



A Quranic Analysis of the Spiritual Development and Evolution of Earlier Religious Centers (Babylon/Jerusalem and Mecca/Medina)

Abolfazl Khoshmanesh¹ 

1. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: khoshmanesh@ut.ac.ir

Abstract

Most ancient religions developed centers of religious significance based on factors such as the birthplace of a prophet, the existence of a principal temple, or the occurrence of important religious, political, and heroic events. Over time, however, many of these centers declined or lost their spiritual functions. Babylon, Jerusalem, Mecca, and Medina, despite their differences, are four cities that have remained significant in this regard. The present study demonstrates that the fate of Babylon became intertwined with transgression and corruption, ultimately leading to its decline; Jerusalem, which once became the center of Solomon's kingdom and retained certain religious and spiritual legacies, was transformed into an ethnic and racial center and became detached from the spirituality of the earlier prophets. Mecca, despite its significance as Umm al-Qurā (the Mother of Cities), Balad Amīn (the Secure City), Balad Ḥarām (the Sacred City), and the location of al-Masjid al-Ḥarām (the Sacred Mosque), ultimately did not become a suitable host for the Final Prophet and his revealed law. Following his expulsion from Mecca, the Prophet established in Medina the foundations of a religious and human civilization free from the contamination of polytheism and tribal and racial conflicts. Many dimensions of this model remain worthy of further investigation and reconsideration. The central concern of this article is the instability of earlier religious centers and the enduring significance of Medina as a model of religious and spiritual civilization that remains relevant for the study and evaluation of civilization and human society in the contemporary world. The centrality of God and His Messenger, the theoretical and practical presentation of Islam and the ḥanīf religion (the primordial monotheistic faith), the religion of fitra (primordial human nature), and the virtues of piety, knowledge, and wisdom constitute among the civilizational dimensions of the Prophet's Medina.

Keywords: religious centers, Babylon and Jerusalem, Mecca and Medina, model of religious civilization.

Cite this article: Khoshmanesh, A. (2026). A Quranic Analysis of the Spiritual Development and Evolution of Earlier Religious Centers (Babylon/Jerusalem and Mecca/Medina). *Quranic Researches and Tradition*, 59 (1), 21-46. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI: <https://doi.org/10.22059/jqst.2026.410226.670593>



Article Type: Research Paper
Received: 28-Jan-2026
Received in revised form: 28-Apr-2026
Accepted: 13-Jul-2026
Published online: 21-Sep-2026

تحلیلی قرآنی از سیر و تکامل معنوی مرکزیت‌های دینی پیشین (بابل/اورشلیم و مکه/مدینه)

ابوالفضل خوش‌منش^۱

۱. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: khoshmanesh@ut.ac.ir

چکیده

اغلب دین‌های کهن مرکزیت‌هایی برای خود داشته‌اند که به اعتباراتی همچون زادگاه پیامبر، وجود معبد اصلی، وقوع برخی رویدادهای مهم دینی، سیاسی و حماسی و مانند آن شکل گرفته‌اند. اغلب مرکزیت‌های مزبور در گذر زمان به اضمحلال و افول گراییده یا کارکردهای معنوی خود را از دست داده‌اند. «بابل»، «اورشلیم»، «مکه» و «مدینه»، با تفاوت‌هایی که داشته‌اند، چهار شهر همچنان مهم در این بابند. پژوهش حاضر نشان می‌دهد که سرنوشت بابل با طغیان و فساد گره خورد و رو به نابودی رفت، اورشلیم که روزگاری مرکزیت ملک سلیمان شد و برخی آثار دینی و معنوی نیز بر جای نهاد، مبدل به مرکزیتی قومی و نژادی شد و از معنویت پیامبران پیشین تهی ماند، مکه نیز با همه اهمیتی که به عنوان «ام‌القری»، «بلد امین»، «بلد حرام» و جایگاه «مسجدالحرام» دارد، در نهایت میزبان شایسته‌ای برای پیامبر خاتم و شریعت آن نگردید. پیامبر پس از اخراج از مکه، شالوده‌های مدنیتی دینی و انسانی را به دور از آلودگی‌های شرک و منازعات قبیله‌ای و نژادی در مدینه بنا نهاد که بسیاری از ابعاد آن همچنان در خور واکاوی و بازخوانی است. مساله مقاله ناپایی مرکزیت‌های دینی پیشین و پایداری مدینه‌النبی به مثابه یک الگوی مدنیت دینی و معنوی همچنان قابل مطالعه و بررسی برای تمدن و مدنیت حاضر در دنیای کنونی است. موقعیت محوری خداوند متعال و فرستاده او (ص)، عرضه نظری و عملی «اسلام» و «آیین حنیف» و دین «فطرت»، فضیلت تقوا و علم و حکمت، گستره تأثیر و نفوذ زبانی و فرهنگی برخی از ابعاد تمدنی مدینه‌النبی‌اند.

کلیدواژه‌ها: مرکزیت دینی، بابل و اورشلیم، مکه و مدینه، الگوی مدنیت دینی.

استناد: خوش‌منش، ابوالفضل (۱۴۰۵). تحلیلی قرآنی از سیر و تکامل معنوی مرکزیت‌های دینی پیشین (بابل/اورشلیم و مکه/مدینه). پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۵۹ (۱)، ۴۶-۲۱.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸

بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۰۸

پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۲۲

انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۳۰

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jqst.2026.410226.670593>



مقدمه

اغلب دین‌های مهم، مرکزیت‌هایی با اعتباراتی همچون: جایگاه ظهور اراده‌خداوندی و نزدیک‌ترین مکان زمینی به «خدا»، محل ارتباط میان آسمان و زمین، نماد و نمود پیوندی میان خالق و مخلوق و خاستگاه قداست و معنویت و احیاناً دارای سلطه‌هایی معنوی، سیاسی، فرهنگی و تمدنی بر مناطق پیرامونی داشته‌اند. شماری از این مرکزیت‌ها در حدّ ادعا و انتظاراتی باقی مانده، شماری از آن‌ها نیز با صورت‌هایی از تمدن، سیاست و فساد و انحطاط پیوند یافته‌اند. «بابل»، «اورشلیم»، «مکه» و «مدینه» هریک به نوعی دارای عنوان و داعیه مرکزیت دینی شده‌اند و اشاراتی به آن‌ها نیز از زوایایی گوناگون در عهدین و قرآن کریم آمده‌است. در باب پیشینه ظهور دوگانه «بابل و اورشلیم» لازم است به این نکته اشاره شود که در سال ۴۱۰ م. هنگامی که آلاریک پادشاه گوتها، شهر رُم را غارت کرد، پناهجویانی که از رُم گریخته و به شمال آفریقا آمدند، از سنت آگوستین که اسقف شهر هیپو بود، خواستند علت سقوط آن امپراتوری مسیحی را برایشان بیان کند. از نظر آنان پذیرش مسیحیت موجب بدبختی‌های امپراتوری شده بود. آگوستین کتاب شهر خدا را طی سیزده سال در جواب آنان با تبیین چگونگی شکل‌گیری و حاکمیت مشیت «نجات‌بخش» خداوند در تاریخ نگاشت و در آن، سقوط امپراتوری رُم را معلول قدرت‌طلبی امپراتوران دانست، نه دیانت مسیحی. آگوستین در نیمه دوم کتاب، اثبات می‌کند «شهر خدا»، که عبارت از جامعه خدایرستان باشد، پیوسته در تاریخ حضور داشته و سعادت اخروی مخصوص آنان است. او می‌گوید: «این شهر آسمانی در حالی که زائری روی زمین است، شهروندان خود را از همه ملت‌ها فرامی‌خواند و از همه زبان‌های جامعه، زائرانی را گرد می‌آورد که به اختلاف روش‌ها و قوانین و نهادهای تأمین‌کننده آرامش زمینی کاری ندارند؛ بلکه آن‌ها را حفظ و از آن‌ها پیروی می‌کنند؛ مشروط به اینکه امور مذکور در برابر دینی که لزوم پرستش خدای واحد و متعال و حقیقی را تعلیم می‌دهد، مانعی ایجاد نکنند». آگوستین در مقابل «شهر خدا» از مفهوم «شهر شیطان» سخن گفته و اورشلیم و رُم را به ترتیب مظهر این دو شهر شمرده‌است. شهر خدا در کتاب سنت آگوستین دارای مفهومی عام و نمادین و در مقابل شهر شیطان است؛ یعنی شهر فضیلت و راستی در برابر شهر شرارت و کزی (Augustin, 1855: 265). آگوستین شهر خدا را در تاریخ، «اورشلیم» می‌داند که شهر پیامبران و محل شکل‌گیری ادیان یهودی و مسیحی و مظهر ایمان است، همچنان که شهر دنیا را نیز «بابل» می‌شمارد که مرکز شرک و مادی‌گری است. او کلیسای کاتولیک را شکل تاریخی اورشلیم آسمانی و «شهر خدا» می‌داند و به نظر می‌رسد که با قرار دادن امپراتوری روم در مقابل کلیسای کاتولیک، آن را به عنوان شهر دنیا یا بابل زمان در نظر گرفته‌است. چنانکه در بخشی از کتاب خود «رُم» را نیز شهر شیطان یا شهر شرّ می‌نامد. همچنین دو وصف اخیر، اوصاف «بابل» در مکاشفه یوحنا (بندهای ۱۷ و ۱۸) نیز هستند (Augustin, 1855: 186-190)؛ در این زمینه تحلیلی را نیز نک. مجتهدی، ۱۳۷۵: ۵۴).

در ادعاهای عبرانی و الهیات مسیحی، به اورشلیم به صورتی بارزتر از بابل بلکه به صورت جایگزین و در نقطه مقابل آن یعنی «شهر خدا» اشاره رفته (کتاب مقدس، مزامیر، ۴۸: ۱-۱۴)، چنانکه در عهد جدید نیز آمده است: «بلکه تقرب جست‌اید به جبل صهیون و شهر خدای حی یعنی اورشلیم سماوی و به جنود بی‌شماره از محفل فرشتگان. هرکه غالب آید او را در هیکل خدای خود ستونی خواهم ساخت و دیگر هرگز بیرون نخواهد رفت و نام خدای خود را و نام شهر خدای خود یعنی اورشلیم جدید را که از آسمان از جانب خدای من نازل می‌شود و نام جدید خود را بر وی خواهم نوشت» (کتاب مقدس، رساله به عبرانیان، ۱۲: ۲۲ و مکاشفه یوحنا، ۳: ۱۲).

گویی اورشلیم آسمانی در امتداد همان اندیشه خداشهری و «خدابابی» بابلی، و تمثیلی از صورت متعالی اورشلیم زمینی فرض می‌شد که می‌بایست در آخرالزمان و پس از حسابرسی نهایی برای یک دوره نوین حیات انسانی در پرتو نور ربانی بدرخشد. بنا بر ادعاهای گزاف و خیالات کاتبان یهودی مقرر بود که در اورشلیم داود، قوم خدا زیست کند و در اورشلیم آسمانی، قوم خدا که بعداً به وسیله عیسی مسیح آزاد می‌شدند (نک. حمیدی، ۱۳۹۱: ۲۰۶-۲۰۸؛ حماده، ۱۴۰۶: ۱۲۲؛ امتداد این موضوع را در فلسفه اسلامی نیز نک. کربن، ۱۳۸۷: ۹۰).

پیشینه پژوهش

کومبلن در کتاب الهیات شهر نکات مهمی را در باب «الهیات شهر» و از جمله، شکل‌گیری و نقش اورشلیم در روزگار پیشین در اختیار ما نهاده است (نک. Comblin, 1968: 113-114). همچنین بن‌سسون در فصل «زندگی اجتماعی و دستاوردهای فرهنگی» و مالمات در «ریشه‌های دوره شکل‌گیری» بخش مهمی از کتاب تاریخ قوم یهود را از زمان ساخت معبد اول سلیمان پیش رو می‌نهد (Ben-Sasson, 1976: 517-560; Malamat, 1976: 3-79). بولین در مقاله «بنای شهر مقدس: در باب تاسیس اورشلیم در تورات عبری» شرح و تحلیل جامعی از نگاه کتاب مقدس در زمینه شکل‌گیری این شهر و تا حدودی قداست و مرکزیت آن به دست می‌دهد (Bolin, 2003: 171-196). در اغلب تواریخ یهودی و مسیحی، سخن فراوانی از نقش‌های معنوی مرکزیت‌های پیشین نیست و غلبه با جنگ و گریزها و غلبه‌ها و تقلبات ایام است؛ نمونه‌های بارز از این تفاسیل را در کتاب حجیم Zevit^۱ می‌توان دید؛ اما در این بین، قرآن کریم تأکیدات آشکاری بر نقش الهی و رسالی و معنوی پیامبران بنی‌اسرائیل دارد؛ معنویتی که در گذر زمان آسیب دید و بخش عظیمی از آن از بین رفت. تمرکز بیشتر بر روی موضوع پژوهش حاضر را در برخی نوشتارهای نگارنده می‌توان دید، چنانکه مقاله «موضوع بازگشت و سکینه انسان در حیات روحی او؛ جستاری در کتاب مقدس و قرآن با تأکید بر سه مرکزیت دینی» به تبیین سرگشتگی بشر پس از هبوط پرداخته است و سپس نقش آرامش‌بخش

^۱. Zevit, Ziony (2001). The religions of ancient Israel. A synthesis of parallactic approaches. London & New York: Continuum.

مرکزیت‌های دینی (اورشلیم، مکه و مدینه) را در حیات روحی انسان یادآور شده‌است (خوش‌منش، ۱۴۰۰: ۳۴۹-۳۲۵). مقاله اخیر نگاهی تطبیقی از نگاه ادیبانی و عرفانی و بر موضوع «امان»، «سکینه» و «رحمت» نبوی تمرکز خاصی دارد، اما مقاله حاضر دربرگیرنده تحلیلی قرآنی از ظرفیت‌های مدنی و اجتماعی مدینه‌النبی در عرصه جهانی است.

مقاله «ام‌القری، پایگاه جهانی امت وسطا» پس از اشاره به وجود برخی مرکزیت‌های دینی به نقش بارز مادر شهرها (ام‌القری) که از ابتدا در آن «بیت‌الله» به‌وسیله ابراهیم (ع) که خود حق‌گرا و اهل افراط و تفریط نبود ساخته شد، می‌پردازد (خوش‌منش، ۱۳۹۳: ۷۲-۵۳). «از شهر خدا تا ام‌القری» عنوان پژوهش دیگری است که در آن موضوع آرمان‌شهر یا همان شهر خدا تبیین می‌شود تا نشان دهد پیدایش شهر مزبور با هدف برقراری پیوند میان خدا و انسان و بازجستن روزگار وصل بشر بوده‌است. (خوش‌منش، ۱۳۹۲ الف: ۱-۱۹). وجه تمایز مقاله حاضر، تمرکز پژوهش بر مرکزیت دینی و چگونگی پیدایش و سیر تاریخی آن در چهار شهر پیش‌گفته با محوریت قرآن کریم است تا از این طریق به ظرفیت‌های دینی و تمدنی «مدینه‌النبی» در زمان پیامبر اکرم (ص) دست‌یافته و امکان تسری این ظرفیت‌ها را در زمان حال بررسی و ارائه کند.

۱. مروری بر دوکانه بابل-اورشلیم

سخن از بابل به جهت اهمیت و نقش‌آفرینی‌های بارز آن در تاریخ تمدن کهن بشری و بین‌النهرین باستان، زادن ابراهیم و پیامبران دیگر و برآمدن توحید و شرک و کفر و طغیان‌های عظیم در حوزه نفوذ آن است. اورشلیم نیز به جهت داشتن عنوان «ارض موعود، مقرر ملک سلیمان» و سپس داعیه‌های یهودی پس از آن، از روزگاران کهن تا زمان حاضر و نیز اهمیت دینی، معنوی، فرهنگی و تمدنی آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. ما در اینجا فشرده‌ای از وضعیت این شهرها را از نظر می‌گذرانیم:

۱-۱. بابل

بابل شهری کهن با سرگذشت و سرنوشتی رازناک است که اثر آن را در اشارات و نقل‌های بسیار دور، هم از دوران پیش از تاریخ تا تاریخ عمومی بشر؛ هم در متون مقدس و متون اساطیری؛ هم با زبان حقیقت و هم با زبان رمزی و نمادین می‌توان یافت. این نام در زبان اکّدیان مأخوذ از «باب: در» و «ال: اله» معادل «دروازه خدا» بوده‌است. منابع اروپایی نیز نام این شهر را Babylon برگرفته از Bab-Ili یا Bab-Ilani به معنای «باب اله» یا «دروازه خدا» و «پیوندگاه زمین و آسمان» (Brepols, 1996: 102; la Bible, 1970: 115; Robert, 1981: 154) و مرکزیت دینی مهمی در روزگاران کهن شمرده‌اند. این وجه تسمیه می‌تواند با خدای بابلی «بل»، «مردوک» یا «مردوخ» از خدایان باستان تمدن بابل مرتبط باشد. بل، به معنای مالک یا سرور و به مفهوم خداوند، است که در کیش‌های بین‌النهرین پرستش می‌شده‌است (Allen, 1960: 31-32).

بابل به مدد موقعیت برانزده اقلیمی، یک مرکزیت بزرگ و مهم سیاسی، حقوقی، فرهنگی، دینی شد و بر دیگر نقاط پیرامون خود برتری یافت. دعوت نوح (ع)، اولین دعوت فراگیر توحیدی در بین‌النهرین انجام گرفت که بابل در این منطقه، شهری پهناور با پرستشگاه‌های انبوه و عظیم، بزرگترین شهر الهیاتی میان‌رودان و حائز جایگاهی به‌سان جایگاه مرکزیت دینی هلیوپولیس در مصر و نیز برخوردار از سوابق قانون و حقوق در گذر زمان بود (Aegerter, 1947: 28).

بنا بر سخن مفسران و مورخان، نام بابل یک بار در آیه ۱۰۲ سوره بقره با اشاره‌ای تلویحی به عظمت و موقعیت آن (طالقانی، ۱۳۶۰: ج ۵: ۲۴؛ روشن، ۱۳۴۸: ۹) آمده و به برخی همسانی‌های آن با اورشلیم توجه داده شده‌است، و یک بار دیگر بدون ذکر نام در آیه ۲۵۸ بقره یاد شده و در آن از حضور یک خدایگان و خدای خودخوانده سخن رفته‌است که خود را مالک مرگ و زندگی دیگران می‌داند (طبری، ۱۹۶۶: ج ۳: ۱۶). نام و نشان این خداوندگار را که با افسانه‌ها درآمیخته‌است، «نمرو» یا «نی‌نوس»، فرمانروای بی‌چون و چرای کلد و آشور ذکر کرده و بنای بابل و نینوا را به وی نسبت داده‌اند. سرزمین بین‌النهرین و بابل از روزگاران کهن، مرکزیت اخترشناسی و تنجیم بوده و در سوره نوح منشأهای توجه به آسمان و اختران آن را در دعوت نوح نبی می‌یابیم. دعوت و احتجاجات علمی و عقلی ناظر به زمین و آسمان و گردش اختران توسط نوح و ابراهیم، مقدمات توجه ساکنان این سرزمین را به سوی آسمان‌ها فراهم کرد. نوح نبی با مردم از کیفیت خلقت «هفت آسمان طبقه‌مند و تفاوت نور ماه و خورشید و زمین گسترده دارای مداخل و مخارج و راه‌های وسیع» سخن گفته بود (نوح: ۱۵-۲۰) و ابراهیم خلیل نیز برای عدم همراهی با قوم خود برای رفتن به جشن بزرگ در ستارگان نظر می‌کرد و برای اثبات خدایی که «آفل» نیست، از حرکت کوکب و ماه و خورشید مدد می‌گرفت (صافات: ۸۳-۸۹؛ انعام: ۷۴-۷۹) و در پاسخ نمرو یا نی‌نوس که خود را خدایگان مالک مرگ و زندگی انسان‌های شمرد، از خدایی سخن می‌گفت که همه‌روزه خورشید را از مشرق برمی‌آورد و او اگر می‌تواند بکوشد تا آن را از مغرب برآورد (بقره: ۲۵۸).

همچنین در سوره‌های بقره و انعام، هنگامی که خداوند از احتجاجات ابراهیم با قومش در بابل با تکیه بر «ملکوت» هستی می‌گوید (بقره: ۲۵۸)، بیشتر عظمت این ملکوت و انتساب فرمانروایی و نگاهداری آن را به خود مورد تأکید قرار می‌دهد (انعام: ۷۳). روشن است که استعمال واژه «ملکوت» برای تنبیه دادن به حقیقتی بس متعالی‌تر از نجومی است که بابلیان از علم و عمل آن بهره داشتند. آیه در صدد بیان این نکته‌است که اگر چرخ با این اختران، نغز و نکوست، خدای اخترآفرین را نکویی افزون است. ابراهیم جوان مردمان را متوجه موضوع عمیقی با عنوان «فطرت» می‌ساخت، خدایی را که شناخته بود «فاطر» می‌خواند و از وی چنین خبر می‌داد: «بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ» (انبیاء: ۵۶). ابراهیم در بابل و پیرامون آن، دمساز و همزبان با مردم که هنگام نظر در آسمان صاف بین‌النهرین از ربوبیت ستاره و ماه و خورشید برای خود گفته بود. او می‌گفت: من با شما در تقدیس این اختران فروزان و خورشید که اعظم آن‌هاست، همراهم اما

دریغا که این اجرام اهل افولند و مرا با «أفلین» کاری نیست. من آینه جان و صفحه وجود خود را به سوی آن حقیقت محض ازل و ابد، آن معبود مطلق متعالی و مالک مَلک و ملکوت آسمان‌ها و زمین می‌گیرم تا نیازهای جان را بدو برآورم و نهال وجود خود را از مهر و گرما و حرارت آن مهر پرورم. باری، بنابر سخن قرآن کریم مردم امر شدند هنگام حج که زمان آن را با بر آمدن «هلال»ی که خود از «تلاوت خورشید» پدید می‌آمد،^۲ تشخیص می‌دادند،^۳ از «مقام ابراهیم» برای خود، «مصلی» اتخاذ کنند. زیرا مقام مزبور یادآور «قیام» اوست، آن قیام خالص الهی که در گردش فکری و روحی برای شناخت و تمرکز او در مرکز هستی و هماهنگی با گردش و طلوع و غروب اختران است. جای مخصوصی که در کنار کعبه بنا شده و نماز در آن واجب است باید رمزی از مقام واقعی و موسع ابراهیم باشد که برای اتمام کلمات و اعلام حق و برای خدا در آن قیام نمود و دیگران باید آنجا را به یاد ابراهیم مصلی گیرند و برای خدا قیام نمایند و به او تقرب جویند (طالقانی، ۱۳۶۰: ج ۱: ۲۹۸). ابراهیم در بین‌النهرین احتجاجات خود را با طاغوت زمان و قوم خود با روی‌آوری به ستارگان آغاز کرده بود (بقره: ۲۵۸؛ انعام: ۷۴-۷۹) تا بعدها رسالت خود را با برافراشتن دیوارهای بیت در جنوب شبه‌جزیره به اتمام برساند و آن را مهیای برنامه‌ای برای آینده بشر نماید.

هنگامی که ابراهیم حنیف در سرزمین بابل می‌گفت: من آینه جان و صفحه وجود خود را با حق‌گرایی به سوی خدای فاطر آسمان‌ها و زمین فراداشته‌ام، عمل او یادآور قطب‌نمایی بود که به سوی شمال گرفته شده و عقربه آن در حالت چرخش به چپ و راست است، سپس این حرکات کند می‌شود و به تدریج لرزش‌های ریزتر و حرکت خفیف‌تر می‌گردد، و بعد از آن با بسامدی بالا، عقربه به سوی قطب مغناطیسی متوجه می‌شود و به تدریج سکون و قرار می‌یابد. فعل «حنَفَ» به معنای حق‌گرایی مقابل فعل «جَنَفَ» به معنای اعراض از حق است نیز ریشه حن ف مرتبط با ریشه «حَنَثَ و تحَثَّى» است که از پیامبر اکرم (ص) به یاد داریم و در خطبه قاصعه به آن اشاره شده: «گشتن و یافتن، بقرار و سرگردان بودن تا به نقطه‌ای از قرار و ثبات رسیدن». این مقوله همچنین ارتباطی نیکو با مفاهیم بنیادین «تسبیح» و «مرکزیت» می‌یابد که نگارنده در مجالی دیگر به آن پرداخته‌است (نک. خوش‌منش، ۱۴۰۴: ۶۷-۸۶). ذکر این نکته نیز لازم است که مفهوم بنیادین فطرت در سخن و آیین ابراهیم حنیف جلوه یافت، اما تکامل و بازآفرینی آن به‌سان مفاهیم بنیادین دیگر دینی در شخصیت و شریعت پیامبر اکرم صورت پذیرفت (نک. خوش‌منش، ۱۴۰۳: ۱۸۱-۱۹۷).

بابل به سبب اهمیتی که یافت، مرکز مهم سیاسی و بازرگانی و سپس مکانی بارز برای فسق و فجور، منجلا بیداد و ظلم و نمونه بدی از گسیختگی اخلاقی و شهوت‌پرستی عالم قدیم گردید که

۲. «وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَاها» (شمس: ۱-۲).

۳. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ» (بقره: ۱۸۹).

۴. «وَلَقَدْ قَرَأَ اللَّهُ بِهِ (ص) مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ قَطِيماً أَغْظَمَ مَلَكٌ مِنْ مَلَائِكَتِهِ يَسْلُكُ بِهِ طَرِيقَ الْمَكَارِمِ وَ مَحَاسِنِ أَخْلَاقِ الْعَالَمِ لَيْلَهُ وَ نَهَارُهُ» (نهج البلاغه، ص ۹۴/خ ۱۹۲).

در منجلا ب عیاشی و اختلافات طبقاتی دست و پا می‌زد و کاهنان و اعیان زرسالار آن در عیش و تن‌آسانی فرو رفته بودند (کینگ، ۱۳۷۹ ش: ص ۳۶۷-۳۹۴). لوط که از نزدیکان ابراهیم بود برای اصلاح قومی گرفتار فسادهای اخلاقی و رفتاری شدید مبعوث شد. مکان قوم مزبور در منطقه شامات کنونی گزارش شده و محتمل است آن فسادها نیز قرینه و امتدادی از فسادهای بابلیان باشد. باری، این اوضاع فاسد برای بابل سرنوشتی سخته و سنگین از نابودی را رقم زد که بیانی نمادین از آن در مکاشفه یوحنا و مراثی ارمیا آمده است (مکاشفه یوحنا، ۱۸: ۱-۲۴؛ ارمیای نبی، ۵۰: ۲۲-۲۵؛ Daniel-Rops, 1943: 299-302). حمله بابلیان به اورشلیم سرفصلی از اتحاد کید و فساد است و سورة اسراء به آن اشاره می‌کند (اسراء: ۵-۶).

۲-۱. اورشلیم

در آیه ۱۰۲ بقره به شهر دیگری نیز اشاره رفته است: مُلک سلیمان به مرکزیت اورشلیم امروزی. ریشه و پیشینه نام اورشلیم به روزگاران کهن بازمی‌گردد و اثری اولیه از آن را در نوشته‌های عهد سلسله دوازدهم فراغنه مصر به صورت *ws' mm* می‌توان یافت. نام این شهر بعدها در نامه‌های یافت شده در موضع تاریخی *El-Amarna* در قرن چهاردهم پیش از میلاد از نو به شکل کنعانی *Urusalim* ظاهر شد. جزء اول این نام یعنی «*uru*» به معنای شهر است و جزء دوم یعنی *šlm* همان ریشه‌ای است که در عربی امروز عبارت از سلام و به معنای صلح است. در عین حال، این ریشه می‌تواند دارای اشاره به نام باستانی خداوند (*šlm*) باشد؛ نامی که استعمال آن در متون کهن اوگاریت^۵ یافت می‌شود. شهر اورشلیم تسمیه‌های مختلف دیگری نیز در طول تاریخ داشته است (Petit, 1996: 469-470؛ حمیدی، ۱۳۹۱: ۱۶-۱۷) که از آن جمله می‌توان «قدس، مقدس، البیت المقدس، اورشلیم، شهر داود و صهیون پیامبران» را ذکر کرد.

معنای اورشلیم معادل «شهر یا میراث سلامتی» شمرده شده است (هاکس، ۱۳۷۷: ۱۱۸) فرهنگ فرانسه کتاب مقدس معنای آن را قریب به معنای مذکور در بالا، «صلح ظاهر خواهد شد» نوشته و تصریح می‌کند که این شهر بیشتر «سالم»^۶ خوانده می‌شده و در قلب آن، «بیت رب» قرار داشته است (Norma, 2001: 224). این شهر همچنین مأوای «خانه خدا» شمرده شده (کتاب مقدس، ارمیای نبی، ۷: ۲-۳ و ۱: نیز آنچه در آیه‌های ۵۸ بقره و ۱۶۱ اعراف آمده، اشاره به همین موضوع دانسته شده است. نک. صادقی تهرانی، ۱۳۶۶: ج ۱: ۴۲۸؛ ج ۷: ۴۲۰؛ ج ۱۱: ۳۵۸).

بنا بر سخن تورات، هنگام حرکت بنی اسرائیل به سوی ارض کنعان، «خداوند موسی را ندا کرده، گفت: به بنی اسرائیل بگو که مقامی و مقدسی برای من بسازند تا در میان ایشان ساکن شوم» (نک. کتاب مقدس، سفر خروج، ۲۵: ۸-۱) برافراشتن «خیمه» در تیه و سپس بنای «هیكل» در قدس،

^۵. Ugarit .

^۶. Salem .

رمز اقامت و سکونت یهوه در میان بنی اسرائیل و رمز انزال «سکینه» بر ایشان و هسته آغازین اورشلیم شمرده شده است. این اشاره در ریشهٔ عبری و سپس یونانی نام «خیمه» نیز نهفته است؛ همچنانکه فعل «سکن» در عربی معادل «سكن» در عبری و معنای لغوی آن «حضور یافتن» که در تنخ بسیار استفاده شده است. «سكن» نیز به معنای «حضور خداوند» و در جایی که چنین حضوری وجود داشته باشد ارتباط با خداوند آسان‌تر خواهد بود و لفظ «سكن» نیز از آن مشتق شده که معادل آن در قرآن واژه «سکینه» است (الملوحی و امل الملوحی، ۲۰۰۴: ۷۰). واژه «سكن» معادل «سکن» به معنای «خیمه» مورد بحث ما نیز از همین ریشه (سكن) اخذ شده است. همچنین بنا بر اشارات تورات، میان نام «سلیمان» و بنای «هیکل» و پرستشگاه در «اورشلیم» ارتباطی قابل فرض است (کتاب مقدس، اول پادشاهان، ۷: ۲۲-۱۰؛ الملوحی و امل الملوحی، ۲۰۰۴: ۷۱).

بحیای تعمیددهنده، فرزند زکریا، در منطقه جلیل در شمال اورشلیم بشارت آمدن عیسی مسیح، فرزند مریم عذراء را می‌داد. برحسب سخن اناجیل، بیت المقدس در مرکزیت کارهای حضرت عیسی (ع) قرار می‌گرفت و منطقه زایش و خیزش خاصی نیز به شمار بود: زایش عیسی مسیح که مادر او با نفخه روح و حیات الهی بارور شده بود و حضرت مسیح در مکان کلیسای میلاد پا به دنیا نهاده و مصلوب و مدفون شدن او و «قیامت» و قیام او از مدفن نیز در همین منطقه صورت گرفته بود (کتاب مقدس، یوحنا، ۲: ۱۴-۱۶، متی، ۲۱: ۱۲-۱۳، مرقس، ۱۱: ۱۵-۱۷، لوقا، ۱۹: ۴۵-۴۶). اما با توجه به قرائنی، این فرض قابل بررسی است که عیسی مسیح (ع) در عراق متولد شده است. برخی از قرائن قرآنی عبارت‌اند از فضای خشن یهودی و فاصله گرفتن مریم عذراء از ایشان، «مکان قصی» و دور، «مکان شرقی»، وجود نخل، مکانی مرتفع و برخوردار از آبی زلال که طبق اقوال برخی مفسران و راویان اشاره به آب فرات است (نک. مریم: ۱۶ و ۲۲-۲۵، مؤمنون: ۵۰ و روایات متعددی که در این زمینه نقل شده است از جمله: فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ج ۸: ۷۱۵؛ بحرانی، بی تا: ج ۳: ۷۰۷؛ کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱: ۴۷۹؛ طوسی، ۱۴۰۷: ج ۶: ۷۳).

۱-۲-۱. سخن قرآن درباره اورشلیم و سرنوشت این شهر

پس از رهایی بنی اسرائیل از یوغ فرعون، آنچه بر اکثریت آنان اثر گذاشت، بیش از آنکه تعالیم و ارشادات موسی باشد، سبک زندگی فرعون بود که پس از خاتمه دوران تحقیر و آغاز رهایی و همراهی با پیامبر الهی، در خاطره آن‌ها زنده می‌شد. چنین بود که بنی اسرائیل به محض گذر از آب نیل و شهود غرق شدن فرعونیان، صریحاً از موسی خواستند تا برای ایشان «آلهه» ای قرار دهد، زیرا قومی مشرک «آلهه» ای داشتند و اینان آن را دیده بودند (اعراف: ۱۳۸؛ برای اطلاع بیشتر نک. خوش منش، ۱۳۹۹: ۲۴۳-۲۴۱).

تفصیلی از داستان اورشلیم و مکان و مرکزیت دینی آن در موضعی از قرآن آمده است. اورشلیم در زمان خویش آثار توحیدی و عرفانی نیز بر جای نهاد. مکاتبه سلیمان با ملکه سبأ، آمدن ملکه از

یمن به سوی اورشلیم و گردن نهادن به آیین توحید و دست برداشتن از پرستش خورشید در سورۀ نمل (آیات ۲۰-۴۴) معروف است. در مُلک سلیمان بنا بر اوصافِ سوره‌های نمل (آیات ۱۵-۴۴)، سبأ (آیات ۱۰-۱۴) و انبیاء (آیات ۷۸-۸۲)، جنیان هرآنچه سلیمان می‌خواست از کاخ‌ها و عمارت‌ها، معابد عالی و نقوش و تمثال‌ها و ظروف بزرگ مانند حوض‌ها و دیگ‌های عظیم که برای پختن و خوردن در زمین کار گذاشته شده بودند، برایش می‌ساختند؛ گروهی دیگر از جنیان هرگونه غواصی را انجام می‌دادند تا از قعر آب‌ها برای وی مروارید و مرجان استخراج کنند؛ باد در اختیار او بود که هر صبح یا شام به قدر یک ماه راه می‌پیمود و بساط او را می‌برد، چشمه مس یا نفت و معادن دیگر برای سلیمان جاری بود و از آن‌ها فراورده‌هایی که می‌خواست به نرمی و آسانی ساخته می‌شد. اما این حالت با فلسفه «هبوط» در تعارض بود. خداوند بشر را روی زمین نیاورده بود تا جنیان برایش کار کنند و ابر بر سرش سایه افکند و او به خوردن و خفتن و احیاناً مقداری عبادت عادت کند چنانکه امیر مؤمنان نیز در خطبه قاصعه به این سنت و قانون اشاره می‌کند (نهج‌البلاغه، خ ۱۹۲). بنا بر تصریح قرآن کریم، سلیمان با دیدن «جسد»ی بر روی «کرسی» خویش از خداوند بزرگ طلب مُلکی کرد که دیگر برای احدی پس از وی میسر و شایا نباشد (صاد: ۳۴-۳۵). وقتی که آن ملک به اوج شکوه و شوکت خویش رسید، عمر سلیمان نبی (ع) در حالی که به عصای خود تکیه داده بود، به سر رسید و مدتی نیز کارگزاران انسی و جَنّی، جسم و جسد او را ناظر بر خود یافتند و برای ملک وی در کار و کوشش ماندند، اما پس از آنکه موریانه‌ها عصای او را جویدند، جسم وی فرو افتاد و شوکت ملک قائم به او رو به افول نهاد و سپس برای همیشه از بین رفت و اورشلیم به جای یک مرکزیت معنوی و دینی جهانی، از سوی بسیاری از یهودیان به مرکزیتی قومی و نژادی مبدل شد. قرآن همچنین از این حقیقت خبر می‌دهد که اورشلیم «تلاوتگاه شیاطین» و اعمال سحرآلود و آلوده‌کننده‌ای شد که در گذر زمان نیز امتداد یافت (بقره: ۱۰۲). همچنین یهودیان مدینه در آغاز ظهور اسلام و شکل‌گیری مدینه‌النبی در صدد اقامه آنچه از اورشلیم در خاطر و بر سر آن ادعا داشتند به عنوان نسخه بدل خود در برابر مدینه پیامبر برآمدند (بقره: ۱۰۲).

۲-۲-۱. ادعای مرکزیت دینی و موقعیت آخرالزمانی

همچنین از روزگاران پیشین این عقیده وجود داشته‌است که اورشلیم مرکز دینی و جغرافیایی جهان است و با آخرالزمان دنیا و آخرت انسان ارتباط دارد. در بیرون از اورشلیم نیز مکانی دژه‌مانند وجود داشت که مردم زبانه‌های خود را در آنجا می‌ریختند. نام این مکان «گهنوم»^۷ بود که واژه «جهنم»

^۷. واژه انگلیسی «Gehenna» بیانی است از گ. إنا (Ge'enna (γέεννα)) یونانی در عهد جدید، رونوشتی آوایی از گی‌هنا‌ای زبان آرامی «Gēhannā» (ܡܠܬܐ) و برابر با «گ. هین‌نوم» (Ge Hinnom) عبری که برگردان گفتاری آن «دژه هینوم» است. در عهد عتیق برگردان «گی‌بن هینوم» (دره پسران هینوم) است و در تلمود آن را «גִּהֶנָּם» (Gehinnam) نوشته‌اند. به نظر می‌آید که واژه از صورت عبری «גִּהֶנָּם» (Ge-Hinnom)) گرفته شده باشد، و آن در اصل نام وادی یا دره‌ای در جنوب اورشلیم

مأخوذ از آن است و مردم را عقیده بر این بود که پس از وقوع قیامت، گنهکاران را به این مکان خواهند آورد. بنابر شهادت تاریخ و نیز تورات و قرآن، شهری که قرار بود مرکزیت صلح و سلام باشد، بارها و بارها به سبب عملکرد ساکنان و تجاوز دشمنان به خاک و خون کشیده شد. تعلیل و تحلیل این دمار و ویرانی‌های مکرر، در اینجا نمی‌گنجد. تورات ریشه چنین چیزی را از دست رفتن عهد و میثاق الهی - که جوهره همه ادیان است - می‌خواند (کتاب مقدس، اول پادشاهان، ۱۱: ۱۱-۱۴؛ ارمیای نبی، ۱۱: ۱-۶). سوره اسراء که از سیر و اسرای خاتم پیامبران از «مسجد الحرام به مسجد اقصی» و آغاز سرفصل نهایی تاریخ دین می‌گوید، نیز بیان می‌کند که بهره بنی اسرائیل از «تورات هدی و نور»، علو و فساد سیاسی و اقتصادی فرعون و قارونی بود (اسراء: ۳؛ نیز نک. مائده: ۴۴؛ قصص: ۴ و ۸۳).

دلیل پرداختن به مکه و مدینه با توجه به قرار گرفتن آن‌ها در امتداد مرکزیت‌های پیشین (هرچند بسی متفاوت از آنان) آشکار است. مکه با همه اهمیتی که داشت، نتوانست جایگاه مرکزیتی قرار گیرد که پسین پیامبر الهی در نظر داشت برنامه‌های خود را در آن عرضه و تثبیت کند. این نقش در نهایت به شهر مدینه واگذار شد که رسول اعظم، مدنیت و تمدن نبوی خود را از خاستگاه آن به جهان عرضه داشت. ابعاد و زوایای کوشش تمدنی پیامبر در مدینه النبوی مسئله‌ای که این پژوهش بدان خواهد پرداخت، اما همچنان در خور بازخوانی‌هایی دقیق است. آنچه نقش مدینه را از دیگر شهرها متمایز و ممتاز می‌سازد، وجود سندی به سان قرآن و روایات معتبر و نقل‌های گسترده تاریخی درباره آن است. تفصیل سیره و سنت پیامبر اکرم و اهل بیت (ع) در نهایت به سند وثیق و وحیانی بی‌بدیل قرآن کریم متصل است و چنین حالتی درباره تاریخ انبیای دیگر (غیر از طریق قرآن) اغلب وجود ندارد. همچنین تفصیل مزبور درباره مدینه از جهات گوناگون تمدنی امروز در خور بازخوانی است.

۲. دوکانه مکه/مدینه

۲-۱. به سوی ام‌القری

پس از هیاهوهای تمدنی بین‌النهرین و سپس شام و مصر - مناطقی که ابراهیم (ع) آن‌ها را دیده بود - خداوند به ابراهیم امر فرمود تا پی‌های بیت را در مکان معلوم بلند گرداند و جهانیان را به حج دعوت

بوده است که در آنجا پادشاهان بنی اسرائیل (آحاز و منسی) پسران خود را به عنوان قربانی به ملوک (Moloch) تقدیم کردند (کتاب مقدس، دوم تواریخ، ۳: ۲۸، و ۶: ۳۳؛ ارمیا نبی، ۳۵: ۳۲). یوشیا در جریان اصلاحاتش آنجا را غارت و نجس اعلام کرد تا کسی فرزند خود را برای مولک از آنجا نگذارد (کتاب مقدس، دوم پادشاهان، ۱۰: ۲۳) و گمان می‌رود مکان مزبور پس از آن روی آبادی ندید، و جایگاه ریختن زباله و افکندن و سوختن لاشه جانوران شد. ارتباط این محل با زشتی و پلیدی و نیز دودی که مدام از آنجا برمی‌خاست، آن را مظهر و نماد عذاب و عقاب الهی کرد. در بسیاری از پیشگویی‌ها و نبوءات انبیای بنی اسرائیل (کتاب مقدس، ارمیای نبی، ۳۱: ۷، ۲۰، ۶ و اشعیا نبی، ۲۴: ۶۶) با این تجسم باز نمود شده است. در نوشته‌های مکاشفاتی یهود نیز این محل جایگاه رسیدگی به اعمال بدکاران و گنهکاران قلمداد شد که می‌بایست در ساحت نیکوکاران و راست‌کرداران انجام گیرد. در عهد جدید واژه «Gehenna» همیشه به «دوزخ» (hell) ترجمه و جایگاه عذاب ابدی (کتاب مقدس، متی، ۲۹: ۵؛ باب ۲۸: ۱۰) و آرامگاه مردگان تا روز رستاخیز شمرده شده است. (نک: Hasting, 1994: 319؛ جفری، ۱۳۷۲: ۱۷۱).

کند تا از هر طرف، رو سوی این نقطه جمع بیاورند، شاهد منافع خود باشند و اعماق جان و لسان خود را به ذکر خداوند متعال زنده بدارند (حج: ۲۶-۳۲). او برای این دعوت در دل صحرایی گسترده و سوزان (ابراهیم: ۳۷) بر فراز کوهی کوچک و کوتاه شد تا مردم را به این امر دعوت کند و بگوید: «هَلُمَّ إِلَى الْحَجِّ» (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۴: ۲۰۶؛ صدوق، ۱۳۸۰: ج ۲: ۴۱۹؛ صدوق، ۱۴۱۳: ج ۲: ۲۳۲)؛ بشتابید به سوی حج و آهنگ عزیمت به جانب خانه معبود.

نظر نهایی بانی و طراح این خانه، گسترده شدن آهنگ و بانگ عرفان و شعور و شعار آن در سراسر گردونه زمین بود تا همه جا شعبه و شعاعی از آن برپا شود و همه در خانه خدا و خلق، و خانه سلیم و امنیت در یک صف و به یک جهت روی آورند. نظر و چشم‌انداز ابراهیم و اسماعیل و دیگر فرزندان به حق او این بود که این خانه و سرزمین قدس، برای همه مردم خانه امن و اجتماع باشد و همه آن خانه‌ها خانه مردمان باشد و به گونه خانه خدا درآید و موجبات اختلاف و ناامنی از آن‌ها محو گردد. آن‌گاه این رسالت بر عهده مسلمانان و پیروانش آمد که در هر جا شعبه‌ای از این خانه مردمی و امن برپا دارند و آن را جز به نام خدا و مردم نیاریند و از نقش غیر خدا و تزئین «زخرفه آرایش، طلا کاری» بر کنارش دارند تا شعاعی از آن مرکز توحید باشد (طالقانی، ۱۳۶۱: ج ۵: ۲۴۳-۲۴۷). قرآن کریم به صورت دوایر متحد‌المركز، ابتدا از کعبه و بیت‌الحرام، سپس از مسجدالحرام، پس از آن از بلد آمن، حرم آمن، بلد امین و سپس در تعبیری فراگیر از «أُمُّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا» با وسعتی جهانگیر یاد کرده‌است: به ترتیب نک. مائده: ۹۷؛ بقره: ۱۴۴ و ۱۴۹؛ ابراهیم: ۳۵؛ قصص: ۵۷ و عنکبوت: ۶۷؛ انعام: ۹۲.

این، «خانه خدا» و به تبع آن خانه همه مردم و «نخستین خانه همگانی» بود که به روی مردم گشوده می‌شد (آل عمران: ۹۶-۹۷) و «أُمُّ الْقُرَى» و حریم امن و «حرم آمن» الهی نام گرفت و این اوصاف برای آن در گذر زمان باقی ماند (شوری: ۷؛ بقره: ۱۲۵).

از مسجدالحرام و مکه در قرآن با عناوینی همچون: «أُمُّ الْقُرَى»، «بیت»، «بیت‌الحرام»، «بیت المعمور»، «بلد امین»، «بلد آمن»، «حرم آمن»، «مکه»، «بکّه»، «کعبه»، «مسجدالحرام»، «خانه همگانی»، «آنچه مایه قیام مردم و متاب و مثاب ایشان است» یاد شده‌است. با این همه مکه به جهت گرفتار بودن در روح عصبیت و حمیت جاهلیت در برابر پیامبر ایستاد و در نهایت وی را اخراج کرد. خداوند متعال رفتار اهل مکه را با پیامبر و آیین جدید در چندین موضع نکوهیده‌است (از آن جمله: محمد: ۱۳؛ توبه: ۱۷-۲۲ و ۴۰؛ فتح: ۲۶).

۲-۲. مدینه پیامبر

مکه مگرمه به خاطر قرار گرفتن کعبه معظمه و مسجدالحرام در آن، همواره مورد تکریم و تمجید بوده و هست اما آن ارزش و برتری که خداوند بر پایه آن مکه را مورد عنایت خویش قرار داده بود، حضور و حلول وجود شخص نبی اکرم در آن بود که با مهاجرت ایشان، بخش مهمی از این ارزش و کرامت به شهر مدینه منتقل شد (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۲: ۳۱۶) و مکه به عنوان شهر حج باقی

ماند. پیامبر در «مدینه» توانست دعوت خویش را بگسترزد، میان مهاجر و انصار، پیمان برادری پدید آورد و با قبایل جزیره العرب و برخی همسایگان ارتباط ایجاد کند و در نهایت، تصویری گویا جامع و منشوری از مدنیت مبتنی بر اخلاق و عدالت و معنویت را پیش رو نهد. آنچه پیامبر اکرم انجام داد، تربیت شهروند به معنای افراد منتسب به صرف یک نقطه جغرافیایی و عرق ملی نبود؛ پیامبر اکرم (ص) مفهوم جهانی «امت» را در انداخت و ابعاد درآمدن به حیطة و حوزه آن را با قول و فعل و تقریر خود تبیین و تثبیت کرد. «شهر پیامبر» در مکتب او لزوماً مدینه‌ای که دیروز و امروز دیده‌ایم و می‌بینیم نیست، بلکه مفاهیم و ارزش‌های متعالی چنین شهری می‌تواند به تمام اقطار و نواحی زمین توسعه و تسری بیابد. اما باید گفت اصل آورده پیامبر اکرم (ص) برای عائله بشری و جامعه انسانی، همان چهار امری‌اند که بارها در مواضع مختلف قرآن، و نیز در طلیعه سورة جمعه به صورت منسجم‌تر آمده‌اند. بسیاری از مسلمانان گزاردن و به جای آوردن این امور را برای خود مفروض پنداشته‌اند: «تلاوت آیات الهی، تزکیه و تعلیم کتاب و آموزش حکمت»، حال آنکه چنین نیست.

برای اینکه فضای انسان‌ساز و فرهنگ‌آفرین مدینه را بشناسیم، باید با شخصیت پیامبر اکرم بیشتر آشنا شویم و از سوی دیگر این نکته را نیز در نظر داشته باشیم که قرآن کریم او را بارها اصطلاحاً در «قاب» فضای خانه و شهر در دل سوره‌هایی همچون بلد، فرقان، حجرات، نجم، جمعه، مجادله، احزاب، توبه، بقره، آل عمران و غیر آن‌ها به ما همراه با برخی قرائن و اشارات به پاره‌ای نام‌های اماکن و اشخاص به ما «نشان می‌دهد»: آنجا که در مسجد الحرام در برابر دیدگان حیرت‌زده سران قریش در آغاز بعثت خویش نماز می‌گزارد، گاهی خداوند در سورة علق کسانی را مذمت می‌کند که محمد را از نماز کردن نهی می‌کنند، گاهی همو در سورة توبه وی را از نماز کردن در مسجد ضرار و بر پیکر صحابی منافق نهی می‌کند، گاهی محمد در سورة فرقان در حال آمدوشد در برزن و بازار، یا همنشین و هم‌غذای قوم خویش است، یا آن زمان که در دل شب جامه‌ای بر خود پیچیده و خداوند او را به قیام و قرائت قرآن در خلوت خویش می‌خواند، آن زمان که جامه روز بر خود افکنده و خداوند وی را به قیام و انداز عمومی فرامی‌خواند، نیز آنجا که به قوم خود قرآن تعلیم می‌دهد و ایشان را تزکیه و تربیت می‌کند. او گاهی هم اصحاب را در سورة احزاب به خانه خود دعوت می‌کند و در خانه برایشان سخن می‌گوید و ایشان را اطعام می‌کند، آنجا که یک فرد نابینای مشتاق شنیدن کلام وی بر او وارد می‌شود، آن زمان که در خانه و در میان حجرات خویش در حال استراحت است، شکایت زن بی‌پناه و ستم‌دیده را که از خانه خویش به در شده‌است در میانه خانه خویش می‌شنود و حکم حق را از آسمان می‌گیرد و به او و سپس به همه مردم جهان ابلاغ می‌کند، زمانی که در سورة آل عمران به مثابه یک فرمانده نظامی از نیروهای خود سان می‌بیند و چینش و آرایش نظامی انجام می‌دهد، در روزگاری که قیمت ارزاق بالا رفته‌است او در حال القای خطبه‌های نماز جمعه در مسجد مدینه است، ناگهان اصحاب وی صدای طبل کاروانی را می‌شنوند که از سرزمین شام زیتون و چیزهای دیگر وارد مدینه کرده‌است و اکثر ایشان صفوف نماز را رها کرده، برای رسیدن به اجناس بهتر و ارزاتر به سوی کاروان می‌شتابند

و او را ایستاده وامی‌نهند و صحنه‌های فراوان دیگری از حیات مدنی و خانوادگی این زعیم جهانی با درس‌هایی تمام‌ناشدنی. حال در نقطه مقابل در آنچه به سرگذشت پیامبران بزرگی چون موسی و عیسی مربوط می‌شود، نشانه‌های بارزی از زیست شهری و تمدنی در دست نیست، بلکه بر خلاف آیین و شریعت اسلام که در «ام‌القری» و سپس «مدینه‌النبی» شکل گرفت و بگسترده و همان گونه که در سفر خروج تبیین شده‌است، شکل‌گیری آیین و شریعت موسی، از وحی خداوند به موسی، تا میثاق خدا با بنی اسرائیل و پیدایی خیمه عبادت و اجتماع به مثابه ریشه هیکل سلیمان و اورشلیم، و آنچه قرار بود در «ارض موعود» به مثابه دیانتی منسجم شکل بگیرد و نگرفت، همه ریشه در «بیابان» داشتند که تفصیل آن‌ها را از جمله در سفر خروج می‌توان دید (نک. Comblin, 1968: 113-114)؛ همان سخنی که خداوند از قضا در سوره مدنی و یکدست مائده، سوره‌های که تأکیدات مکرر قرآن را درباره عقود و عهود و میثاق‌های سیاسی و اجتماعی اسلام دربر گرفته‌است، از آن با عنوان «تیه» و سرگردانی از آن یاد کرده‌است (مائده: ۲۶). نگاه تورات به شهرهای بزرگ آن روزگار نگاه مثبتی نیست و آن‌ها را فاقد شرایط مادرشهری می‌یابد (Comblin, 1968: 115).

تنها شهری که از برخی ابعاد آن به عنوان یک «شهر دینی» و «پیامبرشهر» سخن رفته، «اورشلیم» است و ما سخن قرآن و کتاب مقدس را درباره آن در قسمت قبل مقاله حاضر دیدیم. قرآن کریم از شهری دیگر نیز سخن می‌گوید که در آن نام یکی از پیامبران در میان اولیای امور شهر به چشم می‌خورد. آن شهر از قضا شهری مهم یعنی پایتخت مصر قدیم، و نام فرد مزبور یوسف فرزند یعقوب، نواده ابراهیم خلیل است. اما شهر مورد اشاره را، که احتمالاً ممفیس بوده‌است، نمی‌توان یک «پیامبرشهر» نامید. زیرا یوسف پیرو کید برادران از کنعان به چاه و از آنجا به سرای عزیز مصر و زندان منتقل شد و سرانجام بر اثر علم و حکمتی که به کار بست و در سوره یوسف به آن اشاره شده‌است، به عزیزی مصر رسید. عزیز مصر را «سردار افواج خاصه و امیر قراولان دربار» خوانده‌اند (کتاب مقدس، پیدایش، ۳۹: ۱). او زعیم و زمامدار آن سرزمین نشد و حتی تأکیدات سوره یوسف نیز در مدت کوتاه تصدی پاره‌ای از امور در مصر بیش از آنکه بر نبوت و رسالت یوسف صدیق باشد، بر عقل و تدبیر او در سنجش ظواهر قضایا و استنباط باطن آنهاست، همان چیزی که سوره یوسف از آن با «تأویل احادیث» یاد می‌کند (نک. لسانی فشارکی و رجبی قدسی، ۱۴۰۱: ۱۰۷ و ۳۷). در قرآن کریم همچنین سخن از رفتن موسی به مدین و نیز بعثت شعیب به سوی اهل مدین و سخن از بازار و بازرگانی نیز هست، اما همچنان سخن از حضور این پیامبران در «صحنه‌های شهری» نیست.

قرآن کریم از دوام و استقرار موسی و عیسی (ع) در شهرهای یهودی و مسیحی برای تعلیم تورات و انجیل خبر نمی‌دهد. موسی در سرزمین موآب در برابر اریحا در غرب رود اردن درگذشت و در همان حوالی به خاک سپرده شد و «تا به امروز کسی نمی‌داند قبر او کجاست» (کتاب مقدس، تثنیه، ۳۴: ۹-۱). همچنین بنا بر آنچه در قرآن و عهد جدید و نقل‌های تاریخی می‌یابیم، عیسی و مادر وی یکسره آماج هجوم و تعقیب رومیان و در تیررس زبان زهرآگین یهودیان بودند و عیسی در نهایت بنابر روایات

مسیحی در جُلجتا بیرون از شهر اورشلیم به صلیب کشیده شد و این دو پیامبر بزرگ مجال چندانی برای تأسیس تعلیم و تربیت دینی در یک شهر و مدیریت آن نیافتند. و فراتر از این، انجیلی که امروزه در دست ماست، بارها صحنه‌های متعددی از زهد و اعراض یحیی و عیسی از تنعمات دنیوی و شهری به قیمت توجه دادن به ملکوت و پدری که در آسمان است نیز به دست می‌دهند. ما عیسی مسیح را در اناجیل چهارگانه در حال رفت و آمد در فضاها و شهرهای اورشلیم می‌بینیم، اما می‌دانیم که اولاً این روایت روایت‌های ترجمه‌شده یاران و دشمنان اوست نه کلام مستقیم خداوند، ثانیاً مشکل بتوان از نام و نشان‌های موجود در این اناجیل، الگوهای مدنی و تمدنی استخراج کرد. آری، کتاب مقدس از «شهر» بسیار سخن گفته است و سیمای شهر در این کتاب همواره در افق دید است: هرچند در آغاز این کتاب سخن از شهر نیست و آنچه هست، گویی «باغ میوه» ای است در دل صحرا، اما آخرین صفحه این کتاب با چشم‌انداز شهری است جدید و جهانی و این بار «باغ»ی است در دل شهر. گویی «از صحرا تا شهر» سفری است طولانی که کتاب مقدس پیش روی بشر ترسیم کرده، و گویی این همان حرکتی است که تاریخ هزاره‌های اخیر علائم و اشارات آن را به ما می‌رساند (Comblin, 1968: 120) و باشد تا در آخرالزمان محقق شود.

باری، مدینه‌النبی تنها شهری است که پیامبر بزرگ پروردگار متعال به مثابه یک پیامبر، پس از بیعت‌های قبایل و تمهیدات حکیمانه و مدبرانه لازم بدان درآمد، بزرگ آن شهر شد، بسط ید یافت، ده سال تعلیم و تربیت و زیست همدلانه خود را در میان آحاد مردم آن شهر با تنوعات مختلف قبیله‌ای، دینی و فرهنگی به سرآورد و در زمانی کوتاه، بسی سریع‌تر و عمیق‌تر از آنچه در تمدن‌های دیگر فراهم می‌شد، ابتدا در مکه و سپس در مدینه، مؤلفه‌های مهم تمدن از جمله سیاست، اقتصاد صحیح، قدرت نظامی، فرهنگ و اخلاق انسانی را که اجزای پراکنده و پاشان آن در زوایای زندگی و شخصیت لهیده قوم نهفته بود، احیا و فعال کرد و از مدد «جهاد کبیر» اخلاقی، فرهنگی، علمی و نظامی او جامعه نوپای اسلامی که «عصبیت» قبیل‌های روح پابستگی آن بود، در کمتر از یک قرن با همه آسیب‌ها و انحرافات که یافت، به امتی تبدیل شد که فطرت و عهود و موافق الهی قلوب ایشان را به هم می‌پیوست و از ایشان کیانی با ماهیت و هویت سیاسی و نظامی پدید می‌آورد که بخش‌های مهمی از قلمرو امپراتوری پیشین روم در دو سوی دریای مدیترانه از جنوب غرب آسیا تا شمال غرب آفریقا و جنوب اروپا و نیز امپراتوری ساسانی را در اختیار می‌گرفتند.

۲-۱. مروری بر برخی اوصاف مدینه‌النبی

برخی از ویژگی‌های مدینه‌ای که پس از فراز و فرودهای مذکور در فصول پیشین شکل گرفتند، به شرح زیرند:

۲-۱-۱. موقعیت محوری خداوند متعال و فرستاده او (ص)

روشن است که مقصود از مدینه صرفاً فضای فیزیکی تاریخی و جغرافیایی دیروز یا امروز این شهر نیست. بلکه مقصود از مدینه مجموعه اوصافی است که قرآن کریم برای یک شهر نمونه اسلامی برمی‌شمارد. در چنین شهری که اوصاف آن باید به فراتر از زمان و مکان خود توسعه و تسری یابد، اراده و امر خداوند متعال، مدار و محور مفهوم مدینه‌النبی است و احاد امت اسلامی باید خود را وابسته بدان بدانند. پیامبر به عنوان فرستاده خداوند متعال در مرکزیت «مدینه» است. پس از انتخاب مدینه به عنوان «ارض مهجر» - که نمی‌توانست انتخابی جدا از اشاره و امر پروردگار به پیامبر اکرم باشد - مسجد پیامبر در وسط آن بنا شد؛ مسجدی که از یک سو بی‌پیرایه بود و از سوی دیگر جدا از کارکرد عبادی در اوقات نماز و نیایش، انواع کارکردهای مدیریتی، مشورتی، فرهنگی، اقتصادی، نظامی و امنیتی می‌یافت (عاملی، بی‌تا: ج ۵: ۷۷-۸۱).

عنوان شهروندی مدینه‌النبی بر اساس عموم آنچه از اطلاق خطابات قرآنی قابل برداشت است، ناظر به کسانی نیست که در حال حاضر دارای شناسنامه دولت حجازند، بلکه این عنوان شامل همه کسانی است که خود را در هر زمانی مقید به اطاعت از پیامبر و دستورات او در قرآن و سیره و سنت می‌دانند: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا فِیْکُمْ رَسُولٌ مِّنْ اللَّهِ». اوامر الهی در مواضعی همچون حشر: ۷، توبه: ۱۲۰ حاوی تصریح و تأکید بر جایگاه رسول الله در این «مدینه» است.

دو سوره نساء و مائده در کنار یکدیگر از حیث کم و کیف احتوا بر بیشترین آیات مربوط به شاهد و گواه بودن پیامبر بر امت، حاکمیت و حکمرانی پیامبر (ص) و اولی الامر (ص) و تأکیدات الهی در باب ضرورت وفای به عهد و عقود و موثقی و پیمان‌های سیاسی و اجتماعی با لحاظ کردن تنوع اقوام مدینه منحصر به فردند. خداوند متعال در این دو سوره متجاور، و در امتداد تفصیلی که در دو سوره پیشین در باب پیدایش انسان و هبوط و گسترش ذریه او و شکل‌گیری اولیه جامعه دینی آمده است، بارها رسول خاتم را مخاطب قرار می‌دهد و او را امر به حکم و داوری میان مردم می‌کند. خداوند در سوره نساء شرط ایمان مردم را این نکته دانسته است که هنگام حکم قرار دادن در منازعات، هیچیک از طرفین نزاع کمترین دشواری و حرجی هنگام شنیدن رأی پیامبر در دل خود نداشته باشد (در این زمینه‌ها نک. سراسر این دو سوره، خصوصاً: نساء: ۴۱-۴۲، ۵۹-۸۳، ۱۱۵، مائده: ۱، ۷-۱۹، ۴۱-۵۰، ۶۹-۵۴ و نیز ۱۱۷ از حیث مقایسه شهادت و گواهی عیسی مسیح بر امت خود تا قبل از زمان توفی از سوی خداوند متعال در مقایسه با شهادت نامحدود پیامبر اکرم بر امم). این نیز نکته‌ای روشن است که امر خداوند به حکم و داوری در میان مردم، لزوماً معلول منطقی نزول پیامبر در شهر مدینه در آن روزگار نیست، بلکه در قاب مدینه است که از چنین جایگاهی برای پیامبر سخن رفته است.

۲-۱-۲. عرضه نظری و عملی «اسلام» و «آیین حنیف» و دین «فطرت»

ما نظام جامعی از آثار و کارکردهای مثبتی را که دنیای جدید نیز درباره دین به آن‌ها قائل شده است، در کارنامه مدینه النبی می‌بینیم. از آن جمله است دین به مثابه شالوده و نظامی فرهنگی، دین به مثابه «نظام نمادین معنا» و اثرگذاری مدینه از منظر نمادها، مناسک، مسجد، زبان قرآن و آیین‌ها بر دیگر شهرهای اسلامی و نیز دین به مثابه مولد حالت‌ها و انگیزه‌های نیرومند، فراگیر و بلندمدتی که در انسان‌ها پدید می‌آورد. همچنین این نکته را نیز باید در نظر داشت که دین هرگز فقط مابعدطبیعه نبوده است و امر مقدس در هر جا ادراکی از پایداری درونی را در بر دارد و نه تنها پارسایی را تشویق می‌کند، بلکه آن را مطالبه نیز می‌کند. به علاوه، امر مقدس نه تنها رضایت عقلی از دین بلکه پایداری عاطفی به آن را نیز از فرد مومن می‌خواهد. (گیرتس، ۱۳۹۸: ۱۲۲ و ۱۶۵).

در این زمینه و از منظر قرآنی شرحی لازم است. یک تصویر مشهود که در میان پیامبران الهی، از ابراهیم و از میان کتب آسمانی، فقط در قرآن با ابعادی که می‌بینیم منعکس شده، «اسلام» با «حنیفیت» است. در میان سوره‌های قرآن، سوره‌ای مدنی با بیان سیر ملت کفر و شرک و آمدن یثنه‌ای که روح آن «حنیفیت و گرایش از افراط و تفریط به سوی فطرت و حاق وسط اعتدال» است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲۰: ۳۳۹)، نگاه‌ها را به خود جلب می‌کند: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ خُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ» (بینه: ۵)

توحیدی که پیامبر اکرم آورد و تبیین نظری آن به طور کامل در قرآن و سنت او محفوظ عرضه شده، توحیدی است که تا عمیق‌ترین لایه‌های فردی و اجتماعی جامعه اسلامی حاضر و ناظر است و آن را در بر می‌گیرد. کلمه «أحد» که او از آن خبر داده بود، از روزهای نخست اسلام به سان گمشده‌ای محبوب در گوش جان بسیاری از مردمی می‌نشست که از چندپارگی اجتماع و سیمای لهیده و مشوه معبود در پس سنگ و چوب منصوب گرداگرد کعبه و نزد قبایل به ستوه آمده بودند. این پیام پیکی نکو بود که رایحه‌ای را از روزگاران دور، از عهد ابراهیم خلیل (ع) تا روزگار بعثت به مشام می‌رساند و به همین مقدار متقابلاً برای ارباب منافع گران و ناخوشایند می‌آمد و حتی صرف بر زبان آوردن آن می‌توانست از میان طبقات بی‌پناه اجتماع قربانی بگیرد. داستان بلال و «أحد» گفتن او زیر شکنجه مالکش مشهور است (ابن اثیر، ۱۴۰۷: ج ۱: ۴۱۵).

۲-۱-۳. فضیلت تقوا و علم و حکمت

جایگاه و اهمیت «تقوا» در سخن قرآن و سیره و سنت پیامبر و اهل بیت (ع) مشهود و غنی از وصف است.

سوره حجرات از حیث ذکر واژه‌های فردی و جمعی و نیز ذکر اسمای جمع، به نسبت حجم خود در میان مجموع سور قرآنی ممتاز است و به نسبت شمار آیات خود، بالاترین بسامد واژگان جمعی و اوامر حقوقی آمیخته را با رهنمودهای مهم اخلاقی داراست. بر اساس این سوره، در فضای مدینه

پیامبر، از باب مزید تحکیم انس و الفت آحاد عائله بشری، همه اعضای جامعه از پدر و مادری واحد محسوب می‌شوند و پیدایی شعوب و قبایل و اختلافات رنگ و زبان و مانند آن همه برای «تعارف» میان انسان‌ها شمرده می‌شود. خدای کریم و اکرم، اکرم انسان‌ها را از میان شعوب و قبایل و اقوام، باتقواترین ایشان برشمرد (حجرات: ۱۳). پیامبر اکرم در حجة الوداع به مردم گفت: «ای مردم! پروردگار شما یکی است. پدرتان هم یکی است. همه شما از آدمید و آدم از خاک است. گرامی‌ترین شما نزد خداوند باتقواترین شماست و عرب را بر عجم هیچ برتری نباشد» (قمی، ۱۳۶۳: ج ۲: ۳۲۲).

تحول‌آفرینی پیامبر اکرم در مدینه در زمینه‌های علمی و عقلی و فرهنگی جامعه عربی و فراتر از آن در جامعه بشری و تشویق پیامبر مردمان را به فراگیری دانش و فن نیز بی‌نیاز از توضیح است. امر تعلیم و تعلم امری بود که از آغاز دعوت نبوی در مکه و سپس با مهاجرت به مدینه پایه‌پای امر عبادت در مسجد پیامبر پیش رفت. ما در سیره پیامبران پیشین در قرآن، بلاغ و بیان را با قومشان می‌یابیم، اما از تنزیل کتاب بر قلب و نه از شئون معلمی و تعلیم علم و حکمت ایشان سخنی نمی‌بینیم.

از باب یک نمونه، سوره جمعه با نام‌های خداوند «عزیز حکیم» آغاز می‌شود «يَسْبَحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (جمعه: ۱) تا با اتکا بر همین پشتوانه از خاتم پیامبران به عنوان «تالی قرآن و مزگی و معلم کتاب و حکمت» سخن گفته شود (جمعه: ۲).

اگر ما عظمت وجود انسان و غایت وجودی و کمال و حقیقت الهی او را در نظر بگیریم، خواهیم دید مدرنیته این جنبه را نادیده می‌گیرد. در مدرنیته، حکمت الهی نمی‌بینیم و هر حکمی که خالی از حکمت الهی باشد، چه برخاسته از سنت باشد چه مدرنیته، فاقد اعتبار است (اعوانی، ۱۴۰۰: ۱۰-۲۲). هرچه دانش و فناوری‌های تجربی و نوین بشر فزونی یابد، وجه نیاز و نیز عطش پیدا و پنهان او به جنس و متاع تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت محمدی بیشتر خواهد شد، خواه بشر این نکته را بداند یا نداند، و به آن به صراحت اعتراف بکند یا نکند. در میان «آورده‌های انبیا و کتب پیشین» و «دانش و تجربه بشری» همپوشانی‌های متعددی وجود دارد. بخش‌هایی از تعلیم پیامبران، اگر از زبان ایشان نیز گفته نمی‌شد، بشر می‌توانست با آزمون و خطا و افت و خیز و با سرعتی هرچند کمتر و هزینه‌هایی بیشتر به آن‌ها دست یابد (نمونه‌ها را نک. Bardet, 1961: 115-116)، اما درست در جایی که همه دانسته‌ها و توانسته‌های بشر به پایان می‌رسد، پیام‌های اصلی دین و کتابی به‌سان قرآن از همان نقطه آغاز می‌شود؛ آغازی که البته پایانی هم نمی‌شناسد.

۲-۱-۴. گستره تأثیر و نفوذ زبانی و فرهنگی

فرهنگ روح کالبد تمدن، و زبان پایه و مایه فرهنگ است. نمی‌شود از نفوذ علمی و فرهنگی اسلام سخن گفت و از «زبان قرآن» سخنی به میان نیاورد. اما قبل از سخن گفتن در این باب، لازم است ابتدا اشاراتی به وضعیت دشوار فرهنگی و زبانی در مکه و مدینه هنگام بعثت پیامبر اکرم (ص) برود. اعراب خود را به گزافه صاحبان زبان و بیانی روشن و غیر خود را عجم به معنای گنگ و اصم می‌شماردند. در طرف مقابل، یهودیان نیز غیر خود و به خصوص اعراب را به تصریح قرآن افرادی

«امّی» (آل عمران: ۷۵) برابر ۱۶۱ و جمع آن ۱۶۱ (به ترتیب: گوی و گویم) می‌خواندند. ۱۶۱ از جمله معانی مذمومتی همانند بت‌پرست نیز می‌یافت که از نظر یهودیان هرگونه مدارا و رواداری و برقراری پیوند ازدواج با ایشان نیز ممنوع بود. امّی عبارت از عامّی با نگاهی آمیخته مذمت و تحقیر است. همانگونه که در دوران اخیر نیز عرف زبانی برخی اقشار و اصناف اجتماعی به «عامّی» یا «عوام» معانی مردمانی فرودست و فاقد دانش و ادراک عمیق می‌داد. ارتباط امیین با عامیین از واژه ۱۶۱ (گوی) در تورات نیز تقویت می‌شود. برابری واژه گوی با ۱۶۱ (گوی) در «اموت هاعولم»: «امم عالم، مردم جهان خود قرینه‌ای دیگر بر این افاده معنایی است. چنان‌که ریشه لاتینی omnia به معنای «کل و همه» با ریشه‌های امم، عمم و نیز ریشه‌های متعدد و قدیمی دیگر مرتبط است (ولفسون، بی‌تا: ۲۴۴؛ معین، ۱۳۷۹: ۴۳۶۵؛ مالرب، ۱۳۷۲: ۱۶۰؛ سروش سروشیان، ۱۳۷۰: ۱۶۴، و نیز Cottez, 1986: 239, 1092-1093; Gaffiot, 2000: 1148). در منظر عام عهد جدید مردم دو دسته‌اند: یکی اسرائیل، قوم خدا یا قومی که گزینش اختیار، میثاق و وعده الهی از آن ایشان است و دیگرانی که «گویم» خوانده می‌شوند و بهره‌ای از توحید و معرفت یهوه نمی‌برند و بیگانگانی که مشارکتی در زندگی قوم خدا ندارند. در عهد جدید این تقسیم‌بندی توسعه و تحول می‌یابد و «قوم خدا» معادل کلیسا قرار می‌گیرد که خود برابر «بدن عیسی مسیح» است (Léon-Dufour, 1974: 816).

«عربی مبین قرآن» زبان عربی را حیاتی دوباره و جاودانه بخشید و آن را از حصارهای تنگ و محدود قومی و نژادی درآورد و به زبانی جهانی مبدل ساخت که هم به صورت علمی قابل تعلیم و تعلم بود و هم توان حمل بار عمیق‌ترین تاملات فکری، فلسفی و علمی را یافت (تفصیل را نک. خوش‌منش، ۱۳۹۸: ۱۴۱-۱۱۹). پایه‌های امر مهم و بدیع تعلیم و نشر جهانی زبان قرآن در مکه نهاده شده بود، اما بیش از هر جای دیگر در مدینه‌النبی امکان تحقق و وقوع یافت.

نتایج

یافته‌های این پژوهش پس از بررسی ۴ شهر مهم دینی (بابل، اورشلیم، مکه و مدینه) نشان داد که هیچ‌کدام از سه شهر اول با وجود تمام برتری‌ها و ویژگی‌هایی که در زمان خود به‌مثابه یک مرکزیت دینی داشته‌اند، نتوانسته‌اند پاسخ مناسبی به جستجوهای بشر برای یافتن یک مرکزیت دینی کامل و نیل به آرمان‌های بلند او در تقرب به خالق از طریق یافتن خداشهرها باشند. در هیچ‌یک از آن‌ها پیامبر برای تاسیس‌های کامل عملی و تلاوت و تزکیه و تعلیم تربیت یک «امت» به‌سان پیامبر اکرم بسط ید نیافت و نقل‌های قرآن و عهدین نیز در بسیاری از اوقات آن پیامبران را در «قاب» شهر به ما نشان نمی‌دهند. اما مدینه که با حضور پیامبر اکرم (ص) عنوان «مدینه‌النبی» یافت، پایگاه بیان و بلاغ قولی و عملی آیینی با دستاوردهایی ملموس قرار گرفت که ابعاد آن تا زمان حاضر نیز از اثرآفرینی بازناستاده و همچنان برای دنیای مدنیت و تمدن امروز در خور مطالعه و واکاوی است. مدینه در پی تدابیر حکیمانه نبوی مبدل به مرکزیتی دینی و سیاسی شد و دل‌ها و اندیشه‌های «افواج» مردم را با سرعتی

بالا به خود معطوف ساخت و تنها شهری شد که قبایل و گروه‌های مختلف قبل و بعد از آمدن پیامبر بزرگ الهی در آن با وی بیعت کردند، و از مدد «جهاد کبیر»^۱ او (فرقان: ۵۲) از جامعه‌ای که «عصبیت» قبیله‌ای روح پایستگی آن بود، در کمتر از یک قرن، امتی سر برآورد که عهود و موثیق الهی قلوب ایشان را به هم می‌پیوست و از ایشان، با وجود همه کاستی‌ها که پس از پیامبر پدید آمد، کیانی با ماهیت و هویت سیاسی و نظامی پدید آمد که بخش‌های مهمی از قلمرو امپراتوری پیشین روم در دو سوی دریای مدیترانه از جنوب غرب آسیا تا شمال غرب آفریقا و جنوب اروپا و نیز امپراتوری ساسانی را در اختیار می‌گرفت. در دنیای امروز وضعیت کلی میراث پیامبر اکرم پیامبران پیشین را باید با یکدیگر مقایسه کرد تا به تفاوت این موارد در زمینه‌های مربوط به سیاست، فرهنگ، اخلاق و مدنیت الهی پی برد. «مدینه‌النبی» ناگفته‌های ما درباره ابعاد و آثار مدینه‌النبی فراوانند. مقاله حاضر بخشی از ابعاد تمدنی مدینه را بررسی و نگارنده امیدوار است بتواند همچنان ابعادی را در مقال و مجالی دیگر به بررسی و واکاوی بنشیند.

منابع

- قرآن مجید (بی تا). ترجمه (خلاصة التفاسیر). ترجمه مهدی الهی قمشه ای. اقبال.
- کتاب مقدس. انجمن پخش کتب مقدس در میان ملل.
- نهج البلاغه (۱۴۲۸ق). تصحیح صبحی صالح. اسلامی.
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۴۰۷ق). الکامل فی التاریخ. تصحیح محمد یوسف دقاق. دار الکتب العلمیة.
- اعوانی، غلامرضا (۱۴۰۰). حکمت الهی حلقه مفقوده پیشرفت غربی. گفتمان پیشرفت (فصلنامه اجتماعی-فرهنگی)، ۲(۵)، ۲-۱۰.
- اومستد، ا. ت. (۱۳۶۳). تاریخ شاهنشاهی هخامنشی. ترجمه محمد مقدم. امیرکبیر.
- برنال، ج. د. (۱۳۷۲). فیزیک در تاریخ. ترجمه علی معصومی. فرهنگان.
- بهزادی، رقیه (۱۳۸۲). قومهای کهن در قفقاز، ماورای قفقاز، بین النهرین و هلال حاصلخیز. نی.
- تقی زاده، سید حسن (۱۳۵۷). مقالات تقی زاده، جلد دهم: گاه شماری در ایران قدیم (تجدید چاپ از روی چاپ ۱۳۱۶ شمسی به انضمام اصلاحات به خط مؤلف). زیر نظر ایرج افشار. افست.
- تیلیخ، پل (۱۳۸۱). الهیات سیستماتیک. ترجمه حسین نوروزی. حکمت.
- جفری، آرتور (۱۳۷۲). واژگان دخیل در قرآن مجید. ترجمه فریدون بدره ای. توس.
- حماده، محمدماهر (۱۴۰۶ق). وثائق الحروب الصلیبیة و الغزو المغولی للعالم الاسلامی. مؤسسة الرسالة.
- حمیدی، سید جعفر (۱۳۹۱). تاریخ اورشلیم (بیت المقدس). امیرکبیر.
- خوش منش، ابوالفضل (۱۳۹۲ الف). از شهر خدا تا امّ القری. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۴۶(۱)، ۱-۱۹.
- خوش منش، ابوالفضل (۱۳۹۲ ب). دو پیشوای ملل، حضرت ابراهیم و حضرت رضا (ع). بنیاد فرهنگی بین المللی امام رضا (ع).
- خوش منش، ابوالفضل (۱۳۹۳). امّ القری، پایگاه جهانی امت وسط. پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۴۷(۱)، ۷۲-۵۳.

خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۹۸). زبان قرآن، ماهیت، هویت، جایگاه و آموزش آن. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۹۹). تناسب سوره‌ها. مرکز طبع و نشر قرآن کریم.

خوش‌منش، ابوالفضل (۱۴۰۰). موضوع بازگشت و سکینه انسان در حیات روحی او؛ جستاری در کتاب مقدس و قرآن با تأکید بر سه مرکزیت دینی. مجله ادیان و عرفان، ۵۴(۲)، ۳۲۵-۳۴۹.

خوش‌منش، ابوالفضل (۱۴۰۳). تکامل اوصاف و اعمال پیامبران پیشین در شخصیت حضرت خاتم (ص). مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۵۷(۱)، ۱۸۱-۱۹۷.

خوش‌منش، ابوالفضل (۱۴۰۴). بازخوانی مفهوم تسبیح (و تقارن حمد با آن) در قرآن کریم. مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۵۸(۱)، ۶۷-۸۶.

روشن، مرغیت (۱۳۴۸). علوم البابلیین. ترجمه یوسف حبی. الدار العربیة للموسوعات.

سروش‌سروشیان، جمشید (۱۳۷۰). فرهنگ به‌دینان. مقدمه ابراهیم پورداود، به‌کوشش منوچهر ستوده. دانشگاه تهران.

صادقی‌تهرانی، محمد (۱۳۶۶). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. فرهنگ اسلامی.

صالح، علی‌پاشا (۱۳۴۸). سرگذشت قانون، مباحثی از تاریخ حقوق - دورنمایی از روزگاران پیشین تا امروز. دانشگاه تهران.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۰). علل الشرایع. تحقیق محمدجواد ذهنی‌تهرانی. مؤمنین.

طالقانی، سید محمود (۱۳۶۰). پرتوی از قرآن. شرکت سهامی انتشار.

طالقانی، سید محمود (۱۳۶۱). حج (به سوی خدا می‌رویم با حج). مشعر.

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. اسلامی.

طبری، محمد بن جریر (۱۹۶۶). تاریخ الطبری. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. دار المعارف.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام. به‌کوشش موسوی خراسان. دار الکتب الاسلامیة.

عاملی، سید جعفر مرتضی (بی‌تا). الصحیح من سیرة النبی الأعظم (ص). دار الحدیث.

فیض‌کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق). الوافی. کتابخانه امام امیرالمؤمنین (ع).

قمی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). تفسیر القمی. تصحیح طیب جزایری. دار الکتب.

- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی. به کوشش علی اکبر غفاری. دار الکتب الإسلامية.
- کینگ، لئونارد و ویلیام (۱۳۷۹). تاریخ بابل از تأسیس سلطنت تا غلبه ایرانیان. ترجمه رقیه بهزادی. علمی و فرهنگی.
- گارودی، روزه (۱۳۹۲). سرگذشت قرن بیستم، وصیت‌نامه فلسفی روزه گارودی. ترجمه افضل وثوقی. سروش.
- گیبون، ادوارد (۱۳۵۲). انحطاط و سقوط امپراتوری روم. تلخیص دی. ام. لو، ترجمه فرنگیس شادمان. نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- گیرتس، کلیفورد (۱۳۹۸). تفسیر فرهنگها. ترجمه محسن ثلاثی. ثالث.
- لسانی فشارکی، محمدعلی و مرادی زنجانی، حسین (۱۳۹۲). درآمدی بر مطالعات قرآنی در سیره نبوی. نصایح.
- مالرب، میشل (۱۳۷۲). زبان‌های مردم جهان. ترجمه عفت ملانظر. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۵). فلسفه در قرون وسطی. امیرکبیر.
- الملوحی، مظهر، الملوحی، امل، لمعی، اکرام و العربی، نور (۲۰۰۴). قراءة صوفیة فی انجیل یوحنا. تقدیم رضوان السید و محمد یاسر شرف. دار الجیل.
- معین، محمد (۱۳۷۹). فرهنگ فارسی. امیرکبیر.
- ولفسون، ابوذؤیب (بی‌تا). تاریخ اللغات السامیة. دار القلم.
- هاکس، جیمز (۱۳۷۷). قاموس کتاب مقدس. اساطیر.

References (including transcribed/translated titles)

- Holy Quran.
- Holy Quran (n.d.). *Tarjama (Khulāṣat al-tafāsīr)* (M. Ilāhī Qumsha'ī, Trans.). Iqbāl. (in Persian)
- Holy Bible. Anjuman-i Paksh-i Kutub-i Muqaddas dar Miyān-i Milal. (in Persian)
- Nahj al-Balāghah (2007). Ed. S. Ṣāliḥ. Islāmī. (in Arabic)
- A'wānī, Gholamreza (2021). Hikmat-i ilāhī ḥalqa-yi mafqūda-yi pīshraft-i gharbī. *Guftimān-i Pīshraft (Socio-Cultural Quarterly)*, 2(5), 2-10. (in Persian)

- Aegerter, E. (1947). *Les grandes religions*. Presses Universitaires de France.
- Allen, R. H. (1963). *Star names, their lore and meaning*. Dover Publications.
- Augustin, S. (1855). *La Cité de Dieu* (Trad. nouvelle avec une introduction et des notes par M. Émile Saisset). Charpentier.
- Bardet, G. (1961). *L'urbanisme*. Presses Universitaires de France.
- Ben-Sasson, H. H. (1976). The middle ages. In *A history of the Jewish people*. Harvard University Press.
- Behzādī, Roghayeh (2003). *Qawm-hā-yi kuhan dar Qafqāz, Māwarā-yi Qafqāz, Bayn al-Nahrayn wa Hilāl-i Ḥāṣilkhīz*. Nay. (in Persian)
- Bernal, J. D. (1993). *Fīzīk dar tārikh* (A. Ma'sūmī, Trans.). Farhangān. (in Persian)
- Bolin, T. M. (2003). The making of the Holy City, on the foundations of Jerusalem in the Hebrew Bible. In T. L. Thompson (Ed.), *Jerusalem in ancient history and tradition*. Continuum.
- Comblin, J. (1968). *Théologie de la ville*. Éditions universitaires.
- Cottez, H. (1986). *Dictionnaire des structures du vocabulaire savant*. Robert.
- Dubois, J., Mitterand, H., & Dauzat, A. (2006). *Grand dictionnaire étymologique et historique du français*. Larousse.
- Fayḍ-i Kāshānī, Muḥammad b. Shāh Murtaḍā (1986). *al-Wāfi*. Kitābkhāna-yi Imām Amīr al-Mu'minīn ('a). (in Arabic)
- Gaffiot, F. (2000). *Le Grand Gaffiot: Dictionnaire latin-français*. Hachette.
- Garaudy, R. (2013). *Sargudhasht-i qarn-i bīstum, waṣīyyat-nāma-yi falsafī-yi Roger Garaudy* (A. Vusūqī, Trans.). Surūsh. (in Persian)
- Geertz, C. (2019). *Tafsi'r-i farhang-hā* (M. Thulāthī, Trans.). Thālith. (in Persian)
- Gibbon, E. (1973). *Inḥitāṭ wa suqūṭ-i Imparātūrī-yi Rūm* (Abr. D. M. Low; F. Shādmān, Trans.). Bungāh-i Tarjuma wa Nashr-i Kitāb. (in Persian)
- Ḥammādah, Muḥammad Māhir (1986). *Wathā'iq al-hurūb al-Ṣalibiyyah wa-al-ghazw al-Maghūlī lil-'ālam al-Islāmī*. Mu'assasat al-Risālah. (in Arabic)
- Hamīdī, Seyed Jafar (2012). *Tārikh-i Ūrshalīm (Bayt al-Maqdis)*. Amīrkabīr. (in Persian)
- Hasting, J. (1994). *Dictionary of the Bible*. Baker Books.
- Hawks, J. (1998). *Qāmūs-i Kitāb-i Muqaddas*. Asāṭīr. (in Persian)
- Hitti, P. K. (1943). *History of the Arabs*. Macmillan.
- Hobson, J. M. (2004). *The eastern origins of western civilization*. Cambridge University Press.

- Horovitz, J. (1925). *Jewish proper names in the Quran*. [s.n.].
- Ibn al-Athīr, ‘Alī b. Muḥammad (1987). *al-Kāmil fī al-tārīkh*. Ed. M. Y. Daqqāq. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. (in Arabic)
- Jeffery, A. (1993). *Wāzhagān-i dakhīl dar Qur’ān-i Majīd* (F. Badrah’ī, Trans.). Tūs. (in Persian)
- Khwush-Manish, Abolfazl (2013a). Az Shahr-i Khudā tā Umm al-Qurā. *Pazhūhish-nāma-yi Tārīkh-i Tamaddun-i Islāmī*, 46(1), 1-19. (in Persian)
- Khwush-Manish, Abolfazl (2013b). *Dū pīshwā-yi milal, Ḥadrat-i Ibrāhīm wa Ḥadrat-i Riḍā* (‘a). Bunyād-i Farhangī-yi Bayn al-Milālī-yi Imām Riḍā (‘a). (in Persian)
- Khwush-Manish, Abolfazl (2014). Umm al-Qurā, pāygāh-i jahānī-yi ummat-i wasaṭ. *Pazhūhish-hā-yi Qur’ān wa Ḥadīth*, 47(1), 53-72. (in Persian)
- Khwush-Manish, Abolfazl (2019). *Zabān-i Qur’ān, māhiyyat, huwiyyat, jāyghāh wa āmūzish-i ān*. Pazhūhishgāh-i Hawza wa Dānishgāh. (in Persian)
- Khwush-Manish, Abolfazl (2020). *Tanāsub-i sūrah-hā*. Markaz-i Ṭab‘ wa Nashr-i Qur’ān-i Karīm. (in Persian)
- Khwush-Manish, Abolfazl (2021). Mawḍū‘-i bāzgasht wa sakīna-yi insān dar ḥayāt-i rūḥī-yi ū; justārī dar Kitāb-i Muqaddas wa Qur’ān bā ta’kīd bar siḥ markaziyyat-i dīnī. *Journal of Religions and Mysticism*, 54(2), 325-349. (in Persian)
- Khwush-Manish, Abolfazl (2024). Takāmul-i awṣāf wa a’ māl-i payāmbarān-i pīshīn dar shakhṣiyyat-i Ḥadrat-i Khātam (s). *Journal of Quran and Hadith Studies*, 57(1), 181-197. (in Persian)
- Khwush-Manish, Abolfazl (2025). Bāz-khwānī-yi mafhūm-i tasbīḥ (wa taqārūn-i ḥamd bā ān) dar Qur’ān-i Karīm. *Journal of Quran and Hadith Studies*, 58(1), 67-86. (in Persian)
- King, L. W. (2000). *Tārīkh-i Bābil az ta’sīs-i salṭanat tā ghalaba-yi Īrāniyān* (R. Behzādī, Trans.). ‘Ilmī wa Farhangī. (in Persian)
- Koehler, L., & Baumgartner, W. (1999). *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament* (Vol. 4). Brill.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya’qūb (1986). *al-Kāfī*. Ed. ‘A. Ghaffārī. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (in Arabic)
- La Bible (1970). *Traduction et annotation d’Émile Osty et Joseph Trinquet*. Rencontre.
- Léon-Dufour, X. et al. (1974). *Vocabulaire de théologie biblique*. Les éditions du Cerf.
- Lisānī Fishārakī, Mohammad Ali, & Murādī Zanjānī, Hossein (2013). *Dar-āmādī bar muṭāla‘āt-i Qur’ānī dar sīra-yi Nabawī*. Naṣāyiḥ. (in Persian)

Luxenberg, C. (2000). *The Syro-Aramaic reading of the Quran*. Hans Schiler Publishers.

Majtahidī, Karim (1996). *Falsafa dar qurūn-i wuṣṭā*. Amīrkabīr. (in Persian)

Malamut, A. (1976). Origins and the formative period. In *A history of the Jewish people*. Harvard University Press.

Malherbe, M. (1993). *Zabān-hā-yi mardum-i jahān* ('I. Mullānazar, Trans.). Shirkat-i Intishārāt-i 'Ilmī wa Farhangī. (in Persian)

al-Mallūhī, Mazhar, al-Mallūhī, Amal, Lam'ī, Ikrām, & al-'Arabī, Nūr (2004). *Qirā'ah ṣūfiyyah fī Injīl Yūḥannā*. Introd. R. al-Sayyid & M. Y. Sharaf. Dār al-Jīl. (in Arabic)

Mu'īn, Mohammad (2000). *Farhang-i Fārsī*. Amīrkabīr. (in Persian)

Norma, P. (2001). *Petit dictionnaire de la Bible*. Maxi-Poches.

Olmstead, A. T. (1984). *Tārīkh-i Shāhanshāhī-yi Hakhāmanishī* (M. Muqaddam, Trans.). Amīrkabīr. (in Persian)

Petrie, W. M. F. (1923). *Egypt and Israel*. Society for Promoting Christian Knowledge.

Phillipson, R. (1990). *Linguistic imperialism, a conspiracy or a conspiracy of silence*. Oxford University Press.

Picoche, J. (1971). *Nouveau dictionnaire étymologique de la langue française*. Hachette-Tchou.

Qummī, Muḥammad b. Ibrāhīm (1984). *Tafsīr al-Qummī*. Ed. Ṭ. Jazā'irī. Dār al-Kitāb. (in Arabic)

Robert, P. (1981). *Le Robert: Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Société du Nouveau Littre Le Robert.

Rutten, M. (1969). *'Ulūm al-Bābiliyyīn* (Y. Ḥabbī, Trans.). al-Dār al-'Arabiyyah lil-Mawsū'āt. (in Arabic)

Ṣādeqī Tehrānī, Mohammad (1987). *al-Furqān fī tafsīr al-Qur'ān bi-al-Qur'ān wa-al-sunnah*. Farhang-i Islāmī. (in Arabic)

Ṣadūq, Muḥammad b. 'Alī (2001). *Ilal al-sharāyi*. Res. M. J. Dhihnī Tihirānī. Mu'minīn. (in Arabic)

Ṣāliḥ, Ali-Pasha (1969). *Sargudhasht-i qānūn, mabāḥithī az tārīkh-i ḥuqūq – dūr-namāyī az rūzgārān-i pīshīn tā imrūz*. Dānishgāh-i Tihirān. (in Persian)

Surūsh-Surūshiyān, Jamshid (1991). *Farhang-i Bihdīnān*. Introd. I. Pūrdāwūd; Ed. M. Sutūda. Dānishgāh-i Tihirān. (in Persian)

Ṭabāṭabā'ī, Mohammad Hossein (1996). *al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān*. Islāmī. (in Arabic)

- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1966). *Tārīkh al-Ṭabarī*. Res. M. A. Ibrāhīm. Dār al-Ma‘ārif. (in Arabic)
- Ṭāliqānī, Seyed Mahmood (1981). *Partawī az Qur‘ān*. Shirkat-i Sahāmī-yi Intishār. (in Persian)
- Ṭāliqānī, Seyed Mahmood (1982). *Hajj (bi-sū-yi Khudā mī-ravīm bā hajj)*. Mash‘ar. (in Persian)
- Taqīzādah, Seyed Hassan (1978). *Maqālāt-i Taqīzādah, jild-i dahum: Gāh-shumārī dar Īrān-i qadīm*. Under the supervision of I. Afshār. Offset. (in Persian)
- The New Encyclopædia Britannica* (1985). (15th ed.). Encyclopædia Britannica, Inc.
- Tillich, P. (2002). *Ilāhiyyāt-i sistimātīk* (H. Nawrūzī, Trans.). Hikmat. (in Persian)
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan (1986). *Tahdhīb al-aḥkām*. Ed. M. Kharsān. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (in Arabic)
- Wolfensohn, I. (n.d.). *Tārīkh al-lughāt al-Sāmiyyah*. Dār al-Qalam. (in Arabic)
- ‘Āmilī, Sayyid Ja‘far Murtaḍā (n.d.). *al-Ṣaḥīḥ min sīrat al-Nabī al-a‘zam (s)*. Dār al-Ḥadīth. (in Arabic)
- Zevit, Z. (2001). *The religions of ancient Israel: A synthesis of parallactic approaches*. Continuum.