



## خوانش مسجد به‌عنوان ابزار حضور؛ رویکردی نو به‌سوی نظریهٔ روحانیت فضای مسجد

مسعود ناری قمی

استادیار، دانشگاه فنی‌وحرفه‌ای استان قم، قم، ایران

محمدجواد عباس‌زاده

دکترای معماری اسلامی، دانشکدهٔ معماری و شهرسازی، دانشگاه هنر اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۱۲/۰۷ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۰/۲۷

### چکیده

در بررسی روحانیت فضای مسجد، بحث در رابطه با هدف غایی و ایده‌آل در معماری اسلامی کاملاً واضح و روشن است و جایگزین نمودن مسئله «الوهیت» به‌عنوان هدف غایی روحانیت فضای مسجد کمتر بحثی را میان صاحب‌نظران این حوزه در پی دارد؛ اما همین اصطلاح می‌تواند معانی بسیار متغیری را به خودش بگیرد که مسئله اصلی تحقیق حاضر تدقیق معانی متغیر و رسیدن به چهارچوبی درست از منظر اسلام است. هدف از نگارش مقاله این است که نقش پرورش‌دهندهٔ معماری از زوایای جدیدی بررسی شود و ارتباط آن با بُعد روحانی زندگی انسان واضح‌تر گردد. مقاله حاضر در مرحلهٔ گردآوری داده‌ها از مطالعات اسنادی و کتابخانه‌ای بهره برده است و در مراحل بعد، از روش استدلال قیاسی استفاده شده است. این پژوهش در جست‌وجوی نظریهٔ نوین برای خوانش مسجد در اسلام، ابتدا رویکرد زیباشناسانه و معرفت‌گرا دربارهٔ نقش مسجد را از منظر متن سنت نقد می‌کند و آن را به‌عنوان رویکردی که کالبد یا فضای مسجد را در جایگاه غایت روحانیت می‌نشانند، فاقد اصالت لازم از دید اسلامی معرفی می‌کند. سپس با نگاهی دقیق‌تر در رابطه با رویکرد «ابزاری» به نقش مسجد در احراز روحانیت به‌جای نگاه غایتی، موضوع رابطهٔ مفهوم مسجد با بحث فلسفهٔ تکنولوژی را طرح می‌کند که این تغییر نگرش، دریچهٔ جدیدی را به‌سوی فهم رابطهٔ اسلام و معماری باز می‌کند. لذا ضمن مطرح‌نمودن رویکرد نوین برای ورود مبانی اسلامی در طراحی مسجد، از لحاظ ممانعت از تحریفات دینی در مسجد و دیگر فضاهای مذهبی نیز می‌تواند رویکرد کارتری را پیش‌رو نهد. در نهایت، نتایج تحقیق حاکی از آن‌اند که از میان ارتباطات پنج‌گانهٔ معماری به‌عنوان ابزار حضور، ارتباط پس‌زمینه‌ای منطبق‌ترین وضعیت را با اقتضات اسلامی در حوزهٔ مسجد دارد که تبعات طراحانهٔ آن باید در آینده دقیق‌تر بررسی شوند.

واژگان کلیدی: مسجد، غایت معرفتی، ابزار حضور، پساپدیدارشناسی.

## ۱. مقدمه

دو گرایش سنت‌گرا و غیرسنت‌گرا را از این حیث با هم قیاس کنیم، می‌توان گفت اولی وجه روحانی فضا را در «بازشناسی» امر متعالی از پیش آشنا در اثر «تذکر کالبدی» می‌داند و دومی آن را «شناخت» امر متعالی که محصول «تجربه کالبدی» است و سپس «بازیابی» این شناخت می‌شمرد. در عین حال، گاه گرایش نخست، با تأکید بر امکان معرفت‌افزا بودن معماری و دومی با تأکید بر سمبلیک بودن آن به هم نزدیک‌تر می‌شوند. در این نوشتار، نخست در اصل این هدف در طراحی مسجد از منظر اصالت اسلامی بحث می‌شود و سپس رویکردی دیگر برای ورود به بحث روحانیت از دریچه فلسفه تکنولوژی پیشنهاد می‌شود که نقطه عزیمت آن، پس‌پدیدارشناسی دُن‌آیدی است؛ اما در آن متوقف نمی‌نماند.

## ۲. روش تحقیق

تحقیق حاضر از نوع بنیادی- نظری با رویکرد کیفی است که در آن، جمع‌آوری داده‌ها و اطلاعات کیفی با استفاده از منابع اسنادی مکتوب علمی و کتابخانه‌ای در حوزه‌های علوم مرتبط با روحانیت مسجد انجام می‌گیرد و اطلاعات تحلیلی با تعمیم به این حوزه، با روش استدلال قیاسی (حیدری، ۱۳۹۷) به استحصال نظری ارزش‌های بنیادین روحانیت فضای مسجد و اصول کاربردی آن می‌پردازد.

## ۳. پیشینه تحقیق

درباره مفاهیم معنوی مسجد تاکنون مطالب بسیاری نگاشته شده‌اند، اینکه معنای فضا چیست یا حس مکان آن، طیفی از ادبیات معناگرایانه تا روان‌شناسانه را به مسجد اختصاص داده است. در نمونه‌های اخیر تحقیقات نیز همچنان این رویه با کمی تعدیل و مطرح کردن معانی عرفی مسجد به موضوع، امتداد داشته است، مثلاً نژاد و عظمتی مسجد را یک مکان مقدس برای عبادت روزانه و در حقیقت نماد و نشانه‌ای از یک فضای مقدس و معنوی محسوب کرده‌اند (Nejad et al., 2019, p. 48). معماری مقدس، به لحاظ تاریخی (سنتی) بالاترین زمینه برای تکامل معنوی و تعالی انسان‌ها بوده است. شایان ذکر است اوج و شکوفایی هنر معماری مقدس اسلامی را می‌توان در مساجد یافت (Bemanian et al.,

مسئله هدف غایی و ایدئال در معماری اسلامی برخلاف دیدگاه‌های معاصر چندان مبهم نیست و قلمداد کردن «الوهیت» به عنوان این هدف، کمتر مخالفی را بر خواهد انگیزد؛ اما همین اصطلاح می‌تواند معانی بسیار متغیری را به خودش بگیرد. احساس حضور عنصر جاودانی در یک فضا (یا حتی کمتر از آن؛ پیوند عالم صغیر با عالم کبیر) برای بسیاری نظریه‌پردازان «مکان»، تمام آن چیزی است که ممکن است به عنوان «وجه روحانی» فضا یا مکان تلقی شود. در این تعریف، معنای «عناصر جاودانی» حس شونده (یا حتی مفهوم عالم کبیر) نیز می‌تواند طیفی وسیع را در بر گیرد: از خدای قادر متعال که در وصف نمی‌گنجد تا یک منشأ برای حس روانی که حداقل بخشی از آن را نتوان وابسته به ماده دانست. در واقع عنصر جاودانی در تعریف وسیع، هر آن چیزی است که ورای محتویات پیشین و فعلی ذهن و عین بتوان موجودیتی برای آن قائل شد. با این تعریف، مسئله بعدی برای آنان چگونگی پیدایش چنین احساسی است و اینکه چقدر این پیدایش وابسته به کالبد است و چقدر وابسته به ادراک‌کننده و ذهنیت پیشین وی. در دیدگاه غیرسنت‌گرا یا مدرن (عمدتاً غربی)، انکارناپذیری وجود ادراک و حس عنصر جاودانی و تناقض آن با مفروضات ماده‌انگارانۀ این دسته، از همه چیز، نظریه‌سازان را به سمت پیشنهاد فرآیندهایی «ماده‌محور» برای پیدایش این ادراک می‌برد. برای مثال، یکی از محققان این حوزه پیدایش فهم دینی از مکان را بدون تجربه کالبدی و رفتاری (مراسم) ناممکن می‌داند و آرای فون هوگل را به عنوان شاهد مدعی خویش می‌آورد (Winn, 2009, 65).

این گرایش را در بهترین حالت می‌توان یک رویکرد «شناختی» به موضوع تلقی کرد که تمام هدف آن «ادراک وجود عنصر جاودان» و «کیفیت این ادراک» است. در مباحث سنت‌گرایان به‌طور کلی و سنت‌گرایان حوزه جهان اسلام به‌طور خاص که میراث‌دار فرهنگ تصوف به شمار می‌روند، «معرفت»، اصطلاحی است که اوج کمال انسانی و غایت آن چیزی است که هر فعل انسانی، از جمله معماری، باید برای دستیابی به آن باشد (نگاه کنید به نصر، ۱۳۸۰، ۱۶-۱۵ و نیز فصل هشتم به بعد). «معرفت» در این کاربرد، همان معنای دقیق لغت را شامل می‌شود، یعنی «بازشناسی امری از روی نشانه‌ها». اگر بخواهیم



سؤال اساسی این نوع بررسی‌ها به‌طور عام این است که قالب کالبدی مسجد چه ادراکی را در مخاطب ایجاد می‌کند یا باید بکند؟ اما آیا این سؤال پرسش درستی است؟ درست به معنی آنکه همان چیزی است که باید پرسیده شود؟ برای اینکه این تردید در سؤال آشکارتر شود، باید به قالب نخستین مسجد بازگشت و دید آیا این پرسش را در آنجا نیز می‌توان طرح کرد یا خیر. این شرح از نحوه تغییر در مسجد پیامبر(ص) همین امر را نشان می‌دهد:

"شنیدم ابو عبدالله (ع) می‌گفت: رسول خدا دیوار مسجد خودش 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 بر وسعت مسجد بیفزایند. رسول خدا گفت: بلی! و فرمود تا به وسعت مسجد افزودند و دیوار مسجد را با دو خشت نر 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 تیرهای 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 بیوشند. 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 آنکه به این صورت مسقف شود، به ارتفاع یک قامت [دو ذراع: ۴۰ سانتی‌متر] بیش نبود و موقعی که سایه این دیوار به قدر یک ذراع [دو وجب: ۲۵ سانتی‌متر] اضافه می‌شد و یک 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." (کلینی رازی، ۱۳۶۳، ج ۲، ۸-۲۰۶)

در این روایت، افزودن کالبدی به مسجد تنها برای رفع موانع دیده می‌شود. واضح است که رسول خدا (ص) خودش از آسایش بخشی بیشتر این افزوده‌ها خبر داشت؛

(2010, p. 38).

مسجد امروزه در مقایسه با جایگاه خودش در تاریخ اسلامی به پدیده‌ای متمایز تبدیل شده است که به عنوان ظرف هویتی معماری معاصر اسلامی درک می‌شود و انتظار می‌رود مفاهیم متافیزیکی مقدس را منتقل کند (Allahham, 2019, p. 210)؛ اما در واقع، گاهی اوقات این اتفاق برای مساجد امروزی محقق نمی‌شود.

برای به چالش کشیدن روحانیت مسجد و ارتباط آن با ادراک انسان عنصری واسط تحت عنوان «معنویت» نیاز است. در واقع، معنویت یک مفهوم و معنای گمشده انسانی در جهان است که مستقل از زمان و مکان است. این یک مفهوم فراگیر است که همه را تحت تأثیر قرار می‌دهد. همچنین نوعی هم‌پوشانی با دین دارد. با این حال، برخلاف معنویت، دین به‌طور بالقوه نوعی یقین و مرز دارد و به‌طور خاص، برخی آن را پذیرفته‌اند. (Azemati & Habibabad, 2020, p. 5). نکته مهم درباره ظهور روحانیت در مسجد این است که از زمان ظهور مدرنیته، جوامع مسلمان به طور فزاینده‌ای عرفی شده‌اند. روابط فضای مقدس - سکولار و دانش اسطوره‌شناسی مبتنی بر علوم الهی تغییر شکل داده‌اند (Al-Krenawi, 2016, p. 361)؛ اما با این حال معماران در طول تاریخ اسلام همیشه در روش‌های مختلف سعی در القای مفهوم «مقدس بودن» برای مخاطبان خودشان داشته‌اند. هنر مقدس بیانگر ماهیت و تحقق نوعی کیفیت الهی در قلمرو هنر (بیان سنتی خودش) است. در این میان، هنر اسلامی بر اساس درک عمیقی از هنر اصیل، به عنوان مرکز و قلب هنرهای سنتی تحقق یافته و درک شده است که نمود اصلی آن در مساجد سنتی دیده می‌شود (Khaki & Sadeghi habib abad, 2015).

یک مسجد معمولی چیزی فراتر از یک ساختمان مذهبی یا مکانی برای عبادت اسلامی است. در حقیقت، مسجد محملی برای برداشت‌های نمادین و ذهنی مخاطبان خودش است و این برداشت به واسطه فرم و ماده، رنگ، شکل و حجم پدید می‌آید که نشان‌دهنده پیام بنیادی اسلام است، یعنی «تجسم معنویت» و «تقدس فضایی»؛ اصطلاحاتی که می‌توان گفت معماری اسلامی به آن‌ها وابسته است و این وابستگی را از نوع معماری منحصر به فرد کالبد می‌گیرد (Longhurst, 2012, p.).

(22).



تبیین می‌شود: مسجد به‌عنوان غایت حضور روحانی و مسجد به‌عنوان ابزار (تکنولوژی) حضور روحانی.

#### ۴. مسجد به‌عنوان غایت حضور

خوانش مفهوم فضایی مسجد از منظر زیبایی‌شناسانه در تمام معنای گسترده آن، کالبد را در جایگاه هدف ادراک می‌نشانند، چه از وجه نفی اراده شوپنهاوری که یک استغراق و ناخودآگاهی انتخابی است و چه از منظر ویتگنشتاین متقدم که ادراک امر زیباشناسانه را یک خروج دکارتی از عالم و نظاره خودآگاه بر آن از وجه ابدی می‌داند. تجلی قدسی سنت‌گرایانه نیز با قرارداد غایت ادراک در ورای سمبلیزم فرم، کالبد را در مسیر غایت ادراکی و در کانون آن قرار می‌دهد. بحث بر این است که این نقش، «انتخاب» خوب یا درستی برای جایگاه کالبدی مسجد است؟ در این نوشتار، نخست سعی می‌شود که ضعف نگرش نخست، از منظر اسلامی نمایان شود. آنگاه نگرش جایگزینی ارائه شود که مبانی ادراکی آن از فلسفه تکنولوژی هایدگر و دُن‌آیدی اخذ شده‌اند. نه اینکه این آرا در فهم دینی موضوعیتی داشته باشند، بلکه رجوع به این آرا یک رجوع روش‌شناسانه است و فرآیند تحلیل آن‌هاست که برای بحث حاضر وام گرفته می‌شود.

هریس<sup>۱</sup> در جمع‌بندی ابتدایی خودش، ویژگی‌های نگرش زیبایی‌شناسانه را در چهار موضوع خلاصه می‌کند:

۱. کمال اثر و بی‌نیازی آن از ارجاع به غیر (نمایاننده خود و نه نمایاننده دیگری بودن)؛
۲. تجربه‌شوندگی اثر هنری به مثابه یک کل؛
۳. نفی نقش مخاطب در کیفیت ادراک اثر و استقرار نقش او در موضع درک‌کننده صرف که باید در اثر مستغرق گردد؛
۴. وابستگی کمال اثر هنری به کمال تجربه زیبایی‌شناسانه که به خودش متکی و بی‌نیاز از غیر است (Harries, 1997, 21). این ویژگی‌ها که در آرای بامگارتن، کانت، شوپنهاور و... بیان و در معماری نیز از سوی امثال پوزنر، گیدینن، تونیس و... بر آن‌ها صحنه گذاشته شده‌اند، نهایتاً در نگرش هنری به مسجد نیز اثر عمیق خودش را گذاشته است، یعنی مسجد به‌مثابه اثر هنری به‌عنوان یک اثر کمالی که ادراک آن، یک هدف است و ماورای آن تنها از فیلتر این هدف دست‌یافتنی فهم می‌شود (یا دست‌کم بهتر دست‌یافتنی می‌شود).

این امر از منظر دینی می‌تواند کاملاً قابل انتقاد باشد

اما امتناع اولیه ایشان از این امور از یک دیدگاه به‌واسطه همان جنبه حداکثری جامعه مخاطب مسجد (پیمان عالمیان) می‌تواند دانسته شود: «وَ اذْکُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْاَیْدِ اِنَّهُ اَوَّابٌ اِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ یَسْبَحْنَ بِالْعِشِيِّ وَ الْاِشْرَاقِ» (قرآن، ۱۸-۳۸/۱۷). به همین ترتیب می‌توان باز گذاشتن اولیه درب خانه‌ها به مسجد و سپس بستن درب خانه اصحاب و بازگذاشتن درب حضرت‌علی(ع) به مسجد را در این راستا دانست.

اگر به حدیث نبوی درباره مسجد نظر کنیم (جَعَلْتُ لَكَ وَ لِمَتِكَ الْاَرْضَ کُلَّهَا مَسْجِدًا وَ تُرَابَهَا طَهُورًا)، ممکن است بگوییم که وجه تقدس مسجد از تعمیم گسترده جامعه مخاطب حاصل می‌شود؛ به این صورت که اصل حضور در مسجد، هماهنگ شدن با تسبیح عالمیان قرار داده می‌شود: تَسْبِیحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَ الْاَرْضُ وَ مَنْ فِیْهِنَّ وَ اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَکِنْ لَا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِیْحَهُمْ اِنَّهٗ كَانَ حَلِیْمًا عَفُوْرًا (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، متضمن این نفی خواهد بود. در این بیان، حضور مسجد در ادراک، حین ذکر موضوعیت ندارد و نسبت انسان-خدا نمی‌تواند از منظر نگاه اصیل دینی، وابسته به این موضوع باشد. در این صورت می‌توان پرسید که آیا این بیان، به‌معنی نفی نقش مسجد در حضور روحانی است؟ می‌توان بحث کرد که بیان فوق منجر به اثبات یک نقش اساسی برای کالبد در ذکر می‌شود و آن درست در لحظه ورود و جدایی از عالم عرفی (یا به عبارت دقیق‌تر، فضای واجد تقدس کاهش یافته) به عالم مقدس (فضایی که تقدس آن حفظ شده است) اتفاق می‌افتد؛ اما پس از این لحظه چه وضعیتی وجود دارد؟ به‌ویژه با نفی نقش ادراکی مستقیم مسجد در ظهور امر روحانی یا تذکر به آن، این پرسش اساسی‌تر خواهد بود. بحث ذیل، درآمدی است بر تبیین جدیدی از پاسخ این پرسش که با تفکیک دو نوع برداشت از مسجد در قبال امر روحانی،

ضمّنی<sup>۵</sup> (ناخودآگاه یا بیان‌ناپذیر) اشاره دارد. اگر کسی ادعای آن را داشته باشد که معماری می‌تواند در ارتباط انسان و خدا تأثیر «صریح» (به معنی خودآگاه و با قصد) پذیرفتنی در دیدگاه اسلامی داشته باشد، آنگاه در وجه شناختی امر باید انتظار داشته باشیم فرد یا افرادی یافت شوند که بخشی از بینش توحیدی خودشان را در رابطه با معماری کسب کرده باشند و قادر به بیان آن نیز باشند (تزکیه و تعلیم شناختی). از قضا، امروزه وجود چنین افرادی امر چندان غریبی نیست و هر از چندگاهی، افرادی از غرب به دریافت‌هایی از توحید اسلامی درباره معماری‌هایی مانند اصفهان اشاره می‌کنند (پی‌بردن از هندسه معماری به مهندس عالم و از تهی‌بودن خانه کعبه به توصیف‌ناپذیری ذات الهی و...). حتی اسلام‌آوردن برخی به واسطه این معماری‌ها نقل می‌شود. حال اگر قرار باشد از این تأثیر به «وجه روحانی معماری» (که ذاتاً بار مثبت دارد) تعبیر گردد، لازم است حقانیت چنین معرفتی از دیدگاه دینی (در اینجا اسلام) اثبات‌شدنی باشد. افلاطون در مجاوره «ته آتوس» با تکیه بر روش سقراطی خودش، نهایتاً درمی‌یابد که «شناخت» عبارت است از «باور صادق موجه». از زمان افلاطون به بعد، ادعای فیلسوفان مغرب‌زمین در معرفت‌شناسی همین بوده است و اختلاف بر سر ماهیت و شرایط تحقق این سه ویژگی بوده است (آپیا، ۱۳۸۸، ۷۱). در بررسی حاضر می‌توان باوربودن و صادق‌بودن موضوع را به ترتیب به مدرک و بحث‌های کلامی محول کرد؛ اما موجه‌بودن این باور مستقیماً به نحوه حصول ادعا شده (ادراک معماری) برمیگردد که در بحث ما نمی‌گنجد. آیا از دیدگاه دینی؛ استناد صحت یک گزاره معرفت‌شناختی درباره خدا (مثلاً «خدا زیبایی را دوست دارد» یا «خدا خالق زیبایی است») به یک مصنوع انسانی، پذیرفتنی است؟

برای مثال، کسی ممکن است هندسه‌ای شگفت‌آور را در معماری مسجدشاه اصفهان بیابد و آن را برای خودش مستند حقانیت اسلام یا اثبات یک صفت درباره خدا قرار دهد. اگر قرار باشد این استناد صحیح باشد، وی باید بتواند بگوید که چرا این صفت را در انسان خلق‌کننده اثر فرض نکرده یا چرا به او ایمان نیاورده است. یک پاسخ احتمالی آن است که شگفت‌انگیزی اثر مزبور آن را از حوزه آثار عادی انسانی خارج می‌کند و باید چیزی فراتر از انسان‌های عادی در خالق اثر وجود داشته باشد و چون

که آن را می‌توان در بحث اثر پرورش‌دهنده معماری در حوزه دین مطرح کرد؛ موضوعی که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

## ۵. نقد رویکرد غایت‌گرایی معنوی مسجد

محیط کالبدی مسلماً در انسان تغییر ایجاد می‌کند. این تغییر هم می‌تواند جنبه فیزیولوژیکی داشته باشد و هم روانی. این امر به تفصیل در ادبیات تنظیم شرایط محیطی و روان‌شناسی محیط بحث شده است. اگر این تغییر موقتی نباشد و پس از انفصال انسان از محیط نیز تا مدت زیادی در انسان اثر داشته باشد، می‌توان از آن به اثر پرورش‌دهنده معماری، تعبیر کرد. این بیان مشابه تعریفی است که روان‌شناسان از یادگیری ارائه می‌کنند (نگاه کنید به احمدی و دیگران، ۱۳۶۵، ۱۵۶). بنابراین در اینجا وقتی از پرورش‌دهندگی معماری سخن می‌گوییم، به اثر نسبتاً ماندگاری اشاره داریم که تماس مداوم با یک معماری، بر «ساخت‌های ذهنی» و «عادات رفتاری» ما می‌گذارد. این اثر نوعی دانش ناخودآگاه است. موضوع را می‌توان با این مثال نشان داد: فردی که در یک خانه سنتی رشد کرده است، ممکن است هیچ‌گاه نتواند رابطه «حیا» و «خانه» را بیان کند (بیان‌ناپذیری)؛ اما وقتی نخستین بار با خانه‌ای گشوده به روی خیابان یا آشپزخانه اوپن روبه‌رو شود، ممکن است صاحب‌خانه را به نداشتن این صفت متهم کند. لذا وی در اثر ارتباط با معماری، به دانشی درباره انسان رسیده است که برای وی نه خودآگاه است و نه می‌تواند بیان کند. این مقوله‌ها از نوع «دانش ضمّنی»<sup>۲</sup> اند، یعنی گونه‌ای از دانش که در بیان نمی‌گنجد. می‌توان بحث کرد که آیا معماری می‌تواند دانشی از مقوله بیان‌پذیر<sup>۳</sup> نیز به مخاطب انتقال دهد یا خیر.

بحث در اینجا این است که آیا این چنین اثری درباره وجه روحانی زندگی انسان اثبات‌شدنی است و اگر چنین است، چه شقی از آن در حوزه اسلامی، یک هدف مقبول برای معماری کردن است؟ اثبات این امر به معنای آن است که کالبد می‌تواند در کیفیت رابطه انسان با خدا اثر نسبتاً پایدار و قابل انفصال از کالبد داشته باشد. با استفاده از اصطلاحات پرورشی فرهنگ اسلامی می‌توان این اثر را یکی از سه حالت تزکیه و تعلیم و تربیت دانست که دو مورد اول (مسامحتا) به حذف و اضافات شناختی و رفتاری صریح<sup>۴</sup> (بیان‌پذیر یا آگاهانه) و مورد دوم به جنبه

فلان کیفیت در معماری (فلان) مسجد درک کرده‌ام یا آموخته‌ام. بطلان این تأثیرپذیری در شکل کلی عبادات در اسلام (به واسطه الزام استناد افعال دینی به قرآن و سنت پیامبر(ص)) واضح است و توضیحی لازم ندارد؛ اما در ویژگی‌هایی از رفتار عبادی که مکانی محسوب می‌شود، مانند روبه‌قبله بودن، به‌عکس این امر باید دقیقاً از کالبد برداشت شود، یعنی مثلاً فرد برای یافتن جهت قبله در مسجد نباید مجبور به استفاده از روش‌های جغرافیایی شود.

موضوع تأثیر تربیتی معماری (به معنی اثر ناخودآگاه و پایدار و قابل انفصال از کالبد که معماری در حوزه شناختی و رفتاری انسان ایجاد می‌کند) درباره خواست‌ها و نیازهای روحانی انسان، پیچیده‌تر به نظر می‌رسد. در وجه خودآگاه امر (تزکیه و تعلیم) چون تأثیرگذاری مربوط به انتخاب و اختیار فرد بود و او برای تأثیر گرفتن سراغ معماری می‌رفت، این امکان بود که مثلاً با اثبات توجیه‌ناپذیری دانش کسب‌شده از کالبد، معمار و مخاطب را از پرداختن به این موضوع «منصرف» کرد. اما در اینجا از اثری صحبت می‌شود که اگر موجودیت آن اثبات شود، خواهناخواه وجود دارد و صرف تشخیص درست یا نادرست بودن آن از دیدگاه دینی، موضوع را منتفی نمی‌کند و باید تکلیف معمار در این حوزه مشخص شود. به بیان دیگر، درباره اثر تعلیمی ادعایی، مسئولیت اصلی با مخاطب است؛ زیرا پذیرش آن به اختیار او است. اما درباره اثر تربیتی ادعایی، مسئولیت اساسی بر دوش طراح اثر است. نخست باید توجه کرد که از میان روابط چهارگانه قابل‌تصور برای انسان (با خدا، خود، محیط و جامعه)، بحث حاضر تنها مربوط به رابطه اول است. در دیدگاه اسلامی، «دین» امری است که در همه روابط مزبور حکم‌فرماست؛ اما این روابط در یک سطح و یک کیفیت مطرح نیستند. به نظر می‌رسد وجه دینی سه رابطه اخیر که وجه مادی نیز دارند (با خود، محیط و جامعه)، از لحاظ نقش آن‌ها در سیر تکاملی انسان برای رسیدن به غایت خودش جای بحث است و نه نقش (مستقیم) آن‌ها در رابطه انسان با خدا. به‌ویژه وقتی از نگاه تکلیف‌گرا (که در بحث اصلی بیشتر به آن خواهیم پرداخت) به موضوع بنگریم، تعلیمات دینی درباره روابط مزبور، الگوهایی دارد که فعل آن‌ها منجر به کسب «درجات» معنوی می‌شود: «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَ لِيُؤْفِقَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَ هُمْ لَا

تفاوت خالق اثر مزبور با پدیدآورندگان آثار دیگر، در ایمان مذهبی وی دیده می‌شود، پس این ایمان مافوق اعتقادات دیگران است و این دلیلی بر حقانیت آن است (توجیه اسلام‌آوردن). یا گفته می‌شود این پیچیدگی نشانه عظمت موجود در انسان پدیدآورنده آن و آن نیز به نوبه خودش نشانه‌ای بر عظمت خالق انسان است (توجیه اثبات یک صفت درباره خدا). سستی دلیل اول بسیار واضح است؛ زیرا معرفت ادعایی حاصل را به دو امر منسوب می‌کند: برتری اثر مصنوع موردنظر بر آثار مصنوع دیگر و اعتقاد پدیدآورنده اثر. بنابراین، اگر اثر شگفت‌انگیزتری از یک هنرمند الحادی یا مسیحی پیدا شود، آنگاه حقانیت این عقیده نیز برای این فرد ثابت شده است و او همان گونه که اسلام آورده است، باید از آن برگردد؛ اما درباره دلیل دوم که طبیعتاً از سوی یک فرد موحد یا مسلمان ابراز می‌شود، یک مشکل اساسی وجود دارد: اگر این طریق معرفت درست باشد (یعنی برای حصول به گزاره‌ای درباره صفات خدا، فقط و فقط بتوان به این روش عمل کرد)، آنگاه یک اثر سخیف نشانه سخافت انسان پدیدآورنده و آن نیز نشانه ضعفی در خالق انسان خواهد بود. اشکالی که در اینجا وجود دارد، قیاس امر با تفکر در مخلوقات خدا (طبیعت بکر) است که در دین توصیه شده است و ممکن است گفته شود که همین ضعف درباره آن نیز وجود دارد. در واقع، اشکال اساسی این است که چرا معرفت ناشی از مخلوق خدا که انسان در آن دخالتی ندارد، درست است و در صورت وساطت انسان در خلق، این امر می‌تواند نادرست باشد. پاسخ این اشکال در اختیار انسان نهفته است که می‌تواند اثری سخیف را از موجودی عظیم (انسان) پدید آورد و لذا فعل و اثر انسان نمی‌توانند مستند معرفتی درباره خلقت وی باشند که منسوب به پروردگارند؛ اما درباره خلقت بی‌واسطه پروردگار این مشکل وجود ندارد. بنابراین کسانی که ادعای حصول چنین معرفتی را از طریق مصنوعات انسانی دارند، در واقع آن را از راه این آثار حاصل نکرده‌اند، بلکه صفات گفته‌شده را از قبل در ذهن داشته‌اند و این امر را به آن علم قبلی نسبت داده‌اند یا خواسته‌اند به‌عکس، برای حقانیت کار معمار دلیلی بتراشند.

موضوع تأثیر «صریح» مزبور در بُعد رفتاری به معنای آن است که حداقل برخی افراد باشند که بخشی از شیوه عبادی خودشان را منبعث از معماری بدانند و مثلاً بگویند من شیوه دعاکردن یا لزوم روبه‌قبله کردن را از



اثر تکرار تجربه کالبدی، به ملازمه‌های ذهنی میان قوس و معنویت مکان برسد و این طلب در وی ایجاد شود که هر جا قوس بود، احساس معنوی‌تری پیدا کند و هر جا نبود، حضور خدا را کم‌رنگ‌تر ببیند. مثال بُعد رفتاری را می‌توان در نحوه زیارت مردم دید که بنا بر تجربه زیاد، بی‌اختیار در هر مکان زیارتی، در جست‌وجوی عنصری میانی مانند ضریح هستند که دور آن طواف کنند. این مثال‌ها نشان می‌دهند که اثر تربیتی معماری در بُعد روحانی زندگی مردم می‌تواند کاملاً محسوس باشد؛ اما آیا نگاه دینی به این تأثرات مثبت است (یعنی می‌تواند وجه روحانی معماری دانسته شود) یا خیر و آیا معمار باید برای ایجاد یا تداوم چنین آثاری تلاش کند یا به‌عکس، باید با آن مقابله کند؟

درباره بُعد شناختی مزبور، گفتار پاپ نیکلاس پنجم (۵۵-۱۴۴۷م) گواهی از رسوخ توجه به تربیت کالبدی ذهنیت معنوی توده مردم است: «برای ایجاد اعتقادات راسخ و محکم در اذهان توده عامی، به چیزهایی که دارای زیبایی بصری باشند نیاز است. ایمان توده‌ای که بر چیزی جز اعتقادات استوار نباشد، ضعیف و مردود است. اما اگر قدرت دربار مقدس کلیسا در ساختمان‌های باشکوه و یادمان‌های زوال‌ناپذیر که به‌ظاهر تجلی قدرت خلاقه خداست وجود داشته باشد، ایمان رشد کرده و تقویت می‌شود و چون یک رسم از یک نسل به نسل بعدی رسوخ یافته و تمامی جهان آن را پذیرفته و به آن احترام خواهند گذارد» (موریس، ۱۳۶۸، ۱۹۱ و ۱۹۲). در تاریخ اسلام، نقل‌های مشابیهی از معاویه مقابل حضرت علی (ع) وجود دارند. این امر که اسلام با تجسم الوهیت مخالفت کرده است، به‌جز برخی فرق که بر ظواهر قرآن و حدیث توقف کرده‌اند و نیز برخی دیگر که ادعای دستیابی به بطون نهفته آن را کرده‌اند (برخی معتقدان به وحدت وجود)، از سوی قریب به اتفاق مسلمانان و نیز محققان خارجی که درباره اسلام تحقیق کرده‌اند، مسلم دانسته می‌شود؛ اما وقتی سخن از هنر و معماری می‌شود، تلاش‌ها برای توجیه وجود وجه مادی برای توجه انسان به خدا فزونی می‌گیرد (مثلاً نگاه کنید به بورکهارت، ۱۳۶۶، ابتدای فصل ششم). با این حال، در تعالیم اسلامی سعی شده است که ذکر خدا از ظروف زمانی و مکانی و از وسایط مادی منفک شود. این امر منحصر به منع شمایل‌ها و تمثال‌ها نیست، بلکه حتی تخصیصات مکانی را هم شامل می‌شود که به

بُظَلْمُونَ» (قرآن ۴۶/۱۹) و «بَرَفَعَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (قرآن، ۵۸/۱۱). «درجه» امری است که در مقایسه انسان با انسان‌های دیگر و انسان با خودش معنی می‌یابد. «تقرّب» و «مقرّب» بودن در معنای مثبت آن نیز در قرآن مجرّد و بدون اضافه به خدا به کار رفته است و «قرب به خدا» در قرآن امری است که در همه‌جا حاضر است: «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (قرآن، ۵۰/۱۶) و نیاز به واسطه‌ای برای قرب ندارد: «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ» (قرآن ۳۹/۳). نکته اساسی این است که در نگاه تکلیف‌گرا، این الگوها درباره دو رابطه بیرونی (انسان با جامعه و انسان با محیط) به هر طریق که محقق شوند، ارزش دارند و ارزش آن‌ها صرفاً منوط به ارتباطی نیست که فرد از خلال آن با خدا پیدا می‌کند؛ چراکه این موضوع به حوزه مشترک میان همه انسان‌ها متعلق است. به این صورت، وقتی از نقش تربیتی معماری سخن گفته می‌شود، این نقش می‌تواند در وجه سه رابطه مزبور کاملاً در چهارچوب دینی تعریف شود و توانایی بالقوه انسان را برای تحقق الگوهای دینی افزایش یا کاهش دهد. مسائلی مانند حرمت طبیعت و ارزش‌های اجتماعی... را می‌توان با معماری به‌صورت ناخودآگاه در انسان تثبیت کرد و به تحقق الگوی انسان دینی و محیط دینی و جامعه دینی به‌عنوان «مقدمات» رشد انسان و نه «غایت» آن کمک کرد. «ناخودآگاهی» و نبود قصد در این تربیت، آن را درباره رشد انسان در حالت بالقوه نگاه می‌دارد و تنها نیت است که می‌تواند آن را در بالابردن «درجات» انسان فعلیت ببخشد. بنابراین نقش کالبد در این موضوع، اگرچه دینی است، اما روحانی نیست.

درباره رابطه موردبحث (انسان با خدا) که «غایت» زندگی دین است، باید معنای نقش تربیتی معماری دقیق‌تر معلوم شود. ممکن است بتوان این تعبیر را از موضوع در نظر گرفت که انسان بر مبنای تجربه مداوم خودش از معماری و محیط کالبدی، برای توجه مجرد خودش به خدا، وجهی کالبدی یا فضایی تصور کند (تربیت شناختی) یا برای فعل عبادی خودش چنین تصویری داشته باشد (تربیت رفتاری). در بُعد شناختی مزبور، مثال امر می‌تواند این باشد که یک انسان ساکن شهرهای مسلمانان، بر

رابطه با انسان و جامعه است. بحث هریس درباره کارکرد اخلاقی معماری، از یک منظر، معماری را به امری شفاف در ادراک و عمل انسانی بدل می کند که در عین نبود حضور در فهم، در شکل دادن به آن حاضر است. این نقش چیزی است شبیه گشتل هایدگری در «پرسش از تکنولوژی»، آنجا که وی ارتقای تکنولوژی را از سطح آنتیک به انتولوژیک، ناشی از غلبه غایت تکنولوژی بر غایات دیگر در طرح ابزار می شمرد. استدلال هایدگر (۱۳۸۴) در این مورد کاملاً قابل توجه است. وی در سیر علل اربعه ارسطویی، نقش علت فاعلی را در گردهم آوری سه علت دیگر (صوری و مادی و غایی) می داند؛ چیزی که با غلبه غایت بر سه عامل دیگر، تبدیل به «گشتل» می شود که به بیان وی، دست کمی از مُثُل افلاطونی ندارد؛ اما تفاوت این متافیزیک در نحوه حضور آن در زیست جهان و در ادراک انسان است. مُثُل، متافیزیکی منفصل از عالم عینی است و ظهور آن در عالم به واسطه انسان، میسر است و با فهم وی به عالم متصل می شود. لذا نوعی حضور فرادستی در نسبت با انسان دارد؛ اما گشتل در تمام عینیت حاضر است، بی آنکه حس یا ادراک شود و تمام این کیفیات را به واسطه غلبه غایت بر ظهور ابزار دارد. بحث اینجا درباره تکنولوژی نیست، بلکه بر سر این است که نحوه تحلیل هایدگر از تبدیل امر ابزاری به امر انتولوژیک، نوعی نقش معرفت ساز برای معماری اثبات می کند که در نگرش هنری به معماری طرح شدنی نیست. این حضور ضمنی می تواند نقش مهم معماری به عنوان امر ابزاری باشد که در عین حال به معرفت انسانی نیز «قالب» می دهد.

بیان دُن آیدی از نحوه تودستی شدن انتولوژیک ابزار منجر به یک گونه شناسی پنج گانه شده است که وی آن را (به همراه برداشت هایی از مکتب پراگماتیسم) دروازه ورود به پساییدارشناسی می داند (Ihde, 2010, 42)؛ در این گونه شناسی، موضوع متمرکز است بر نحوه دخالت امر ابزاری در فهم جهان و اینکه چه چیزی در این فهم پنهان شده است (اصطلاحاً در «پرانتر» با امر دیگر) و چه چیز تصریح شده است. دسته بندی ذیل را آیدی از ۱۹۷۹ تاکنون چندین بار بازنگری کرده است:

۱. ارتباط ضمنی<sup>۱</sup>: در این تجربه، تکنولوژی آن قدر با انسان هماهنگ شده است که امتداد بدن وی است و به همان صورت چکش هایدگر برای استاد نجار

ظاهر بزرگداشت یاد خدا نیز شمرده می شود. چنان که در یکی از کتب اربعه شیعه، پس از ذکر روایات متعددی که اذکاری را برای آلوده ترین موضع زندگی انسان (بیت الخلا) ذکر می کند، این روایت آمده است: «و هنگامی که موسی بن عمران [بر پیغمبر ما و] بر او درود باد با پروردگار خود مناجات می کرد، عرض کرد بارالها آیا تو از من دوری که تو را به آواز بخوانم یا نزدیکی تا با تو پنهانی راز دل بگویم؟ پس خداوند جل جلاله به او فرمود: من هم نشین هر کس هستم که مرا یاد کند. موسی علیه السلام عرض کرد: پروردگارا من در حالت هایی هستم که تو را بزرگ می دارم و شرم می کنم از اینکه در آن حال، ذکر تو کنم. پس خدای تعالی فرمود: ای موسی مرا ذکر گوی یا به یاد آر در هر حال که باشی» (ابن بابویه، ج ۱، ۳-۵۴). این در قرآن شواهد متعدد دارد: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (قرآن ۵۷/۴)، «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَجْهَ اللَّهِ» (قرآن، ۲/۱۱۵) یا «وَأَذْكُرُ رَبِّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرَّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَ لَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ» (قرآن، ۷/۲۰۵).

## ۶. بحث و تحلیل: خوانش مسجد به عنوان ابزار حضور روحانی

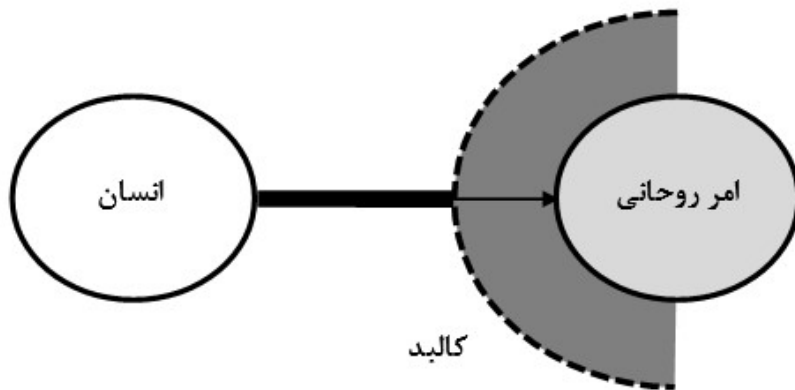
مباحث فوق را می توان از دریچه نگرش ابزاری به کالبد با فلسفه تکنولوژی نسبت داد؛ چراکه به بیان هایدگر (۱۳۸۴) و نیز میچام (۱۳۹۳)، ابزار یک تعریف «درست» از تکنولوژی است؛ اما کامل نیست، یعنی همه وجوه آن را آشکار نمی کند. از این منظر، نگرش هایدگری می تواند روشی را برای تنویر بحث به دست بدهد:

هریس در امتداد نگاه هایدگری در جست و جوی تودستی<sup>۲</sup> شدن معماری به سود ظهور خود<sup>۳</sup> است، یعنی معماری در ظهور ابزاری خود و نه غایتی خود، نقش ایفا کند؛ اما آن نقش ابزاری که فرادستی نیست، بلکه تودستی و ضمنی و در جوار ظهور «خود» است. لذا وی معماری را دارای غایتی<sup>۴</sup> می داند که عبارت است از: «کمک معماری به یافتن مکان و روش خود در جهان رو به آشفستگی» (Harries, 1997, 24) و این درست مقابل نگرش زیبایی شناسانه قرار دارد که معماری را در کانون فهم و ادراک قرار می دهد. این نقش حاشیه ای و ابزاری را می توان به عنوان نقطه عزیمت بخش نظری این نوشتار در نظر گرفت. این بحث بدواً مربوط به کلیت معماری در



شده‌اند و تجربه جهان را در پس‌زمینه قرار داده‌اند.  
 ۴. ارتباط پس‌زمینه‌ای<sup>۱۳</sup>: در این تجربه نیز همانند ارتباط هرمنوتیکی، امر ابزاری با عالم به‌خودی‌خود پیوند یافته است و بخشی از آن شده است (با آن در پراتنز قرار گرفته است)؛ اما به‌گونه‌ای که تجربه جهان مقدم بر تجربه تکنولوژی است.  
 ۵. ارتباط معرفت‌شناسانه<sup>۱۴</sup>: این وضعیت مربوط است به حالتی که در آن انسان و ادراک آن مشمول تغییر ناشی از قالب معرفتی تکنولوژی شده است، به‌نحوی که در قیاس با حالات قبلی می‌توان گفت که این بار، آنچه به‌عنوان تجربه وجود دارد، حاصل ارتباط جهان و

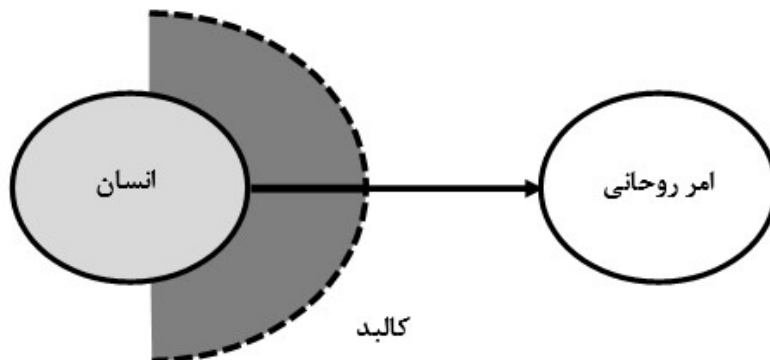
شفاف شده است و اصطلاحاً با بدن در پراتنز قرار گرفته است.  
 ۲. ارتباط هرمنوتیکی<sup>۱۱</sup>: در این تجربه، تکنولوژی میان فهم انسان از جهان وساطت می‌کند و فهم از جهان از ورای آن خوانده می‌شود. به یک معنا، امر ابزاری با عالم به‌خودی‌خود پیوند یافته است و بخشی از آن شده است (با آن در پراتنز قرار گرفته است)؛ اما به‌گونه‌ای که تجربه تکنولوژی مقدم بر تجربه جهان است.  
 ۳. ارتباط دیگرسازانه<sup>۱۲</sup>: این امر مربوط به تجربه مصنوعات است که دیگر نماینده یک جهان واقعی نیستند، بلکه خودشان به یک شبه‌جهان (طبیعی) تبدیل



تصویر ۱. ارتباط هرمنوتیکی

تعبیر آیدی بنا بر سنت هایدگری منفصل از متافیزیک (در هر دو معنی مابعدالطبیعه و ماوراءالطبیعه) است؛ اما اگر بنا بر مفروضه‌های دینی، عالم دینی نیز به همان اندازه عالم طبیعی متعین دانسته شود، تعبیر وی می‌تواند به همان صورت برای تحلیل موضوع مورد بحث اینجا

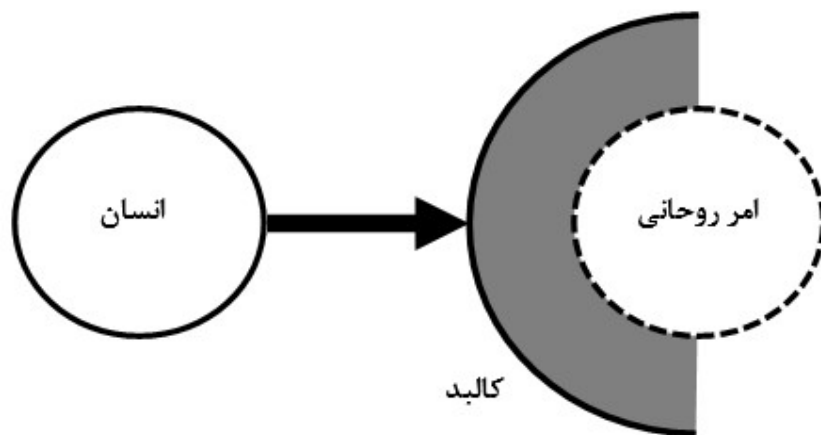
تکنولوژی است و فهم خالص انسانی است که در پس‌زمینه قرار گرفته است (مقایسه شود با ارتباط دیگرسازانه که در آن، جهان واقعی از عرصه ادراک حذف شده است). این حالت همان موضع اصلی نقد هایدگر از تکنولوژی مدرن است.



تصویر ۲. ارتباط ضمنی

نقش کالبد مسجد در این گونه از ارتباط عبارت است از امتداد فهم موجود انسان، یعنی تطابق با انتظارات ذهنی او، همانند لباسی که از شدت تناسب با اندام، از حوزه ادراک محو شده است (نه زیاد است و نه کم). در این حالت، کالبد در خودآگاه ادراک حضور ندارد و کاملاً ناخودآگاه شده است. حال بسته به تناسب آن «انتظارات» و میزان روحانی بودن آن‌ها، کالبد می‌تواند ارتباط روحانی را تقویت یا تضعیف کند. معیار صحت کار در اینجا حقیقی بودن «انتظارات» مندرج در ذهنیت انسان است.

(نسبت کالبد با ادراک امر روحانی) نیز به کار گرفته شود: الف. ارتباط هرمنوتیکی: نقش کالبد مسجد در این گونه از ارتباط عبارت است از «تذکر» به معنا؛ امری که گرایش معرفت‌گرا بر آن تأکید دارد. در این نوع از ارتباط، به‌واسطه در پرانتز ماندن امر روحانی اصیل، تضمینی دینی لازم است که ادراک هرمنوتیکی، معادل ادراک امر اصلی روحانی باشد؛ اما چنین تضمینی درباره امور کالبدی در متون دینی وجود ندارد (مانند وجه مقدس مربع و دایره و... که سنت‌گرایان بر آن تأکید دارند). ب. ارتباط ضمنی:



تصویر ۳. ارتباط دیگرسازانه

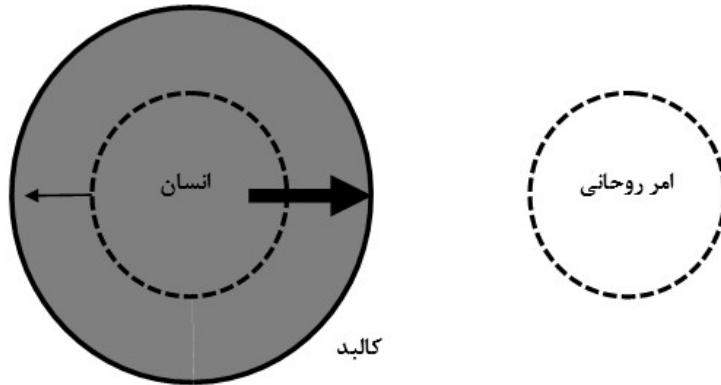
برای دستیابی مخاطب به امر روحانی حقیقی در اینجا تقریباً صفر است و عکس آن کاملاً محتمل‌تر است. نمونه مساجد دوران معاصر که به‌جای نمادگرایی سنتی، سعی در بیان مفاهیم معنوی در قالب‌های نو داشته‌اند (همانند شفافیت، آسمان‌نمایی در فضا با شیشه، نمایش توحید با احجام فراکتالی و امثال این موارد)، این نوع از ارتباط را برقرار می‌سازند (مثلاً فرم نوکتیز که نماد غیراسلامی است، ممکن است پس از کاربرد برای نمایش وحدت در کثرت از سوی طراح، از جانب کاربران بخشی از نمادگرایی اسلامی تلقی شود).

د. ارتباط معرفت‌شناسانه: این نوع از ارتباط دقیقاً زمانی رخ می‌دهد که غایت کالبدی (جلوه‌گری بصری و شکوه مکان) بر امور دیگر مسجد غلبه دارد، به‌نحوی که کالبد غایت محسوس را بر غایت روحانی مکان غلبه داده است. به این ترتیب، با غلبه غایت مصرفی ابزار بر غایت انسانی مکان، همانند تکنولوژی مدرن، به سطح انتولوژیک ارتقا یافته است و معرفت را چنان قالب‌بندی

مثلاً انسانی که عادت کرده است روبه‌قبله نماز بخواند. تا زمانی که مساجد واجد محراب باشند، این وابستگی ذکر به کالبد را احساس نمی‌کند؛ اما اگر احیاناً وارد مسجدی شود که چنین چیزی را ندارد، ناخودآگاه کمبود یا نقصی را در فضای مسجد و عمل عبادی در آن حس می‌کند. حال اگر روایت شیخ صدوق مبنی بر تخریب محراب‌ها از سوی حضرت علی (ع) را در نظر بگیریم (ابن‌بابویه قمی، ۱۳۶۸، حدیث ۷۰۷)، اثر منفی این ارتباط ضمنی عبادت و کالبد را برای چنین انسانی درمی‌یابیم. ج. ارتباط دیگرسازانه: این نوع از ارتباط دقیقاً زمانی رخ می‌دهد که غایت معنایی تصنعی (معناگرایی‌های سبکی فاقد پیشینه ذهنی در مخاطب) بر معناگرایی آشنا در مسجد غلبه دارد یا جایگزین آن می‌شود. وضعیت در اینجا در قیاس با ارتباط هرمنوتیکی، از این بابت منفصل‌تر از امر روحانی حقیقی است که در اینجا دیگر همان «قراردادهای» اجتماعی هدایتگر ادراک به‌سوی امر ماورای نشانه‌ها نیز وجود ندارد و نشانه‌ها به امر ناآشنا فرامی‌خوانند. تضمین

معمول از کالبد مساجد بدل شوند، آنگاه شکوه مادی برای مخاطبان جایگزین امر معنوی مساجد می‌شود و

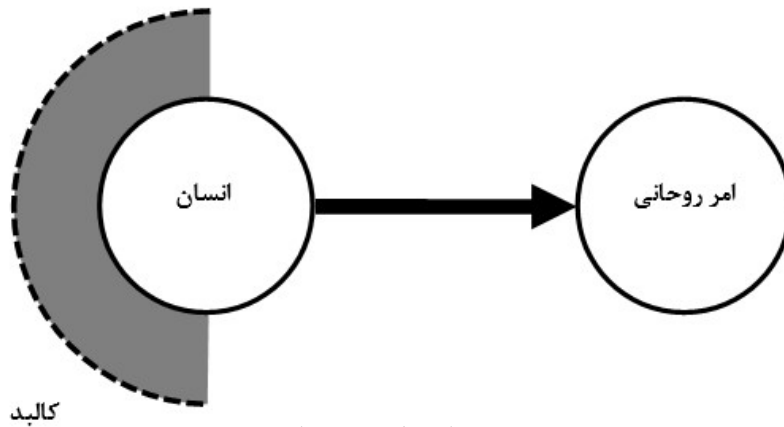
می‌کند که اصل موضوع کاملاً تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد یا محو می‌شود. مثلاً اگر تزئینات و تجملات به بخشی



تصویر ۴. ارتباط معرفت شناسانه

آن، کالبد به شفافیت در ادراک رسیده است؛ اما شفافیتی که مربوط به حوزهٔ بدنی-رفتاری است و از محضر امر روحانی غایب شده است. به‌علاوه با هماهنگی با امر رفتاری، تراحمات ناشی از «بدن» و امر روانی (متافیزیک بدن) را نیز از ادراک خودآگاه نفی می‌کند و عرصه را برای ظهور امر روحانی، «خالی» می‌کند. این تخلیه (تزکیه) وجه اثباتی این نوع از رابطه است و نقش حیاتی در مسجد بودن مسجد دارد. بحث‌هایی شبیه آسایش فیزیولوژیک در مسجد در این زمینه را می‌توان نام برد؛ اما به‌عنوان یک مثال دقیق‌تر، مثلاً ستون‌های متعدد که بخشی از الگوی مسجد پیامبر(ص) نیز بودند، قابلیت محیطی (به همان معنایی که گیبسون از افروندس<sup>۱۵</sup> استفاده می‌کند) مبنی بر گرد نشستن و بحث‌کردن را بدون مزاحمت برای نمازخواندن انفرادی در مسجد عرضه می‌کنند که

آنان معنویت مکان را به‌میزان شکوه و تجلی مادی آن می‌دانند. لذا در این نگاه، به‌جای آنکه الگوی مسجد پیامبر(ص) سرمشق قرار داده شود، تصورات از آن الگو، با تصویر امروزی از تجملات مساجد تطبیق داده می‌شوند، مانند اتفاقی که در تابلوی شام آخر داوینچی و تصویر نمودن حضرت مسیح(ع) در تالاری مجلل، ساعتی قبل از به صلیب کشیدنش دیده می‌شود که کاملاً مغایر واقعیت تاریخی است؛ اما برای جامعهٔ رنسانسی پذیرفتنی شده است. هـ. ارتباط پس‌زمینه‌ای: این ارتباط آن چیزی است که کمترین اثر منفی را بر وجه روحانی حیات انسان دارد. در این حالت، امر کالبدی تودستی می‌شود (با همان بیان کارستن هریس)؛ اما نه در وجه معرفتی و شناختی، بلکه در وجه رفتاری و با بدن همگام می‌شود. این حالت از بابتی شبیه حالت ارتباط «ضمنی» است؛ زیرا همانند



تصویر ۵. ارتباط پس زمینه‌ای

## ۷. نتیجه گیری

در آنچه آمد، سعی شد نقش پرورش دهنده معماری از زوایای جدیدی بررسی شود و ارتباط آن با بُعد روحانی زندگی انسان واضح تر گردد. حداقل نتیجه حاصل آن است که معماری در زمینه «علم» و «معرفت» و نیز «رفتار» خودآگاه انسان در رابطه با خدا نمی تواند جنبه روحانی داشته باشد، یعنی مستند امری شناختی یا عبادی قرار گیرد. درباره قسم ناخودآگاه این امور چنین وجهی وجود دارد؛ اما در حوزه اسلامی، هدف پذیرفته شده در این امر، درباره وجه «معرفتی» کاملاً و درباره وجه «رفتاری» تا حد زیادی سلبی و تزکیه‌ای است و نه اثباتی و تعلیمی. خوانش مسجد به عنوان ابزار یا تکنولوژی حضور، با تأکید بر نقش ابزاری معماری در وجه روحانی حیات انسانی، دریچه جدیدی را به سوی فهم رابطه اسلام و معماری باز می کند و ضمن ایجاد رویکرد نوینی برای ورود مبانی اسلامی در طراحی مسجد، از لحاظ ممانعت از تحریفات دینی در مسجد و دیگر فضاهای مذهبی نیز می تواند رویکرد کاراتری را پیش رو نهد. این خوانش به معنی آن است که مهم ترین هدف معمارانه در طراحی مسجد این است که امر کالبدی تا حد ممکن از حضور خودآگاه در ادراک غایب شود. این «غیبت کالبدی» نوعی شفافیت روانی در مسجد است که با شفافیت مدرن و تداخل فضایی ناشی از آن عمیقاً متفاوت است؛ یک نبود حضور که ناشی از هم خوانی کامل فضا با انسان است تا انسان به این صورت از قید تصورات مستقیم و اثرگذار فضا آزاد شود و بتواند در دورن خودش بدون واسطه با خدا مرتبط شود. سکوت معماری در قبال روحانیت و نبود جلوه‌گری آن، چه به صورت حداکثری با تزئینات و چه حداقلی (به صورت جلب توجه مینی مالیستی)، کالبد مسجد را به سمت نهایت «عادی بودن» برای محو شدت «توجه» می کشاند تا جایی که بهترین مسجد، «عادی ترین» آن‌ها و مطابق ترین آن‌ها با ساختارهای بدنی و ذهنی مؤمنان خواهد بود، نه خارق عادات آن‌ها. با توجه به مواردی که بیان شدند، نهایتاً می توان اشاره داشت در این پژوهش، نخست سعی شد با مددگرفتن از بحث کارستن هریس و شواهد مستخرج از منابع سنت، نشان داده شود هر نوع نظریه‌ای که معماری را موضوع تأمل برای درک یک مفهوم دینی همانند توحید تلقی می کند، معماری را از شأن ابزاری فراتر برده و در جایگاه غایت نشانده است. دستاورد اصلی مقاله استفاده از

در طولانی مدت، نوعی از حضور و رفتار را به بخش عادی زندگی روزمره در مسجد بدل می کنند. پیامد حذف ستون‌ها در هل دادن مخاطب به سمت کناره‌ها و دیواره‌های حاشیه مسجد را می توان در مساجد معاصرتر با دهانه‌های بزرگ دید که این وجه اجتماعی-معرفتی کارکرد مسجد (یعنی امکان خلوت فردی برای نماز خواندن، در عین حضور مردمی در مسجد) را کاهش می دهد.

برآیند پنج حالت تحلیلی بالا حاکی از آن است که در دو صورت از پنج صورت بالا، وضعیت برای ظهور امر روحانی از دیگران مساعدتر است: ارتباط ضمنی و ارتباط پس زمینه‌ای. مورد اخیر بی چون و چرا مثبت است و مورد اول مشروط است به نوع انتظاراتی که کالبد با برآوردن آن‌ها از امر فرادستی ادراک به امر تودستی تبدیل گردیده است. برای جمع بندی مبحث فوق می توان گفت تلاش برای کالبدی کردن ذکر الهی با روش معرفتی اسلام سازگار نیست و هدف تربیتی در این امر نیز باید زدودن این جنبه از معماری باشد که جلوه آن را باید مثلاً در سادگی مساجد و نبود تلاش برای عظمت بخشی به آن دید. اما در جنبه رفتاری، موضوع تفاوت دارد. «رفتار» امری است که برخلاف معرفت الهی (میان خدا و روح انسان که هر دو غیرمادی اند) شکل می گیرد، در عالم ماده واقع می شود؛ نماز منحصر با بدن اقامه می شود و اعتکاف فقط در مسجد صورت می پذیرد. می توان بررسی کرد که این ابتدای فعل الهی بر ماده نیز در اسلام وجه حداقلی و وحدت‌گرای خودش را حفظ کرده است و تعالیم اسلامی جهت‌دهی این موضوع را به سوی فردیت‌ها دشوار کرده‌اند؛ چون فعل بدنی به ناچار جهتی دارد. معرفی جهت قبله به عنوان یگانه جهت، راه را بر تکثرهای بیش از این بسته است و چون اعتکاف بنا به تعریف خودش باید مکان‌مند باشد، مکان آن مسجد جامع دانسته شده است تا از دوری از اجتماع و فردگرایی رهبانی دور نگاه داشته شود. اگرچه دامنه این بحث می تواند بسیار وسیع باشد، در اینجا به همین مختصر بسنده می شود که هدف تربیتی معماری نیز در بُعد رفتاری وجه روحانی معماری، اصالتاً انفصال حداکثری فعل از کالبد است، مگر در آن وجوهی که رفتار به ناچار وابسته به کالبد است که در آنجا باید نسبت با کالبد به سمت آن چیزی باشد که در تعلیمات دینی تأکید شده است، نه تمایلات انسانی.

۷. هایدگر برای توضیح شیء هنری، اشیا را به سه دسته تودستی و فرادستی و هنری تقسیم می‌کند. آنگاه با تعریف دو دسته اول، شیء هنری را چیزی بینابین آن دو معرفی می‌کند. در این سه‌گانه، شیء تودستی آن شیء یا امر بیرون از بدن و ذهن ماست که آن قدر ما با او مانوس شده‌ایم که دیگر وجود آن و به عبارت دقیق‌تر، غیریت آن با خودمان را حس نمی‌کنیم، مگر آنکه تغییری بکند. مثال هایدگر در این مورد چکش استاد نجار است که گویی بخشی از دست او و در واقع امتداد دست او شده است. شیء فرادستی آن چیزی است که غیریتش همواره در نظر ماست و جدای آن از ذهن و بدنمان را درک می‌کنیم. برای شرح بیشتر رجوع شود به کتاب ریخته‌گران (۱۳۸۴)، هنر از دیدگاه مارتین هایدگر، تهران، فرهنگستان هنر.

Edification .8

Ethical .9

Embodiment relation .10

Hermeneutic relations .11

Alterity relations .12

Background relations .13

Relational ontology .14

15. Affordance به معنی قابلیت است که یک محیط برای محتمل‌تر کردن وقوع یک رفتار به مخاطب عرضه می‌کند و در علوم رفتاری و روان‌شناسی محیط، از مفاهیم اساسی است.

ابزار پس‌اپدیدارشناسی این بوده است که برای رسیدن به شأن دینی مسجد، نباید جایگاه معمارانه آن، چیزی به‌جز ابزار باشد و این ابزار بودن تنها درباره حمایت از رفتار و بدون ایجاد تداخل ادراکی ممکن است. هر تلاش برای انتقال مفاهیم معنوی یا عرفانی از طریق معماری نهایتاً منجر به غایت‌انگاری معماری مسجد می‌شود. در این بررسی، از میان ارتباطات پنج‌گانه معماری به‌عنوان ابزار حضور، ارتباط پس‌زمینه‌ای منطبق‌ترین وضعیت را با اقتضائات اسلامی در حوزه مسجد پیش‌رو می‌نهد که تبعات طراحانه آن باید در آینده دقیق‌تر بررسی شوند.

### پی‌نوشت‌ها

Harries .1

Tacit knowledge .2

Expilcable knowledge .3

Explicit .4

Tacit .5

۶. مثلاً این روایت «امام صادق علیه‌السلام هنگامی که داخل بیت‌الخلا می‌شد، سر خود را با روپوشی می‌پوشانید و زیر لب و آهسته می‌فرمود: «بسم الله و بالله و لا إله إلا الله، رب أخرج عني الأذى...» (ابن بابویه، ج ۱، ص ۴۸).

### منابع

۱. ابن بابویه. ۱۳۶۷. من لا يحضره الفقيه، ترجمه علی‌اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.
۲. احمدی، علی‌اصغر و زائر دارابی، علی و کریمی، یوسف. ۱۳۶۵. روان‌شناسی تربیتی برای استفاده در کلاس‌های کارآموزی ضمن خدمت، وزارت آموزش و پرورش.
۳. آپیا، آنتونی. ۱۳۸۸. درآمدی بر فلسفه معاصر غرب. تهران: انتشارات گام نو.
۴. بورکهارت، تیتوس. ۱۳۶۶. هنر اسلامی: زبان و بیان. ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: انتشارات سروش.
۵. حیدری، شاهین. ۱۳۹۷. درآمدی بر روش تحقیق در معماری. تهران: نشر فکر نو.
۶. کلینی رازی، محمد بن یعقوب. ۱۳۶۳. گزیده کافی. به کوشش محمدباقر بهبودی. ج ۲. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. موریس، جیمز. ۱۳۶۸. تاریخ شکل شهر تا انقلاب صنعتی. ترجمه راضیه رضازاده. تهران: جهاد دانشگاهی دانشگاه علم و صنعت ایران.
۸. میچام، کارل. ۱۳۹۳. «سه نحوه بودن با تکنولوژی». ترجمه یاسر خوشنویس. مؤسسه ترجمان. ترجمه متن‌های برگزیده علوم انسانی. به آدرس: <http://tarjomaan.com>. بازدید: تیرماه ۱۳۹۴.
۹. نصر، سیدحسین. ۱۳۸۰. معرفت و امر قدسی. ترجمه فرزاد حاجی میرزایی. تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
۱۰. هایدگر، مارتین. ۱۳۸۴. «پرسش از تکنولوژی». ترجمه شاپور اعتماد. ارغنون. سال اول. ش ۱. بهار ۱۳۸۳. ۱-۳۰.

### References

1. Ahmadi, Ali Asghar; Zayer Darabi, Ali; Karimi, Yousef, (1986), Educational Psychology, for use in in-service training classes, Ministry of Education. [In Persian]
2. Apia, WAnthony, (2009), An Introduction to Contemporary Western Philosophy, Gam-e-No



Publications, Tehran. [In Persian]

3. Al-Krenawi, A. (2016). The role of the mosque and its relevance to social work. *International Social Work*, 59(3), 359–367.
4. Allahham, A. (2019). Metamorphosis of mosque semiotics: From sacred to secular power metaphorism - The case of state mosques. *Archnet-IJAR*, 13(1), 204–217. <https://doi.org/10.1108/ARCH-11-2018-0001>
5. Azemati, H., & Habibabad, A. S. (2020). Explaining an influential model of the significant relationship between religion, spirituality, and environmental peace in mosque interior architecture. *Journal of Religion and Health*, 1–14.
6. Bemanian, M. R., PourJafar, M. R., Ahmadi, F., & Sadeghi, A. R. (2010). A review of spiritual identity and sacred suppositions in the architecture of shi'i mosques. 8(30), 37–70.
7. Burkhart, Titus, (1987), *Islamic Art: Language and Expression*, Translation: Massoud Rajabunya, Photos by Roland Misho, Soroush Publications, Tehran.. [In Persian]
8. Harries, K., 1997, *The Ethical Function of Architecture*, 3rd printing (2000), MIT Press, USA.
9. Heidegger, Martin. (1384). "Technology Question". Translation: Shapur Etemad. Arqoun Pub. first year. Volume 1. Spring 2004. 30-1. [In Persian]
10. Khaki, A., & Sadeghi Habib Abad, A. (2015). The essence of Islamic architecture of Mosques: A reflection on the spiritual identity and sacred suppositions. *Cumhuriyet Üniversitesi Fen Fakültesi Fen Bilimleri Dergisi*; Vol 36, No 4 (2015): Special Issue II; 2314-2321.
11. Ibn Babavieh, (1367), 'man la yahzor alfahig, translation: Ali Akbar Ghaffari, published by Saduq, Tehran. [In Persian]
12. Ihde, Don. 2010. *Heidegger's technologies: postphenomenological perspectives*. USA: Fordham University Press.
13. Klini Razi, Mohammad Ibn Yaqub, (1363), "Gozide Kafi" by Mohammad Baqer Behboodi, Volume 2, Scientific and Cultural Publishing Center, Tehran. [In Persian]
14. Longhurst, C. E. (2012). Theology of a Mosque: The Sacred Inspiring Form, Function and Design in Islamic Architecture. *Leonard Journal*, 2(8), 21–35.
15. Mitcham, Carl. (1393). "Three ways to be with technology." Translated by Yasser Khoshnovis. Translation Institute. Translation of selected texts of humanities. To the address: <http://tarjomaan.com>. Hits: July 2015. [In Persian]
16. Morris, James, (1989), *The History of City Shape to the Industrial Revolution*, translated by Razieh Rezazadeh, University Jihad, Iran University of Science and Technology, Tehran. [In Persian]
17. Nasr, Seyed Hossein, (2001), *Knowledge and the Sacred*, translated by Farzad Haji Mirzaei, Farzan Rooz Publishing, and Research, Tehran. [In Persian]
18. Nejad, J. M., Azemati, H., & Abad, A. S. H. (2019). Investigating Sacred Architectural Values of Traditional Mosques Based on the Improvement of Spiritual Design Quality in the Architecture of Modern Mosques. *Int. J. Architect. Eng. Urban Plan*, 29(1), 47–59.
19. Wynn, Mark R. 2009, *Faith, and Place: An Essay in Embodied Religious Epistemology*, Oxford University Press Inc., New York.





## The Mosque as a Means of Presence: a New Approach to the Theory of the spirituality of the Mosque Space

Masoud Nari Qomi

PhD Researcher, Department of Architecture, Qazvin Branch, Islamic Azad University Qazvin,, Iran

Mohamamd Javad Abbaszadeh

*(Corresponding Author)*

Ph.D. Islamic Architecture, Department of Architecture, Art University of Isfahan, Isfahan, Iran

Received: 1396/12/07

Accepted:1401/10/27

### Abstract

The issue of the ultimate goal in Islamic architecture, contrary to contemporary views, is not so vague, and to consider “divinity” as this goal would be less controversial. However, this term can take on very variable meanings, and the main issue of the present study is to refine the variable meanings and reach the correct framework from the perspective of Islam. This paper aims to study the role of nurturing architecture from new angles and make its connection with the spiritual dimension of human life clearer. In search of a new theory for reading the mosque in Islam, this paper first criticizes the aesthetic and epistemological approach to the role of the mosque from the perspective of the traditional text and as an approach that places the body or space of the mosque in the position of the spirituality and points out that it lacks the necessary authenticity from an Islamic point of view. Then, by proposing an “instrumental” approach to the role of the mosque in achieving the spirituality instead of a goal, the issue of the relationship between the concept of the mosque and the philosophical discussion of technology can be raised, which opens a new window to understanding the relationship between Islam and architecture. Therefore, while creating a new possibility to include Islamic principles in the design of the mosque, in terms of preventing religious distortions in the mosque and other religious spaces, it can also lead to a more effective approach. In this study, among the five architectural connections as a means of presence, the background connection of the most compatible situation with the Islamic requirements in the field of the mosque is advanced, the design consequences of which should be examined more carefully in the future.

**key words:** mosque, epistemological goal, means of presence, post-phenomenology.