسی تفصیلی قرار گیرند اثبات گردد.

بر این اساس، در پیش‌گفتار این نوشتار به تبیین دو موضوع یاد شده یعنی اهمیت بنای مسجد در معماری دوران اسلامی از یک سو و وجوه تمایز دوره سلجوقی در سیر تکامل معماری ایران زمین از سوی دیگر به گونه‌ای موجز پرداخته شده است. بدیهی است دو موضوع فوق هر یک سر فصل اصلی پژوهش‌هایی گسترده با تقسیمات بی‌نهایت هستند که در این چند سطر تنها نکات اصلی در این باره می‌توانند به طور مختصر عنوان گردند.

۲ □ مسأله کاوی: به طول کلی، از بین انواع بناهای مورد استفاده آدمی نیایشگاه‌ها همواره و در همه تمدن‌ها از جایگاهی ویژه برخوردار بوده‌اند به نحوی که نسبت به سایر اندام‌های درون شهری هر شهر و روستا نمایان‌تر و چشمگیرتر بوده^(۱) و به همین سبب عموماً در دل آبادیها جای داشته‌اند. شاید پرداختن قابل توجه آدمی به مکان نیایش زائیده ناتوانی او در حل مشکلاتی است که دانش وی از حل آنها باز می‌ماند و لذا پناه بردن به نیرویی مافوق را ایجاب می‌نماید. چشمگیری این بناها که در هر زمینه و اقلیمی به نوعی بارز گردیده، نه تنها چنانکه گفته شد به واسطه تعلق آنها به جهانی عظیم‌تر است بلکه به سبب اهمیتی سیاسی و اجتماعی آنها نیز می‌باشد. مسجد به عنوان نیایشگاه پیروان آخرین دین الهی به لحاظ اجتماعی نیز اهمیتی کمتر از آن ندارد و بزرگترین محل سرپوشیده برای همایش مردمان این سرزمین پیش از ورود گرایش‌های انسان‌گرایانه از غرب و به

تبع آن ایجاد بناهایی با کاربردهای تجمع عموم است. بر اساس همین کاربرد، مسقف ساختن محوطه‌ای با وسعت کافی برای نمازگزارانی که به دستور شرع انقطاعی در میان صفوفشان نمی‌تواند پدید آید بهترین تکنیک ساخت را در هر دوره به خود معطوف داشته است. به همین سبب است که متکامل‌ترین و استادانه‌ترین تلاش‌های به کار رفته هر دوره را در زمینه پوشش فضاها می‌توان در مساجد متعلق به آن دوره یافت و با انواع راه‌حل‌های ارائه شده به تناسب اقلیم‌ها و شرایط گوناگون سرزمینی مواجه گردید.

بنا بر اهمیتی که مساجد هر دوره به دلایل ذکر شده در بالا از آن برخوردار بوده‌اند می‌توان مشاهده نمود که بناهای مزبور در هر عصر گنجینه‌ای از تمامی هنرهای تزیینی و ابداعات ساختاری متعلق به آن زمان، ملهم از عالیت‌ترین معانی جهان ماوراء هستند و اگر بنا باشد ویژگی‌های معماری متعالی دوره‌ای خاص مورد بررسی قرار گیرند هیچ بنایی بهتر از مسجد نمی‌تواند محل این بررسی باشد.

اما در مورد علت انتخاب عهد سلجوقی به عنوان بستر زمانی پژوهش، لازم به ذکر است که به طور خلاصه چهار عامل اصلی و مرتبط با هم سبب تمایز قابل توجه این دوره نسبت به سایر ادوار تاریخی هستند؛ تمایزی که ابتدا در شرایط سیاسی پدید آمد و به تبع آن شرایط اقتصادی و اجتماعی و در نتیجه کیفیت و کمیت معماری را متحول ساخت.

نخست آنکه سلاجقه، متمرکزترین و قوی‌ترین حکومت پدید آمده در ایران پس از اسلام تا قرن پنجم را تشکیل دادند؛ تمرکزی که بعد از آن تنها در عهد صفویان تکرار گردید و از همین روست که با تأثیر از تبعات این تمرکز سیاسی، اقتدار موجد امنیت اقتصادی و لذا رشد و تحول معماری را تنها در این دوره از تاریخ ایران پس از اسلام شاهد هستیم. این تمرکز به همراه گسترش دامنه حکومت تا سرحدات روم شرقی در آسیای صغیر و سرحدات ممالک خلفای فاطمی^(۲) منجر به راه‌اندازی امپراتوری بزرگی در بخش عظیمی از آسیا گردید. دوم آنکه سلجوقیان در نیمه اول قرن پنجم به هنگامی وارد ایران شدند که تمدن اسلامی ایرانی، فوق‌العاده شکل گرفته و توسعه یافته بود و لذا زمینه‌های معماری و شهرسازی این دوران، به ویژه از نقطه نظر ساختاری و تزییناتی دور از ساخته‌های دوران سامانیان، غزنویان و آل بویه اما به علت گستردگی سرزمین و حضور ملیت‌ها و تمدن‌ها و فرهنگ‌های متفاوت و تمرکز سرمایه و قدرت سیاسی از ویژگی معماری یک امپراتوری برخوردار بود و لذا ابعاد گسترده‌تری داشت.^(۳)

عامل سوم، تمرکز در مدیریت کشور^(۴) و به کارگیری منابع مالی برای فعالیت‌های عمرانی به ویژه

در عهد خواجه نظام‌الملک بود که به کمک ثبات سیاسی و اقتصادی که نخست ذکر آن رفت، تولید فضای معماری را در این دوره دچار تحولی اساسی نمود. در عهد خواجه نظام‌الملک، متمرکز کردن قدرت تصمیم‌گیری در رأس هرم اجتماعی به عنوان اصلی اساسی و تنها راه باز زنده‌سازی کشور شناخته می‌شد و معماری می‌توانست فقط به موازات این راه تلاش‌هایی را با هدف نوآوری انجام رساند. در این دوره آبادسازی و عمران عمومی سرزمین به دلیل ثوابی که کارگزاران این فعالیتها خواهند برد مورد توجه قرار می‌گیرند و ثواب به عنوان ارزشی تحلیل‌ناپذیر محرک فرد و جامعه و حکومت می‌شود. در طول حکومت وی معماری که بیشترین تجلی‌اش در بناهای مذهبی، مسجدها و نظامیه‌ها نمایان می‌شد به دنبال اهدافی شکل می‌گرفت که در سطح کلی پیرو نیازهای کاربردی بود و در سطح روزمره آنگاه که مجال هنرنمایی به برخی از معماران می‌داد، پیرو نیازها و نیت‌های بی‌ربطه با مسایل و انگیزه‌های روزمره. چنانچه تقدیس خاک و گرامی داشت آنچه روی زمین بنا می‌شد شکل کاربردی صرف پیدا می‌کرد و آن نیک ساختن به قصد تقرب به درگاه خداوند بود.

چهارمین عاملی که معماری این دوره را به گونه‌ی چشمگیر نسبت به سایر ادوار اسلامی متمایز و شایسته بررسی می‌گرداند، تحولی است که در تکنیک‌های ساخت پدید آمد، دگرگونی که شاید بتوان گفت با این اهمیت و کیفیت در هیچ عصر دیگر تاریخ معماری ما رخ ننمود.

شاید بتوان گفت علت این امر آن است که نه تنها شرایط اقتصادی لازم بنا به دلایل ذکر شده در موارد قبل برای شکوفایی فعالیت‌های عمرانی فراهم بود بلکه فرهنگ و تمدن اسلامی در این دوره به حد اعلای تکامل و پیشرفت خود رسید و مسلمانان ایران در تمامی علوم و هنرها سرآمد عصر بودند. تنها همین بس که به نام نوابی چون ابن سینا، فارابی، خوارزمی، بیرونی، خیام، زکریای رازی و جابرین حیان و دهها دانشمند و فیلسوف بزرگ دیگر^(۵) در این دوره اشاره شود تا گوشه‌ای از فضای علمی و فلسفی حاکم در آن دوره بر ما معلوم گردد.

آنچه که ناصر خسرو قبادیانی از شکوه اصفهان و شکل سامان یافته آن در آغاز دوران سلجوقیان گزارش می‌دهد گویای تلاش بی‌سر و صدای آل بویه در پی ریزی بنیان‌های شهرسازی و معماری ایران اسلامی است که سلجوقیان وارث آن شدند. ولی قدر مسلم شگفتی‌های آفریده شده دوران ایلخانان به ویژه در زمینه طراحی‌های شهری و تکنولوژی ساختمان و سازه علی‌رغم ویرانگری معولان برخاسته از میراث بجای مانده سلجوقیان بوده که مسجد زوزن (۶۱۳ هجری قمری) شاهدی گویا از آن است.^(۶)

خلاصه آنکه عمده‌ترین علت این انتخاب آن است که آزمایشات تجربی معماری مساجد اولیه

ایران در دوره سلجوقیان به ویژه میان سالهای ۴۷۳ و ۵۵۵ هجری قمری است که متبلور می شود و محلی برای یک بررسی تحلیلی فراروی محققین قرار می دهد.

□ شناخت (یافته اندوزی)

همانگونه که پیش از این نیز ذکر گردید، تنها نقاط عطف اصلی در طول تاریخ معماری ایران اسلامی دوره های سلجوقی و صفوی هستند که علل انتخاب گونه ای خاص از بناهای متعلق به دوره نخست تشریح شد و اکنون پیش از شناخت ویژگی های آن ذکر این نکته ضروری به نظر می رسد که اتفاقات نامطلوب و سرنوشت سازی نظیر حملات ویرانگر مغول و تیموریان به ایران و سوانح طبیعی فراوانی که سرزمین ما بدان دچار است می توانند ما را از شواهد زنده بی شمار معماری و شهرسازی دوران سلجوقیان محروم کرده باشند و موانعی جدی بر سر راه شناخت دقیق و همه جانبه بناهای به جای مانده از این دوران نسبت به بناهای بازمانده از دوره صفویه پدید آورده اند. به علاوه، مهر زمانی که دوره های بعد به دلایل گوناگون از جمله تغییرات مذهبی و فرهنگی بر چهره آثار دوران سلجوقیان زده اند می توانند عامل مؤثر دیگری به شمار آیند.

شناخت ویژگی های مساجد سلجوقی بر اساس شواهد موجود، همچون هر بنای دیگر می تواند در دو راستای اصلی شامل ویژگی های کاربردی و مشخصات کالبدی انجام پذیرد که طبعاً هر یک از آنها به ترتیب دارای زیرمجموعه هایی گسترده و متنوع از خصوصیات مربوط به فضا و پیکره معماری می باشند.

۱ □ ویژگی های کاربردی: برخی صاحب نظران بر این اعتقادند که معماران دوران سلجوقی و صفوی به نوبه خود تسلط و اشراف را بر کاربری به جای انواع تکنولوژی و تزئینات دارند و با این توشه است که خود را برای ابراز بیان های نو آماده می بینند و میدان کار گسترده تری را هر یک به سهم خود برای نسل های بعد می گشایند. (۷)

اگر عمده ترین ویژگی های کاربردی را در مساجد سلجوقی، تحولاتی پدید آمده در دو مسئله اساسی یعنی کاربری ها و ساماندهی فضایی آنها بدانیم، در مورد نخست نسبت به مورد دوم با موارد بسیار نادری مواجه می شویم و این نه از آن روست که رخدادهای مربوط به همجواری کاربری ها در این دوره کم اهمیت هستند بلکه بدان سبب است که ساماندهی فضایی مسجد در عهد سلجوقی به دلایلی که به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت دچار انقلابی عظیم می گردد که جای بحث فراوان را می گشاید.

۱-۱ □ همجواری کاربری ها: یکی از نخستین تغییراتی که در فضای مسجد با آغاز حکومت

سلجوقیان رخ می‌نماید. خارج ساختن کاربرد تدریس از مسجد و اختصاص مدارس جداگانه برای این امر است. به عبارت دیگر تدریس علوم منقول به خارج از مسجد منتقل می‌گردد و تنها تدریس علوم معقول است که در داخل آن ادامه می‌یابد. بدیهی است که تکوین هر فضای آموزش نمایانگر پیدایش نوعی فعالیت تخصصی در جامعه است که انجام آن به فراگیری آموزش‌هایی معین و با برنامه نیازمند است. به عبارت دیگر، همزمان با تقسیم اجتماعی کار و فعالیت و تکوین نهادها و تأسیسات اجتماعی، انجام برخی فعالیت‌ها بدون فراگیری آموزش‌های لازم میسر نبود.

جامعه ایران در دوره سلجوقیان به گروه‌های متعدد مذهبی - سیاسی تقسیم شده بود. از یک سو بین پیروان هر یک از مذاهب اربعه و از سوی دیگر بین آنان و علویان - به ویژه اسماعیلیان اختلاف و کشاکش وجود داشت. علویان مورد غضب دستگاه خلافت و حکومت سلجوقیان بودند زیرا خلافت عباسی را مشروع نمی‌دانستند. پادشاهان، وزراء و امرای ایالات از یک سو برای تبلیغ و ترویج مذهب خود و از سوی دیگر برای مقابله با تبلیغات مخالفان خود به ویژه اسماعیلیان اقدام به تأسیس مدرسه‌های متعدد کردند. نهضت احداث مدرسه‌های مذهبی در این عصر چنان قوی بود که به گفته محمد بن علی بن سلیمان راوندی تعداد مدرسه‌ها و فضاهای آموزشی - مذهبی و نیز بودجه و هزینه‌ای که صرف احداث و اداره آنها و پرداخت مستمری و حقوق به طلاب، مدرسان و علما در زمان سلجوقیان می‌شد، تا آن زمان در جهان اسلام سابقه نداشت.

خواجه نظام الملک طوسی را می‌توان پیشرو نهضت مزبور دانست. وی از یک سو به منظور مقابله با تبلیغات و فعالیت‌های فرهنگی اسماعیلیان و دیگر گروه‌های رقیب و از سوی دیگر به جهت تقویت مذهب شافعی در برابر دیگر مذاهب اقدام به تأسیس تعداد قابل ملاحظه‌ای مدرسه در شهرها و نقاط مختلف جهان اسلام کرد. که به نام او، نظامیه نام گرفتند. سیاست او چنان بود که اگر در شهری عالم مشهور و معروفی را می‌یافت برای او مدرسه‌ای می‌ساخت و موقوفاتی برای مدرسه تعیین می‌کرد.

در بسیاری از مدرسه‌هایی که توسط سلاطین، وزراء و حکام ساخته می‌شد تدریس علوم عقلی و فلسفی، محدود و گاه ممنوع بود و آموزش بیشتر به علوم شرعی و کلامی اختصاص می‌یافت. اگرچه ممکن است اعتقادات شدید خواجه نظام الملک به مذهب شافعی، چنان که در بالا عنوان گردید محرک اصلی وی در ابداع «نظامیه» در بیشتر شهرهای کوچک و بزرگ به حساب آید چنانچه مذهب دیگری هم می‌داشت بر اساس اعتقاداتش در زمینه حکومت متمرکز و تک قطبی قوی که تنها راه آزادی و سربلندی و رفاه ایرانیان می‌دانست، نمی‌توانست به ساختن مدارس نپردازد که از نظر

او آینده ساز «این جهان» و «آن همان» بودند.

مدرسه‌های نظامیه‌ای که از نیشابور تا بغداد و از اصفهان تا کرمان بنا می‌شدند و حکم تدریس در آنها از سوی سلطان صادر می‌شد، می‌توانستند جایگاه سیاسی - اداری نداشته باشند، آنهم در جامعه‌ای که نقش دیوان‌ها و صاحب دیوان‌های وفادار به خواجه و اصول مطرح شده از سوی او فراهم آوردن قدرت مرکزی خواستار ایجاد قطب نو در جایی به جز بغداد بود.

۱-۲ ساماندهی فضایی: در دومین بخش از مبحث فضای کاربردی مساجد عهد سلجوقی، به چگونگی ساماندهی فضایی مسجد در این دوره پرداخته می‌شود که شاید بتوان گفت اساسی‌ترین نکته در مورد مسجد سلجوقی بوده و دگرگونی پدید آمده در آن مقطعی حساس از تاریخ معماری سرزمین‌ها را رقم زده است. تحول اساسی این زمینه در دو جهت رخ نموده است. مورد نخست به لحاظ تقدم زمانی، چگونگی جایگیری گنبد خانه در ساماندهی فضایی مساجد این دوره است و مورد دوم که به مراتب بارزتر می‌نماید و از دیدگاه عموم ویژگی اصلی مساجد سلجوقی است، چهار ایوانی شدن مساجد طی این دوره است.

۱-۲-۱ گنبد خانه: پیدایش فضایی به صورت گنبد خانه در محل اصلی نماز، یعنی وسیع‌ترین فضای بدون ستون که محل قرارگیری محراب اصلی نیز هست^(۸) از سده پنجم هجری به تدریج، در کنار مسجد شبستانی - بیشتر در پشت ایوان یا پیشان - آغاز می‌گردد که گاه گسیخته و گاه پیوسته بوده است. مساجد اصلی که در دوره سلجوقی ساخته شده یا توسعه یافته‌اند - مانند مساجد جامع اصفهان و اردستان - یک گنبد نمادین را به عنوان نقطه عطف خود دارند که محراب را احاطه کرده و ایوانی رفیع مقدمه ورود به آن است. در جنب این واحد دوتایی^(۹) معمولاً شبستان‌های طاق و تویزه‌ای قرار داده شده است. چنین چیدمانی تغییر شکل نهایی نقطه مقدس مساجد ایرانی را ارائه می‌کند که زبان معماری مذهبی و سلطنتی ساسانی را برای پایان نو به کار می‌برد.

حتی پس از چهار ایوانی شدن مسجد در سال‌های بعدی این دوره هنوز هم گنبد خانه بزرگ بدون شک مرکز توجه بوده - مانند مسجد برسیان - و سادگی چهار طاق نمونه اولیه به ندرت در این گنبد‌های مقصوره سنگین سلجوقی به جا آورده می‌شود؛ گنبد‌هایی که دارای بازوهای متعدد در دیوارهای زیرین خود و مراتب پیچیده انتقال نیرو هستند و گاه توجه وافر بدانها به قیمت حذف سایر فضاهای نماز از ساماندهی فضای بنا بود چنانکه مسجد جامع گلپایگان که در حدود ۵۱۰ هجری به شیوه رازی بنا شده تنها شامل یک گنبد خانه و گنبد بوده و بقیه قسمت آن الحاقی است. قسمتی که در دوره سلجوقی ساخته شده دارای آجر کاری‌های بسیار دقیق و ظریفی است حال آنکه

اجرای بقیه الحاقات نسبت به آن به طور مشخص ضعیف‌تر است.

اکثر گنبدهایی که در این دوره به وجود آمدند و غالباً از ابعادی به مراتب وسیع‌تر نسبت به گذشته برخوردار بودند، به حمایت حکومت وقت یا قدرت‌های سیاسی بالقوه حاکم ایجاد شده‌اند که در آن دوره وجهه‌ای بسیار مذهبی داشتند و لذا به نظر می‌رسد که این گنبدها به عنوان مقصوره، یعنی فضایی که برای حفاظت و نشان دادن عظمت و اهمیت متولی مسجد ساخته شده، ایجاد گردیده‌اند.

گنبدها و حجره‌هایی که به نام ملک شاه اول و وزیرش نظام‌الملک در حدود ۴۷۳ هجری در مسجد جامع اصفهان ساخته شدند بیانگر آغاز ارتباط جدیدی بین مساجد و گنبدها هستند در حالیکه گنبدها در طرح‌های گذشته بسیار ساده و بدون تزیین ساخته می‌شدند این گنبد با ابعادی که تقریباً دو برابر گنبدهای اولیه است پدید آمد و چه بسا که در بین گنبدهای اسلامی جهان به نظر بینندگان بزرگترین باشد.

گنبد خانه تاج‌الملک نیز که برای رقابت با گنبد خواجه نظام‌الملک ساخته شده نقشه‌ای آتشکده‌ای دارد و بیشتر عملکرد تالار تشریفات را داشته است. چنانکه ملک شاه سلجوقی پیش از عزیمت به نماز جمعه در این محل تشریفات را انجام می‌داده است.

چگونگی ساخت این گنبدها نیز خود بحثی مجزا است که تأثیر آن بر تکامل پیکره معماری ایرانی به مراتب بیش از اثری است که در دگرگونی ساماندهی فضایی آن داشته‌اند و در بخش‌های بعد بدان پرداخته خواهد شد.

۲-۱-۵ صحن چهار ایوانی: بنا بر اطلاعات به دست آمده تا امروز و با تعمدی به گذشته جای هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که دگرگونی ساختار مساجد شبستانی طرح عربی به چهار طرح چهار ایوانه که در زمان سلجوقیان رخ داد، انقلابی در معماری مساجد پدید آورد که قطعاً تصادفی نبوده و از نظر پذیرش معنوی به وسیله تفکر حاکم بر آن زمان زمینه سازی شده است. پیدایش این تفکر که از شرق ایران سر بر آورد و موجب ایرانی شدن طرح مساجد جامع گردید، مقارن با حدود ۴۱۵ هجری بود که فردوسی از دنیا رفت و زبان فارسی نوین به عنوان بیان ادبی در قالب حدود پنجاه هزار بیت بلند در شاهنامه خلق شد. همانگونه که در اروپای سده‌های میانه، و لاتین زبان اندیشمندان بود دانشمندان ایرانی هم تا زمان فردوسی به عربی می‌نوشتند و لذا به جهان علمی راه داشتند که از سواحل رودخانه گنگ تا اقیانوس آتلانتیک گسترده بود. اما فردوسی شاهنامه خود را به «فارسی نوین» نگاشت که در کنار زبان عربی توانست به واسطه کثرت واژگان، دستور زبان واضح و

رسم‌های گذشته به عنوان زبانی نوآور مطرح گردد و زبان فارسی را تا امروز تحت تأثیر خود قرار دهد.^(۱۰)

از سوی دیگر، خواجه نظام‌الملک طوسی وزیر ملک شاه سلجوقی در سال ۴۸۴ هجری به وسیله اسماعیلیان کشته شد که یکی از شاخه‌های ملی‌گرایی ایرانی محسوب می‌گردیدند: مسلکی که تنها با درک زمینه‌های تحول اجتماعی و اقتصادی ایران و همسایگانش از زمان آل بویه قابل بررسی است. نظام‌الملک در کنار نویسندگان معدود دیگر به عنوان نخستین کسی شناخته می‌شود که در زبان نوین فارسی نگارش‌هایی دارد. او در سیاست نامه‌اش و همچون فردوسی با علاقه‌مندی بسیار به شیوه حکومت ایرانی قبل از اسلام می‌پردازد - مطمئناً در پس ساخت گنبدی که او در مسجد جامع اصفهان برافراشت (و در بخش‌های قبلی ذکر آن رفت) اندیشه‌ای نهفته بود که تنها می‌توانست اندیشه شاهنامه‌ای و سیاست نامه‌نویسی باشد: ایران به عنوان سرزمینی با فرهنگ باستانی مشخصات خود را در اسلام باز می‌یابد و آن را تا شرق گسترش می‌دهد. تمام بناهایی که پس از مسجد جامع اصفهان در ایران، عراق و بخش‌های شرقی ایران ساخته شدند تحت تأثیر این مسجد قرار دارند و این امر تنها می‌تواند یک تفسیر ملی‌گرایانه داشته باشد: در حکومتی که عنصر (ایرانیت) غلبه داشت هر چند که سلطان آن یک ترک نژاد بود و بر زبان عربی تسلط کامل داشت، اما زبان فارسی را زنده کرد و از طریق آن ایده‌های ایران باستان را در جهان اسلام وارد نمود. باید ساختار معماری جدید به وجود می‌آمد: نوآوری‌هایی که در خود ماهیتی قدیمی و معیارهای کهن داشته باشند.

لذا برای ملک شاه سلجوقی و نظام‌الملک معقول بود که راه ملی‌گرایی ارایه شده از سوی آل بویه را ادامه دهند. مطمئناً هر دو به گونه‌ای که ما امروزه از آن برداشت می‌نماییم صرفاً در اندیشه‌های ناسیونالیست نبودند. برای آنان امری طبیعی بود که ابداعات پیشینیان را برای یک نظام نو مورد قبول خود به کار بندند.

مسجد پایگاه قدرت نمایی جلال شاهانه بود، همانطور که قصر فیروزآباد حدود هشت قرن قبل از ملک شاه از این عظمت برخوردار بود. ایوان و گنبد به عنوان نماد پادشاهی ایرانیان از زمان پارت‌ها یافت می‌شوند. از این رو چندان دور از ذهن نیست که معماری نگهداری شده ایرانی پیش از اسلام در بسیاری از مناطق تا قرن پنجم هجری و نیز عناصر ساختمانی قبل از اسلام هم جنبه‌های حاکمیت را بیان دارند و مضامینی همچون (دین و دولت) با بهره‌گیری از تجلی مذهب در مقام حاکمیت دنیوی ارزش یابند.

چنین معماری‌ای به طور رسمی به معماری مقدس و مذهبی در ایران و کشورهای همسایه ایران جامعیت بخشید. در مسجد جامع اصفهان، اسلام و ایران به سبک ایرانی در هم آمیخت و آنچه که از ایده ایرانی "دین و دولت" ابتدا در این مسجد به ظهور رسید، شاه عباس اول در مسجد امام اصفهان تکرار نمود.

اما چهار ایوانی شدن مسجد جامع اصفهان تقریباً با چهار ایوانی شدن مساجد کوشکی دیگری همچون مسجد جامع اردستان به اوایل سال ۵۵۳ هجری مقارن بود. آندره گدار، معتقد است که در سال ۵۳۰ هجری کار ساختمان مسجد چهار ایوانه زواره بی مقدمه به انجام رسیده بوده و در همین ایام است که تغییر شکل مساجد قدیمی ایرانی آغاز گردیده به نحوی که در مقابل کوشک که همیشه بر جای بوده و از آن برای نمازخانه مسجد استفاده می‌شده چهار ایوان بر اطراف یک صحن برپا نمودند و بدین ترتیب ساختن مساجد گونه عربی در ایران از قرن ششم به فراموشی سپرده شد. البته تنها شهرهای بزرگ بودند که قادر به برپایی مساجد جدید با تغییر شکل مساجد قدیمی بر طبق این دستورالعمل بودند چرا که این کار مستلزم هزینه بسیاری بود.^(۱۱)

کاربرد این چهار ایوان که در طرح‌های پارسیان و غزنویان نیز وجود داشته از دید منتقدین غربی پرسش برانگیز است.^(۱۲) اما برای معمار ایرانی، ایوان یکی از مهمترین عناصر مشخص معماری این سرزمین به شمار می‌آید که می‌تواند تغییر شکل‌های گوناگونی را در حیطه کاربرد و امکانات جایگزینی در بنا بپذیرد. اندیشه اصلی و اولیه به وجود آمدن ایوان را می‌توان در نیاز استفاده کنندگان بنا به فضایی واسطه دانست که قادر باشد با فراهم آوردن امکان مکث یا توقف هنگام گذشتن از فضای باز به فضای بسته و بالعکس برخی از عملکردهای جنبی را نیز پاسخ دهد: به ویژه با توجه به شرایط اقلیمی مانع تبادل سریع حرارت و نور از داخل به خارج در فصل‌های سرد و از خارج به داخل بخش سرپوشیده در فصل‌های گرم گردد. بدیهی است شکل و ابعاد و عمق و ارتفاع این ایوان بسته به آنکه متعلق به مسکن باشد یا مسجد، در کاروانسرا باشد یا کاخ شاهی، متفاوت است و بر حسب نیازهای کاربرد فضا از یک سو و تقویت غنای شکلی بنا از سوی دیگر تعیین می‌گردد.

بدین ترتیب می‌بینیم که ایوان به مثابه عنصر لاینفک ساختمانهای پیش از اسلام ریشه در یک سنت قدیمی داشته و با ورود اسلام، طرح مساجد نخستین به صورت تک ایوانه به اجر در می‌آیند. بعد با برداشتن چند دهانه از شبستان‌ها یا رواق‌ها، مساجد دو ایوانی پدید می‌آیند که در بسیاری از مساجد منطقه خراسان به عنوان الگویی در ساخت مساجد مطرح می‌گردند نظیر مساجد جامع گناباد و فریومد که دارای دو ایوان مقابل یکدیگرند و اساس طرح آنها بی‌شبهت به کاخ فیروزآباد

مربوط به دوره ساسانی نیست. حیاط‌های چهار ایوانی نیز ابتدا به همین ترتیب با برداشتن دهانه‌هایی از بناهای شرقی و غربی صحن و سپس ایجاد دو ایوان به جای آنها پدید آمدند؛ نظیر دو ایوان (استاد) و (شاگرد) در مسجد جامع اصفهان که به تدریج به ویژه پس از سده هفتم این امر چنان مبدل به الگوی مسجد ایرانی شد که اگر مسجدی چهار ایوان نمی‌داشت گونه‌ای کاستی برای آن به شمار می‌آید.^(۱۳) البته دونالد دویلر^(۱۴) معتقد است که حالت چهار ایوانی در برخی از مساجد اولیه ایرانی نیز مطرح بوده و به عنوان مثال صحن مسجد جامع نایین که از آثار دوره دیلمی و مربوط به قرن چهار هجری است به گونه‌ای ساخته شده که به نظر می‌رسد سازنده آن به طرح چهار ایوانی به صورت ابتدایی نظر داشته چرا که دهانه طاق‌های ردیف وسط ضلع جنوبی پهن‌تر و بلندتر از سایر ردیف‌ها بوده و در وسط هر یک از سه ضلع دیگر صحن نیز نمای طاق‌ها را بلندتر از سایر قسمت‌های همان جنبه ساخته‌اند. بنابراین مساجد چهار ایوانه که نخستین نمونه‌های آنها از عهد سلجوقیان به جای ماند الگوی تکامل یافته مساجد ایواندار ایرانی‌اند. قرارگیری این چهار ایوان در وسط هر یک از بدنه‌های چهارگانه صحن متقارن نقش به سزایی در جهت ایجاد احساس نسبت به مرکزیت حیاط و جلب توجه بیننده نسبت به کانون صحن ایفا می‌کند.

برخی از محققان معتقدند که حیاط‌های چهار ایوانه مدارس در معماری دوره اسلامی ایران سابقه‌ای بیش از مساجد چهار ایوانه دارند و وجودشان در مدارس بدان سبب بوده که اغلب این بناها را ترکان سلجوقی برای ترویج مذهب تسنن برپا می‌کرده‌اند و چهار ایوان آنها نمادی از چهار فرقه اصلی این مذهب یعنی شافعی، حنفی، حنبلی و مالکی بوده است. اما آندره گدار بر خلاف این عده معتقد است چنین نبوده چرا که مسجد زواره یک قرن پیش از قدیمی‌ترین مدرسه چهار ایوانه شناخته شده به صورت چهار ایوانه بنا گردیده و این فاصله طولانی زمانی بیانگر آن است که مدرسه، طرح چهار ایوان بر اطراف یک صحن را به مسجد نداده است. به نظر می‌رسد که مسجد خود به این تکامل دست یافته و مدرسه را از آن بهره‌مند ساخته است.

اگر چه استاد پیرنیا به واسطه بازدید سردابه‌ای کهن که زیر راسته درآیگاه مسجد زواره قرار دارد و بسیار به سردابه مسجد سرکوجه محمدیه نایین شبیه است در مورد اینکه مسجد زواره کهن‌ترین مسجد چهار ایوانی باشد تردید نموده‌اند^(۱۵) اما آندره گدار معتقد است با توجه به کتیبه موجود که تاریخ ساخت بنا را ۵۳۰ هجری قمری عنوان می‌دارد به طور حتم چنین بوده^(۱۶) و اصولاً مساجد جامع اردستان و زواره که در همسایگی هم به تقلید از یکدیگر طی فاصله زمانی از ۵۳۰ تا ۵۵۳ هجری به تدریج از مساجد کوشکی کهن به مساجد چهار ایوانه کنونی تبدیل و تکمیل گردیده‌اند

فرآیند تحول مسجد ایرانی را چه به لحاظ زمانی و چه از نظر موقعیت به نحو احسن بیان می‌دارند و لذا برای تاریخ معماری اسلامی اهمیت و ارزش قابل توجهی دارند.

پس از آنکه ترکیب جدیدی از فرم‌های قدیمی پدید آورنده معماری کلاسیک - یعنی همان پلان حیاط چهار ایوانی باستانی که پیش از آن به مدت قرن‌ها بر معماری ایرانی چیره بود - مسجدهای نامبرده ارائه گردیده نه تنها انواع بناهای دیگر نظیر مدرسه‌ها و کاروانسراها را تحت تأثیر قرار داد بلکه به اقصی نقاط ممالک اسلامی - از غرب تا مصر و آناتولی و از شرق تا آسیای مرکزی و هند گسترش یافت و به این ترتیب مسجد چهار ایوانی در آن زمان طرح غالب مسجد در جهان شرق اسلام گردید.

البته تا پایان دوره سلجوقی هنوز هم راه برای ترکیبات متعدد دیگر شبستان، گنبدخانه و ایوان باز بود. مثلاً مسجد ارومیه بنای کم عمق گسترده‌ای است که در امتداد طولی گسترش یافته و گنبدخانه در یک انتهای شبستان آن قرار دارد و فاقد ایوان است. (مسجد اردبیل نیز در شکل سلجوقی خود تنها از ترکیب یک گنبدخانه با یک ایوان پدید آمده در حالیکه مسجد سین ۵۲۸ ه.ق) دارای یک نمازخانه اصلی در کنار ایوانی پوشیده از مقرنس در یک سوی حیاطی کوچک است. (۱۷) مساجد جامع فریومد و گناباد و بسیاری از مساجد دیگر خراسان هم، چنانکه پیش از این نیز عنوان گردید تنها دارای دو ایوان در مقابل یکدیگر هستند که عمدتاً در دو سوی حیاط باریکی قرار دارند و فاقد گنبدخانه هستند. بسیاری از مساجد خراسان در این دوره حتی از این ساده‌تر هستند و تنها شامل خود گنبدخانه‌اند نظیر سنگان پایین (۵۳۵ ه.ق) بیرآباد و عبدالله آباد.

اما در نمونه‌های چهار ایوانه، ایوان نمازخانه اصلی در همه جا بزرگترین و عمیق‌ترین بود و ایوان مقابل آن گرچه عمق کمی داشت اما از نظر اندازه در مرتبه بعد قرار می‌گرفت چرا که ورودی مسجد در پس آن قرار داشت. دو ایوان کناری که ورودی شبستانهای مستطیل شکل مسجد در طرفین حیاط بودند. معمولاً از همه کوچکتر ساخته می‌شدند. مناره‌ها در گوشه‌های ایوان اصلی اهمیت آن را مورد تأکید قرار می‌دادند و مناره‌های دوتایی ایوان سر در که از دوره سلجوقی باب شده‌اند (مانند مسجد امام حسن اردستان در ۵۵۳ ه.ق) به طرز فزاینده‌ای نمادین و در ادوار بعدی دارای جزئیاتی بس استادانه گشتند.

۲ □ ویژگی‌های کالبدی: همانگونه که پیش از این نیز اشاره شد. شهرت دوره سلجوقی در تاریخ معماری ایران بیش از آنکه همچون صفویه در نوآوری‌های مربوط به فضاهای معماری و شهری باشد. در پیکره بناهای این دوره و مسایل مربوط به جسم مادی ساختمان نهفته است. به عبارت

دیگر، توجه به ارتقاء کیفیت ساخت هر بنا با اهداف نمایاندن عظمت حکومت وقت، بر خورداری از اجر معنوی به واسطه اقتدار مذهب و یا هر نیت دیگر، امری است که منجر به نوآوری‌های منحصر به فرد در هر دو زمینه ساختار و تزئینات درون و بیرون هر پیکره معماری - گردیده است.

۲-۱ □ **ساختار:** در ساختار بناهای این دوره به تفاوت‌های اساسی نسبت به بناهای پیش از آن برمی‌خوریم که عمدتاً در دو زمینه اصلی رخ داده‌اند. نخست آنکه تمهیداتی به منظور برخورداری بنا از استحکام کالبدی و ماندگاری هر چه بیشتر آن اندیشیده و به کار برده می‌شود. دوم آنکه اندیشه‌هایی نو در زمینه پوشش فضاهایی هر چه وسیع‌تر در مساجد این دوره به کار گرفته می‌شود که آن را به نقطه عطفی در سیر تکامل ساخت گنبد مبدل می‌سازند.

۲-۱-۱ □ **استحکام کالبدی:** اصلی‌ترین ویژگی کالبدی مساجد سلجوقی استحکام کالبدی آنهاست که این امر ناشی از تعلق آنها به شیوه رازی و نیز تعلق آنها به کاربری مذهبی است. این دو عامل در کنار یکدیگر آثار جاویدانی از بناهای مزبور پدید آورده‌اند. در شیوه رازی که از زمان آل زیار آغاز شده و در دوره‌های آل بویه، سلجوقی، اتابکان و خوارزمشاهیان ادامه می‌یابد. به ویژه در عصر سلجوقی به واسطه اقتدار سیاسی و اقتصادی که در مقدمه نوشتار شرح آن رفت، ساختمان از بنیاد و پای بست با مصالح مرغوب برپا می‌شد.^(۱۸) از سوی دیگر، غلبه مذهب در حکومت سلاجقه، خود توجیهی بر توجه وافر سازندگان این دوره به کیفیت ساخت بناهای مذهبی به ویژه مساجد است.

در بحث از استحکام کالبدی این مساجد دو موضوع مربوط به هم ولیکن هر یک گسترده به نوبه خود می‌توانند مورد بررسی قرار گیرند: مورد نخست، چگونگی استفاده از آجر در ساخت این بناها مورد دوم، نقش مناره‌ها در ایجاد استحکام کالبدی برای این مساجد خواهد بود.

الف □ **استفاده از آجر بجای خشت خام:** آنچه ماندگاری حیرت‌انگیز و ستودنی مساجد این دوره و به ویژه مناره‌های آنها را سبب شده استفاده گسترده‌ای است که از آجر در ساخت این آثار به عمل آمده تا حدی که به کارگیری آجر را در معماری سلجوقی مشخصه اصلی این معماری می‌دانند زیرا تا پیش از آن بناهای ایرانی عموماً با خشت خام ساخته می‌شدند اما در این دوره تمامی بنا از بنیاد تا نمای بیرونی به گونه‌ای اندیشیده و همگن با انواع مختلفی از این عنصر ساختمانی بنا می‌شد و به گفته استاد پیرنیا: «خشت‌های پخته کوچک و بزرگ و نازک و ستبر نمادهای بنا را می‌آراست»^(۱۹) استفاده از آجرهای مرغوب در این عصر چنان به عنوان یک صفت مشخصه محسوب می‌گردد که آندره گدار باستان‌شناس نامی، در بررسی مسجد جامع گلپایگان چنین می‌نویسد:^(۲۰)

«در قسمتی که اندود گچ فرو ریخته. آجرهای بسیار خوبی نمایان شده که نحوه چیدن آنها به روی هم نشان عصر سلجوقی را در خود دارد.»

به علاوه در جای دیگر برای اثبات نظر خود مبنی بر آنکه بخش عمده‌ای از مسجد جامع اصفهان پیش از سال ۵۱۵ هجری، یعنی زمان آتش سوزی آن، از بقایای مسجد عهد خلفای عباسی بوده و نه یک اثر سلجوقی، چنین عنوان می‌کند^(۲۱): «بناهای عصر سلجوقی تماماً با آجرهای نسوز ساخته شده‌اند. با این همه مسجد در سال ۵۱۵ طعمه حریق شده است.»

اما نکته جالب توجه در مورد استفاده سلجوقیان از آجر تنها نوع این آجرها نبوده بلکه بیش از آن شیوه به کارگیری این عنصر ساختمانی توسط آنان است. نگاهی به بناهای استوار عهد سلجوقی بعد از حدود هزار سال که از ساخت آن می‌گذرد روشن‌گر آن است که کلیه نیروهای مختلف فشاری و کششی و حتی برشی به گونه‌ای حساب شده و دقیق به آجر و چوب منتقل شده و آنها توانسته‌اند به خوبی آن را تحمل کرده و ایستایی بنا را محفوظ بدارند. به عنوان مثال، مسجد جامع قزوین که گنبدخانه و گنبد آن بین سالهای ۵۰۷ تا ۵۰۹ هجری ساخته شده، علیرغم زلزله خیز بودن این منطقه، استوار باقی مانده و این نشان دهنده دقت به کار رفته در نیارش آن است.

از این دوره به بعد است که کاربرد مستمر و گسترده آجر در معماری دوران بعد از اسلام ایران، مدول معماری ایرانی را چه از نظر تناسب‌ها و چه از نظر جنبه‌های استاتیکی تحت تأثیر قرار می‌دهد.

ساختن آجر در نواحی گوناگون با توجه به ترکیب خاک هر محل، ایرانی را در کار مصالح‌شناسی و ساختن گونه‌های مختلف آجر برای کاربردهای متنوع یاری داد. ساختن آجرهای مقاوم در برابر آب، در برابر فشار، با رنگهای مختلف و ... حاصل تجربه‌ای آگاهانه و متکی بر شناخت جنس خاک و مواد داخل آن است.

بهره جستن فراوان از آجر به عنوان اصلی‌ترین ماده در بناهای اکثر نواحی ایران گویای توجه به دو نکته مهم فنی در مورد آن با توجه به ویژگی‌های آب و هوایی بخش عمده‌ای از این سرزمین است: ضریب انقباض و انبساط آجر در برابر گرما و سرما به گونه‌ای است که از ایجاد ترک در بنا جلوگیری می‌کند. به علاوه، در مقایسه با سایر مصالح از قدرت ذخیره انرژی حرارتی برخوردار است و لذا نوسان‌های حرارتی محیط خارج از جدار بنا به داخل آن شدید نیست و بدون دخالت وسایل گرم‌مازا و خنک‌کننده می‌تواند شرایط و فضای مطبوع‌تری فراهم آورد. این دو نکته، از دلایل اساسی انتخاب این ماده برای احداث بناهای قرن پنجم به بعد است: ماده‌ای که نه تنها شیوه به

کارگیری آن در برپایی بنا بلکه چگونگی استفاده از آن در تزئین مساجد این دوره نیز چنان استادانه است که بررسی جداگانه‌ای را ایجاب می‌نماید و در بخش‌های بعد بدان پرداخته خواهد شد.

ب • مناره‌ها: دوره سلجوقیان را می‌توان دوران درخشان معماری ایران به ویژه در احداث مناره به حساب آورد که در شهرهای بسیاری چون دامغان، اصفهان، سمنان و... آثار گرانبهایی از مناره‌های این دوره باقی مانده است.

بر اساس بررسی‌های انجام شده^(۲۲) در حدود ۶۰ مناره از این دوران در ایران، افغانستان و آسیای مرکزی باقی مانده که همگی به سبب پدید آمدن از خشت پخته نسبت به مناره‌های پیشین که با خشتهای گلی ساخته می‌شدند مقاومت بیشتری از خود نشان داده و لذا خطر ساییده شدن و از میان رفتن، آنها را کمتر تهدید نموده است.

بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد که قدیمی‌ترین مناره تاریخ دار کشور مناره مسجد سرخ ساوه به تاریخ ۴۵۳ هجری است و بعد از آن می‌توان از مناره‌های مسجد یا مناره زواره مورخ ۴۶۱ هجری، مسجد جامع کاشان مورخ ۴۶۶ هجری و مسجد برسیان مورخ ۴۹۱ هجری نام برد.^(۲۳) به نظر می‌رسد که مناره‌های زوجی از سال ۵۴۷ هجری به بعد بر سر ایوانها ظاهر شده باشند.

از قرن اول تا قرن پنجم مناره به صورت منفرد و گاه متصل به بنا و گاه با فاصله از آن ساخته می‌شد و یا احداث مسجد در اطراف مناره در دوره‌های بعد صورت می‌گرفت. لذا با تعریض و توسعه‌ای که در ایوان‌های دوره‌های بعد صورت گرفت. اما از اواخر عهد سلجوقی به دلایل ساختاری بخشی از خود بنا گردید. به این هنگام مناره‌ها بر دو سوی ایوان اصلی یا طرفین سر در ورودی قرار گرفتند و مناره‌های زوجی نقش مناسبی برای مقابله با نیروهای رانش که در طاق ایوانها پدید می‌آید ایفا نمودند: بدین صورت که نیروهای رانشی گنبد و طاق ایوان به ویژه در طاق‌های ایوان‌هایی که دارای دهنه‌های وسیع و قوس‌دار بودند به دو مؤلفه عمودی و افقی تبدیل می‌شدند؛ نیروهای عمودی با نیروی عکس‌العمل زمین توسط پایه‌های احداث شده خشتی می‌شد و مناره‌ها با نیروی اضافی که در طرفین طاق ایجاد می‌نمودند از فشار نیروهای افقی آن می‌کاستند و در عین حال با توجه به اهمیت قریبه سازی در معماری ایران، بر زیبایی سر در نیز می‌افزودند.

۲-۱-۲ • تکنیک‌های پوشش: از ابتدای پیدایش فن معماری، همواره مهمترین پرسشی که در برابر مهندسان هر دوره قرار داشته چگونگی مسقف ساختن فضاها یا هر چه سریعتر است تا بدانجا که ابداعات انجام شده در این باره همواره و در همه جا به عنوان اصلی‌ترین نقطه عطف در روند تکامل معماری آن ناحیه محسوب گردیده‌اند. حتی امروز نیز این سعی ادامه دارد و مهندسان سراسر

جهان هنوز هم در پی ایجاد دهانه‌هایی هر چه وسیع‌تر در بناها و پل‌ها هستند. اما اتفاقی که در عهد سلجوقی در این باره رخ نمود، چنان اساسی بود که همگان آن را نقطه‌ای درخشان در سیر تکامل معماری ایرانی می‌دانند.

ساختمان چغدها،^(۲۴) طاق‌ها و گنبدها در این دوره به حد اعلای پیشرفت خود می‌رسند و زمینه‌ای مساعد برای تکامل در شیوه‌های بعدی را پدید می‌آورند. در این شیوه از انواع چغدهای تیزه‌دار استفاده شده است. همچنین انواع طاق‌های چهار بخش،^(۲۵) کلبه و ترکیب جای طاق‌های آهنگ که در شیوه خراسانی رایج بود را می‌گیرند و بدیهی است که بهترین نمونه‌های اجرا شده از هر یک از این طاق‌ها و گنبدها بیش از همه در مساجد این دوره که بزرگترین فضاهای تجمع عموم و لذا نیازمند فضاهای سرپوشیده بزرگ بوده‌اند به اجرا در آمده‌اند. اینکه معماران ایرانی عهد سلجوقی دقیقاً چگونه روشی را برای ساخت گنبد ابداع نمودند و این شیوه چه جایگاهی در سیر تکاملی این پدیده دارد، توسط کمتر محققى به روشنی آنچه گذار بیان نموده تحلیل گردیده است.^(۲۶)

به اعتقاد وی، ابتدایی‌ترین شیوه ساخت گنبد در بناهای منفرد ایران، چنانکه در مقبره اسماعیل سامانی دیده می‌شود، احداث گنبد به طور مستقیم و بی‌واسطه بر یک بنای مکعب شکل است و لذا منظره کلی بنا سنگین می‌نماید. پس از آنکه در بناهایی همچون مقبره ارسلان جاذب، مکعب زیرین به دو بخش تقسیم شده که اضلاع قسمت بالایی آن (واقع در زیر گنبد) در گوشه‌ها قطع شده اما هنوز به هشت ضلعی تبدیل نشده است. این طبقه با واسطه یک قسمت شیبدار بر مکعب زیرین قرار داده شده است و هنوز هم سنگین به نظر می‌رسد به انضمام آنکه تمهید به کار رفته از هیچ جلوه‌ای در داخل بنا برخوردار نیست.

اما در ۴۲۹ هجری، معمار بنای دوازده امام یزد راه حل ظریفی برای این مشکل می‌یابد که به علت هماهنگی بسیار آن با آرایش داخلی بنا بلافاصله به صورت روشی ثابت برای ساختن این گونه بناها در می‌آید بدین ترتیب که بر روی قسمت پایینی، طبقه‌ای هشت گوشه بنا می‌کند که چند نیم گنبد بر آن تکیه دارند و سپس طبقه هشت گوشه دیگری که نسبت به اولی کمی کوچکتر است ساخته و پس آن گنبد را برپا نموده است. دیواره‌های هشت گوشه فوقانی هر یک با سه طاق نمای کم عمق آذین شده‌اند.

غالب بناهای بزرگ عصر سلجوقی به ویژه مساجد کوشکی آن بدون هیچ تردیدی با اصول این روش ولی به شیوه‌ای کاملتر و بهتر ساخته شده‌اند. به عنوان مثال در مساجد جامع قزوین، گلپایگان و بروجرد طبقه هشت گوشه توسط چند نیم هرم که برجستگی طاق نماهای زوایا را پنهان می‌سازند

در زیر بنای مربع شکل بنا مستهلک شده‌اند و دومین طبقه هشت گوشه اصولاً وجود ندارد. از دو گنبد سلجوقی مسجد جامع اصفهان، آن که بزرگتر است یعنی گنبد نظام الملک یا صاحب، بر طبقه ۱۶ ضلعی کوچکی آرمیده که خود بر طبقه‌ای هشت ضلعی واقع بر زیربنای مربع شکل شبستان ساخته است. گنبد تاج‌الملک معروف به گنبد خاکی نیز بر یک طبقه هشت گوشه مرتفع نهاده شده که بر آن طاق نماهای زوایا تکیه زده و بر این طاق نماها گنبد بر پا شده است. در مساجد اردستان، برسیان، ساوه و زواره نیز کم و بیش با همین شیوه گنبدزنی مواجه می‌شویم. در قسمت خارجی دو گنبد سلجوقی مسجد جامع اصفهان، مسجد اردستان و مسجد برسیان و بسیاری بناهای دیگر این دوره پشت طاقچه‌هایی که در قسمت هشت ضلعی بنا برجسته می‌نماید قابل مشاهده‌اند. به طور کلی از عصر سلجوقیان به بعد دهانه‌های گوشه گنبد را پس از ختم کار به کمک این طاقچه‌های سبک مسدود می‌کردند. اصولاً بین گنبدهای شناخته شده عصر ساسانی یا گنبدهای دوران اسلامی دو تفاوت اساسی وجود دارد. نخست در بنای ساسانی تبدیل طرح مربع زیربنا به شکل مدور گنبد به مدد روش سطوح خمیده تحقق می‌یافت حال آنکه راه حل ایرانی این مهم در دوران اسلامی عبارت است از: «تغییر شکل طرح چهارگوشه به هشت گوشه».^(۲۷) به علاوه گنبدهای ساسانی عموماً بر «خرطومی‌های زوایا» استوارند حال آنکه گنبدهای اسلامی بر «سرتاق‌های زوایا» تکیه زده‌اند. در حقیقت سرتاق‌های زوایا که به دلایل سهولت و استحکام ساختمان آن بسیار رضایت بخش می‌نماید دارای نقص کوچکی بودند که خرطومی زوایا فاقد آن بودند. آنها در گوشه شبستانها روزه بزرگی به وجود می‌آوردند که هماهنگی چندانی با گوشه ساختمان نداشت. معماران چیره دست ایران این نقص را تبدیل به وسیله‌ای برای تزئین هر چه بیشتر بنا کردند؛ تزئیناتی که از عصر سلجوقیان به بعد بر تمام بنا حکومت کرد.

به عبارت دیگر، طاق‌هایی که در گنبد ایرانی در منطقه تبدیل مربع به دایره در چهار گوشه مربع قرار می‌گیرند و «ترنیه» نام دارند، در مسیر تکاملی ساخت گنبد، شکلی تزئینی یافتند لیکن آنجا که با مقرنس‌ها و یا بعد از عهد سلجوقی به شیوه «تاس و نیم تاس»^(۲۸) پر می‌شوند به عقیده بسیاری از جمله «تیتوس و بورکهارت» مؤلف کتاب «هنر اسلامی» تنها نقش تزئینی ندارد. او در خصوص امتیاز بهره‌گیری از مقرنس در گوشواره می‌نویسد:

«این عامل وسیله‌ای برای انتقال بار در میان هر گونه دو سطح مدور و مستوی به ویژه تکیه‌گاه گنبد، مدور بر پی چهارگوش است. رومیان برای این منظور از لچکی بهره می‌جستند.»^(۲۹) آنچنانکه گویی انتقال تدریجی از نیمکره گنبد بر مربع پایه را بر عهده داشته است. از نظر مهندسی گنبد و

لچکی به دو فضا با ابعاد گوناگون مربوط می‌شوند و انتقال تدریجی بار از یکی به دیگری مستلزم دگرگونی جهت نیرو و در مقطع طولی است که به چشم نمی‌آیند. این امر به هیچ ترتیب نیاز معماران اسلامی را به سادگی هندسی و جلوه آهنگینی که مختص آنان بود برآورده نمی‌کرد. نهادن گنبد بر برآمدگی کنج‌ها و دیوارها به صورت گوشوار فیلبوش یا طاقچه نیز مناسب نمی‌نمود. زیرا با آن هم استمرار میان پی چهارگوش و گنبد را تأمین نمی‌کرد. در عوض طاقچه‌هایی سوار بر هم در گوشه‌های دیوارها که فشار بار را در یک هشت ضلعی در هر کنج می‌گیرند و در واقع (فشار را به بی‌نهایت تقسیم می‌کند و به دیوارها منتقل می‌سازند. بهترین راه حل به نظر می‌رسید که بار گنبد کروی را بر اضلاع و کنجهای چهارگوش انتقال می‌دهد. طاقچه‌ها یا مقرنس‌ها به طور عمودی بر یکدیگر سوارند و بار را به سطح افقی منتقل ساخته، از شدت آن می‌کاهند»^(۳۰)

گنبد‌های ساخته شده در عهد سلجوقی نه تنها از لحاظ شیوه ساخت به ابداعی که شرح آن رفت دست یافته‌اند بلکه به لحاظ شکلی نیز از خلاقیت‌های شگرفی که نتیجه توجه وافر معماران آن دوره به مسئله اقلیم و همچنین مسایل معنوی ناشی از اعتقادات مذهبی آنان بوده برخوردار گشته‌اند. ابداع پوشش دوگانه گنبد در این دوره خودگواهی بر این مدعاست.

انواع گنبد‌های دو پوسته پیوسته در بناهای مختلفی مثل مسجد جامع برسیان، مسجد جامع اردستان و مسجد جامع زواره در این دوره ساخته شده‌اند.^(۳۱) و پس از این دوره از عهد ایلخانان به بعد است که ساخت این گونه گنبد به دو صورت پیوسته و گسسته تعمیم یافته و تکامل می‌یابد. این امر، نه تنها سبب می‌شود که پوسته خارجی بتواند از ارتفاع و لذا شکوه و عظمت بیشتری برخوردار گردد - در عین حال که به واسطه وجود پوسته زیرین خللی در تناسبات ابعاد فضای زیرین گنبد وارد نیاید - بلکه سبب دوام پوسته باربر داخلی می‌شود چرا که مانع فرسایش آن در مقابل عوامل جوی از قبیل رطوبت، باران و برف می‌گردد.

اما مهم‌ترین عملکرد گنبد‌های دو پوسته نقشی است که در تأمین حرارت مطلوب فضای گنبد خانه ایفا می‌کنند. بدیهی است که خنک نگاه داشتن چنین فضای عظیمی در تابستان و بالعکس گرم نمودن آن در زمستان مستلزم اندیشه‌های ویژه خود بوده که معمار خلاق ایرانی با دو پوسته ساختن گنبد به تأمین چنین فضای مطلوبی برای انبوه نمازگزاران دست یافته است: فاصله بین دو پوسته گنبد را هوا پر می‌سازد. هوا از طریق روزنه‌هایی که در ساقه گنبد تعبیه می‌شود به داخل گنبد جریان یافته از تعرق ناشی از تغییرات درجه حرارت ممانعت می‌نماید. با ایجاد لایه هوای مابین دو گنبد، فضای شبستان در مقابل سرما و گرما عایق می‌گردد.

۲-۲ □ تزئینات: اگر چه هنرهایی چون انواع آجر کاری، گچ بری و ساخت مقرنس‌ها و خوانچه‌ها همگی زینت بخش مساجد سلجوقی‌اند و حتی بسیاری از محققان، این دوره را «دوران گسترش و تکامل هنر آجر کاری» می‌دانند^(۳۲) اما نکته اصلی در این رابطه یکی شدن ساختار و تزئینات در بناهای این دوره است.^(۳۳) چنانکه تنها در بناهای سلجوقی است که بر خلاف ابنیه ادوار بعدی تزئینات چیزی جدا از خود بنا و الحاقی به آن نبوده است. خوانچه‌های ساخته شده در مساجد این دوره واقعی‌اند نه آویخته و همان آجری که با مرغوبیت و دقت به کار ساخت پیکره بنا می‌آمد. در ابعاد ظریف‌تر برای ساخت سردرها، نمای ظاهری و داخلی گنبد‌ها و ایوان‌ها به کار می‌رفت. این آثار در هزاران طرح مختلف در طاق‌ها و ایوان‌های مساجد جامع اصفهان دیده می‌شوند. در حقیقت چنین کاربرد متنوعی از آجرهای پخته سر آغاز پیدایش اختلاف میان هنرمندانی بود که پیرو طرح‌های ساختار بوده‌اند با آنها که توجه اصلی خود را در بنا به تزئینات معطوف داشته‌اند و بعدها در عهد صفویه شاهد آن بوده‌ایم.

اگر چه هنرمندان عهد سلجوقی بیشتر به واسطه کارهایی که با خشت خام انجام داده‌اند مورد ستایش قرار گرفته‌اند اما ارزش گچ بری‌ها و کاشی کاری‌های آنان نیز کمتر از کارهایی که با آجر انجام داده‌اند نبوده است. به همین سبب شناخت تزئینات مساجد این دوره تحت سه عنوان یاد شده یعنی طرح‌های آجری، ترکیب آجر و کاشی و گچ بری ادامه می‌یابد.

۱-۲-۲ □ طرح‌های آجری: با فراهم آمدن موجبات سیاسی و امکانات گسترده اقتصادی در عهد سلجوقی احداث بناهای شکوهمندی برای مساجد - همچون مدارس، کاروانسراها، و آرامگاه‌ها و به دلیل سیطره مذهب در این دوره حتی با کیفیتی برتر از آنها - رواج فراوان می‌یابد و معماران و بنایان فرصتی به دست می‌آورند تا هنر خود را در سطوحی بسیار گسترده به مرحله اجرا در آورند. و در نتیجه هنر آجر کاری در بستری گسترده‌تر قرار می‌گیرد و در تمامی سرزمین پهناور فلات ایران و آسیای صغیر با تنوعی چشم‌گیر و بهره جستن از طرح‌ها و نقش‌های گوناگون جلوه بخش این بناها می‌شود، تا حدی که آجرکاری پرکار و عرضه نقش‌ها و طرح‌های گوناگون را می‌توان از ویژگی‌های عمده معماری دوران سلجوقی دانست.

مناره‌های این دوران چه در اصفهان ساخته شده باشد و چه در خراسان یا هر نقطه دیگر این سرزمین، همگی نمونه‌های ارزشمندی از هنر آجرکاری این عهد به شمار می‌روند. معماران در برگزیدن نقش‌ها بر بدنه‌های صاف و یکدست در زیر حاشیه‌هایی که سایه روشن فریبده‌ای بر آنها می‌افکند و نشان دادن نوارهای برجسته کتیبه و بالاخره تزئینات انتهایی مأذنه‌ها چنان مهارتی به خرج

داده‌اند که هر بیننده‌ای را مسحور می‌سازند.

گذشته از انواع رگ چینی و گره‌سازی و آجرکاری تنگین^(۳۴) که با نهایت دقت و ظرافت در این دوره اجرا شده‌اند آجرهای نقش دار تزئینی در دو گونه نقش برجسته و مشبک با نقش‌های هندسی و کارگره با طرح‌های مختلف در مساجد این دوره از جمله مسجد جامع گناباد به شکل‌های مربع و مستطیل شناخته شده‌اند که از اهمیت خاصی برخوردارند.

به علاوه، در آجرکاری نمای بناهای این دوره به انواع طرح‌ها در بندکشی برمی‌خوریم که به عنوان مثال در یک بنا مانند گنبد خاکی مسجد جامع اصفهان تا پانزده نگاره مختلف را می‌توان بر روی بندکشی‌های آن یافت.

به منظور آشنایی بیشتر با نکات خاصی که وجه مشخصه آجرکاری و مساجد این دوره‌اند به بیان توضیحاتی که آندره گدار در مورد یکی از بهترین نمونه‌های آجر کاری سلجوقی یعنی مناره مسجد جامع برسیان ارائه نموده اکتفا می‌شود.^(۳۵) «... در حواشی بخش اصلی منار نقوش لوزی و گرد به طور متناوب دیده می‌شود و این رایج‌ترین نقوش تزئینی در عهد سلجوقیان است. روشی که تا عصر مغول باقی ماند. صنعت آجر چینی تزئینی مناره به صورت خفته راسته مرکب از دسته آجرهایی است که از جهت باریک و از هر دو سوی عمودی و افقی به صورت مارپیچ کار گذاشته شده‌اند و نقوشی به شکل لوزی‌هایی نزدیک به مربع با زاویه ۴۵ درجه می‌سازند که در محدوده‌ای از آجرهای عمودی به دیوار اصلی مناره متصل شده‌اند...» و نکته بسیار جالب توجهی که متذکر می‌شود آن است که: «... باریک شدن تدریجی منار از پایین به بالا، کوچکتر شدن نامحسوس اندازه نقوش لوزی شکل را موجب شده و این امر برجستگی بیشتری به منظره منار بخشیده است. این نقوش کاملاً عمودی نیستند بلکه حرکتی دورانی در جهت حرکت عقربه‌های ساعت دارند...»

مناره‌های مساجد سلجوقی گذشته از اشکال متنوع و مبتکرانه‌ای که ذکر آنها رفت، گنجینه‌ای از کتیبه‌نویسی با آجر محسوب می‌شوند که اگر چه از قرن چهارم آغاز شده اما در قرون پنجم و ششم مقارن با دوره سلجوقی رواج و توسعه یافت و اگر چه خط کوفی و انواع آن در معماری تمام ممالک اسلامی به کار می‌رفت اما ایرانیان با ابتکار جالب توجه و استفاده از این خط برای آرایش و تزئین بنا تغییر و تحولی در آن پدید آوردند که به ایجاد اشکال مختلف و انواع گوناگونی از آن انجامید. مهمترین اقسام خطوط کافی به کار رفته در مناره‌ها عبارتند از: خط کوفی متصل (گوشه دار) و خط کوفی معقد (برگ دار یا گره دار). کتیبه‌های حروف کوفی برگ دار بیشتر در مناره‌های دوره سلجوقی متجلی شده و شاهکارهای آن را می‌توان بر مناره‌های مسجد جامع سمنان، تاریخانه و مسجد جامع

دامغان و منار مسجد ساربان اصفهان دید.

۲-۲-۵ ترکیب آجر و کاشی: گره‌سازی با آجر و کاشی در هم که اخیراً معقلی نیز نامیده می‌شود از بناهای عهد سلجوقی آغاز گردیده و یکی از دیگر خلاقیت‌های هنرمندان این دوره به شمار می‌رود که متأسفانه با افراطی که طی ادوار بعد در آن انجام گرفت سادگی دل‌انگیز، زیبا و متفکرانه خود را از دست داد و به کاشی‌کاری‌هایی تماماً تزئینی که بیشتر نقش پوشاننده‌ی عیوب بنا را دارند تبدیل گردید. در این نوع گره‌سازی قطعاتی از کاشی را به طرز ساده‌ای به صورت نگین در میان قطعات آجر به کار می‌برند. از قدیمی‌ترین نمونه‌های آن می‌توان به منار مسجد جامع سین که بر روی کتیبه آن تاریخ ۵۳۶ هجری نقش شده اشاره نمود. در بدنه منار سین بخش تزئینی مرتفعی دیده می‌شود که با صنعت آجر چینی خفته با کوربندهای عریض آذین شده و در آن خطوط مارپیچ متقاطع با زوایای ۴۵ درجه نقوش چهارگوش با مرکز برجسته را به نمایش گذاشته‌اند. در نوک منار که صدمه دیده کتیبه‌ای نواری شکل به خط کوفی ساده وجود دارد که از کاشی معرق ساخته شده و فقط قسمت خارجی کاشی‌هایی که حروف کتیبه را تشکیل می‌دهند دارای لعاب است.

۲-۳-۵ گچ‌بری: پیشرفت و اعتبار هنر گچ‌بری در فاصله قرنهای پنجم و ششم بی‌تردید مدیون خلاقیت هنری هنرمندان گچ‌بر و خطاط این دوران در تزئین محراب مساجد و ایجاد کتیبه‌های مختلف است تا آنجا که می‌توان گفت همانگونه که کتابت قرآن مجید باعث رشد و رونق هنر تذهیب و خطاطی گردید، هنر گچ‌بری نیز به دلیل تزئین محراب جایگاهی پر ارزش و تجربه‌های سودمند یافت.

در این دوره انواع گچ‌بری معماران ایران با نهایت دقت و زیبایی به کار گرفته شده‌اند که عبارتند از: شیر شکری (با برجستگی کم)، برجسته (با برجستگی زیاد)، زبره (با برجستگی بیشتر بدون ساییدگی اطراف آن) و برهشته (با برجستگی خیلی زیاد).

در قرن ششم هجری، به علت پیشرفت‌های تکنیک‌های گچ‌بری، گچ‌برها موفق به ابداع نقوش مطبق (چند طبقه) در هم پیچیده و گچ‌بری مجوف (تو خالی) شدند؛ مانند گچ‌بری محراب‌های مسجد اشترجان، نیریز، اردستان و زواره.

در بیان ارزش هنر گچ‌بری در مساجد سلجوقی همین بس که از نظر محققین، هنرمندان ادوار بعد از سلجوقی هرگز نتوانسته گچ‌بری‌هایی با کیفیت و اصالت آنچه که در محراب‌های مساجد این دوره انجام شده است. به اجرا در آورند. (۳۶)

□ تحلیل یافته‌ها

در پی شناسایی ویژگی‌های معماری مساجد سلجوقی، در جهت تدوین انگاره‌نمایی این پژوهش، تحلیلی از آنچه در مرحله یافته‌اندوزی مورد شناخت واقع گردیده ارائه می‌شود تا با پردازش و بازبینی آن نتایج حاصل آیند.

بدیهی است تحلیل ویژگی‌های شناسایی شده باید به طور عمده بر روی اصلی‌ترین عناصری که وجه مشخصه معماری مسجد سلجوقی محسوب می‌شوند انجام پذیرد.

بر اساس مطالعاتی که نتایج آنها در قسمت شناخت ارائه گردیده اصلی‌ترین مسایل قابل توجه در مساجد این دوره در وهله نخست شیوه‌های ساخت گنبد در این مدت و سپس مسئله چهار ایوانی شدن صحن و مناره‌های آن هستند.

گنبدهایی که در مساجد ایران طی سال‌های حکومت سلاجقه شناخته شده‌اند از تنوع شکلی فراوانی برخوردار بوده‌اند، و از جمله نمونه‌هایی بسیار کاملی از گنبد‌های ترکیب با باریکه طاق نیز در این دوره ایجاد شده‌اند که گنبد خواجه نظام‌الملک در مسجد جامع اصفهان و گنبد‌های مساجد جامع برسیان و اردستان از آن جمله‌اند. تکامل این روش ساختمانی در شیوه آذری دنبال می‌شود و بزرگترین گنبد با باریکه طاق تا آزمان در سلطانیه پدید می‌آید. در گنبد‌های مساجد جامع اردستان، گلپایگان و گنبد صاحب (که خواجه نظام‌الملک در مسجد جامع اصفهان ایجاد کرده) ۱۶ قوس و در گنبد برسیان ۸ قوس از باریکه طاق‌های مزبور به کار رفته‌اند. البته در بسیاری از گنبد‌های مساجد دیگر این دوره نظیر مساجد جامع زواره و گنبد خاکی مسجد جامع اصفهان اثری از این قوس‌ها دیده نمی‌شود.

نکته قابل بحث در این مورد از اظهارات مایرون اسمیت^(۳۷) ناشی می‌شود. او با مشاهده قسمت آسیب دیده‌ای از گنبد برسیان که در جوار این به اصطلاح رگه‌ها قرار داشتند متوجه این نکته می‌گردد که میان سه عنصر اصلی پدید آورنده این گنبد یعنی طاق نما، طاق و رگه‌ها هیچ آجر اتصالی دیده نمی‌شود. به علاوه تقسیمات طاق به شکل مستطیل است و این خود دلیلی است بر این مدعا که حتی نما و تزئینات داخلی هم بر این رگه‌ها سوار نیستند.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که وقتی زیربنای سکو شکل گنبد مستقر شده برای برپا نمودن گنبد ابتدا چیزی شبیه قفس ساخته‌اند، که از هشت قوس تشکیل می‌شود: شبکه‌ای ضعیف و شکننده که توان تحمل بار نداشته و فقط الگویی برای هدایت کار بنایانی بوده که طاق خارجی را برپا می‌کرده‌اند. به عبارت دیگر، رگه‌ها فقط یک وسیله و اقدام اولیه برای کار بنایی بوده و ارزشی به

لحاظ استاتیکی نداشته‌اند. شاید همین نکته وجه مشترک شیوه ساخت این گنبد صاحب با گنبدی که سالها پیش از آن در دمشق برپا گردیده بوده است.^(۳۸) به علاوه، یکی دیگر از نکاتی که در مورد ساخت این گنبدها در بخش قبل عنوان شد استفاده از تاس و نیم تاس در برپایی آنهاست. به عبارت دیگر این طاق‌ها متشکل از شبکه‌ای از قوس‌های سبک هستند که به طاق شکل می‌دهند و به عقیده آندره گدار^(۳۹) اگر چه فقط به کمک ملاطی از گچ به یکدیگر چسبیده و سست بنیاد به نظر می‌آیند اما نشانه‌ای از نبوغ سازندگانشان هستند.

مقرنس‌ها حتی نسبت به این طاق‌های کوچک نیز از استقلال کمتری برخوردارند. مقرنس‌های ایوانهای جنوبی، شرقی و غربی مسجد جامع اصفهان بیش از سه قرن پیش از ساختمان خود ایوانها ساخته شده‌اند. آنها به پوشش دیوارها تکیه کرده و توسط رشته‌هایی کتانی به چوب بست‌هایی که به همین منظور در طاق ناودانی عصر سلجوقی تعبیه شده آویخته‌اند. بدین ترتیب اگر چه در برخی از بناها شکل کلی این مقرنس‌ها با آجرهایی که در دیوارها به صورت برجسته می‌نماید، طرح‌ریزی شده و سپس با گچ‌بری به ریزه کاری‌های آنها شکل داده‌اند اما غالباً جز تزئیناتی که کم و بیش به دیوارها و طاق ایوان متصل شده‌اند چیزی دیگری نیستند.

این ایوان‌ها غالباً برای تبدیل مساجد قبلی به مسجد چهار ایوانه در قالب بناهای مختلف به مسجد کوشکی ابتدایی اضافه می‌شدند و سپس عمارت قدیمی را با تزئیناتی هماهنگ با تزئینات ساختمانهای ملحقه می‌آراستند. در مسجد جامع اردستان که چنین اتفاقی توسط معماری به نام ابوطاهر (به استناد کتیبه‌های موجود در مسجد) در آن رخ داده، ساختمان جدید به نام قبلی متصل نشده و ریزش‌هایی که در داخل و خارج بنا رخ داده روشنگر این حقیقت هستند؛ به همین سبب بر اساس اقدامات وی معایب گوناگونی در مسجد ایجاد شد و از جمله مناره آن فرو ریخت. به نظر می‌رسد که مناره‌های سلجوقی به طور کلی اگر چه از حیث بلندی دارای اهمیت می‌باشند اما ابعاد پایه آنها از اهمیت خاصی برخوردار نیستند؛ برخلاف مناره‌های ایلخانی که کوتاهتر بوده ولی غالباً دارای پایه‌های قابل توجهی به شکل کثیرالاضلاع هستند.

■ نتیجه

در بخش پایانی این نوشتار، استنتاجی از مراحل قبل ارائه می‌گردد که بدیهی است به واسطه کوتاه بودن دوره پژوهش از جامعیت چشمگیری نمی‌تواند برخوردار باشد و تنها در برگزیده نتایج اصلی در این رابطه است.

نخستین مسئله، بحث بر سر خلاقیت در فرم مسجد سلجوقی است. حیاط‌های مرکزی این مساجد و ایوانهای آنها ریشه در معماری قصرهای ایرانی دارند. فرم داخلی گنبدخانه از آتشکده‌های قدیمی ایرانی گرفته شده و قرارگیری یک ایوان در مقابل نیز در معماری قصرهای ایرانی نظیر کاخ سروستان، قصر شیرین و غیره دیده شده است. آندره گدار معتقد است هیچیک از عالی‌ترین بناهای اسلامی اگر از نظر سهم این معماری در اصالت فرم‌ها و امکانات بالقوه آن برای ایجاد فرم‌های جدید با نمونه‌های بارز و مشخص عصر باستان یا دوره گوتیک مقایسه شوند حرف تازه‌ای برای گفتن ندارند. اگر چه مسجد جامع اصفهان ترکیبی از فرم‌هایی است که شش قرن پیش از میلاد مسیح با ریشه‌های ایرانی به کار گرفته شده بودند و به طور کلی مجموعه‌ای مرکب از عناصر به امانت گرفته شده است اما از این ترکیب، فرم جدیدی حاصل شده که به هیچکدام از الگوهایش تعلق ندارد و بعد از ساخت آن، حیاط ایواندار با نظم چلیپایی شکل. چنان الگوی اکثر مساجد ایرانی شد که حتی تا قرن ۱۹ دچار تغییرات زیادی نگردید. اگر این مسجد را صرفاً با مساجد شبستانی عربی در آن عصر مقایسه کنیم بی‌تردید متوجه یک شیوه معماری نوین خواهیم شد.

این جنبش سریع از ماهیت متفاوتی با سیر تکاملی که مساجد عربی طی می‌کرد برخوردار است. مسجد عربی در طول قرن‌ها شاهد نوعی ابهام و عدم ثبات ایده کلی حاکم بر نقشه است در حالی که مسجد ایرانی از ابتدا با نوعی نظم که همان نقشه چلیپایی است شکل می‌گیرد.

به علاوه، حیاط در مسجد عربی می‌توانسته گاه بسیار وسیع و فراخ باشد ولی حیاط مساجد ایرانی نقشی کاملاً متفاوت ایفا کرده است. کوچک‌تر شدن حیاط در این مساجد تنها به دلیل جلوه بخشیدن به بنای مسجد نیست بلکه هدف اصلی رسیدن به مرکزیت در فضای باز است.

مسجد ایرانی در نمای خارجی هرگز به عنوان یک معماری پیچیده تظاهر نمی‌کند و معمولاً از خیابان فقط دروازه آن مشخص است. دیواره‌های بیرونی در پشت دکان و مغازه‌های کوچک پنهان می‌شوند و عموماً کوچه‌های بازار این مکان مذهبی را در بر می‌گیرند. لذا حیاط مسجد تنها جایی است که بنای آن را به عنوان یک عنصر معماری قابل تشخیص می‌گرداند و نه تنها یک فضای بیرونی محسوب می‌شود بلکه گاه به عنوان یک فضای درونی نیز ایفای نقش می‌کند. شخصی که پا به درون حیاط مسجد می‌گذارد، مرکز آن را احساس نمی‌کند. چرا که در اکثر مواقع تنها توسط یک حوض کم عمق بر آن تأکید می‌شود. این نشانه به تنهایی نمی‌تواند حکم نقطه تمرکز و تجمع را داشته باشد بلکه تداعی کننده یک حرکت دورانی در چهار جهت است.

بنابراین ساخت چهار ایوان در محورهای اصلی چهارگانه بر بدنه حیاط که روی به مرکز آن

نموده‌اند بیش از هر چیز تأکیدی است بر مرکزیت فضایی که درون‌گرایی قابل توجه مساجد اسلامی بهترین علت اهمیت وجودی آن و لذا ایجاد چنین تأکیدی است. کلام آخر آنکه معماری مسجد سلجوقی بهترین گواه این حقیقت است که اگر چه نقوش و تزئینات اسلامی، دنیایی از مفاهیم و معانی جهان ماوراء را در خود نهفته دارند اما هنر معماری آنگاه که به استحکام در خور و شایسته دست یابد و شیوه‌های ساخت خود را با دقت و مهارت به انجام رساند، از کاربرد افراطی آن بی‌نیاز است.

اگر پس از این دوره استعمال کاشی‌کاری‌ها و سایر تزئینات در مسجد به حد اعلای تکامل می‌رسند. عمدتاً از آن روست که دقت در نیارش بنا روی به کاستی نهاده است. اگر چه مساجد عصر صفوی از غنی‌ترین این تزئینات برخوردارند اما همین ظاهر زیبا استخوان بندی بنا را به طور کامل از دیده‌ها پنهان داشته و تأسف در این است که چنین توجه بیش از حدی به نما و تزئینات موجب گردید که سازندگان بناها به آنچه دیده نمی‌شود اعتنایی نکنند. به همین سبب طاق‌های بسیاری از آن دوره واژگون شده‌اند چرا که واقعی نبوده و به روی تیرهایی که از موربانه آسیب دیده بوده ایجاد گشته‌اند. تقریباً غیر ممکن است که بتوان در نگاه اول به چگونگی ساخت بناهای این عصر پی برد و به طور کلی هر چه به کارگیری تزئینات در معماری مساجد ایران بیشتر رایج گردیده از خلوص و بی‌ریایی راه‌حل‌های معماری عصر سلجوقی فاصله بیشتری گرفته است.

پانوشتها:

- ۱- نگاه کنید به منبع شماره ۱ صفحه ۳۷.
- ۲- نگاه کنید به منبع شماره ۲ صفحه ۱۴۵.
- ۳- نگاه کنید به منبع شماره ۱۱ صفحه ۲۲۰.
- ۴- نگاه کنید به منبع شماره ۴، صفحه ۲۵۹.
- ۵- نگاه کنید به منبع شماره ۲، صفحه ۱۴۵.
- ۶- نگاه کنید به منبع شماره ۱۱، صفحه ۲۲۱.
- ۷- نگاه کنید به منبع شماره ۱۱، صفحه ۲۲۲.
- ۸- چنانکه در متون غربی از آن به Sanctuary یا محل مقدس یاد شده.
- ۹- double unit
- ۱۰- به نقل از مقاله ایراد شده توسط «هانس گابه» تحت عنوان «مساجد ایرانی» در مجموعه سمینارهای «ایران در

دوران اسلامی: هنر، تاریخ، ادبیات» در دانشگاه کلن به سال ۱۹۹۳

- ۱۱- نگاه کنید به منبع شماره ۶ صفحه ۳۴
- ۱۲- نگاه کنید به منبع شماره ۱۲ صفحه ۱۳۵
- ۱۳- نگاه کنید به منبع شماره ۱ صفحه ۴۴
- ۱۴- نگاه کنید به منبع شماره ۸ صفحه ۴۳
- ۱۵- نگاه کنید به منبع شماره ۲ صفحه ۸۰
- ۱۶- نگاه کنید به منبع شماره ۲ صفحه ۴۳
- ۱۷- نگاه کنید به منبع شماره ۶ صفحات ۱۱۷ تا ۱۲۷
- ۱۸- نگاه کنید به منبع شماره ۱ صفحه ۱۰۳
- ۱۹- نگاه کنید به منبع شماره ۲، صفحه ۱۵۷
- ۲۰- نگاه کنید به منبع شماره ۲، صفحه ۱۵۷
- ۲۱- نگاه کنید به منبع شماره ۶، صفحه ۵۴
- ۲۲- همان منبع، صفحه ۴۷
- ۲۳- نگاه کنید به منبع شماره ۱۲، صفحه ۱۳۷
- ۲۴- نگاه کنید به منبع شماره ۶، صفحه ۱۲۸
- ۲۵- به معنای چفت، قوس، طاق و قوس، بالای درگاه.
- ۲۶- شاید از همین روست که برخی معماری سلجوقی را الهام بخش معماری گوتیک اروپا می‌دانند. نگاه کنید: به منبع شماره ۵ صفحه ۶۵
- ۲۷- نگاه کنید به همان منبع، صفحات ۱۲۰ تا ۱۲۴
- ۲۸- نگاه کنید به منبع شماره ۵ صفحه ۸۹
- ۲۹- استاد پیرنیا (پتکانه) را در این معنا به کار می‌گیرند و آن معادل طاقچه‌بندی یا طاق‌های کوچکی است که بر روی یکدیگر سوار می‌شدند. احمد خوشنویس در مقاله «تاریخچه مساجد در ایران» منتشر شده در نشریه دانشگاه انقلاب، شماره ۴۳ صفحه ۱۱ آن را چنین تعریف می‌کند: تاس و نیم تاس عبارت از طاق‌های کوچک و بزرگی است که در محل اتصال چهار دیواری با سقف ساخته می‌شوند تا شکل مربع بالای چهار دیواری، رانه شکل مدور پایه گنبد برساند.
- ۳۰- منظور مولف چهار لچکی واقع در چهار گوشه مربع است که پاندانتیو نامیده می‌شود.
- ۳۱- نگاه کنید به منبع شماره ۹ صفحه ۴۲
- ۳۲- نگاه کنید به منبع شماره ۲ صفحه ۱۵۴ و نیز منبع شماره ۳ صفحه ۵۱
- ۳۳- نگاه کنید به منبع شماره ۱۰ ص ۳۱۸
- ۳۴- به همین سبب است که آتورپوپ، ایران شناس نامی، از معماری دوره سلجوقی به عنوان یک سبک یاد می‌کند: سبکی که ساختار در آن وظیفه خلق زیبایی بنا را بر عهده دارد و لذا عبارت "structure as beauty" را برای

توصیف اجمالی معماری این دوره به کار برده است - در این رابطه نگاه کنید به منبع شماره ۳ صفحه ۴۹

۳۵- همان «خفته و رفته» است که به نام «هشت و گیر» و نیز از آن یاد می‌کند.

۳۶- نگاه کنید به منبع شماره ۶ صفحات ۱۳۵ تا ۱۳۷.

۳۷- نگاه کنید به منبع شماره ۲، صفحه ۱۵۹.

۳۸- Myron B. Smith.

۳۹- نگاه کنید به منبع شماره ۱۳ صفحه ۵۹۱.

۴۰- نگاه کنید به منبع شماره ۵ صفحه ۱۰۵.

□ کتابنامه

□ فارسی

- ۱- پیرنیا، محمد کریم: «آشنایی با معماری اسلامی ایران»، دانشگاه علم و صنعت ایران، تهران، ۱۳۷۴.
- ۲- پیرنیا، محمد کریم: «شیوه‌های معماری ایرانی» مؤسسه نشر هنر اسلامی، تهران، ۱۳۶۹.
- ۳- فلامکی، محمد منصور: «باز زنده‌سازی بناها و شهرهای تاریخی»، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۵.
- ۴- فلامکی، محمد منصور: «شکل‌گیری معماری در تجارب ایران و غرب»، مؤسسه علمی و فرهنگی فضا، تهران، ۱۳۷۱.
- ۵- گذار، آندره: «آثار ایران، جلد ۳» ترجمه ابوالحسن سرو قد مقدم، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۶۷.
- ۶- گذار، آندره: «آثار ایران، جلد ۴»، ترجمه ابوالحسن سرو قد مقدم، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۶۸.
- ۷- گذار، آندره: «هنر ایران، جلد ۶» ترجمه بهروز حبیبی، دانشگاه ملی ایران، تهران، ۱۳۵۸.
- ۸- ویلبر، دونالد: «معماری اسلامی ایران در دوره ایلخانان»، ترجمه عبدالله فریار، نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۵.
- ۹- بورکهارت، تیتوس: «هنر اسلامی، زبان و بیان» ترجمه مسعود رجب نیا، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۵.
- ۱۰- کیانی، محمد یوسف: «معماری ایران، دوره اسلامی». جهاد دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۶.
- ۱۱- آیت الله زاده شیرازی، باقر: «مشخصه‌های بارز معماری دوره سلجوق و...» مجموعه مقالات کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران در ارگ بم کرمان، سازمان میراث فرهنگی کشور، تهران، ۱۳۷۵.
- ۱۲- اوکین، برنارد، «مساجد ایران و آسیای مرکزی» ترجمه عبدالله برادران، فصلنامه هنر شماره ۳۳، تهران ۱۳۷۶.
- ۱۳- گابه، هانس: «مساجد ایرانی»، ترجمه سید محمد طریقی، فصلنامه هنر شماره ۳۳، تهران، ۱۳۷۶.
- ۱۴- سجادی، علی: «هنر گچ‌بری در معماری اسلامی ایران». مجله اثر شماره ۲۵، تهران، ۱۳۷۴.
- ۱۵- زمانی، عباس: «منار و مناره‌های تزئینی در آثار تاریخی ایران»، مجله هنر و مردم شماره ۱۲۱، ۱۳۵۰.

□ لاتین

- 1- Hillenbrand, robert: "Islamic Architecture", Edinburgh University Press, Edinburgh, 1994.
- 2- Vogt - Goknil, Ulya: "Mosquess" Chene, Paris, 1975.
- 3- Upham Pope.Arthur: "Persian Architecture", Asia Institute Books; Osaka, 1976.
- 4- Albern, Keith: "The Language of Pattern" Thames and Hudson, London, 1974.
- 5- Beny Roloff: "Persia, Bridge of Turquoise;" McClellandand Stewart Limited. Verona, 1975.
- 6- Hillenbrand, Robert: "Saljuq dome chambers in North - West Iran", Iran XIV, 1976.
- 7- Sauvaget.J: "Observations sur quelques mosques seldjoukides" A.E.O IV,1938.
- 8- Pauty. E: "Levolution du dipositif en T dans les mosques a portiques." BEO II,1932.
- 9- Kuhnel, E: "Die Moschee", Berlin.1949.
- 10- G. dijerri, D: "Isfahan: Masgid-i Guma," 3vols, Rome, 1972.
- 11- Godard, A: "Les anciennes mosques de Iran", in Acl I/1, (1936), continued in "arts Asiatiques" IIII (1956).

درک و فهم فضایی قدسی آتشگاه و آتشکده در چهارچوب نظام شکل و معنا

سید بهشید حسینی

مقدمه

هر شکل بر معنایی دلالت می‌کند و هر معنایی می‌باید از طریق نظام شکل درک و فهم شود و نظام معنایی از دو طریق قابل تعبیر است:

۱- کشف معنا

۲- آفریدن معنا

برای کشف معنای آذرکده‌ها^(۱) بازگشت به زمان و مکان تولید اثر زمینه کافی را در درک معنا از شکل بدست می‌دهد و چون فاقد اسناد لازم و کافی در این زمینه می‌باشیم لذا از طریق تقارنهایی که در متون دینی، تاریخی، سفرنامه‌ها و شکل‌های به جای مانده می‌توان یافت در این زمینه سعی به یافتن معناهای دیروزین می‌کنیم. در بحث آفریدن معنا نیز زمان عامل افزودن لایه‌های معنایی دیگر بر اثر پس از تکوین آن می‌باشد که این بار معنایی جدید یا با تغییر در شکل همراه است و یا اینکه بدون تغییر در شکل فقط بار معنایی آن دچار دگرگونی شده است. به این منظور آذرکده‌ها را از هر دو طریق کشف و آفریدن معنا بررسی می‌کنیم.

در مقاله سعی بر آن شده به کشف معناهای دیروزین آتش و آتشکده و آتشگاه و وضعیت اجتماعی سیاسی زرتشتیان براساس متون قدیمی اشاره گردد و هم اینکه نوع و میزان دریافت معناهای دیروزین توسط مخاطبین پیام و محققین معاصر در متون جدید بیان گردد. همچنین به اهمیت آتش در نزد شرقیان و افسانه‌های ایرانیان در مورد آتش اشاره می‌گردد.

در قسمت بعدی مقاله فهم فضایی معبد و پرستشگاه (آتشگاه و آتشکده) در چهارچوب نظام شکل برحسب لایه‌های زمانی در مکان، معنا می‌گردد.

فصل اول چهار چوب موضوعی (نظام معنایی)

هر شکل بر معنایی دلالت می‌کند و هر معنایی می‌باید از طریق نظام شکل درک و فهم شود و نظام معنایی از دو طریق قابل تعبیر است:

۱- کشف معنا

۲- آفریدن معنا

برای کشف معنای آذرکده‌ها بازگشت به زمان و مکان تولید اثر زمینه کافی را در درک معنا از شکل به دست می‌دهد و چون فاقد اسناد لازم و کافی در این زمینه می‌باشیم لذا از طریق تقارنهایی که در متون دینی، تاریخی و سفرنامه‌ها می‌توان یافت در این زمینه سعی به یافتن معناهای دیروزین می‌کنیم. اما در بحث آفریدن معنا زمان عامل افزودن لایه‌های معنایی دیگر بر اثر پس از تکوین آن می‌باشد که این بار معنایی جدید یا با تغییر در شکل همراه است و یا اینکه بدون تغییر در شکل بار معنایی آن دچار دگرگونی شده است. به این منظور آذرکده‌ها را از هر دو طریق (کشف و آفریدن معنا) بررسی می‌کنیم:

۱-۱- کشف معنا

در این بخش سعی بر آن شده به کشف معناهای دیروزین آتش و آتشکده و وضعیت اجتماعی سیاسی زرتشتیان براساس متون قدیمی اشاره گردد و هم اینکه نوع و میزان دریافت معناهای دیروزین توسط مخاطبین پیام و محققین معاصر در متون جدید بیان گردد در این راستا نیاز است که به اهمیت آتش در نزد شرقیان و افسانه‌های ایرانیان در مورد آتش اشاره گردد.

آتش: «هندوها آتش را آتی تی ATITHI میهمان در خانه مردم گفته‌اند.»^(۲)

در افسانه‌های ایرانی آمده پس از آنکه بشر نخستین به نام کیومرث درگذشت. بخشی از تخمه او به زمین ریخت و پس از چهل سال مشیه و مشیانه به گونه گیاه ریواس بهم پیچیده شدند. سپس این پیکر گیاهی اندام بشری یافت و سردودمان جهانیان شدند. سی روز گیاه خوردند و راه پیمودند. پس از آن از شیر بز نوشیدند و سی روز دیگر همچنان می‌رفتند تا به گوسفندی فریه رسیدند، آن را تکه تکه کردند و از درخت شمشماد و کنار به راهنمایی می‌توان آتش افروختند و با شاخه‌های زیتون و خرما و خاشاک آن را فروزان کردند و کباب پختند.»^(۳)

«در افسانه‌های کهن هند، آگنی یعنی آتش، چندی مهمترین خدایان و دایی بود، او شعله مقدسی بود که قربانی را به آسمان می‌برد، آذر خشی بود که از دل آسمان می‌گذشت حیات آتشین و روح جهان

بود.» (۴)

«آگنی مظهر آتش است و دهان او محراب مقدس آتش به شمار آمده و قربانیها و نیازها به دهان او ریخته می‌شود. آگنی در آسمان در فروغ خورشید جا دارد و در میان آسمان و زمین در جایی که آتش به گونه آذرخش از ابرها می‌جهد آشکار می‌شود. یک جفت چوب آتش زنه (ASRANIS) که بر اثر مالش و سایش بر یکدیگر آتش پدید می‌آورد بر چشمه پیدایش اوست. این چوبها یکی نرینه و دیگری مادینه گرفته شده که در پی مالش و آمیزش با هم، آگنی را روی زمین پدید می‌آورند. این مظهر آتش نیایش آدمیان را به بارگاه خداوند می‌رساند و رابط میان انسان و خداست.» (۵)

«نیاکان ما یک پدیده علمی طبیعی را که با پایه‌های دانش و خرد سازگار است باز گفته‌اند و آن چنین است:

روزی هوشنگ پادشاه پیشدادی با همراهان از دامنه کوهی می‌گذشت. مار سیاه رنگ و تیز تازی از دور پیدا می‌شود هوشنگ که مار را دیده بود سنگی برداشته به سوی مار پرتاب می‌کند این سنگ بر سنگ دیگر خورده و فروغی از برخورد آنها پدیدار می‌گردد. مار می‌گریزد ولی راز پیدایش آتش گشوده می‌شود. هوشنگ خدا را ستایش می‌کند که فروغی تابناک بدو ارزانی داشته است. از آن پس به فرمان شاه آتش قبله قرار گرفت و چون شب فرا رسید آتش بزرگی برافروختند و جشنی فرخنده به پا کردند و آن را "سده" نام گذاشتند. (۶)

«پیش از آنکه زردشت به پیامبری برگزیده شود ایرانیان طبیعت پرست بودند و خدایان پر شماری داشتند، اما هیچ‌گاه معبد یا بتی برای خدایان خود نساختند ایرانیان این زمان دوره شکارچی گری و دامپروری را می‌گذراندند و مجبور بودند برای یافتن غذا یا علوفه برای گوسفندان، همواره به دنبال کشتزارهای جدید باشند. بنابراین زمستانها به طرف جاهای گرم و تابستانها به سوی جاهای سرد می‌رفتند چون همیشه در حرکت بودند. مصلحت نمی‌دیدند که معبد یا بت برای خدایان بسازند چرا که حرکت دادن بتها بسیار دشوار بود. تنها چیزی که همراه داشتند، یک "کلک آتش" (آتش در درون یک منقل گلی) بود. مردم استفاده از آتش را پیش از زرتشت و در زمان هوشنگ آموخته بودند و هرگاه می‌خواستند دهی یا محله‌ای سازند، نخست آتشکده‌ای می‌ساختند و در اطرافش خانه و مغازه و ... بنا می‌کردند. چون در آن زمان وسایل آتش زنه وجود نداشت، هر صبح مردم از آتشکده آتش می‌آوردند و اجاق خانه خود را روشن می‌کردند چون آتش بسیار مفید و آتشکده مورد استفاده عام بود، برای مردم مقدس شد به این ترتیب نخستین مدرسه، کتابخانه، دادگستری در کنار آتشکده ساخته شد. پس در زمان هوشنگ آتش یکی از بزرگترین خدایان آریایی

بود، زیرا از دیگر خدایان آریایی مرئی تر و ملموس تر بود و یک نوع آتش پرستی در آن زمان رواج یافت.»^(۷)

آتش از نظر ادیان:

در آتش نیایش بهدینان می سرایند: «ای خدای هستی بخش، دانای بی همتا که بخشاینده همه چیز و از دیده ما ناپدیده‌ای، این آتش را که برابر خود گذاشته‌ایم فروغ آفرینش تو میدانیم و آن را به منزله قبله می‌شناسیم و بوسیله این نور که ذره‌ای از انوار تست خواستاریم خود را به نور حقیقت تو برسانیم.»^(۸)

«پیام آور دین یهود آوای خداوند را از درون آتش نشیند». «و همین خداوند (یهوه) خود را آتش سوزنده و غیور خوانده است.»^(۹)

«آتشی را می‌افروزد آیا با تیزبینی در آن می‌نگرید آتش را که شما از آن گرمی می‌گیرید ما موجب آسایش و رفاه قرار دادیم. ما آن را سبب یادآوری قرار دادیم، پس خداوند را سپاس گوید.»^(۱۰)

در سرود آفرینش کتاب "ودا" کهنسالترین کتاب دینی جهان آمده است که:

«هر چیز که در زمان وجود داشت و تهی و بی شکل بود، با نیروی عظیم گرما این یکتا پدیدار شد، آنگاه نخست عشق آمد و سپس سرچشمه تازه عقل عیان گشت.»^(۱۱)

«شرحی که یاقوت درباره «طاریخ» پدر ابراهیم بیان نموده نیز نمونه دیگری از آمیختگی اخبار و احادیث مختلف شرقی می‌باشد. او در زمان نمرود زیست داشته. نمرود نخستین کسی بود که دید آتش از زمین سرکشیده و آنرا تقدیس نمود. او شنید کودکی بدنیا خواهد آمد که بت‌های او را خواهد شکست. از اینرو همه نوزادان را به قتل رسانید و پدر مادر ابراهیم توانستند او را در غار پنهان سازند ...»^(۱۲)

«در آیین زرتشت چند قسم آتش تشخیص داده شده که در یسناها ۱۷، فقره ۱۱ به هر یک جداگانه درود فرستاده شده است و عبارتند از:

۱- برزی سونگه (Berezisavangha) که به معنی آتش بسیار سودمند مقدسی است که سرچشمه‌اش در آسمان است و در برابر اهورامزدا می‌سوزد، آتش آشکده نیز از پرتو آن آتش مقدس است.

۲- آذر وهو فریان (Vahu - Friana) و آن آتش عزیزی است که در بدن انسان و حیوانات مشتمل

است و از این آتش بدن‌ها گرم است و زندگی و جنبش جریان می‌یابد.

۳- آذر اوروازیشت (Urvazishta) آن آتشی است که در نباتات می‌سوزد و در چوب وجود دارد در اثر سایش، تولید آتش می‌کند.

۴- آذر وازیشت (Vazishta) آتش آسمانی و برق جهنده است که در پهنه آسمان پخش می‌شود و دیوان را می‌راند.

۵- آذر سپنیشت (Spenishta) و آن آتشی است که در گرزمان یا گردمان ()، که همان بهشت است، در مقابل اهورامزدا می‌سوزد.

همواره از آتش ششمی موسوم به نئیری سنگه (Nairysangha) نیز یاد شده است. همچنین آتشی میان هندوان است که هنگام مراسم قربانی و اهدای هدایا افروخته می‌شود که آن هم از ایران به هند رفته به نام نراش مش (Narashamash) در فصل ۱۷ بندهشن از آتش ۳ آتشکده معروف ایران قدیم یاد شده که عبارتند از:

۱- آذر گشنسب (Goshansp) در شیز نزدیک ارومیه.

۲- آتشکده آذر فروبا یا آذر فرنوع در کاریان فارس.

۳- آتشکده آذر برزین مهر در ریوند خراسان.

بنا به باور زرتشتیان آتش سه آتشکده اخیر از آسمان فرود آمده، چندی از جنبش باد دورگیتی می‌گشت تا آنکه هر یک در عهد یکی از پادشاهان پیشدادی یا کیانی به محلی فرود آمد.^(۱۳)

در خصوص علل پیدایش آتشکده‌ها روایاتی در متون قدیم وجود دارد که اشاره به آنها در جهت شناخت بیشتر ضروری به نظر می‌رسد.

شهاب الدین ابو عبدالله یاقوت بن حموی رومی دانشمند معروف عرب که در ۶۲۶ هجری در گذشته در کتاب معجم البلدان که فرهنگ جغرافیایی معتبر است از قول ابودلف مسعربن مهلهل شاعر و مسافر معروف عرب که در حدود ۳۲۸ در ایران سفر کرده است درباره آتشکده هندیجان در خوزستان که در میان آسک و ارجان بوده است می‌گوید که در آنجا ساختمانهای شگفت و عالی هست و مردم دفینه‌هایی نثار آن می‌کنند و در آنجا گورهای بیست که زیبا ساخته‌اند و آتشکده‌هایی هست و گویند گروهی از مردم هند آهنگ پادشاه ایران را کردند که کشورش را بگیرند و در اینجا جنگ در گرفت و ایرانیان بر هندوان پیروز شدند و سخت شکستشان دادند و اینجا را متبرک گرفتند.^(۱۴)

اصطخری در کتاب مسالک الممالک درباره شهر گور می‌گوید «اردشیر نذر کرد در جایی که بر

دشمن فیروز شده است شهری و در آن آتشکده‌ای بسازد و در این جابرو فیروز شد و در بالای آن ساختمان آتشکده‌ای ساخت.» (۱۵)

در مورد پیدایش مهمترین آتشکده که آثار آن تاکنون باقی مانده است آتشکده آذرگشنسب در شهر شیز آذربایجان می‌باشد که در بند ۷ از فصل ۱۷ کتاب بندهشن آمده است آذرگشنسب تا پادشاهی کیخسرو همواره پناهگاه جهانیان بود و چون کیخسرو بتکده دریاچه چیچست (دریاچه ارومیه) را ویران کرد آن آتش به یال اسبش نشست و سیاهی و تیرگی را از جهان زدود و روشنایی بدان بخشید، چنانکه وی توانست آن بتکده را ویران کند و در همان جاد در بالای کوه اسنوند دادگاهی (معبدی) ساخت و آذرگشنسب را در آنجا نشانند.

برای درک بهتر فضای آتشکده نیاز به کشف عملکردها و درک روابط داخل آن می‌باشد به این منظور سعی بر آن شده اشاره‌ای به متون قدیم و جدید در این خصوص گردد و این متون در خصوص آیین‌ها و مراسم مذهبی به گونه‌ای انتخاب شده که حتی المقدور فضای آتشکده را معرفی نماید:

«آتشکده که محل انجام تشریفات عمومی پرستش آتش بوده است برای اولین بار در طی قرن دوم میلادی توسط «پوزانیاس» مورد بحث قرار گرفته است. چنانکه دیدیم در آن زمان در ایران آتشکده‌هایی وجود داشته و بناهای مذهبی دیگری بوده که وجه اشتراکی با پرستش آتش نداشته‌اند. معبد کنگاور یکی از آنها بوده است که اختصاص به الهه آناهیتا داشته است. ابنیه مذکور که از آتشکده‌ها مستقل بوده، وضع خود را تا پایان سلطنت اشکانیان، تا هنگامیکه «پوزانیاس» از معبدی گفتگو می‌کند که: در آن اطاق مخصوص و مسدود و سر پوشیده‌ای بوده که در آن آتش جاویدان بدون شعله در محرابی بر روی خاکستر می‌سوخته است دوام کردند.» (۱۶)

در ابنیه نوع جدید که شامل جایگاه آتش یزدانی بوده و مؤننین در انجام مراسم مذهبی شرکت می‌کرده‌اند آتش در محل تاریک و در بسته‌ای از ساختمانهای مربوط بوده است. برعکس محراب که در وسط قرار گرفت که اهمیت و وسعتش افزایش یافت و سپس بر روی سکوی بلندی قرار گرفت که به جمعیت اجازه می‌داد از دور آن را زیارت کنند آنگاه زیر سایبانی جای گرفت که صرفاً جنبه تزئینی داشته و آن چهار طاقی بود.

در خصوص احترام به آتش در مراسم حتی اگر در مقابل شاهان با آن اقتدار انجام می‌گرفت کوچکترین بهایی به پادشاه داده نمی‌شد.

«... گفتار ابوالریحان بیرونی که پیداست از منابع معتبر زمان ساسانیان گرفته است بر می‌آید که

در آن زمان دشوار مثل خشکسالی و جزء آن مردم به آتشکده‌ها متوسل می‌شدند و از آتش چاره می‌خواستند و پادشاهان می‌توانستند از اموال آتشکده‌ها بمردم ببخشند یا وام بدهند. کانون آتشکده‌ها روی بلندی زیر گنبدی بوده که مردم از آن بالا می‌رفته‌اند و هیربدان و پاسبانان آتشکده هنگامی که در برابر آتش ایستاده بودند برای احترام آتش به هیچکس حتی به پادشاه هم سلام نمی‌کردند و این را بی‌احترامی به آتش می‌دانستند. کسی که حاجتی داشت روبروی آتش می‌ایستاد و شعله‌های آتش را در بغل می‌گرفت هم چنانکه دوستی را در بغل بگیرند و اگر آتش نمی‌سوزاندش علامت این بود که درخواستش برآورده می‌شود.» (۱۷)

مراسم نیایش آتش در فضایی خاص خود بوسیله موبدانی که هر کدام وظیفه‌ای مشخصی داشتند انجام می‌گرفت.

«تفصیلی در باب مراسم "نیایش آتش" مخلوط به چند قصه در "سودگر"، که یکی از نسکهای اوستای ساسانی است مسطور است. آتشکده پر از بوی کندر و سایر مواد معطره بود. یک نفر روحانی برای اینکه از نفس خود آتش را نیالاید، دهان بندی، که به زبان اوستایی "بی تی دان" (Paitidana) (پنام) گویند بسته و آتش را با قطعات چوبی، که با مراسم مذهبی تطهیر شده بود، مشتعل نگاه می‌داشت این چوب غالباً از نباتی موسوم به "هذان ای پتا" (Hadhanac d a) بود. باری آن روحانی دم بدم بوسیله دسته چوبی که "برسم" (Baresma) (برسم) می‌خواندند و مطابق آداب خاص بریده و تهیه می‌شد، آتش را بهم می‌زد و مشتعل می‌کرد و ادعیه معینی را زمزمه می‌کرد. سپس روحانیون "هوم" (Haoma) نثار می‌کردند، در اثنای تلاوت ادعیه مقدسه یا سرودن قسمتهای اوستا، روحانیون شاخه نبات هوم را پس از تطهیر در هاون می‌کوبیدند. اجرای این امر مستلزم تشریفات طولانی و پیچیده بود، که بایستی دقیقاً مطابق دستور العمل انجام شود، بعد از تهیه هوم، آنرا نثار می‌کردند. "زئوتر" (Zaotar) بعضی از متون اوستا را با تشریفات گوناگون و با استعمال برسم تلاوت می‌نمود. هر یک از هفت نفر "رتو" (Ratu)، که معاونین او بودند، وظیفه خاصی داشتند، یکی از آنها موسوم به "هاونان" (Havanen) هوم را می‌فشرد، دیگری موسوم به "آتروخش" (Atravakbsh) مواظب آتش بود. با زئوتر در خواندن دعا همراهی می‌کرد، دیگری بنام "فربرتر" (Fraberetar) هیزم می‌آورد و بر آتش می‌نهاد، دیگری ملقب "آبرت" (Aberet) آب می‌آورد. دیگری "آس نتر" (Asnatar) هوم را صاف می‌کرد، دیگری به اسم "رئیت و شکر" (Raethwishkara) هوم را با شیر می‌آمیخت. شخص هفتم که "سروش اورز" (Sraoshavarez) (سوشاورز) نام داشت، مراقبت اعمال سایرین بود و بعلاوه تکالیفی هم در خارج معبد داشت، زیرا که بایستی مواظب انتظامات روحانی

باشد.» (۱۸)

مراسم دعاها، نمازها و جشنها بصورت‌های مختلف روزانه فصلی و سالانه در آتشکده‌ها به صورت باشکوهی انجام می‌گرفت که همواره با لحن دلکش دعا آمیخته بود.

«در آتشکده‌ها روحانیون ادعیه مقرر پنجگاه روز و تمام اعمال مذهبی را بجا می‌آوردند، خصوصاً هنگام اعیاد ششگانه سال، که "گاهان بار" (گاهنبار، گهنبار) نامیده می‌شد و در فصول معین انجام می‌گردید، جشن جنبه باشکوهی می‌گرفت. اشخاصی، که در زمره روحانیون نبودند، همچنین در آتشکده‌ها راه داشتند و مکلف بودند به آن مقام رفته دعای آتش نیایش "نایش آتش" را بخوانند. مردم معتقد بودند، که هر کس در روز سه بار به آتشکده برود و دعای نیایش را بخواند، صاحب ثروت و فضیلت می‌شود. منظره اطاق‌های تاریک، که آتش در آتشدان افروخته بود و آلات فلزی در پهلوی آتش می‌درخشید و ظرف‌ها و هاوونها و انبرها و برسمدان (آلتی به شکل هلال "ماهرو"، برای نگاهداری برسم) در آنجا قرار داشت و آواز طولانی روحانیون، که گاهی به صدای بلند و لحن دلکش و گاهی با آهنگ پست زمزمه می‌کردند و صورت ادعیه را به اندازه و دفعاتی که برای هر وقت مقرر بود، تلاوت می‌نمودند، حضار و مومنان را مبهوت می‌کرد و به حال جذبه می‌افکند.» (۱۹)

در آتشکده به رسم غالب معابد و پرستشگاه‌های شرقی به نشانه خضوع با پای برهنه وارد می‌شدند و سپس به نیایش می‌پرداختند.

مورخ بسیار معروف ایرانی حمزه بن حسن اصفهانی که در ۳۵۰ هجری در گذشت در کتاب «تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء» می‌گوید:

«فیروز پسر یزدگرد ساسانی فرمان داد نیمی از یهود اصفهان را کشتند و کودکانشان را زنده گذاشت و به آتشکده «سروش ادران» در ده «حروان» برد که آنجا خدمت کنند و کفشهای موبدان را از پاشان در آورند و جفت کنند و پاک کنند. خسرو پرویز در روستای «بارمین» در خاک کرمان آتشکده‌ای ساخت و چند ده نزدیک آنجا را وقف بر آن کرد.»

از این گفته حمزه برمی‌آید که در زمان ساسانیان هم مانند امروز کسانی که وارد آتشکده می‌شده‌اند کفش از پای خود در می‌آورده‌اند و پادشاهان و بزرگان املاکی به آتشکده وقف می‌کرده‌اند. (۲۰)

در زمان ساسانیان جامعه دارای طبقات بود، آرتور کریستین سن تشکیلات جامعه ساسانی را مبتنی بر چهار طبقه، که هر یک منقسم به دسته‌های مختلفی بوده می‌داند. این چهار طبقه عبارت بودند از: روحانیون (آسروان)، جنگیان (ارتیشاران)، مستخدمین ادارات (دبیران) و توده ملت (روستاییان یا

واستریوشان و صنعتگران و شهریاران یا هتخشان).^(۲۱)

«نامه تنسر با همه ابهاماتی که در زمینه تاریخ نگارشش وجود دارد، سند گویایی از نظام حکومتی مبتنی بر جامعه طبقاتی دوره ساسانی است که در آن مقام و منزلت کاهنان زرتشتی در کنار پادشاه و وضعیت طبقات اجتماعی به خوبی بیان شده است. در این نامه آمده است که: «مردم در دین چهار اعضا دارند و در بسیار جای در کتب دین، بی جدال و تأویل و خلاف و اقاول، مکتوب و مبین است، که آن را اعضا اربعه می گویند و سر آن اعضا پادشاه هست، عضو اول اصحاب دین و این عضو دیگر باره بر اصنافست: حکام و عباد و زهاد و سندنه و معلمان، عضو دوم مقاتل، یعنی مردان کارزار و ایشان بر دو قسمند: سواره و پیاده، بعد از آن به مراتب و اعمال متفاوت، عضو سوم کتاب و ایشان نیز بر طبقات و انواع: کُتاب رسایل، کُتاب محاسبات، کُتاب اقصیه، کُتاب سجالات و شروط و کُتاب سیر، اطباء و شعرا و منجمان داخل طبقات ایشان و عضو چهارم را مهنه خوانند و ایشان بر زیگران و راعیان و تجار و سایر محترفه اند، و آدمیزاده بر این چهار عضو در روزگار صلاح باشد.»^(۲۲) مسعودی در خصوص طبقات جامعه عهد ساسانی می گوید:

«اردشیر پیشقدم تنظیم طبقات بود و ملوک و خلیفگان بعد پیروی او کردند. او روزی که به پادشاهی رسید سخنانی گفت که قسمتی از آن مانده است: خدا را ستایش می کنیم که نعمت خویش خاص ما کرد و موهبت و برکت خود به ما داد و کشور را منقاد ما کرد و بندگان را به اطاعت ما کشانید. ستایش او می گوئیم که فضل عطای او می شناسیم و بخشش و مزیت او را سپاس می داریم، بدانید که در راه اقامه عدل و بسط فضیلت و استقرار آثار نیک و عمران بلاد و رأفت به خلق خدا و ترمیم اقطار ملک و احیای آن قسمتها که ویران شده همی کوشیم، خاطر آسوده دارید که قوی و ضعیف با دنی و شریف همگان را از عدالت بهره مند خواهیم داشت.»^(۲۳)

بالطبع طبقات مختلف که در حکومت سیاسی مذهبی ساسانی وجود داشت هر کدام دارای پرستشگاه خاص خود بودند و برای هر طبقه آتشکده ای وجود داشت که از میان آتشکده های این دوره سه آتشکده در ستایش مخصوص بود که در آنها سه آتش بزرگ قرار داشت به نامهای آذر فرنیغ، آذر گشنسب، آذر برزین مهر و این سه آتش به سه طبقه از طبقات اجتماعی ایران تعلق داشت، که هر یک از فرزندان زرتشت را مؤسس یکی از طبقات مذکور می دانستند. آذر فرنیغ، آتش طبقه روحانی، آذر گشنسب آتش طبقه جنگیان یا آتش پادشاه و آذر برزین مهر، آتش طبقه کشاورزان در مشرق مملکت بود. اینکه آذر فرنیغ در کابلستان یا کواروند (شهر کاریان ایالت فارس) و یا کنار نگان (جلگه نیشابور) واقع بوده اختلاف نظر وجود دارد. ولی آذر گشنسب یا آتش سلطنتی

در گنجک (شیز) واقع در آذربایجان بود. پادشاهان ساسانی در ایام سختی به زیارت این معبد می‌شتافتند و زر و مال و ملک و غلام در آنجا نذر می‌کردند. شاهنشاهان ایران هنگام رسیدن به پادشاهی با کمال احترام پیاده به زیارت معبد می‌رفتند و نذرهای می‌کردند. این آتشکده علامت اتحاد و یگانگی دین و دولت بود و سمبل دولت ساسانیان به شمار می‌رفت که به واسطه اتحاد با دیانت قدرت گرفته بود. آذر برزین مهر یا آتشکده کشاورزان در شرق مملکت در کوههای ریوند، شمال غربی نیشابور، واقع بود. علاوه بر این سه آتش، آتشیهای مختلف دیگری هم وجود داشت، از جمله آتش خانه و آتش‌های معابد محلی که آتش و رهران (وهرام، بهرام) نامیده می‌شد. (۲۴)

آنچه جالب توجه است سه آتشکده مزبور در عهد ساسانیان از زیارتگاههای خاص و عام بوده است.

در روایت زرتشتیان آمده است که اشورزرتشت با خود آتش جاودانی داشت. دقیقی در شاهنامه چنین می‌گوید:

یکی مجمر آتش بیاورد باز بگفت از بهشت آوریدم فراز

آتشکده محل مخصوص و پرستشگاه موبدان بوده آتشگاه معبد عمومی بوده که در شهر به عنوان معبد استفاده می‌شد و در ضمن آتش خانگی نیز از آن تأمین می‌شد و یا اینکه به صورت نشانه چهار طاقی یا منار در مسیر جاده‌ها قرار می‌گرفت آتشدان محل نگهداری آتش بوده است که در آتشگاه و آتشکده قرار می‌گرفته است. به دو صورت فلزی (قابل حمل و نقل) و بعدها به صورت مصالح بنایی و ثابت بوده است.

در همه نقشههایی که از دوره هخامنشیان باقی مانده جزء آتشدانی کوچک که پیداست قابل حمل و نقل بوده است دیده نشده و در سکهای اشکانیان و فرته داران و ساسانیان هم چیزی نیست و انگهی در زبان فارسی همواره سه اصطلاح در این مورد رواج داشته است: «آتشکده» و «آتشگاه» و «آتشدان». پیداست که آتشکده درباره ساختمانهای بزرگ با شکوه مفصل می‌گفته‌اند و آتشگاه به ساختمانی گفته می‌شده که در میان آن آتش را نگاه می‌داشته‌اند و در آتشکده‌ها ساختمان مرکزی و یا در جاهای دیگر ساختمان منفردی بوده است. آتشدان چنانکه از اشتقاق کلمه پیداست مجمر یا منقلی بوده است پایه دار مانند همان که در نقشهای هخامنشی، ورسکهای اشکانیان و فرته داران و ساسانیان دیده می‌شود که از جایی بجای دیگر می‌برده‌اند چنانکه در همه موارد آتش را با تشریفاتی و مراسم خاصی از آتشکده بزرگتر به آتشگاه کوچک‌تری نقل می‌کرده‌اند و اسنادی درین زمینه از دوره ساسانیان باقیست.

از همین جاست که اصطلاح «آذران» پیدا شده که صیغه جمع است و امروز زرتشتیان ایران «آدوران» تلفظ می‌کنند و پیداست آذران به مجموعه آتشیایی که در آتشکده‌ای یا آتشگاهی می‌سوخته و گویا شماره آنها از سه بیشتر نمی‌شده است می‌گفته‌اند.^(۲۵)

در خصوص تغییرات و تداوم آتشدان نیز می‌توان به کمک تصویر سکه‌هایی که آن دوره مرسوم بوده به تفکیک زمان ضرب سکه برداشت جالبی نمود به این ترتیب که برخی از سکه‌های دوره ساسانی با تصویر آتشکده‌ای که بر آنها نقر شده، تغییرات تاریخی جزییات این نوع بناها را روشن می‌سازند همچنانکه از سکه‌های اردشیر اول می‌توان دریافت که در زمان او آتش مقدس روی یک سه پایه فلزی مشعل بوده است و حال آنکه در تصویر سکه‌های شاپور اول سه پایه از میان رفته و آتشدان به صورت ستونی چهار ضلعی دیده می‌شود.

در اواخر ساسانی به علت فشار زیاد بر مردم که ناشی از مالیاتهای سنگین و فشارهای مذهبی موبدان بر مردم با حمایت حکومت باعث شد مذهب زرتشت صدمه اساسی ببیند و دین پاک زرتشت جنبه فرمایشی پیدا کند.

در عهد آخرین شاهان ساسانی کیش زرتشتی دین رسمی و دولتی بود. کماکان در مراسم این دین بزرگداشت آتش و آتشگاه که شعله جاویدان در آن می‌سوخت و شکل آن در مصنوعات گوناگون منقور است، از واجبات شمرده می‌شد.

مانند گذشته روحانیون کثیرالعهده از موبد مقتدر و ذینفوذ گرفته تا مغان نیمه گرا سخنان مقدس اوستا را زمزمه می‌کردند و از مردن آتش پاک کننده با ریختن و افزودن چوب مخصوص بدان مانع می‌شدند.

کماکان از آتشکده بزرگ و آتشگاههای کوچک و بی‌تکلف دهات دود برمی‌خاست ولی به عظمت و گذشته کیش زرتشتی لطمه وارد آمده بود. معتقدات زرتشتیگری دیگر موضوع نداشت، شکل و ظرف آن محفوظ مانده بود ولی مضمون و مطروف از میان رفته بود.^(۲۶)

بعد از حمله اعراب شکل آتشکده‌ها دچار دگرگونی گردید زرتشتیان مؤمن که بر دین خود مانده بودند در فکر مخفی کردن آتش مقدس بودند و به این ترتیب شکل آتشکده در زمان دچار تغییر گشت.

پس از برافتادن ساسانیان چون آتشیهای متبرک که در زیر سقف نبوده در خطر افتاده است یا اینکه و وسیله مادی و عده کافی مؤبد و هیربد برای نگاهداری آن نداشته‌اند و خرج بسیار برمی‌داشته یا بیشتر بدان جهت که مخالفان دین زرتشت متوجه آنها می‌شدند و به آنها حمله می‌بندند و آتشیها را

خاموش می کردند مؤبدان حکم داده اند که آتش ها را زیر سقفها و جاهای در بسته و با حفاظ ببرند و این ست که گفته اند آفتاب نباید بر آن بتابد و در میان زرتشتیان ایران گاهی آتشها را در پستوها و جاهای پوشیده و پنهان نگاه می دارند. (۲۷)

در حین مسلمان شدن ایرانیان با وجودی که طبق دستورات اسلام می بایست مذاهب آزاد می ماندند و طبق آیه ۱۷ سوره حج زرتشتیان و نصاری و صابئین در ردیف هم قرار گرفتند با این وجود آتشکده ها در معرض تخریب و غارت قرار گرفتند.

حسن بن محمد بن حسن قمی تاریخ قم را در سال ۳۷۸ تألیف کرده و حسن بن علی بن حسن بن عبدالملک قمی در ۸۰۵-۸۰۶ ترجمه کرده است در کتاب خود می گوید: «... حاکم ترک قم سالی که آتشکده فرجان را ویران کرده ۲۸۸ ضبط کرده است.» سپس مؤلف تاریخ قم از خود می افزاید که «گویند مسلمانان در خلافت عبدالملک بن مروان که حجاج بن یوسف حکمرانی عراقین را داشت با مردم این ده جنگیدند و ده را گرفتند و در آتشکده را کردند و آن دو لنگه در از طلا بود و کردند و نزد حجاج بردند و حجاج آنها را به مکه فرستاد و بر در کعبه آویختند. از این جا معلوم می شود که برخی از آتشکده های مهم که مردم به آن اعتقادی داشته اند در زرین داشته است. در برخی از اسناد که درباره نصارای ایران مانده معلوم می شود که در دوره ساسانیان کسانی که به آتشکده ها پناه می بردند و به اصطلاح امروز در آنجا بست می نشستند از هر گونه کیفر و پی جویی معاف بودند و این حق بست که در ایران تا زمان ما نیز باقی مانده بود یادگار دوران ساسانیان بوده است.» (۲۸)

امثال این برخورد تخریبی در تاریخ آن دوران بسیار ذکر شده است و به همین نمونه بسنده می کنیم ولی به دو نکته جدید برخورد کردیم یکی اینکه با توجه به این موضوع که در آتشکده ها بت یا شیء قابل پرستش یا شفیع وجود نداشته و نور و آتش قبله بوده است ولی مانند بقیه ادیان برای معبد و پرستشگاه خود بهای زیادی قابل بودند و درب آن از طلا بوده است و نکته بعدی اینکه بست نشستن در معبد و پرستشگاه برای امنیت از کیفر جویی که در ادیان دیگر نیز وجود دارد پیش از کلیسای مسیح در آتشکده ها وجود داشته است.

در این اندک سعی به بازگشت به زمان و مکان تولید و بهره برداری از آتشکده جهت درک معنای بهتر از شکل شد به عبارتی سعی بر آن شد تا معناهای دیروزی عین دیروز درک گردد.

۲-۱- آفریدن معنا

آفریدن معنا: این شیوه علاوه بر آنکه در برگیرنده معناهای اولیه می باشد سعی بر آن دارد معناهای

دیگر را که به ازای زمانها بر اثر افزوده شد بشناساند و در این راه شکل نیز ممکن است عین دیروز یا الحاقاتی برخوردار باشد. این معانی تولید شده از زمان اثر تا به معانی امروزی امتداد داشته است که نیاز است از انقراض سلسله ساسانی تا به امروز اشاره مختصری گردد و سپس به معنی سمبلیک و جدید از شکل تا معنا پرداخته می شود:

بعد از ظهور اسلام در قرن هفتم میلادی هر گونه فعالیت و آثار حیات از بیشتر آتشکده ها رخت بر بسته، ساختمانها ویران یا متروک شده و کم کم از هم پاشیده شدند، و به طوریکه "پرو" می گوید: «اضطراباً آتشگاه را از جایگاه مرتفع خود پایین آورده و آنرا کوچک و مختصر در حیاطی مسدود مخفی و دور از چشم و دسترس مؤمنان نگاهداشته.» و نیز در حقیقت به همان جهت بوده است که مهمترین آتشکده یزد را پس از پیچ و خم زیاد و بازحمت در میان ساختمانهای یک مدرسه می توان یافت.

آتش در آنجا بنا بر رسوم باستانی در ظرفی بنام آتشدان جای دارد که روی سکویی سنگی قرار گرفته که آنرا از زمین جدا می کند و در وسط اطاقی قرار داده شده که بوسیله درگاه پهن نرده داری از تالار اجتماع روشنایی می گیرد. دو درب این تالار را بدالانیکه دور تا دور آتشگاه را احاطه کرده مربوط می کند و به این ترتیب محراب و معبد در یک جا جمع و به انتها درجه، کوچک شده بطوریکه آتشگاه اصلی را سابقاً شدیداً از انتظار پنهان نگاه می داشتند، اینک فاصله اش با محل اجتماع فقط ضخامت یک نرده است، و اینک نه از سی متر فاصله ای که سابقاً آتش مقدس را زائرین بی طهارت دور نگه می داشت صحبتی است و نه از هوای آزاد، نه از آتش مشتعل در زیر سقف آسمان حرفی است و نه از انواع گوناگون آتش که یکی پاک کننده دیگری باشد. اکنون مراسم مذهبی در آتشگاه و در مقابل چشم جمعیت که در آن طرف نرده هستند انجام می گیرد. در یزد معبدیست به شکل ویلای کوچک و سفید و غیر قابل ملاحظه که تقریباً دارای همین طرح است. معبد تهران، کلاه فرنگی کوچک و ستون داری است که در باغی واقع و مرکب از آتشگاه و در مجاورت آن تالاری برای عبادت عمومی است. (۲۹)

برای آفریدن معناهایی در امروز که با شکل آتشکده تطابق و تعامل داشته باشد بتوان گفت بسیار مشکل است و کار کمی انجام گرفته که اشاره به گوشه ای از آن می نمایم:

«در تدوین و آرایش فضای کالبدی آتشکده ها، معماران ایران باستان به هر دو مفهوم فضا روزمره و متعالی توجه داشته اند. زمان به مفهوم روزمره یا ملموس آنجا بیشتر به حساب آمده که سازندگان آتشکده یکی از دو محور اصلی و اولیه بنا را رجحان نهاده و برای آن نقش خاصی را تعیین کرده اند.

اینجا، گذر از هر یک از مقاطع متوالی و متفاوت که در طول محور گذر از ورود به بنا تاراه یافتن به آتشگاه موجودیت دارند و تعیین کننده روحیه نیایش کنندگان به حساب می آیند، پیرو حساب است. اندازه برش درها، تناسب برهای متقابل اتاقها، حیاط ...، که با کاربرد تک تک مکانها هم آهنگ اند، می توانند در ارتباط با تسلسل منظرهای داخلی از ورودی به آتشکده تا ورود به آتشگاه یا قطب و قلب بنا مورد بررسی ترسیمی قرار گیرند تا به کمک داده های ادبی و فرهنگی و آداب و سنن مرسوم به مفهوم کیهان شناختی زمان و اندیشه ها و ارزش های نهفته در آن راه دهند. در تدوین و آرایش ساده ترین و اولیه ترین گونه آتشکده، شناخت و دریافت این مفهوم آسان تر می سوزاند. اینجا، حرکت انسان، در راستایی که به آتشدان برخورد پیدا می کند تا ادامه یابد، در این محل برخورد، با انتخاب یکی از چهار راستا مواجه می شود.

راستای اول که از دور به نظر می رسد که تا پشت آتشدان و تا بی نهایت می تواند ادامه داشته باشد و پی گیری شود دارای نقطه پایانی می شود و اینجا، که محور آسمان زمین موجودیت کالبدی پیدا کرده، نقطه توقف الزامی دیدگاهها و گردش الزامی انسانها می شود. چشم اندازهایی چهار گانه که دور تا دور نقطه عطف اصلی و اساسی ساختمان به دست داده می شوند، درست به دلیل وجود همین محور آسمانی زمینی که تجسد یافته، حالت گردشی واقعی و حقیقی را به وجود می آورند. در کنار آتشدان، هیچگونه توقفی نمی توان داشت؛ ترسیم و تدوین فضای زیرین گنبد آتشکده برانگیزاننده حرکت است، نه حرکتی مستقیم با دورانی همانگونه که «گردونه مهر» در نقوش کهن ایرانیان نمایان می دارد.» (۳۰)

به طور خلاصه در برخورد با عنصری چون آتشکده که نخستین تجربیات الهی، نمادی و پاسخگوی کاربری روزمره و ملموس ایرانیان بود می بایستی سعی در درک مفاهیم و شناخت چگونگی های اندیشه های زنده و پویا در بستر زمان و مکان پدرانمان در شکل و معنای آتشکده داشته باشیم:

این مفاهیم نزد ایرانیان کهن شناخته شده و تجربه شده بوده اند:

- ۱- جای داشتن شکل بنا (و اندیشه ها و سلیقه ها و ارزش های مربوط به آن) و کاربرد آن (و نیازها و خواسته ها و چگونگی های چندی و چونی مربوط به آنها) در چهارچوبی یگانه.
- ۲- شناخته بودن و کارایی داشتن و نقطه عطف بودن شش جهت اصلی اولیه در فضای زندگی در بستر طبیعت (و زندگی مستمر جمعی و فردی - جمعی) و در فضای متعلق به انسان اجتماعی شده.
- ۳- شناخته بودن چهار گوشه متقارن و دارای فاصله برابر از نقطه تقاطع دو محور پیش روی - پشت

سر و دست راست - دست چپ.

۴- اندیشیدن به زمان به مثابه موجودیتی روان و تحدیدناپذیر، قابل درک از طریق پیوستگی دوره‌ای‌اش و دارای توان هدایت انسان برای درک و شناخت فضای مکانی.

۵- وجود داشتن خطی معین و مشخص و اندازه‌گذاری شده، به عنوان محور اصلی بنا، که بر روی آن حرکت می‌شود؛ محوری که تعیین‌کننده مسیر حرکت‌ها و توقف در مکانهای بنا به شمار می‌آید.

۶- شناخته بودن نقش نمادی معماری، در گسترده فضای زمانی - مکانی زندگی که نه آغازی و نه پایانی برای آن قابل تصور و تعیین بوده است.

۷- وجود هماهنگی و انطباق میان اندیشه‌هایی که به آفرینش شکل و بنا راه می‌داده‌اند با مصالح ساختمانی و با شالوده کالبدی بنا و با ساختار استاتیکی آن» (۳۱)

در عصر حاضر نیز آتشگاه متشکل از دو قسمت مجزا است: «نمازخانه» که مؤمنین پاکیزه و طاهر به آن راه دارند و «آتشگاه». نمازخانه که عموماً توسط یک حیاط از آتشگاه جداست بنایی است با درهای عریض، که در طول مدت مراسم مذهبی کاملاً باز هستند. با این همه قرائت کتب مقدس و اجرای مراسم سمبولیک قربانی غالباً در هوای آزاد و در حیاط که ممکن است حفاظ داشته یا نداشته باشد، انجام می‌شود. لکن آتشگاه کاملاً به روی اغیار بسته است و تنها مؤبدانی که مراسم مذهبی تظہیرکننده را به جای آورده‌اند در ساعات نیایش می‌توانند به آن داخل شوند.

مضافاً آن که به سبب جلوگیری از نجس شدن هیزم و حتی آتش می‌بایستی پا برهنه، بدون روپوش و با دستها و دهان پوشیده داخل شوند. در وسط آتشگاه، آتش در مجمر یا حوضچه‌ای سنگی یا فلزی که به وسیله آدوشت از زمین جدا شده شعله ور می‌باشد. می‌توان گفت این آتشکده از نظر اصول همان آتشکده عصر ساسانیان است.

در مجموع باید بگوییم که مذهب زرتشتی در دوران داریوش کبیر و حتی کمی جلوتر از آن، آن‌گاه که آپاداناها ساخته می‌شده، همانها که گوماتای مغ خراب کرده و داریوش از نو بنا نهاده بود، عبارت بوده از پرستش آتش الهی در بناهایی کاملاً بسته، پنهانی و دور از انتظار که جزء مؤبدان کسی را حق ورود به آن نبوده و به آنها معبد اطلاق نمی‌شده است، به اضافه پرستش خدایان و اجرای مراسم خونین قربانی در مکانهای مخصوص و مرتفع، نتیجه آن که معبدی وجود نداشته بلکه پرستشگاههای آتش و محلهای اجتماع در فضای باز بوده است.

بعدها بخصوص در عهد ساسانیان، پرستشگاه، که خاص پاک‌ترین آتش هاست وجودش دوام یافته و همچنان برای عوام الناس دست نیافتنی باقی می‌ماند ولی در معبد که آتشگاه نام گرفته اکنون

معتقدین گرد محرابی در فضای باز، که عموماً چهار طاقی بر آن بنا شده، فراهم می‌آیند و در مراسم رسمی آتش همچنین مراسم قربانیهای سمبولیک، که جایگزین قربانیهای خونین واقعی شده‌اند، شرکت می‌جویند.

ماکسیم سیرو در این مورد می‌گوید:

«بدین سان در می‌یابیم که آتشگاههایی که تاکنون به بازشناسی آنها پرداخته‌ایم از نمونه اولیه آنها که معبدی است که توسط پوزانیاس توصیف شده تا آتشگاه باکو که باز هم بنایی است که پوزانیاس به وصف آن پرداخته، همگی تقریباً به گونه‌ای هستند که پرو و شپیه بدون آن که حتی نمونه‌ای از آنها را بشناسد به توصیف و تشریح آنها دست یازیده‌اند:

«آنچه انسان می‌تواند به باز یابی آن امید بندد، بقایای نیایشگاههایی است که شعله پاک و مطهر آتش، این سمبول اهورامزدا، در محراب آنها فروزان بوده است، محرابهایی که در مرکز محوطه‌ای محصور قرار داشته و خود به دلیل نقش بزرگی که در آیین زرتشتی بازی می‌کنند تبدیل به بناهایی شدند رفیع، تا انبوه مردم قادر باشند از دور در مراسم آیین خود حضور یابند.» دیگر از این بهتر نمی‌توان گفت. (۳۲)

۳-۱- تدوین نوع نظام معنایی مناسب برای امروز

۳-۱-۱ پرستشگاه و معبد تجلی گاه حقایق آیین زرتشت

رابطه تنگاتنگ و دو سویه‌ای بین نیایشگاه و معبد در آیین زرتشت با آتش و نور وجود دارد. در جهت درک و فهم موضوع الزاماً می‌باید ماهیت عنصر آتش در این آیین مورد توجه قرار گیرد تا موضوع از وضوح برخوردار شود:

«- آتش پاک کننده است و می‌تواند تمام عناصر را پاک نماید و به شکل خود در آورد.

- آتش جلوه‌ای از راستی در آدمی است که علاوه بر پرتو افکنی، وجود آدمی را از خس و خاشاک هوی و هوس و شهوت پاک می‌سازد و او را به راه راستی و پاکی رهبری می‌سازد.

- کسی که به سوی درستی و پاکی روی می‌آورد و پارسایی پیشه کند، جایگاهش سرای روشنایی، بهشت خواهد بود.» (۳۳)

- آتش آلودگی‌های باطنی و روانی را نابود می‌کند، نیروی تازه‌ای به روح می‌بخشد و هستی را تکامل می‌بخشد.

بنابراین در این آیین، آتش نمادی از پاکی، درستی و راستی در این دنیا بوده و در رابطه تالوهای

خود با سرای نور در جهان علوی و عقبی مرتبط می‌شود.^(۳۴) آتش علاوه بر بر خورداری از ویژگی‌های بر شمرده شده، همواره رو به سوی بالا دارد و نمایشگر اتصال جهان سفلی با جهان علوی است. چنین وجهی بدان جنبه تقدس می‌دهد.

از اینرو در هر مکانی که قرار گیرد و عوامل و عناصری را به دور خود نظام دهد از تقدس برخوردار می‌سازد در چنین حالتی هم فضا مقدس می‌شود و هم انسانهای گرد آمده به دور آتش تقدیس می‌شوند. چراکه پرتوهای حاصل از آتش از آتشدان به فضای در برگیرنده آن نفوذ می‌کند و آنچه را وجود دارد پاک می‌کند، خواه انسان باشد، خواه مکان در چنین حالتی انسان پیراسته و آراسته از هر نوع آلودگی می‌تواند از طریق تلالوهای بالا رونده نور آتش با ذات نورانی احدیت مرتبط شود.

در چنین فضایی موضع مکانی آتش است که فضا را قطبی می‌کند و انسانها را جهت می‌دهد و رابطه انسان و جامعه با خدا از طریق عنصر واسطه برقرار می‌شود.

۲-۳-۱ ماهیت و محتوای فرهنگ حاکم بر جوامع زرتشتی

جهان بینی به عنوان یک تفکر قدسی از ویژگی‌های زیربرخوردار است با این یادآوری که مشابهت قریبی بین این جهان بینی و جهان بینی اسلامی وجود دارد که برحسب ماهیت روابط و مناسبات عبارتند از:

- پیوستگی خدا و انسان: در اندیشه و نظریه‌های فلسفی زرتشت این بخش از موضوع واجد ابعادی چون خداوندی یکتا، رابطه خداوند با انسان و رابطه انسان و رابطه انسان با خداوند است. در چهار چوب موضوعی این ابعاد، خداوند یگانه خالق آنچه که در جهات سفلی و علوی است می‌باشد اوست برتر و آگاه‌تر از همه کسان عدل و داد او بر همه چیز تعلق گرفته و هیچ پدیده و رویدادی در جهان هستی نیست که زیر فرمان او نباشد.^(۳۵) با این باور روان و خرد هر انسان، ذره‌ای است از روان و خرد کل هستی یعنی اهورامزدا، اهورامزدايي که عین نیکی و راستی، آفریننده جان و خرد است. هنگامی که انسان بنا به سرشت اصلی خود که نیکی و راستی است، رفتار کند. روان و خردش با روان خرد کل، یگانه و متحد می‌گردد و روابط متعامل و متقابلی برقرار می‌شود. در این روابط است که انسان می‌تواند وجود و نفسش را پیراسته از آلودگی و آراسته به نیکی‌ها گرداند.

- انسان: در تفکر زرتشتی، اهورامزدا، انسان را با بخشش نیروی گفتار و عقل و خرد از همه مخلوقات برتر و بالاتر آفرید و زمام اختیار و رهبری و حکومت بر موجودات دیگر را بر عهده او

سپر تا با هر گونه بدی و زشتی پیکار کند.

- **رابطه انسان با انسان:** در دین زرتشتی اعتقاد بر آن است که خداوند مردم را به نیروی دانایی و گویایی از دیگر آفریدگان گیتی، برتر آفرید. قانون خداوند مردم دولتی است. پس مردم را میازاید (نه با اندیشه و نه با گفتار و نه با کردار بد) بیگانه‌ای که فرارسد، جای و خوراکش دهید. نیکان را از گرسنگی، تشنگی، سرما و گرما ننگه دارید.

چهارچوب این بینش دینی، انسان باید برای همزیستی با یکدیگر و ایجاد تمدن پاک و پویا و عالم‌المنفعه پیوسته در تلاش باشد.

- **رابطه انسان با خودش و انسان با طبیعت:** در فرهنگ زرتشتی هر فرد معتقد و مؤمن باید به دور از اندیشه، کردار و گفتار ناصواب باشد، و به راستی و پاکی روی آورد به عبارتی درون خود را از هر گونه ناپاکی بزدايد در چنین وضعیتی است که جایگاهش سرای روشنایی یا بهشت خواهد بود. علاوه بر خودشناسی هر فرد می‌باید طبیعت و موجودات گیتی و پیرامونش را تا آنجا که می‌تواند به خوبی شناسایی کند و در چهارچوب این شناسایی است که می‌تواند نمودهای فروغ‌مند اهورامزدا را بشناسد. (۳۶)

برحسب آنچه که آمد مهمترین ویژگی‌های این جهان بینی عبارتند از:

- یکتا پرستی (مرکز گرایی)

- فردگرایی و جمع‌گرایی مذهبی

- تعادل و توازن در روابط و مناسبات

- قدسی بودن فرهنگ

- راستی و پاکی

موارد فوق به عنوان معنا، مبنای تولید نظام شکل برای پرستشگاه و معبد در این تفکر محسوب می‌شوند.

فصل دوم - چهارچوب موضوعی - نظام شکل

۲-۱ فهم فضای معبد و پرستشگاه در چهارچوب نظامهای شکل و معنا برحسب لایه‌های زمانی در مکان

زرتشت پیامبر که احتمالاً در حدود قرن هفتم پیش از میلاد می‌زیست مذهبی اساساً توحیدی بنا نهاد

و به ترویج پرستش خدای نیک (اهورامزدا) در مرتبه‌ای بالاتر از کلیه خدایان کهن ایرانی پرداخت. آیین وی مبتنی بر مبارزه دو نیروی مخالف بود. در این آیین پرستش اهورامزدا، مزدا با تنفر از اهریمن با روح پلیدی در هم آمیخته بود و برانتخاب آزادانه بشر میان نیک و بدی، نور و تاریکی، حقیقت و دروغ تأکید می‌شد.

در هر حال مزداپرستی صرف حتی در دوره هخامنشی نیز چنانچه اساساً مزداپرستی در آن دوران دقیقاً مراعات می‌شده با پرستش دیگر خدایان ایرانی مثل میترا (خدای مهر)، آناهیتا (الهه آبها و باروری) همراه بوده است.

گرچه پارتیان زرتشتی بودند اما مدرکی وجود ندارد که نشان دهد آنها در صدد تحمیل مذهبشان براتباع تازه خود بودند و در واقع کلیه شواهد حاکی از جان تازه گرفتن روحیه تحمل عقاید دیگران در دوره پارتهاست که با روش جانشینان ساسانی آنها متفاوت است. اردشیر پسر کهر بابک موبد معبد آناهیتا در استخر بود. بابک پسر یا شاید دست پرورده ساسان بود که دودمان ساسانی نام خود را از وی گرفته و احتمالاً در دوران بلاش چهارم بر پارس حکومت می‌کرده است. از نوآوریهای مهم اردشیر استقرار یک مذهب رسمی دولتی به جای سیاست آزادی مذاهب پارتیان بود. این امر موجب تقسیم بندی محکم و سخت جامعه به طبقات اجتماعی بر اساس طبقات تعیین شده در باقیمانده اوستا گردید. طبقات اجتماعی اوستا تشکیل شده بود از مغان، جنگاوران و کشاورزان. با افزودن دیوانسالاران در پی جنگاوران و بالاتر از کشاورزان آن طبقه بندی را تغییر داد و مطابق نیازهای امپراطوری درآورد. (۳۷)

و بدین شکل اردشیر به امپراطوری خود یک علت وجودی اخلاقی، روحی، مذهبی و نیز نظامی داد. در اواخر دهه ۲۳۰ م. اردشیر ترجیح داد کناره گیرد و به آتشکده نشیند و به عبادت خدای خود بپردازد و به تنهایی خود کند شاهپور را به کار مملکت گماشت و بعد از آن در آتشکده به حال زهد و خلوت با خدا بسر برد. (۳۸)

وقتی در طول مسیر مطالعات در خصوص آتشکده به ارزش آتش نزد ادیان پیش از میلاد در محدوده اسکان آریایی‌های مهاجر در ایران و هند و سپس به دین زرتشت می‌توان تأمل نمود. بخش‌هایی از نیازهای تحقیقات قطعاً فاقد اسناد لازم و کافی در این زمینه می‌باشد علت واضح است ابتدا عمر طولانی مذهب زرتشت که حدود ۲۸۰۰ سال می‌تواند باعث دگرگونی و دور شدن از اصل خود مانند همه مذاهب شود ولی سه ضربه تاریخی اصلی باعث لطمه اساسی به پیکره شناخت در جهت کشف معناهای دیروزین زرتشت و در کار ما باعث لطمه به معناهای دیروزین شکل آتشکده

و عدم گیرندگی نوع و میزان دریافت معناهای دیروزین توسط مخاطبین امروز در معناهای امروزین در مفهوم و معنا و شکل گردد. این لطمات اصلی عبارتند از:

یکم: سوازنیدن اوستا در کعبه زرتشت که محل آن پاسارگاد بود در سال ۳۳۰ ق.م. بوسیله اسکندر. (۳۹)

دوم: زمانی که اندیشه‌های مدیریت و حکومت پادشاهان ساسانی آن جهانی بودن مذهب زرتشت را به سمت این جهانی شدن با هدف پیشگیری از تهاجمات خارجیها و تحکیم وحدت حکومت آغاز نمودند دین زرتشت را که ابتدا هدفی برای تکامل گرایی انسان داشت به همراه موبدان وارد سیاست کردند که مغایر با اهداف اولیه آن بود و نمود آن در زمان کرتیر در سالهای حوالی ۳۰۰ م به خوبی مشخص است. (۴۰)

سوم: در نهایت با ضعف اواخر ساسانی به علت جنگهای پی در پی با رومیان و مالیاتهای سنگین بر دوش مردم باعث شد یزدگرد سوم آخرین پادشاه ساسانی از جنوب که خطر روز افزون آن واقعی می شد غافل بماند و در سال ۶۲۴ م. پیروزی اعراب بر دودمان ساسانی کامل شود. که چون دین و سیاست یکی شده بود شکست سیاسی شکست دینی را نیز سبب گردید و قطع بزرگ تاریخی تاکنون انجام گرفت.

این ضربات که با فاصله‌های زمانی ۴۰۰ سال - ۶۰۰ سال - ۳۰۰ سال و ۱۴۰۰ سال یکی بعد از دیگری از ظهور زرتشت شروع شده بود پر واضح است که جای ماندن اسناد لازم و دقیق را نمی گذارد.

با هیچکس نشانی زان دلستان ندیدم یا من خبر ندارم یا او نشان ندارد

این لطمات باعث شد تا شناخت فضای آتشکده در چهار چوب‌های شکل و معنا در لایه‌های زمانی مختلف دچار مشکل گردد و پیرایش آن برای رسیدن به کشف معناها در پس ذهن سازنده که در جامعه می زیست واضح نباشد و از طرفی بی شناخت ویژگیهایی که کلی و اساسی نامیده می شوند و به عوامل و پدیده‌های حیات و جو اندیشه‌های جاری در محدوده زمانی - مکانی معینی معطوف اند نمی توان به گفت و گو درباره یک اثر معماری پرداخت. قابل ذکر است که معمار آن زمان در جامعه بوده نه بر جامعه و معمار امروزی بر جامعه است لذا شناخت فرهنگ و جو اندیشه‌های جاری در محدوده مکان و زمان آن جامعه برای رسیدن به معنای معبد آتشکده کفایت می کند و نیاز به شناخت شخص سازنده برای کشف معنا نیست.

به همین جهت به کمک کشف معنا از طریق تقارنهایی که در متون ادبی می توان یافت و از طریق

کشف معنا توسط نظام شکل، پی به معناهای دیروزین شکل خواهیم برد. بطور کلی آذرکده‌ها از جهت عملکرد به دو گونه تقسیم می‌شدند و هر یک بیانگر ویژگی خاص خود می‌باشند که عبارتند از:

۱- آتشگاه، ۲- آتشکده

۱-۱-۲ آتشگاه

«این عنصر محل نگهداری آتش و مکان تشریفات مذهبی عمومی و نیایش بوده است. پیش از ساسانیان در زمان هخامنشیان آتش در فضای آزاد و بر روی سکوه‌های بلند مشتعل می‌شد. پس از تدوین و تنظیم شرایع مذهب زرتشت در قرن چهارم میلادی و پیشرفت و توسعه آیین مزبور و بنا به شریعت این مذهب که مقرر می‌دانست نور آفتاب نباید به آتش بتابد این شعله مقدس و مورد احترام بشر اولیه که در آیین ایران باستان آن را منسوب به هوشنگ می‌دانند در زمان ساسانی زیر سایبانی قرار گرفت، که آن را به شکل بنایی چهار درب که معمولاً درب‌های آن بر طبق جهات اربعه تنظیم شده بود و بنام چهار طاقی معروف است می‌ساختند و هنگام نیایش آتش، پیروان آیین زرتشت می‌توانستند آن را طواف و بدون نزدیک شدن به آتش آن را مشاهده کنند.» (۴۱)

«به نوشته "فرهنگ لیره" معبد بنایی است عمومی که در میان اقوامی که به آیینی گرویده‌اند به ذات باریتعالی اختصاص دارد نزد رومن‌ها جایگاهی بود و باز که در آن رهبانان به پیشگویی آینده می‌پرداختند بنابراین این بنایی که عمومی نیست نمی‌تواند دقیقاً با کلمه معبد برابر باشد. کلمه "پرستشگاه" که باز هم بنابر نوشته واژه نامه لیره، محلی بسته و مختص مذهب معنی شده مناسب‌تر می‌باشد. بناهایی از گونه آپادانا "پرستشگاه آتش یا آتشکده" نامیده می‌شود و به بناهایی عمومی که در آن مراسم آتش در فضایی باز انجام می‌شود نظیر آنها که در فیروزآباد، باکو و غیره هستند "معابد آتش یا آتشگاه" خواهیم گفت.» (۴۲)

انواع آتشگاه از نظر عملکرد:

۱- معبد:

در معبد معتقدترین گرد محرابی در فضای باز که عموماً چهار طاقی بر آن بنا شده فراهم می‌آمدند در مراسم رسمی آتش همچنین مراسم قربانیهایی که بدون کارد و خونریزی و عموماً با گرز قربانی می‌شدند شرکت می‌کردند یکی از جالب‌ترین آتشگاهها که از آن چیزی بیش از یک چهار طاق

مجرد به جای نمانده است آتشگاهی است که به امر اولین فرمانروای سلسله ساسانی اردشیر در جور یا گور (فیروزآباد کنونی) در فارس بنا گردید. زیر گنبد چهار طاقها نیز آتش در فضای باز شعله‌ور بوده و این معبد‌ها در هر شهر و دهی جمعی طرفدار معتقد داشتند. معبد محصور در یک چهار دیواری برده و آتش اهل محل از این آتشگاهها تهیه می‌شده «آتش خانگی» (۴۳)

در بحث پیرامون نظام شکل معبد می‌توان گفت در حقیقت از چهار طاق‌هایی که به معبدی تعلق داشته‌اند یعنی آنها که در میان اجتماعات شهری بوده‌اند تعداد کمی شناخته شده است چرا که بناها همیشه از آدمها بیش از گذشت زمان صدمه دیده‌اند حداکثر آن چهار طاق‌های فیروزآباد، نطنز، کازرون و چهار طاق باکو که نسبتاً جدید است به این گروه تعلق دارد. که همگی از نقشه مربع محوطه داخلی با چهارپایه در چهار کنج این مربع که از هر طرف به سمت بازشدگی کمی پیشروی کرده است و باعث پیدایش گوشه‌هایی با زاویه قائمه در کنار پایه‌ها شده است به طرح مدور سقف رسیده‌اند. فضایی که با یک گنبد ساده پوشیده شده است و در چهار سمت عمود بر یکدیگر باز است. آتشدان در زیر و مرکز گنبد قرار دارد. قطعات بزرگ فلوه سنگ یا آجر که در سقف با ملاط گچ با هم چسبیده‌اند و از جهت فرم و مقاومت به گونه‌ای کاملاً ماندگار و مستحکم برپا گردیده است. معبد از نقطه نظر شکلی شبیه نوعی دیگر از آتشگاهها می‌باشد ولی از نظر معنایی با آن تفاوت دارد معبد چهار طاقی است که مانند آتشگاههای فیروزآباد و کازرون در شهر بوده و معنای معبد برای مردم را داشته ولی نشانه‌ای که در قسمت بعدی به آن اشاره می‌شود چهار طاقی بوده که از جهت شکل شبیه معبد ولی از نظر عملکرد و معنا جدا بوده است و در جاده‌ها و کوهها به عنوان علامت قرار داشته است. شکل واحد و در زمان واحد به ازای مکانها و موقعیتهای متفاوت دارای معنای متفاوت می‌شود.

۲- محرابها و صفت‌های مجرد دارای پلکان

عوامل و ابزارهایی هستند که به کمک آنها توانستند در عصری که هنوز آتشگاهها به وجود نیامده بود، در مقایسه با تعداد کسانی که به رهبانان مراجعه می‌کردند عده زیادتری را جذب کنند. نمونه‌های آن نقش رستم متعلق به عصر هخامنشیان، پاسارگاد متعلق به عصر هخامنشیان و هرسین متعلق به عصر ساسانیان می‌باشد.

این نوع از آتشگاه مربوط به قبل از ساختن گنبد می‌باشد و اینکه روی این صفت‌ها مسقف بوده که احتمالاً جنس آن از تیرهای چوبی به سبک کوشک هخامنشیان بوده یا خیر هنوز مشخص نیست. صفت‌ها بقایای نیایشگاههایی هستند که شعله پاک و مطهر آتش این سمبول اهورامزدا در محراب

آنها فروزان بوده است، محرابهایی که در مرکز محوطه‌ای محصور قرار داشته و خود به دلیل نقش بزرگی که در آیین زرتشتی بازی می‌کنند تبدیل به بناهایی شدند رفیع تا مردم قادر باشند از دور در مراسم آیین خود حضور یابند. آقای "ماکسیم سیرو" در خصوص مسقف نبودن صفه‌ها معتقدند که این نوع آتشگاهها اصلاً مسقف نبوده‌اند و «... آنهايي که من می‌شناسم؛ دو محراب نوامان نقش رستم، دو صفه پله دار پاسارگاد، محراب و صفه هر سین بدون تردید به گروه آتشگاهها تعلق دارند و به طریق اولی به آتشکده‌ها تعلق ندارند، ولی ضرورتی ندارد که از این گفته چنین نتیجه بگیریم که این گونه بناهای کوچک همیشه به همین شکل بوده و یا این محراب آتشگاهها همیشه چهار طاق و غیر آن بر فراز خود داشته‌اند، به عکس می‌توان در نظر آورد که همه آتشگاهها غنی و ثروتمند نبودند و محراب همه آنها زینتی بنام چهار طاق نداشته است، ...» (۴۴)

۳- نشانه:

نشانه یا علامت که از نام آن پیداست آتشگاهی است که با وجود تقدسی که به علت وجود آتش در آن داشته محلی صرفاً جهت عبادت جمعی یا اختصاصی موبدان نبوده و به همین جهت معنای غالب آن همان نشانه بودن می‌باشد از نقطه نظر شکلی به دو گروه تقسیم می‌شود یکی به شکل چهار طاقی که تفسیر شکل آن تا حدودی در بحث معبد انجام گرفت و دیگری به صورت ساده‌تر از منار امروزی. نوع چهار طاقی عمدتاً در مناطقی که نشانه برای عبور از راههای صعب‌العبور بوده قرار می‌گرفته که موبدی یا موبدان از آتش آن نگهداری می‌کردند که خانه‌ای در نزدیکی همان آتشگاه داشته‌اند. به عنوان مثال آتشگاه آتشکوه در میان صخره‌ها دور از آبادی و بر زمینی شیبدار که به هیچ وجه مناسب برای استقرار یک معبد نیست واقع شده است. سبب آن این است که این محل به لحاظ وجود یک تنگه در کوه از دشت کاملاً نمایان بوده و این که مادر اینجانه یک معبد بلکه با یک علامت روبرو می‌شویم. نشانه چهار طاقی با معبد از نقطه نظر زمان و شکل یکی است ولی به علت اختلاف در موقعیت و مکان دارای معنای متفاوت می‌گردند. نمونه‌های آن عبارتند از آتشگاههای آتشکوه، جره، فراشبند، قم، نيسر و شهرستانک و تخت رستم که همگی متعلق به عصر ساسانی می‌باشند. از نوع آتشگاههای نشانه می‌توان منار فیروز آباد متعلق به عصر ساسانیان را نام برد. اصطخری جهانگرد ایرانی قرن دهم می‌گوید: «سکو که اعراب آن را طربال و ایرانیها ایوان و کباخوره می‌نامند، توسط اردشیر ساخته شده و می‌گویند آنقدر بلند و رفیع بوده که انسان می‌توانست از قله آن تمام شهر و اطراف آن را ببیند. پادشاه راه آبی ساخت که آب را از کوهستان مقابل تا آتشگاهی که بر قله سکو ساخته شده بود می‌آورد، طربال بنایی است که با سنگ و ملاط ساروج ساخته شده است.

قسمت اعظم آن توسط اهالی برای مصارف شخصی برده شده و فقط جزء کوچکی از آن بر جای مانده است.» البته هاکسیم سیرو این توصیف را برای بنایی دیگر در نزدیک منار فعلی فیروزآباد می‌داند.

۲-۱-۲ آتشکده

ایرانیان باستان با شکوه‌ترین قربانیان خود را به آتش و آب تقدیم می‌کردند از آنجا که آتش جاودانه می‌بایست با همه پاکی محفوظ می‌ماند ناچار از همان ابتدا که برافروخته شد (قبل از سلطنت داریوش) در مأمنی پناه داده شد. در آن دوره بناهایی خاص آیین ایرانی زرتشتی وجود داشته و این بناها دقیقاً همان پرستشگاههایی بودند که داریوش از آنها در بیستون یاد کرده است.

«این آپادانا که مترجمین به آنها معبد اطلاق کرده‌اند از نظر لغوی "مکان پرستش" معنی می‌دهد یعنی آتشکده‌هایی که فقط، پاک‌ترین رهبانان، یک بار در روز و به مدت یک ساعت با پای برهنه و بدون پوشش در حالی که پایین صورت را پوشانده‌اند به آن داخل می‌شدند. آپادانا جایگاه سر به مهر آتش سرمدی و محراب مقدسی بود که رهبانان در آنجا دست به دعا برداشته و از آن نگهداری و مراقبت می‌کردند.» (۴۵)

دیوالا فوا بقایای یکی از این بناها (که به تعبیر واژه نامه لیتره پرستشگاه آتش یا آتشکده نام گرفت که محلی است بسته و مختص مذهب و نه بنای عمومی) در دشت شوش در چند کیلومتری شرق شهر قدیمی کشف کرده است. این آتشکده‌ها به وضوح محل اصلی موبد موبدان را که حضاری مضاعف آن را از چهار دور نگه می‌داشته و آتشگاهی که در مرکز آن آتش فروزان بوده است دارای شبستان و تالارهایی می‌باشد و در اطراف انبارهای هیزم، آب، روغن، عطرها و مکانهایی برای سکونت موبدان داشته است. مجریان مراسم صغه و پلکان را اشغال می‌کردند زیرا مراسم آتش در هوای آزاد اجرا می‌شد.

«فضای مکانی آتشکده در روزهای آغازین زندگی جمعی ایرانیان باستان - آنگاه که هنوز نه حکومتی بود و نه شهری غالب بر رابطه‌ها و بر اندیشه‌ها و بر نیازها - شکلی گشوده داشت و اگر پنداری مبتنی بر وجود تشابه بین گنبد آن با طاق آسمان در میان نبود و همچنین نیاز به حفاظت آتش، شاید روی آن به آسمان نیز باز گذاشته می‌شد. در طول محورهای ارضی فضای آتشکده، هیچ چیز به حال سکون دیده نمی‌شد جزء آتشدان و بر فراز آن آتش؛ چیزی که نماد آفرینش و زندگی و مرگ و باز آفرینی مدام بود. و گذر زمان نیز در فضای آتشکده محسوس و ملموس بود، هیچ سایه‌ای

پابرجا نبود و هرگونه تمرکزی از روشنایی و درخشش سطح‌ها و رنگها و شکلهای، مدام دگرگون می‌شد. هم روز فضای آتشکده را می‌پیمود و هم ماه و سال، هم گذر زندگی در زمان روزمره ملموس بود و هم گذر زمانی که بی‌کران می‌نمود و ازلی.

بنایی که ویژه ابزار اندیشه‌های اصلی و اساسی مردم بود از ترکیب و تدوین و ترتیب ساده‌ترین مصالح ساختمانی شکل می‌گرفت و خالی از ابزاری بود که، در سنجشی تطبیقی، امروز ما نظیر آن را در گامی وسیع از پیرایه‌ها تا زائده‌ها قرار می‌دهیم. فضا در ساختمان آتشکده‌ها آرامش بخش بود و ساده و کالبد آتشکده‌ها، ضمن پیروزی از تناسباتی که چشم نواز بودند و موزون، سطحها و کنجها و خطها و حجم‌هایی را پدیدار می‌کرد مقبول آدمیانی که بزرگ نمایی و جلال را از دستاوردهای طبیعت می‌خواستند و می‌دانستند و بر قدر و توان خود به فروتنی اندازه می‌نهادند و نیز دیدیم که بنایی که چنین ساده و پر مغز بود، در طول روند توسعه رابطه‌ها و امکانها و اندیشه‌ها و بلندپروازیهای ایرانیان باستان موضوع رقابتهای قومی و مدنی و اجتماعی و فرهنگی وادار می‌شد و نه تنها ویژگی فضای همگانی بودن خود را از دست داد و سه بنای مهم‌تر از میان آن همه که بود برای رزمیاران و دینیاران و دهقانان اختصاص یافت، بل وجودش و کاربردش و اصالتش نیز به معضلی کشوری بدل گشتند و به تدریج بیشتر دارای آن رده خصیصه‌های ارزشی روزمره و نمادی و معنوی شدند که ما امروز زیر واژه "سیاسی" قرارشان می‌دهیم تا خود را از تحلیلهای منظم و از الزام به توفیق ارزش گذاری‌های کتمان شده برهانیم».^(۴۶)

در خصوص شکل چهار طاقی پروفور هر تسفلد با توجه به ریشه کلمه چهار طاقی، وجه تسمیه و رابطه میان عملکرد این نوع موسوم است و آن لغت کردی است به معنی چهار دروازه با یک دروازه مربع در فارس نام معمولی اینگونه بناها چار طاق است به معنی چهار طاق دروازه دار. ولی این کلمه یک معنای بهتری دارد که آن اصطلاح فن معماری است این لغت شبیه است به لغت سوق که اصلاً یک کلمه پهلوی قدیم بوده است و معرب شده و چهار بازار معنی می‌دهد. یعنی بنای مربعی که چهار زاویه دارد و در همان حال محل یک بازار می‌باشد. او اشاره می‌کند که نوع معماری آتشکده‌های ساسانی متعلق به زمان اشکانیان است و هیچ رابطه و نسبت نمایانی با نوع آتشکده‌های کهن عصر هخامنشی ندارد، بلکه احتمالاً منسوب به معماری عصر نبطی و بین النهرین می‌باشد. اصل و ریشه آنها هنوز درست معلوم نشده است. لیکن اقتباس یک اسلوب تازه و اساسی که ظاهراً متصل به زمان ایجاد طاق بوده است در اوایل عصر یونانی (هلنیستیک) معمول گردیده است. در این اسلوب معماری، گنبد بر روی چهار پایه‌های چهار طاق مربع که به طور کلی سبک معماری خاص

ایرانی است قرار دارد. زیرا که عین آن هنوز در ابنیه روستایی معمول در ایران مشهود است و به کلی از سیستم طاقهای رومی جدا می‌باشد.

بررسی‌هایی که گیرشمن در خصوص مصالح و تکنیک معماری ساسانی انجام داده اعتقاد دارد: «هنر ساسانی، به عکس آنچه که معمراً می‌گویند، معرف یک تجدد و احیای ناگهانی نیست و همچنین تجلی متأخری از هنر یونانی نمی‌باشد و نیز پیدایش مجدد سنن قدیم شرقی عاری از هر گونه تأثیر غربی هم به شمار نمی‌رود. هنر ساسانی که آخرین جلوه هنر شرقی قدیم است و قدمت آن به چهار هزار سال می‌رسد خلف مستقیم آخرین جلوه هنر پارسی بود که آن هم از لحاظ سنجیه اساساً ایرانی بوده است.» (۴۷)

معروفترین آتشکده‌ای که آثار آن هنوز پرباجاست آتشکده آذرگشنسب می‌باشد که با کمک متون قدیم و جدید سعی در شناخت بیشتر آن به عنوان یک نمونه از آتشکده‌ها می‌کنیم: «آتشکده آذرگشنسب درون دژی بنا شده که تا چند سده پیش هنوز زیست می‌شده؛ جز این آتشکده، کاخها و خانه‌هایی در اطراف دریاچه‌ای بنا شده بودند که در میان این دژ بوده‌اند. این مکان، نه شهر به معنای متداول در هزاره‌های دوم و اول پیش از میلاد بل قلعه - شهری که کار اصلی‌اش مدیریت سرزمین‌های گسترده‌ای بوده، قطب و قلب ایالتی را می‌ساخته که بعدها، "شیر" نامیده شده است.» (۴۸)

در شاهنامه فردوسی در خصوص بنای این آتشکده و اقدام کیخسرو شاه ایران در گشودن بهمن در آذربایجان آمده است:

«برفتند دیوان بفرمان شام	در دژ پدید آمد آن جایگاه
بدژ در شد آن شان آزادگان	ابا پیر گودرز کشاوران
درازا و پنهانی او ده کمنند	بگرد اندرش طاقهای بلند
زیبرون چون نیم از تک و تازی اسب	بر آورد و بنهاد آذرگشنسب
نشستند گرد اندرش موبدان	ستاره شناسان و هم بخردان
در آن شارسان کرد چندان درنگ	که آتش کده گشت با بوی و رنگ
یکی شهر دید اندر آن دژ فراخ	پراز باغ و میدان و ایوان و کاخ
بفرمود خسرو بدان جایگاه	یکی گنبدی تا به ابر سیاه»

«فردوسی در شاهنامه از پنج آتشکده نام برده است: آذربرزین و آذر خرداد یا آذر رام خرداد و آذرفراهی و آذرگشنسب و نوش آذر و بیش از همه ذکر آذرگشنسب کرده و در نسخهای معتبر

شاهنامه ۶۱ بار نام این آتشکده آمده است. (۴۹)

در خصوص موقعیت شیز که گاهاً دچار تردید می‌شویم در متون چنین آمده: «نسبت به موقعیت مکانی که ابودلف آنرا بنام "شیز" توصیف می‌کند تردیدی نیست. شاید محل مزبور همان دژ قدیم پارتی بوده که اکنون "تخت سلیمان" خوانده می‌شود. در وسط یک دره افقی که بستر رود ساروق است تک تپه‌ای قرار دارد و در اطراف آن صحنه‌ای از تپه‌های دیگر تشکیل شده است. در وسط دژ استخری است که آب آن در جویهای متعدد بدامنه‌های تپه سرازیر می‌شود.

ابودلف با اهمیت زیادی این مکان را "شیز" می‌خواند و آتشکده‌ای را که در آنجا قرار دارد توصیف می‌کند. تخت سلیمان بخط مستقیم در ۱۴ کیلومتری زاویه جنوب شرقی دریاچه ارومیه واقع است. چون دریاچه مزبور معمولاً دریاچه "شیز" خوانده می‌شد گمان می‌رفت که "شیز" به آن دریاچه پهن‌تر نزدیکتر باشد. در واقع بررسی منابع یونانی در باب شهر بزرگ گنز که آتشکده معروف در آن قرار داشته، بطور قطع مکانی را واقع در یک دشت نشان می‌دهد که به احتمال قوی بدشت لیلان واقع در چهارده کیلومتری زاویه جنوب شرقی دریاچه ارومیه شباهت دارد.» (۵۰)

رسم پیاده رفتن تا محل حاجت از زمان آتشکده آذرگشنسب حتی بین شاهان مرسوم بوده است و این رسم تاکنون نیز در بقیه ادیان ادامه یافته.

عبدالله بن خرداد در کتاب المسالک و الممالک که در حدود سال ۲۳۲ قمری تألیف کرده است ارمیه (ارومیه و یا رضاییه کنونی) را شهر زرتشت می‌داند و در باب شیز می‌گوید در آنجا آتشکده آذرچشنس هست که نزد مجوس بزرگوارست و هر کس از ایشان که به پادشاهی می‌رسید به زیارت آن می‌رفت و از مداین پیاده رهسپار می‌شد. (۵۱)

مسعودی در مروج الذهب می‌نویسد انوشیروان آتش را از "شیز" و "ولران" به "البرکه استخر" انتقال داد. یعنی به محل تازه‌ای که به تخت سلیمان کنونی تطبیق می‌نماید. سپس این مکان جدید در گفتگوهای عمومی می‌بایستی نام اصلی "شیز" (لیلان) را به خود گرفته باشد.

یاقوت در اقتباس خود از ابودلف مطلب زیر را اضافه می‌کند: «شخص دیگری می‌گفت که آتش آذرخش در "شیز" واقع است و آن معبد معروف مجوس است.

هنگامی که یکی از پادشاهان ایشان به تخت نشست با پای پیاده به زیارت آنجا رفت. مردم مراغه و آن منطقه آنجا را «کنزایا (گنرک)» می‌خوانند.

از داستان اندازه‌گیری عمق دریاچه بوسیله ابودلف چنین برمی‌آید که وی آتشکده را نیز بازدید نموده است. بلاذری می‌نویسد در زمان عمر بن خطاب مرزبان اردبیل با عربها پیمانی بست که به

موجب آن: «مردم شیز نایستی از رقص روی آتش که در ایام عید مرسوم بوده و همچنین از حفظ عادات و رسوم معمولی خود منع شوند»؛ از این بیان بطور ضمنی چنین برمی آید که معبد در حدود سالهای ۱۳-۲۳ هـ ۶۳۴-۶۴۴ م. وجود داشته است. (۵۲)

در خصوص پیدایش آتش آشکده آذرگشنسب مسعودی می گوید: «کورش پادشاه سه نفر را با کندر و مرمکی و طلا اعزام نمود. مریم چند گرده نان به آنها داد که زیر قطعه سنگی در فارس پنهان ساختند. نان در زیر سنگ ناپدید شد و چون در آن نقطه چاهی حفر نمودند دو زبانه آتش از آن بیرون جست و روی آن آتش یک معبد ساخته شد. مسعودی می گوید داستان مجوس در انجیل آمده است و او در کتاب خود «اخبارالزمان» شرحی در باب گفته های زرتشتیان و مسیحیان در این خصوص نوشته است. در کتاب مورد استناد ما ظهور آتش (که نتیجه هدیه مریم است) به آذربایجان انتقال یافته. (۵۳)

قسمتهای مسقف آشکده که تخریب شده است ولی از نقطه نظر شکلی می توان به کمک معجم البلدان دریافت که بالای گنبد هلالی از نقره بوده و در ضمن اهمیت این آتش به حدی بوده که آتش های دیگر از این نقطه حمل می شده است:

«یاقوت بن عبدالله حموی رومی در کتاب معجم البلدان نخست درباره شهر "شیز" که آذرگشنسب در آن بوده است می گوید: «همه آتشیهای مجوس را از مشرق تا مغرب از آنجا می برند و در بالای گنبد آن هلالیست از نقره که طلسمست و گروهی از امیران خواسته اند آنرا بکنند و نتوانسته اند.» (۵۴)

خلاصه، این آشکده علامت اتحاد و یگانگی دین و دولت بود و نمونه (سمبل) دولت ساسانیان بشمار می رفت، که بواسطه اتحاد با دیانت قوت گرفت.

۲-۲ تدوین نوع نظام شکلی براساس معنا

بدون قصد بازگشت به آنچه که تا به حال بدان اشارت رفت در مجموع میزان هم نواختی و همبستگی نظام معنایی پرستشگاه و معبد را می توان در مجموعه ذیل گرد آورد با این یادآوری که اشتراک باطنی در بسیاری از اصول در جهان بینی زمینه ساز ایجاد چنین بحثی گردیده است در چهار چوب این توضیح باید اذعان داشت که در قرآن آن دسته از ادیانی که به وجهی از جنبه های معنوی برخوردارند مورد عنایت قرار گرفته و اشارت رفته که هر یک از این ادیان جنبه ای از دین است و نمودار تمامیت آن نیست به عبارت دیگر هر یک از آنها دین هستند ولی در یکی از مظاهر و نمودارهای آن. با این مقدمه بر موضوع می توان میزان همراهی و سازگاری فضای مورد بررسی را

براساس نظام معنایی در چهار وجه عمده زیر برشمرد:

اول آنکه؛ تفکر عرش و فرش در این جهان بینی وجود دارد، تفکری که خواهان ارتقا جنبه افلاکی انسان خاکی است. وجوهی چون پاک بودن مکان و پاکیزه بودن انسان (در ظاهر و باطنش) در راستای ایجاد رابطه بین صانع و مصنوع (انسان با خدا) در جهت اتصال انسان به آسمان به منظور تقرب به ذات احدیت، از جنبه‌هایی است که این نظام را از جهت معنایی هویت می‌دهد. از این رو مهمترین فضای این مکانها (پرستشگاه، معبد) بر مبنای این معنای مسلط شکل یافته‌اند.

دوم آنکه؛ در این جهان بینی، نور به عنوان کیفیتی قدسی در مقابل ظلمت مورد تأکید قرار گرفته است و بر طبق آیین یکتاپرستی زرتشت، نور و آتش بیان نمادین فروغی از خداوند است (۵۵) که انسان می‌باید از طریق آن خود را به نور حقیقت برساند و نور به منزله جوهری معنوی است که در غلظت و تیرگی ماده نفوذ می‌کند و به آن کرامت و شایستگی می‌بخشد تا نفس بشری در آن آشیان کند؛ نفسی که خود ریشه در عالم نور دارد. (۵۶) اگر چه یکسان پنداشتن نور با اصلی روحانی در این جهان بینی از عواملی است که جنبه تقدس به خود گرفته و بخشی از کلیت نظام شکلی این مکانها را (معبد و پرستشگاه) تحت تأثیر قرار داده مع الوصف براحتی واجد مفهوم و مصداق می‌گردد.

سوم اینکه؛ در جهان بینی زرتشت بر تداوم آسمانی ماندن کلام خدا، تأکید می‌ورزند به عبارت دیگر در این بینش کلام خداوند می‌باید به شکل بیان و لفظ باقی بماند و نباید عیناً در چهار چوب شکل و شمایل به نگارش در آید تا در معرض سایش و فرسایش قرار گیرد. از اینرو کلیت این مکانها در نظام شکل و اشکال در می‌آید و ذره فضاهای آنها بر مبنای این کلیت بر معنای ای دلالت می‌کنند که رمز گونه‌اند. (۵۷)

چهارم؛ وجود وحدت گرایی در این تفکر از زمینه‌های بارز آنها محسوب می‌شود که در پرستشگاه و معبد از طریق قطبی شدن فضا رخساره می‌نماید. آنچه که در این بین باید مورد دقت نظر قرار گیرد، آن است که عناصر قطبی کننده در این مکانها یکی هستند. در همه آذرکده‌ها آتشدان جهت دهنده است. بنابراین در این مکان (معبد و پرستشگاه) قطبیت براساس شکل مشابه، تکوین یافته است.

این چهار بعد معنایی مبنای عمده در تولید شکل مکانهای موصوف محسوب می‌شوند، نظام اشکالی که به صورت تفردی گاه مشابه با یکدیگر و در شکل ترکیبی از دلالت‌های معنایی متفاوت بر خوردار می‌شوند.

پانوشتها:

- ۱- منظور نگارنده از آتشکده و آتشگاه می باشد که به تفکیک در مبحث اصلی تفاوت های شکلی و معنایی آنها مورد بررسی واقع می گردد. قابل ذکر است که هر کدام دارای انواع نیز می باشد.
- ۲- اساطیر ایرانی، کارنوی، ترجمه دکتر احمد طباطبایی، تهران، ۱۳۴۱، صفحه ۲۹.
- ۳- نشان راز آمیز، دکتر ن. بختورتاش، چاپ فروهر، صفحه ۲۶.
- ۴- تاریخ تمدن ویل دورانت، مشرق زمین، گاهواره تمدن، جلد اول، ترجمه احمد آرام - صفحه ۴۶۷.
- ۵- ادیان و مکتهای فلسفی هند، داریوش شایگان، صفحه ۶۸.
- ۶- نشان راز آمیز، دکتر بختورتاش، صفحه ۲۸، برداشت از شاهنامه فردوسی.
- ۷- روزنامه همشهری شماره ۹۹۲ سال چهارم، رستم شهرزادی موبد زرتشتیان.
- ۸- مراد اورنگ، کتاب جشنهای ایران باستان، سال ۱۳۳۵، یکتاپرستی در ایران باستان اورنگ برگ، بختورتاش، از کتاب نشان راز آمیز.
- ۹- کتاب عهد عتیق، سفر تثنیه، آیات ۱۲، ۱۴، ۲۴، از همان منبع.
- ۱۰- قرآن مجید، سوره یاسین، آیه ۲۹، سوره و فعه، آیه ۲۱.
- ۱۱- بختورتاش، نشان راز آمیز، به نقل از کتاب "ودا".
- ۱۲- سفرنامه ابودلف در ایران در سال ۳۴۱ هـ با تملیقات ولادیمیر مینورسکی، ترجمه سید ابوالفضل طباطبایی، انتشارات زوار، چاپ اول ۱۳۴۵، چاپ افست مروی، صفحه ۱۰۱.
- ۱۳- عبدالعظیم رضایی، اصل و نسب دینهای ایرانیان باستان، نشر موج، چاپ دوم ۱۳۷۲، چاپ گلشن، صفحه ۳۲.
- ۱۴- سعید نفیسی، تاریخ تمدن ایران ساسانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۱، چاپخانه دانشگاه، صفحه ۱۱۹.
- ۱۵- سعید نفیسی، تاریخ تمدن ایران ساسانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۱، چاپخانه دانشگاه، صفحه ۱۱۲.
- ۱۶- آندره گدار، هنر ایران، ترجمه دکتر بهروز حبیبی، چاپ یاد، اسفند ۱۳۴۵، صفحه ۲۶۳.
- ۱۷- سعید نفیسی، تاریخ تمدن ایران ساسانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۱، چاپخانه دانشگاه، صفحه ۱۱۲.
- ۱۸- پروفسور آرتور کریستین سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، انتشارات ابن سینا، چاپ چهارم ۱۳۵۱ - چاپ گلشن، صفحه ۱۸۶.
- ۱۹- پروفسور آرتور کریستین سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، انتشارات ابن سینا، چاپ چهارم ۱۳۵۱ - چاپ گلشن، صفحه ۱۸۷.
- ۲۰- سعید نفیسی، تاریخ تمدن ایران ساسانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۱، چاپخانه دانشگاه، صفحه ۱۲۰.
- ۲۱- ر.ک. پروفسور آرتور کریستین سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، انتشارات ابن سینا، چاپ چهارم ۱۳۵۱، چاپ گلشن، صفحه
- ۲۲- محمدرضا تقوی دیلمی نژاد، معماری، شهرسازی و شهرنشینی ایران در گذر زمان، انتشارات فرهنگسرا، چاپ دوم ۱۳۶۶ - چاپ پدیده صفحه ۱۲۰.
- ۲۳- ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، مترجم ابوالقاسم پاینده، چاپ اول ۱۳۴۷، چاپ پنجم

- ۱۳۷۴ آماده سازی و چاپ؛ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، صفحه ۲۳۸.
- ۲۴- ر.ک. پروفیسور آرتور کریستین سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، انتشارات ابن سینا، چاپ چهارم ۱۳۵۱، چاپ گلشن، صفحه ۱۸۶.
- ۲۵- ر.ک. سعید نفیسی، تاریخ تمدن ایران ساسانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۱، چاپخانه دانشگاه، صفحه ۱۱۲.
- ۲۶- ن.و. پیگولوسکایا، آ.یو. یاکوبوسکی، تاریخ ایران از ادوار باستان تا پایان سده هیجدهم میلادی، ترجمه کریم کشاورز انتشارات پیام، چاپ چهارم ۱۳۵۴، چاپ مروی، صفحه ۱۲۹.
- ۲۷- سعید نفیسی، تاریخ تمدن ایران ساسانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۱، چاپخانه دانشگاه، صفحه ۱۱۴.
- ۲۸- سعید نفیسی، تاریخ تمدن ایران ساسانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۱، چاپخانه دانشگاه، صفحه ۱۱۶.
- ۲۹- ر.ک. آندره گدار، هنر ایران، ترجمه دکتر بهروز حبیبی، چاپ باد، اسفند ۱۳۴۵، صفحه ۲۶۵.
- ۳۰- محمد منصور فلامکی، شکل‌گیری معماری در تجارب ایران و غرب، مؤسسه علمی فرهنگی فضا، نشر فضا، چاپ اول ۱۳۷۱، چاپ پیکان، صفحه ۲۵۲.
- ۳۱- محمد منصور فلامکی، شکل‌گیری معماری در تجارب ایران و غرب، مؤسسه علمی فرهنگی فضا، نشر فضا، چاپ اول ۱۳۷۱، چاپ پیکان، صفحه ۲۵۵ و ۲۵۶.
- ۳۲- آندره گدار و دیگران، آثار ایران (۶، ۱)، ترجمه ابوالحسن سرومقدم، انتشارات آستان قدس، چاپ دوم، پاییز ۱۳۷۱ - صفحه ۴۹.
- ۳۳- ر.ک. عبدالعظیم رضایی، اصل و نسب دینهای ایرانیان باستان، نشر موج، چاپ دوم، چاپ گلشن، صفحه ۱۲۳ تا ۱۴۷.
- ۳۴- (در این آیین خداوند نورالانور مطرح است) همان مأخذ صفحه ۱۵۴.
- ۳۵- ر.ک. زیلا بنی یعقوب، زرتشت: اندیشیدن از همه مهمتر است، همشهری شماره‌های ۹۹۷ و ۹۹۸ سال چهارم چهارشنبه ۳۰ خرداد و پنجشنبه ۳۱ خرداد ۲۵ صفحه ۵.
- ۳۶- ر.ک. عبدالعظیم رضایی، اصل و نسب دینهای ایرانیان باستان، نشر موج، چاپ دوم، چاپ گلشن.
- ۳۷- ر.ک. جورجیا هرمان، تجدید هنر و تمدن در ایران باستان، ترجمه مهرداد وحدتی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، چاپ رودکی، ص ۲۱.
- ۳۸- ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، جلد نخست، مترجم ابوالقاسم پاینده، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، صفحه ۲۴۲.
- ۳۹- ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، جلد نخست، مترجم ابوالقاسم پاینده، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، صفحه ۲۲۴.
- ۴۰- ر.ک. جورجیا هرمان، تجدید هنر و تمدن در ایران باستان، ترجمه مهرداد وحدتی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، چاپ رودکی. ۱۰۹۱.
- ۴۱- ر.ک. علی اکبر سرفراز، بهمن فیروزمندی، مجموعه دروس باستان‌شناسی و هنر دوران تاریخی ماد، هخامنشی، اشکانی ساسانی، نشر جهاد دانشگاهی هنر، چاپ اول ۱۳۷۳، چاپ کمران، صفحه ۴۰۲.
- ۴۲- ماکسیم سیرو، آثار ایران، جلد اول و دوم، ترجمه ابوالحسن سروقد مقدم، نشر آستان قدس رضوی، چاپ دوم،

- پاییز ۱۳۷۱، چاپ آستان قدس، صفحه ۱۶.
- ۴۳- اینکار بدست اولاد ذکور انجام می‌شده کسی می‌گویند اجاقت کور نشود یعنی صاحب اولاد ذکور شوی.
- ۴۴- ماکسیم سیرو، آثار ایران (۱ و ۲)، ترجمه ابوالحسن سروقد مقدم، آستان قدس رضوی، چاپ دوم، پاییز ۱۳۷۱، چاپ آستان قدس، صفحه ۶۲.
- ۴۵- ماکسیم سیرو، آثار ایران (۱ و ۲)، ترجمه ابوالحسن سروقد مقدم، آستان قدس رضوی، چاپ دوم، پاییز ۱۳۷۱، چاپ آستان قدس، صفحه ۱۶.
- ۴۶- دکتر محمد منصور فلامکی، شکل‌گیری معماری در تجارب ایران و غرب، فصل هشتم، نشر فضا، صفحه ۲۳۸ و ۲۳۹.
- ۴۷- ر.ک: رومن گیرشمن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه دکتر معین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۶۴.
- ۴۸- محمد منصور فلامکی، شکل‌گیری معماری در تجارب ایران و غرب، مؤسسه علمی و فرهنگی فضا، نشر فضا، چاپ اول ۱۳۷۱، چاپ پیکان، صفحه ۲۴۰.
- ۴۹- سعید نفیسی، تاریخ تمدن ایران ساسانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۱، چاپخانه دانشگاه، صفحه ۱۲۱.
- ۵۰- سفرنامه ابودلف در ایران در سال ۳۴۱ هـ با تعلیقات ولادیمیر مینورسکی، ترجمه سید ابوالفضل طباطبایی انتشارات زوار، چاپ اول ۱۳۴۵، چاپ افست مروی، صفحه ۹۷.
- ۵۱- سعید نفیسی، تاریخ تمدن ایران ساسانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۱، چاپخانه دانشگاه، صفحه ۱۲۱.
- ۵۲- ر.ک. سفرنامه ابودلف در ایران در سال ۳۴۱ هـ با تعلیقات ولادیمیر مینورسکی، ترجمه سید ابوالفضل طباطبایی انتشارات زوار، چاپ اول ۱۳۴۵، چاپ افست مروی، صفحه ۹۸.
- ۵۳- سفرنامه ابودلف در ایران در سال ۳۴۱ هـ با تعلیقات ولادیمیر مینورسکی، ترجمه سید ابوالفضل طباطبایی، انتشارات زوار، چاپ اول ۱۳۴۵، چاپ افست مروی، صفحه ۹۹.
- ۵۴- سعید نفیسی، تاریخ تمدن ایران ساسانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۱، چاپخانه دانشگاه، صفحه ۱۲۲.
- ۵۵- ر.ک. مراد اورنگ، جشنهای ایران باستان، سال ۱۳۳۵.
- ۵۶- الله نور السماوات و الارض. ر.ک. علامه حکیم بهایی لاهیجی، رساله نوریه در عالم مثال، انتشارات حوزه هنری، چاپ دوم.
- ۵۷- ر.ک. تینوس بورکهارت؛ هنر مقدس (اصول و روشها)، مقاله هنر تجلی الهی در آیین خیال، ترجمه جلال ستاری، انتشارات سروش.

اخلاق و تفکر خلاق معماری در دنیای امروز

سید حسین معینی / مژگان ساعی نیا

مقدمه

موضوع این مقاله در واقع هسته اولیه کاری بزرگتر را تشکیل می‌دهد که انجام آن در مراحل مقدماتی می‌باشد. اخلاق معماری یا اخلاق معمارانه را می‌توان با بنیادی‌ترین مبانی تفکر خلاقه طراح مرتبط و آن را زائیده نگرش و منش او دانست. به نظر می‌رسد از آنجا که این نگرش در همه جا و بخصوص در شرایط فعلی کشور ما دستخوش تحولاتی عمیق است لازم می‌باشد که با دیدی عمیق‌تر و گسترده‌تر به آن نگریم. این موضوع از دو جهت حائز اهمیت است: اول آنکه اخلاق همواره یک جنبه مهم از کار خلاقه معماری است ولو اینکه مستقیماً صحبتی از آن نشود و دوم اینکه چنین مطالعه‌ای به لحاظ وسعت حیطه عمل آن می‌تواند معیار خوبی جهت قضاوت به دست بدهد و به تعمیق دید ما در قضاوت کمک نماید. در اینجا ما بدنبال این هستیم که بدانیم با این مسئله چه در حیطه نظری و چه در حیطه عملی به چه روشهایی برخورد شده است و آیا روشهای جدیدی بر آن متصور می‌باشد؟

از ویژگیهای مهم بحث اخلاق و معماری خصلت اکثراً "ناگفته" زیربناهای اخلاقی کار می‌باشد چنانچه خواهیم دید بسیاری از جنبه‌های این بحث به گونه‌ای در هراثر معماری مطرح است ولی از آن سخنی به میان نمی‌آید و شاید بتوان گفت که اغلب تلویحاً از آن بحث می‌گردد نه بصورت مستقیم برای مثال زمانی که معماران پست مدرن از فرهنگ عامه یا تاریخ دم می‌زنند یا برعکس منتقدان این معماری راجع به رابطه مذموم آن با سرمایه‌داری راست گرای بازاری سخن می‌گویند^(۱)، وقتی بحث شهرسازی پست - پست مدرنیسم مطرح می‌شود (که نوعی ایمان در آن وجود دارد)^(۲) یا حتی زمانی که برخی معماران با صراحت اعلام می‌کنند که هیچ فلسفه‌ای در کارشان نیست^(۳) همه و همه بگونه‌ای غیرمستقیم اصول اخلاقی خود را بیان می‌کنند.

- تعریف اخلاق: حیطه اخلاق را گاه به منزله حیطه مناسبات انسان معنی کرده‌اند همانطور که حیطه مناسبات امور با انسان را هنر و امور با امور را علم نامیده‌اند^(۴). چنانچه این تعریف بسیار کلی را به حیطه معماری بسط دهیم دیده می‌شود که این مناسبات انسان با انسان مع الواسطه است، اینکه

چگونه یک انسان، از طریق ساختن، مناسبات خود را با انسان استفاده کننده تنظیم می‌کند و چگونه این مناسبات، محملی بر نگرش اعتقادی او می‌شود را شاید بتوان پرسش اصلی بحث اخلاق معماری دانست. اخلاق به گفته دیوید بل باوسائل، اهداف و رابطه آنها سر و کار دارد.^(۵)

اخلاق و نسبیت: مهمترین سؤالی که در بحث اخلاق می‌تواند در مورد آن مطرح شود مسئله نسبیت است، بخصوص امروزه که تفکرات انسانی دستخوش نوعی نسبی‌گرایی و عدم قطعیت در شناخت می‌باشد^(۶). ژان پل سارتر می‌گوید: هیچ قانون اخلاقی کلی نمی‌تواند به شما نشان دهد که چه باید بکنید^(۷). با این وجود این مسئله آنقدرها هم که ممکن است تصور شود تازه نیست. هرودوت در قرن پنجم قبل از میلاد می‌نویسد: "داریوش خطاب به گروهی از یونانیان گفت به چه قیمتی حاضرید اجساد پدران خود را پس از مرگ بخورید و آنها جواب دادند به هیچ قیمتی بعد به دنبال گروهی از هندیان از نژاد کالاتیان‌ها فرستاد (که چنین رسمی داشتند) و از آنها پرسید به چه قیمتی حاضرید اجساد پدران خود را بسوزانید؟ آنان به صدای بلند اعتراض کردند و او را از داشتن چنین لحنی منع کردند.^(۸)"

به هر حال اگر در آن زمان چنین تفاوتهایی از یک ملت به ملت دیگر مشهود بوده امروز بین هر گروه از جامعه با گروه دیگر، بین هر دوره و دوره کوتاهی پس از آن و نهایتاً بین هر معمار با معمار دیگر چشمگیر خواهد بود. بنابراین تصور مجموعه‌ای از ارزشهای واحد اخلاقی که بتواند معیار ارزیابی هر کاری باشد در دنیای امروز به نظر دور از ذهن می‌رسد.

نمونه‌هایی از مباحث دارای جنبه‌های اخلاقی معمارانه: در کشور ما هنوز بخش مهمی از مباحث به مقوله سنت و مدرنیته باز می‌گردد. مدافعان سنت که با کمی اغماض شاید بتوان طرفداران بومی‌گرایی و زمینه‌گرایی را نیز از آن گروه به حساب آورد در این مورد به ارزشهای اخلاقی همچون تداوم فرهنگی، بازیابی هویت و تطبیق با طبیعت انسانی اشاره می‌کنند و طرفداران مدرنیته به انحاء مختلف به نظریه پیشرفت، نوآوری و خلاقیت توجه دارند. همچنین دیدگاههایی مطرح می‌شود مبتنی بر اینکه از آنجا که در جامعه ما بخش عمده‌ای از نیازهای اولیه هنوز مرتفع نشده است سخن گفتن از مسائل سبک شناختی و زیبایی شناختی محلی از اعراب ندارد. مثلاً بعلت نیاز گسترده به مسکن توجه اصلی می‌بایست به سمت صنعتی سازی تولید مسکن پیش برود در حالیکه همین نیاز به مسکن در مناطق کمتر توسعه یافته ممکن است نتیجه‌ای عکس به بار آورد و ضرورت اتکا بر فنون بومی ساخت و ساز را تجویز نماید. مثال دیگر در این زمینه مسئله نقش معمار در فرآیند طرح و ساخت فضا است. در حالیکه معماران خود بواسطه نزدیکی بیشتر با مسائل انسانی خود را در رأس هرم طرح و ساخت می‌دانند مهندسین سازه و مکانیک و... با توجه به پیچیدگیهای

فنی ساختمانسازی توجه به جنبه‌های انسانی‌تر آن را حائز اهمیت تلقی نمی‌نمایند و به معماران بیشتر به چشم دکوراتور نگاه می‌کنند.^(۹) در این میان بازار ساختمان نیز داعیه درست‌ترین درک از نیاز مصرف‌کنندگان را دارد.

پاره‌ای از جنبه‌های مهم در حیطه اخلاق و معماری: هر چند این نوشتار کوتاه داعیه شناسایی و بررسی کلیه جنبه‌های اخلاقی معماری را ندارد ولی در اینجا سعی خواهد شد به برخی از موارد مهم آن اشاره شود. نکته‌ای که در اینجا حائز اهمیت است توجه به این مسئله است که بسیاری از این جنبه‌ها به شکلی ناگفته و بصورت خود به خودی در معماری گذشته وجود داشته‌اند در حالیکه پاره‌ای از آنها بنظر جدید می‌رسند با این حال در مورد گروه اول نیز بنظر می‌رسد که گسترش و تنوع حیطه نگرشهای گوناگونی به معماری باعث این امر شده که در طرز فکری فقط بعضی از جنبه‌ها زیر ذره‌بین قرار گیرند یا به عنوان هدف و ایده‌آل معرفی شوند در حالیکه شاید بتوان گفت در گذشته این جنبه‌ها از اهمیت و ارزش مشابهی برخوردار بوده‌اند و این از تفاوت‌های مهم نحوه نگرش به این موارد در گذشته و امروز است. این جنبه‌ها را می‌توان بصورت فهرست وار مورد اشاره قرار داد. اخلاق و مسئله نوآوری، اخلاق و رفتارهای انسانی، اخلاق و مسئولیت اجتماعی معماری، اخلاق و توجه به زمینه، اخلاق و مسئله توجه به بوم، اخلاق و مسئله فن آوری، اخلاق و خلاقیت هنری، اخلاق و اقتصاد و اخلاق و قدرت.

به نظر می‌رسد گسست بزرگی که میان طرز تفکر و زندگی جدید و قدیم اتفاق افتاده بصورت عاملی در آمده است که بتوانیم جنبه‌های فوق‌الذکر را که در معماری گذشته ناگفته مانده بودند از روی تفاوتی که در نحوه نگرش به آنها پدید آمده است. شناسایی کنیم. بنابراین همانگونه که مباحث زبان شناختی و فلسفی جدید نیز اشاره دارند این تفاوتها است که به نحوه نگرش ما کمک می‌کنند. در اینجا لازم است به صورت موجز به این تغییرات اشاره شود.

اخلاق و مسئله نوآوری: ارزش اعمال انسانی افراد در ادوار پیش از مدرن اغلب (و البته نه همیشه) با توجه به قابلیت آن در تداوم حفظ نظام و سنن موجود تعیین می‌شده است^(۱۰) لذا در حیطه معماری نیز اغلب اصل بر این تداوم بوده است و نوآوری نیز در غالب حفظ تداوم کلی ارزشمند بوده است لذا بر خلاف دوره‌های جدید اخلاق معماری حکم بر بهترین شکل تداوم می‌داده است و نه جسورانه‌ترین بدعتها

اخلاق و رفتارهای انسانی: ارتباط بدیهی و ناگفته‌ای بین معماری و روشهای زندگی در ادوار قدیم به چشم می‌خورد در حالیکه در ادوار جدید از یک سو بواسطه افزایش فاصله بین سازنده و استفاده کننده و از یکسو بواسطه پیچیدگی و تغییرات سریع در الگوهای زندگی علوم رفتاری در

معماری به بررسی این ارتباط پرداخته است. از دید این علوم بررسی آنچه عملاً در فضاها ساخته شده اتفاق می‌افتد و برقراری نوعی ارتباط تنگاتنگ بین سازنده و مصرف‌کننده دارای ارزش اخلاقی مثبت شناخته می‌شود^(۱۱).

اخلاق و مسئولیت اجتماعی معماری: این موضوع نیز در ادوار جدید است که مورد بحثی مشخص قرار می‌گیرد و در گذشته باز هم جنبه‌ای خود به خود داشته است. نیکلاس پوزنر در یکی از کتابهای خود به تفاوتی اشاره می‌کند که معماری و سایر هنرها در شروع قرن در مسیر خود دارند و آن اینکه زبان بیان بسیاری از هنرها بسوی نوعی ابهام پیش می‌رود در حالیکه معماری بسوی مسئولیت‌پذیری اجتماعی حرکت می‌کند. البته این که این داعیه تا چه حد صورت واقعیت پذیرفته و اینکه آیا تا به امروز ادامه یافته است یا نه موضوع بحثی جداگانه است ولی بنظر نمی‌رسد بتوان به این سوالات پاسخ مثبت داد. این موضوع در قسمتهای بعدی مورد بررسی بیشتر قرار می‌گیرد.

اخلاق و توجه به زمینه و بوم: تبدیل این مسئله نیز از شکل موضوعی بدیهی بصورت یک سوال و یک روش کار ما حاصل همان گسستی است که به آن اشاره شد. در واقع پس از یک دوره تفکر بین‌المللی و جهان‌وطنی و اعتماد و خوش‌بینی به قدرت انسان در استیلا بر طبیعت است که نگرش دوباره‌ای به این موضوع و بار اخلاقی آن در قالب تفکرات معماری همچون منطقه‌گرایی یا زمینه‌گرایی نوین ظاهر می‌گردد.

اخلاق و فن‌آوری: دالبور و سلی در مقاله معماری و مسئله تکنولوژی این نظر را مطرح می‌کند که تکنولوژی امروز جایگزینی است بر سحر و جادوی دنیای قدیم و بدنبال عملی کردن آنچه از طریق عادی امکان‌پذیر نمی‌باشد^(۱۲). بلندپروازی و آرمان‌گرایی معمار امروز در پی ممکن ساختن ناممکن‌ها است و تکنولوژی بهترین ابزار این بلندپروازی. این امر تا به آنجا پیش می‌رود که نه تنها استفاده از آن بلکه نمادین کردن آن بعنوان ارزشی مثبت تلقی می‌شود. بعد دیگر تکنولوژی ارتقاء و رفاه هر چه بیشتر زندگی انسان است. البته نمی‌توان از نظر دور داشت که نوآوریهای فنی در گذشته نیز همواره عاملی برای پیشبرد و تکامل تدریجی معماری بوده‌اند ولی در دوره‌های جدید و بخصوص در قرن گذشته تکنولوژی بعنوان نجات‌دهنده معماری از بن‌بست مجادلات سبک‌شناختی معماری و فاصله گرفتن آن از زندگی واقعی نقش بسزایی ایفا کرده است.

اخلاق و مسئله خلاقیت هنری: هنر قدیم در اغلب موارد جدای از کارکرد نبوده است و پیدایش مقوله هنر محض نیز تا حدود زیادی معلول دنیای جدید است. تولد دیر هنگام مبحث زیباشناسی^(۱۳) و پیدایش جریانات فکری همچون Arts & Crafts^(۱۴) در انگلستان نشان از پیدایش این جدایی و تلاش برای پیوندی مجدد بین این دو دارد چرا که رابطه متعادل و طبیعی هنر و (در

مورد موضوع این بحث) معماری بر هم خورده است. در اینجا به همان سؤالی می‌رسیم که بارها تکرار و روی آن بحث شده و بنظر نمی‌رسد هنوز اتفاق نظری روی آن وجود داشته باشد؛ اینکه آیا تقدم خلاقیت هنری بر یافتن مخاطب عام دارای بار اخلاقی بیشتری است یا تقدم مخاطب عام بر خلاقیت فردی هنر؟

اخلاق و اقتصاد: استفاده بهینه از مواد و مصالح و کاربرد مصالح بومی همواره در دستور کار معماری قدیم وجود داشته و معماری سنتی ایران نمونه‌ای بسیار موفق در این زمینه است ولی بحث اقتصاد بواسطه پیچیدگی مسائل امروز ابعاد جدیدی یافته است. این امر بخصوص با افزایش جمعیت، تغییر ترکیب آن و محدودیتهای اقتصادی دولتها و ملتها در دنیای امروز حساسیت ویژه‌ای می‌یابد و دسترسی همه مردم به فضاهای لازم با کیفیت مطلوب تبدیل به مسئله پیچیده‌ای می‌شود که بهینه سازی هزینه‌های ساخت، کیفیت مطلوب آن به لحاظ کاستن از هزینه‌های بعدی تعمیرات، سرعت آن و تنظیم دقیق زیربنا از مسائلی است که مستقیماً می‌توان آن را با مسئولیتهای اخلاقی معماران (بخصوص در کشورهای کمتر توسعه یافته) مرتبط دانست.

اخلاق و قدرت: معماری در گذشته همواره در خدمت قدرت بوده است، قدرت اشراف، قدرت مذهبی، قدرت نظامی و... در واقع بخش عمده‌ای از آنچه از میراث معماری قدیم تا به امروز باقیمانده بناهایی است که در خدمت قدرت بوده‌اند مثلاً اهرام مصر هزاران سال است که در مقابل گذر زمان ایستاده‌اند حال آنکه از خانه‌های مصریان باستان اثری در دست نیست. در دوره جدید قدرتی که معماری در خدمت آن است تغییر ماهیت می‌دهد، فی‌المثل احزاب، قدرت خلق، قدرت تکنولوژی و قدرت بازار و... امروزه رابطه معماری با قدرت اغلب مورد انتقاد قرار می‌گیرد و اخلاقاً مردود دانسته می‌شود. در این زمینه می‌توان به بحث‌های مختلفی که آیزنمن یا برمن مطرح می‌کنند اشاره نمود^(۱۵). آنان معماری را که در خدمت قدرت گرایشهای سیاسی یا بازار است و حتی معماری را که نمودی مقتدرانه دارد اخلاقاً مردود می‌دانند.

در اینجا به جنبه دیگری از مقوله اخلاق و معماری اشاره می‌شود که بیشتر زائیده تفکرات دنیای امروز است و کمتر می‌توان از آنها حتی به صورت ناگفته نشانی در گذشته یافت. در برخی موارد اصولاً طرح این مسئله که آیا اخلاق در شکل‌گیری آنها نقش تعیین کننده دارد یا نه خود جای بحث دارد ولی در هر حال بنظر می‌رسد که می‌توان این بحث را در این زمینه نیز دنبال نمود برخی از این جنبه‌ها عبارتند از اخلاق و مسئله بحران معماری مدرن، اخلاق و مسئله خودمختاری معمار، اخلاق و معماری کاغذی، اخلاق و فضای مجازی و اخلاق و بحران محیط زیست. آنچه در این میان قابل ذکر است مسئله تحولات سریعی است که در حال اتفاق افتادن می‌باشد و دنیای مدرن را به

سوی تمدن و تفکر پس از مدرن سوق می‌دهد.

اخلاق و بحران معماری مدرن: بحث مشکلات معماری مدرن بحث مفصلی است که در این مختصر نمی‌گنجد ولی آنچه بصورت کلی قابل ذکر است ناتوانی آن در تطبیق با تفاوت‌های جوامع و نیازهای غیرمادی انسانی است. الگوی انسانی که سعی می‌شود به همه جهان تعمیم داده شود الگوی انسان بورژوازی غربی است که حتی با وجود یکسانسازی فرهنگی باز هم حتی در مورد اقلیت‌های خود جوامع غربی صدق نمی‌کند. از سوی دیگر مفهوم ماشین زندگی که توسط لوکوربوزیه ابداع شده در تقابل با مفهوم سکونتگاه (dwelling) هایدگری قرار می‌گیرد. عینیت گرایی فضای بی‌پایان و یکدست مدرن در اولی جای خود را به فضایی می‌دهد که ناهمگنی، مرزبندی، تمایز، هویت مکانی، همسایگی و بوم آنرا به مفهوم سکونتگاه نزدیک می‌کنند^(۱۶).

اخلاق و مسئله خودمختاری معمار: تقابل اخلاقی تقدم فرد بر جمع یا بالعکس که در بخش‌های قبلی به آن اشاره شد در دوره‌های جدید کم‌کم به سمت تقدم فرد پیش رفته است و عقاید و تفکرات فردی اغلب حالت غالب‌تری یافته است. وجه اخلاقی این گرایش قائل به اعطای آزادی عمل هر چه بیشتر به معمار و امکان ابراز خلاقیت فردی او تا حد ممکن است. این امر از یک سو ما را با دنیایی وسیع از ایده‌ها و تصورات نو روبرو می‌سازد و از سوی دیگر خطر بالقوه دور شدن هر چه بیشتر معمار از زندگی و از مخاطب را بخصوص در جوامع کمتر توسعه یافته در خود دارا است. در این رهگذر کم‌کم نقش ایده و فکر نو فارغ از ساخته شدن (یا نشدن) واحد ارزش بیشتر و بیشتری می‌شود ضمن اینکه حتی ساخته شدن آن نیز در جهت تبلور ایده‌های معمار است و اگر رابطه‌ای نیز با مخاطب وجود داشته باشد از طریق بستر فکری و فرهنگی است که ممکن است بین معمار و مخاطب دارای فصل مشترکی باشد (و یا نباشد) و نه احتمالاً از روی الگوهای رفتاری و حیاتی از دل این گرایش مفاهیمی زاده می‌شوند که برخی از آنها همان جنبه‌هایی هستند که در بخش دوم بحث در حال بررسی آنها هستیم: معماری کاغذی و فضای مجازی

اخلاق و معماری کاغذی: ریشه‌های این معماری از زمان بوزار وجود داشته است ولی در دوره معاصر مسائلی همچون فزونی گرفتن تفکرات بر تعداد ساختمانها، برگزاری مسابقات متعدد معماری، رشد انتشارات، نظریه پردازانه شدن معماری و فیلسوفانه‌نگری به آن، مجموعه‌ای عظیم از معماری کاغذی را بوجود آورده که بسیاری از آنها حتی خود نیز داعیه قابلیت تبدیل به فضای معماری واقعی را ندارند ولی بار عظیمی از تفکرات را در خود حمل می‌کنند. از این نظر شاید بتوان آنها را قابل مقایسه با تفکرات اتویستی قرن گذشته دانست که هر چند در عمل موفق به تحقق یافتن نشدند ولی چراغ راه گرایشهای واقع گرایانه‌تر شدند و ارزشهای اخلاقی و انسان دوستانه آنها به

نحوی غیر مستقیم بر آنچه عملاً اتفاق افتاد تأثیر گذاشت. بنابراین بار فکری این معماری و تأثیرات مثبتی که ممکن است بصورت غیر مستقیم بگذارد جنبه‌های مثبت اخلاقی آن را تشکیل می‌دهند که در مقابل جنبه منفی آن که بریدن از واقعیت است قرار می‌گیرد.

اخلاق و فضای مجازی: فضای مجازی، فضایی است از تجارب شهری که بدون آنکه واقعاً اتفاق بیافتد توسط رایانه شبیه‌سازی می‌شود.^(۱۷) در واقع آنچه در دوره معاصر از آن تحت عنوان فرو ریختن مرز تخیل و واقعیت نام برده می‌شود در اینجا مصداق می‌یابد. این حوزه، حوزه تجربه است و مسائل اخلاقی آن کم و بیش همان است که در مورد معماری کاغذی ذکر شد ولی در اینجا این سوال می‌تواند مطرح شود که آیا زندگی واقعی، واقعیت دارد یا خیر؟

اخلاق و بحران محیط زیست: مسئله محیط زیست را از مسائل خاص دوره پست مدرن دانسته‌اند^(۱۸) این مسئله خاص حیطه معماری نیست و ماحصل اقتدارگرایی بشر و میل او به توسعه در دوره مدرن است. توجه به مسئله نیز شاید تا حدودی معلول کمرنگ شدن آرمانگرایی‌های عظیم است. بحران محیط زیست را شاید بتوان قابل مقایسه با اپیدمی‌هایی دانست که شهرهای آلوده تازه صنعتی شده را در نور دید و فقیر و غنی را بطور یکسان مبتلا کرد و انگیزه‌ای شد جهت انجام نخستین اقدامات اصلاحی شهرسازی، اینکه معماری چگونه پاسخی را می‌تواند به اخلاق زیست محیطی بدهد به نوبه خود می‌تواند پاسخهای مختلفی داشته باشد که از آن جمله می‌توان به بحث همسازی هر چه بیشتر با طبیعت و دادن پاسخ فعال به آن به جای پاسخ منفعل سنتی^(۱۹)، به حداقل رساندن انرژی صرف شده در ساخت و ساز از طریق اعمال روشهای بهینه و حتی المقدور بازسازی ساختمانهای قدیمی بجای تخریب آنها^(۲۰) و همچنین استفاده از مواد و مصالحی که برای محیط مضر نبوده و عمر آنها بیش از حد ساختمان نباشد یا حداقل قابل بازیافت باشند اشاره نمود.

جمع بندی و نتیجه گیری: با توجه به تنوع زیاد در حیطه موضوع بحث جمع بندی آن بصورت جامع در این مبحث نمی‌گنجد ولی دو نکته مهم را می‌توان در خاتمه بعنوان تأکید متذکر شد:

- بحث اخلاق در معماری بحث تازه‌ای نیست و بسیاری از جنبه‌های آن در گذشته هم مد نظر معماران بوده است ولی گسترش و پیچیدگی طرز تفکر انسان و زندگی او و همچنین معماری جنبه‌های مختلف آن را از یکدیگر تا حدودی منفک نموده و پاره‌ای جنبه‌های جدید را به آن افزوده است.

- این گستردگی لزوم توجه به نسبت مفاهیم این حیطه را با توجه به موقعیت‌ها و شرایط مختلف بیشتر می‌نماید و این امر وظیفه معمار را در درک موقعیت خود در جهت پرداختن به یک معماری اخلاقی و درک اولویت‌های آن با توجه به موقعیت هر چه حساستر می‌نماید پس لازم است با دیدی هر چه وسیعتر نسبت به گذشته به اخلاق معماری نگرست.

فهرست مأخذ

- ۱- نو مدرن‌ها کجایند؟ مارشال برمن، ترجمه مهندسین مشاور جودت و همکاران
- ۲- شهر همچون چشم انداز، تام ترنر، ترجمه فرشاد نوریان، انتشارات شهرداری تهران
- ۳- Academy Form, Theory & Experimentation, AD Vo162, No11,12,1992
- ۴- الی فور، پل دزائز، ترجمه زهرا جدیدی، در دست چاپ ۵ و ۷
- Ethics and Architecture, The theory of architerture , concepts , themes and practices
Paul Alan Johnson, Van Nostrand Reinhold, 1994
- ۶- اندیشه پسامدرن، مدرنیته، دموکراسی و روشنفکران، رامین جهاننگلو، نشر مرکز، ۱۳۷۴
- ۸- Can Ethics Provide Answers, James Rachels , Rowman & Littlefield, 1997
- ۹- در این مورد نگاه کنید به نامه اخیر جمعی از مهندسین عمران به انجمنهای حرفه‌ای در مورد حیطه مسئولیت مهندسین عمران و معمار
- ۱۰- مدرنیته از مفهوم تا واقعیت، رامین جهاننگلو، فصلنامه گفتگو، شماره ۱۰، زمستان ۷۴
- ۱۱- برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به "نگاهی به انتلاف معماری و علوم رفتاری در نیم قرن گذشته" محمود رازجویان، نشریه صفا، شماره ۲۳، پاییز و زمستان ۷۵
- ۱۲- Achitecture and Question of Technology , Daliber Vesely, Educating Architects,
Academy group, 1995
- ۱۳- در این مورد نگاه کنید به "هنر چیست"، لئو تولستوی، ترجمه کاوه دهقان، انتشارات امیرکبیر
- ۱۴- در این مورد نگاه کنید به "تاریخ معماری مدرن"، جلد اول، لئوناردو بنه ولو، ترجمه سیروس باور، انتشارات دانشگاه تهران
- ۱۵- در این مورد نگاه کنید به مأخذ شماره ۱ همچنین متن سخنرانی آیزنمن در کتاب:
Education of An Architect, Cooper Union, Rizzoli
- ۱۶- The Ethical Function of Architecture , Karsten Harries
- ۱۷- Architecture in Cyberspace, AD Vol 65, No 11/12, 1995
- ۱۸- اندیشه پسامدرن - مدرنیته دموکراسی و روشنفکران، رامین جهاننگلو، نشر مرکز، ۱۳۷۴
- ۱۹- پاسخ مهندسی آینده به نیروهای اقلیمی در معماری، بتل و مک کارتی، ترجمه سید حسین معینی، نشریه دانشگاه یزد، بهار ۷۵
- ۲۰- Embodied Energies , Battle & McCarty, AD Vol 66,NO 11/12,1996.

بررسی خانه و شهرهای افسانه‌ای در تاریخ اساطیری ایران

نوذر ورزقانی - سیما فضل صادقی

دیباچه

تاریخ اساطیری ایران زمین، آکنده از خانه، دژ و شهرهای افسانه‌ای است. در جای جای این سرزمین پهناور، از چین و هند تا دریای مدیترانه، کوه و رودی سپند و زمین بی‌آلایشی را نمی‌توان یافت که بنای شکوهمندی در کنار آن سر برنیاورده باشد. بسیاری از اسطوره‌های ایران زمین آنچنان با بناهای افسانه‌ای آن در آمیخته‌اند که خانه و شهرهای این سرزمین شگفت، بخشی از روایت‌های اساطیری را به دوش دارند. این بناهای اسطوره‌ای را در دو گروه می‌توان دسته‌بندی نمود. نخست، بنا و کاخهای ایزدان ایرانی که هر یک در کنار دریاچه و رودی سپند یا کوهی مقدس برپا گشته و سامان یافته‌اند. دیگر خانه و شهرهایی که بدست پادشاهان اساطیری در جای جای این سرزمین پهناور ساخته و پرداخته شده‌اند.

در متون اوستایی به کاخهای مینوی و نمادین سه ایزد آناهیتا، مهر و سروش که بر فراز رشته کوه‌ها یا کنار رود و دریاچه‌ها جای گرفته‌اند. اشاره می‌شود. ایزد مهر، افزون بر جایگاه مینوی که در روشنی بیکران و بر فراز آسمان دارد، دو خانه نیز بر روی زمین دارا است. سروش دیگر ایزد ایرانی نیز به مانند مهر خانه‌ای سترگ و استوار بر فراز بلندترین چکادهای رشته کوه البرز دارد. آناهیتا، بخ بانوی آب نیز چون مهر و سروش خانه‌ای نمادین بر زمین دارد. جایگاه مینوی آسمانی این ایزد بر فراز ستارگان و در روشنی بیکران است. او در خانه‌های زیبا و استوار زمینی خود که در کنار دریاچه و رودهای سپند جای دارند، به سروری و نگهبانی جهان می‌پردازد. در کنار خدایان یاد شده، رشن، نیز کاخی بر فراز کوه البرز دارا است. او در این خانه به همنشینی با ایزد مهر می‌نشیند.

ویژگی که در همه جایگاههای ایزدان به روشنی دیده می‌شود، شکوه، بزرگی و مقیاس‌های بسیار بزرگ و ورای اندازه‌های انسانی آنها است. این شکوه، بی‌آلایشی و توصیف‌های ورای آدمی را در خانه و شهرهایی که بدست پادشاهان بنا گردیده است نیز می‌توان دید.

در نوشته‌های پهلوی، از کاخ و شهرهای افسانه‌ای بسیاری که بدست پادشاهان و پهلوانان ایرانی برپا شده، یاد می‌شود. هوشنگ، جمشید، کی کوات (= کی قباد)، کی کاووس، سیاوش، کی خسرو و

فرود در شمار فرمانروایانی هستند که خانه یا شهرهایی را برپا نموده و سامان بخشیده‌اند. جمشید، کی قباد و کی کاووس هر یک کاخی را در دامنه‌های کوه البرز برپا نموده‌اند. جم افزون بر این خانه که آکنده از گوهرهای زیبا است، دژی را نیز در زیر زمین سامان می‌دهد. سیاوش شهر کنگ دژ را در آسمان بنا می‌کند و کی خسرو آن را بر زمین فرود می‌آورد و به روی شهر سیاوش کرد، جای می‌دهد. سیاوش کرد نیز در شمار شهرهایی است که سیاوش آن را برپا می‌دارد.

افراسیاب تورانی و ضحاک بیور اسپ (= دارنده ده هزار اسپ) نیز از فرمانروایان غیر ایرانی هستند که کاخ و شهرهایی را بنا کرده‌اند. افراسیاب، با جادو و افسونگری، شهر بسیار گسترده‌ای را در زیر زمین برپا می‌دارد. در روایت‌های شاهنامه فرودسی، او بر آورنده دژی است که بهشت کنگ نامیده می‌شود. ضحاک گنجسته (= معلون) نیز سه خانه بنا می‌نماید که نخستین کاخ او در بابل و دو خانه دیگر در سمبران (= یمبران، یمن کنونی) و هندوستان جای دارند.

این گزارش به بررسی خانه و شهرهای افسانه‌ای ایزدان و پادشاهان تاریخ اساطیری ایران زمین، برپایه نوشته‌های اوستایی، متون پهلوی (فارس میانه) و روایت‌های بجای مانده از خدای نامه‌ها در شاهنامه فردوسی^۱ می‌پردازد، هدف از ارائه این مقاله، افزون بر آشنایی با خانه و شهرهای افسانه‌ای، بررسی کارکردهای اسطوره‌ای این گونه از بناها در معماری باستانی ایرانی است.

بررسی

در اسطوره‌های ایرانی، پایه و اساس آفرینش مادی جهان (بویژه آدمی) بدست هرمزد، هدفی جز از میان بردن اهریمن به دنبال ندارد. اورمزد، کیومرث را می‌آفریند تا در نبرد با اهریمن بدخو و ستیزگر به یاری‌اش آید و این بدکنش را در درازنای زمان ناتوان و سوده سازد. هرمزد فرجام آفرینش خویش را که پیروزی خود و شکست اهریمن است، برای او بازگو و آشکار می‌سازد. اهریمن از بیم کیومرث که پیروزی نهایی اورمزد را در برابر او رقم خواهد زد، سه هزار سال در بیهوشی بسر می‌برد و سر از سستی برنمی‌آورد. هرمز به هنگام بیهوشی او، آفرینش مینوی خویش را کالبدی مادی می‌بخشد.

اهریمن با آگاهی از آنکه یارانش به رهبری او آفرینش نیک هرمزد را تباه می‌سازند، آرامشی می‌یابد که دیر زمانی نمی‌پاید. او به همراه دیگر دیوان دوباره به جهان اورمزد می‌تازد تا آن را از میان بردارد. در روایت‌های اساطیری، روشنی بیکران که بر فراز آسمان و در قلمروی هرمزد جای دارد، جایگاه و بنکده مینوی ایزدان و دیگر یاران هرمزد می‌گردد تا آنان از آنجا به نبردی پیروزمندانه با

اهریمن و یاوران او بپردازند. آدمی و دیگر آفریده‌های هرمزد (آسمان، آب، زمین، گیاهان و جانوران) نیز از زمین با دیوان بدسرشت به ستیز برمی‌خیزند.

چکاده‌های رشته‌کوه‌های رسته بر زمین چون سر بر آسمان دارند و به آن پیوسته‌اند به گونه‌ای که ابر و مه را نیز همچون آدمی بر ستیغ رام نشدنی آنها راهی نیست، آرامگاه و خانه‌های نمادین و مینوی ایزدان می‌شود. آنها نیز که خانه در دل کوه‌های سپند دارند و از فراز دامنه‌های آن به دشت‌ها سرازیر می‌شوند و سرانجام تن به دریاهای پهناور می‌سپارند، به مانند رشته‌کوه‌ها، نمادی از بنکده ایزدان می‌گردد. از اینرو است که در اسطوره‌های این سرزمین، به مانند روایت‌های اساطیر دیگر سرزمین‌ها، کوه‌های درخشان به همراه رودهای بلند، همچون جایگاهی بی‌آلایش و سپند خانه‌های مینوی و نمادین ایزدان و یاران هرمزد بشمار می‌آیند. خانه، دژ و شهرها بدست آدمی پدید می‌آیند تا او را در برابر گزندهای اهریمن و دیگر دشمنان دور و در امان نگاه دارند. این اسطوره‌ها با دیگر روایت‌های کهن و بومی پیوند می‌خورند و چنان شاخ و برگ انبوهی به خود می‌گیرند که سرانجام خانه و شهرهای پادشاهان، نمادی از بهشت، باغ خدایان و سرزمین گمشده و موعود می‌گردد.

در اساطیر ایرانی، از خانه، دژ و شهرهای افسانه‌ای گوناگون و بسیاری سخن گفته می‌شود. این بناها را در دو گروه می‌توان دسته‌بندی نمود. نخست جایگاه‌های ایزدان که در کنار رود یا کوهی برپا گشته‌اند. دیگر خانه و شهرهایی که بدست پادشاهان در جای جای این سرزمین بنا می‌شوند.

۱- خانه و کاخ‌های ایزدان

در نوشته‌های اوستایی و متون بجا مانده از زبان پهلوی ساسانی به بناهای سه ایزد مهر، سروش و آناهیتا اشاره می‌شود. اشاره کوتاهی به خانه ایزد رشن را نیز در متون کهن می‌توان دید.

مهر یا میترا که در نوشته‌های کهن بالقب و پسوند دارنده دشت و چراگاه‌های فراخ یاد می‌شود، از بزرگ‌ترین و توانمندترین ایزدان پیش زردشتی ایرانی بشمار می‌آید. او افزون بر جایگاهی که بر فراز آسمان و در روشنی بیکران در کنار اورمزد دارا است، دو خانه نیز بر زمین دارد. نخستین خانه او، به پهنای زمین در جهان مادی برپا است. سرتاسر زمین خانه اوست و این خانه درخشان و بیکران، آکنده از پناهگاه‌های زیبا و نیک می‌باشد و نیز آسوده و بدور از دشواری‌های نیاز و تباهی‌ها است (یشت ۱۰، بند ۴۴). مهر ایزد، خانه دیگری نیز بر ستیغ کوه بلند و درخشان البرز^۲ دارد. این خانه را هرمزد، ایزد خورشید و امشاسپندان (فرشتگان کیش زردشتی) برای او برپا کرده‌اند تا مهر

ایزد از فراز آن سراسر جهان را نظاره گر و نگهبان باشد. شب و تاریکی را به خانه مهر بر ستیغ این کوه که به آسمان پیوسته است، راهی نیست. این خانه تهی از بادهای گرم و سرد است و بدور از هر گونه آلاینش اهریمنی، مرگ و بیماری‌ها می‌باشد (یشت ۱۰، بندهای ۵۱-۵۰) کاخ نمادین ایزد مهر در روایت‌های اساطیری سرزمین هند نیز دیده می‌شود. در ریگ ودا، او همچون همتای خود در ایران، خانه‌ای بزرگ و زرین، با هزار در و یک هزار ستون بسیار بلند و افراشته دارا است (ریگ ودا، ۵، سرود ۶۸ و ۷ سرود ۸۸ = جلالی نائینی، ۱۳۶۷، صص ۱۲۰-۱۱۸).

در اسطوره‌های ایرانی، مهر ایزدی است که ستایشگران راستین خود را شکوه، برکت، خواسته (= دارایی و ثروت)، فراوانی، فرزندان و برومند و زندگی زیبا می‌بخشد. او خانه و خان و مان‌ها را سرشار از شادی، زیبایی و روشنائی می‌سازد. مهر ایزد، افزون بر آنکه خود خانه‌هایی بر زمین و بر فراز کوه البرز دارد، پیروان خویش را نیز خانه‌هایی روشن و سترگ، با ستون‌های بلند و تیرک‌های استوار ارزانی می‌دارد. این کاخ‌ها آکنده از زیبایی‌ها و تهی و آسوده از تباهی‌ها است (یشت ۱۰، بند ۲۸-۳۰). ایزد مهر، خانه و خاندان دشمنان خود و پیروان اهریمن را از میان می‌برد. خانه‌های هراس انگیز و شهرهای آنان را ویران و تهی از آدمی، فرزند و روشنی می‌سازد (یشت ۱۰، بندهای ۱۸ و ۳۸).

رشن ایزد دادخواهی، یکی دیگر از ایزدانی است که به خانه زمینی او در نوشته‌های اوستایی اشاره می‌شود. رشن خانه خویش را به مهر و او می‌گذارد و در آن به همنشینی با او می‌پردازد. (یشت ۱۰، بندهای ۷۹ و ۸۱ و یشت ۱۲، بندهای ۲۵-۲۳). همه زمین، آسمان، دریاها و بهشت خانه رشن بشمار می‌آیند و ستایشگران و پیروانش او را در هر کجا به یاری می‌خوانند (یشت ۱۲، بندهای ۳۷-۹).

سروش اهلو (= پرهیزگار)، یکی دیگر از ایزدانی است که با بناهای اساطیری وابسته می‌باشد. او نیز همچون ایزد مهر بر فراز بلندترین چکادهای رشته کوه البرز، خانه‌ای درخشان با یک هزار ستون استوار دارا است. کاخی ستاره نشان که از درون همیشه خود بخود روشن و تابنده و از بیرون ستاره آذین می‌باشد و از روشنی آنها نور می‌گیرد. او نیز چون ایزد مهر، پیروان و ستایشگران راستین خویش، بویژه بنوایان را خانه‌های زیبا و استوار ارزانی می‌دارد. (یشت ۵۷، بند ۱۰ و یشت ۱۱، بند ۱۳) آنان که سروش را گرامی می‌دارند و فدیهای زیبا و نیکو نثارش می‌نمایند، خانه و خانمان‌هایشان بدور از هر آسیبی و در پناه او می‌باشد. (یسن ۵۷، بند ۳۴ و یشت ۱۱، بند ۲۰). ایزد هوم، ایزد درمان بخش و دور نگهدارنده دشمنان و مرگ، سروش را در کاخ زیبا و استوار او بر فراز

بلندترین سیتیغ کوه البرز می‌ستاید (پسن ۵۷، بند ۱۹).

اردوی سورا آناهیتا، بغ بانوی آب نیز به مانند دیگر ایزدان یاد شده در اسطوره‌های ایرانی، بر فراز زمین خانه‌های زیبا و خوش ساخت دارد. جایگاه آسمانی آناهیتا بر فراز ستارگان است و او به فرمان هرمزد نیک کنش از آسمان می‌گذرد و بسوی زمین رهسپار می‌شود تا ارتشتاران (= جنگاوران)، آترپانان (= موبدان و پیشوایان دینی)، دوشیزگان و زنان را یاری نماید. او با پذیرش سروری جهان، با فرو فروغ خویش به نگهبانی و رامش مردمان، ستوران و دیگر آفریده‌های هرمزد می‌پردازد (یشت ۵، بندهای ۸۹-۸۵).

کاخ‌های آناهیتا در کنار رودهای بلند و روان و دریاچه‌های گسترده و درخشان برپا شده‌اند. خانه‌های او به مانند سه ایزد مهر، سروش و رشن بر فراز رشته کوه‌ها جای ندارند. برپایی کاخ‌ها در کنار آب، بدلیل وابستگی این ایزد با آب و مینوی آن می‌باشد. به گونه‌ای که آناهیتا در سده‌های کهن همواره لقب و پسوند بغ بانوی آب را به همراه دارد. از سوی دیگر رودهای جاری در آغاز راه خود بسوی دریا در دل کوه‌های ناگشودنی خانه دارند و از فراز چکادهای سر بر آسمان کشیده آن بسوی دشت‌ها رهسپار می‌شوند و در پایان تن به دریا‌های پهناور می‌سپارند. بنابراین رودها نیز بسان کوه‌ها، جایگاهی بی‌آلایش و سپند شمرده می‌شوند و از اینرو بنکده نمادین ایزدان بشمار می‌آیند. در روایت‌های اساطیری این سرزمین، اردویسور آناهیتا، دارنده هزار دریاچه و یک هزار رود است و خود از سیتیغ کوه هوکر (= هوکریه، بلندترین چکاد رشته کوه البرز)، به سوی دریای فراخکرد جاری می‌باشد (یشت ۵، بندهای ۳-۲). در کنار هر یک از این دریاچه‌های بزرگ و نیز رودهای بلند که درازای هر یک به اندازه چهل روز راه مرد چابک سوار است، کاخی زیبا و خوش ساخت با یکصد پنجره درخشان و یک هزار ستون خوش تراش برپا است. خانه‌هایی کلان پیکر که هر یک بر هزار پایه جای دارند. در هر کدام از این کاخ‌ها، بستری زیبا با بالش‌های خوشبو بر تختی دل‌انگیز گسترده می‌باشد (یشت ۵، بندهای ۱۰۲-۱۰۱).

ویژگی که در همه خانه و کاخ‌های مینوی و نمادین ایزدان که بر فراز سیتیغ رشته کوه‌های بلند و در کنار آبهای مقدس برپا می‌شوند، می‌توان دید، شکوه، زیبایی، بزرگی و مقیاس‌های بسیار بزرگ و ورای اندازه‌های انسانی آنها است. به گونه‌ای که مردمان کهن این سرزمین، خانه و کاخ‌های زیبا، درخشان و باشکوه‌ای که برای خود آرزو می‌نمودند، در مرتبه و مقیاسی بسیار بزرگ و بالاتر از آن ایزدان توانمند خود می‌دانستند. این بزرگ‌نمایی در توصیف و ستایش خدایان در اسطوره‌های دیگر سرزمین‌ها نیز دیده می‌شود.

شکوه، زیبایی و ویژگی‌های ورای آدمی را در دژ و شهرهایی که بدست پادشاهان برپا می‌گردد، نیز به روشنی می‌توان دید. تقدس کوه‌ها، رود و دریاچه‌ها به گونه‌ای والا است که برخی از ایزدان، پادشاهان و پهلوانان همراه با ستایش ایزدان توانمند در این جایگاه‌های مقدس، فدیهای زیبا و گرانبها را پیشکش آنان می‌ساختند، تا آنان همواره به یاریشان شتابند (= یشت ۵، بندهای ۱۱۸-۲۱/ یشت ۹، بندهای ۳۲-۳/ یشت ۱۵، بندهی ۳۷-۲ و یشت ۱۷، بندهای ۵۲-۲۴).

برپایی آئین‌های ستایش و سپاسگزاری از ایزدان بر فراز کوه‌ها، یا در کنار آبها در میان باورهای مردمان کهن گسترده و مرسوم بوده است. بسیاری از مورخین باستان در روایت‌های تاریخی خود، به برگزاری گسترده آئین‌های ستایش شاهان هخامنشی از ایزدان خود اشاره کرده اند (= بنونیست ۱۳۷۷ و رضی ۱۳۶۶). شاهان و اشرافیان ایرانی برای ستایش ایزدان خویش معبد و بتکده‌ای برپا نمی‌کرده‌اند و آئین‌های مذهبی خود را در کنار این جایگاه‌های بی‌آلایش و سپند به انجام می‌رساندند. این آیین‌ها حتی در اسطوره زندگی زردشت، پیام آور ایرانی نیز دیده می‌شود. او به هنگامی که در کنار رود اساطیری دائیتی در سرزمین ایرانویج (= خاستگاه ایرانیان)، آئین فشردن گیاه مقدس هوم را پی می‌گرفت، به یاری بهمن امشاسپند به همپرسگی (= گفتگو) با هرمزد دست می‌یابد (دینکرد هفتم، فصل سوم: بندهای ۶۲-۵۱/ گزیده‌های زادسپرم، فرگردهای ۲۳-۲۰ و برای زندگی زردشت = آموزگار و تفضیلی ۱۳۷۵).

۲- خانه، دژ و شهرهای پادشاهان و پهلوانان

پادشاهان تاریخ اساطیری ایران زمین، در دو گروه پیشدادیان و کیانیان جای می‌گیرند. پادشاهان سلسله‌های اشکانی و ساسانی که پس از این دوران به فرمانروایی ایران دست می‌یابند، در شمار شاهان اساطیری بشمار نمی‌آیند و در گروه فرمانروایان تاریخی بررسی می‌شوند. دوره پیشدادی با شاهی هوشنگ آغاز و با فرمانروایی نه ساله گرشاسب به انجام می‌رسد. فرمانروایی دوره کیانی از پادشاهی کی کوات (= کی قباد) آغاز و تا دارا، پادشاه فرجامین سلسله هخامنشیان، ادامه می‌یابد. برخی از پژوهشگران، شاهان کیانی را در دو بخش دسته بندی و بررسی می‌کنند. گروه نخستین، فرمانروایی کی کوات تا پایان پادشاهای کی خسرو را در برمی‌گیرد و دسته دوم از پادشاهای لهراسب تا پایان کار کیانیان (دارا) ادامه دارد. در این گزارش خانه، دژ و شهرهای شاهان پیشدادی و دوره نخست فرمانروایان کیانی بررسی می‌شوند.

در متون اوستایی و نوشته‌های پهلوی، از خانه و شهرهای افسانه‌ای که بدست پادشاهان ایرانی و

فرمانروایان غیر ایرانی برپا می‌گردد، یاد می‌شود. برخلاف جایگاه‌های مینوی و نمادین ایزدان بر روی زمین که تنها بر فراز رشته کوه‌ها و در کنار آبها جای دارند، خانه و شهرهای پادشاهان افزون بر این جایگاه‌های مقدس، در زیر زمین و در آسمان نیز برپا می‌گردند. در روایت‌های اساطیری و باورهای مردمان کهن، پیش از آنکه آفرینش جهان چنین ساختار هماهنگ و مدونی را به خود گیرد که در کتاب‌های پهلوی به آن اشاره می‌شود، خانه‌های سترگ و استوار به همراه شهرهای شگفت‌انگیز، زیبا و گسترده، همزمان با آفرینش جهان و آدمی پدید می‌آیند. خانه، دژ و شهر آنچنان در باورهای مردمان باستان باشکوه و بلند مرتبه است که کالبدی سپند به خود می‌گیرد و تا نمونه‌های مینوی (= روحانی و غیرمادی)، آسمانی و شکل‌های دست‌نیافتنی و روایت‌های اساطیری پیش می‌رود. در داستان‌های اسطوره‌ای، خانه و شهرهای پادشاهان نمادی از بهشت باغ‌خدایان و سرزمین گمشده و موعود می‌گردد. خانه‌هایی سپند که بدو از هر گونه آلائش‌های اهریمنی و آکنده از فروغ و زیبای هر مزی است.

اگر کیومرث که یادآور انسانی پیش نمونه و غیر واقعی است کنار گذارده شود، باید هوشنگ، جمشید، کی قباد، کی کاووس، سیاوش، کی خسرو و فرود را نام برد که هر کدام کم و بیش به گونه‌ای با بناهای افسانه‌ای وابسته‌اند. در روایت‌های اساطیری حتی به شکوه بناهای شاهان غیر ایرانی همچون افراسیاب و ضحاک نیز اشاره می‌شود. این بخش از گزارش، نخست به خانه و شهرهای پادشاهان پیشدادی و کیانی و سرانجام به بناهای فرمانروایان غیرایرانی اشاره می‌کند.

هوشنگ پیشدادی، نخستین پادشاهی است که به گونه‌ای با خانه‌هایی افسانه‌ای وابسته است. در روایت‌های اساطیری که در اوستا و نوشته‌های پهلوی بجا مانده است. نشان و توصیفی از خانه یا شهرهایی را که او برپا می‌نماید یا سامان می‌بخشد، دیده نمی‌شود. تنها نشان در دست، معنای نام این فرمانروا است که به گونه‌ای با برپایی خانه‌های خوب وابسته می‌باشد. نام هوشنگ پیشدادی که در برخی از روایت‌های کهن نخستین پادشاه اساطیری ایران‌شهر بشمار می‌آید، به معنای بخشنده خانه‌های خوب یا کسی که خانه‌های خوب برپا می‌دارد. است (بهار ۱۳۷۱، صص ۱۹۰-۱۸۹ و صفا، ۱۳۶۳، صص ۴۱۸-۴۱۱).

برخلاف هوشنگ، از خانه و شهرهایی که حمشید، دیگر شاه ایرانی برپا می‌دارد، در روایت‌های کهن بسیار یاد می‌شود. در داستان جم شاهنامه، او افزون بر دسته‌بندی مردمان در چهار گروه و آموزش هنرهای گوناگون به آنان، برپاکننده خانه، کاخ، گرمابه و ایوان نیز برای زنان و مردان بشمار می‌آید. جم به دیوان فرمانبردار خود دستور می‌دهد که تا با آمیزش آب و خاک، خانه‌های گلی برپا

سازند (صفا ۱۳۶۳، ص ۴۲۴). او نخستین پادشاهی است که ده و شهرها را بنا می‌نهد و در روزگار آرمانی او در سرزمین ایرانویج، ده هزار شهر و دهکده برپا می‌شود. خانه جمشید نیز به مانند ایزدان مهر، سروش و رشن بر رشته کوه البرز جای دارد. او در این خانه‌های زیبا و سراسر آکنده از گوهرهای درخشان، به سروری و نگهبانی جهان هرمزد می‌نشیند. جم افزون بر این خانه، دژی را نیز برپا می‌دارد که ورجمکرد (= باروی ساخته ی جم) نامیده می‌شود.

بنا به وندیداد دوم اوستا (بندهای ۴۳-۲۱)، جمشید شاه به فرمان اورمزد بارویی در زیرزمین سامان می‌دهد تا مردمان، رمه‌ها، ستوران، سگان، پرندگان و آتش‌های سرخ سوزان را در آن از آسیب زمستانی سخت و هراس‌انگیز با سرمایی سوزان و سیلاب‌هایی سهمناک در امان نگاه دارد. جم با راهنمایی هرمزد، نخست با ورز خاک شفته، آنرا نرم می‌سازد و دژی را در سه بخش بنا می‌کند. او در بخشی از این ور، تخمه آفریده‌های هرمزد را جای می‌دهد و در دو پاره دیگر به ترتیب جایگاهی برای مردمان و چارپایان برپا می‌دارد. درازای هر بخش این دژ چهار گوش، به یک چرتو (واحد اندازه‌گیری با مقیاس نامشخص) می‌رسد. جمشید در بخش‌های پیشین، میانی و پسین این ور به ترتیب نه، شش و سه پل را برپا می‌دارد و از طریق این گذرگاه‌ها به هر یک از این پاره‌ها، به ترتیب هزار، ششصد و سیصد شمار از تخمه‌های زنان و مردان را جای می‌دهد. او با راهنمایی هرمزد در این دژ روشن و تابنده، آب را در آبراهه و رودهای آن به درازای یک هاسر (واحد اندازه‌گیری برابر با نصف چرتو) جاری می‌سازد. او مرغزار و چراگاه‌هایی زیان ناپذیر، جاودان و همیشه سبز را در این ور سامان می‌بخشد. جمشید در دژ خویش خانه‌هایی زیبا و استوار برپا می‌دارد. خانه‌هایی بلند و تابستانی که پنجره و درهای بسیاری در دیوارهای آن جای دارند.

جم، بهترین نژاد مردمان، چارپایان و ستوران را به همراه بلندترین رستنی‌های زوال ناپذیر و خوشبوترین خوردنی‌های زرگون و تباه ناشدنی به درون باروی خویش می‌برد تا با پایان سرمای سوزان و سیلاب‌های سهمناک، آنان را در سرتاسر زمین پراکنده سازد. دستیابی آفریدگانی که نشان اهریمن را به همراه دارند. به ورجمکرد ناممکن است. بدین گونه مردمانی گوزسینه، گوزپشت، دیوانه، فریفتار و دیگر داغ خوردگان اهریمن و نیز کسانی که دیدگانی کم سو و دندان‌هایی پوسیده و تباه دارند، بدین دژ راهی نمی‌یابند. این دژ نیز چون خانه سروش بر فراز کوه البرز، از درون روشن و درخشان است. سرچشمه پرتوهای همیشه تابان این پناهگاه زیرزمینی، از فر و فروغ ایزدی نور می‌گیرند. پدیداری و پنهانی ستارگان، ماه و خورشید در این ور، سالی یکبار روی می‌دهد. ساکنان آن که زیباترین و نیکوترین زندگی را در میان دیگر آفریدگان هرمز دارا هستند، روز را چون سالی

می‌پندارند و به هر چهل سال از ساکنان آن جفتی فرزند، یکی دختر و دیگری پسر زاده می‌شوند. مرغ اساطیری کرشپ تر، بازی است که زبان مردمان را می‌داند و دین مزدیسنان را به دژ می‌برد. بدین گونه نسل آدمی پایدار می‌ماند تا در کنار دیگر آفریدگان به نبرد با اهریمن بدکنش ادامه دهند. روایت اوستایی ورجمکرد در نوشته‌های پهلوی، با اندکی دگرگونی یاد می‌شود. در متن‌های فارسی میانه، جم به فرمان اورمزد دژی برپا می‌دارد تا آفریدگان هرمزد را از آسب دیور مرکوس (=دیو سرما) در هزاره‌های پایانی جهان (هزاره هوشیدر = تفضلی، ۱۳۶۴، صص ۹۵-۸۷) در امان نگاه دارد. در متن وندیداد اوستا، از تازش دیو مرکوس به مردمان و دیگر آفریدگان در پایان جهان نشانی نیست و تنها از سرمای سوزان با برف‌های سهمناک و سیلاب‌های هراس‌انگیز یاد می‌شود. در ادبیات پهلوی، مرکوس با دین جادوگران و پری پرستان به ایران می‌تازد، و باران سهمگینی را که ملکوسان می‌نامند، به همراه خود می‌آورد. این دیو سه سال همراه با تابستان‌های گرم و زمستان‌های سرد و نیز برف و تگرگ‌های بی‌پایان بر زمین می‌تازد و بیشتر مردمان را نابود می‌سازد و از میان می‌برد. با برپایی دژ در زیر زمین که بدور از دیدگان دیوان است، تنها ساکنان آن از آسیب آنان در امان می‌مانند (بند هشتن، صص ۲۱۹-۲۱۸). به یاری دهمان آفرین، ایزد خواسته و دارایی، طوفان مرکوس پایان می‌گیرد و زنان، مردان و دیگر آفریدگان از دژ زیرزمینی جم بیرون می‌آیند و در سرتاسر زمین پراکنده می‌شوند.

در نوشته پهلوی مینوی خرد (پرسش ۶۱، بندهای ۱۹-۱۸)، به زندگی زیبا و بی‌آلایش ساکنان ورجمکرد اشاره می‌شود، بدین گونه که آنان بیش از سیصد سال زندگی می‌کنند و از بیماری و تباهی‌های اهریمنی در میان آنها نشانی نیست. بنا به متون فارسی میانه، شهر زیرزمینی ورجمکرد، در ایرانویچ جای گرفته است (مینوی خرد، پرسش ۶۱، بندهای ۱۹-۱۵)، نوشته‌های دیگر پهلوی، جایگاه این دژ را در میان پارس و در زیر کوه جمگان (کوهی بنام جم) یاد می‌کند (بند هشتن: صص ۱۹۹-۱۹۸ و ۲۰۹). در متون اوستایی، اشاره‌ای به جایگاه این دژ نیست، ولی هرمزد در ایرانویچ جمشید را از زمستان‌های سهمناکی که بر جهان می‌تازند، آگاه می‌سازد.^۳

فرمانروایان دیگری نیز کاخ‌های زیبا و شگفت‌انگیزی در این سرزمین برپا می‌نمایند. از این شمار می‌توان شاهان سلسله کیانی را نام برد. با آنکه جنبه‌های اساطیری رویدادهای دوره کیانی به نسبت دوران پادشاهان پیشدادی کمتر است و این سلسله به گونه روشنتری جنگجو می‌باشند، ولی برپایی خانه، دژ و شهرهای افسانه‌ای را به فراوانی می‌توان دید. در تاریخ اساطیری دوران کیانی، به بناهای کی کوات (=کی قباد) کی کاووس، سیاوش و کی خسرو و چهار پادشاه کیانی و فرود (پسر

سیاوش) در روایت‌های دینی (نوشته‌های اوستایی و پهلوی) و ملی (داستان‌های بجا مانده از خدای نامه در شاهنامه) اشاره می‌شود.

بنا به داستان‌های شاهنامه، بزرگان ایرانشهر کی کوات را که در کاخ با شکوهی در کوه البرز می‌زیست، به پادشاهی این سرزمین برگزیدند. او نخستین شاه کیانی و از نژاد فریدون و منوچهر شاهان پیشدادی بشمار می‌آید. از چگونگی برپایی و ویژگی‌های خانه‌ی او در نوشته‌های کهن و شاهنامه نشانی نیست.

کی کاووس، دومین شاه کیانی است که در متون اوستایی (یشت‌های ۱۳، ۵، ۱۴ و ۱۹) از او یاد می‌شود. هفت خانه او همچون ایزدان مهر، سروش و رشن و نیز جمشید بر کوه البرز جای دارد. از کاخ‌های کاووس در دامنه کوه، یکی زرین، دو تا سیمین، دو تا پولادین و دو خانه دیگر از آبگینه (= بلورین) است. در کاخ زرین این دژ، کاووس خود بر تخت پادشاهی می‌نشیند و بر مردمان و دیگر آفریده‌های هرمزد و حتی بر دیوان و پریان پادشاهی می‌نماید. او بر همه سرزمین‌ها چیره می‌شود و شاه هفت کشور می‌گردد. کی کاووس در خانه خویش بسیاری از دیوان و مزنها (دیوهای مازندران) را از تباه ساختن جهان باز می‌دارد. دو خانه‌ی بلورین (= آبگینه) کاووس برای نگهداری و تیماری اسبان و دو خانه پولادین، جایگاه رمه‌ای و ستوران می‌باشد. در این دژ، چشمه‌ای است که آب زلال آن جاودانگی را به آدمی ارزانی می‌دارد. پیران، بیماران و ناتوانان با ورود بدین شهر و گذر نمودن از این خانه‌ها، از سوی دیگر آن نیرومند و برنا، چون جوانی پانزده ساله (سن آرمانی در باورهای مردمان کهن این سرزمین) بیرون می‌آیند و قدم بر شهر می‌نهند (بند‌هشت، ص ۲۱۰ و دینکرد نهم، فصل ۲۲). کاووس فرمان می‌دهد تا برای جاودانگی و دوری از آسیب‌های اهریمنی، همه مردمان در کنار این خانه‌ها جای گیرند. برخی از پژوهشگران کاخ کی کاووس را تأثیری از روایت هفت دیوار هم مرکز همگتانه (اکباتان) می‌دانند. (آموزگار، ۱۳۷۴، صص ۶۵-۶۴ و کریستن سن، ۱۳۶۸، ص ۱۲۶). تقدس شماره هفت در میان مردمان بابلی نیز در پدیداری این هفت خانه بجای کاخی بزرگ بی تأثیر نیست.

در نوشته پهلوی شهرهای ایران، که به جغرافیای روزگار ساسانی می‌پردازد، تطبیق و هماهنگی میان شهر اساطیری کاووس و سمرقند دیده می‌شود. بنابراین متن، شهر سمرقند که در خراسان جای دارد را کی کاووس برپا می‌دارد و سیاوش آن را به فرجام می‌رساند. کی خسرو در این شهر زاده می‌شود و آتش بهرام را در آن جای می‌دهد (شهرهای ایران، بندهای ۳-۲).

در روایت‌های اساطیری بجا مانده در شاهنامه فردوسی، که به روایت‌های ملی مشهور هستند.

از برج بزرگ و گسترده کی کاووس بر فراز کوهی سخن می‌رود. پیش از آنکه کاووس سودای پرواز به آسمان را در سر پیوراند و با این گناه فره شاهی از او بگریزد، نیرو و توان دیوان را در دستان خود داشت. به دستور او دیوان برج‌هایی از زر، سیم، سرب، مس، مفرغ، آهن و سنگ را بر فراز کوهی بلند برپا می‌نمایند. در روایت‌های شاهنامه، کاخ کاووس را که از غایت زیبایی و خرمی، بهارخانه و بهشت کنگ نیز نامیده می‌شود، آنچنان با روز و روشنایی پیوسته است که شب و تاریکی را بدان راهی نیست. بهار، سرسبزی و طراوت در جای جای خانه‌های او همواره هویدا است و نشانی از تابستان، زمستان و بادهای سرد و گرم در دژ دیده نمی‌شود. هوای کاخ کی کاووس آکنده از بوی دل انگیز گلاب و عنبر است. بارانی که بر سرتاسر آن می‌بارد، چیزی جز می و شراب نیست. سراسر هفت خانه او آکنده از فلزهای گرانبها و سنگ‌های زیبا می‌باشد. در روایت‌های شاهنامه، دو خانه از کاخ‌های کاووس برای اسبابان و ستوران اوست. خانه بلورین کاخ، رامشگاه او و قصر سیمین، جایگاه زین افزارهای (= سلاح) سپاهیان او بشمار می‌آید. کاووس خود در خانه‌ای زرین کاخ به پادشاهی هفت کشور می‌نشیند. او این شهر را در ترکستان پی می‌افکند. در روایت‌های شاهنامه نشانی از مردمانی که از این خانه‌ها گذر کنند و بی مرگ و جاویدان گردند را می‌توان دید. در برخی از دیگر روایت‌ها اشاره‌ای به پرواز کاخ کاووس بسوی آسمان دیده می‌شود. (کریستن سن، ۱۳۶۸، صص ۱۶۱-۱۶۰).

سیاوش و کی خسرو، دو پادشاه کیانی نیز شهرهایی را برپا می‌دارند، که سیاوش کرد و کنگ دژ (= کنگ دز) نام دارند. در روایت‌های اساطیری از این دو شهر، بویژه کنگ دژ بسیار گفتگو می‌شود. این شهر، دژی است که پیروان جاویدان دین مزدیسنان را در خود جای می‌دهد و واپسین رستخیز در تاریخ اساطیری ایران زمین از آن آغاز می‌شود (= راشد محصل، ۱۳۶۹، صص ۱۰۹-۱). کنگ دژ، در آغاز و به هنگام برپایی و سامان دهی شهری آسمانی است و بدست کی خسرو و از آسمان فرود آورده می‌شود و بر روی شهر زمینی سیاوش کرد جای می‌گیرد. بنا به متون کهن، این دژ در مرز سرزمین ایرانویج و در سوی خاور (= مشرق) و در نزدیکی دریای اساطیری سدویس (دریای میان دو دریای پوئیدگ و فراخکرد) جای دارد (مینوی خرد، پرسش ۶۱، بندهای ۱۴-۱۳). توصیف و ویژگی‌های این شهر آسمانی در کتاب روایات پهلوی (فرگرد ۴۹) آورده شده است. بنا به برخی دیگر از نوشته‌ها این دژ در شمال و در سر راه ترکستان به چین و به روایتی نیز بالاتر از دریای فراخکرد و در میان کوه‌ها جای دارد (آموزگار، ۱۳۷۴، ص ۶۴ و صفا: ۱۳۶۳، صص ۵۱۵-۵۱۳).

سیاوش، کنگ دژ را با نیروی خود، هر مزد و امشاسپندان و به یاری فره کیانی، با دستان خویش بر

سر دیوان می‌سازد و اداره می‌کند. این شهر تا زمانی که کی خسرو، پسر او از مینوی آن درخواست می‌نماید که بدلیل پیوند خواهر و برادری میان آنان بسوی او باز گردد. در آسمان معلق و متحرک بوده است. مینوی کنگ دژ، این شهر را بر زمین فرود می‌آورد و در ناحیه خراسان توران زمین، بر روی شهر سیاوش کارد جای می‌دهد. کی خسرو یک هزار ارم (= بند و میخ) در چهار سوی آن می‌افکند و بدین گونه این شهر آسمانی بر روی زمین جای می‌گیرد و پایدار می‌شود. این دژ همه مردمان توران زمین را به همراه گوسپندان و ستوران آنان در میان خود نگاه می‌دارد. کی خسرو، مردمان ایران زمین را بدین دژ راهنمایی می‌کند و در آنجا خانه‌های نیک و زیبا به آنان می‌بخشد.

دیوارهای شهر کنگ دژ نیز به مانند شمار خانه‌های کی کاووس، وابسته به شمار هفت و تقدس آن، در باورهای مردمان کهن این سرزمین پنهان است. بنا به کتاب روایات پهلوی (فرد گرد ۴۹)، نخستین دیوار این شهر سنگی، دومین پولادین، سومین از آبگینه، چهارمین سیمین، پنجمین زرین، ششمین کهربایی و هفتمین دیوار از یاقوت می‌باشد. نوشته پهلوی بند هشتن (ص ۲۱۰)، این دیوار ها را از زر، سیم، پولاد، برنج، آهن، آبگینه و سنگ لاجورد (کاسگین) برمی‌شمارد. کوشک‌های این دژ سیمین و دندان‌های (= کنگره) آن زرین است. در این شهر بسیار گسترده، چهارده کوه، هفت رود ژرف و پنهان (قابل کشتیرانی) و هفت مرغ که با نیروی بسیاری از آن پاسداری می‌کنند، وجود دارند. خاک این شهر آنچنان حاصلخیز و بارور است، که به یک شبانه روز گیاهی به بلندای قامت مردی از آن می‌روید. شهر کنگ دژ، پانزده دروازه دارد که بلندای هر کدام از این درها، بیش از قامت پنجاه مرد است. در روایت دیگری از کنگ دژ شمار دروازه‌های آن پنجاه یاد می‌شود. (راشد محصل، ۱۳۶۹، ص. ۹۰). بلندای خود کنگ آنچنان است که تیر پرتاب شده از کمان مرد جنگجویی شاید به سر آن نرسد. فاصله میان هر دو دروازه کنگ دژ هفتصد فرسنگ می‌باشد. از هر در تا دری دیگر با گردونه اسبی، بیست و دو روز و به روز بهاری دستکم پانزده روز راه است. بهار همیشه در این شهر سپند حکمفرما است. افزون بر طراوت و زیبایی که در جای جای آن موج می‌زند. سر تاسر آن آکنده از یاقوت، زر، سیم، سنگ‌های گرانبها و خواسته‌های بسیاری است. مردمانی این شهر، افزون بر عمری بیش از یکصد و پنجاه سال، نیکی و زیبایی‌های بسیاری را شاهد هستند. آنان همچنین درد، بیماری و آلائش‌های اهریمنی ناچیز را به تماشا خواهند نشست.

سرنوشت شهر کنگ دژ به گونه‌ای با پایان جهان در آمیخته است. بنا به نوشته‌های پهلوی، رستاخیز ایران از این شهر آغاز خواهد شد، زیرا خورشید چهر (یکی از پسران زردشت = آمرزگار و تفضلی ۳۷۵) به همراه پشوتن جاویدان (پسر گشتاسب)، با یک هزار پیرو و شاگرد خویش^۴ که

جامه سمور سیاه را برتن دارند، در کنگ دژ زندگی می‌کنند. او فرمانروای دژ بشمار می‌آید و هر زمان که دشمن به ایرانشهر می‌تازد و آنرا آشفته می‌سازد، با یکصد و پنجاه مرد جنگجو به ایران می‌آید و دشمن بدکنش را از ویرانگری و تباهی باز می‌دارد و او را از میان می‌برد. پشتون به همراه پیروان خویش دوباره به کنگ دژ باز می‌گردند و تا هنگام فرشکرد (= بازسازی و نوآرایی زمین در پایان جهان) در آن شهر می‌مانند. در آن زمان همه آفریدگان با نبودی و تباهی دیوان در سرتاسر زمین، دوباره دین و پادشاهی هر مزد را بر جهان استوار می‌نمایند و گسترش می‌دهند. در این هنگام، کی خسرو که نماد فرمانروایی آرمانی در روایت‌های اساطیری است، پادشاهی نیک خویش را دوباره پی می‌گیرد و به انجام می‌رساند (روایت پهلوی، فرگرد ۴۸، بندهای ۴۹-۳۹).

شاید روایت‌های ورجمکرد بر این داستان اساطیری تأثیر گذاشته باشد، وابستگی و شباهت‌های بسیاری در برخی از روایت‌ها این دو شهر، به مانند زندگی بسیار زیبا و جاویدان مردمان دژ و بازگشایی دروازه‌های آن به هنگام پایان جهان و رستاخیز دیده می‌شود. کنگ دژ نیز همچون هفت خانه کی کاووس از دیوارهای هم مرکز همگتانه، تأثیری پذیرفته است (آموزگا، ۱۳۷۴، صص ۶۵-۶۴ و کریستن سن، ۱۳۶۸، ص ۱۲۶).

در روایت‌های اساطیری دیگر سرزمین‌ها نیز نشانی از شهرهای آسمانی همچون کنگ دژ دیده می‌شود. در اسطوره‌های بابلی، هر کدام از شهرهای این سرزمین نمونه آسمانی داشته‌اند. شهر نینوا، بدست سناخریب آشوری بنا به طرحی که در سده‌های باستان و در آسمان ستارگان نوشته بود، برپا گردید. افزون بر طرح این شهر (نینوا) خود شهر نیز به گونه مینوی در آسمان پدیدار بوده است. شهر اورشلیم نیز پیش از آنکه بنا شود، در آسمان بدست خداوند برپا شده بود. بیشتر و شاید همه شهرهای مقدس هندوستان در سده‌های کهن نمونه‌های آسمانی داشته‌اند. جای‌گیری شهر کنگ دژ بر روی سیاهوش کرد و یکی شدن آنها، که در میان روایت‌های اساطیری سرزمین‌های همسایه همانندی ندارد، در پایان زمان کرانه‌مند جهان و به هنگام رستاخیز واپسین روی می‌دهد. از سوی دیگر روشن است که به هنگام پادشاهی دوباره کی خسرو و پیروزی فرجامین هرمزد بر اهریمن و یاران او، زمین و آسمان یکی می‌شوند. بنابراین شهر کنگ دژ و سیاهوش کرد نیز بدین هنگام یکپارچه و همگون می‌گردند (= بهار، ۱۳۷۳، صص ۷۰-۶۵).

شکل دیگر گونه و ویران شده‌ی همین اسطوره را در شاهنامه فردوسی و برخی از نوشته‌های پهلوی و فارسی که بر پای شهر کنگ دژ بر فراز کوهی بلند و دست‌نایافتنی اشاره می‌نمایند، می‌توان دید. شهر آسمانی کنگ دژ در روایت دیگری از این اسطوره، به شهری بر فراز کوه‌ها تبدیل

می‌شود. همانگونه در آغاز گزارش یاد شد. ستیغ کوه‌های رام نشدنی بدلیل آنکه در روشنی بیکران جای دارند و نه تنها آدمی، که ابر و مه را نیز بر چکادهای آن راهی نیست. جایگاه بی‌آلایش و سپید ایزدان بشمار می‌آیند. در شاهنامه فردوسی، کنگ دژ شهری جدا و دیگر گونه از سیاوش کرد شمرده می‌شود. هنگامی که سیاوش در توران زمین همراه با افراسیاب زندگی می‌کرد، شهر کنگ دژ را در ختن برپا می‌دارد. پسر او کی خسرو در این شهر زاده می‌شود و گیو او را به همراه مادرش فرنگیس به ایران می‌آورد. او پس از آنکه دژ بهمن را می‌گشاید، سزاوار پادشاهی شمرده می‌شود و فرمانروای ایران می‌گردد. کی خسرو به همراه سپاه ایران، به هنگام گشودن همه توران زمین، پس از فتح بهشت کنگ (شهر افراسیاب) به شهر کنگ دژ می‌رسند. آنان پس از گذر از سرزمین‌های آب زره و مکران، دروازه‌های شهر سیاوش کرد را نیز می‌گشایند. برخی از پژوهشگران، نام سیاوش کرد را لقب و پسوندی برای شهر کنگ دژ بشمار می‌آورند، که در گذر زمان و با پوست اندازی اسطوره‌ای کهن و پدیداری اساطیر نوین، این داستان کهن به شکل کنونی دگرگون می‌گردد و به شهر دیگر و جدا از کنگ دژ تبدیل می‌شود. (بهار ۱۳۷۳، ص ۶۸).

در شاهنامه فردوسی که روایت‌های ملی این سرزمین را بر دوش دارد، افزون بر شهرهای یاد شده به دژهای بسیاری اشاره می‌شود. کلات دژ، دژ بهمن، روئین دژ، دژ سپید، بهشت کنگ و بسیاری دیگر از این شمارند. در نوشته پهلوی بندهشن (صص ۸۱-۸۰) و شاهنامه فردوسی به دژی اشاره می‌شود که فرود (پسر سیاوش و برادر کی خسرو)، بر فراز کوهی در توران زمین برپا می‌دارد. در این دژ که در متون کهن دژ کلات (دژ کلاذ) نامیده می‌شود، فرود به نبرد با طوس، شاهزاده پهلوان ایرانی می‌پردازد و در پایان ستیز خود به همراه مادرش جریره کشته می‌شود (=رستگار فسایی، ۱۳۶۹-۱۳۷۰، صص ۷۰۹-۷۰۵ / بهار، ۱۳۶۹، صص ۷۳ و ۱۷۳ و نیز صفا، ۱۳۶۳، صص ۵۸۳-۵۸۱).

دژ بهمن نیز قلعه‌ای استوار، سر بر کشیده و طلسم شده می‌باشد که از آن بدینان است. این دژ در کنار دریاچه اساطیری چیچست (= ارومیه) جای دارد. هنگامی که زمین آنچنان گرم می‌شود که فریبرز و طوس در فتح این دژ ناتوان می‌مانند، کی خسرو به همراه گیو آنها می‌گشایند و کی خسرو جانشین کاووس و پادشاه ایران شهر می‌گردد. گیو، سپاهید ایرانی با نیزه‌ای که بر دیوار دژ می‌زند، آنها با صدایی به بلندای تندر فرو می‌ریزد و همچون تیرگی به هنگام سپیده دم ناپدید می‌سازد. در زمانی که خسرو وارد دژ می‌شود، شهری بسیار زیبا و آراسته را در آن می‌بیند. او پس از یک سال درنگ، دژ بهمن را ویران می‌سازد و آتشکده‌ای آذرگشنسب را در آن جای برپا می‌دارد (یا حقی، ۱۳۶۹، صص

۱۹۴-۱۹۳).

دژ سپید نیز قلعه‌ای است در ایرانشهر در مرز توران جای دارد. سهراب به هنگام لشکر کشی به ایران، نخست بدانجا می‌رسد. او پس از نبرد با هجیر (نگهبان دژ) و گردآفرید و پیروزی بر آنان، دژ را ویران می‌سازد و تازش خویش به ایرانشهر را پی می‌گیرد (یا حقی، ۱۳۶۹، صص ۱۹۴). دژ روئین یا روئین دژ، شهری با پادشاهی ارجاسپ بشمار می‌آید. گرداگرد این دژ را که سر بر آسمان سوده است، رودهای ژرف و پهناور در بر می‌گیرند، درون دژ افزون بر زیبایی، نعمت و خواسته‌های بیکران، آکنده از زین افزاهای جنگی است. ارجاسپ، دختران گشتاسپ را در این شهر زندانی می‌سازد و اسفندیار روئین تن، با گذر از هفت خانی، آنرا می‌گشاید و خواهران خویش را رها و آزاد می‌سازد (یا حقی، ۱۳۶۹، ص ۲۲۰).

افزون بر خانه، دژ و شهرهایی که بدست پادشاهان ایرانی در سرتاسر زمین برپا می‌شوند، باید بناهایی را نام برد که فرمانروایان غیر ایرانی بنا می‌نمایند. در متون اوستایی و نوشته‌های پهلوی به خانه و شهرهایی اشاره می‌شود که افراسیاب و ضحاک برپا کرده و سامان بخشیده‌اند.

در اوستا، افراسیاب خانه‌ای در زیر زمین دارا است که دیوارهای چهار سوی آن آهنین می‌باشد. او این دژ را در یک سوم از ژرفنای زمین و در طبقه‌ای میانی آن برای خود برپا می‌نماید (یسن ۱۱، بند ۷)، افراسیاب در هنگ زیرزمینی خود فدیةای گرانبها، زیبا و نمادین (صد اسب، هزار گاو و ده هزار گوسپند) را برای ایزد آناهیتا پیشکش می‌نماید، تافره ایرانی را که در دریای فراخکرد جای دارد، بدست آورد ولی ناهید او را کامیاب نمی‌سازد (یشت ۵، بندهای ۴۳-۴۱ و یشت ۱۹، بندهای ۶۴-۵۶). در نوشته‌های پهلوی نیز افراسیاب با جادو و افسونگری شهر پهناوری را در زیر زمین برپا می‌سازد که در شب همچون روز روشن و درخشان است و تاریکی بدان راهی نمی‌یابد. چهار رود شگفت‌انگیز در آن روان و جاری می‌باشند. آب، می، شیر و دوغ (ماست زده) هر کدام در یکی از رودهای این شهر افسانه‌ای جریان دارند. گاهی خورشید و زمانی ماه بر آسمان و سقف این خانه می‌درخشد و آن را به زیبایی افسون کننده‌ای می‌آریند. بلندای این شهر آهنین به درازای قامت یک هزار مرد میانه بالا است و یکصد ستون استوار، سقف این شهر گسترده را پایدار نگاه می‌دارد. این دژ پهناور در کوه بگیر برپا می‌شود. امروزه در این کوه، شهر رام پیروز و ده هزار شهرستان دیگر بنا گشته‌اند (بند هشن، صص ۷۷ و ۷۹). افراسیاب در شاهنامه بر آرندۀ دژی به نام بهشت کنگ است. کی خسرو هنگام فتح توران زمین، این شهر را نیز به همراه کنگ دژ و سیاوش گرد می‌گشایند. در روایت‌های اساطیری بهشت کنگ، هشت فرسنگ بلند و چهار فرسنگ پهنا دارد. در جای جای این

شهر چشمه‌ای می‌جوشد و ویرانی و تباهی در هیچ جای آن دیده نمی‌شود. افراسیاب در این دژ، کاخی بزرگ برپا می‌سازد که به زیر زمین راه دارد و به هنگام تازش کی خسرو به این شهر، از این راه می‌گریزد (= صفا، ۱۳۶۳، صص ۶۲۳-۶۱۸).

او افزون بر شهری که یاد شد، شهر زرنگ را نیز پی می‌افکند و منوچهر را در آن پدشخوارگر (= زندانی) می‌سازد. هنگامی که افراسیاب، سپندارمد (پنجمین امشاسپند و ایزد نگهبان زمین) را به زنی می‌خواهد و او نیز در زیر زمین پنهان می‌شود (تفضلی، ۱۳۶۷)، شهر زرنگ را ویران می‌سازد و آتش ورجاوندی را که در شهر برپا ساخته بود، خاموش می‌سازد. کی خسرو، شهر زرنگ و آتش آنرا دوباره پی می‌افکند. اردشیر بابکان ساماندهی این شهر را به فرجام می‌رساند. افراسیاب، شهر گنجی را نیز در آذربایجان برپا می‌سازد (شهرهای ایران، بندهای ۳۸ و ۵۸).

اسطوره زندگی افراسیاب به گونه‌ای با شهر سغد نیز در آمیخته است. این شهر هفت آشیان دارد و در هر یک از این خانه‌ها فرمانروایی بر تخت پادشاهی می‌نشیند. جم، ضحاک، فریدون، کاووس، کیخسرو، لهراسپ و گشتاسب هر کدام بر خانه‌ای جای دارند. افراسیاب بر بالای تخت هر یک از پادشاهان بتکده‌ای را برپا می‌دارد (شهرهای ایران، بندهای ۷-۶).

در متون اوستایی، نشانی از پادشاهی و خانه‌های ضحاک (= اژی دهاک) بر زمین نیست. ولی در نوشته‌های پهلوی، ضحاک گجسته به هنگام فرمانروایی پلید هزار ساله خود بر ایران، سه کاخ برای خود برپا می‌دارد. این خانه‌ها در بابل، سمبران (= یمبران، یمن کنونی) و هندوستان جای دارند. خانه ضحاک (= اژی دهاک) در بابل که نام کوریند دوشید را بر پیشانی دارد، به مانند میدان اسب دوانی (= کرنگ مانند) است. شکل و فرم این خانه بی ارتباط و غیر وابسته به لقب و پسوند ضحاک نیست. در روایت‌های اسطوره‌ای ایران زمین، این فرمانروا که هزار سال دشمنی (= پادشاهی بد) را در ایران‌شهر می‌گستراند، با عنوان بیور اسپ (= دارنده ده هزار اسب) نام می‌برد. در نوشته‌های فارسی، ضحاک کنگی را در شهر بابل برپا می‌سازد که آنرا بهشت کنگ یا کنگ بهشت می‌نامند (یا حقی، ۱۳۶۹، ص ۳۶۸). در نوشته پهلوی شهرهای ایران، به برپایی چندین شهر دیگر بدست ضحاک اشاره می‌شود. او شهر کومس و پنج برج را برای شبستان پی می‌افکند و پارسیان بیشمار را در آن زندگی می‌کنند. شهر نهر تیره نیز بدست او برپا می‌شود که زندان ایران‌شهر بشمار می‌آید. این شهر را زندان اشکان نیز می‌نامند. (شهرهای ایران، بندهای ۱۸ و ۴۹).

نتیجه‌گیری

تاریخ دوازده هزار ساله اساطیری ایران زمین، آکنده از خانه، دژ و شهرهای افسانه‌ای است. در جای جای این سرزمین پهناور که روزگاری از چین و هند تا دریای مدیترانه را در بر می‌گرفته است. کوه و رودی مقدس و زمین بی‌آلایش و سپیدی را نمی‌توان دید که بنای شکوهمند و شگفت‌انگیزی در کنار آن سر بر نیاورده باشد. در روایت‌های اساطیری و باورهای مردمان کهن، پیش از آنکه آفرینش مینوی (= نادیدنی و غیر مادی) و مادی جهان، چنین ساختار هماهنگ و همگونی را به خود پذیرد که در نوشته‌های کهن به آن اشاره می‌شود. خانه‌های سترگ و استوار به همراه شهرهای پهناور و شگفت‌انگیز پدید می‌آیند. این بناهای اساطیری آنچنان در میان مردمان، باشکوه و بلند مرتبه بشمار می‌آیند که کالبدی سپند و بی‌آلایش به خود می‌گیرند و همچون قلمرو درخشان هر مزد تا نمونه‌های مینوی، نادیدنی، دست‌نا یافتنی و آسمانی در روایت‌های کهن پیش می‌روند.

در اساطیر ایرانی، فراز آسمان و روشنی بیکران جایگاه و قلمروی هر مزد و یاران او بشمار می‌آید. آنان با فر و فروغ خود در سرزمین درخشان خویش به نبرد با اهریمن بدخو و یاران ستیزگر او می‌پردازند. کوه‌ها، رود و دریاچه‌ها و نیز هر آنچه بر روی زمین به گونه‌ای با روشنی بیکران وابسته است، همچون سرزمین خدایان والا مرتبه و مقدس می‌گردد. خورشید که نمادی از سرزمین هر مزد بشمار می‌آید، در پس کوه‌های بلند خانه دارد. بامدادان از آنجا برمی‌خیزد و شامگاهان در پشت چکادهای آن فرود می‌آید. آبها نیز همسایه مهر و خورشید می‌باشند و از فراز کوه‌ها جاری می‌شوند و به دریا‌های پهناور می‌پیوندند. از اینرو است اگر این سرزمین‌های ناگشودنی و دست‌یافتنی، جایگاه و بنکده مینوی ایزدان می‌گردند. در تاریخ این سرزمین به روشنی دیده می‌شود که مردمان برای ایزدان خویش معبد و بتکده‌ای برپا نمی‌ساختند و آنان را بر دامنه کوه‌ها و در کنار رودها که نمادی از خانه‌های مینوی و درخشان آنان بشمار می‌آید، می‌ستودند.

خانه، دژ و شهرها نیز بدست آدمی بر روی زمین پدید می‌آیند تا او را در برابر گزندهای اهریمن که در اندیشه‌ای او به گونه‌ای تازش دشمنان و بلاهای طبیعی پدیدار می‌گردند، دور و در امان نگاه دارد. این اسطوره‌های آریایی که قدمت بسیاری از آنان به دوران هند و ایرانی و شاید هند و اروپایی می‌رسد، با روایت‌های کهن و بومی نجد ایران و میان رودان (= بین‌النهرین) پیوند می‌خورند و آمیخته می‌گردند. این روایت‌های کهن، چنان شاخ و برگ انبوهی به خود می‌گیرند که سرانجام خانه و شهرهای پادشاهان، نمادی از بهشت، باغ خدایان و سرزمین گمشده و جهان موعود می‌گردند. در اندیشه و باورهای مردمان باستان، زندگی زنان و مردانی که به سرزمین نیکبختان راه می‌یابند، آکنده

از روشنی، زیبایی و گرمی‌ها است و سراسر خانه و شهرهای آنان بدور از هر گونه تباهی، بیماری، مرگ و دیگر آلايش‌های اهریمنی می‌باشد.

آمیزش و درهم آمیختگی چندین اسطوره‌ی بسیار کهن پیرامون بناهای افسانه‌ای از ورجمکرد تا کنگ دژ و دیگر شهرهای پادشاهان ایرانی و فرمانروایان غیر ایرانی، به خوبی دیده می‌شود. روایت‌های اساطیری هند و ایرانی از یکسو و اسطوره‌هایی که مردمان بومی این سرزمین دیر زمانی با آنها می‌زیستند از سوی دیگر، در پدیداری، پیرایش و بالیدن یکایک این داستان‌های باستانی، تأثیری ژرف و گسترده داشته‌اند. آنچه به روشنی در همه این خانه و شهرها دیده می‌شود، نیکبختی، زندگی طولانی و زیبا، روشنی و بی‌آلایشی است که ساکنان آن دارا می‌باشند. نمادی از حکمفرمایی هرمزد، در جای جای دژ و شهرهای شکوهمند و افسانه‌ای این سرزمین جاری است. نشانی از تباهی، بیماری، پیری، ناتوانی، مرگ و دیگر آلايش‌های اهریمنی در هیچیک از بناهای اساطیری نمی‌توان یافت. زیرا اهریمن ستیزگر را به هیچیک از این جایگاه‌های درخشان راهی نیست.

هوشنگ پیشدادی که در اسطوره‌های سامان یافته ایرانی، نخستین پادشاه اساطیری ایران شمرده می‌شود (بند هشتن، ص ۲۱۱) در روایت‌های بسیار کهن ایرانی، نه در شمار پادشاهان که دردسته پهلوانان توانمند و بنام ایرانی جای می‌گیرد و ستایش می‌گردد (یشت ۱۳، بند ۱۳۷). برخی از پژوهشگران، هوشنگ را شخصیتی سکایی بشمار می‌آورند که با آمیزش اسطوره‌های گوناگون در طی سده‌های بسیار، و به هنگام تدوین سلسله پادشاهان اساطیری ایرانشهر به روزگار ساسانی، در شمار فرمانروایان ایرانی راه می‌یابد و نخستین شاه پیشدادی می‌گردد (= کریستن سن، ۱۳۶۸ و ۱۳۶۴، جلد ۱). نام هوشنگ یادآور کسی است که خانه‌های خوب برای مردمان برپا می‌دارد. در فروردین یشت اوستا، جمشید نخستین پادشاه بشمار می‌آید (یشت ۱۳، بند ۱۳۰)، و خانه‌های بسیاری برای زنان و مردان پی می‌افکند. جم به دیوان فرمانبردار خود دستور می‌دهد، با آمیزش آب و خاک، خانه‌های گلی برپا سازند (صفا، ۱۳۶۳، ص ۴۲۴). او نخستین پادشاهی است که خانه و شهر را بنا می‌نهد و به روزگار آرمانی او در سرزمین ایرانویج، ده هزار شهر و دهکده برپا می‌شود. برخی از پژوهشگران، نام هوشنگ را لقبی برای جمشید بشمار می‌آورند که با گذشت زمان به شخصیتی مستقل تبدیل می‌شود. به هنگام ساماندهی اسطوره‌ها در روزگار ساسانی، هوشنگ پیشدادی در آغاز پادشاهان اساطیری ایران جای می‌گیرد (= بهار، ۱۳۷۵، صص ۱۹۰-۱۸۹).

در سده‌های کهن، در اندیشه مردمان باستان، بهشت و سرزمین نیکبختان و جهان موعود در زیر زمین جای دارد و با گذشت سده‌های بسیار و آمیزش روایت‌های هند و ایرانی با داستان‌های

اساطیری مردمان بومی ایران، اندیشه بهشت و سرزمین خدایان به آسمان در کنار خورشید و روشنی بیکراند تغییر مکان می‌دهد. جم در اساطیر ودایی، شاه سرزمین مردگان در زیر زمین بشمار می‌آید و در خانه‌ی خود به همنشینی با نیکبختان می‌پردازد. دژ او همچون قلمروی هرمزد، سراسر آکنده از زیبایی، روشنایی و همه‌ی آروها آدمی است. این جایگاه آرمانی تهی از هرگونه ناتوانی، اندوه، سالخوردگی، گرسنگی و تشنگی می‌باشد. اندیشه‌ی این سرزمین اساطیری هنگامی که بدست هند و ایرانیان به نجد ایران می‌رسد و با روایت کهن مردمان بومی در می‌آمیزد به گونه‌ای ورجمکرد پدیدار می‌گردد. این داستان با گذشت زمان شاخ و برگ بیشتری را به خود می‌پذیرد و شکل هماهنگی را می‌یابد که در نوشته‌های پهلوی ساسانی به آن اشاره می‌شود. ویژگی آرمانی روزگار جمشید که در نوشته‌های هندی، اوستایی، پهلوی و نیز ادبیات پس از اسلام ایران دیده می‌شود، همگی به گونه‌ی یادآور بهشت گمشده، سرزمین نیکبختان و قلمروی هرمزد و دیگر ایزدان (بویژه مهر) می‌باشد.

آرام آرام با گذشت سده‌های بسیار، اندیشه بهشت و سرزمین رویایی از ژرفنای زمین به فراز آسمان‌ها و قلمروی هرمزد، در همسایگی خورشید مهاجرت می‌کند. از اینرو است که در باورهای مردمان کهن نجد ایران، روزگاری ورجمکرد در زیر زمین برپا می‌گردد و نمادی از سرزمین جاویدان و بهشت می‌شود، و به زمانی دیگر، کنگ دژ که بدست سیاوش در آسمان پی افکنده می‌شود، قلمرو و سنگر درخشان اورمزد و سرزمین نیکبختان بشمار می‌آید (= کریستن سن، ۱۳۶۸ و ۱۳۶۴، صص ۳۴۸-۳۳۶ و ۳۶۵-۳۵۶).

خانه و شهرها همچون سنگرهای پایدار هرمزد بر زمین، نه تنها اهریمن را از تباهی و ویرانگری باز می‌دارد، بلکه پادشاهی نیکو و زیبا اورمزد را در چهار گوشه آن می‌گستراند. این سنگرهای پایدار مادی و زمینی تا به هنگام رستاخیز و فرشکرد، مردمان و دیگر آفریدگان را از آسیبهای اهریمن و دیوان به دور و در امان نگاه می‌دارند. در آغاز جهان مینوی، اورمزد آدمی (کیومرث) می‌آفریند تا او را در برابر تازش اهریمن پلشت یاری نماید. آدمی به همراه ایزدان و با خانه، دژ و شهرهای بسیاری که برپا می‌دارد، اهریمن و یاران ستیزگر او را در گذر زمان سوده و ناتوان می‌سازد. آنان دیوان را از ویرانگری و تباهی باز می‌دارند و فروغ هرمزد را در سراسر جهان جاری می‌سازند.

آنچه در جای جای این روایت‌های اساطیری کهن به روشنی هویدا است، آرزو و امیدهای آدمی می‌باشد. مردمان کهن برای دستبازی به آن، روایت‌های خیال انگیز را در سرتاسر زندگی پر تلاش و اندیشه بارور خویش برپا می‌سازد، اسطوره‌های گران سنگ را می‌پذیرد، آنرا می‌بالاند و در سراسر

پهنه‌ی هستی خویش می‌گستراند.

پانوشتها:

۱- متون کهنی که این گزارش برپایه آنها بنا گردید را می‌توان در سه گروه نوشته‌های اوستایی، متون پهلوی ساسانی و روایت‌های بجا مانده از خداینامه‌ها در شاهنامه فردوسی دسته‌بندی نمود. یشت‌های پنجم (آبان یشت) و دهم (مهر یشت) اوستا از خانه و کاخ‌هایی نام می‌برد. که به ترتیب از آن ایزدان آناهیتا و مهر می‌باشد. از خانه سروش. دیگر ایزد ایرانی در یسن ۵۷ اوستا یاد می‌شود. فرگرد دوم وندیداد اوستا نیز به دژی اشاره می‌کند که جم در زیر زمین بنا می‌کند.

نوشته‌های پهلوی نیز به مانند متون اوستایی، به خانه و شهرهای اساطیری پادشاهان پهلوانان اشاره می‌کنند. از میان متون پهلوی می‌توان کتاب‌های بند هشتن (تحریر ایرانی)، مینوی خرد، روایات پهلوی، دینکرد و زند و همن یسن را نام برد. متن پهلوی وندیداد دوم اوستا (زند وندیداد) که برگردان وندیداد اوستایی به زبان پهلوی است، نیز به بناهای افسانه‌ای (ورجمکرد) اشاره می‌کند.

بخشی از کتاب بند هشتن (نسخه TD2، صص ۲۱۱-۲۰۹)، به خانه و شهرهایی می‌پردازد که پادشاهان ایرانی و همچنین افراسیاب و ضحاک برپا داشته‌اند. به دو شهر کنگ دژ و سیاوش کرد در نوشته‌های پهلوی روایات پهلوی (فردگرد ۴۹) و زند و همن یسن (فردگرد ۷، بندهای ۲۲-۱۸) اشاره می‌شود. کتاب مینوی خرد (پرسش ۲۶، بندهای ۳۲-۲۴ و پرسش ۶۱، بندهای ۱۹-۱۵) به همراه زند وندیداد (فردگرد دوم)، دو نوشته‌ای هستند که به ورجمکرد اشاره می‌کنند. کتاب مینوی خرد، از شهر کنگ دژ و خانه ایزد سروش نیز یادی می‌کند (پرسش ۶۱، بندهای ۱۴-۱۳ و ۲۵). به ورجمکرد کتاب‌های پهلوی نیز پرداخته‌اند (روایات پهلوی، فردگرد ۴۸، بندهای ۱۸-۱۰ / زند و همن یسن، فردگرد ۹، بند ۱۴ و نیز بند هشتن ایرانی، صص ۲۱۱-۲۰۹) نوشته فارسی میانه دینکرد (بنا به نقل از سودگر (= سونگر) نسک اوستا). به هفت خانه‌ای اشاره می‌کند که کی کاووس، بر میانه کوه البرز بنا می‌کند. در بند هشتن نیز با اندکی دگرگونی به این خانه‌ها اشاره می‌شود. بخش نهم این کتاب (دینکرد نهم به شهرهای ورجمکرد، سیاوش کرد و کنگ دژ می‌پردازد.

در میان کتاب‌های پهلوی، شهرهای ایران، تنها نوشته‌های مستقلی بشمار می‌آید که به جغرافیای روزگار ساسانی می‌پردازد. نویسندگان و سامان دهندگان این متن کهن کوشیده‌اند تا خانه و شهرهای افسانه‌ای در تاریخ اساطیری ایران را با بناهای تاریخی روزگار ساسانی منطبق و همگون سازند. در این نوشتار که در شصت بند تدوین و سامان یافته است. به یکصد و دوازده شهر با نام بنیانگذاران آن و به پنجاه و چهار شهر بدون نام بنا نهاده اشاره می‌شود (عریان، ۱۳۷۱، صص ۱۸-۱۷ و ۶۹-۶۴).

در روایت‌های شاهنامه فردوسی به پیشتر این بناهای افسانه‌ای اشاره می‌شود. جمشید کی کوات: کی کاووس و سیاوش، کی خسرو و فرود، به همراه افراسیاب و ضحاک در شمار پادشاهان و پهلوانانی هستند که به برپایی و سامان دهی خانه و شهرهای بزرگ و زیبا بر فراز کوه‌ها بر روی زمین و در زیر زمین می‌پردازند. در روایت‌های ملی، دژهای بسیاری بدست شاهان و پهلوانان پی افکنده یا ویران می‌شود که دژ سپید، رونین دژ، کنگ، کلاد دژ

بهشت کنگ، الان دژ، دژ افراز، دژ بیداد، دژ سپند، دژ گنبدان، دژ شوراب، غر دژ، دژ تزاو، کنگ دژ هودج و بسیاری دیگر از این شمارند.

احمد تفضیلی، ادبیات پیش از اسلام را در کتاب گران سنگ خود گردآوری نموده است (= تفضیلی، ۱۳۷۶) آرتور کریستن سن نیز در دو کتاب خویش به پادشاهان پیشدادی (هوشنگ، تهمورث و جمشید) و کیانی می‌پردازد. او بحث و مقایسه‌ای را نیز میان اسطوره‌های ایران و دیگر کشورها به انجام می‌رساند (= کریستن سن، ۱۳۶۸-۱۳۶۴ و ۱۳۶۸). ژاله آموزگار و مهرداد بهار در کتاب‌های خود به خانه و شهرهای افسانه‌ای در روایت‌های اساطیری می‌پردازند (= آموزگار، ۱۳۷۴ و بهار، ۱۳۷۵) داستان‌های اسطوره‌های شاهنامه فردوسی را نیز منصور رستگار فسایی و اقبال یغمایی گردآوری نموده‌اند و در کتاب‌های خود یادآور شده‌اند (= رستگار فسایی، ۱۳۷۰-۱۳۶۹ و یغمایی، ۱۳۶۷).

۲- البرز در متون اوستایی نام رشته کوهی مقدس و افسانه‌ای است که هرا نامیده می‌شود. بسیاری از پادشاهان و پهلوانان تاریخ اساطیری ایران زمین، فدیهای زیبا، گرانبها و نمادین خویش را بر دامنه‌های این کوه نثار ایزدان خود می‌سازند در نوشته‌های پهلوی نیز چون متون اوستایی، البرز رشته کوهی سپند و بی‌آلایش است که سرتاسر زمین را در بر می‌گیرد. درازای این رشته کوه که دو هزار و دویست و چهل و چهار کوه را دارا ست. همچون پهنای آن است و به مدت هشتصد سال از زمین تا آسمان می‌روید، به گونه‌ای که چکادهای این کوه سپند و درخشان به آسمان پیوسته‌اند (= یشت ۱۹، بندهای ۸-۱) و بندهشن صص ۸۱-۷۶).

۲- وابستگی و شباهت‌هایی میان خانه مهر بر فراز کوه البرز و دو بنایی که جم، یک در دامه این کوه و دیگری در زیر زمین بنا می‌نماید (ورجمکرد)، دیده می‌شود. خانه نمادین مهر بر فراز رشته کوه البرز، بدور از هر گونه بیماری، آلایش‌های اهریمنی و مرگ است. در کاخ ایزد مهر، نشانی از شب، تاریکی و بادهای سرد و گرم نیست (یشت ۱۰، بند ۵۰). جمشید نیز خانه‌ای آکنده از گوهرهای زیبا و گرانبها بر این کوه برپا می‌دارد. در دوران پادشاهی نیک و آرمانی او. سراسر زمین تهی از تاریکی، سرما، گرما، بیماری، مرگ و دیگر آلایش‌های اهریمنی است (یسن ۹، بندهای ۴-۵ و نندیداد ۲، بند ۵) این ویژگی آرمانی تا بدانجا پیش می‌رود که دیگر در سراسر زمین جایی برای زندگی آفریده‌های هرمزد نیست و جمشید زمین را سه بار بیش از پیش گسترش می‌دهد (وندیداد ۲، بندهای ۸-۲۰). جمشید شاه برای ایزدان آناهیتا، در واسپ: ویو (وای) وارد (اشی) فدیهای زیبا و گرانبها نثار می‌نماید، تا آنان شهریاری نیک هرمزد را بدور از آلایش‌های اهریمنی بر سراسر زمین جاری و جاودان سازند (یشت ۵، بندهای ۲۷-۲۵ / یشت ۹، بندهای ۱۱-۸ / یشت ۱۵، بندهای ۱۷-۱۵ و یشت ۱۷ و بندهای ۳۱-۲۸).

در اساطیر و دایمی (جم) چون خدایان والا و بلند مرتبه است. او شاه سرزمین مردگان شمرده می‌شود و میزبانی در گذشتگان از او می‌باشد. انجمن و سرای او که بیش از صد یونجه (واحد اندازه گیری) گسترده دارد و تهی و بدور از هر گونه انده، ناتوانی ناشی از سالخوردگی و پیری، گرسنگی و تشنگی است. در خانه او، هر کس خواهان هر آرزویی که باشد، بدان دست می‌یابد. یمه به مردمان پارسا جایگاه‌هایی درخشان می‌بخشد و روزگار خود را به جشن با آنان سپری می‌کند (ریگ ودا ۱۰، ۱۴ بندهای ۹-۱۰ = کریستن سن، ۱۳۶۸ و ۱۳۶۴، صص ۲۶۹-۲۸۵). شباهت‌هایی نیز میان ورجم و کشتی نوح در اسطوره‌های آریانیان و سامیان دیده می‌شود، که شاید نشان از وام

فرهنگی ایرانیان پس از سکونت در نجد ایران، از این روایت بسیار محبوب در میان باورهای مردمان سومری و بابلی باشد. نوح با گردآوری جفتی از هر سرده (=نوع) در کشتی خود، مردمان و دیگر آفریده‌ها را از طوفان و سیلی بزرگ در امان می‌دارد و پس از فروکش نمودن باران و سیلا سهمگین، آنان را در چهار گوشه جهان پراکنده می‌سازد. روایت نوح از کهن‌ترین داستان‌های سومری-بابلی سرزمین میان رودان (=بین النهرین) بشمار می‌آید. اسطوره ورجم نیز که از اسطوره‌های پیش زردشتی است، پس از آشنایی و سکونت آریانیان در نجد ایران و همچنین در کنار مردمان میان رودان، بخشی از روایت‌های اساطیری آن تبار به وام گرفته می‌شود و به شکل روایت کنونی پایدار می‌گردد.

۴- نوشته‌های پهلوی بند هشن (ص ۲۱۸) و زند و همن یسن (فردگرد هفتم، بندهای ۲۲-۱۸) شمار پیروان پشوتن را یکصد و پنجاه نفر یاد کرده‌اند. کتاب دینکرد نیز به مانند روایت پهلوی شمار شاگردان را هزار نفر نام می‌برد.

کتابنامه

- ۱- آموزگار، ژاله، (۱۳۷۴)، تاریخ اساطیری ایران، سمت. تهران. چاپ نخست. ۹۷ صفحه.
- ۲- آموزگار، ژاله، و احمد تقضلی، (۱۳۷۰) اسطوره زندگی زردشت. چشمه و آویشن. تهران، بابل چاپ سوم، ص ۱۰۰.
- ۳- بنونیست، امیل، (۱۳۷۷) دین ایرانی برپایه متن‌های متغیر یونانی (مترجم) بهمن سرکاراتی، قطره. تهران چاپ سوم، ۱۲۴ صفحه.
- ۴- بهار، مهرداد (مترجم) (۱۳۶۹) بند هش، توس تهران چاپ نخست ۲۳۷ صفحه
- ۵- بهار، مهرداد (۱۳۷۳) جستاری چند در فرهنگ ایران، فکر روز. تهران، چاپ نخست ۳۳۹ صفحه.
- ۶- بهار، مهرداد (۱۳۷۵) پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و دوم) (ویراستار) کتابون مزدپور. آگه. تهران چاپ نخست. ۵۵۵ صفحه.
- ۷- بهزادی، رقیه (مترجم) (۱۳۶۸). بندهش هندی. مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، شماره ۵۹۳ چاپ نخست ۳۹۲ صفحه.
- ۸- بویس، مری، (۱۳۷۴) تاریخ کیش زردشت. ۴ جلد (مترجم) همایون صنعتی زاده (جلد یکم، اوائل کار) توس. تهران چاپ نخست ۴۶۷ صفحه.
- ۹- پوردادود، ابراهیم (مترجم) (۲۵۳۶ / الف) یسنا دو جلد. (به کوشش بهرام فره وشی) دانشگاه تهران. تهران. شماره‌های ۱۵۹۶ و ۱۶۲۶ چاپ‌های سوم (ج ۱) و دوم (ج ۲) ۴۹۱ صفحه.
- ۱۰- پوردادود، ابراهیم (مترجم). (۲۵۳۶ / ب) یش‌ها، دو جلد. (به کوشش بهرام فره وشی)، دانشگاه تهران. تهران. شماره‌های ۱۶۳۸-۱۶۳۷، چاپ سوم، ۱۱۷۱ صفحه.
- ۱۱- تقضلی، احمد (مترجم) (۱۳۶۴) مینوی خرد. توس. تهران چاپ دوم ۱۶۷ صفحه.
- ۱۲- تقضلی، احمد، (۱۳۶۷). خواستگاری افراسیاب از اسپندارمد، نمونه‌ای از بن مایه اغوا در اساطیر ایران، ایران نامه (فصل نامه) سال ۷، شماره ۲، زمستان ۱۳۶۷. لوس آنجلس (۹) صص ۲۰۲-۱۸۹.

- ۱۳- تفضلی، احمد، (۱۳۷۶) تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام (به کوشش ژاله آموزگار) دانشگاه تهران. تهران چاپ نخست. ۴۵۲ صفحه.
- ۱۴- جلالی نائینی، سید محمد رضا (مترجم) (۱۳۶۷) گزیده ریگ ودا، قدیمیترین سرودهای آریایی هند، نقره، تهران چاپ دوم ۵۸۳ صفحه
- ۱۵- دوستخواه، جلیل (مترجم) (۱۳۷۰) اوستا کهن‌ترین سروده‌های ایرانی دو جلد مروارید تهران چاپ نخست ۱۱۹۵ صفحه.
- ۱۶- راشد محصل، محمد تقی (مترجم) (۱۳۶۶) گزیده‌های زاد سپهرم مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران شماره ۵۷۶ چاپ نخست ۱۶۲ صفحه.
- ۱۷- راشد محصل، محمد تقی (۱۳۶۹) نجات بخشی در ادیان مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران شماره ۶۱۰، چاپ نخست ۲۷۸ صفحه.
- ۱۸- راشد محصل، محمد تقی (مترجم) (۱۳۷۰) زند بهمن یسن، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران شماره ۶۲۷ چاپ نخست ۱۸۹ صفحه.
- ۱۹- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۷۰ - ۱۳۶۹) فرهنگ نام‌های شاهنامه دو جلد مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران شماره‌های ۶۲۵ و ۶۵۳ چاپ نخست ۱۲۸۱ صفحه.
- ۲۰- رضی، هاشم، (۱۳۶۶) تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی فروهر تهران چاپ نخست ۲۹۹ صفحه.
- ۲۱- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۳) حماسه سرایی در ایران، امیرکبیر تهران چاپ چهارم. ۶۷۵ صفحه.
- ۲۲- عربان، سعید (مترجم) (۱۳۷۱) متون پهلوی کتابخانه ملی چاپ نخست ۵۶۵ صفحه.
- ۲۳- کریستن سن، آرتور (۱۳۶۴ و ۱۳۶۸) نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌های ایرانیان دو جلد (مترجمان) ژاله آموزگار و احمد تفضلی نشر نو. تهران چاپ نخست ۵۵۸ صفحه.
- ۲۴- کریستن سن، آرتور، (۱۳۶۸) کیانیان. (مترجم) ذبیح‌الله صفا علمی و فرهنگی ایران. تهران شماره ۱۶۸ چاپ نخست ۲۴۲ صفحه.
- ۲۵- میر فخرایی، مهشید (مترجم)، (۱۳۶۷) روایت پهلوی، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران شماره ۵۹۷ چاپ نخست. ۲۲۳ صفحه.
- ۲۶- یاحقی، محمد جعفر، (۱۳۶۹). فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی. مطالعات و تحقیقات فرهنگی و سروش، تهران، سروش تهران - چاپ نخست ۴۷۱ صفحه.
- ۲۷- یغمایی، اقبال (۱۳۶۷) ز گفتار دهقان (شاهنامه فردوسی به نظم و نثر) توس. تهران چاپ نخست ۶۹۸ صفحه.

مقدمه‌ای بر حضور طبیعت در معماری

پگاه زمانی

«ابزار، ادامه دست آدمی است»

مارشک مک لوهان

سخنی در آغاز

هوشمند بودن، ساده بودن و ماندگار بودن ارزشهای مستتر در ساختارهای طبیعی؛ شاخه گستراندن، راه یافتن و بازیافتن ریشه‌های ژرف مؤلفه‌ها و تدابیر طبیعت در فضای معماری و شوق شکل و باری تازه بخشیدن به این مؤلفه‌ها، می‌توانند بر آلمان کنند که به بازشناسی الگوها و عناصر پرشمار و ارزشمند «طبیعت» به منظور تنظیم و تدوین جامع‌تر «معماری» پردازیم.

بدین سان این مقدمه، قصد آن دارد که «طبیعت» را به عنوان یکی از نقش سازترین رهنمودها، میان گسترده‌های متفاوتی در فرایند شکل‌گیری فضای معماری، باز شناسد و به طیفی پردازد که در آن حضور طبیعت از بستری برای قرارگیری تا آرایه و عنصری در معماری، یادآوری شود.

در طرح مباحثی که خواهند آمد، با توجه به تنوع کاربرد طبیعت در معماری و دشواری رده‌بندی این کاربردها در گستره‌های محدود انسانی، تنها برای سامان دادن بحث و محصور کردن رهنمودهای پراکنده در یک چهارچوب، چهار کاربرد برای طبیعت در روند تولید معماری بر می‌شماریم. در مورد سه شاخه نخست با توجه به مقصد این نوشتار، به اشاره‌ای مختصر بسنده کرده و تنها ابزار چهارم را پی می‌گیریم.

۱- طبیعت بستری برای معماری

تلاش انسان برای تحمیل نظم خود به طبیعت و یا پذیرفتن نظم طبیعت در خود، به هنگام ایجاد یک ساختار همواره پریشانی مطرح بوده است. در این بررسی اما با این پیش‌پندار که آدمی طبیعت را به عنوان اساس تمام سلسله‌های نظم پذیرفته است، به گسترش معماری در بستر طبیعت پرداخته شده؛ به انگاره انسانی که در نظم پیچیده طبیعت به جست و جو ست و شکل ساختار او را بستر

رودخانه‌ها، شیب زمین، گونه درختان و.... معین می‌کنند.

«معماری» در نقطه‌ای از بستر «طبیعت» جایگزین می‌شود و در آن ریشه می‌دواند، از آن پند می‌گیرد و با آن پیوند می‌یابد. معمار با جهانی از داده‌های طبیعی رو به رو می‌گردد که بر نظام فضائی اش اثر می‌گذارند و قوانین تعریف شده‌ای ارائه می‌دهند. معماری که از طبیعت اطرافش می‌روید، به نوعی بسط طبیعت می‌گردد و در آن وجود انسان پاره‌ای جدانشدنی از پیکره طبیعت در می‌آید تا برگشت به طبیعت را بقبولاند:

«زیرا انسان در جایی دیگر همسویی‌هایی دارد، در نیرویی که در گیاه جوانه می‌زند و می‌روید...

نیرویی که بلور بوسیله آن شکل می‌گیرد... که آهنربا را به سمت قطب شمال می‌چرخاند...»^(۱)

در پس چنین کشف و برداشتی از طبیعت اغلب معماران، به تجربه‌های فضایی متنوعی از گفت و گو با طبیعت و عناصر آن دست یافته‌اند؛ بطور نمونه انتقال ظریف عوارض طبیعی زمین در وضعیت ساختار و هارمونی ساختار با طبیعت، از شیوه‌هایی است که معماران با دیدگاه گوناگون در طراحی مطرح می‌نمایند. اوج بسیج شاعرانه و غنی پدیده‌های طبیعی یک سایت را در آثار معماری ایرانی که گاه عملکرد ساختاریشان، در هماهنگی کامل با جزئی‌ترین توپوگرافی سایت آرایه بندی شده، می‌توان مشاهده نمود. این تجربه فضایی گاه به کیفیت با عظمتی تبدیل می‌گردد و قدرتمندترین طرح‌های خود را با گنجاندن جهانهای طبیعی، اعتقادی و... درون آن می‌گسترانند.

شاید از آشناترین نمونه‌ها، معماری ماسوله باشد که با سطوح خود شاعرانه به بافت پیرامونش بافته شده و همچون امتدادی از طبیعت اطراف، پیوند با آن را بازتابانده است. پیروی اختلاف سطحها از شکل‌گیری طبیعی زمین و همنوایی ساختار با بافت طبیعی پیرامون، ماسوله را ضمیمی از بافت طبیعی شیبدار پیرامون می‌نمایاند.

در فضای خانه‌های سنتی نیز ضرباهنگ دگرگونی طبیعت در طی فصول، تفسیر می‌شود تا نیروی خاطره انگیزی را از تظاهرات جهان طبیعی در اشکال باد، باران، آسمان قاب شده، نور و.... بوجود آورد، بدین سان بستر طبیعت در معماری سرزمینمان رخنه کرده و در فضاها رفت و آمد می‌کند تا معنایش را بین کارکردها، اجزاء و.... بیابد.

تلاش در جهت طبیعت گرایی، در تفکرات نوین معماری نیز امتداد یافته است؛ در سالهای اخیر معماری از فرمهای سخت، یکنواخت و پیوسته به طرف فرمهایی روانتر، ناپیوسته و نهایتاً پیچیده‌تر تمایل پیدا کرده است. امروزه در برخورد معماری با طبیعت پیرامون خود، مسئله تغییر شکل و انعطاف پذیری احجام بسیار مورد استفاده قرار می‌گیرد که منشاء آن انواع دیاگرامهای هندسی و

مطالعات فیزیکی و ریاضی در مورد طبیعت سایت بناست^(۲) درون معماری سازماندهی فرم و فضا با درک تدریجی نظم طبیعت صورت می‌گیرد؛ هر ساختار جدید جایگزین شده در طبیعت، طبیعت نابود شده را در خود حل می‌کند، این فضای از دست رفته می‌تواند فرصتی برای برقراری ارتباط دوباره با طبیعت بدست آورد. در واقع طبیعت که تمامی ساختار زندگی آدمی را در بر می‌گیرد و معماری که همچون بخشی از طبیعت در ضمیر آن نهفته می‌ماند، ارتباطی نزدیک را آغاز می‌نماید تا معماری هماهنگ با ضرباهنگ طبیعت بافت پیرامونش، زندگی و تنفس کند.

۲- طبیعت عنصری از معماری

گسترش طبیعت در معماری را با به کارگیری عناصر طبیعی به عنوان جزئی از ساختار معماری نیز می‌توان تجربه کرد. در کاربرد عناصر طبیعت به عنوان یک مصالح ساختاری، این عناصر در کنار سایر عناصر مصنوع انتقال بارها و مقاومت در برابر نیروها را به عهده می‌گیرند. از روزگاران دور مصالح طبیعی متنوعی بطور متداول در معماری به کار می‌رفتند، مواد قابل دسترس محلی مانند بامبو، فیبر نارگیل، کاه، خاک، الیاف، کنف، سنگ، چوب و... تنها موارد اندکی از این کار بودند.

سالهاست که در کشورهای جهان سوم الیاف طبیعی از قبیل: پوسته نارگیل، الیاف محکم کنفی پوسته درخت صبار^(۳)، تفاله نیشر، الیاف چوب و دیگر الیاف گیاهی از قبیل نی هندی، الیاف درخت خرما، الیاف گیاه کتان، الیاف سبزیجات و... به عنوان مسلح کننده بتن استفاده می‌شوند. ایرانیان از ده‌ها سال پیش، مساح کردن ساروج و گل سفالگری را با لوثی^(۴) یا موی بز یا شتر، مسلح کردن کاهگل را با کاه یا خار آسیاب شده، مسلح کردن قطعات گچی را با نی یا شاخه و ترکه درختان و مسلح کردن خشت خام را با ساز و (الیاف نخل) می‌شناختند. یکی از چند برنامه تحقیقاتی که در پانزده سال اخیر بر روی مواد طبیعی انجام شده، کاربرد گیاه بامبو است.^(۵) رشد سریع بامبو نسبت به هزینه اندک تولید آن، سبکی، دوام همچنین خاصیت جذب انرژی عناصر سازه‌ای بامبویی در بارگذاری‌های استاتیکی و دینامیکی به ویژه در مناطق تحت اثر زلزله یا طوفان، از دلایلی هستند که به بامبو توان مقایسه با مصالحی نظیر فولاد، بتن و... می‌دهند.^(۶)

۳- طبیعت آرایه‌ای بر معماری

معماری سازی طبیعت، جنبه دیگری از برخورد با فرمهای طبیعت و همواره نمودی از کارهای آرایه‌ای بوده است. معماری ایرانی، طبیعت از جلوه‌ای از بهشت برین بر کره خاکی دانسته، با الهام از

طبیعت به آرایه بناها و ماندگاری طبیعت در کالبد گنبدها، منارها و... می پردازد (فرم نقوش گیاهی در کاشیکاری ها نمونه ای از این طبیعت منجمد شده در درون بناست).

انتقال فرمهای طبیعی درون معماری، ساختاری تزیینی می سازد که گاه با جزئیات بسیار، به تکرار مستقیم طبیعت پرداخته و چنان در این میان زیاده روی می کند که فضا کاملاً تحت طبیعت تحمیلی قرار می گیرد. حکمرانی طبیعت در آثار معماری، آرایه ای پوسته ای با نمادها و نشانه های بی شمار بوجود می آورد، یک مجسمه تزیینی از جانوری خفته، دیگری شیری در حال نعره زدن و.... تا طبیعت بدون هیچ تحلیلی در طراحی انتقال یابد، بی توجه به قوانین و زندگی درونی که در خود پنهان دارد. این صحنه پردازیهایی نوع تجمل نالازم به نظر آمده که گاهی با ناپختگی در بکارگیری اغراق آمیز آن، هر چه تزیین بسیار می شود، محتوا کمتر و مرزهای بین طبیعت و معماری تیره و تار می شوند. در واقع عناصر شلوغ و فریبده طبیعی به دور معماری، بنا را به اندام وارده ای فاقد انسجام، بیگانه، توخالی و تحریف شده که بافت را می درند، تبدیل نموده؛ فرم را بی محتوی ساخته و به جای توسل به طبیعت، چنگ زدن به آن را تداعی می کنند.

۴- طبیعت رهنمودی در معماری

از بهم بافتن عناصر و اجزاء متنوع و متعدد طبیعت، پیکره ای در هم تنیده و غنی پرداخته می شود که کشف و فهم فرایند آن می تواند انگاره دست ساخته های انسانی را جهت و نظام بخشد. ارتباط درونی و آگاهانه با طبیعت ساختارهایی پدید می آورد که نظام طبیعت به گونه ای آرام و بی صدا در آنها جریان دارد.

بر این باوریم که در فراسوی داده ها و ساختارهای ناب «طبیعت»، نظم، زندگی و کمال نهفته شده؛ آهنگی منظم، متعادل و خالص تا راه به بقاء ساختار و نظام آن برند. مهارت در جذب نظم طبیعت، پذیرش نظامی است که بسته نیست، پویاست و پذیرای دگرگونی؛ نظامی که نیروهای متفاوتی در آن می توانند رخنه کنند. نیروهایی که برانگیزاننده رشد پنهان و زندگی اند. انتقال طبیعت به درون آموخته های انسانی سرآغاز ظهور گرایشی است که ریشه های آن را از دیر باز می توان مشاهده نمود. در مکتوبات خود اندیشمندان اسلامی در بسیاری از موارد از تشابه بین عالم مصنوع و کالبد انسان برای روشن ساختن مسائل جهان شناسی استفاده کرده اند. در رسائل اخوان هر بخشی از جهان با قسمتی از وجود انسان انطباق یافته است.

پس بدان خدایت یاری بخشد که خالق عالم هنگامی که بدن را خلق کرد و روح را در آن دمید و

آن را مسکن نفس قرار داد؛ اساس مدینه‌ای بنا کرد که قسمت‌های آن از اشیاء مختلف مانند احجار و تنه درخت و فلزات و غیره ساخته شده است... بدن از قسمت‌های مختلف تشکیل یافته و دارای چند دستگاه زیستی است مانند محله‌های شهر و عمارات آن و عضوهای بدن به وسیله مفاصل به یکدیگر وصل شده است مانند خیابان‌هایی که محله‌ها را به هم پیوند می‌زند. بدن دارای نه جوهر است: استخوان، دماغ، اعصاب، عروق، خون، گوشت، پوست، ناخن و مو... و ده طبقه؛ سر، گردن، سینه، شکم، زیر شکم، تهیگاه، دو رگ، دو ران و دو پا و ۲۴۹ استخوان که به وسیله ۷۵۰ پی که ریسمان پیچیده شده است به هم پیوسته است. بدن دارای یازده گنج است که عبارت است از: دماغ، نخاع، ریه، قلب، کبد، زده، معده، روده‌ها، کلیه‌ها و آلات تناسلی که هر یک از مواد خاصی ترکیب یافته است. ساکنان این مدینه یعنی نفس و قوای آن می‌توانند از ۳۶۰ منفذ بگذرند و دارای ۳۹۰ نهر هستند که به وسیله آن شهر را آب می‌دهند. شهر را همچنین دیواری احاطه کرده است که دارای ۱۲ فاضل آب است که به وسیله آن آنچه زاید است دفع می‌شود...»^(۷)

در رساله موسیقی اخوان، تمام عالم همانند «یک حیوان یا یک انسان یا یک مدینه» است و «مدبر و مصور و مبدع آن واحد بی‌همتا» ست؛ آنان بر این باورند که: «چنان که یک شهر یا یک حیوان یا یک انسان واحد است عالم نیز واحد است»^(۸)

بدین سان آدمی هدف از مطالعه نظام طبیعت را چنان که اخوان گویند، و قوف به حکمت خالق می‌یابد. فارابی نیز در تقسیم‌بندی‌های خویش از جوامع، «آرمانشهر» یا مدینه فاضله را یک موجودیت زنده آرمانمند و متعالی توصیف نموده که در آن اجزاء بر طبق سلسله مراتبی به گونه‌ای اندام وار جای دارند و در پیوستگی و هم‌نوایی با هم پیکره «آرمانشهر» را پدید می‌آورند. در دید او این جامعه یک ارگانیسم زیستمند متعالی است و شباهت معنایی به پیکر انسان دارد: «... و مدینه فاضله به مانند بدنی بود تام الاعضاء و تندرست که برای همه اعضای آن راه تمامیت و زوال قائل می‌شدند...»

در رساله‌های اخوان الصفا، عجایب المخلوقات قزوینی و نیز در آثار متفکرینی مانند ابوریحان بیرونی تفسیر ساختارهای گیاهی و جانوری آمده است و چنین عنوان شده که هر عضوی از بدن موجود زنده برای شرایط و نیازهای حیاتی بهترین فرم و رفتار را داراست. در رسائل اخوان الصفا آورده‌اند:

«..... بدانکه اگر به دیده تأمل در بدن پرندگان و حشرات بنگری، تمام قطعات بدن آنها را از حیث طول و عرض و سنگینی و سبکی از چپ به راست و جلو و عقب موزون و متناسب خواهی یافت و

به همین جهت اگر چند دانه از شاه پرهای مرغی را بکنند در پرش او اضطرابی حاصل گشته... دو بال هر پرنده از حیث طول عرض و وزن و عده پر با یکدیگر متناسب است، در هر بالی چهارده شاه پر با ساقه تهی و محکم و سبک که از سمت ریشه ردیف و از سمت نوک موازی هستند، دارد بعد ردیف شاه پرهای کوچک و بالاخره پرهای کوچکتری است که خلل و فرج شاه پرها را پر می‌کند.... این یکی از حکمت‌های خدا است که به هر حیوان اعضاء و ظروفی داده شده است که به آن حاجت داشته برای بقا و دوام و کمال شخص و ماندن نسل...»^(۹)

از دیدگاه مکتب فانکشنالیسم نیز فرم زنده کاملترین و زیباترین موجودیت مکانیکی است چرا که تطبیق اعضاء آن با هدف، عملکرد و محیط پیرامون در بالاترین کیفیت تأمین شده است. باور این معنا که فرمها و ساختارهای طبیعی دارای نهایت درجه تکامل در نوع خود هستند. موجب پیدایش مکتب طراحی ارگانیک^(۱۰) شده است که در آن رسیدن به کمال همان رسیدن به فرم ارگانیکی تطبیق یافته با عملکرد، عناصر و خواسته‌های محیطی اطرافش می‌باشد.^(۱۱) نیروهای محیطی در موجودیت و فرم ظاهری موجودات زنده اعم از گیاهی و جانوری مؤثرند و فرم آنها تا حد زیادی زاییده و تابع اثرات نیروهای محیطی بر آنهاست.^(۱۲) بطور کلی تطبیق با محیط از دیدگاه‌های مختلف در موجودات زنده، شامل جنبه‌های فیزیکی، فرم کلی هندسی و رفتارهای حرکتی می‌باشد. بدین سان فرمهای زنده گیاهی و جانوری تابع قوانین و حرکتی می‌باشد.^(۱۳) بدین سان فرمهای زنده گیاهی و جانوری تابع قوانین و خواسته‌های فیزیکی هستند و بنابر شرایط محیطی خاص خود دارای کلیه قابلیت‌های مکانیکی و ارزشهای اقتصادی می‌باشند. هر آنچه که با دست آدمی ساخته می‌شود یا با ذهن او فرم می‌گیرد. ریشه در نیروها و فواین طبیعت دارد، هر کالبد و فرم بیانگر ماهیت نیروهای شکل دهنده خویش است^(۱۴) (نیروهای فیزیکی و غیر فیزیکی) جاودانگی نیروهای پیوستگی، چسبندگی، جاذبه و... در طبیعت بقا این رهنمودها را تفسیر می‌کند.

آدمی در چندین چرخه زندگی از عصر سنگی به عصر فضایی رسیده و اکنون در عصر جدید ارگانیسم به تعاریف نوینی برای پدیده‌های عالم ارگانیک زنده و عالم مکانیک غیر زنده دست یافته است، در این عصر در برابر او نظریه‌های نوینی ارائه می‌شوند که فضا - زمان ارگانیک را در برابر فضا زمان مکانیکی مطرح می‌گردانند. امروزه در آستانه قرن بیست و یکم آنالیز طبیعت و اکتشافات نوین در علوم، افق‌های تازه‌ای گشوده‌اند؛ بیولوژیستها با مطالعه ساختارهای مولکولی فرایندهای زنده اشکال میکروارگانیسم‌هایی را که از قوانین معمول و کلاسیک فیزیک پیروی نمی‌نمایند به جهان عرضه نموده‌اند^(۱۵) ریتم‌های پنهان علوم نوین این بار به سوی سیستم‌های غیر خطی و پیچیده

می‌روند به سوی خواستگاههای ارگانیک و از این پس در هندسه منجمد آنها می‌توان زندگی دواند. (۱۶)

تعدادی از معماران امروز بر این باورند که ما برای ساختارهایمان قفس‌هایی می‌سازیم و آنها را درون خطوط افقی و عمودی قابهای کارترین حبس می‌کنیم؛ تثبیت شده، بدون هیچ حرکتی؛ در حالی که در ریتمهای زنده به ظاهر نامنظم اطرافمان ما پیچیدگی فراوان و هوش غنی می‌بینیم: خصوصیت پیچیده «دانه» با قوانین داخلش که آنرا به سوی بالا می‌کشاند یا ساختار بال «پرنده» که پرواز را امکان‌پذیر می‌گرداند و مثالهای بی‌شمار دیگری یادآور شکل‌گیری ساختارهای طبیعی هستند که در آنها پیوستگی، ریتم و... به عنوان امری مثبت و طبیعی پذیرفته می‌شوند. در این الگوها و قوانین طبیعی برای تقلید و تکرار سطحی جایی وجود ندارد. اگر ریتم و ضرباهنگی حضور دارد پنهان است، نظامها و انرژیها در ساختارها نهانند و قطعی‌ترین پاسخ در ارتباط بین اجزاء یک ساختار و قوانین زندگی درونی آن آرمیده است.

تمایل معماران به برقراری ارتباط مجدد با ساختارها و عناصر طبیعی در برابر تکنولوژی ماده‌گرایانه دلالت بر تفکر نوینی می‌نماید که در آن توجه به طبیعت مسلماً خیابانی یکطرفه نیست و صمیمیت با طبیعت و پذیرش نظام درونی آن، چیزی بیش از مقاومت صرف یا نابودی در برابر آن معنی می‌دهد.

سخن آخر

در پی آنچه که آمد، بررسی فشرده خود را با این یادآوری به پایان می‌بریم که ساختار معماری می‌تواند با تعریفی پس از تجزیه و تحلیل نظام پنهان ساختارهای طبیعت با بکارگیری آنها اقدام نماید تا محتوای درون در صورت بازتابد چرا که با جداکردن نیروی اصلی و درونی طبیعت به چیزی جز پوسته‌ای مرده نخواهد دست یافت.

چنانکه از این مقدمه بدست آمد، صرف پرداخت به طبیعت نمی‌تواند ارزش راستین بیافزاید. ترجمه یک به یک طبیعت به معماری، توجه ساده لوحانه‌ای به طبیعت است که گاه به ظاهری آزار دهنده بدل می‌شود و از هیچ دیدگاهی حس تحسین بر نمی‌انگیزاند. این بررسی بر این باور تاکید نمود که طبیعت و معماری در همزیستی آگاهانه‌ای به طور طبیعی بر روند یکدیگر اثر می‌گذارند و همچنانکه ویژگیهای منحصر به فردشان را محفوظ نگاه می‌دارند با یکدیگر ارتباط داشته در حال تجربه کردن ساختارهایی جالب توجه و زنده، مرزها و موقعیتهای مشترک می‌یابند. از اینرو معمار

ساختارهای خود را نه در مقاومت با نیروهای طبیعت و نه در سپردن ناآگاهانه به دست آن بلکه در هم آهنگی با این نیروها می‌بیند تا انسان و طبیعت در ساخته او، متحد به نظر رسند. پرداختن به این باور که در طبیعت نظامهایی وجود دارند که هم مرئی هستند و هم نامرئی و اکتشاف آنها به محض شروع به درک منطقی آنها انجام می‌پذیرد، فهم و پذیرش رهنمودهای طبیعی در ساختار معماری را معنی می‌دهد.

بدین سان درون منظومه تفکری رخنه می‌کند که هندسه ساختارهای طبیعی را نادیده نمی‌گیرد، بلکه به موقع از آن سود برده و در صورتی که آنرا مناسب نیابد، با آگاهی تدریجی از نظام طبیعت از آن فراتر رفته، به جایی در فراسوی افق طبیعت نگاه می‌افکند.

پانوشتها:

1- Hons Meyerhoff Doubleday , The Philosophy of history in our time, Anchor Books.

N.y.1996

۲- در نظر گروهی از معماران معاصر اشکال اولیه یک ساختار، همانند ماده ساده اولیه‌ای هستند که در یک سیستم دینامیک در ارتباط با نیروهای خارجی طبیعت، در آن تغییر و تحول ایجاد می‌شود؛ تغییر و تحولاتی غیرپیوسته که غیر قابل پیشبینی هستند. این شکلهای روان و انعطاف‌پذیر، تنها نمایانگر ساده اثرات نیروهای مختلف طبیعت اطرافشان هستند و بوسیله مشخصه‌های محیطشان از عوارض زمین تا فرم کناره رودخانه و... شکل گرفته‌اند. در واقع بهم پیوستن آهسته عناصر در یک سطح مشترک و ناپدید شدن در محیط طبیعی اطراف، اساس سازماندهی هندسی این ساختارهاست.

3- Sisal

۴- لونی نوعی علف است ماندنی که بر روی آن پرزهای بسیار سبک و نرم وجود دارد که آنها را تراشند و در ساروج ریزند. «ماخذ: فرهنگ لغات عامیانه به نقل از مقاله لونی نوشته مهندس حبیب معروف».

۵- دکتر قوامی، پروفیسور ایرانی در دانشگاه برزیل از محققین خواص سازه‌ای این گیاه و امکان استفاده از آن در سازه‌ها است.

۶- بامبو که در بیشتر مناطق جهان بخصوص مناطق گرمسیر و نیمه گرمسیر قابل رشد است. گیاهی با رشد سریع است که با بافتن یک شبکه زیرزمینی، جلوی ریزش و لغزش زمینها را می‌گیرد، بنابراین پناگاه امنی در هنگام زلزله به وجود می‌آورد. نگاه کنید به:

بامبو به عنوان یک ماده ساختمانی. مجله عمران، دانشکده مهندسی عمران، دانشگاه صنعتی شریف، شماره دهم، اردیبهشت ماه ۱۳۷۲ ص ۴۵.

۷- رسائل جلد دوم، ص ۳۲۰.

- ۸- رساله الجامعه، جلد اول، ص ۳۸۶ به نقل از: نصر، سید حسین؛ نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، انتشارات خوارزمی تهران، چاپ سوم ۱۳۵۹.
- ۹- رسائل، رساله بیست و دوم، ص ۲۴.

10- Organic Architecture

11- E.R.Dezurko, Origins of Functional is Theory, Columbia University Press, 1957.

۱۲- بطور نمونه در ساقه انواع گیاهان، بندها و حلقه‌هایی قطعات ساقه را به هم نگه می‌دارد. این قطعات در عین حفظ یکپارچگی ساختار گیاهی، به گیاه امکان انحناء ملایم در محل بند و حلقه می‌دهند؛ در اسکلت‌های جانوری مشابه این عمل در مفاصل آنها مشهود هستند. در ساختمانهای بلند مرتبه نیز وجود حلقه اتصالی با تونل‌های باد یا دیافراگم‌هایی همانند Skylobby تعبیه می‌شود. یک ساختار بلند مرتبه را می‌توان به شماری از ردیف‌های افقی بخش‌بندی کرد، هر ردیفی برای خود واحد یکپارچه‌ای است که در مجموع با اتصال به یکدیگر یکپارچگی مجموعه را تأمین می‌کنند.

۱۳- ارزیابی انطباق‌پذیر با تغییر و حرکت یعنی تطابق با زمان و یا خود زندگی، مقاصدی هستند که عالم زنده ارگانیسم را در برابر عالم مرده مکانیک مطرح می‌نمایند. بر طبق تحقیقات دانشمندان ساختارهای جدید دینامیک هستند و وابسته به کاربردشان فرم می‌گیرند و پیچیدگی می‌یابند. ساختارهای نوین بر خلاف جمود شبکه بندی ثابت سنتی، هندسه خلاق و متحرک دارند، ریتم می‌گیرند و تعادل می‌یابند. روندهای طبیعی از الگوهای آب و هوایی گرفته تا ضربان قلب و فعالیت‌های الکتریکی مغز تشابهاتی در حرکت دارند. دینامیک به ظاهر بی‌نظم آنها که دوباره درون قاعده‌ای منظم به یک نظام بر می‌گردد. آنها را برای الگو قرار گرفتن در ساختارهای مصنوع قابل تامل می‌نمایاند.

۱۴- همانند یک فسیل که بر اساس نیروهای وارده فرم می‌گیرد یا تکه‌ای چوب که بر اثر نیروهایی مثل رشد کردن تعریف و جهت می‌یابد، بر نمی‌آید.

۱۵- در سالهای اخیر راجر پینرز ریاضیدان و نویسنده دانشگاه آکسفورد برای پوشش یک سطح الگوی فرشی سفالی از ۵ سطح هندسی تا شده را که تا پیش از این غیرممکن بود کشف کرد که این روش غیرمعمول فرش پوشی با نظام ارگانیزه شده درونی، در ۱۹۸۴ درون طبیعت نیز یافت شده بود، درون یک شبه کریستال مانند که با وجود سادگی ظاهری، در درون پیچیدگی ژرفی نهان داشت.

۱۶- امروزه ریاضیدانان دپارتمان ریاضی کالج King لندن خصوصیات جالب توجهی در باب سیستمهای غیرخطی و تکنیکهای جدیدی کشف کرده‌اند. در این اصول نوین سیستمهای خطی تبدیل به سیستمی غیرخطی می‌گردد، پیچیده می‌شود و تغییرات زیادی در زمان کوتاه می‌نمایاند. ماخذ:

New Science = New Architecture.AD.1997

مآخذ:

فارسی

- ۱- بامبو به عنوان یک ماده ساختمانی. مجله عمران، دانشکده مهندسی عمران، دانشگاه صنعتی شریف. شماره دهم، اردیبهشت ماه ۱۳۷۲
- ۲- فرشاد، مهدی. فرمهای ساختمانی انتشارات دانشگاه صنعتی شریف. ۱۳۵۳
- ۳- نصر، سید حسین؛ نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ سوم ۱۳۵۹

لاتین

4. Amery , Colin; Architecture , Indusry & Innovation, Phaidon Press Ltd.London, 1995
5. Architecture as Nature, University of Wisconsin Press Madison, 1981
6. E.R.Dezurko, Origins of Functional is Theory, Columbia University Press 1957
7. G.H.Bell. Bone as a Mechanical Engineering Problem Academic Press, N.Y.1956
8. New science = New Architecture, Academy Editions, London 1997v . 67
9. Scientific American. September 97
10. Ted.R.M.Kenedi, Biomechanics and related Bioengineering topics, Edic. Pergamon Press, 1964

همچنین مقاله‌های تحقیقاتی نویسنده در زمینه بررسی کاربرد نوین الگوهای طبیعت در شکل‌گیری ساختار فضای معماری در دوره دکتری معماری دانشگاه تهران، به راهنمایی آقای دکتر محمود گلابچی، در اسفندماه ۱۳۷۶ و تیرماه ۱۳۷۷.

توسعه شهری تهران در یکصد سال اخیر، تأثیر اقتصاد و سیاست

کیومرث کریمی

انقلاب مشروطه که نزدیک به یک صد سال پیش اتفاق افتاد اولین تکانه‌ی اصلی در فروپاشی نظام سنتی یا نظام مبتنی بر تولید کشاورزی و روابط مالکانه در چارچوب استبداد شرقی در ایران بود. استقرار نظام مبتنی بر تولید صنعتی و روابط پولی-کالایی، و نهادهای مدنی نوین همراه با آن، پیش از مشروطیت با صدارت امیر کبیر آغاز شده بود، اما این حرکت، از طریق جانشینان انقلاب مشروطه، یا بهتر بگوئیم دولت پهلوی اول و گروه اجتماعی متحد او دگرگون شد و به گونه‌ای ناهمگون شتاب گرفت. رضا خان، خود با غضب املاک به سرعت به بزرگترین مالک ایران و در عین حال مدافع اصلی روابط مالکانه تبدیل شد. اما هم زمان احداث زیرساختهای اولیه رشد صنعتی، توسط حکومت استبدادی وفت با استفاده از منابع مالی جمع‌آوری شده از منابع اقشار متوسط، شروع شد. در اوائل حکومت رضاخان این فعالیتها عمدتاً با حمایت سیاسی انگلستان و سیاست نوگرایی و بازارگشایی ویژه آن پی گیری شد و سپس با قدرت گیری رژیم نازی در آلمان و تقابل آن با انگلستان با حمایت آلمان نازی ادامه یافت. (*) الزامات درونی این مدنیت نوین رضاخانی و تقابل آن با ساختار کهن شهرهای ایران، به ویژه تهران را که پایتخت بود، عرصه مهار و حاکمیت و قانون تازه کرد.

تسلط بر اموال و املاک همراه با نوسازی شهری و صنعتی، ضرورت تأسیس اداره کل ثبت املاک، و نیز سامان بخشی اجتماعی، ایجاد ثبت احوال و دادگستری نوین را ایجاب می‌کرد و به موازات آن شرایط جدید اقتصادی لزوم احداث بانکها را در مقیاس ضروری آن زمان مطرح کرد. شاید با ارزشترین بنای آن دوران بناهای مرتبط با این نهادها و در رأس همه، همان کاخ دادگستری باشد که با ویرانی ارک تهران بنا شد.

مهمترین ایستگاه راه آهن شمال - جنوب که یکی از زیرساختهای بسیار مهم برای نوسازی یا

*. این رابطه در نهایت منجر به هجوم متفقین به ایران، پایان اصلاحات و سلطه مستبدانه رضاخان در میانه جنگ دوم جهانی شد.

شبه‌نوسازی ایران بود، در حاشیه جنوبی شهر تهران، به سبک معماری حکومت‌های دیکتاتوری بعد از جنگ اول جهانی و یا ویژگیهای معماری دوران آلمان نازی ساخته شد. راه آهن خط ارتباطی نوینی بود که حمل و نقل کالا و نیز جابجایی مسافران را در عمق کشور تأمین می‌کرد. ایستگاه راه آهن تهران، نفوذ سیاسی - اقتصادی تازه را بین تهران و ولایات برقرار می‌ساخت. ساختمان گمرک تهران، در مجاورت ایستگاه راه آهن برای کنترل واردات انواع کالاها به تهران و ایران و صادرات از تهران به خارج کشور احداث شد. ساختمان سیلو را ضرورت شکل نوین انبار کردن گندم که غذای اصلی شهرنشینان بود در جنوب ایستگاه راه آهن به وجود آورد. کارخانه پارچه بافی برای تأمین پرمصرف‌ترین پوشاک مردم شهرنشین در همان حوالی برپا گردید (کارخانه «چیت ری») محوطه‌های فرودگاهی «قلعه مرغی» و «دوشان تپه» در جنوب‌غربی و شمال شرقی تهران آن روز برای استفاده نظامی و غیر نظامی از مدرن‌ترین وسیله نقلیه زمان، یعنی «طیاره»، آماده شد. به این ترتیب تهران جدید، وارد نخستین مرحله عصر پرواز و ارتباطات سرعت و شتاب شهرنشینی گردید.

چهره تهران به سرعت دگرگون می‌شد، خیابان‌کشی‌های جدید برای عبور اتومبیل بافت سنتی شهر را پاره پاره می‌کرد، محلاتی از شهر به طور کامل تخریب شده و معماری سنتی به سرعت کنار زده می‌شد، در همین زمان شهری جدید و مدرن شامل عناصر و بنای بانکها، هتلها، سینماها، رستورانها، و منازل مسکونی با معماری غربی در شمال شهر قدیم و در اطراف محورهای منتهی به سفارت انگلیس برپا می‌گردید. مجموعه کاخهای سلطنتی در محوطه‌های غربی شهر قدیم تهران و در محل املاک و باغهای فرمانفرما و با تصویری از ارگ قدیمی که پشت به پادگان باغشاه دارد ساخته شد.

محوطه «میدان مشق» در حد فاصل شهر قدیم، شهر جدید، و کاخهای سلطنتی، عالی‌ترین مجموعه ساختمانهای دولتی را در خود جای داد و نقاره‌ها در «سر در نقاره‌خانه» دروازه ورودی این مجموعه به صدا درآمده و ورود به دوران جدید را جشن گرفتند. ساختمان شرکت نفت انگلیس و ساختمان اداره پست در طرفین این سر در ساخته شدند، هر سه بنا از نظر معماری نگاهی جدی به گذشته دارند. ساختمان وزارت خارجه با سبک معماری مدرن و با الهام از ساختمان کعبه زرتشت در نقش رستم فارس، در شمال مجموعه میدان مشق ساخته شد. جدی‌ترین عناصر فرهنگی مجموعه، یعنی کتابخانه ملی و موزه ایران باستان با سبک معماری مدرن و ترکیب هنر مندانه طاق و قوس ساسانی با آن در غرب مجموعه ساخته شدند. بارزترین عنصر سرکوب و کنترل مردم برای

شکل‌گیری نظم نوین آن زمان شهربانی بود. بنای مسلط و مرعوب‌کننده شهربانی (و زندان درون آن) در زمان خود با عاریتی از معماری تخت جمشید در شرق این مجموعه به وجود آمد. در نهایت مجموعه میدان مشق با هویت مجموعه ساختمانی ویژه دوران گذار از نظام قدیم به نظام جدید، شکل گرفت که اکنون یکی از با ارزشترین میراث‌های کالبدی در فضای شهری تهران به شمار می‌رود. دانشگاه تهران، با معماری مدرن و فضای گسترده خود در خارج از باروی ناصری شکل گرفت، تربیت نیروی انسانی و مدیران و گردانندگان این مدنیت نوین را عهده‌دار شد و به موازات آن در نوسازی اجتماعی و سیاسی حتی خارج از کنترل نظام آن زمان و نظام بعدی بسیار مؤثر افتاد.

تمامی این جریان‌پویش و زایش شهری، سیر واقعیت بود، تا یک خواب خوش و یا یک کابوس بد که به هر حال در سوم شهریور ۱۳۲۰ متوقف شد. بیداری و آزادی مردم به گونه‌ای متناقض ناشی از هجوم بیگانگان و حذف دیکتاتوری رضاشاهی وقفه‌ای در روند ساخت و ساز صنعتی و توسعه کالبدی ناهمگون شهری به وجود آورد که برای افشار میانی و پایین جامعه آسیب‌رسان بود. به دنبال آن انجام وظایف تحول کیفی و بنیادی توسعه، از جمله حذف روابط مالکانه و مستبدانه، و همچنین کسب استقلال اقتصادی و سیاسی، ملی کردن نفت و جز آن در دستور کار افشار آگاه و توده‌های مردم قرار گرفت. حکومت مردمی و ملی‌چندان‌نپائید و فرصت‌های آزادیخواهی و هیجانات اجتماعی آن چنان وقتی باقی نگذاشت که جز چند مورد محدود، نمایش کالبدی از این دوران را در اختیار داشته باشیم.

به هر تقدیر نتایج جدی خیزش ملت ایران که ۱۲ سال به طول انجامید، در بیست و هشتم مردادماه ۱۳۳۲ دوباره سرکوب شد. روند مسخ شده و وابسته توسعه صنعتی و شهری این بار با نظارت مستقیم سازمان‌های نظامی - سیاسی غرب، در شکل‌گیری نهادهای مدنی نوین همراه با آن، ادامه یافت. ساختمان‌های مجلس سنا در محوطه جنوبی کاخ‌های سلطنتی، و ساختمان شرکت نفت در نزدیکی سفارت آمریکا مهمترین نمونه‌های این مجموعه هستند که اصلی‌ترین عناصر نظام جدید را در خود جای می‌دادند. امریکائی‌ها تأسیسات رفاهی خود را در محله خوش آب و هوای «دروس» برپا کردند و در اطراف آن ساکن شدند. در عین حال برای سلیقه‌های شهری نوپا نیز ساختمان‌های خدماتی و رفاهی با سبک بین‌المللی ناشی از تسلط امریکای پس از جنگ بنا شدند (سینماهای مدرن نمونه‌های بارز آنند).

طنز روزگار اینکه، دانشگاهی بزرگ و زندانی بزرگتر در شمال تهران و در دو سوی دره رودخانه اوین، مشرف به هم ساخته شدند تا وظیفه تربیت نیروی انسانی «سربریز» این مدنیت نوین را بر

عاهده گیرند. تصور روندی موزون و هماهنگ و قابل کنترل در این دگرگونی آن زمان خیالی بیش نبود. به هر حال، برای زایش نظامی نوین، حداکثر کنترل استبدادی، انحصارهای مالکانه «یادگارهای نظامی کهنه» بدون هیچ گونه پرده پوشی اعمال می‌گشت. در این زمان انحصار تولید و توزیع در کارخانه‌های برخوردار از حمایت غیر منطقی منابع ملی و دولتی، و نیز فروشگاههای بزرگ، به مثابه نهادهای نوین در تولید و توزیع کالا، به خانواده‌های درباری و وابسته و شرکا داده می‌شد. گرایش مصرفی تا اعماق جامعه از گروههای بالا تا پایین شهری نفوذ می‌کرد. در این ارتباط شاید با معناترین بنای دوران حکومت پهلوی دوم، ساختمان یک دانشگاه آمریکایی تقریباً تمام عیار، واقع در «پل مدیریت» باشد که به تربیت مدیران عالیرتبه برای مدیریت جامعه می‌پرداخت. در عین حال لایه اجتماعی مرفه و با سابقه، و همچنین سلیقه بورژوازی جا افتاده اروپایی، سلیقه‌های تازه‌یی را مطرح می‌کرد، که حاصل آن ساختن بناهای ارزشمند کارکردگرایانه قوی چون تالار سنگلج، تئاتر شهر، و تالار وحدت (رودکی) در مرکز و جنوب شهر بود.

به دنبال رشدیابی سیاسی و حضور بین‌المللی و نیازهای اجتماعی شهری، ورزشگاهی صد هزار نفری و مجهز در غرب و خارج تهران برای برگزاری بازیهای آسیایی ساخته شد (و جالب آنکه «فرانک سیناترا» خواننده معروف - هم معروف در عرصه سینما و آواز و هم در عرصه فعالیت مافیایی - که برای افتتاح قمارخانه‌ای در اَبعلی، حومه بیلاقی شرق شهر، به تهران آمده بود، در آن ورزشگاه آواز خواند). و بالاخره با رشد جمعیت تهران و چشم‌انداز رشد آن بزرگترین گورستان شهری، در تمامی تاریخ توسعه شهری ایران، در جنوب تهران احداث گردید. گرچه کنترل ساختمان‌سازی و تراکم وجود داشت، اما باز هم در محدوده تراکمی غیر مجاز در شمال میدان ونک اجازه داده شد تا یک شرکت اسرائیلی بتواند بزرگترین برجهای مسکونی آن زمان را به نام «اسکان ونک» بنا کند.

روند گسترش شهر تهران که در این زمان کلانشهر خوانده می‌شد با افزایش ناگهانی قیمت نفت در اوایل دهه پنجاه فرایندی آشفته، مهار گسیخته و غیر قابل پیش بینی یافت. شرکتهای آمریکایی، فرانسوی، ایتالیایی، کره‌ای، و یونانی با مشارکت تمامی خاندان سلطنتی متولی توسعه شتابان شهری مدرن، برای ایجاد جامعه‌ای نوین و ارتقاء کیفیت زندگی در شمال غربی تهران، و خروج هر چه شتابان‌تر ارزش افزوده ناشی از آن، از کشور شدند. و چنین بود که دروازه نمادین تهران در میدان آزادی که با اندیشه ورود به تمدنی بزرگ برپا شده بود برای خروج یکی از آخرین نمادهای نظام سنتی، یعنی «پادشاه» به کار گرفته شد.

با پیروزی انقلاب اسلامی، استقلال سیاسی (که می‌تواند بنیاد توسعه با دوام و درونزا باشد) به دست آمد و حفاظت از آن به عنوان با ارزشترین دستاورد انقلاب روند ساخت و ساز صنعتی، زیر ساختمانها، و توسعه شهری را در دهه نخستین پیروزی انقلاب متوقف کرد. این در حالی بود که گسترش محدوده شهر به ویژه در تهران شتاب گرفت، نرخ رشد جمعیت به خصوص جمعیت شهری به شدت بالا رفت. نظارت بر توسعه کمی و گسترش محدوده شهرها به شدت کاهش یافت. و به دنبال آن زمینهای اطراف شهر بدون برنامه و ضابطه درستی تقسیم شده، زیر ساخت و ساز رفت. توسعه قانونی کالبدی تهران که در محدوده پنج ساله طرح جامع سال ۱۳۴۸، محدود شده بود، یکباره در محدوده بیست و پنج ساله قانونی فرا رفت و تمامی روستاهای اطراف به شکل انفجار گونه‌ای گسترش یافت و به مراکز مسکونی چنده و چند صد هزار نفری تبدیل شدند. بدین ترتیب کلانشهر تهران به سرعت تبدیل به مجموعه و یا منظومه شهری تهران بزرگ گردید.

از بازتابهای اولیه اجتماعی و اقتصادی و کالبدی این دوران مسکن نابهنجار، گسترش زائیده‌های سکونت شهری، ایجاد شهرهای خودرو، و تند رشد و فقیرانه (چون اسلامشهر) است. از دیگر بازتابها زیرزمینها و اتاقکهای ساختمانهای چند طبقه‌یی در مرکز شهر، بازار، و اطراف تهران است که با ویرانی کاروانسراها یا باراندازها بنا شده‌اند و کارگران از جمله کودکان در آنها ساعتهای طولانی به کار سنگین و تکراری با دستگاه جوراب بافی و نظایر آن مشغولند. مکانها و ساختمانهایی پدید آمدند، که هر اتاق آن کارگاه مستقلی است متعلق به کاسبکاری که از خلاء ناشی از توقف کار کارخانه جوراب‌بافی یا نظایر آن سود می‌جوید، یا فروشگاه بزرگی است که تمامی فضاهای آن به کاسبکاران مختلف و مستقل اجاره داده شده است. به این ترتیب تمرکز در تولید و توزیع که لازمه توسعه صنعتی است در این شهر از بین رفته است. این در حالی است که شهر از پیشرفت تکنولوژی و ماشینهای کامپیوتری و دستگاههای جدید بافت جوراب و نظائر آن فقط به عنوان طلیعه دوران نظام مبتنی بر اطلاعات، و دوران فراصنعتی آن هم باصطلاح در دهکده جهانی ارمغان گرفته است. از بازتابهای دیگر، به عنوان مثال ساختمان عجیبی است در برابر برج‌های «اسکان ونک» برپا می‌شود و حجم مکعب سیمانی عظیم و بسته‌ای است که ساختمان بورس شیرآلات اتصالات لوله را تشکیل می‌دهد و چونان هیولای زشتی مقابل کاخ دادگستری در با ارزشترین محوطه هویتی شهر شکل گرفته است.

در نگرشی دیگر، شاید چنین نباشد و بتوان گفت درست است که حالا شرایط اجتماعی به این سیاق رشد می‌کنند، اما نباید چندان هم نگران کارآمد نشدن نیروی کار و یا رشد غیر عادی طبقه

متوسط ناکارآمد ایران و به تبع آن نگران وضع توسعه مسخ شده شهری بود. بنا به این نگرش، چرخه توسعه صنایع ملی ایران به گردش درآمده است، فروشگاههای بزرگ توزیع کالا به سرعت در حال شکل گرفتن هستند. دیواره‌ها و نرده پارکهای عمومی در حال برجیده شدن هستند، و فضای عمومی شهر گسترش چشمگیری می‌یابد. یک مجموعه فرهنگی گسترده و فعال جایگزین قصابخانه نسبتاً بزرگ درون شهر شده است و مجموعه بزرگتری در محل سابق بزرگترین مرکز فساد ایران شکل گرفته است.

بنا به این نگرش اگر چه احداث ساختمانهای مرتفع و بدقواره در باغهای شمیران ساحت زیبا و طبیعی و جابه جای اشرافی این فضا را به جای انتقال به مردم محروم و نیازمند تهران به نوکیسگان ارزانی داشته و اگر چه بزرگراههای جدید شمال شهر عرصه تاخت و تاز اتومبیل‌های آخرین مدل گروههای اجتماعی نوپا و نورسیده شده است. اما متروی تهران هم با تکیه به منابع ملی و صادرات سنگهای ذیقیمت کلاردشت، به وسیله کارگران و متخصصان ایرانی برای توسعه شبکه حمل و نقل عمومی در حال شکل‌گیری است، و تجهیزات فنی آن نه از کشورهای غربی بلکه از چین، کشوری که با حفظ استقلال سیاسی خود توانسته به توسعه جادی و ماندگار دست یابد، وارد می‌شود.

در این گفته‌ها عناصر جدیدی از حقیقت وجود دارد، اما چندین چرا و پرسش اساسی نیز از آن برمی‌خیزد. مهمتر «برای ما» اینکه آیا این تعارض‌های جدید در آینده این شهر، از آن یک غول متعارض آسیب‌رسان خواهد ساخت، و یا به نوعی به نفع این گروه و یا آن گروه اجتماعی حل می‌شود؟

نقش فن‌آوران معمار و شهرساز در این میان به شدت حساس است. توصیه‌ها و پیشنهادها، و طرحهای آنها می‌توانند در شکل‌گیری فرایند گسیختگی یا پویایی شهرنشینی در تهران و به تبع آن دیگر شهرهای ایران تعیین‌کننده باشد. آنچه در طرح توسعه امتداد خیابان نواب به عنوان بزرگترین پروژه تاریخ شهرسازی نوین ایران پیشنهاد و اجرا می‌شود، در واقع شباهت زیادی به نوسازی تخریبی ناشی از بمب‌گذاری زمان جنگ تحمیلی در نزدیکی ساختمان مرکزی مخابرات در خیابان سعدی جنوبی دارد، و آنچه می‌خواست نمونه‌ای موفق برای طرحهای نوسازی شهری باشد، به عاملی بازدارنده در امکان‌سنجی هر گونه سرمایه‌گذاری در نوسازیهای گسترده تبدیل شده است. همه این موارد نیاز به طرح موضوع، بحث و بررسی شدن در مجامع حرفه‌ای، با مسئولان شهر و زین پس، شوراهای شهر دارد.

انتشار مدارک طرحها، و پروژه‌های مهم و نقد و بررسی آنها در چارچوب حفظ ارزشهای

حرفه‌ای توسط انجمن‌ها و مجامع مسئول می‌تواند برای جبران غیبت‌ها و نقص‌ها بسیار کارساز باشد. این فعالیت‌ها نه تنها می‌تواند در ارتقاء اعتبار حرفه‌ای، بلکه در تغییر فرایند توسعه شهر و شهرنشینی، از گسیختگی، به پویایی تعیین کننده، تبدیل شود. و امید است که در آینده با اتکا به رشد امکانات مشارکتی و تشکیل شوراهای اینچنین باشد.

فهرست منابع و مأخذ

- ۱- سمسار، محمد حسین، شهر تهران، در نظری اجمالی به شهرنشینی و شهرسازی در میدان، به کوشش محمد یوسف کیانی، تهران، هواپیمایی ملی ایران، ۱۳۶۵، ص ۳۴۹ تا ۳۷۰.
- ۲- خلیل عراقی، منصور، شناخت عوامل مؤثر در گسترش بی رویه شهر تهران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، مردادماه ۱۳۶۷.
- ۳- سعیدنیا، احمد: «ساختار تهران معاصر»، در شهرهای ایران، به کوشش محمد یوسف کیانی، تهران، جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۰، ص ۳۱۹ تا ۳۴۷.
- ۴- نظریان، اصغر، «گسترش شهر تهران و پیدایش شهرکهای اقماری»، در فصلنامه تحقیقات جغرافیایی، شماره ۱، سال ششم، مشهد، بهار ۱۳۷۰، ص ۹۷ تا ۱۳۹.
- ۵- مهندسین مشاور عبدالعزیز فرمانفرمائی و موسسه ویکتور گرونن: طرح جامع شهر تهران، سازمان برنامه، ۱۳۴۷.
- ۶- مهندسین مشاور آتک، طرح جامع تهران، تهران، معاونت شهرسازی و معماری، ۱۳۷۰.
- ۷- حبیبی، محسن، «دولت و توسعه تهران ۱۳۰۴ تا ۱۳۲۰»، در مجله محیط شناسی، شماره ۱۵، تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۱ تا ۲۲.

نقش دو فرهنگ در شکل‌گیری منازل حلفای اصفهان

سیمون آیوازیان

مقدمه

فرهنگ و سنن و باورهای مذهبی از عوامل مهم در شکل‌گیری معماری هر کشور به شمار می‌آیند، تأثیر این عوامل در کشور ایران به خصوص در معماری مسکن تا قبل از دوره معاصر به خوبی دیده می‌شود. عوامل تأثیرگذار دیگر در شکل‌گیری این نوع معماری، سیاست و اقتصاد دولتهای وقت بوده که بر آن مبنا مسکن جای خود را در بافت شهر مشخص می‌کند.

اصفهان یکی از نمونه‌های بارز این نوع معماری است. با سیری در تاریخ مسکن اصفهان، می‌توان به تحولات سیاسی و اقتصادی دول وقت پی برد. اصفهان دوره صفویه سیر شکوفایی خود را به عنوان پایتخت وقت طی می‌کند و پس از آن نیز می‌توان ادامه شکل‌گیری منازل اصفهان و اطراف را نظاره کرد.

شاه عباس اول صفوی جهت بهره‌گیری از استعدادهای هنری و فنی و تجاری ارامنه، با کوچانیدن آنها از زادگاهشان به اصفهان سبب برپایی محله بزرگی به نام حلفا - در بخش جنوبی اصفهان - می‌شود. ارامنه مستقر در حلفا با رعایت بسیاری از مسائل فرهنگی ایرانی و حفظ باورها و سنن اجدادی خود به تحولات خاصی در مسکن راه پیدا می‌کنند که نتیجه ادغام دو فرهنگ اسلامی و مسیحی است. جهت دستیابی به تحولات منازل حلفا و مقایسه آن با منازل اصفهان لازم است تاریخچه آمدن ارامنه به حلفای اصفهان و نحوه استقرار و ادامه زندگی آنها را مورد بررسی قرار داده تا نهایتاً به فضاهای تشکیل دهنده منازل بر طبق درجه بندی طبقات اجتماعی به صورت کمی و کیفی پرداخت. آنچه مسلم است اینکه یکی از ارکان مؤثر در دوام و بقاء منازل باقی مانده، ارزش کیفی مصالح به کار رفته در آن بوده است، که توان مالی صاحبان آنها را که وابسته به طبقه مرفه زمان خود بوده‌اند، مشخص می‌کند. این موضوع درباره منازل سنتی موجود در شهر اصفهان نیز صادق است.

تاریخچه مهاجرت ارامنه به ایران و اصفهان

شاه عباس اول تا آغاز زمستان ۱۰۱۳ هجری قمری، قسمت بزرگی از آذربایجان و قره باغ و ارمنستان را با قلعه‌های بزرگ ایروان و نخجوان از ترکان بازگرفت و چون در این تاریخ خبر یافت که سلطان عثمانی «سنان پاشا» یکی از سرداران بزرگ خویش به نام «چغال‌اُغلی» را با سپاه بسیار روانه ایران کرده است. به تقلید جدش شاه طهماسب اول - فرمان داد که شهرهای آباد ارمنستان را ویران کنند، و چیزی از غلات و آذوقه بر جا نگذارند، و تمامی مردم آن نواحی را نیز کلاً به خاک ایران کوچ دهند.^(۱)

«آنتونیو دو گوه‌آ» در سفرنامه خود چنین می‌نویسد: «... شاه با اهالی جوفا (جلفا) (به سبب آنکه هنگام جمله به آذربایجان و ارمنستان، سران و سربازان ترک مستقر در شهر راکشته و سرهای ایشان را بر نیزه کرده و به استقبال رفته بودند) مهربانی کرد، و آنان را پس از مهاجرت در اصفهان جای داد. ولی باقی ارامنه که به ترک شهرها و مساکن خود راضی نمی‌شدند، و سپاه ترک نیز هر لحظه به سوی «قارص» که نزدیکترین شهر به «ایروان» است، پیش می‌آمدند. پس شاه فرمان داد که سربازان ایران مردم را به حرکت و مهاجرت به درون ایران مجبور کنند.»^(۲)

بنابر این اهالی شهر «جوفا» نیز مجبور شدند مانند سایر هموطنان خود به سوی اصفهان روی آورند، عده زیادی از آنها در راه تلف شدند و بعضی هم در دهکده‌های آذربایجان و شمال ایران در جنوب دریای خزر متوقف شدند و بالاخره حدود یکصد و شصت هزار نفر از آنها به پایتخت راه یافتند.

پس از مستقر شدن ارامنه در اصفهان، شاه عباس اراضی ساحل چپ زاینده رود را در اختیار آنها گذارد و به آنها اجازه داد که وطن جدید خود را «جلفا» بنامند.^(۳)

جلفای نو و تاریخچه اجتماعی آن

در سال ۱۰۲۸ ه. ق. شاه عباس تمام زمینهای کنار زاینده رود را، که ارامنه جلفا در آنجا برای خود خانه ساخته بودند و ملک شخصی وی بود (به موجب فرمان مورخ شوال ۱۰۲۸ ه. ق.) به ایشان بخشید.^(۴)

در ادامه این اقدام، اجازه داده شد که کلیساهای متعددی در آنجا ساخته شود و ارامنه بتوانند به اصفهان آمد و شد کنند و در کاروانسراهای مسلمان نشین مشغول تجارت و کسب و کار شوند.^(۵) به طور کلی شاه عباس پس از انتقال پایتخت از قزوین به اصفهان، تنها به آرایش و تزیین پایتخت

جدید قناعت نکرد، بلکه می‌خواست این شهر را از طریق تجارت، ثروتمند و از حیث صنعت آبرومند سازد. و چون شاهد تجربیات ناموفق تجار ایرانی در زمینه تجارت خارجی، و کارایی آرامنه در این زمینه بود. با پیشنهاد سرمایه‌ای عمده برای تجارت و صنعت و وعده‌های مساعد آنها را دعوت به همکاری نمود. طولی نکشید که تجارت و صنعت ترقی کرد و اصفهان از این بطن رونق گرفت، تجارتخانه‌های زیادی در این شهر به وجود آمد و مال‌التجاره‌های چین و هندوستان در آنجا انبار شد. (۶)

آرامنه در بازار اصفهان نیز جایگاه خاصی داشتند. از ضلع غربی میدان نقش جهان وارد آن می‌شدند و در دکانها و حجره‌های خود بیشتر ماهوت انگلیسی و هلندی و پارچه‌های ارغوانی و نیزی و سایر اجناس فرهنگی که با سلیقه ایرانیان بوده است را می‌فروختند. این گونه اجناس غالباً در مقابل ابریشمی که از انبارهای شاهی به وسیله بازرگانان معتبر ارمنی به اروپا فرستاده می‌شدند، به ایران می‌آمد. این تاجران در بندرهای بزرگ ایتالیا و هلند شعبه و نمایندگی مخصوص داشتند و از پاریس نیز اجناس تجملی به ایران می‌آوردند. (۷)

پس از آنکه آوازه آبادی جلفای اصفهان به سایر شهرهای ایران رسید، آرامنه مستقر در سایر شهرهای ایران رو به اصفهان آوردند. به همنسب سبب شاه عباس در سالهای اواخر سلطنت خود فرمان داد جماعت زردشتی که در محله گبرآباد در همسایگی با جلفا به سر می‌بردند به درون شهر اصفهان انتقال داده شوند و گبرآباد را به مهاجران تازه ارمنی بپارند تا در جوار همکیشان خود باشند، نوشته‌اند که چون دسته‌ای از مهاجران تازه ارمنی در سنگتراشی مهارت داشتند، محله گبرآباد از آن تاریخ به محله سنگتراشها معروف شد. شاه عباس هر وقت که در اصفهان به سر می‌برد، مکرر به عنوان گردش به جلفا می‌رفت، و بی‌خبر به خانه بزرگان آرامنه داخل می‌شد. (۸)

جهانگرد معروف فرانسوی شوالیه شاردن که در زمان شاه سلیمان به ایران سفر کرده بود درباره جلفا چنین اظهار نظر می‌کند: «بزرگترین محله خارج از شهر جهان، جلفای اصفهان است. که یک فرسنگ طول و یک فرسنگ عرض دارد. این محله از دو قسمت تشکیل می‌شود. یکی جلفای قدیم که در زمان شاه عباس اول ساخته شده، و دیگری جلفای نو که از آثار دوره سلطنت شاه عباس دوم است. جلفای نو از هر جهت بر جلفای کهن برتری دارد. زیرا کوچه‌های آن وسیع و راست و پر درخت است. اما درون خانه‌های جلفای قدیم به سبب مکنث ساکنین آن بهتر است ... در جلفا، بازاری خوب با چند حمام، دو کاروانسرا، یک میدان، یازده کلیسا، یک مکتبخانه برای پسران و یک مکتبخانه برای دختران وجود دارد ... در جلفا از سه هزار و چهارصد تا سه هزار و پانصد خانه هست.

خانه‌های کنار زاینده رود را بسیار عالی و زیبا، شبیه به عمارت سلطنتی ساخته‌اند. شاه عباس اول و شاه صفی به ارامنه توجهی خاص داشتند و مکرر به خانه‌های ایشان می‌رفتند.»

اما ترقی و آبادی جلفا پس از وفات شاه عباس رو به زوال گذارد. جانشینان او با تحریک مردمان طماع به فکردست‌درازی به دارایی ارامنه افتادند و متوجه نبودند که با این کار به قدرت و نفوذ تجار و اقتصادی کشور لطمه خواهند زد. زمان شاه سلیمان و شاه سلطان حسین با نهایت بیرحمی و قساوت به آزار مردم جلفا پرداخته شد.

اسقف وقت جلفا که به این اعمال وحشیانه اعتراض کرد به وضع اسفباری هلاک گردید.^(۹) حتی چند نفر از تجار معتبر که اجازه خواستند حضوراً شکایات خود را به عرض برسانند به سرنوشت اسقف مذکور دچار شدند.^(۱۰)

در زمان نادر شاه نیز جلفای غارت زده محکوم شد که روزانه پولی معادل سه هزار فرانک مالیات بدهند و چون دیگر توانایی پرداخت این مبلغ را نداشت، بیست نفر از رؤسای آن را کشتند و بعد هم حکم کردند که کلیساها را ببندند و دین اسلام را بپذیرند.^(۱۱)

بنابر این کسانی که امکان داشتند دسته دسته مهاجرت اختیار کردند و سکنه جلفا منحصر شد به یک عده اشخاص بی بضاعت که توانایی مهاجرت را نداشتند و اجباراً هر گونه سختی را متحمل می‌شدند. تا آنجا که یک نفر جلفایی حق نداشت سواره به شهر اصفهان وارد شود و می‌بایستی به محض نزدیک شدن به پلها، پیاده شده و عنان اسب را دنبال خود بکشد. روزهای بارانی نیز ورود ارامنه به بازار ممنوع گردید تا مبادا مسلمانان از تماس با آنها نجس شوند. خوشبختانه در زمان حکومت ظل‌السلطان این گونه بدرفتاریها برطرف شد و ارمینیا مجاز شدند که کلیساهای خود را باز کرده به عبادت بپردازند.

«پیر لوتی» که در اوائل قرن بیستم به ایران سفر کرده بود در سفرنامه خود این موضوع را تأیید می‌کند. «ارامنه به تازگی این حق را به دست آوردند که کلیساهای خود را گشوده و در امان باشند.»^(۱۲) اما در آن موقع حدود ۳ هزار نفر افرادی بی بضاعت باقی مانده بودند و دیگر جلفا نتوانست رونق سابق را داشته باشد و از طرفی ساکنین جلفا به دلیل رفتار ناهنجاری که سابقاً دیده بودند از مسلمانان فاصله گرفته و حتی المقدور به اصفهان نمی‌رفتند.

نتیجه‌گیری

با توجه به اظهارات کلیه منابع تاریخی و سفرنامه‌ها، خشونت اولیه شاه عباس در کوچاندن ارامنه به

ایران محرز است. ولی در عوض پس از مستقر شدن آنها در اصفهان، نهایت سعی در دلجویی و کمک رفاهی به آنان را به عمل آورد و این امر باعث شکوفایی این ملت در جلفا، از نقطه نظر اقتصادی و فرهنگی گردید. دوره طلایی تجارت خارجی، از طریق تجار ارمنی همان زمان به وجود آمد.

«پیر لوتی» در سفرنامه خود می‌گوید: «جلفا در اثر تجارت منبع ثروتی برای کشور گردید.» ولی پس از شاه عباس اول و در زمان پادشاهان دیگر، ارامنه از هر حیث مورد مزاحمت و آزار و ظلم و اجحاف قرار گرفتند و این امر باعث مهاجرت متمولین و تجار ارمنی از ایران گردید و در نتیجه وضع تجارت خارجی در ایران به نابسامانی کشیده شد.

اطلاعاتی که از اواخر صفویه به بعد توسط جهانگردان به دست آمده دال بر فقیر بودن مردم جلفا و کوچه‌های محقر و کثیف و خانه‌های نسبتاً ویران می‌باشد. ذکر شده که تعدادی از این منازل که سابقاً دارای فضای بزرگ سبز بوده و اغلب به صورت یک مجتمع در اختیار خانواده‌های متمکن قرار داشته، اکنون به چندین واحد تجزیه شده و فضاهاى سبز آن تبدیل به مزارع گندم و جو شده و این نشان دهنده نیاز و فقر مردم برای امرار معاش خود است. بدیهی است در چنین حالتی مردم استطاعت تعمیرات و نگهداری از منازل خود را نداشته و چه بسا تعداد زیادی از منازل قبل از دوره معاصر به کلی ویران شدند.

منازلی که اکنون به جا مانده تعدادی انگشت شمار است که مربوط به افراد سرشناس آن زمان بوده که اکنون توسط سازمان میراث فرهنگی کشور از آخرین صاحب آن خریداری و نگهداری می‌شود.

موقعیت فرهنگی جلفا

اهالی جلفا در ترقی و تکامل صنعت و هنر و معماری ایران فعالانه شرکت جستند و توانستند با روابط تنگاتنگ تجاری - به ویژه با شهرهای اروپا مثل آمستردام و ونیز و همچنین با شرق دور چون شهرهای «مدرس»، «کلکته» و «حیدرآباد» هندوستان و شهر «خاربین» در چین - در اعتلای اقتصاد این مرز و بوم نقش مهمی را ایفا کنند و مناسبات متقابل فرهنگی به وجود آورند.

ارامنه پس از مستقر شدن و اجازه فعالیت، در زمینه‌های مختلف فرهنگی و مذهبی و صنعتی، به ساختن فضاهاى شهری از جمله مجتمع‌های عمومی تجاری و صنعتی و کارگاههای هنری پرداخته و در این زمینه می‌توان کارگاههای ابریشم‌بافی و قالی بافی و نقره‌کاری و همچنین حمام‌های

عمومی و مدارس و پلهای زیبا را نام برد. مهمترین هنر معماری آنها در بنا نهادن تعداد ۲۴ کلیسا می باشد که در حال حاضر حدوداً نصف آن بر جا مانده است. ولی موضوع اصلی این مقاله در مورد هنر ساختمان سازی جلفاست که به خودی خود بیانگر ویژگیهایی است که ارمنیان به این سرزمین آورده اند. تبلور این ویژگیها در زمینه هایی چون شیوه های معماری بر گرفته از آداب ملی و جنبه های نوین اکتسابی از شیوه زندگی اجتماعی که دین اسلام و مذهب شیعه ایرانی در جامعه دوره صفویه برقرار کرده بود، متجلی می شود. در ضمن تأثیرات حاصل از برقراری مناسبات تجاری با کشورهای اروپایی، سبب ارتباط و راهیابی هنرمندان و نقاشانی از کشورهای اروپایی چون هلند و ایتالیا، برای نقاشی کلیساها و تزیین خانه ها در ایران می شود. آمدن هنرمندانی از کشور هندوستان و دیگر کشورهای خاور دور و وارد کردن کاشی و پرده های مخصوص محراب و دیگر لوازم مورد استفاده در بناها از کشورهای خارج، از دیگر مواردی است که نقش پر اهمیتی در ادغام فرهنگها و به وجود آوردن هنر و معماری در جلفای اصفهان کردند.

مردم رانده شده از زادگاه اصلی خود سعی در بر پا داشتن سنتها و یادگارهای سرزمین خود در محل سکونت جدیدشان کردند. به طوری که در درجه اول نقشه بعضی از کلیساهای ساخته شده در جلفا، دقیقاً تکرار نقشه هایی بوده که در «جوقا» شهر قبلی خود داشته اند، حتی اسامی آنها را نیز به یادمان بناهای از دست رفته تکرار کردند. اما در مورد ساختن منازل وضع به طرق دیگری بوده است زیرا می بایستی اعتقادات و موازین اجتماعی محل جدید را نیز در نظر بگیرند. برای مثال چون مسئله حجاب و حفظ حریم خصوصی خانواده، در ارامنه، تفاوتهایی با فرهنگ ایرانی و اسلامی داشت. و از طرفی خانه هایی که تجار و متمولین می زیسته اند به علت ارتباط بیشترشان با ساکنین شهر اصفهان، بخصوص درباریان می بایست مسائل مربوط به حریم خصوصی و ارتباط اجتماعی را در نظر بگیرند. مثلاً یک نمونه از مسئله حجاب بانوان و دوشیزگان در نزد ارامنه به شرح زیر است: «زنان ارمنی بر خلاف بانوان مسلمان، حتی در منزل نیز در صورتی که شوهر کرده باشند، حجابی دارند که بینی را مستور می سازد. این پوشش برای آن است که خویشاوندان بسیار نزدیک و کشیشان که مجاز به ملاقات ایشان می باشند، فقط یک قسمت از صورت را مشاهده کنند. اما دختران تا زیر دهان صورت خویش را مستور می سازند و این دلیل معکوس دارد، یعنی تا اندازه ای مرئی باشند که زیبایی صورشان نمودار گردد و تعریفشان بر سر زبانها بیفتد.» (۱۳)

نقاشی دوره صفویه بخصوص هنر مینیاتور با آن ادراک خاص زیبایی شناسی به جلفا راه یافت، در نتیجه ارمنیانی که به ایران مهاجرت کرده بودند از سنتهای هنر مینیاتور خود که در «جوقا» تکامل

یافته بود بهره گرفته و از ویژگیهای مینیاتور ایرانی نیز در به وجود آوردن آثار جدید بهره‌مند شدند. (۱۴)

نقاشانی که از اروپا آمده بودند مانند «فیلیپ آنگل»، «لوکار»، «دیتریخ نیمان»، «بارون فن زیشم»، «ژان لوکاسزون فان هازل»، و ... به دلیل مسیحی بودن در جلفای اصفهان سکونت داشتند و احتمالاً در آتلیه‌های نقاشان ارمنی کار می‌کردند و بدین گونه جزئی از هنر خود را در آنجا به نقاشان داخلی منتقل می‌کردند.

جالب توجه است که این نقاشان همزمان بودند با نقاشان بزرگی چون رضا عباسی و محمد زمانی که در اوج شکوفایی خود بودند.

بنابر این فضای پر جذبه هنر نقاشی ایرانی و اروپایی، زمینه لازم را برای تکامل مکتب محلی جلفا فراهم آورد. تجلی این هنر در خانه‌های تجار ارمنی در جلفا از جمله خانه‌های «خواجه بطروس»، «سوکياس»، «زولیان»، «وليجانيان» و «مارتا پیترز» و بخشی از نقاشی‌های دیواری عمارتهای درباری و کاخهای صفوی و همچنین در چند کلیسا بخصوص در «کلیسای وانک» به چشم می‌خورد.

تصاویری که توسط نقاش جلفایی «میناس» در اماکن مختلف کشیده شده به خوبی حکایت از ادغام مایه‌های هنر ایرانی و ارمنی و اروپایی را دارد.

در حال حاضر بجز چند مورد اشاره شده در منازل جلفا، دیگر خبری از آن خانه‌های زیبا در ساحل زاینده رود که «شاردن» در سفرنامه خود وصف کرده نیست و مسائل اقتصادی و نیازهای فعلی ساکنین جلفا به طریقی است که علیرغم کوشش میراث فرهنگی کشور در حفظ و نگهداری منازل و اماکن با ارزش جلفا، با سرعت غیر قابل تصویری منازل تخریب و جایگزین آن معماری بی هویت متداول در شهرها می‌شود. شاید تا کمتر از ده سال آینده فقط خاطره‌ای از بافت شهری جلفا، به صورت تصاویر و رولوهایی چند باقی بماند.

نگاهی به معماری منازل موجود در جلفا

همان طوری که قبلاً اشاره شد، منازل باقی مانده از دوره صفویه به بعد در اصفهان و جلفا مربوط به اقشاری از اجتماع بودند که می‌توانستند از بهترین مصالح استفاده کنند و از نقطه نظر استحکام بنا و حفظ و نگهداری آن توسط نسلهای آینده نیز نسبت به سایر طبقات اجتماعی توانا تر بودند.

بنابر این مطالبی که در این مقاله به نظر خوانندگان می‌رسد بر اساس مقایسه و تحلیل وضع

موجود بناها می باشد که با مقایسه نقشه ها و رولوه های تهیه شده از خانه های «خوشنویس»، (زرگرها)، «قدسیه»، «غفوری»، «وثیق» و «حقیقی» در اصفهان و خانه های: «زاویان»، «داوید»، «سوکیاس»، «ست ساهاکیان» و «مارتا پیترز» در جلفا و با توجه به مسائل فرهنگی و آداب و رسوم اجتماعی، می توان نتیجه گیری و اظهار نظر نمود.

نتایج حاصله به دو بخش تقسیم می شوند. بخش اول وجه اشتراک خانه ها با هم، و بخش دوم تفاوتها.

بخش اول: نکاتی که به صورت مشترک می توان در منازل اصفهان به عنوان گونه هایی از فرهنگ ایرانی و اسلامی و در خانه های جلفا به عنوان اقلیت مسیحی که در اجتماعی ایرانی رشد کرده اند، اشاره نمود عبارتند از: معماری درونگرا، نحوه ورود به خانه و حیاط، نماهای رو به حیاط (تزیینات بیرونی و تناسبات)، نحوه تردد و ارتباط بین اتاقها و حیاط، ترکیب فضاها و اصلی و فرعی در طبقه همکف، هویت معماری که تابع معماری ایرانی و اسلامی همان دوره است.

دو دلیل عمده را می توان علت وجه اشتراک این خانه ها ذکر کرد. اولاً، منازل موجود و ذکر شده در جلفا در اختیار افراد سرشناس و تجار معروف آن زمان بوده که ارتباطشان با مردم اصفهان بیشتر از ساکنین جلفا بوده است؛ ثانیاً، تردد شاه و درباریان به این منازل ضرورت ساختن چنین منزلی با نقشه های مشابه با خانه های اصفهان و رعایت حریمهای لازم را ایجاب می کرده است.

بخش دوم: بعضی از تفاوتهایی که از نقطه نظر فرهنگی و آداب، منازل جلفا با خانه های اصفهان دارند عبارتند از: نحوه بهره داری از آب در داخل خانه، بنابر این اگر حوضی در منازل جلفا ساخته می شود، می تواند صرفاً جنبه تزیینی و یا تقلیدی داشته باشد. نحوه نگارش ارامنه به آب و نحوه استفاده از آن به دلایل اعتقادی با مسلمانان متفاوت است.

تزیینات داخلی منازل در منازل جلفا کاملاً متفاوت با خانه های اصفهان است. دلیل آن هم مربوط به مسائل اعتقادی و مذهبی می باشد. مذهب شیعه کشیدن تصاویر کامل و صورت انسان بدان ترتیب که در خانه های جلفا موجود است، مجاز نمی باشند. در مسیحیت نیز (به خصوص در مذهب گریگوری)، نصب و یا کشیدن تصاویر دیواری در داخل کلیسا مجاز نبود. به طوری که کلیساهای قرون اولیه مسیحیت در منطقه ارمنستان و ایران، کاملاً ساده و عاری از هر گونه تصویر در داخل صحن می باشد. در دوره صفویه ساخت کلیساها با تقلیدهایی از معماری ایرانی از نقطه نظر کالبدی و پوشش گنبدی صورت گرفت اما به دلایلی از تزیین نماهای بیرونی آن جلوگیری شد و کلیساها نمی توانستند از نقطه نظر نماهای بیرونی با مساجد دوره صفوی برابری کنند. بنابر این کلیه

تزیینات مجمله تصاویر دیواری به داخل کشیده شد. در تزیینات داخلی کلیساها، به خصوص در کاشی‌کاری آن به خوبی می‌توان ترکیبی از کاشی‌های ایرانی و کشورهای شرقی و هنر مینیاتور را ملاحظه کرد.

نقاشانی که از اروپا برای ساختن تصاویر مذهبی جهت کلیساها به جلفا آمده بودند به تدریج به سفارش بعضی از تجار ارمنی، تصاویری نیز جهت تزیین اطاقهای منازلشان تهیه کردند و سپس نقاشان داخلی این کار را ادامه دادند.

طبق دستور شاه عباس اول، تردد و اسکان مسلمین در محله جلفا ممنوع بود. این امر ظاهراً جهت رفاه اهالی جلفا صادر شده بود. نتیجتاً افراد عادی آنجا می‌توانستند با آزادی بیشتری منازل خود را بسازند و فضاهای داخلی و ارتباطی آن را طبق موازین اعتقادی و آداب و رسومشان بنانهند. تصور می‌کنم چنانچه دسترسی به منازل معمولی جلفا در حال حاضر مقدور باشد، امکان مشاهده تفاوت‌های بیشتری را به دست می‌دهد. متأسفانه به دلایلی که قبلاً ذکر شده بافت شهری و خانه‌های معمولی جلفا تقریباً نابود شده و شاید مهمترین عامل آن وضع نابسامان و مهاجرت ارامنه از جلفا به دلایل بدرفتاری و در فشار قرار دادن آنها در یک فاصله زمانی حدود ۲ قرن، یعنی از زمان شاه سلیمان تا روی کار آمدن ظل‌السلطان بوده است.

پانوشتها:

- ۱- زندگانی شاه عباس اول، نصرالله فلسفی، جلد سوم، ص ۲۰۱.
- ۲- سفرنامه آنتونیو دو گوئا، ص ۳۶۰.
- ۳- سفرنامه دیالافوا، ص ۲۱۷.
- ۴- زندگانی شاه عباس اول، نصرالله فلسفی، ج ۳، ص ۲۱۳.
- ۵- سفرنامه دیالافوا، ص ۲۱۷.
- ۶- همان مأخذ.
- ۷- سفرنامه رافائل دودمان، ص ۴۳.
- ۸- زندگانی شاه عباس اول، نصرالله فلسفی، ج ۳.
- ۹- بنابر حکم شاه‌اورا چوب زدند و زنده در آب جوش انداختند. از سفرنامه دیالافوا.
- ۱۰- به محض ورود هفت نفر تاجر را به ستون‌هایی بستند و در زیر آنها خرمن هیزمی آتش زدند (از همان مأخذ).
- ۱۱- همان مأخذ، ص ۲۱۸.
- ۱۲- سفرنامه به سوی اصفهان، پیر لونی، ص ۱۸۵.
- ۱۳- ایران در ۱۱۳ سال پیش، ارنست هولستر.

۱۴- جلفای نو، دکتر آرمن حق نظریان.

فهرست منابع و مآخذ:

الف - سفرنامه‌ها

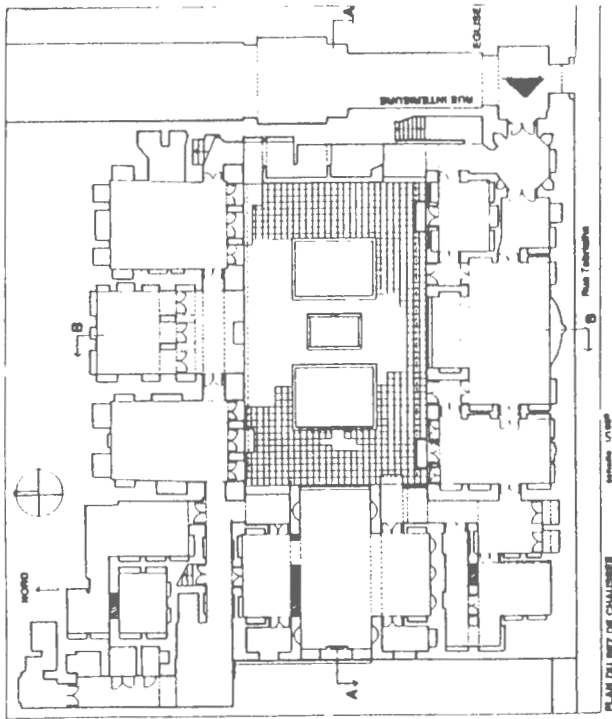
- ۱- سفرنامه آنتونیو دو گوئه‌آ (Antonio de Gouvea)، چاپ «رون»، ۱۶۴۶ م.
- ۲- سفرنامه پیتر دلاواله، ترجمه شجاع‌الدین شفا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
- ۳- سفرنامه به سوی اصفهان، پیر لوتی، ترجمه بدرالدین کتابی، انتشارات اقبال، ۱۳۷۲.
- ۴- سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوتراب نوری «نظم‌الدوله»، کتابفروشی تأیید اصفهان، ۱۳۳۶.
- ۵- سفرنامه دن گارسیا دسیلو فیگوئروا، ترجمه غلامرضا سمیعی، نشر نو، ۱۳۶۳.
- ۶- سفرنامه دیالافوآ، ترجمه فره‌وشی (مترجم همایون)، کتابفروشی خیام، ۱۳۶۱.
- ۷- سفرنامه رافائل دودمان، با مقدمه شارل شفر (وضع ایران در سال ۱۶۶۰ میلادی)، چاپ پاریس، ۱۸۹۰ م.
- ۸- سیاحتنامه شاردن، جلد چهارم، ترجمه محمد عباسی، موسسه مطبوعاتی امیرکبیر، ۱۳۳۶.
- ۹- سفرنامه کرنیل لوبرن (Corneille de Brun)، چاپ آمستردام، ۱۷۱۸ م.
- ۱۰- سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهاننداری، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳.

ب - منابع تاریخی

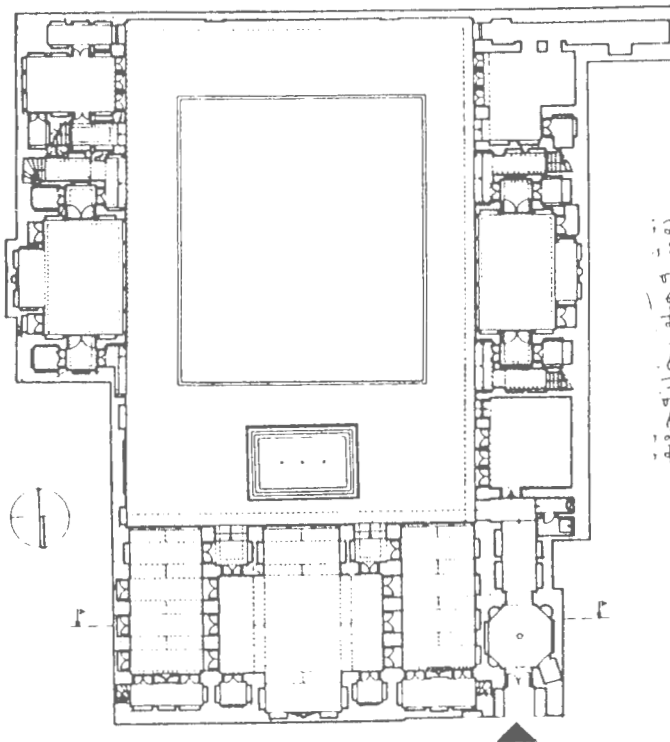
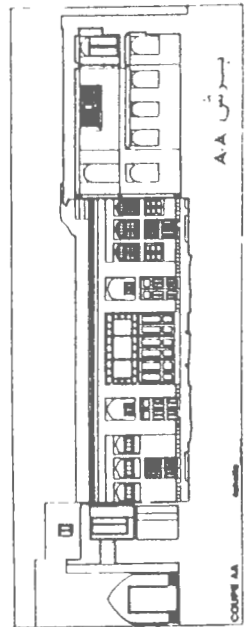
- ۱- تاریخ و فرهنگ ارمنستان، تألیف احمد نوری زاده، نشر چشمه، ۱۳۷۶.
- ۲- تاریخ عالم‌آرای عباسی، تألیف اسکندر بیگ منشی به تصحیح دکتر محمد اسماعیل رضوانی، دنیای کتاب، ۱۳۷۷.
- ۳- زندگی شاه عباس اول، جلد سوم، نصرالله منشی، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۵.
- ۴- جلفای نو، دکتر آرمن حق نظریان، چاپ ایتالیا، ۱۹۹۱ م.
- ۵- ایران در ۱۱۳ سال پیش، ارنست هولستر، ترجمه محمد عاصمی، وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۵.







نقشه همکف خانه زاویان



نقشه همکف خانه حقیقی







تألی در شهرسازی کشور، گذشته، حال و آینده

جلیل حبیب‌اللهیان

اولین نکته در گفتارم شهرسازی است. شهرسازی به معنای جامع کلمه همواره کمتر از حد لازم و حتی آن حدی که باید باشد مورد توجه قرار گرفته است. همیشه این مهم فراموش شده است که شهرسازی به معنای علم و نظریه اسکان بشر با مسائل مربوط به سکونتگاهها اعم از روستا و شهر سروکار دارد و این ارتباط تنها در حد سازماندهی کالبدی خلاصه نمی‌گردد. شهرسازی با مکانهایی سروکار دارد که محل زیست انسانها بوده و بنابر این خود زنده و پویا هستند. به دیگر سخن عمل شهرسازی در محیطی زنده اتفاق می‌افتد و به علت این امر نمی‌تواند در محدوده‌های تنگ رشته‌ای و یا بخشی مورد کنکاش و کاوش واقع شود. شهرسازی امری است وراء رشته‌ای و میان‌بخشی، شهرسازی علم و عملی است که از محدوده جامعه‌شناسی، اقتصاد و ... آغاز کرده و به تعریف طرحهای فضای کالبدی دست می‌یابد و هم از این روست که به عنوان کار گروهی قلمداد می‌شود و در ساحت علوم انسانی جای می‌گیرد.

شهر و روستا به عنوان کلیتی یکپارچه، پویا و زنده و با حرکت نمی‌توانند تابع برنامه‌ریزیها و تحرکات بخشی شوند و به همین دلیل است که همه تلاشهای انجام شده برای تعریف این کلیت یکپارچه در دل یک نظام خاص علمی و یا یک بخش مشخص اداری منجر به شکست شده‌اند. شهرسازی نیازمند هماهنگی در تصمیم‌سازیها و تصمیم‌گیریها و اجرای موزون و متوازن تصمیمات است. شهرسازی محور اصلی هر گونه تفکر توسعه‌ای است که در ارتباط با امر اسکان صورت می‌پذیرد. به دیگر سخن در نبود شهرسازی و برنامه‌ریزیهای ناشی از آن توسعه و عمران کانون زیستی (اعم از شهر و روستا) سر در بیراهه خواهد داشت.

طرحهای هادی روستایی و شهری (برای روستاهای بزرگ و شهرهای کوچک)، آماده‌سازیهای زمین (در دل یا مجاورت کانونهای زیستی موجود)، شهرهای جدید، توسعه و عمران شهرهای موجود، ساماندهی بافتهای فرسوده (اعم از درون یا پیرامون بافتهای موجود)، طرحهای جامع تفصیلی شهرها، طرحهای جامع ناحیه‌ای، منطقه‌ای و ملی کلیتی هستند که هر یک در جای خود و

در ارتباط با مرتبه ماورا یا مادون خود، تبلور کالبدی تصمیم‌سازیها، تصمیم‌گیریها و برنامه‌های توسعه اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی در فضا هستند.

این نکته نیز باید گفته شود که وزارت مسکن و شهرسازی که به هر عنوان متولی تهیه طرحها مطرح می‌باشد به لحاظ وظیفه‌ای که از طریق دبیرخانه شوراییعالی شهرسازی و معماری ایران دارد یک هماهنگ کننده است و در این مورد خاص نقشی میان بخشی دارد که متأسفانه کمتر مورد توجه قرار گرفته است و بدین سبب مسئله هماهنگی در سه بعد اساسی با بحران روبروست. بحران درون سازمانی (بدنه وزارت مسکن و شهرسازی به عنوان متولی این امر مهم: به استناد قانون شوراییعالی شهرسازی مصوب ۱۳۵۱ و قانون تغییر نام وزارت آبادانی و مسکن، ۱۳۵۳) بحران برون سازمانی (دیگر سازمانهای ذی مدخل در امر شهرسازی، مدیریت توسعه منطقه‌ای، شهری و روستایی) و بحران مفهومی و حرفه‌ای (روشن نبودن جایگاه علم و حرفه شهرسازی در نظام برنامه‌ریزی، هدایت، نظارت و مراقبت بر توسعه و عمران کالبدی فضایی از مقیاس ملی تا مقیاس محلی و نبود تعریف درست و جامع از شهرسازی).

تا وقتی که یک نگرش جامع و کلان در مقوله شهرسازی اتخاذ نشود نمی‌توان بر این بحرانها فایق آمد و تا این امر صورت نپذیرد نمی‌توان در پهنه سرزمین به رابطه متعادل بین انسان، فعالیت و فضا دست یافت و آن را تعریف کرد و بنابر این دست‌یابی به توسعه‌ای پایدار و همگن با محیط ممکن نمی‌گردد. تا زمانی که ندانیم جمعیت باید به چه سویی توسعه یابد و این توسعه به کجا هدایت شود؟، شهرهای موجود در چه وضعی هستند و حد نهایی توسعه و گسترش آنها کجاست؟ و اینکه امکانات بالقوه و بالفعل چه هستند، امکان اقدامی مفید و جدی میسر نمی‌شود.

با نگاه به آثار تعاملی شهر و روستا و بویژه روستاهای پیرامونش ناتوانی طرحهای توسعه و عمران (طرحهای جامع) شهری در پاسخگویی به نیازهای شهری و حوزه نفوذ آن آشکار گردیده است، گو اینکه تهیه طرحهای جامع ناحیه‌ای در سالهای اخیر نیز خود زیر مجموعه طرحی هستند که آمایش سرزمین نامیده می‌شود. هنوز اتفاقات و جابجایی‌های خود به خودی جمعیت جلوتر از برنامه‌ریزیهای شهری و ناحیه‌ای حرکت می‌کنند و به جای آنکه خود تابعی از این برنامه‌ریزیها باشند، عملاً آنها را به تبعیت واداشته‌اند.

به دیگر سخن شهرسازی هنگامی می‌تواند به توفیق دست یابد که طرحها و برنامه‌های آن بتواند در ساماندهی جمعیت و فعالیت در فضا مؤثر افتد و جلوتر از حرکات و جابجاییهای جمعیت قرار گیرد. اهداف، برنامه‌ها و رهنمودهای طرحهای آن دقیقاً و به طور کامل توسط نهادها و دستگاههای

ذی مدخل به مورد اجرا گذاشته شود، تمامی بودجه‌های عمرانی و سرمایه‌گذاریهای خصوصی، عمومی و دولتی بر مبنای این برنامه‌ها و رهنمودها تنظیم گردد و تخصیص یابد و این امر مستلزم کاری فشرده و سنگین است که علاوه بر ایجاد یک باور عمومی هماهنگی همه دستگاهها را طلب می‌کند.

و این در حالی است که نبود هماهنگی بین بخشی از سویی و بخشی دیدن مقوله شهرسازی یا کمبود شدید قانون و مقررات، مغایرتهای قانونی و یا عدم تعاریف دقیق قانونی برای تصمیم‌گیریها و اقدامات برنامه‌ای و اجرایی تشدید می‌شود. نبود یک قانون جامع برنامه‌ریزی کالبدی-فضایی (یا توسعه و عمران) می‌تواند به عنوان عامل اصلی ناهماهنگی‌های موجود تلقی شود. تدارک و تدوین چنین قانونی می‌تواند راهکارهای مشخصی برای هدایت، نظارت و مراقبت بر توسعه کالبدی-فضایی در هر مقیاس (از ملی تا محلی) را فراهم آورد. از این طریق است که می‌توان به تدوین شرح خدمات مناسب برای تهیه طرحهای توسعه و عمران منطبق بر نیازهای کشور دست یافت و نگرش توسعه‌ای را در این گونه طرح‌ها وارد کرد، نگرشی مبتنی بر توسعه پایدار، یکپارچه، موزون و درون‌زا.

در حضور قانون جامع برنامه‌ریزی توسعه کالبدی فضایی کشور است که مراجع تهیه کننده، تصویب کننده، مجری و دستگاه ناظر بر اجرای این طرحها در سطوح ملی، منطقه‌ای و محلی تعیین شده و می‌توان بر حفظ کاربریهای مصوب طرحهای توسعه و عمران پای فشرده و ضوابط و معیارهایی را تدارک دید که دستگاههای متعدد را در تهیه و تصویب طرحهای توسعه و عمران کانونهای زیستی را هماهنگ و همسو کند.

طرحهای توسعه و عمران نیاز دارند که در هر مقیاس (ملی، منطقه‌ای و محلی) با تعاریف مشخص و روشن روبرو باشد، تعاریفی که در هر مقیاس وظیفه سازمانهای مؤثر در امر توسعه را کاملاً مشخص کرده و این وظایف را تحت مدیریت یکپارچه و واحد توسعه و عمران مقیاس مربوط قرار دهد تا بتوان به هدف نهایی این طرحها که ایجاد سکونتگاههای انسانی، متوازن، موزون، ایمن، سالم و در نهایت پایدار می‌باشد دست یافت.

بنابر این می‌توان برای این بخش از گفتار پیشنهاداتی به شرح زیر ارائه داد:

اول : دستگاهی فرابخشی برای سیاستگذاریها و هماهنگی طرحهای توسعه، عمران و اسکان ایجاد شود، این دستگاه می‌تواند در هر مقیاسی به تشکیل شورای سیاستگذاری و هماهنگی بیانجامد:

۱- در مقیاس ملی، تشکیل شورایعالی هماهنگی، برنامه‌ریزی و طراحی سازمان فضایی کشور

۲- در مقیاس منطقه‌ای، تشکیل شورای هماهنگی برنامه‌ریزی منطقه‌ای

۳- در مقیاس ناحیه‌ای تشکیل شورای برنامه‌ریزی و طراحی شهرستان

۴- در مقیاس محلی، تشکیل شورای برنامه‌ریزی و طراحی شهری و روستایی

دوم: تشکیل مدیریت یکپارچه عمران و توسعه با مسئولیتها و اختیارات قانونی در هر مقیاس از برنامه‌ریزی و طراحی طرحهای توسعه و عمران با رعایت تمرکز و تکیه بر دستگاههای مردمی و عمومی از قبیل شوراهای اسلامی و شهرداریها و غیره.

سوم: ایجاد شوراهای تخصصی فنی در کنار شوراهای اسلامی روستا، شهر، شهرستان برای مداخله هر چه دقیقتر و علمی در فرایند تهیه، تصویب و اجرای طرحهای توسعه و عمران.

چهارم: ایجاد نظام ارزیابی به عنوان مرحله کلیدی در سیاستگذاری، برنامه‌ریزی و اجرای فعالیتهای مورد نظر طرحهای توسعه و عمران این نظام به ارزیابی سیاستهای برنامه‌های گذشته و اجرا شده می‌پردازد و هم سیاستها و برنامه‌های در دست اجرا را مورد بررسی قرار می‌دهد.

پنجم: تدوین قانون جامع برنامه‌ریزی توسعه و عمران کالبدی کشور که بتواند در هر مقیاسی وظایف، مسئولیتها و اختیارات نهادهای سیاستگذاری، مدیریتی و مشورتی و ارزیابی را به دقت مشخص نماید و مدیریت واحد توسعه و عمران فضایی کالبدی در هر مقیاس را تحقق بخشد.

به هر صورت سخن این است که باید با دیدگاهی جدید به شهرسازی بنگریم و خود را در خدمت برنامه‌ریزی و توسعه پایدار و همه جانبه کشور در جوار دستگاه برنامه‌ریزی کشور قرار دهیم.

دومین نکته در این گفتار، مسئله زمین است و رابطه آن با شهرسازی و طرحهای توسعه و عمران شهری و روستایی .

زمین ابزاری است در خدمت شهرسازی برای رفع معضلات و مشکلات کانونهای زیستی از نظر کاربریهای مورد نیاز معاصر آنها. در واقع امر، زمین ابزاری است که هم می‌تواند حاکمیت مدیریت توسعه و عمران کانون زیستی را اعمال کند و هم سیاستهای مورد نظر طرحهای توسعه و عمران را تحقق بخشد، این توجه که زمین سرمایه‌ای محلی است و استفاده از این سرمایه تنها در مقیاس منافع محلی مجاز خواهد بود. به دیگر سخن زمین‌های عمومی، دولتی و ملی را نمی‌توان تنها و تنها برای تحقق یکی از کاربریها یعنی مسکن تخصیص داد بدان سبب که این کاربری بی در نظر داشتن دیگر کاربریها و زمین مورد نیاز آنها بی معنا خواهد شد.

لازم به یادآوری است که ارزش مبادله‌ای زمین مترتب بر نوع کاربری و تراکم مربوط بدان تعریف می‌شود، وجود طرحهای توسعه و عمران است که به زمین ارزشی می‌بخشد که تا قبل از طرح فاقد آن بوده است ولی این امر نباید سبب گردد که بدان چون کالایی پر سود نگریسته شود و برنامه‌ریزی نحوه استفاده از زمین بر مبنای تأمین منافع آنی مدیریت شهری صورت پذیرد. زمین مقوله‌ای است اقتصادی و لازم است در دل برنامه‌ریزی اقتصاد شهری و منطقه‌ای مورد توجه واقع شود. بنابر این هدف عمده برنامه‌ریزی زمین و کاربریهای آن چیزی جز ارتقاء کیفیت زندگی، کیفیت فضایی و کیفیت کالبدی نیست. پس در هر شرایطی لازم است از تبدیل ارزش مبادله به رانت (ارزش اتفاق) برای عده‌ای خاص و حضور این ارزش اتفاقی در اقتصاد شهری جلوگیری کرد.

در عین حال این نیز باید مد نظر واقع شود که طرح‌های کاربری زمین در اضافه ارزش و یا کاهش ارزش زمین مؤثر می‌افتد، پس اتخاذ تصمیمی عادلانه برای جبران کاهش ارزش و تعدیل اضافه ارزش در هر گونه تفکر برنامه‌ای ضروری است. اضافه ارزش ناشی از اجرای طرحهای توسعه و عمران بیش از آنکه متعلق به فرد باشد به عموم و کانون زیستی می‌باشد که طرح، توسعه و عمران آن را مد نظر دارد، بنابر این زمین و اضافه ارزش ناشی از اقدامات توسعه‌ای نقشی عمده در توسعه و عمران کانون زیستی پیدا می‌کنند مشروط بر آنکه استفاده از این ابزار به تنزل ارزشهای صالح منجر نگردد.

آنچه که تاکنون رخ داده است، استفاده از ارزش اتفاقی ایجاد شده به سود منافع فردی بوده است، حال آنکه باید سودمندیهای اجتماعی را هدف قرار داد، اکنون می‌توان به گونه‌ای حرکت کرد که با تأکید و تأیید سودمندیهای اجتماعی منافع فردی را گونه‌ای عادلانه تعدیل کرد و بنابراین ضروری است که هر برنامه‌ریزی و در هر مقیاس چگونگی برگشت بهره ایجاد شده بر اثر اقدامات عمرانی را مد نظر قرار داد و ساز و کارهای مناسبی برای تأمین منابع مالی مدیریت عمران و توسعه روستایی، شهری و ناحیه‌ای را تنظیم کرد، بنابر این ضروری است که زمین در درجه اول باروش و ساز و کاری مناسب و همه سونگر در اختیار این مدیریت قرار گیرد.

سومین نکته در گفتار، ارزش فرهنگی و مدنی است که به گمان من پایه هر گونه اندیشه و عمل در شهرسازی است.

شهر ایرانی از بدو تولد خویش (حداقل سه هزار سال) مکان تبلور اندیشه‌ها و آرمانهایی بوده که در مقیاس جهانی مطرح شده‌اند. شهر ایرانی جایی بوده است که تمدنهای متفاوت از طریق عناصر

معماری و شهری خاص خود در آن به گفتگو نشسته‌اند، از هگمتانه تا پاسارگاد و استخر و تخت جمشید - و از شوش گرفته تا شوشتر و نیشابور .

این شهر با مسلمان شدن نیز جایگاه خود در گفتگوی جهانی را حفظ کرده است، از همان آغاز شکل‌گیری، شهر ایرانی - اسلامی مکان انباشت تجربه‌ها و نظریه‌های متفاوت بوده است که در دل سرزمین پهناور اسلامی (از اسپانیا تا اندونزی) به بار نشسته‌اند.

شهر ایرانی - اسلامی در تاریخ پر نشیب و فراز ۱۴۰۰ ساله همیشه مکان گفتگوی تمدن‌ها بوده و اگر فاتحین در برهه‌ای خاص بر آن غلبه یافته‌اند، در بستر تاریخ مغلوب آن کشته‌اند و در چارچوب تمدن ایرانی - اسلامی به بیان آرمانهای خویش پرداخته‌اند.

چهره و سیمای شهر ایرانی - اسلامی در هر عصری بیان زمان خویش را یافته، بی آنکه از اصول و ضوابط و معیارهای خود سرباز زده باشد، از این روست که این شهر تا هنوز مبنایی برای گفتگوی با تمدنهای گذشته، معاصر و آینده می‌باشد.

شهر ایرانی - اسلامی نشان بارز، عینی، پابرجا و ملموس تمدنی است که ریشه‌های خود را در دوردستهای زمان و در دل تمدنهای از میان رفته و فراموش شده، دوانیده است و شاخ و برگ خود را سایه افکن اندیشه‌های کرده است که جهانی نو و در حال شدن را طلب می‌کنند.

آنچه اکنون در دستور کار قرار دارد، افزودن سهمی بر این میراث جهانی است، سهمی که با ایجاد فضای شهری اصیل، با هویت، با معنا و سرشار از زندگی برآورده می‌شود. بنابر این و در این دید، شهرسازی به عنوان مقوله‌ای فرهنگی مطرح می‌شود، و شاید بتوان گفت که به همان اندازه که فرهنگها شهر سازند، شهرسازیهان نیز می‌تواند فرهنگ ساز باشد. اگر شهرسازی درست داشته باشیم قطعاً فرهنگ شهری درست و حیات مدنی موزن و متوازن نیز خواهیم داشت.

فرهنگ اصیل ما می‌تواند مفاهیم پایه‌ای شهرسازی امروز ما را سامان دهد و اگر نتوانیم شهرسازی امروز را از دل این فرهنگ تدارک ببینیم، همانی خواهد شد که در نیم قرن اخیر بر ما رفته است، بی هویتی در شهرسازی و معماری شهری و معماری. چهره‌ی شهرهای کنونی ما نشان از بحران هویتی دارد، بحرانی که سبب شده است هیچ چیزی در توسعه‌های شهری جدید در خاطره‌ها نماند و فضاهای شهر بی خاطره شکل گیرند. این امر زمانی حاد می‌گردد که به یاد آوریم که حیات مدنی و زندگی شهری بی وجود خاطره‌های جمعی میسر نمی‌گردد. کانونهای زیستی امروزه ما دارای مکانهای مرجع نیستند و بدون این مکانهای مرجع آشنایی با فضای کالبدی صورت نمی‌گیرد. عدم آشنایی با فضای کالبدی یعنی نبود فضای مدنی و نبود فضای مدنی یعنی عدم تصور از

موجودیت مکان بنابر این آنچه در دستور کار امروز ما قرار دارد، علاوه بر در نظر داشتن کمیته‌ها پرداخت به کیفیتها است. لازم است به گونه‌ای توسعه و عمران کانونهای زیستی را تدارک ببینیم که حاکی از هویت فرهنگی معماری و شهرسازی ایرانی و اسلامی و بومی باشد. مسئله فقط انطباق توسعه و عمران کانونهای زیستی با معیارها و ضوابط چندین نیست، بلکه چگونگی تبلور فرهنگ سرزمینی در فضا و کالبدی است که قرار است بر مبنای این معیارها بنا گردند.

ردیف	نویسنده	عنوان مقاله
۱	مصطفی راستی دوست	گنبد لیستر
۲	محمد رحیم اخوت	مفهوم فضای شهری و طراحی فضای شهری
۳	عبدالحمید علیزاده فکوری	چوب و عوامل فرسودگی زیست محیطی آن در ساختمانهای تاریخی
۴	صادق ملک شه میرزادی	بررسی مفهوم شهر از دیدگاه باستان شناسی
۵	ابراهیم مهدی پورتوانا	مفهوم دیوار
۶	سید احمد محمودزاده	روند شکل گیری فضاهای معماری و شهرسازی ایران در بستر تاریخ
۷	فریدون نقاش	شوادان مرمت و نقش آن در زندگی مردم شوشتر و دزفول
۸	کاظم عرب	قلعه دختر توران
۹	علیرضا خوئی	بررسی تأثیرات متقابل جامعه و معماری
۱۰	عباس دمیرچلی	باززننده سازی و احیاء مجموعه تاریخی ارگ بم مرهمی برافسردگی بافت
۱۱	حسن بلخاری قهی	عرفان و معماری
۱۲	پرویز اذکائی	بافت کهن شهر همدان
۱۳	اسد استندیاری	ساخت توازن و جایگاه انسانی در فرهنگ و معماری و شهرسازی ایران
۱۴	حسین مفید	به دنبال وجود ادراکی در فضاهای معماری
۱۵	مهناز رئیس زاده	گام دوم در معماری شهری
۱۶	حبیب الله محمدیان	شهریاستانی سروان (شیروان) در عصر ساسانی و قرون اولیه اسلامی
۱۷	عبدالکریم عطارزاده	پردو پرواز (قابه های چوبی) در معماری اسلامی (دوره های زندیه و قاجار)
۱۸	محمد رضا قانعی	معماری در دوره ی گذار
۱۹	منوچهر حمزه لو	تزیینات معماری ایران دوره هخامنشی در تخت جمشید
۲۰	فریبرز حاجی سید جواد (ذوالفقاری، بلخاری)	بررسی ویژگیهای محتوای در هنر معماری اسلامی
۲۱	اصغر کریمی	معماری ارگ بم و صنعت آبریشم
۲۲	مرتضی ذکائی ساوجی	روش استفاده از متون تاریخی در معماری و شهرسازی
۲۳	محمد رضا زاهدی	جستجوی قلعه دیدبانی سرسنگ یا راس الکلب در مسیر جاده خراسان بزرگ
۲۴	حمید تاج الدینی	باذکیر و نقش آن در معماری کویری و سنتی ایران
۲۵	نریمان پیراسته هادی فیروزی بخش	راهبردی برای طراحی در بافت قدیمی
۲۶	داود علیائی	سد قجور نگین سدهای قدیمی آذربایجان غربی
۲۷	سید محسن حسینی	مقدمه ای بر برجهای آرامگاهی ایران و نگاهی به چند برج آرامگاهی در خراسان
۲۸	بابک بردی	راهبردی در تشخیص هویت خفته بافتهای تاریخی

ردیف	نویسنده	عنوان مقاله
۲۹	کیوان لولونی مصطفی حافظی عسگری	سیری در تاریخ معماری ایران با تکیه بر هنر اصیل معماری اسلامی در مدارس قدیمه علوم دینی خراسان و لزوم احیاء هویت کالبدی فضایی و الگوبذیری از این میراث ارزشمند ملی-اسلامی
۳۰	لقمان بایمتاف	زمینه‌های همکاری محققان ایران و دانشمندان کشورهای مشترک‌المنافع در تحقیقات راجع به هنر معماری آسیای مرکزی و ایران
۳۱	ابوالفضل قمشه	آرمان شهرهای قبل از اسلام
۳۲	سید بهشید حسینی	درک و فهم فضای قدسی آتشگاه و آتشکده در چهارچوب نظام شکل و معنا
۳۳	حسن ذوالفقارزاده	وحدت در معماری ایران و جهان اسلام
۳۴	محمد هادی جواد	پژوهش در زمینه: بنگاه خانه‌بایی پدیده‌ای نو در هنر معماری و شهرسازی
۳۵	زهرا ساروخانی	روند شکل‌گیری معماری جدید در روستاها و نظر اجمالی بر بافت معماری الموت
۳۶	امید اسفندیاری فرد	منار و مناره در بناهای مذهبی
۳۷	فریده معتکف	مقدمه‌ای بر شهرسازی و شهرنشینی در ایران
۳۸	محسن طیاری	گنجبری و نقوش گچی در تلفیق با سیم‌گل در ارگ‌بیم
۳۹	حسین وحیدی	عرفان در معماری ایران
۴۰	فرامرز نجد سمیعی	شوش، اصطخر، سیراف، دامغان، مساجد ستون‌دار ساده اوایل دوره اسلامی
۴۱	علی محمد اسکروچی	منارجنبان: کتابی جاودانی از دینامیک سازه‌ها
۴۲	محمد نقی‌زاده	حکمت سلسله مراتب در معماری و شهرسازی
۴۳	احمد حبیبی	معماری سنتی خلیج فارس
۴۴	محمد مهدی شایان	اهمیت موضوع (معماری و شهرسازی) در چیست
۴۵	سید حسن معصومی اشکوری	فضا - زمان - شهرسازی
۴۶	بابک رضاپورجمور	سرمای همدان و پدیده کوچ در معماری
۴۷	حمیدابوالفضل	یافته‌هایی نوین پیرامون تاریخگذاری مسجد جامع شاهرود
۴۸	حسین علی کاوش	قلعه رستم یادمان خشتی دوران اسلامی سیستان
۴۹	ابوالفضل فراهانی	فرازهای تاریخی قلعه فردجان
۵۰	ناهد دهقان	معرفی عکسهای سه سفرنامه اروپایی از دوره قاجار
۵۱	فرخ محمدزاده مهر	دوره‌های مختلف طراحی شهری در میدان توپخانه
۵۲	مرضیه عربان	کاخهای اسلامی (مذکور در معجم البلدان)
۵۳	جمیله دانش‌مایه	روند شکل‌گیری و مقایسه عناصر معماری در مساجد دوران سلجوقی و ایلخانی
۵۴	عیسی ابراهیم‌زاده	شهر و شهرنشینی در سیستان باستانی
۵۵	بهروز رستمیان	تاریخچه احداث بنای توحیدخانه

ردیف	نویسنده	عنوان مقاله
۵۶	علی زمانی فرد	حلقه آبی شوشتر به عنوان نبض حیاتی دشت «میان آب»
۵۷	سهیل محمدی ناناشا والی زاده	بررسی تاریخ رودها و نقش آنها در شکل گیری شهرها
۵۸	مریم شریعت زاده	بحران شهرسازی در ایران
۵۹	سرمه شریفی	مفهوم حد در ترکیبهای معمارانه
۶۰	بیوک قربانی	راه سوم رجعت و عبرت
۶۱	بیوک قربانی	میدان عشق
۶۲	شهره فرخ نیا فیروزه زیارتی	معرفی بقعه شیخ عمادالدین شاهروود و معماری ایلخانی منطقه
۶۳	فرامرز پارسی	مرمت و بازسازی مجلس شورای ملی سابق
۶۴	فرامرز پارسی	پیشنهاد روشن در برخورد با بافتهای تاریخی
۶۵	محسن جادری	معرفی مدرسه شفیعیه و تطبیق وضعیت موجود آن با وقفنامه مربوطه
۶۶	اللهه بیگدلی	بزرگنمایی برخی از عناصر کالبدی تکرار شونده در معماری ایران
۶۷	علی اکبر محمودیان	دروازه ها، برجها، باروها و کنگدگهای شهرتهران
۶۸	پریسار شیدشمالی شهرام شکوهی نیا	ورودی شهر
۶۹	بلقیس خلوق	معماری بازگوکننده اندیشه ملتها
۷۰	عباس علی شاهرودی	معماری معاصر رویکردی بنیادی به معماری گذشته
۷۱	سپیده علیزاده یغمایی غزال کرامتی	تاثیر و تأثر معماری و فرهنگ
۷۲	سید حسین معینی مژگان ساعی نیا	اخلاق و تفکر خلافت معماری در دنیای امروز
۷۳	پریسا خسروی سعید	ارتباطات ایران امروز - معماری ایرانی
۷۴	کرامت الله زیاری	مطالعه تطبیقی فرهنگ سوسیالیسم، غرب و اسلام در ساخت فضایی شهر
۷۵	اللهه نجفی	فرهنگ و تاثیر آن بر معماری، رابطه معماری امروز با فرهنگ مردم
۷۶	بهناز غنچه	ارگ بم شکوهی از عظمت معماری در دل کویر
۷۷	بهناز غنچه	قلاع مامن امن در دل تاریخ (قلاع ادوار تاریخی) (ارگ از دیدگاه لغوی)
۷۸	منیره آرمین	تاثیر عناصر معماری در ایجاد ارزشهای ادبی نظم و نثر
۷۹	فهیمة بریمانی	مسجد جامع ساری نخستین مسجد مازندران
۸۰	محمد رضایی راد	بنیانهای فلسفی و اساطیری شهر ایرانی
۸۱	مسعود ارجمندفر	نگاهی به معماری آسیابهای شوشتر
۸۲	بهرخ برومندی	موانع و راهکارهای تحقیقات کاربردی در موضوع مداخله در بافت های قدیمی و تاریخی ایران
۸۳	بیوک قربانی	هماهنگی کالبدی معماری سنتی باق با اقلیم فراگیر آن

ردیف	نویسنده	عنوان مقاله
۸۴	شاهرخ رزمجور	بررسی مراحل و روند ساخت در معماری هخامنشی
۸۵	علی اکبر دهقان	چرا شهرها هویت خود را از دست می دهند
۸۶	غلامرضا میثاقیان	مرکزیت و نقش آن در معماری و شهرسازی ایران
۸۷	محمدباقر کبیرصابر	خرد، ذوق، زمان در انتظام فضایی کاروانسرای حاج محمدقلی قره باغی بازار تبریز
۸۸	جواد شکاری نیری	ارزشهای اعتقادی و مفاهیم توحیدی در معماری اسلامی ایران
۸۹	زهرآ نورمحمدی حسین ذبیحی	محرمیت در شهرسازی
۹۰	نودر ورزقانی سیما فضل صادقی	بررسی خانه و شهرهای افسانه‌ای در تاریخ اساطیری ایران
۹۱	شیوا حکمتی اختر کبیری	فضای اندیشه‌ای - ذهن فضای کالبدی - شهری
۹۲	محمد رضا طهمورثی	بررسی اجمالی تنگناهای رشد صنعت گردشگری و تاثیر مجموعه‌های توریستی، اجتماعی، اقتصادی فرهنگی همدان
۹۳	رویا صدیقی مهناز قطب زاده اسرار	بازیافت قطب کهن شهری (سمنان)
۹۴	ژاله صابری نژاد	نگاهی به معماری نیشابور از گذشته تا حال
۹۵	سلیم سلیمی موبد	معماری در فرهنگ مردم (مثل ها)
۹۶	علیرضا عنایلیب	نقش تحولات دفاعی در روند شکل‌گیری و گسترش شهر تهران
۹۷	ماشاءاله عودی	روند شکل‌گیری فضاهای معماری و شهرسازی ایران در بستر تاریخ
۹۸	حمیدرضا اطلس باف	پنج نوشتار در رابطه انتزاع در هنر مردمی
۹۹	حسن حیدری نیا	کاروانسراهای هرمزگان
۱۰۰	رضا دبیری نژاد	درآمدی بر شناخت بافت - موزه
۱۰۱	محسن کشاورز دانشجو	سیرجان در بستر تحولات شهری
۱۰۲	زهره بزرگمهری	برداشتی آزاد از اسطوره آناهیتا
۱۰۳	محمد سعید جانب الهی	روند شکل‌گیری و عوامل موثر در معماری سنتی محلاتی بم پس از رکود بزرگ
۱۰۴	علی ماهفروزی	نگرشی بر هنر چوبکاری معماری مذهبی دوره تیموری
۱۰۵	محمد قربانی	ماهیت جدید نقد و نقشه سازه برای مخاطب معمار
۱۰۶	اختر کبیر	تجارب مرمت بازنگرش علمی در ایران از مبانی اندیشه‌ای تا روشهای عملی
۱۰۷	پگاه زمانی	مقدمه‌ای بر حضور طبیعت در معماری
۱۰۸	اختر کبیر شیوا حکمتی	سیر تاریخی مفهوم فضا و زمان
۱۰۹	ابوالفضل حسن آبادی	نگین کویر خراسان
۱۱۰	احمد ترابی	موقعیت جغرافیایی نهاوند

ردیف	نویسنده	عنوان مقاله
۱۱۱	انسیه حاجتی	خصوصیات کالبدی کاربری بازار شهرهای امروزی
۱۱۲	قاسم فدایی	معماری پلهای دوره ساسانی
۱۱۳	حسن رضوانی	معماری دستکن در غار جوی
۱۱۴	محمد رضا رشیدی	مسجد عبدالله بن عمر ریجاب
۱۱۵	نیلا محمدی اصل	اسلام - معماری ایران
۱۱۶	ابراهیم انصاری	جایگاه اجتماعی محله در معماری و شهرسازی اسلامی
۱۱۷	مهدی محمدی	دگردیسی یافته‌های سنتی در شهر خمین
۱۱۸	آریتا غفوری	شهرسازی - جامعه مدنی و مدیریت شهری
۱۱۹	سید محمد علی عمرانی	پیگیری ریشه‌ها و گرایشهای معماری امروز ایران با تکیه بر بحث هویت و سنت در معماری جهان
۱۲۰	سکینه هرناسکی	بقعه بی‌بی شهربانو (یادگاری از قرون مختلف)
۱۲۱	داریوش به‌آذین	درخت زندگی
۱۲۲	شبنم فاطمی	معماری روستای خرائق
	وحید رفیع‌فر	
۱۲۳	مرحان کریم‌پور شیرازی	سیمای فضای شیراز امروز - علل و پی‌آمدها
۱۲۴	مزین دهباشی شریف	معماری معاصر ایران و سطحی‌نگری در مبانی نظری
۱۲۵	سیروس طهرانی مالکی	تهران مدینه فاضله فوج مهاجران سعادتجو
۱۲۶	عبدالکریم قانلی	حقیقت انسان
	رحیم نورافکن	
	طالش مکائیل	
	سیامک غنیمی فرد	
۱۲۷	حسین فیهیمی زاده	هویت و سیمای شهر ایرانی میراثی که باید حفظ گردد
۱۲۸	سپیده علیزاده یغمایی	مفهوم فضا در معماری معاصر
۱۲۹	سیف‌الله کامبخش فرد	تاق‌گرا و موقعیت
۱۳۰	فریبرز کریمی	آموزش معماری دو نکته مهم
۱۳۱	احمدولی زاده ارجمند	مسجد استاد و شاگرد یک عنصر شهری - تاریخی
۱۳۲	امیرجواد حداد	ارزشهای فضایی یافت کهن شهرهای ایران
۱۳۳	افسانه زرکش	همسازی منطق سازه و فرهنگ فضا در معماری دوران هخامنشی
۱۳۴	سینا میری	نگاهی بر مفاهیم هندسی در هنر تزئین و معماری اسلامی
۱۳۵	صدیقه پیران	انعکاس معماری هخامنشی در معماری ساسانی
۱۳۶	غلامرضا حقیقت نائینی، بهناز اشرفی	تحلیل فضایی - کالبدی مجموعه تاریخی چالیشتر
۱۳۷	غلامرضا حقیقت نائینی	جستاری در هنر نقاشی و کاربرد آن در شهرسازی
۱۳۸	رضا سیروس صیری	تاثیر پژوهش استخوانبندی شهر تهران
۱۳۹	کوروش افشاری	فضای سبز در بافت قدیم کرمان
	فکورو پاس	
۱۴۰	محمد حسن فیاض‌نورانا	نقش و پیامدهای مالکیت بر عصر بازار

ردیف	نویسنده	عنوان مقاله
۱۴۱	نسرین گلجانی مقدم	تاریخنگاری معماری در ایران
۱۴۲	سیدحسین بحرینی میترا احمدی ترشیزی	تعادل زیستی در ساختار کالبدی - فضایی شهر ایرانی اسلامی
۱۴۳	مهرداد هاشم‌زاده‌همایونی شهاب‌الدین ارفع	پاسخی به مشکلات پنهان در تحقق طرحهای توسعه شهری
۱۴۴	احمد ماه‌وان	ساختار کالبدی بازار در بافت قدیم شهرها
۱۴۵	علی‌اکبر خان‌محمدی	نمونه‌ای از معماری تطبیقی ایران با همسایگانش
۱۴۶	مریم غفرانی	روش دیگر در قیله‌یابی آفتاب
۱۴۷	علی‌محمد رنجبر کرمانی (پوستر)	نگرشی سیستمی به طراحی معماری
۱۴۸	علیرضا ذکاوتی قراگزلو	انعکاس معماری ایران بعد از اسلام در ادب فارسی
۱۴۹	محمد حسین‌پور	شهرنشینی و شهرسازی در عهد زندیه
۱۵۰	رجبعلی لیاف‌خانگی	دگردیسی در مفهوم و کاربری رباط
۱۵۱	عباسعلی تفضلی	شکل‌گیری ایوان در فضاهاى معماری ایران
۱۵۲	ندا رفیع‌زاده مهران ماندگار	نقش و کاربرد سنگ در تزئینات معماری
۱۵۳	نسیم ایرانمنش	تهران از کجا تا کجا
۱۵۴	زهره اهری	علم مثال و بیان فضایی آن در مکتب شهرسازی اصفهان
۱۵۵	سیدمحسن حبیبی زهره اهری	نظم آب در مکتب شهرسازی اصفهان
۱۵۶	امیر محمد اخوان	ارزشهای کهن
۱۵۷	مهران غلامی	بنای آجری توس هارونیه
۱۵۸	مهران غلامی	بازشناسی بازه‌ور و رباط سفید
۱۵۹	فریبا کرمانی مرضیه اسمعیل‌پور	میدان توپخانه گذشته، حال
۱۶۰	لادن هاشمی	طاق بستان در گذر زمان
۱۶۱	علیرضا عسگری چاوردی	بند (سد) گمپور - سدی ناشناخته از دوران ساسانی
۱۶۲	محمد مهدی محلاتی	خیزش در تونل تاریخ
۱۶۳	محسن رحیمی‌فر	درآمدی بر معماری ایران در دوران اسلامی
۱۶۴	مسلم علی‌آبادی	درآمدی بر معماری ایران در دوران باستان با تکیه بر معابد اشکانیان و ساسانیان
۱۶۵	سیامک خدیوی	معرفی مختصر بافت تاریخی کرمانشاه
۱۶۶	هدی علم‌الهدی	آب و معماری
۱۶۷	بهرام رضایی	بابلسر - گذشته - حال - آینده
۱۶۸	علیرضا شاه محمدپور	حمامهای بیشاپور
۱۶۹	ناصر بازوکی	فرم شهر و نقش دفاعی شهرها
۱۷۰	محمد رضا رضایی کلج	تزئینات معماری شمیران

ردیف	نویسنده	عنوان مقاله
۱۷۱	فاطمه کشاورز خالقی	پل‌های تاریخی استان کیلان
۱۷۲	مهناز رحیمی فر	عرفیه داشت
۱۷۳	علی اصغر مقری	معماری کهنه ماسوله
۱۷۴	بهنام پدرام	طبیعت (کندوجان)
۱۷۵	مهناز مولوی (پوستر)	هویت شهری، از قلمرو
۱۷۶	جبرئیل یوکنده	معبد از دیدگاه باستانشناسی
۱۷۷	زهرآشنودی	قلاع تاریخی استان اصفهان
۱۷۸	احمد حیدری	آثار آیین میترا در ایران
۱۷۹	سعید کا آذری نژاد	تاریخانه پلی بسوی شهر گم‌شده
۱۸۰	فرناز اخوان توکلی	مکتوباتی قرآنی جلوه‌گر در تزیینات اولیه گنبد سلطانیه و نقش آن در تبیین هویت معماری
۱۸۱	رضا غم‌سوار خیرالدین	رشد شهر از درون در باززنده‌سازی مجموعه کهن حسن‌پادشاه در تبریز
۱۸۲	شهرزاد فریادی	نگرشی بر تحول شهرسازی ایران در فرایند جهانی - محلی شدن
۱۸۳	محمدابراهیم زارعی	معماران دامغانی در مجموعه بسطام (دوره ایلخانی)
۱۸۴	محمد علی غضنفری پور	روند شکل‌گیری فضاهای معماری و شهرسازی ایران در بستر تاریخ
۱۸۵	رضاقلی سالور قاجار	پل الله وردی خان
۱۸۶	رضاقلی سالور قاجار	کاخ و باغ هشت بهشت
۱۸۷	مرضیه الهی عسگری	معرفی مسجد جامع خوزان خمینی شهر (سده)
۱۸۸	رویا قزوینی	پیدایش و تکوین شهر اقلید
۱۸۹	حسین پیرزاده نهوجی	مسجد کبود گنبد کلات نادری
۱۹۰	سید محسن حسینی	فرآیند شکل‌گیری مساجد سلجوقی درسی برای معماران امروز
۱۹۱	مهشید صبحی زاده	پایگاه تجاری آغاز ایلامی
۱۹۲	حمیدرضا ولی پور	(اسکل دچی) سبک هزاران ساله معماری شمال ایران
۱۹۳	حسن کریمیان	ادبیات معماری
۱۹۴	خسرو احتشامی هونه‌گانی	معرفی خانه اربابی مکشوفه از کاوشها باستان‌شناسی در شهر ایلام
۱۹۵	سیمین لک‌پور	نیمه فراموش شده شهر
۱۹۶	سیما توکلی (آزاد-پوستر)	دریافتن زبان بنا در مرمت
۱۹۷	محمد جوادزاده	زبان و بیان معماری و شهرسازی ایران در انتقال مفاهیم و ارزشها
۱۹۸	امیر شمعخانی	عوامل موثر در روند شکل‌گیری بناهای بلند در تاریخ گذشته ایران
۱۹۹	محمد رضا بهمنیان	مقاله باغ فردوس با نگاهی دیگر
۲۰۰	زهره عمادی	جزیره خارک و بازمانده‌های کهن آن
	ماهرخ سیاح‌پور	روند شکل‌گیری امور شهر سازی در شهر دارپها
	مهتری راد و وزنگنه	
	بزدان هوش‌ور	

ردیف	نویسنده	عنوان مقاله
۲۰۱	غلامحسین معماریان	معماری عامیانه و جایگاه آن در تاریخ معماری آن
۲۰۲	مهرداد حجازی	ویژگیهای معماری و سازه بناهای تاریخی ایران
۲۰۳	اسماعیل ترقلی مهر	بررسی تاثیر نظریه باغ شهر در شهرسازی ایران
۲۰۴	حسن طلایی	نویافته‌های معماری عصر مفرغ جدید در تپه سکزاباد قزوین
۲۰۵	میترا آزاد	سیر تحول شهر تاریخی طوس
۲۰۶	سید رحمان اقبالی	معماری ایران در سده ده نخست قرن بیستم
۲۰۷	حمیدرضا خونی	تجزیه و تحلیل و شرح آثار تاریخی
۲۰۸	ناصر بینادی	نکاهی به تغییرات کالبدی در بافت قدیم شهر شیراز
۲۰۹	فیروز منجور	ویژگیهای شهرسازی صفویه
۲۱۰	محمدتقی رزازی	ویژگیهای تاریخی - معماری قلعه رودخان
۲۱۱	محمدسعید ایزدی (آزاد)	تحلیلی بر سیر اقدامات عمران و بهسازی بافت شهری از ابتدا تا کنون.
۲۱۱	محمدسعید ایزدی	گونه‌شناختی بافت شهری
۲۱۲	لادن اعتقادی	جستجوی در پیوند ساختاری معماری و شهرسازی
۲۱۳	ناهدی بادیمی	تنگناهای معماری مدرن در ایران
۲۱۴	اکبر دهقان‌نژاد	معرفی اجمالی هنر کاشیکاری و ارتباط آن با اسلام
۲۱۵	سیدحسین اسدی خوانساری	معماری ایران ارزشهای قدیم تکاپوی جدید
۲۱۶	شهین لطفی زاده	سرسوئهای طاق بستان
۲۱۷	دنیا مروجی	کاربرد اقتصاد مهندسی در شهرسازی
۲۱۸	ناصر مشهدی‌زاده	رویکرد کالبدی طرحهای شهری به کم درآمدها
۲۱۹	مصطفی بهزادفر	طراحی بدون طرح مفهومی عینیت یافته بر تحول شهرسازی معاصر ایران
۲۲۰	محمد مهدی رئیسی سمیعی	نقش عالم خیال در آفرینش معنا در معماری
۲۲۱	فرطوس موسوی	مسجد یکی از عناصر اصلی و نمادین شهرهای اسلامی
	محمدرضا رسولزاده	
۲۲۲	صغری نیک‌پور	برنامه‌ریزی شهری و تخریب بافت قدیم
	احمد قبادی	
۲۲۳	سعید سادات‌نیا	روند شکل‌گیری و تکامل گرگانه‌های شهری
۲۲۴	علی‌اصغر رضوانی	بافت شهر بروجرد و روند توسعه و گسترش آن
۲۲۵	پرویز ورجاوند	نگاهی گذرا به چگونگی شکل‌گیری و دگرگونیها و گسترش شهر قزوین و سیمای بازسازی شده بافت این شهر در دوران صفویه
۲۲۶	همن جدلی	مفهوم پایداری رمز پایداری پدیده‌های انسان - ساخت در گذر زمان
	مهدی بیداد	
۲۲۷	اسکندر مختاری طالقانی	ارک تاریخی تهران
۲۲۸	پروین پرتوی	تداوم تاریخی در معماری و شهرسازی ایران (اصول و مفاهیم)
۲۲۹	محمد رحیم صراف	روند معماری و شهرسازی شهر باستانی هگمتانه (همدان)

ردیف	نویسنده	عنوان مقاله
۲۳۰	بهروز منادی زاده	تحولات معماری و شهرسازی در فاصله سالهای ۱۳۲۰-۱۳۹۹ش
	کامران صفامتش	
۲۳۱	بهروز منادی زاده	سیر تحول شکل و مفهوم معبر در شهر تهران
	کامران صفامتش	
۲۳۲	حمید فهیمی	شناخت معماری عصر آهن در کرانه‌های جنوب غربی دریای خزر
۲۳۳	بروین قائم مقامی	شکل‌گیری مراکز شهر در کشورهای اسلامی
۲۳۴	محمد جواد دستمالچیان	گونه‌شناسی سراهای تجاری در سلسله مراتب حرکت شهری
۲۳۵	زهرآ کلا فچی	مجموعه برجهای آرامگاههای استان همدان
	مهرشاد مومنی	
۲۳۶	فریدون اخوانی	یادگار کثرت هنر معماری ایران در راستای القای اندیشه دینی
۲۳۷	قدیر افروند	جایگاه و نقش مسجد در رشد و توسعه فرهنگی - اجتماعی جوامع اسلامی براساس مستندات تاریخی
	نسیم صابر معاش	طراحی فضای سبز شهری دیروز، امروز، فردا
	سارا محسنی	
۲۳۹	سیاوش قندی	نقش کاشی در معماری ایران
۲۴۰	علیرضا انیسی	آستانه ماهان
۲۴۱	محمد پروا	مدرنیته و معماری معاصر ایران
	الهام اندرودی	تحلیل معماری - معاصر ایران از دیدگاه جامعه‌شناسی
۲۴۲	الهام اندرودی	گزارشی از محله امامزاده یحیی تهران
۲۴۳	ساسان سوادکوهی	منظر ورودی تهران گذشته و حال
۲۴۴	سید علی موسوی	شهر پارسه نکاتی درباره توپوگرافی و دستگاه دفاعی تخت جمشید
۲۴۵	سید محمود موسوی	کاوش در بخش غربی مجموعه شیخ صفی‌الدین اردبیلی - اردبیل
۲۴۶	افسانه حکمت	بازتاب معماری سنتی در معماری معاصر مسکونی ایران
۲۴۷	سید محسن حبیبی	مکتب اصفهان دولت قاجار و سبک تهران
۲۴۸	علیرضا جعفری	قلعه دیو بنائی ساسانی بر فراز کوه صفه اصفهان
۲۴۹	هادی سبحانی ارنگه	تاریخچه مختصر قوس و محاسبه آن
۲۵۰	هادی سبحانی ارنگه	گنج سنتی
۲۵۱	سید علی اصغر شریعت زاده	تصویری از جامعه قرن هشتم ایران از زبان ابن یسین
۲۵۲	یحیی کوثری	نویافته‌ای از دوران سلجوقی حاصل از کاوشهای اخیر ری
۲۵۳	ابوالفضل مرتضایی	خانه‌های قدیمی سمنان
۲۵۴	هادی نادیمی	حقیقت شکل در معماری اسلامی
۲۵۵	علی اکبر حاج ابراهیم زرگر	طراحی تاریخی
۲۵۶	حمید نادیمی	آموزش معماری
۲۵۷	اصغر محمد مرادی	ساختار تاریخی شهر قدیم کرمان
۲۵۸	علی اصغر میرفتاح	جایگاه ارگ در تطور معماری سلطانیه
۲۵۹	محمد مهریار	پیشاپیر دوران اسلامی

ردیف	نویسنده	عنوان مقاله
۲۶۰	محمد مهربار	مقدمه‌ای بر کتاب بیشاپور نوشته گیرشمن
۲۶۱	کامبیز حاج قاسمی	معرفی معماری بازار
۲۶۲	کامبیز نوائی	از مسجد امام اصفهان بیاموزید
۲۶۳	حمیده چویک	معرفی خانه‌های لارها در جزموریان کرمان
۲۶۴	باقر آبت‌اله‌زاده شیرازی	مجموعه تاریخی مسعودیه
۲۶۵	محمدرضا جوزی	
۲۶۶	محمدرضا ریخته‌گران	
۲۶۷	شهرام بازوکی	
۲۶۸	جواد فریدزاده	
۲۶۹	منصور فلامکی	اصل‌ها و ویژگیهای آفرینش شکل در معماری ایران
۲۷۰	حسین رابئی مقدم	معمار عارف
۲۷۱	ناصر نوروززاده چگینی	ایوان کرخه
۲۷۲	یوسف کیانی	نظری اجمالی به معماری و شهرسازی جزایر خلیج فارس
۲۷۳	علی اکبر سرفراز کارگر	معبد آناهیتا کنگاور
۲۷۴	علی رضا عینی‌فر	نیشابور به روایت تاریخ
۲۷۵	حشمت‌اله متدین	ریشه‌های مذهبی تحول باغهای ایرانی
۲۷۶	حامد اهندائی	سکوت در معماری
۲۷۷	محمد هادی جوادى	افسانه انگیزه نوروز در کوه و دشت سرسبز گیلان
۲۷۸	ناهید آموزگار	پل‌بندهای ایران
۲۷۹	داریوش حیدری بنی	بررسی هیدرولیک پل‌های تاریخی
۲۸۰	لیلا پاپلی‌یزدی	روستای نامی‌بند طیفی از گذشته تا حال
۲۸۱	کاظم مندگاری	نقش رمز در تربیت معماران
۲۸۲	امیر حسین ذکروگو	تجلی ماندلا در معماری و موسیقی سنتی ایران
۲۸۳	سید علی جلیلی	معرفی نوع خاص و نادری از سفال که در معماری ابتدای دوره اسلامی در ناحیه مرکزی ایران بکار رفته
۲۸۴	مهدی اعرابی	غم معمار میراث فرهنگی
۲۸۵	منوچهر کلانتری کاشانی	الگوهای تصویری در تمدن هخامنشی
۲۸۶	محسن منصوری فرد	مطالعه برای بازسازی کاشیکاری گنبد مسجد جامع گوه‌رشد مشهد
۲۸۷	عادل فرهنگی شیبستری	نسبت سنت با نوگرایی در معماری مساجد
۲۸۸	عادل فرهنگی شیبستری	مسجد جامع ابرقو
۲۸۹	اکبر نقی‌زاده‌اصل	دانشکده معماری و هنر دانشگاه سهند
۲۹۰	امیر عابدین کابلی	صفه‌سازی آبادانای شوش
۲۹۱	نصرت‌اله معتمدی	چهره‌ای از معماری عشایری در فاصله قرون ۱۸ و ۱۹ پیش از میلاد در لرستان
۲۹۲	مهدی رهبر	معرفی آدریان مکشوفه دوره ساسانی در بندیان گز و بررسی مشکلات معماری این بنا
۲۹۳	معصومی همدانی	پرسپکتیو

ردیف	نویسنده	عنوان مقاله
۲۹۴	ایرج اعتصام	پیچیدگی و تضاد در شهرسازی معاصر ایران
۲۹۵	فخری دانشپورپرور	معبد هندوها در بندرعباس
۲۹۶	عبدالرحمان وهابزاده	قلعه ضحاک هشتروند همراه با عکس و نقشه
۲۹۷	فرهاد فخاری تهرانی	درآمدی بر پی‌سازی در معماری سنتی ایران
۲۹۸	محمد امین میرفندرسکی	فرآیند فضایی پیوند بنا و شهر و نمود تحولات تاریخی آن در ایران
۲۹۹	محمد نقی‌زاده	حکمت سلسله مراتب در معماری و شهرسازی
۳۰۰	سیاوش قندی	ستونهای هخامنشی و تاثیر آن بر معماری جهان
۳۰۱	رضا عطایی	معرفی چهارطاقی سیم‌بند
۳۰۲	عبدالحمید رضایی	انسان محیط معماری
۳۰۳	رضا ابونئی	بررسی گذشته تاریخی میدان نقش جهان به عنوان یک عنصر مهم شهری در طرح جامع اصفهان دوره صفوی
۳۰۴	ملیحه مهدی‌آبادی	پژوهش در بازشناسی بنا و کاشی‌های تکیه معاون‌الملک کرمانشاه
۳۰۵	نادر کریمیان سردشتی	تاریخ رباط در اسلام و ایران
۳۰۶	سیدعلی اکبر کوششگران	دیدگاهی در طرح بوستان محلی در ناحیه تاریخی یزد تجربه بوستان فهادان و شاه‌ابوالقاسم
۳۰۷	محمدعلی مخلصی	برج‌های آرامگاهی در معماری ایران
۳۰۸	شهریار عدل	شرحی بر جغرافیای تاریخی دامغان
۳۰۹	سیدعبدالهادی دانشپور	مدیریت و سلسله مراتب شهری نقش مردم و دولت در عصر صفوی
۳۱۰	حسن حسینی‌نایه	سازمانهای توسعه و عمران منطقه‌ای
۳۱۱	هاشم هاشم‌نژاد	بازتاب انتقال مفاهیم و ارزشهای معماری در جامعه
۳۱۲	احمد حیدری	آثار آیین میترا در ایران
۳۱۳	فتانه تراقی	جایگاه ثروتهای فرهنگی در بستر تاریخ و نقش دیوارهای هدایت کیفیت محیط شهری
۳۱۴	عمران گاراژیان	تحلیل مردم - باستان‌شناسانه فضاها در معماری روستای چشم‌لیک در گز خراسان
۳۱۵	احمد سعیدنیا	باز آفرینی همدان هرودت
۳۱۶	قابق توحیدی	معرفی قدیمی‌ترین ماکت سفالی از آثار معماری هزاره‌ششم قبل از میلاد
۳۱۷	نادیه ایمانی	تحلیل ساختار قوس ایوان غربی مسجد جامع ساوه
۳۱۸	احمد کبیری	معبد کنگاور پلکان شرقی
۳۱۹	داراب دیبا	مفاهیم نهفته در هندسه
۳۲۰	سیمون آیوازیان	معماری مسکونی جلفا
۳۲۱	حسین آقاجانی اصفهانی	سیر تحول گچ‌بری دوران اسلامی در بستر مسجد جامع اصفهان
۳۲۲	رضا کاسی	آتشکده‌های زنجان
۳۲۳	حسن بشیری	گذری در تاریخ نوروژ

ردیف	نویسنده	عنوان مقاله
۳۲۴	شریف مطوف حسن احمدی	تفکرات مدرنیستی در شهرسازی معاصر ایران و تبلور در تجزیه بازسازی شهر هویزه
۳۲۵	یعقوب دانشدوست	کاشی هفت رنگی درهم
۳۲۶	صلاح‌الدین ویسی	بازار سندیج روند شکل‌گیری بازار در قالب شکل‌گیری شهر
۳۲۷	محمدرضا رحیم‌زاده	مفهوم هویت (مقدمه‌ای بر هویت معماری معاصر ایران)
۳۲۸	رضا روحانی وزیری	لزوم رعایت بافت شهری
۳۲۹	شریف مطوف حسن احمدی	بحران هویت در شهرسازی معاصر ایران و واکنش در برابر آن در بازسازی شهر قصر شیرین
۳۳۰	مسعود ارجمندفر علی زمانی‌فر	منار عضو حیثیت بخشی در مسجد کاشان
۳۳۱	سیف‌اله امینیان	حوضخانه‌های کاشان
۳۳۲	حمید فدائی	خانه داویدخانه مرمت آرمان‌گرایی در تداوم معماری سنتی
۳۳۳	منوچهر ستوده	قلعه و رشیده در شیرکوه
۳۳۴	فریادفرزام	در جستجوی روش تهیه نقشه‌های دقیق بناهای تاریخی
۳۳۵	فاطمه سمارانی	زیان و بیان معماری و شهرسازی ایران در انتقال مفاهیم و ارزشها
۳۳۶	محمد مقدس	معرفی کتیبه‌های منقور بر روی در چوبی امامزاده قاسم الیگودرز
۳۳۷	حمیدرضا توسلی	ویژگیهای معماری اشکانی
۳۳۸	ژولیت بیگلری	باغ ایرانی
۳۳۹	عبدالحمید نقره‌کار	تحلیل راز و رمزهای هندسی در طراحی دوران اسلامی و دوران معاصر
۳۴۰	محمدرضا خلعتبری	ره‌یافتهای نو در مسکن عصر آهن
۳۴۱	ناصر تکمیل‌همايون	تبیین تاریخی معماری و شهرسازی از دیدگاه ابن‌خالدون
۳۴۲	محمدرضا بهشتی	مجموعه‌سازان شهرستان یزد و آثار ایشان به استناد منابع مکتوب تاریخی
۳۴۳	مهرالزمان نوبان عباس ثواب‌زاده ، فاطمه رضاپور	مهرالزمان نوبان در و پنجره در معماری سنتی ایبانه
۳۴۴	علی بلوکباشی	آرمان‌گرایی در معماری تزئینی ایران
۳۴۵	رسول بشاش کنزق	دنباله سخن درباره ریشه لغوی و معنی واژه هشتی
۳۴۶	احمد مادیان	حرمت حفاظ و حجاب در معماری ایران
۳۴۷	رضا مهرآفرین	ساختار آیینی بنای شماره ۳ دهانه غلامان
۳۴۸	حسین فرخ‌یار	بازار کاشان
۳۴۹	خدیجه کاظمی	هنر گچ‌بری در تزئینات معماری عصر ساسانی
۳۵۰	سید محمدرضا شهابی	بررسی نقش وقف در تشکیل و تولید فضاهای عمومی شهری تهران دوره قاجار
۳۵۱	سولماز حسین‌نور	شناخت فرم مربع از دیدگاه اسطوره در معماری با تأکید بر بناهای مذهبی پیش از اسلام در ایران

ردیف	نویسنده	عنوان مقاله
۳۵۲	کیومرث کریمی	توسعه شهری تهران در یکصد و پنجاه سال اخیر، تاثیر اقتصاد و سیاست
۳۵۳	سینا سمعی	استفاده از چوب در آئینه با مصالح بتابی
۳۵۴	بیژان رفیعی سرشکی	شیوه‌های مهرازی (معماری) و شهرسازی ایران زمین‌ساز
۳۵۵	سید مهدی مجابی	نظریه توسعه تاریخی شهر در ایران
		توسعه تاریخی قزوین
۳۵۶	سوزان حبیب (در حاشیه)	رودپای معماری و باغهای ایران در معماری نوینی بارگان - معمار مکتزکی
۳۵۷	سوزان حبیب (در حاشیه)	رنگ در فرهنگی معماری ایران
۳۵۸	مرتضی مهدی یار حقیقی شیرازی	تاثیر وجود امامزاده در شکل‌گیری شهرکاشان
۳۵۹	داریوش حیدری نبی	گذری بر کیوتراخانه‌های اصفهان
۳۶۰	غلامحسین نوعی	درآمدی بر معماری مذهبی ساسانی
	مسلم علی‌آبادی	
	حسرت کول‌آبادی	
	سکینه صادقی	
۳۶۱	منصور امراللهی امجد	اصل وحدت در کثرت و نقش آن در معماری و شهرسازی اسلامی
۳۶۲	صادق فدرت‌آبادی	مطالعه تاثیر اقلیم بر معماری چهار تپه زاغه سنگ چخماق، سیلک و حفار واقع در فلات مرکزی ایران
۳۶۳	مجتبی رفیعا زاده	مطالعه و طراحی فضاهاى شهری و معماری در بافت قدیم اردبیل
۳۶۴	مصطفی کیانی هاشمی اصفهانی	هویت و اندیشه معماری معاصر ایران
۳۶۵	منصور آبیان	مهرهای تزئینی بین آجر در دوره‌های سلجوقی و ایلخانی
۳۶۶	علی شماعی	تاثیرات شبکه شهری در تحولات ساخت اکولوژی شهری ایران
۳۶۷	سید مهدی میردانش	مفاهیم معنوی در بنای مسجد
۳۶۸	مهدی حجت	بیان معماری
۳۶۹	سید عباس یزدانفر	نوعی تجربه از ۵ سال طراحی و اجرا پروژه‌های مختلف در احیاء بافت قدیم یزد
۳۷۰	محمد رضا کارگر	سیما شناختی و کاربری مقایسه اسلامی
۳۷۱	رضا ابوبلی	مروری بر قبه دوازده امام یزد
۳۷۲	فریبا فرزام - محمد رضا ملک	فتوگرامتری
۳۷۳	جلیل حبیب اللهیان	تأملی در شهرسازی کشور گذشته، حال، آینده
۳۷۴	عبدالله جیل عاملی	نوآوری در معماری دوره قاجار در بعضی از بناهای تاریخی اصفهان
۳۷۵	سیما توکلی، محمدجوادزاده	مازازی‌ها

