

تقدس فراگیر فضا در اسلام: نگاه تکلیف‌گرا

مسعود ناری قمی*

دانشجوی دکتری معماری، دانشکده معماری، پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
(تاریخ دریافت مقاله: ۹۱/۶/۲۵، تاریخ پذیرش نهایی: ۹۱/۱۰/۱۷)

چکیده

در این نوشتار مفهوم مقدّس بودن کالبد از حیث ادراکی و انتساب آن به مکان یا فضا از دید اسلام با رجوع به منابع اصلی سنّت بازنگری شده است و تقدّس به عنوان مفهومی عارض بر فضا (که مبنای الیاده در تعبیر مکان یا عنصر مقدس در مقابل عنصر عادی (نامقدس) و یکی از مؤثرترین تعبیر شکل دهنده به نظریه‌های معرفت‌گرا در تحلیل معماری اسلامی بوده است)، با استفاده از ایده اولیه ارائه شده از سوی سامرعکاش، مورد نقد قرار گرفته است و به صورت رهیافتی جدید، توسعه داده شده است. به این منظور پس از بحثی در مفاهیم مختلف عنصر مقدس، دیدگاه «تکلیف‌گرا» در مقابل «معرفت‌گرا» در حوزه اسلامی طرح و بحث می‌شود و بر مبنای دیدگاه نخست، تبیین جدیدی از مفهوم تقدّس برای فضا-مکان ارائه می‌شود که مشتمل است بر دوگونه بنیادی ایجاد و ادراک قدسیت: یکی فراگیر و متعلّق به کلّ فضا و دیگری خاص فضا و قابل اکتساب؛ و هر دو از لحاظ ادراکی ماهیتی «بازشناسانه» دارد. سپس این تبیین برای دو عنصر کانونی محیط کالبدی در متون اسلامی «مسجد» و «بیت» به صورت موردی اعمال می‌شود و در نتیجه الگویی فراگیر از مفهوم تقدس در محیط کالبدی اسلامی ارائه می‌گردد.

واژه‌های کلیدی

مکان مقدس، تکلیف‌گرایی، معرفت‌گرایی، منابع سنّت، بیت، مسجد.

* تلفن: ۰۲۵۳-۷۷۳۷۶۳۶، نمابر: ۰۲۱-۶۶۹۷۲۰۸۳، E-mail: msnarighomi@ut.ac.ir

مقدمه

است (نگاه کنید به نصر، ۱۳۸۵). با این حال، فرض دیگری که این نوشتار، طرح می‌کند آن است که اگر مبنای بررسی تقدس مکان را محتوای اصلی تعلیمات اسلامی یعنی قرآن و سنت بدون تأویل و تمثیل، قرار دهیم، می‌توان به یک جغرافیای فراگیر از قدسیت مکان و فضا رسید، که با نگاه آیین‌های شرق دور، متفاوت و منحصر به خود اسلام است؛ بر این اساس در بخش نخست، به برخی ویژگی‌های اصلی ادراک عنصر مقدس در نظریه‌های موجود می‌پردازیم و سپس با معرفی دور رویکرد در مطالعه محیط اسلامی، بحث را از رویکرد مورد نظر این نوشتار - نگاه تکلیف‌گرا به دین - ادامه می‌دهیم و در آن حوزه به بررسی مبانی تقدس مکان یا فضا از دید اسلام می‌پردازیم. سپس براساس مبانی مزبور، فرض وجود «جغرافیای فراگیر مقدس در اسلام» را در دو حوزه مسجد و خانه جستجو می‌کنیم و در پایان نتیجه‌گیری انجام خواهد شد.

در ادبیات مکان، «مکان مقدس»، بویژه در بررسی مذاهب توحیدی، به صورت نقاط کانونی مطرح و تحلیل شده است و این در حالی است که موضوع، در مواردی که مثلاً به ادیان شرقی آسیا باز می‌گردد، با تکیه بر طبیعت‌گرایی، به حوزه بسیار وسیع‌تر متعلق دانسته شده و اساساً سلسله‌مراتبی است: به عنوان مثال در یک نمونه که چهاررده طبیعت، شهر، مکان‌های مقدس زندگان و مکان‌های مقدس مردگان، در ادیان بررسی شده است، در مورد اسلام یا دین یهود، در رده بالایی مقیاس، مورد خاصی وجود ندارد، ولی در آیین هندو، موارد بارزی ذکر می‌شود (Mazumdar & Mazumdar, 2004). برخی تلاش‌های طبیعت‌گرایانه از سوی سنت‌گرایان حوزه اسلامی که سعی در معادل‌یابی این فراگیری در اسلام داشته است، نیز، بنظر می‌رسد بیش از آنکه از ساختار درونی تعالیم اسلامی متأثر باشد، از آیین‌های شرقی تأثیر پذیرفته

انسان و ادراک عنصر مقدس

مکان مقدس در نظر اندیشمندان قرن بیستم، با تفاسیر متفاوتی مواجه بوده است. الیاده طیفی از نامقدس تا مقدس را پیش می‌کشد و برای مکان مقدس قایل به اصالت قطبیت و مرکزی است که یک امر ماورایی آن را محقق می‌کند. در نوع این تحلیل‌ها، دوئیت میان عقل و احساس به دوئیت مکان (امر) مقدس و غیر آن کشانده می‌شود و گرایش به فراعقلی و احساسی نمایاندن موضوع «امقدس» که در مکان تجلی می‌کند، وجود دارد: «من هرچه بیشتر در مورد مکان مقدس، آموخته‌ام، بیشتر به درک و احترام برای روش فرهنگ‌های سنتی در تجربه مکان و طبیعت، دست یافته‌ام؛ [شیوه‌ای] که بسیار متفاوت است با رویکردی که جامعه مدرن به ما برای ادراک، می‌آموزد. [این] ارزش‌ها در شیوه‌های نگریستن و بودن، وجود دارند، اما اگر مردم فاقد حس دانشی باشند که ابتدائاً از احساس سرچشمه می‌گیرد، ریشه‌های انسان بودن را از دست داده‌اند و اعمال روش علمی، تنها ما را بیشتر و بیشتر از آنجایی که باید برویم، دور می‌کند» (James Swan، قرن نوزدهم در کتاب Sacred Places نقل شده در Speed F., 2003).

به این صورت، مکان مقدس یک تجربه زمانی-مکانی مجزاً از حالت عادی است؛ وضوح امر در تحلیل «رودلف اتو»، بیش از «الیاده» است (شقاقی، ۱۳۸۴، فصل اول) و بنظر می‌رسد تفاوتی که «الیاده» میان «انسان دینی» و دیگر انسان (معاصر)، قایل شده، وی را از این دوئیت خارج کرده باشد؛ اما این «دیگری» و «غریب» و به عبارتی «غریبه دانستن امر دینی» در جوهر تحلیل وی است که او را هم بخوبی در این رسته قرار می‌دهد و تقسیم وی از امر به عرفی و قدسی^۱ در همین چارچوب است (نگاه کنید به Eliade, 1956).

در واقع در مدل‌های متعددی که از موضوع ارایه شده، این

نگرش قطبی-نقطه‌ای به امر، احساس می‌شود: مقدس، امری غیرعادی، خارق عادت، پدیده‌ای غریب و نامنتظره، روحانیتی ناگهانی در تداول جسمانیت عادی عالم، تذکر و بیدارباشی بواسطه نماد یا نشانه و ... :

«ویژگی‌های عنصر قدسی عبارت‌اند از:

۱. در ارتباط با امر قدسی معنا می‌یابد.
۲. قدرت خود را از کانون قدسی دریافت می‌کند.
۳. مفهومی فراطبیعی است.
۴. بخشی از آن در مناسک و مراسم دینی متجلی می‌شود.
۵. نمادها و سمبول یکی از راه‌های تجلی آن است.
۶. در تمامیت مرتبط با تجربه دینی فرد است» (عسکری خانقاه و سجادی‌پور، ۱۳۸۳).

اگر تنها بر بعد روانشناسانه موضوع (و نه وجه روحانی آن) متمرکز شویم، فهم امر قدسی و بالأخص مکان قدسی در این تفاسیر، گاه در وجه ادراکی^۲ و گاه شناختی^۳ از سه گانه راپاپورت قرار داده می‌شود: به این ترتیب که فرد از یک موضوع در سه سطح می‌تواند دریافت داشته باشد (بر اساس Rapoport, 1977): ۱. ادراک ذهنی^۴: که امری درون ذهنی و پردازشی است از اطلاعات بر مبنای آنچه از متن یا واقعیت، در ذهن به ثبت رسیده و لذا در حین پردازش، دیگر ارجاعی به عینیت متن یا واقع، وجود ندارد. ۲. ادراک ارزیابانه^۵: این گونه هم امری درون ذهنی است اما با این تفاوت که ماده مورد استفاده برای ارزیابی، محتویات نقش بسته از عینیت متن در ذهن نیست، بلکه در اینجا مخاطب به صورت آگاهانه به سراغ متن می‌رود تا مفاهیمی را در آن کشف کند؛ در مقایسه می‌توان گفت که اولی کاملاً ذهنی و این مورد (از دیدگاهی) کاملاً عینی (ابژکتیو) است؛ ۳. ادراک ضمنی^۶: تعاملی موجود در فضای بین عین و ذهن است و ماهیتی دوگانه در نسبت بین سوژه و ایزه دارد.

در دسته‌ای که ادراک قدسیت را به وجه نشانه‌ای مکان

شمردن شدن مکان است. «من می‌توانم بگویم که بلوک بتونی زشت منظر موجود در تلفورد می‌تواند یک مکان مقدس باشد، زیرا این [مکان] از سوی جامعه‌ای از مردم مسیحی مورد استفاده و به آنها منتسب است که شناخته شده‌اند، مردم آنها را بخاطر فعالیت‌های خیرخواهانه و صلح‌طلبانه می‌شناسند و کسانی هستند که ساختمان‌شان را به میان مناقشه برای یک سرسپردگی تام به اراده الهی کشانده‌اند. و من بر سر این بحث دارم که نشان دادن تقدس مکان مقدس مسیحی در هر چیز بجز این، مشتمل بر بت‌پرستی یا جادوگری خواهد بود» (وین به نقل از سوزان وایت Wynn, 2009, 237). این عبارت مبین یکی از گرایش‌های معاصر در تعریف تقدس مکان است که آن را منحصر به فعل انسانی و تصویر ذهنی ایجاد شده از فعل و نه خاصیتی از مکان، منتسب می‌کند. به این ترتیب در این دیدگاه موضوع ادراک وجه روحانی فضا در بارزترین نمونه‌اش (مکان مقدس) از تعلق کالبدی منفصل و به صورتی امری کاملاً ذهنی - رفتاری که هیچ تجلی کالبدی ندارد، مطرح می‌شود: مکان، مقدس است، چون کاربری مکان، مقدس است. اگر به بحثی که در باب نظرگاه «اتو» و «الیاده» آمد، بازگردیم، آنجا، روحانیت منتسب به کالبد، با کیفیاتی از خود کالبد + خاطره قدسی، محقق می‌شود و لذا حالتی نشانه‌ای یا نمادین دارد، و تا زمانی که آن خاطره یا آن تجلی کالبدی وجود دارد، تقدس مکان هم باقی است، اما در اینجا، موضوع، کیفیتی وابسته به کاربران فضا است که با حذف آنان، تقدس نیز از مکان رخت برمی‌بندد. بنظر می‌رسد که مسأله اصلی در اینجا، تصویری است که از «خواست» یا «نیاز» مخاطب، برای روحانیت فضا وجود دارد: در نگاه الیاده، مخاطب، گونه‌ای از انسان مذهبی است که برای «عینیت بخشیدن» به «حضور عنصر جاودان»، نیاز به کالبد دارد؛ یعنی موجودیتی مادی که بتواند بواسطه آن رابطه خود با خدا (خدایان) را تصور کند: «انسان می‌خواهد خانه‌اش در فضایی باشد که رو به بالا گشوده است که همان برقراری ارتباط با عالم جاودانی است. زندگی نزدیک به «مرکز [سمبلیک] جهان»، به کوتاه سخن، معادل است با زندگی کردن تاجایی که ممکن است نزدیک به خدایان» (Eliade, 1956, 91). در مقابل و در آن سرطیف (جاییکه نظر نقل شده از وایت را می‌توان در آن قرار داد)، مخاطب، انسانی مذهبی و مستغرق در اراده الهی است که دیگر، کالبد یا غیر آن برای وی مطرح نیست و این امور در خلال فعل الهی وی نه مانع است و نه مؤثر.

غایت روحانی زندگی انسان مسلمان: نگاهی به دورویکرد

در حوزه اسلامی، نگاه به مسأله تقدس مکان و وجه روحانی معماری، می‌تواند صورت‌های مختلفی به خود بگیرد. دست کم، دو گرایش اساساً متفاوت در این حوزه، تشخیص داده می‌شود، که تفاوت آنها با هم در نوع نگاهی است که به غایت زندگی دینی در اسلام دارند. یکی آن را در بعد شناختی انسان

نسبت می‌دهند، غلبه با فهم شناختی^۷ دانسته می‌شود که در آن محتوای قدسی مکان، امری درون ذهنی است که از پیش در ذهن نهاده شده و امر عینی و بیرونی (فضا)، تنها واسطه تذکر به آن است و چیزی از نفس روحانیت والا را در بر ندارد؛ مثال محراب در تفسیرهای غربی از مسجد به عنوان نماد حضور پیامبر، از این دست است: عظمتی که محراب در ذهن فردی که این باور را پذیرفته است، بر می‌انگیزد، در خود محراب که ممکن است، حفره‌ای بی‌تکلف در دیوار باشد، نهفته نیست، بلکه اشاره‌ای است به عظمت مندرج در ذهن فرد از موضوعی که محراب تنها نشانه آن است. در مقابل، آنانکه بر تجربه فضایی مکان برای تعیین قداست آن تأکید دارند، موضوع را به سمت فضای ادراک ضمنی^۸ می‌کشاند و قدسیت مکان را در تعاملی میان حواس فرد (نه لزوماً مؤمن و عقیده‌مند به قداست مکان) و ویژگی‌های کالبدی - فضایی آن، می‌دانند؛ تأکید بر فضای نیمه تاریک، کیفیت خاص نور، عناصر کشیده و بلند و ...، در این تعبیر دوم به عنوان عناصر قداست بخش به «حس» مکان، دانسته می‌شود. اما ممکن است موضوع به گونه سوم ادراک، یعنی وجه ارزیابانه^۹ ارتباط یابد و آن، وقتی است که بر نقش سمبل‌ها تأکید می‌شود یا قدسیت مکان با آداب خاص آن برای وارد شونده محقق می‌شود: مراسم مخصوص ورود، از تطهیر و کندن کفش تا لباس خاص مراسم و ... واقعیت امر این است که این هر سه کمابیش در فضاهایی که مقدس شمرده می‌شوند، وجود دارد:

«ساخته شدن کلیسا، یعنی صرف وجود ساختمان، نمی‌تواند آن را اعتبار ببخشد. مراسم نماز مخصوصی که در محراب کلیسای نوینیان برگزار می‌شود، مقدمه‌ای بر آماده کردن مکان و حلول روح القدس در آنجاست^{۱۰}. برای تقدس کلیسا، سه عنصر قدسی با یکدیگر مرتبط‌اند. افراد مقدس (کشیش و اسقف)، اوراد مقدس (دعای مخصوص تقدیس محراب) و روغن یا آب مقدس که در محراب پاشیده و سنگ محراب را با آن مسح می‌کنند^{۱۱}. به این ترتیب، مکان برای نزول روح القدس آماده می‌شود و از آن پس می‌توان مراسم دینی را در آنجا برگزار کرد و ورود به کلیسا، یعنی خروج از عالم عرفی و دخول به جهان قدس^{۱۲}» (عسکری خانقاه و سجاده‌پور، ۱۳۸۳).

سه گونه‌ی دانش دینی که «وین» معتقد است در محتوای دانش مربوط به مکان وجود دارد، در این چارچوب‌ها قابل بحث است: گونه اول، تصویری هستی‌شناسانه است که از دانش در مورد مکان حاصل می‌شود (چیزی همانند مرکزیت مکانی الیاده و به عبارتی، پیوند با عالم مقدس) و نیز گونه دوم، که عنصری، نشانه حضور خدا در مکان تلقی می‌شود (پیوند با موجود مقدس)، ماهیتی ادراکی ضمنی^{۱۳} را به نمایش می‌گذارند، حال آنکه در گونه‌ی سوم وی که دانش مکان با امر تاریخی (زمان مقدس) پیوند می‌خورد، ادراک مزبور، بیشتر، شناختی است (Wynn, 2008, 36-42).

وجه دیگر بحث در ادراک تقدس مکان، تقابل دو قطب کالبدی و رفتاری (یا به بیان دیگر سوبژکتیو و اوبژکتیو) در مقدس

این ترتیب، معرفت نوعی «تداعی» است و لذا چنین ادراکی، بجز فاعل (مدرك) مبتنی بر دو رکن است: ۱. مدرک ۲. نشانه؛ و نشانه می‌تواند در شیء مادی باشد یا در ذهن و این دومی، از آن رو ادعا می‌شود که انسان در ضمیر خود دارای حدقلی از ذاتیات است که دستکم «اسماء» تعلیمی از جانب پروردگار به حضرت آدم (علیه السلام) از آن جمله است (قرآن ۲/۳۱). بنابراین، راه شناخت حقیقی خود دو شعبه قابل تمایز در حوزه معرفت شناسی دینی را شامل می‌شود، که هر دو وجهه‌ای فراتر از ذهنیات دارند و پایه ایمان است و نه غایت آن.

بعلاوه شواهد بسیاری می‌توان از تعلیمات دینی آورد که در آن، «فعل» روحانی جدا از وجهه معرفتی، به خودی خود، موضوعیت دارد؛ «عبادت» در کاربرد قرآنی، بسیار به این معنا نزدیک است: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (قرآن ۱۵/۹۹)؛ در اینجا فعل عبادت است که مقدمه «یقین» (معرفت قطعی) شمرده می‌شود. در توضیح مطلب، می‌توان اشاره کرد که با توجه به «وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (قرآن ۵۱/۵۶) «عبادت» يك فعل است و نه صلاحیت فعل و هدف انحصاری خلقت است (نگاه کنید به بیان المیزان در ذیل این آیه) و لذا در تبیین «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (که از مستندات قرآنی اصلی در بحث‌های وحدت وجودی است) نیز وقتی حضرت علی (علیه السلام) چنین می‌فرماید: «گفته ما «ما از آن خداییم» اقرار ما است به بندگی و گفته ما که «به سوی او باز می‌گردیم» اقرار است به تباهی و ناپایندگی» (نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، کلمات قصار [۹۹]) با این بیان، حرکت به سوی غایت، را مطرح می‌کند و نه حرکت چرخه‌ای (قوس صعود و نزول که برخی از این آیه برداشت کرده‌اند) و این بالأخص در کاربرد «الله» بجای «من الله» ظهور می‌یابد؛ چنانکه مرحوم طالقانی در بیان مجموع آیات منتهی به این عبارت می‌گوید: «بعد از آیاتی که صورت فکری و اجتماعی امت اسلام را تکوین، و قبله آنها را مشخص، و اصول بعثت را تبیین می‌نماید، این پنج آیه: از اَشْتَعِينُوا - تَاهُمُ الْمُهْتَدُونَ، فرمان حرکت بسوی انجام این رسالت و تحقق اهداف آنست» (طالقانی (آیت ۱...))، ذیل آیات ۶-۱۵۳ سوره بقره).

این ارجاع مختصر به آیات مزبور، نشان از آن دارد که «شدن» و به کمال رساندن خود با عمل، بتنهایی غایتی اصیل برای «انسان» و «زندگی روحانی» وی است؛ در این «شدن»، چون امر دایر بر وسع هر فرد است «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (قرآن ۲/۲۸۶) برخلاف وجه شناختی (یا به تعبیری، عرفانی) مورد بحث در گرایش سنت‌گرایان، غایت وجه روحانی، موضوعی غامض و خارج از فهم عادی نیست (مسایلی مانند وحدت وجود و شهود و...) و هر کس در خود و برای خود دارای غایت الهی است که بنا به «سعی» خود به آن نزدیک می‌شود. پارادوکس جالبی که در این دو رویکرد در حرکت روحانی فرد وجود دارد، آن است که دیدگاه «معرفت‌گرا» در ضمن تأکید به امر واحد شناختی (وحدت وجود) و نفی تکثر در غایت، قایل به تکثر در مسیر و جهت رسیدن به این غایت است، در حالی که در رویکرد

جستجو می‌کند که از آن به نگاه «معرفت‌گرا» تعبیر می‌کنیم و گرایش‌های عرفانی در تحلیل محیط اسلامی را در بر می‌گیرد و دیگری آن را دارای بنیاد رفتاری، می‌بیند و رویکردهای فقهی روایی در تحلیل محیط کالبدی، بیشتر در این دسته می‌گنجد، اگرچه (چنانکه خواهد آمد) موضوع منحصر به این دسته نیست. تفاوت عملی تشخیص این اولویت، در اثر معماری مانند تفاوت يك كاسه آبخوری گلی با يك كاسه تذهیب شده تزیینی است که اولی (نگاه رفتارگرا)، «ظرف»ی است که در آن می‌توان انواع مایعات را به قدر معینی ریخت و مصرف کرد و اثر اصلی بر انسان، مربوط به آن «مظروف» است که به بدن وارد می‌شود؛ در حالی که دومی (معرفت‌گرا) اصولاً خود برای دیدن، درک کردن و برانگیختن حواس و رساندن پیام و اثرگذاری، طراحی شده است.

نگاه معرفت‌محور را سنت‌گرایان در ادامه روش عرفای دینی بسط داده‌اند که در آن، دین، از جمله اسلام، به عنوان يك امر ذاتاً معرفتی معرفی می‌شود: «مذهب، نهایتاً می‌تواند به عنوان هدایت الهی دانسته شود که با کمک آن انسان قادر می‌شود تا بر موانع هستی شناسانه‌ای که او را از مبدأ الهی خود جدا می‌کند، فایق آید، اگرچه وی هرگز از آن جدا نبوده است... الدین الحنیف، که حقیقتی است که درون طبیعت اشیاء است» (Nasr, 1981, 8). در اینجا تفریع کردن فعل بر معرفت، چیزی است که سنت‌گرایان چون بورکهارت، گنون، شوان و نصر را در ادامه شیوه تحلیل «شلایماخر» قرار می‌دهد که به تفکیک جنبه تشریحی دین از تجربه دینی پرداخته و بنیاد نظری خاصی برای تحویل ناپذیری دین، ارائه کرده است (عباسی، ۱۳۸۴).

می‌توان دید که در دیدگاه دینی و مشخصاً اسلامی، بعد روحانی زندگی انسان، اگر مغایر با نگاه معرفت‌محور نباشد، منحصر به آن نیز نمی‌تواند دانسته شود: «علم» برخلاف مصطلح امروز، در لسان قرآن، حقیقتی والا و یقینی است و مشعر بر شناختی کلی است و لذا از آگاهی پروردگار، همه جا به «علم»، تعبیر شده، و نوع کاربرد عبارات: «اولوالعلم» (قرآن ۲/۱۸)، «الراسخون فی العلم» (قرآن ۲/۷) و «العلماء» (قرآن ۳۵/۲۸)، والایی مقام صاحبان علم را می‌رساند. این «علم»، چنانکه از ظاهر آیات بر می‌آید امری وابسته به ذهن نیست و خود دارای ماهیت است، چرا که چیزی است که به انسان «داده» می‌شود: «يَزِفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (قرآن ۵۸/۱۱)، بر مبنای همین آیه و نیز شواهد دیگر (از جمله قرآن ۳۰/۵۶)، «ایمان» شناختی است نه در طول «علم» بلکه در عرض آن (این به معنای هم ارزش بودن نیست، بلکه استقلال نسبی دو حوزه را می‌رساند)؛ با توجه به حدیث مشهور نبوی: «الإيمانُ معرفةٌ بالقلبِ وإِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ» (از جمله در: صدوق، ق ۴، الخصال، ص ۱۷۹)، ایمان متکی به «معرفت» است؛ «معرفت» را اگرچه حکماء اسلامی به تعابیر مختلف، تعریف کرده‌اند، اما در زبان وحی «معرفت» مسبوق به «نشانه» است: «يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ» (قرآن ۵۵/۴۱) و «سیما» به معنی نشانه و علامت است (خسروی حسینی، ۱۳۷۵)، به

است، همانا ناخالصی آن است که گویا از پوست حیوان (الغ) بود و «مقدس» بودن وادی، از این تنزیه و تزکیه ناشی از دفع ناخالصی از تن، حاصل می‌شود. به این صورت وی قدسیت مکان را به سمت سوژه متوجه می‌داند و در اثبات آن به عدم کاربرد کلمه «مقدس»، حتی برای کعبه در قرآن، استناد می‌کند. به زعم وی در اسلام، تقدس، امری متوجه «فضیلت» مکان یا امر است و این، در تمامی مکان‌ها وجود دارد و تنها درجات آن متفاوت است. وی با استنادات خود، فضایل مکان‌ها را اتحاد آنها با هستی‌شناسی برخاسته از قرآن و حدیث (و نه عینیت مکان) می‌داند که در ذهن مؤمنان نقش می‌بندد. مثلاً نقلی که فضیلت بیت المقدس را در نظر کردن پروردگار در روز (دوبار) به آن شمرده است. فضیلت در بیان وی، مرز میان امر ماورایی و زمینی را ترفیق می‌کند و «جغرافیای ذهنی» بنا می‌کند که تفاوت عمیقی را میان مکان‌ها، بدون تکیه بر عینیت کالبدی آنها، ایجاد می‌کند. این نقشه الهی که به این صورت بر فضا حاکم می‌شود، واسطه خلق مکان کالبدی اسلامی است که در آن قداست معنوی بر جلوه‌های مادی آن اولویت دارد. با اینحال پس از بیان این تفاوت کلی، عکاش، الگوی ییاده را در تبیین نقش عامل جاودانه (الهی) در تعیین کالبد (جایی که عوامل مادی ناکافی‌اند) می‌پذیرد و نقشه الهی محیط مصنوع را در پیوند آن با کیهان‌شناسی اسلام می‌داند که موضوع کتاب وی است و برپایی شهرهای کوفه و بصره را با محوریت مسجدی که با پرتاب تیر، چهار طرف آن تعیین می‌شود و بخش مسکونی در ورای آن قرار می‌گیرد، به عنوان نمونه، ذکر می‌کند.

در یک نگاه کلی، در حالی که بیانکا، با تکیه بر حریم‌ها و نهی‌ها، نوعی یکپارچگی را در فضای قدسی در شهر مسلمانان پیش می‌کشد، تئوری عکاش با تکیه بر فضایل مکان‌ها، به همان اندازه ییاده مبتنی بر قطبیت فضا است؛ تفاوت امر، دستکم در بعد روانشناختی موضوع، آن است که ییاده در شناخت مکان مقدس قایل به اولویت فهم ادراکی ضمنی است، حال آنکه در بیان عکاش، نقشه ذهنی^{۱۶} برخاسته از تعلیمات مذهبی اولویت دارد.

تفاوت اساسی این دو تفسیر، به ماهیت مخاطب در نظر گرفته شده برای مکان مقدس، یا به عبارت دقیق‌تر «مقدس بودن مکان»، برمی‌گردد: اگر مخاطب، فرد خارج از حوزه فرهنگی مورد بحث یا ناآگاه به موجودیت یا تقدس مکان قدسی باشد، الزاماً تشخیص مکان، باید با ویژگی ناخودآگاه ادراکی منطبق شود که این همان فهم ادراکی ضمنی است و در دو گونه دیگر، شناخت اگرچه در زمان حال، ناخودآگاه باشد مستلزم تجربه قبلی یا دانش قبلی است و ادراک ارزیابانه، اصولاً خودآگاهانه است. در مقابل، اگر «تقدس مکان» برای مخاطب مکشوف باشد (بواسطه آگاهی‌های فرهنگی پیشین)، آنگاه نوع فهم تقدس مکان می‌تواند ادراک ضمنی نباشد و در اینجا نقشه شناختی، اهمیت می‌یابد.

در مکان مقدس می‌توان به دو عنصر واضح توجه کرد: یک عامل نفی و یک عامل اثباتی. اما عامل نفی، یک عامل آگاه

«تکلیف‌گرا» (تعبدی)، غایت که کمال وجودی هر فرد است، متکثر و مسیر، واحد است (مجموعه تکالیف دینی)؛ رویکرد اول را می‌توان به حرکت افراد برای رسیدن به قله تشبیه کرد که از جهات مختلف، امکان‌پذیر است و نهایتاً همه به یک نقطه باید برسند و اگر نرسند، مسیر کامل نشده است؛ و در مقابل، شیوه دوم را می‌توان به رویش گیاهان تشبیه کرد که اگرچه همه به سوی نور و به صورت عمودی (مسیر واحد) در حرکتند، اما غایت هر گیاه، دانه و ثمر خاص آن است که برای خود آن، محتوم و معلوم است، اما با گیاه دیگری که استعداد متفاوتی دارد، در هدف، متمایز است (قرآن ۶/۹۹)؛^{۱۷} «او است که از آسمان آبی نازل کرده که با آن همه روئیدنی‌ها را پدید آورده‌ایم و از جمله سبزه‌ای پدید آورده‌ایم که از آن دانه‌های روی هم چیده پدید می‌کنیم و از نخل و از گل آن خوشه‌های آویخته و باغ‌ها از تاکها و زیتون و انار و مانند و ناهمانند^{۱۵} هم کرده‌ایم، میوه آن را هنگام ثمر دادن و رسیدنش بنگرید که در این آیات برای گروهی که ایمان دارند عبرت‌ها است» (ترجمه المیزان).

نگاهی به مفهوم مکان مقدس در نگاه تکلیف‌گرا

وصف استفانو بیانکا به عنوان یک «خارجی» نسبت به فرهنگ اسلامی در مورد مکان مقدس در شهر اسلامی حاوی فهم متفاوتی از این موضوع است؛ به زعم وی در شهر اسلامی، مکان مقدس، بسیار گسترده است و نه تنها مسجد، بلکه تمامی خانه‌ها نیز مکان‌هایی مقدسند؛ وی برای این گفته خود به آداب مسکن و حریم‌های آن و حتی خود عنوان «حرم» برای اندرونی (در عربی)، استناد می‌کند (Bianca, 2000). این امر را «عکاش» در کتاب متأخر خود، تحت عنوان «مقدس بدون نامقدس» به بحث می‌گذارد. وی پس از معرفی معنای مقدس در ادبیات مدرن که عمدتاً تحت تأثیر نوشته‌های «رودلف اتو» و «میرجیا ییاده» قرار دارد، فهم حاصل از این متون را برای درک امر مقدس در اسلام ناکافی می‌شمرد (Akkach, 2005). وی برای تشریح مطلب بر مثال کانونی بحث ییاده متمرکز می‌شود: درآمدن حضرت موسی (علیه السلام) به وادی مقدس طوی؛ موضوعی که در تورات (موجود) و قرآن با عبارات مشابهی، تبیین شده است. «کندن پای افزار»، رمزگونه‌ای که ییاده به خوبی بر آن بحث خود را بنا نهاده، در بحث وی واکنشی است به عینیت متمایز کننده وادی مقدس از نامقدس اطراف، یعنی امری بیرونی که تقدس را برای وارد شونده، محقق می‌سازد. عکاش، این برخورد را در کار ییاده، تداومی از مدافعه اتو از امر قدسی به عنوان امر منطقی ناپذیر در مقابل امر منطقی می‌داند که نهایتاً امر قدسی را به عنوان «احساسی که باقی می‌ماند، آنجا که مفاهیم، باز می‌مانند»، معرفی می‌کند. وی در مقابل، بر این امر بحث خود را بنا می‌نهد که در متون دوران اسلامی، ذکری از کیفیات کالبدی خاص «طوی» نیست و آنچه به عنوان علت «خلع نعل» برای حضرت موسی (علیه السلام) آمده

کننده یا به عبارت دیگر، هشداردهنده به موجودیت مکان مقدس است؛ عاملی که جنبه بیرونی «قدسیت مکان» را تشکیل می‌دهد؛ این در حوزه تعالیم اسلام، بر مفهوم «حریم» منطبق می‌شود. این عامل باید بتواند هم فرد درون فرهنگ و هم برون آن را نسبت به «ماهیت خاص» مکان، متوجه سازد. در اینجا اگر تنها، عامل درون فرهنگی، حاضر باشد و به نحوی حضور عامل بیرونی، منتفی گردد، یک «نقشه شناختی» تعلیم داده شده در ضمن فرهنگ در اینجا اسلام می‌تواند جایگزین تمامی عوامل ایژکتیو شود؛ به این ترتیب عنصر مادی تشخیص بخش و تأکید کننده (و نه لزوماً تعریف کننده) ضرورت خود را از دست می‌دهد؛ یک مسجد محلی می‌تواند کاملاً شکلی عادی داشته باشد؛ حتی مسجد الحرام و حدود حرم در شریعت، فاقد تعریف‌های کالبدی مستلزم ادراک متکی به عینیت مکان است. آداب «استیذان» برای ورود به «بیت» و طهارت برای ورود به مسجد، بر جنبه سوپژکتیو تقدس تأکید دارد. در این حالت عنصر ضروری، عامل مادی تعریف کننده حدود مکان است و به عبارت بهتر «ورود» به مکان است.

تجلی این موضوع در رفتار اسلامی در بعد سوژه در «درآوردن کفش» و در بعد اژه (با تسامح منظور ادراک شونده یا همان مکان مقدس است) در «باب»، متجلی می‌شود و این دو با هم، «گذر» از فضای عرفی، به مکان مقدس را ممکن می‌سازند؛ در تعالیم اسلام هر دو امر در خانه و مسجد، قرار داده شده است. بسیاری تمهیدات جلوه‌گرانه مسجد، از دیدگاه روانشناختی مورد بحث، با غریبه دانستن وارد شونده به مکان، متحقق می‌شود. می‌توان بحث کرد که تنها مکانی که طراحی برای تعامل ادراکی خاص میان عین و ذهن، «ضرورت» دارد، همین نقطه گذراست، جایی که شناخت ناخودآگاه باید به ادراک خودآگاه، تبدیل شود. نکته اساسی این بحث همان خودآگاهی است که در «نیت» فعل، بروز می‌یابد؛ در اسلام، اصل بودن «نیت» و قصد در عمل، و عدم ارزشمندی فعل بدون خودآگاهی چنانکه پیشتر نیز اشاره شد موضوعی اساسی است و لذا برای برخورداری از فضیلت مکان، حداقل لازم است، فرد «اراده» دریافت فضیلت، داشته باشد.

برای روشن شدن این موضوع، ناچار، باید نخست به عامل اساسی دوم در «مقدس بودن مکان» بپردازیم که در مقایسه با عنصر قبلی، معطوف به کیفیت اثباتی و درونی مکان است و آن چیزی است که (دستکم از یک بعد) با «فضیلت» در بحث عکاش، منطبق می‌شود. فضیلت را می‌توان به طور کلی آن افزوده‌ای دانست که آن مکان خاص برای فرد به ارمغان می‌آورد یا به تعبیر عکاش، افقی که تفاوت مکان‌ها از دیدگاه دین در قبال آن سنجیده می‌شود.

در مورد مسجد، فضیلت مزبور میان بود و نبود نیست، بلکه میان شدت و ضعف است، چرا که تمام زمین برای امت پیامبر (صلی الله علیه و آله) «مسجد» است (از جمله در «خصال» باب العشره، حدیث ۱: جَعَلْتُ لَكَ وَالْأُمَّتِكَ الْأَرْضَ كُلَّهَا مَسْجِدًا وَ تَرَابَهَا طَهْرًا)، اما این نیز گفته شده است

که برای همسایه مسجد جز در مسجد، نماز نیست و احادیث بسیاری که در فضایل مساجد خاص آورده شده است. این فضایل عمدتاً برای «فعل عبادی» در مسجد است و نه «حضور» صرف؛ لذا ادراک این «قدسیت»، از جنبه مورد بحث ما، کیفیتی خودآگاه و قابل حصول با اراده و غیر وابسته به کیفیت کالبدی مکان است.

در حالی که بحث «حریم» در مورد خانه، حتی بیش از مسجد، واضح، دیده می‌شود، شاید بحث «فضیلت» در مورد خانه با به عبارت دقیق‌تر، «بیت»، مبهم به نظر بیاید. در این میان فضیلت یک خانه برای اهل آن، روشن‌تر است؛ پاداش‌های معنوی ذکر شده برای روابط زوجین، خود برای فضیلت خانه برای آن دو کافی است و سپس برای فرزندان، آنچه نسبت به پدر و مادر آمده است. شاید ابهام اصلی آن باشد که آیا خانه، از بعد فضیلت، برای غیر اهل آن هم معنا دارد؟ «صله ارحام» و «زیارت اخوان مؤمن» و سپس زیارت «اولیاء»، که مقصد آن، خانه دیگری است با جمیع فضایی که برای آن در متون دینی شمرده شده، توپوگرافی خاصی را از مکان پدید می‌آورد که ماهیت آن با توپوگرافی مذکور در باب مساجد، تفاوت دارد. در این مورد فضیلت، نه با بودن آگاهانه «درون» مکان، بلکه با حرکت آگاهانه «بسوی» مکان، تحقق می‌یابد و بزرگترین فضیلت در آستانه ملاقات و نه درون خانه (البته برای وارد شونده، و الا برای صاحب خانه، موضوع متفاوت است)، تحصیل می‌شود. اگر توجه کنیم که مزار ائمه (علیهم السلام) در زیارتنامه‌ها به بیستی از بیوت نبی (صلی الله علیه و آله) تعبیر شده است و توجه کنیم که در احادیث از سفر برای نماز خواندن در مسجد خاص نهی شده، حال آنکه سفر برای زیارت ائمه (علیهم السلام) و حتی زیارت برادر مؤمن، واجد فضایل بسیار شمرده شده، می‌توانیم کیفیتی برداری از فضیلت این مکان‌ها، برداشت کنیم که از کیفیت «میدانی» فضیلت مساجد، متمایز است. معنی روانشناختی «قبله» بویژه در آیه «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَ لِقَوْمِكَ مِمَّصْرَ بَيْوتًا وَ اجْعَلُوا بَيْوتَكُمْ قِبَلَةً وَ اقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» (قرآن ۱۰/۸۷). تاحدی با این برداشت، مطابقت دارد.

تفاوت «بیت الله الحرام» و «مسجد الحرام»، و نوع تعامل حجاج در جریان حج با این دو مکان (درون دومی و گرداگرد اولی)، با تعابیر فوق از ماهیت فضیلت، قابل مقایسه است. به این ترتیب «قدسیت» اثباتی خانه، نیز آگاهانه است؛ تنها تفاوت اصلی در موضع ادراک فضیلت است که در مسجد در درون آن و در خانه در بیرون آن (بیرونی مقصد و فناء الدار مبدأ)، رخ می‌دهد. اما تقدس بیت برای اهل آن، با پذیرفتن «دیگران» در آن (بطور دقیق‌تر در روزی اهل آن) افزایش می‌یابد (زکات خانه، اتاق مهمان است یا تقدس یافتن خانه بواسطه نگهداری گوسفند که در روایات آمده است).

دارند، معین می‌شود.

ممکن است بتوان چنین گفت: تا زمانی که انسان بر زمین تصرفی نکرده است، زمین و فضای فوق آن مسجد است و احکام ادراکی آن بر آن جاری است (مکان ذکر و تسبیح)؛ از این روست که مثلاً نماز عیدین در صحرا بر شهر اولویت دارد، چرا که آنجا مسجدی بزرگ است که آلوده نشده است. اما به محض تأسیس مستحذات انسانی، فضای فوق زمین، قطبیت می‌یابد، به این نحو که حوزه سکونتی انسان به معنای بخشی از فضا که به حوزه وجودی افراد و جامعه منتسب می‌شود بصورت مفهومی از حوزه «مساجدالله» خارج می‌شود، مگر آنکه در درون این حوزه تأسیس دیگری، خاص مسجد که همان مسجد در معنای مصطلح است، صورت گیرد. در این صورت این «فضا» (و نه زمین آن که «مسجد» بودنش، همیشگی است)، مستلزم احکام خاصی برای فرد «وارد شونده» به فضا (پس «ورود» هم باید قابل تعریف باشد) است که او را واجد حدّ اقلی از اراده تطهیر کند، چرا که از عبارت «فیه رجال یجئون أن یتطهروا» و حصری که بواسطه خبر مقدم «فیه» از آن استنباط می‌شود، بودن فردی بدون این اراده در فضا، آن را از حوزه مفهومی مسجد، خارج می‌کند؛ لذاست که برای این مسجد، احکام طهارت ظاهری نیز وضع می‌شود.

در هر دو فرض مطرح شده و مدل ارایه شده، یک ویژگی مشترک است و آن اینکه، «مسجد» بودن تمام زمین، نفی شدنی نیست و آنچه با سکونت انسان تغییر می‌کند و کیفیتی بجز مسجد ایجاد می‌کند، «فضا»ی فوق زمین (نه تا بینهایت، بلکه تا حدی که قابل انتساب به انسان است) می‌باشد؛ حال ممکن است این فضای تغییر کرده، «بیت» باشد که حدود آن، در همه جهات معین است، یا کلّ سکونتگاه انسانی، که محدوده آن تا حدّی ممکن است، مبهم باشد در این فرض اخیر، «قریه» که در سرگذشت بنی اسرائیل، سکونتگاهی بود که پیامبر خدا (علیه السلام) برای آنها اتخاذ کرد، همانند «بیت» کاملاً متعین است، اما شهر بزرگ (مصر) که آن حضرت (علیه السلام) آنان را از آن منع نمود، این معین بودن را در خود دارا نیست. به این ترتیب، فرض کلی دیگری مطرح می‌شود: آنچه از فضا در خارج این حوزه‌های تعیین شده باقی می‌ماند، همچنان به لحاظ مفهومی و ادراکی در حکم مسجد است.

مؤید دیگری بر این فرض، کیفیت معنوی است که در روایات برای فضاهای باز در خانه (شامل حیاط یا بام)، ذکر شده است (البته برای مردان موضوع برای زنان متفاوت است): «...از امام صادق علیه السلام روایت کرده‌اند که آن حضرت فرمود: هرگاه برایت حاجت مهمی بدرگاه خداوند عزوجلّ پیش آمد پس سه روز متوالی روزه بگیر یعنی روزهای چهارشنبه و پنجشنبه و جمعه، و چون روز جمعه فرا رسید غسل کن و لباس تازه گردان و به بالاترین نقطه پشت بام در خانه برو و آنجا (یعنی زیر آسمان) دو رکعت نماز کن و دست بسوی آسمان بردار و سپس این دعا را بخوان: «...» (من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ترجمه غفاری، حدیث ۱۵۴۳) یا مثلاً این

فضای کالبدی چیست؟ اگر توجه کنیم که با قبول تقدم وجود نقشه ذهنی بر فضای کالبدی، در معماری دینی، تکلیف معمار نه «ساختن» نقشه است و نه «کشف» نقشه، بلکه وظیفه وی در تعیین مرزها و آنجا که ناخودآگاه مکان مقدس باید به خودآگاه تبدیل شود، بارز می‌شود و آن آستانه مکان‌ها است. در تعبیر فوق و در مسجد، آستانه، میان درون و بیرون است، حال آنکه در بیت، آستانه میان بیرون و بیرون‌تر.

الگوی فراگیر شناختی مکان مقدس در اسلام

بحثی که در بالا آمد، برای آن بود که نشان دهد، نقش وجه کالبدی در ادراک امر قدسی در اسلام، در خود فعل و دریافت فضیلت مکان، نمی‌تواند، چندان مؤثر دانسته شود و مهم‌ترین نقش آن، منحصر به آستانه‌ها و آنجایی است که «تذکر» به «حضور» در مکان، لازم است. این ادراک از ذکر با آنچه در دیدگاه معرفت‌گرا در معماری اسلامی، مورد بحث است، تفاوت ماهوی دارد؛ گونه اول «ذکر» بواسطه کالبد را فاقد ارزش الهی می‌داند، حال آنکه دومی آن را بخشی از تجربه یا معرفت الهی مخاطب می‌شمرد. به این صورت در نگاه تکلیف‌گرا، معرفت نسبت به جغرافیای فراگیر تقدس (جدای از مکان‌های مقدس خاص که عمدتاً مثنی‌های چیزی است که در مباحث تئوریک، مورد نظر است)، مقدّم بر بروز کالبدی آن است. ماهیت این جغرافیا، چیزی است که با تکیه بر دو موضوع کانونی مسجد و خانه در اسلام، به تبیین آن خواهیم پرداخت:

۱. تسبیح و تقدس مسجد: در حدیث نبوی (صلی الله علیه و آله) که پیشتر گفته شد (جَعَلْتُ لَكَ وَ لِأُمَّتِكَ الْأَرْضَ كُلَّهَا مَسْجِدًا وَ تَرَابَهَا طَهْرًا)، اگر حقیقتاً تمام زمین، مسجد است، پس باقی فضاهای مسکونی انسان (هر آنچه غیر از مسجد در سکونتگاه است)، چه می‌شود؟ آیا جزئی از مسجد است یا چیز دیگری است؟ فرض قابل طرح از ویژگی‌های «مسجد» در سوره توبه، حاصل می‌شود. نخست باید توجه کرد که در این آیات سخن از «اعمار» مسجد است و «اعمار»، به معنی «ایجاد» نیست، بلکه: «العمارة: آبادانی، نقیض آن خرابی است. عَمَّرَ أَرْضَهُ يَعْمُرُهَا عِمَارَةً: زمینش را بخوبی آباد کرد، ... أَعْمَرْتُهُ الْأَرْضَ وَ اسْتَعْمَرْتُهُ: وقتی است که زمین را آباد کنی و عمران را به او برسانی، گفت: (وَ اسْتَعْمَرْتُمْ فِيهَا - ۶۱ / هود) (در آنجا آبادانی را به شما واگذار کرد)» (خسروی حسینی، ۱۳۷۵، ذیل «عمر»). اگر این معنی را در کنار این حقیقت قرار دهیم که «مسجد تأسیس شده» (با توجه به معنی تأسیس که در اصل برای پی‌ریزی بنا بکار می‌رود نگاه کنید به ترجمه مفردات راغب (همان منبع)، ذیل «اسس») جایی است که با حضور انسان‌هایی که اراده تطهیر دارند، تشخیص می‌یابد: (قرآن ۹/۱۰۸) ۷، فرض مزبور را می‌توان چنین بیان کرد: زمین تماماً مسجد است، اما فضای روی آن می‌تواند مسجد باشد یا نباشد، و این بود و نبود با حضور انسان‌هایی که اراده پاکی

این شرح از نحوه تغییر در مسجد پیامبر (صلی الله علیه و آله)، همین امر را نشان می‌دهد:

«شنیدم ابو عبد الله صادق (ع) می‌گفت: رسول خدا دیوار مسجد خود را با یک خشت بالا برد، مدتی گذشت و شمار نمازگزاران افزون شد و گفتند: ای رسول خدا کاش می‌فرمودید تا مسجد را وسیع کنند. رسول خدا گفت: بلی. و فرمود تا به صحن مسجد افزودند و دیوار مسجد را با یک خشت و نیم بالا بردند. بعد از مدتی، باز شمار مسلمانان فزونی گرفت و گفتند: ای رسول خدا کاش می‌فرمودید تا بروسعت مسجد بیفزایند. رسول خدا گفت: بلی. و فرمود تا به وسعت مسجد افزودند و دیوار مسجد را با دو خشت نو و ماده بنا کردند. گرمای تابستان شدید شد و گفتند: ای رسول خدا کاش می‌فرمودید تا مسجد را سایه کنند. رسول خدا گفت: آری و فرمود تا از تیره‌های درخت خرما شمع زدند و سقفی برافراشتند و با شاخه درخت خرما و بوته‌های گور گیاه سایه‌بان ساختند. باران شدید باریدن گرفت و آب از خلال شاخه‌ها سرازیر شد، گفتند: ای رسول خدا کاش می‌فرمودید تا سقف مسجد را با گل بپوشند. رسول خدا به آنان گفت: نه. فقط سایبان، همانند سایبان موسی بن عمران. و تا رسول خدا زنده بود، ساختمان مسجد به همان صورت باقی بود. دیوار مسجد، پیش از آن که به این صورت مسقف شود، به ارتفاع يك قامت (دو ذراع: ۱۰۴ سانت) بیش نبود، و موقعی که سایه این دیوار به قدر يك ذراع (دو وجب: ۵۲ سانت) اضافه می‌شد، و يك بز می‌توانست در آن سایه بخوابد و نشخوار کند، رسول خدا به نماز ظهر می‌پرداخت و موقعی که سایه دیوار، دو برابر می‌شد، به نماز عصر می‌پرداخت» (گزیده کافی، ج ۲، ۸-۲۰۶).

در این روایت، افزودن کالبدی به مسجد، تنها برای رفع موانع ذکر دیده می‌شود و الا واضح است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خود از آسایش بخشی بیشتر این افزوده‌ها خبر داشت، اما امتناع اولیه ایشان از این امور، از يك دیدگاه، بواسطه همان جنبه حداکثری جامعه مخاطب مسجد (تمام عالمیان) می‌تواند دانسته شود: «وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحُنَّ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ» (قرآن ۱۸-۳۸/۱۷) و به همین ترتیب می‌توان بازگذاشتن اولیه درب خانه‌ها به مسجد و سپس بستن درب خانه اصحاب و بازگذاشتن درب حضرت علی (علیه السلام) به مسجد را در این راستا دانست.

در مقابل این حالت سلبی در مورد نقش کالبد در «ذکر» در مورد مسجد، روحانیت و ذکر در مورد سایر فضاها که مستلزم آن «نفی اولیه» برای تحقق کالبدی جامعه مورد نظر است، می‌تواند موجودیتی ایجابی داشته باشد، به این معنا که پس از نفی اغیار از جامعه مخاطب، بالطبع، بخشی از تسبیح گویان عالم که هم‌نمایی با آنان، جنبه بیرونی ذکر را تشکیل می‌دهد، نیز از حوزه آن «کل اولیه معماری» حذف می‌شوند، لذا معماری در آن جزء نگری ثانویه که ذکر آن رفت و پس از گذار از کل اولیه، می‌تواند به طور اثباتی و با برقراری ارتباط با عوامل «مسیح» عالم، وجه روحانی فضا را ایجاد کند.

روایت در زیارت امام حسین (علیه السلام): «در روایت حنان بن سدیر از پدرش آمده است که گفت: امام صادق علیه السلام می‌فرمود: ای سدیر، هر روز زیارت قبر حسین علیه السلام می‌روی؟ ... و چه می‌شود ترا که هر هفته پنج بار زیارت حسین علیه السلام بروی یا روزی يك بار، عرضه داشتیم: فدایت شوم میان من و قبر او فرسخ‌ها است؟ فرمود: بر بام خانه خود رو و بجانب راست و چپ بنگر سپس سر خود را به سوی آسمان بالا بر سپس بسوی قبر توجّه نما و بگو: «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ» (من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ترجمه غفاری، حدیث ۳۲۰۳). و نیز منع از رابطه جنسی بر بام یا زیر آسمان (مثلاً در امالی صدوق، مجلس ۸۴). همچنین مجموعه‌ای از روایات (نگاه کنید به الکافی، ج ۶، صص ۹-۵۲۸) که فضای محصور در ارتفاع بالاتر از سه‌ونیم یا چهار متر را (بنابر اختلاف روایات)، محل زندگی شیاطین یا جن می‌شمرد، می‌تواند، با این فرض توجیه شود که فضای محصور شده، فضایی است که از حوزه مسجد سراسری زمین خارج شده و در حوزه تحت تأثیر وجود انسان (همان حدود چهار متر)، کیفیتش به او بستگی دارد، اما در خارج آن کیفیتی دیگر دارد که چون از حوزه مسجد خارج شده و معطل مانده است، اصلتاً محل شرور است، مگر آنکه بواسطه‌ای یعنی نوشتن آیات قرآنی که آن را وجهی مسجدگونه می‌دهد یا نگهداری کبوتران در آن که آن را از حالت معطل بودن خارج می‌کند^{۱۸}. (چنانکه در روایات باب مزبور آمده است)، آن کیفیت شر، رفع شود.

اگر به حدیث نبوی (صلی الله علیه و آله) که پیشتر آمد، بازگردیم «جَعَلْتُ لَكَ وَ لِأُمَّتِكَ الْأَرْضَ كُلَّهَا مَسْجِدًا وَ تَرَاتِبَهَا ظَهْرًا»، ممکن است ابراز داشت که وجه تقدّس مسجد از تعمیم گسترده جامعه مخاطب حاصل می‌شود، به این صورت که اصل حضور در مسجد، هماهنگ شدن با تسبیح عالمیان قرار داده می‌شود و این با ذکر مورد نظر در خانه تفاوت دارد: «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (قرآن ۱۷/۴۴). با این وصف، در این مورد خاص، آن کل اولیه معماری که از خود موضوع درک می‌شود، کاملاً اثباتی و ایجابی است و هیچ موجودیتی از آن نفی نمی‌شود. اما وقتی ذهن پس از درک این کل متوجه جزئیات فضا می‌شود موضوع کاملاً حالت نفی پیدا می‌کند؛ به این معنا که اکنون و پس از لحاظ کردن همه عالمیان در موضع ذکر جمعی (مسجد)، آن عوامل متضاد با ذکر (عوامل غفلت‌زا) باید از آن نفی شوند؛ هر آگاهی یا خودآگاهی بعدی نسبت به این فضا در ارتباط با کارکرد اصلی آن، متضمّن این نفی خواهد بود؛ به عنوان مثال، نخست آن گروه از انسان‌ها که اراده تطهیر ندارند، به عوان موانع ذکر باید از این حوزه نفی شوند و این اولین ادراکی است که تحدید مکان مسجد را و شناخت‌پذیری ورود به آن را ایجاب می‌کند: «لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَّهَرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ» (قرآن ۹/۱۰۸) و

«سن نمایش اجتماعی افراد» و «پشت صحنه خصوصی زندگی» معرفی و بحث خود را روی آن پایه‌گذاری می‌کند (Goffman, 1959) و تداوم آن در متون روانشناسی محیطی همچنان دیده می‌شود، فضای خصوصی زندگی، جایگاهی فرعی نسبت به بخش اجتماعی تر خانه، می‌یابد، جایی با حالتی غیررسمی که فرد در آن برای نمایش اصلی، آماده می‌شود. به این ترتیب، ارزش معنایی مکان، با حرکت از «جلوی خانه» به «فضای پشتی»، کاهش می‌یابد. در نگاهی مقایسه‌ای، نگاه اسلام در حرکت از بخش عمومی به خصوصی، همراه با افزایش گونه خاصی از ارزش معنوی یا به عبارتی، تقدس مکان است. در این زمینه، نخست حکم تشریعی قرآن، ورود به خانه را از موضع اصلی و از درب آن، به عنوان واجبی الهی برمی‌شمرد: «لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» (قرآن ۲/۱۸۹)؛ آنگاه سلسله مراتبی از آداب و حریم‌ها، بر این موضع خاص و گذار از آن مقرر می‌کند. معنای درب، در آیین اسلامی ورود، با بیان مدرنیستی که قایل است که «انسان موجودی مرزگذارنده است که خود هیچ مرزی ندارد. مرزگذاری موجودیت خانگی وی با درب، به این معناست که مطمئن شود که قطعه‌ای را از موجودیت یکپارچه طبیعت را از آن جدا کرده است» (Simmel, 2005)، در آنچه انسان با گذاشتن درب، از آن جدا می‌شود و آنچه با آن پیوند می‌خورد، متفاوت است. برای فهم این تفاوت، مراتب ورود را در نظر می‌آوریم.

نخست در پیشخوان جلوی خانه فناء الدار و جایی که در مولد حکومت اسلامی، پیش از ظهور پیامبر (صلی الله علیه و آله)، محل کثافات بود (نگاه کنید به لسان العرب ذیل «العدرة») امر به نظافت و روفتن می‌شود: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص اَكْتُسُوا أَفْبَيْتِكُمْ وَلَا تَسْبِيْهُوا بِالْيَهُودِ» (مکارم الاخلاق، ص ۱۲۷)؛ سپس آداب اذن ورود طلبیدن: «امام صادق علیه السلام فرمود: هنگامی که اذن ورود به خانه را گرفتید اول سلام کنید، که یکی از نامهای خداوند می‌باشد، البته اجازه گرفتن باید از پشت در قایل از نگاه کردن به داخل خانه باشد، شما امر به اجازه گرفتن شده‌اید به خاطر آنچه چشمتان می‌بیند. اذن ورود باید سه مرتبه باشد، و هرگاه اجازه دادند داخل شوید، و اگر گفتند برگرد باید فوراً مراجعت کنی، اجازه اول برای شنیدن اهل خانه است، دوم برای حفظ حجاب آنها، سوم از این جهت که خواستند اذن دهند یا ندهند، و اگر اذن ندادند باید برگردد» (مشکاة الانوار ترجمه هوشمند و محمدی، ص: ۴۰۵)؛ در اینجا و پس از ورود، دخول به حجره‌ها (اتاق‌ها)، دیگر حتی اذن خواست به زبان هم، تجاوز به حریم است و فرد باید ساکت بایستد تا اذن به او داده شود: «إِنَّ الَّذِينَ يَتَّوَدُّونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا حَتَّىٰ تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (قرآن ۴۹/۴-۵). و پس از آن نوبت به کندن پای افزار می‌رسد (همانند حضرت موسی علیه السلام) در روادی مقدس طوی: «امام صادق علیه السلام درباره تفسیر فرموده خداوند: لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ

۲. سکونت و تقدس خانه: ادبیات فنومولوژیک سکونت، بر اصالت مکان در تجربه سکونت تأکید دارد و پیوستگی به مکان را بخشی از هستی انسان برمی‌شمرد (Schulz, 1976, 6)؛ «ساختن، سکنی گزیدن و اندیشیدن» عنوان یک سخنرانی است که «هایدگر» در ۱۹۵۱ در «سلسله گفتارهای دارمشتات»^(۱) با موضوع «انسان و فضا» ایراد کرد. وی در این گفتار، با تکیه بر ریشه آلمانی و انگلیسی باستانی «Building» یعنی «buan» که به معنی «سکونت کردن» است و اشاره به رابطه معنایی آن با «من هستم»، این ریشه را به مفهوم «وجود»، پیوند می‌دهد (Heynen, 1999, 15)؛ اجتناب وی از کاربرد علامت ویرگول در عنوان اصلی آلمانی میان کلمات، نشان از همپیوندی عمیق این مفاهیم دارد. از نظریه این افعال (ساختن و سکنی گزیدن) از طریق مشارکت مردم در چیزی از «مکان» و تلاش آنها برای ایجاد حسی از مکان، با هم ارتباط می‌یابند (Sharr, 2007, 36-8)؛ انطباق بدون تأمل این معنا بر مفهوم خانه در فرهنگ اسلامی، اشتباهی مبنایی است: در لسان قرآن، «بیت» اصطلاح عامی است که هر فضای محصور در بسته را حتی به صورت موقت یا متحرک، شامل می‌شود و تنها یکی از انواع آن، سکونتگاه دائم انسان است: «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَلَمْتُمْ وَ يَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَانًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ» (قرآن ۱۶/۸۰)؛ نمونه‌ای چون این عبارت «وَيَا أَدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا» (قرآن ۷/۱۹)، و کاربرد فعل «سکن» به صورت متعدی، نشانگر آن است که از نگاه قرآن، «انسان» است که به مکان سکونت می‌بخشد و نه مکان به انسان و لذا سکونت جزء مختصات انسان است و این با تشکیل خانواده، محقق می‌شود: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا» (قرآن ۷/۱۸۹). به این صورت «خانه» (که با «بیت» قابل انطباق است)، موجودیتی ابتدائاً، «ابزکتیو» در فرهنگ اسلامی می‌یابد که در صورت وقوع سکونت در آن، ویژگی‌هایی سوپزکتیو به آن افزوده می‌شود و لذا، ذاتی آن نیست. در حقوق اسلامی، انتساب احکام حریم خانه به ویژگی‌های فیزیکی آن حتی در موردی مانند صدور حکم قطع برای دزدی از مکانی که درب آن بسته باشد و فرد مال را از حوزه فیزیکی خانه خارج کرده باشد (از جمله نگاه کنید به من لایحضره الفقیه، ج ۵، حدیث ۵۱۰۴) مؤیدی بر این مسأله است.

تمایز دو مفهوم خانه و سکونت، از یک منظر، نشان تقدم ساختار اجتماعی خانواده بر ساختار کالبدی خانه است و از نگاهی، تمهیدی است بر والایی موضع خانواده و تعیین بخشیدن به آن. در مورد این موضع اخیر که تمایز مفهومی مهمی میان خانه در فرهنگ اسلامی با فرهنگ غرب (دستکم دوران پس از مدرن) ایجاد می‌کند، نخست لازم است مفهوم فضای جلو و پشت خانه را بررسی کنیم؛ وقتی «گافمن» در تشبیهی، فضای اجتماعی خانه و خصوصی خانه را به عنوان

ویژه در آوردن کفش که یاده تحلیل خود از فضای قدسی را با این مثال آغاز می‌کند (Eliade, 1956, 20) و مثالی است که مانند آن در قرآن نیز برای حضرت موسی (علیه السلام) بیان شده است (قرآن ۲۰/۱۲)، در بدو زندگی زناشویی نیز در شکلی خاص از سوی رسول اکرم (صلی الله علیه و آله)، توصیه شده است به نحوی که نشانگر ورود تقدسی خاص است که با انتساب خانه به خانواده، محقق می‌شود: «أبو سعید خدری گوید: رسول خدا صلی الله علیه و آله سفارشات به امیر مؤمنان علیه السلام کرد و فرمود: یا علی هنگامی که عروس را بخانه خود می‌آوری، کفش او را از پای بدر آورتا بنشیند (یا هنگامی که می‌نشیند) و پای او را با آب بشوی و آن آب را از در خانه تا آخرین نقطه حیاط خانه بریز، زیرا اگر چنین کنی خداوند هفتاد هزار نوع تنگدستی را از آن خانه ببرد، و هفتاد هزار نوع برکت وارد کند، و هفتاد رحمت نازل کند که بالین سر عروس بگردند تا اینکه برکتش به همه زوایای خانه تو برسد» (من لا یحضره الفقیه ترجمه غفاری، ج ۵، ص: ۱-۲۶۲). این تقدس افزوده برخلاف موقعیت معنایی «بیت» که به عنوان ابژه‌ای دارای حریم نوعی از تقدس را با وجهی سلبی داراست، وضعیت و تقدسی ایجابی را به خانه می‌آورد (آنچه می‌تواند بر مفهوم برکت، منطبق شود) و خود، حریم‌های افزوده‌ای را نیز در درون حریم خانه و اتاق‌ها، طلب می‌کند؛ چیزی که در تشریح اذن خواستن برای حضور در محضر والدین (قرآن ۲۴/۵۸)، تبلور آن دیده می‌شود.

تَبِیْوْتِکُمْ... فرمود: منظور کردن کفش، و سلام کردن است» (معانی الأخبار ترجمه محمدی، ج ۱، ص: ۳۶۶). سپس «بسم الله...» در ورود به اتاق خود: «علی علیه السلام فرمود: هرگاه خواستید وارد اطاقتان شوید «بسم الله» بگویید تا شیطان همراهش فرار کند» (همان منبع). به این صورت، معنای مکان، با حرکت به درون، از جانب مادی به انسانی و سپس الهی می‌رسد و پیوند ماورایی آن، بسیار عمیق‌تر می‌شود. این مفهوم از خانه و ورود به آن را یک آنترپولوژیست (غیرمسلمان) در تجربه‌ای از منزل یک زوج مسلمان ترکیه‌ای در بخش مدرن شده استانبول، چنین به تصویر می‌کشد: «در یکی از نخستین مراجعات به آپارتمان «هاکان» و «امینه»، «هاکان»... دوستانه اما مؤکداً به من درباره اینکه همانطور که کفش به پا داشته‌ام، وارد شده‌ام، تذکر داد. در حالی که من باید بدون کفش و فقط با جوراب وارد می‌شدم. او گفت: «شما این کار را بکن؛ کفش راستت را در بیاور و با جوراب، پایت را بگذار داخل و سپس می‌توانی کفش دیگر را هم در آوری. آنوقت کفش هایت را در جاکفشی پشت در بگذار»؛ هاکان توضیح داد در خانه آنها، همانند مسجد، خانواده فرش اضافی برای نماز پهن نمی‌کنند. هرگونه پیا داشتن کفش در داخل خانه به معنای آن است که همه فرش‌ها باید پیش از نماز... پاک شوند. بنابراین وقتی من در آن عصرگاه، با کفش وارد خانه هاکان شدم، بر آستانه‌ای پا گذاشتم که پاکی آیینی اپارتمان را از جهان خارج، جدا می‌کند» (Henkel, 2007, 62). این نماد

نتیجه

خروج مکان از دایره تقدس است. در این حالت، لازم نیست که انسان برای «کشف» یا «تجلی»، امر ماورایی، متوسل به ابزار کالبدی خاص شود؛ بلکه به عکس، به واسطه آنکه انسان بدلایی که لزوماً هم روحانی نیست، ناگزیر از تغییرات کالبدی در عالمی است که اجزای آن به تسبیح پروردگار مشغولند، باید مراقب باشد که این تغییرات، به تقدس «مسجد فراگیر زمین» خدشه وارد نکنند. تقدس «بیت»، وسیله تحقق این هدف اخیر است که بعکس تقدس مسجد مزبور، ذاتی نیست، بلکه باید با عمل انسانی، «کسب» شود، و آلا، خانه محل شُرور خواهد بود. این نگاه برخلاف دیدگاه فردمحور، اصالت حریم اجتماع را در مقابل حریم خصوصی و ذاتی تر از آن می‌نمایاند. در این نحو از تقدس فراگیر برخلاف آیین‌های شرق دور اصل تقدس نه به اشیای مادی طبیعی (درخت و کوه و جنگل و ...) بلکه به «فضا» سپرده می‌شود و طهارت ادراک فضا است که تقدس را به ظهور می‌رساند و نقش اصلی کالبد در آن، «تفکیک» فضاها با کیفیات خاص است و نه به ظهور رساندن آن کیفیت؛ به بیان دیگر، اسلام نقشه‌ای شناختی از فضای مقدس فراگیر عالم ترسیم می‌کند که کالبد بیرونی، سازنده آن نیست؛ بلکه در بهترین حالت، خدشه‌ای به آن وارد نخواهد کرد و در این تعبیر، مقدس‌ترین مکان، مکانی است

وجود یک مدل فراگیر از جغرافیای مقدس در اسلام که در آن امر قدسی، در دسترس همگان (نه به معنی پیش پا افتادگی) است، امری است که تا کنون کمتر به طور دقیق و براساس متون دینی، مورد بررسی بوده است. این جغرافیا، واجد نقشه شناختی مقدم بر کالبد، در دین است و ادراک آن، در دنیای واقعی نیز از نوع «بازشناسی» است و نه «ادراک ضمنی» یا «ارزیابانه». اگرچه عامل ادراک این تقدس امر فاعلی صرف نیست، اما، ایجاد آن، یکسره هم به عینیت کالبدی موکول نشده است؛ بلکه در اصل امری است «فضایی» (میان مُدرک و مُدرک) و دو صورت می‌یابد که هیچ‌یک با نظریه همسانی «بدن، خانه و کیهان» یاده، از تباطی ندارد: یکی، ذاتی فضا است که فضیلت «موجود» در آن است و دیگری، قابل تحصیل برای انسان است که با فعل انسانی در فضا، حاصل می‌شود. وقتی مکان مقدس به عنوان تجربه‌ای غیرعادی از مکان در مقابل «مکان عرفی» طرح شود، نتیجه اولیه آن این است که محقق در جستجوی ویژگی‌های غیرعرفی و غیرعادی برای ادراک چنین مکانی باشد. اما اگر چنانکه در اینجا در مورد تقدس فراگیر مکان از دید اسلام، مطرح شد، «مقدس بودن مکان»، قاعده‌ای کلی باشد که «نامقدس» یا عرفی، استثنایی بر آن است، آنگاه، موضوع اصلی بررسی، یافتن علل غیرعرفی

امپرسیونیستی مکان و یا دانش و ادراکی متکی به علل کالبدی بیرونی نیست؛ بلکه عدم تراحم کالبد با خودشناسی و عدم غفلت است که نقش آن را در تحقق بیشتر تقدس مکان برای فرد مطرح می‌کند.

که «فضیلت» ذکر شده برای آن (که امری است درباره فضا و نه کالبد) در نقشه ذهنی ترسیمی منابع دینی، بیشتر و «تراحم» ادراکات کالبدی آن با نقشه فضایی ذهنی، کمتر باشد. پایه چنین ادراکی از تقدس مکان، «خیال» و «اسطوره» یا حس

پی‌نوشت‌ها

طبرسی، [شیخ] حسن (۱۳۷۰) [قرن ۶ هـ.ق.]، مکارم الاخلاق، شریف رضی، چاپ چهارم، قم.

عباسی، ولی الله (۱۳۸۴)، ماهیت شناسی تجربه دینی، مجله اندیشه حوزه، فروردین و اردیبهشت، خرداد و تیر ۱۳۸۴ - شماره ۵۱ و ۵۲، صص ۶۶ تا ۱۵۴.

عسکری خانقاه، اصغر و سجادی‌پور، فرزانه (۱۳۸۳)، نگرش قدسی، اندیشه قدسی، نامه پژوهش، شماره ۹، صص ۹۹-۱۲۰.

محمد بن یعقوب کلینی رازی (به کوشش محمد باقر بهبودی) (۱۳۶۳)، گزیده کافی، ج ۲، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.

ثقه الاسلام کلینی (۱۳۶۵) [قرن ۴-۳]، الکافی، ج ۸، چاپ چهارم، دار الکتب الإسلامیه، تهران.

طالقانی (آیه ا...)، سید محمود (۱۳۴۲)، بیزوی از قرآن، ج ۱ و ۲، شرکت سهامی انتشار، تهران.

طباطبایی (آیت ا...)، سید محمد حسین (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم.

فضل بن حسن حفید شیخ طبرسی، (۱۳۷۹) [قرن هفتم هـ.ق.]، مشکاه الانوار، ترجمه: مهدی هوشمند و عبدا... محمدی، دارالتقلین.

شقایق، پژمان (۱۳۸۴)، کالبدخدایان، قصیده سرا، تهران.

Akkach, Samer (2005), *Cosmology and architecture in premodern Islam: an architectural reading of mystical ideas*, (SUNY series in Islam Seyyed Hossein Nasr, editor), State University of New York, USA.

Bianca, S. (2000), *Urban Form in the Arab World: past and Present*, vdf, Zürich.

Eliade, M. (1956), *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*, Translated from the French by Willard R. Trask, Harcourt, Brace & World, Inc. New York.

Goffman, E. (1959), *The presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday Anchor Books, New York.

Henkel, H. (2007), "The location of Islam: Inhabiting Istanbul in a Muslim way", in *AMERICAN ETHNOLOGIST*, Vol. 34, No. 1, pp. 57-70.

Heynen, H. (1999), *Architecture and modernity: a critique*, MIT press.

Nasr, Seyyed Hossein (1981), *Islamic Life and Thought*, State University of New York Press, USA.

Norberg-Schulz, C. (1976), *Genius Loci: Towards a Phenomenology of architecture*, Rizzoli, New York.

Sharr, A. (2007), *Heidegger for architects*, Routledge, UK & USA.

Simmel, G. (2005), *Bridge and Door*, in "Rethinking Architecture", Leach, Neil. (editor), Routledge, London and New York

Wynn, Mark R. (2009), *Faith and Place: An Essay in Embodied Religious Epistemology*, Oxford University Press Inc., New York.

1 Sacred, Profane.

2 Perceptive.

3 Cognitive.

4 Conceive.

5 Evaluate.

6 Perceive.

7 Cognitive.

8 Perception.

9 Evaluative.

10 Cognition.

11 Evaluation.

12 Perception.

13 Perceptive.

۱۴ «وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ خَبَأً مُتَرَكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونِ وَالرَّيْحَانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيُبْعَثُ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»

۱۵ حدّ اقل يك تعبير از اين «مشتبّه» و «غيرمشتابه» ممكن است، همان منظوری باشد که در این متن از آن استفاده شده است: تشابه در مسیر و تفاوت در غایت.

16 Cognitive Map.

۱۷ «لَمَسْجِدًا أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا»

۱۸ توجیه دیگر موضوع نیز آمده و البته آن هم مسأله مستفاد در بالا را نفی نمی‌کند: «وامیر مؤمنان علیه السلام فرمود: صدای بال زدن پر کبوتران شیطانها را دور می‌سازد.» (من لایحضره الفقیه، ترجمه غفاری، ج ۴، حدیث ۴۲۲۹)

19 Darmstädter Gespräch.

فهرست منابع

آپیا، آنتونی (۱۳۸۸)، درآمدی بر فلسفه معاصر غرب، انتشارات گام نو، تهران.

[امام] علی بن ابی طالب (علیه السلام) (۱۳۷۸) [قرن اول هـ.ق.]، نهج البلاغه، سید رضی، قرن ۵، ترجمه: شهیدی، سید جعفر، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهاردهم، تهران.

خسروی حسینی سید غلامرضا (۱۳۷۵)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، انتشارات مرتضوی، تهران.

شیخ صدوق (۱۴۱۸ق) [ق ۴ هـ.ق.]، الهدایه فی الأصول والفروع، مؤسسه امام هادی (علیه السلام)، قم.

شیخ صدوق (۱۴۰۳ق) [قرن ۴ هـ.ق.]، معانی الأخبار، جامعه مدرسین، قم.

شیخ صدوق (۱۳۶۷) [قرن ۴ هـ.ق.]، من لایحضره الفقیه، ترجمه: علی اکبر غفاری، نشر صدوق، تهران.

شیخ صدوق (۱۳۶۳) [قرن ۴ هـ.ق.]، الخصال، جامعه مدرسین، قم.

and matter (edited by Sarah Menin), Routledge, USA and Canada.

Mazumdar & Mazumdar(2004), Religion and place attachment: A study of sacred places, in *Journal of Environmental Psychology*, 24 (2004), pp. 385-397.

Rapoport, Amos(1977), *Human Aspects of Urban Form*, Pergamon Press, UK.

Speed F. (2003), *The sacred environment: an investigation of the sacred and its implications for place-making*, in *Constructing place: mind*