

تحلیل فضایی مسجد الحرام؛ رویکردی میان‌رشته‌ای

سیدابوالحسن ریاضی^۱

تاریخ دریافت: ۹۱/۳/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۱/۶/۱۶

چکیده

مکان‌های دینی همواره از اهمیت ویژه‌ای در میان مؤمنین برخوردارند این اهمیت هم ناشی از باور مؤمنانه افراد است و هم به دلیل ساختار خاص فضایی، معانی، نشانه‌ها و نمادهایی است که در این مکان‌ها وجود دارد. تحلیل فضایی این مکان‌ها از منظری برون دینی بیانگر وجوهی از چگونگی تأثیر و تأثر پیروان آن دین در تعامل با این مکان‌ها است. چنانکه می‌توان شاخص‌های مشترکی از مکان‌هایی دینی ارائه کرد. نظیر: باشکوه بودن سازه‌ها، بلند بودن سقف‌های، بکارگیری اوج هنر انسانی در کلیه زمینه‌ها، وجود مناسک خاص در این مکان‌ها. اهمیت این مکان‌های مقدس به اندازه‌ای است که تداوم ادیان بدون آن در طول تاریخ ناممکن بوده است. لذا تحلیل فضایی این مکان‌های ویژه به شناخت دو سویه مکان (فضا) و انسان، کمک می‌کند. مسجدالحرام به عنوان تنها قبله مسلمانان و مهمترین بنای جهان اسلام دارای اشتراکات و تفاوت‌هایی با سایر بناهای مهم ادیان دیگر است. از آن جمله تفاوت‌های قابل تامل، سادگی بیش از اندازه در مقابل شکوه بیرونی سازه‌ها مشابه، پرهیز از هرگونه هنر نمایی و عدم بهره‌گیری از ذوق و خلاقیت انسانی در موارد مشابه است. تحلیل فضایی این مسجد بیانگر نوعی فشردگی جهان‌بینی اسلامی در باره خداوند، انسان، هستی، زندگی، مرگ و روابط پیچیده میان این مفاهیم و واژه‌های بنیادین حیات آدمی است.

کلید واژه: مسجد الحرام، کعبه، فضا، معنا، نظم هستی‌شناسی. پدیدارشناسی مکان‌های دینی

مقدمه

تفاوت دو واژه مکان^۱ و فضا^۲ در حوصله این مقاله نیست؛ اما آنچه مبنای این تحلیل را تشکیل می‌دهد اصطلاح مکان-فضا خواهد بود. این مقاله تحلیل فضایی مسجدالحرام را از طریق بررسی متغیرهای اساسی موجود در مسجد و تجزیه و تحلیل سازمان فضایی کعبه و مسجد مطمح نظر دارد. طبیعتاً در این تحلیل باورهای اعتقادی و تاریخی و گاه اسطوره‌ای مسلمانان نسبت به این مکان مورد توجه قرار گرفته است. لذا به منظور روشن شدن وجوه مختلفی از این باورها در قالب اشاره‌ای گذرا به روایت‌های گوناگون پیرامون شکل‌گیری خانه و اهمیت آن نزد ادیان ابراهیمی صورت گرفته است. اما نکته حائز اهمیت در تحلیل فضایی مسجد الحرام، موضوع مکانمندی اندیشه و تحقق این فهم در خانه کعبه است که تلاش شده تا به آن بیشتر پرداخته شود.

رویکرد نظری این نوشتار بر پدیدارشناسی مکان مقدس استوار است. به عبارت روشن‌تر به وسیله متدولوژی پدیدارشناسی از یک سو، به توصیف، تعلیق و شهود ذات مسجد الحرام به عنوان پدیده‌های دینی پرداخته می‌شود. و از دیگر سو با پدیدارشناسی مکان وجوه نمادین مسجد و به ویژه کعبه مورد توجه قرار خواهد گرفت. همچنین به جهت درون‌نمایه دینی موضوع مقاله ضروری بود ابتدا، هرچند به اجمال، پدیدارشناسی دین به بحث گذارده شده، و سپس پدیدارشناسی مکان و روش‌شناسی تحلیل مکان مقدس، مورد بررسی قرار گیرد.

مکانی شدن اندیشه

مروری گذرا بر تاریخ تمدن بشری بیانگر حضور پر رنگ معابد، به عنوان کانون پر قدرت تداوم، همبستگی و گاه اقتدار ادیان و آئین‌هاست. بیت‌المقدس، کلیسای سنت پیترو، مسجدالحرام، معبد رام و رودخانه گنگ با قدمت‌های چند هزار ساله از این مقوله‌اند. اما پرسش مهم ابتدایی این است که چرا تداوم دین و در وجهی گسترده‌تر، اندیشه، نیازمند مکانمندی است؟ به اجمال پاسخ آن بدین قرار است:

الف: اندیشه به عنوان امری انتزاعی به تنهایی قادر به ایجاد جماعت‌های انسانی نیست.

ب: مکان صورت عینی شده نحوه نگرش، باور و سازمان دهنده رفتار انسانهاست.

ج: بدون مکان، فهم زمان و انباشت دانش و تجربه بشری دچار اختلال به ویژه در اشکال عمومی‌تر انسانی می‌شود. لذا مکان می‌تواند هم وسیله و هم هدف تحقق یک اندیشه شود. به دیگر سخن مکان می‌تواند معرف، نماد و نشانه اصلی یک اندیشه باشد.

1. place

2. space





د- اندیشه برای تداوم خود نیازمند مکان است و مکان برای تداوم خود نیازمند اندیشه، تعامل تاریخی این دو وجه بیانگر ریشه و عمق اندیشه‌اند، به همین دلیل قدمت تمدن‌ها را با بناهای اصلی آنان اندازه می‌گیرند، همچنین عمق و گستره تمدن‌ها براساس سازه‌ها قابل بررسی است.

ه- مکان پایه، معبد و یا کالبدی که معرف اندیشه است به نوعی سرچشمه و بنیادهای آن اندیشه را نمایندگی می‌کند. لذا مکان مرجعیت انتزاعی نیز دارد.

به فهرست فوق شاید بتوان موارد دیگری را هم افزود همچنانکه هر یک از متغیرهای ذکر شده خود نیازمند توضیح و تفسیر هستند که به همین میزان بسنده می‌شود. اما آنچه به تصریح باید بدان تأکید کرد بعد جغرافیایی اندیشه‌ها و ادیان بزرگ و اهمیت مکانمند شدن آنها برای تداوم است. وجه مکانی شده اندیشه توحید در خانه کعبه و نقش سازمان فضایی مسجدالحرام در این زمینه، هم از منظر درون دینی و به عبارتی مومنان به اسلام و هم از زاویه برون دینی یعنی غیر مسلمانان مورد وفاق است.

پدیدارشناسی دین

در بادی امر باید اعتراف نمود چنانکه هوسرل می‌گوید: با وجود آنکه پدیدارشناسی در قرن بیستم، به عنوان گستره مهمی از مطالعات دین پژوهی به کار رفته و بسیاری از محققان آن را به کار برده‌اند، با این حال اتفاق نظر در میان ایشان اگر باشد بسیار ناچیز است (آلن، ۱۹۸۷، ص ۲۷۲). در این رهگذر، آلن می‌گوید به منظور ریشه‌یابی این اصطلاح، باید میان چهار گروه عمده از دانشمندانی که این اصطلاح را به کار برده‌اند، تمایز قائل شد:

۱- در یک معنا این اصطلاح اشاره می‌کند به انبوه کارهایی که در آن پدیدارشناسی دین به معنایی مبهم و بسیار غیرنقدانه به کار می‌رود. در این جا این اصطلاح معنای بیشتر از تحقیق و پژوهش در مورد پدیده دین ندارد.

۲- به معنای مطالعه تطبیقی و طبقه‌بندی انواع مختلف پدیدارهای دینی

۳- دانشمندانی نظیر میرچا الیاده پدیدارشناسی دین را به عنوان شاخه‌ای خاص با روشی معین در دانش دین^۱ می‌دانند. در این قسمت بیشترین یاری پدیدارشناسی دین به مطالعه دین صورت پذیرفته است.



۴- دسته‌ای از دانشمندان تحت تأثیر پدیدارشناسی فلسفی هستند. تعدادی از متألهان معاصر (نظیر ادوارد فارالی) پدیدارشناسی دین را به عنوان مرحله مقدماتی در شکل‌گیری الهیات مورد استفاده قرار داده‌اند (آلن، همان، ص ۲۷۳).

هوسرل برای پدیدارشناسان دین دو اصل مهم فهم، یعنی تعلیق و شهوئد را تدارک دید (شارپ، ۱۹۸۶، ص ۲۲۴). به نظر کریستنسن پدیدارشناس بایستی ایمان مؤمن را تنها «واقعیت دینی» بداند. او می‌گوید برای اینکه فهم پدیدارشناسانه پیدا کنیم باید از تحلیل ارزشها و داوری‌های خود بر تجربه مؤمنان بپرهیزیم و چنین فرض کنیم که مؤمنین کاملاً درست می‌گویند. به عبارت دیگر، تمرکز اصلی ما این است که مؤمنان ایمانشان را چگونه فهمیده‌اند. ما باید به ایمان افراد احترام بگذاریم. فهم ما از واقعیت دینی همواره تقریبی و نسبی است، چرا که ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم دین‌گرایی را دقیقاً آن‌گونه تجربه کنیم که مؤمنان آن دین تجربه کرده‌اند. پس از توصیف «ایمان مؤمنان» محقق می‌تواند پدیده را بنابر انواع اصلی طبقه‌بندی کند و ارزیابی تطبیقی را به دست آورد. اما تمام تحقیقات در مورد ذات و تکامل پدیده‌ها که شامل ارزش‌گذاری توسط مفسر است، خارج از حدود پدیدارشناسی توصیفی است.

اوتو در تلاشش به منظور تبیین ساختار اصلی و معنی تام تجارب مذهبی عنصر عام مینوی را به عنوان مقوله پیشینی در معنا و ارزش توصیف می‌کند مقصود اوتو از "numen" و "numinous"، مفهوم «امر قدسی» منهای جنبه‌های عقلانی و اخلاقی‌اش می‌باشد (آلن، ۱۹۸۷، ص ۲۷۷). تحلیل اوتو از ساختار آگاهی دینی مبتنی بر ایضاح واژه کلیدی همه ادیان یعنی واژه «قدسی» است. این واژه جانشین گروه گسترده‌ای از ویژگی‌ها است. برخی از این ویژگی‌ها عقلانی هستند، به این معنا که می‌توان بطور مفهومی در باب آنها اندیشید. به عنوان مثال «قداست» شامل مفهوم خیر اخلاقی است و ما تصویری از اینکه خیر چیست، داریم؛ لیکن این ویژگی‌های عقلانی معنای واژه قدسی را به تمامی ادا نمی‌کند. در واقع از دیدگاه اوتو، این ویژگی‌ها مشتق از معانی دیگر هستند.

در بنیادی‌ترین معنای آن، واژه قدسی بیانگر نوعی ویژگی ناعقلانی است یعنی ویژگی‌ای که نمی‌توان به گونه مفهومی در باب آن اندیشید. اوتو معنایی بنیادین از اصطلاح "numinous" استفاده می‌کند که از واژه لاتینی "numen" اخذ شده است. numinous تصویر ناپذیر است، لیکن می‌توان به آن اشاره کرد و گاهی با واژه مقدس مورد اشاره قرار می‌گیرد.

حال اگر عنصر لاهوتی و قدسی دین تصورناپذیر است، چگونه می‌توانیم از آن سخن بگوییم و به توصیفش پردازیم؟ اوتو معتقد است که اگر چه امر قدسی وصف‌ناپذیر است، اما



به نحوی در حوزه درک و فهم ما قرار دارد. ما آن را در احساس و در حس امر قدسی درک می‌کنیم. منظور از احساس نه صرف عاطفه بلکه نوعی حالت ذهنی عاطفی است که شامل گونه‌ای ارزش‌گذاری و شناخت ما قبل مفهومی است. ارزشمندترین بخش پژوهش او تو شامل تحلیل دقیق حالات احساسی است که مقوم تجربه امر قدسی است. از یک سو آن چیزی وجود دارد که «احساس مخلوقیت» [نامیده می‌شود؛ یعنی احساس نیستی و ناچیزی وجود محدود. از سوی دیگر احساس حضور وجودی قدرتمند و هیبت انگیز وجود دارد، وجودی لاهوتی که احساس حیرت و شگفتی در ما ایجاد می‌کند. تحلیل او تو در این عبارت خلاصه می‌شود: «سر مهیب و مجذوب کننده». سر مکنون به آن چیزی اشاره می‌کند که ویژگی «مطلقاً دیگر» وجود قدسی نامیده می‌شود که به عنوان وجود فرا عقلی، کاملاً فراتر از درک اندیشه مفهومی است. عنصر هیبت به هیبت و یا خوفی اشاره می‌کند که در مواجهه با جلال، قدرت و نیروی توانمند حضور جود لاهوتی به تجربه در می‌آید. عنصر جذبه به گیرایی وصف‌ناپذیر وجود قدسی اشاره می‌کند که انقطاع از غیر و عشق و شیفتگی را برمی‌انگیزد.

احساس امر قدسی چیزی یگانه و بی‌همتا است. او اکیداً باور دارد که این احساس نمی‌تواند صرفاً از احساسات طبیعی ناشی شده باشد و حتی نمی‌تواند به دلیل تمایز کیفی آن صورت تکامل یافته احساسات طبیعی باشد. او تو این احساس را به آن چیزی وابسته می‌داند که آن را قوه الوهی می‌نامد: «نیرویی که قطع نظر از ماهیت آن به طور واقعی امر قدسی را در ظاهر آن می‌شناسد و به تصدیقش می‌پردازد». این تأملات راه را برای او تو هموار می‌کند تا بگوید که امر قدسی مقوله پیشینی است. گفته می‌شود که عنصر غیرعقلانی یا لاهوتی آن از «زرفترین بنیاد درک شناختاری که روح دارای آن است» ریشه می‌گیرد. تصور مقوله‌ای غیرعقلانی ممکن است ما را به شگفتی وادارد، آن‌هم هنگامی که می‌بینیم او از «استعداد و آمادگی نهفته روح بشری» سخن می‌گوید.

اما بر اساس نظر میر چا الیاده، دین به «تجربه امر قدسی» اشاره دارد. پدیدارشناس با مدارک تاریخی کار می‌کند و تجلیات امر قدسی را توضیح می‌دهد و می‌کوشد جایگاه وجودی و معنای دینی بیان شده در داده‌ها را کشف کند. مقدس و دنیوی «دو گونه وجود در جهان» را بیان می‌کند. دین همیشه شامل کوشش انسان متدین است تا از جهان نامقدس، زمانی - تاریخی و نسبی با تجربه کردن جهان مافوق انسانی ارزشهای متعال فراتر رود (آلن، همان). الیاده می‌گوید: در مواجهه با مقدس، مردم احساس می‌کنند که در تماس با چیزی قرار گرفته‌اند که از نظر

خصوصیت دیگر جهانی است. آنها در مقابل واقعیتی قرار گرفته‌اند که شباهتی با چیزهایی که می‌شناسند ندارد، بعدی از وجود که قدرتمند، بی‌نظیر و جاودانه است.

فرضیه تحویل‌ناپذیری دین شکلی از تعلیق پدیدارشناسانه است. در تلاش برای درک و توصیف معنای پدیدارهای دینی، پدیدارشناس باید روش ضد تحویل‌گرایی بر ماهیت داده‌ها فراهم کند. ساختار عام دیالکتیک امر قدسی برای الیاده معیارهای اساسی برای تمیز شکل دینی از پدیدارهای غیردینی را فراهم می‌کند. برای مثال همیشه یک وجه دوتایی مقدس - دنیوی و جدایی شی مقدس مانند کوه یا درخت یا شخص خاص وجود دارد؛ زیرا این شیء واسطه‌ای است که از طریق آن مقدس متجلی می‌شود: مقدس که وجودی متعال است خود را با تجسم در چیزی که متناهی زمانی - تاریخی و دنیوی است محدود می‌کند؛ و شخص متدین امر قدسی را به‌عنوان قادر، غایی، با معنی و هنجارین ارزیابی می‌کند (آلن، همان، ص ۲۷۹).

در یک جمع‌بندی کلی و مرتبط با موضوع بحث باید مجدداً یادآوری کرد که پدیدارشناسی راه‌یافتی توصیفی است که در گستره‌های مختلف کارآیی دارد و نقش آن نشان دادن ابعاد مخفی و پنهان پدیدارها بویژه پدیدارهایی است که ابعاد گوناگون دارند (قر/ملکی، ۱۳۱۰، ص ۲۱۷).

پدیدارشناسی مکان و روش‌شناسی تحلیل مکانهای مقدس

معمار نروژی، توماس تاپس ایونسن، در کتاب خود با عنوان صورتهای نوعی در معماری می‌گوید: سه عنصر معمارانه که در همه سنتهای تاریخی و فرهنگی به طور مشترک وجود دارد، کف، دیوار و سقف است. او معتقد است زمینه وودی اصلی در مورد این سه عنصر معماری ارتباط بین درون و بیرون است. این سه عنصر همراه با هم و به طور خودکار، گرچه به طرق گوناگون، یک درون را در میانه یک بیرون ایجاد می‌نماید: کف، از طریق رو و زیر، دیوار از طریق درون و اطراف و سقف از طریق بالا و پایین. وی یادآوری می‌کند که سبکهای گوناگون معمارانه و سنتهای فرهنگی ممکن است دیالکتیک میان درون و بیرون را از طریق درجات متنوعی از گشودگی و محصوریت بیان نماید (برای مثال دیوارهای غیرقابل نفوذ قلعه‌های نظامی).

کریستین نوربرگ - شولتس، به رغم این تمایزات، شرط اساسی برای سکناگزینی بشر را، موفقیت او در تعریف صحیح درون و بیرون می‌داند و می‌گوید: «وقتی که مکانها با محیط و نسبت به یکدیگر تاثیر متقابل داشته باشند، موضوع درون و بیرون پیش می‌آید؛ لذا همین نسبت





موضعی، موقعیت اساسی فضای وجودی است. ظاهراً در درون بودن هدف اولیه و متعاقب مفهوم مکان است؛ یعنی دور بودن از آن چیزی که در بیرون قرار دارد. یک مکان برای اینکه به عنوان درون انجام وظیفه کند، بایستی به نحو بارزی پاسخگوی پاره‌ای از نیازهای عادی باشد... به هر شکل بسته‌ای باید وارد شد و در هر صورت، مسیری، برای آن وجود دارد. برای اینکه خانه حالت زندان را نداشته باشد، بایستی پنجره‌ها و منافذی به دنیای بیرون داشته و این درون را به بیرون ربط دهد. روزنه عنصری است که به مکان جان می‌بخشد، چرا که اساس و پایه هر زندگی، کنش یا واکنش با محیط است.» (نورنبرگ - شولتس، ۱۳۵۳: ۴۳ و ۴۴).

ارتباط بین درون و بیرون، به طور وسیعی در مطالعات پدیدارشناسانه مکان، مورد توجه بوده است. از جمله تحقیقات انجام یافته در این زمینه کتاب مکان و بی‌مکانی تألیف ادوارد رلف (۱۹۷۶) است. وی در این کتاب نشان می‌دهد که در درون بودن، کیفیتی بسیار مهم است که از طریق آن فضا به مکان ارتقا می‌یابد؛ کیفیتی که ابقا کننده عمیق‌ترین حس سکونت و سکناگزینی است.

برخلاف نورنبرگ - شولتس که محیط طبیعی را پایه و اساس مکان معرفی می‌کند، رلف مطالعه‌اش را با تجربه بشری آغاز کرده، و مکانها را از نظر تجربی «امتزاجی از نظم بشری و طبیعی ... و مراکز با اهمیت تجربه بلافصل ما از جهان» (۱۹۷۶: ۱۴)، تعریف می‌نماید. از این دیدگاه هسته و عامل اصلی در تجربه مکان در درون بودن یا عرصه درونی است، و به معنای میزانی که مردم به مکان تعلق دارند و خود را با مکانی شناسایی می‌کنند. وی می‌گوید ارتباط بین عرصه درونی و نقطه مقابل تجربی آن، عرصه بیرونی، یک دیالکتیک زیربنایی برای تجربه و رفتار محیطی انسان است. بدین ترتیب، مکانهای گوناگون با توجه به درجات گوناگونی از درون بودن و در بیرون بودن، هویت‌های متفاوتی را نزد مردم پیدا می‌کنند و تجارب انسانی به کیفیت‌های گوناگونی از معنا و احساس دست می‌یابند؛ برای مثال، در «بیرون بودن و جود» یک حس قوی بیگانگی را القا می‌کند، مثل حس غریبگی و جدایی که تازه واردان به کشور خارجی اغلب آن را حس می‌کنند. بر خلاف این حالت، در «درون بودن و جود» موقعیتی از مستغرق شدن ناخودآگاهانه فرد را مکان تشریح می‌کند؛ تجربه‌ای از مکان که بیشتر مردم زمانی که در ناحیه و محله خود هستند، آن را احساس می‌کنند. از نظر رلف، در درون بودن و جود، پایه و اساس مفهوم مکان است؛ زیرا در این حالت، مکان بدون توجهی خودآگاهانه و در عین حال مملو از معانی تجربه می‌شود.



نوربرگ - شولتس در کتاب معنا در معماری غرب بر اهمیت مرکز در ساختار فضایی مکان تاکید می‌نماید و در این باره می‌گوید: «تصور مرکز باید به عنوان عنصری اساسی از فضای وجودی مورد توجه قرار گیرد. در واقع، هر مکانی که در آن معنی آشکار می‌شود، یک مرکز است. به تبعیت از بسیاری از سنتها، ایجاد جهان از یک مرکز شروع شده و به همین دلیل بنای شهرها نیز باید حول یک مرکز گسترش یابد. دیوارهای شهر پیش از آنکه جنبه نظامی پیدا کند، یک نماد جادویی بوده است (به دلیل نقشی که به عنوان حصار، در مرکزیت بخشیدن به شهر داشته است). مفهوم مرکز جهان، هدفی ایدئال و عمومی [یا به عبارتی یک بهشت گمشده] را معین می‌کند. در این زمینه به گفتار کارل یاسپرس اشاره کنیم: «هر وجودی در ذات خود مدور به نظر می‌رسد. شکل مدور شامل دو عنصر است، یکی مرکز، و دیگری حلقه محاط [محیط]...». به این ترتیب مفاهیم تقارن، تمرکز و تقارب، با یکدیگر تشکیل مفهوم فضایی استوارتری را می‌دهند؛ یعنی مفهوم مکان و مکانها عوامل اساسی فضای هستی را تشکیل می‌دهند.» (نوربرگ - شولتس، ۱۳۵۳: ۳۳-۳۵). از دیدگاه نوربرگ - شولتس، ویژگی اصلی مکانهای مصنوع، تمرکز و حصار است. چنین مکانهایی یک درون محسوب می‌شوند، یعنی آنچه را شناخته شده است، جمع می‌آورند. برای تکمیل این عملکرد، این مکانها گشودگیهایی دارند که از طریق آن با بیرون مرتبط می‌شوند (فقط یک درون می‌تواند گشودگی داشته باشد) (۱۹۹۶: ۴۱۸). هیدگر نیز حصار و محصوریت را به صورت ازلی و کهن الگوی عمل ساختن می‌داند (به نقل از: نوربرگ - شولتس، ۱۹۹۶: ۴۲۵).

وجه تمایز معماری کیهانی با سایر معماری‌ها هم شکلی و نظم مطلق است. به دیگر سخن معماری کیهانی با فقدان مشخص «جو» و با تعداد بسیار محدود خصلت‌های پایه تمایز می‌یابد. نه تخیلی است و نه دلپذیر. چرا که این‌ها واژگانی هستند که به مشارکت مستقیم انسان اشاره دارند. بلکه منزوی و مجرا می‌ماند. فرم‌های آن ایستا هستند و نه پویا و به نظر می‌رسد که حاصل آشکار سازی نظامی «پنهان» باشد و نه نتیجه ترکیب عینی. هدف آن ضرورت است و نه بیانگری (نوربرگ - شولتس، ۱۳۸۸: ۱۰۸) چرخ به طور کلی نماد جهان است و محیط پیرامونی آن باز نمود شکلی است که با پرتو افشانی کانون چرخ ایجاد می‌شود. در بعضی از متون چنین آمده است که محور ارابه کیهانی تنها خاصیتی جدا کننده دارد که با اشغال فضای میانی، زمان و آسمان را در جای خود نگاه می‌دارد و در عین جدا کردن آنها از یکدیگر، همچون یک پل، زمین و آسمان را به یکدیگر متصل می‌کند و گذار از یکی به دیگری را میسر می‌سازد. اگر دو



چرخ را زمین و آسمان فرض کنیم. چرخ لاهوتی، مثل گنبد، در قالب بخشی از یک حجم کروی نمود می‌یابد؛ در حالی که چرخ ناسوتی، مسطح است (گنون، ۱۳۷۹، ۱۴).

در خاتمه این بحث به اشاره به دیدگاه نوربری شولتز در رابطه با مکان و تصویر ذهنی شکل گرفته از آن که موجب ایجاد معنا و حس در مکان می‌شود، ضروری است. وی در این باره به سه اصل عمده، اشاره دارد:

۱. «گونه‌شناسی»: به بُعد مفهومی معماری اشاره دارد و توسط نمادپردازی در مکان به انجام می‌رسد که به چهار ویژگی انسان؛ یعنی «۱. حالت روحی، ۲. فهمیدن، ۳. گفتگو و ۴. هستی با دیگران» اشاره دارد.

۲. «مکان‌شناسی»: این مفهوم از دیدگاه شولتز به بررسی خواص و امکانات فضای زنده یا واقعی به وسیله «تاکید کار طراح بر نظم و ویژگی‌های محیط و استفاده از اصول گشتالتی و هندسه» تاکید دارد که خواص مکان را چیزهای واقع در آن که صفات ویژه ای دارند، مشخص می‌کند

۳. «ریخت‌شناسی»: در این رابطه منظور وی، به چگونگی قرار گرفتن، ایستادن و چگونگی رابطه بیرون و درون فضا (دیالکتیک درون و بیرون) و یکی پنداری با فضای محیط و احساس محصوریت و مرکزیت، مربوط می‌شود و از این طریق است که محیط کامل انگاشته می‌شود و معنا پیدا می‌کند و انسان هویت خود را باز می‌یابد. (شولتز، ۱۳۸۲، ص ۸۹).

پدیدارشناسی مسجد الحرام و خانه کعبه

بر اساس آنچه در چهار چوب نظری مطرح شدو با رجوع به این اعتقاد پدیدارشناسان که باید ایمان مومن را تنها واقعیت دینی دانست. ابتدا به روایتی مومنانه از موقعیت کعبه و پیشینه تاریخی و فراتاریخی آن اشاره شده است. این دانش پیشینی از جایگاه ممتاز و متمایز کعبه در چگونگی ایجاد رابطه با مکان در انسان مسلمان جایگاه خاص خود را داراست. بی شک اسطوره‌ها و داستان‌هایی که مورد اعتقاد مومنین به هر آئینی است در تصویرپذیر کردن امر قدسی موثر است. به دیگر سخن بخشی از حس امر قدسی که شامل ارزش گذاری و شناخت ماقبل مفهومی فرد مسلمان است از روایات و احادیثی نشاءت می‌گیرد که توسط یک نظم معنایی خاص تولید و مورد پذیرش قرار گرفته باشد. این مسئله از طریق احادیث قدسی و یا احادیث منتسب به پیامبر اسلام (ص) حل می‌گردد.

هندسه خاص کعبه و رمز گشایی از نمادهای خانه در ادامه بحث آورده شده است. تلاش

گردیده تا با توصیف پدیدارشناسانه کعبه و چگونگی تولید معنا و حس مکان در مخاطب، ضمن یافتن درک بهتر از موقعیت مکانی آن در مسجدالحرام، به شناخت دقیق تری از ساختار فضایی این مسجد دست یافت.

تحلیل سازمان فضایی مساجد و اماکن مقدس با کمک توصیف، تبیین و تحلیل عناصر مادی و غیرمادی فضا ممکن است. لذا ضمن تلاش بر توصیف دقیق این عناصر برای درک عمیق تر از بعد مفهومی معماری مسجد، همچنان که شولتز اشاره کرده، چگونگی فهم مکان، حالت روحی ساکن در مکان و هستی با دیگران در بخش تحلیل ساختار فضایی مسجد الحرام به طور مفصل مورد بحث قرار گرفته است. ریخت‌شناسی مسجد الحرام در کنار تبیین رابطه بیرون و درون و یکی پنداری مسلمان با فضا در بخش‌های مرکزیت مکانی کعبه و فهم مسلمانان از مرکزبودن ازلی این مکان قابل دستیابی است. در خاتمه بحث در بخش پیوند عناصر با مناسک چگونگی هویت یابی انسان مسلمان از طریق تحلیل نظم مستتر در شعائر و تفسیر مناسک مطرح گردیده. این بخش عمدتاً ناظر بر تجربه مولف است. چنانکه در مباحث نظری اشاره شد تحلیل دقیق حالات حسی فرد از تجربه امر قدسی و یا بیان احساسات و دریافت دیگران از جمله روش‌های مورد توافق در این زمینه می‌باشد



فصلنامه علمی-پژوهشی

۷۰

دوره چهارم
شماره ۳
تابستان ۱۳۹۱

تاریخ کعبه؛ روایت مومنانه

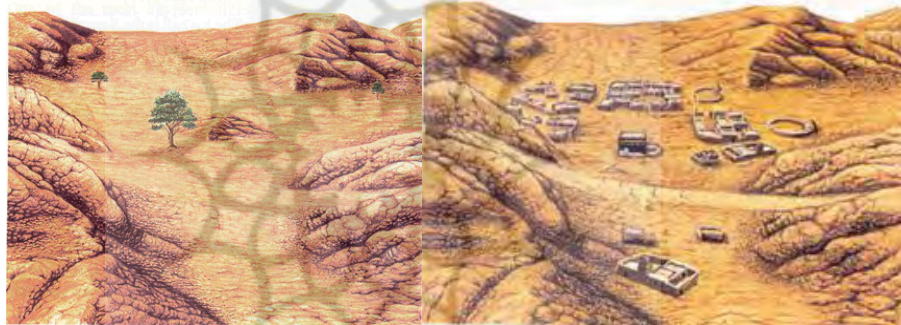
در کتاب اخبار مکه به قلم ابوالولید محمدبن عبدالله ارزقی که در قرن سوم هجری نگاشته شده مجموعه‌ای از احادیث و روایت پیرامون خانه کعبه گردآوری گردیده که بیانگر برگزیدگی این نقطه حتی قبل از هیوط آدم بر زمین است. همچنین آدم برای یافتن این نقطه از میان کوهها صعب عبور کرده تا جایی را بیابد که دلش از فراق بهشت اندکی آرام گیرد و این مکان جایی جز مکان کعبه نبوده در باب سنت طواف نیز آدم اولین کسی است که به دور خانه‌ای فرود آمده از بهشت در این نقطه می‌گردد و در حقیقت اولین حج‌گذار حضرت آدم (ع) است. نکته جالب توجه در باب معنی واژه حج است که در گذشته به رستگاری ترجمه می‌شده است؛ به دیگر سخن اگر کسی حج می‌گذارد یعنی رستگار شده بود.

پیوند بیت‌المعمور در آسمان هفتم و طواف روزانه هفتاد هزار فرشته بر فراز کعبه در بیت‌المعمور و همراهی دائمی طواف فرشتگان با آدمی بدور کعبه از دیگر روایاتی است که به طور نمادین پیوند آسمان و زمین در این نقطه را در باور مسلمانان بیان می‌کند.



بر طبق روایات، کعبه و بخش‌هایی از حریم آن، اولین نقطه‌ای است که از آب سر برآورده و قابلیت اسکان یافته است. سایر نقاط زمین متعاقباً و از ناحیه آن گسترش و توسعه یافته است. «دحوالارض» یا گسترش زمین روزی است که زمین در آن اعلان موجودیت کرده و سپس به تدریج به صورت امروزی بسط و گسترش یافت. مؤمنان به شکرانه این رویداد بزرگ، این روز را مقدس شمرده و به انجام اعمالی مأمور شده‌اند. نام‌گذاری مکه به «ام القری» (مادر شهرها) نیز احتمالاً به همین دلیل صورت پذیرفته است. از این رو، محل استقرار کعبه اولین نقطه و خود نخستین خانه روی زمین است.

چنانکه اشاره شد، روایات طوفان نوح را عامل از میان رفتن خانه از زمین می‌دانند و بنای مجدد آن را به حضرت ابراهیم با راهنمایی خداوند سبحان به وسیله ابری که مکان دقیق کعبه را مشخص کرده منسوب می‌کنند.



شکل بازسازی شده از محل استقرار کعبه پیش و مقارن با حضرت ابراهیم (ع)

منبع www.islamic-life.com

بنابر این آنچه مناسک حج را در میان مسلمانان سامان می‌دهد، آموزه‌های حضرت ابراهیم است که پیرایه‌های آن در طول قرون پس از درگذشت وی، توسط پیامبر اسلام زدوده شد و لذا حج ابراهیمی خوانده می‌شود وجود چنین پیشینه‌ای از جایگاه و اهمیت خانه در باور مسلمانان از جمله مهمترین نقاط کانونی قدرت خانه محسوب می‌شود، چه در این قرائت، قبله مسلمانان، محل عبادت تقریباً تمامی پیامبران برجسته و نقطه‌ای ازلی و ابدی بر روی زمین است. مکانی که مفهوم هستی و حیات بر روی زمین از این نقطه آغاز شده و پایان حیات مادی بر صفحه گیتی نیز از همین نقطه خواهد بود. چنانکه در روایات پایان خانه با پایان حیات و آغاز قیامت مترادف است.

این باور عمیق فراتاریخی از خانه در کنار روایاتی در باب حجرالاسود، مقام ابراهیم، حجر اسماعیل مسجدالحرام را به مهم‌ترین مکان مقدس مسلمانان که با هیچ مکانی قابل مقایسه نیست تبدیل نموده است. این جایگاه ممتاز از نظر تاریخی نیز فراتر از پیامبر اکرم را در بر می‌گیرد؛ چنانکه شرافت قریش در پرده‌داری کعبه بوده و پیامبر در جوانی به تقدیر الهی مسئولیت نصب حجرالاسود را بر عهده می‌گیرد و همچنین دوران خودسازی پیامبر در غار حرا با چشم‌انداز کعبه محقق گردیده و سرانجام اینکه پیامبر اولین ابلاغ دین خود را در کعبه انجام می‌دهد. تمامی این روایات تاریخی به نوعی بر محوریت خانه در تکوین شخصیت رسول‌الله و اسلام تکیه دارد

هندسه کعبه

در موضوع معنای هندسه اشکال مختلف در معماری به اجمال می‌توان گفت که، انسان سنتاً تمامی آفرینش را فیضانی از یکی، از واحد، می‌شمارد و به این مکاشفه می‌رسد که او و طبیعت در ساختار و تناسب اشتراکی دارند که از راه ریاضیات سنجیدنی است. انتظام و تناسب به منزله ی قوانینی کیهانی‌اند و بر عهده آدمی ست تا فرایند ایشان را از راه حساب، هندسه و هماهنگی دریابد. برای مثال واحد در حد خالق با نقطه آغاز می‌شود. خط حرکت را شکل می‌دهد. همچنانکه دوران شعاع، کره را شکل می‌دهد. بر این اساس شش، نخستین عدد کامل از لحاظ ریاضی و نماینده جهات اصلی حرکت و سطح مکعب است. مربع متجسم‌ترین صورت خلقت، در حد زمین، نماینده کمیت و کره آشکارترین نماد توحید به شمار می‌آید (اردلان، بختیار، ۲۵-۱۳۸۶، ۲۷)

با این مبنا از نگاه پدیدارشناسانه هندسه کعبه فراتر از یک چهارگوش است، مکعب قرار گرفته در مسجدالحرام نماد ثبات و نماد معبد چهارگوشی است که در بهشت قرار گرفته و نمایان‌گر هنری ازلی است. مکعب که مرتبط با مفهوم مرکز است، ترکیبی از همه فضاست و هر یک از سطوح آن با یکی از جهات چهارگانه اوج و حضیض و چهار سمت مطابقت می‌کند و به تعبیر بعضی از مورخان هنر در چنین حالتی، اگر چه طرز قرار گرفتن کعبه کاملاً با طرح مذکور تطبیق ندارد - جهت کعبه اریب وار است و چهار گوشه آن، و نه چهار جانب آن، روبه‌روی چهار جهت اصلی قرار گرفته است - از آنجا که چهار جهت اصلی در تصور اعراب به معنای چهار رکن عالم است، مرکز عالم خاکی نقطه‌ای است که محور آسمان آن را قطع می‌کند. عمل طواف به دور کعبه نیز که یکی از اشکال آن است در اکثر اماکن مقدس قدیم دیده می‌شود، به منزله بازآفرینی گردش آسمان به دور محوری است که دارای مرکزیت و قطبیت





است. بدیهی است این تفسیر درباره هندسه کعبه، اختصاص به نگرش اسلامی ندارد و در یک جهان‌بینی متعالی که همه ادیان گذشته در آن مشترک هستند، به صورت مشترک وجود دارد. آیاتی همچون حدیث معراج، آیه‌الکرسی و آیه نور و دیگر احادیث نبوی، کیهان‌شناسی‌ای را در فرهنگ اسلامی شکل می‌دهد که در آن روح انسانی در مرکز جهان قرار گرفته و فرشتگان پایه‌های عرش الهی را بر دوش می‌کشند و معماری قدسی همچون ساخت مسجد و سازه‌های آن ترسیمی از این جهان‌بینی اسلامی است.

گنبد نماد اصل وحدت و در سطحی پایین‌تر نماد روح، دیوارهای هشت وجهی نماد نظم آسمانی و پایه‌های چهار وجهی نماد زمین و عالم مادی است. بوركهارت پیرامون معماری خانه کعبه، از هندسه به کار رفته در خانه، جنبه رمزی و عرفانی ارائه می‌دهد. وی معتقد است که کعبه دارای هندسه مقدس است و با وجود آن که خانه کعبه اثری هنری به معنای خاص نیست، ولی به آن چیزی تعلق دارد که می‌توان آن را هنر ازلی خواند؛ هنری که ساحت معنوی آن با رمز، تمثیل و با وحی تطبیق می‌کند. خانه کعبه همچون حلقه‌ای ارتباطی میان اسلام با ادیان ابراهیمی پیشین همچون محور و مرکزی، تمامی آنچه را که در هنر مقدس وجود دارد، در خود قرار می‌دهد و به یک معنا، مبنا و اصل ادیان ابراهیمی و توحیدی است. (بوركهارت، ۱۳۷۸، ۶۹)

رمزها و نمادها

یکی از ویژگی‌های فکری سنت‌گرایانی همچون بوركهارت، اعتقاد به رمز و نماد است. از نظر او هنر دینی قالب و صورت است و رازهای دینی همیشه با رمزها و نمادها جلوه‌گر می‌شوند، به طوری که محور و عمق حکمت اسلامی با همین راز و رمزها بیان می‌شوند. بوركهارت درباره جایگاه نماد می‌گوید: «نماد ماهیتاً همواره در مرکز قرار دارد زیرا تجلی مستقیم و غیر نظری واقعیت روحانی است و بدین ترتیب از مقامی مشابه با امر قدسی برخوردار است، اما این دو امری واحد نیستند». از نظر او در هنر اسلامی، همه عالم ظاهر، رمزی از عالم باطن و معناست و هنرمند مسلمان با شکل، رنگ، حجم، فضا و تزئین می‌خواهد معنا را به نمایش گذارد. در همین راستا کومارا سوامی، از سنت‌گرایان برجسته می‌گوید: «وجود رمز عبارت است از وجود همان چیزی که رمز آن را بیان می‌کند، از همین رو، رمزگرایی سنتی هرگز عاری از زیبایی نیست و چون مطابق بینش روحانی جهان، زیبایی یک چیز همان شفافیت پوشش‌های وجودی و مادی آن چیز است. هنر واقعی زیباست زیرا حقیقی است». بر این اساس هیچ تمایزی میان زیبایی اشیاء طبیعی و و زیبایی مصنوعات نیست. زیبایی در هر دو مورد وجه مرئی و



جذاب کمال نوعی شئی است، همه اشیاء طبیعی یا مصنوع تا جایی که به راستی همان باشند که به نظر می‌آیند، حصه‌ای از زیبایی مطلق علت نخستین و صوری همه اشیا را دارند. (کومارا سوامی، ۱۳۸۵، ۳۲) به باور او هنر سنتی ظهوری است از یک حقیقت ازلی که زیبایی آن با معرفت حقیقی مربوط است و اینکه حتی تقلید می‌بایست از یک اصل ثابت تبعیت کند و آن اصل پیش طرح^۱ الهی است. (ذکرگو، ۱۳۸۷، ۷۰)

از این زاویه می‌توان دلیل زیبایی مکان‌های مقدس را در واقعی بودن آن جستجو کرد چنانکه بورکهارت می‌گوید: «کعبه هم مرکز است و هم اصل که دو جنبه یک حقیقت معنوی واحد را نشان می‌دهد، همچنانکه پوشاندن آن به منزله زنده تلقی نمودن آن است در نگاهی کلی وی معتقد است معماری مقدس از آن رو زیباست که وابسته به مرکزی ترین کانون وظایف بشری که همانا پیوند دادن و نزدیک ساختن آسمان و زمین است. (تیتوس بورکهارت، ۱۳۶۵، ۱۵۶) وی همچنین خانه کعبه را مرتبط با معنویت و نسبت میان انسان با عالم فرامادی می‌داند که همچون تابوت سکینه در تفکر یهودیان دارای معنای رمزی است و معتقد است که اعراب برای خانه کعبه و سنگ حجر الاسود که در آن قرار گرفته بود، همان تقدس و معنویت را قائل بودند که یهودیان برای تابوت سکینه که حامل الواح تورات بود، قائل بودند. بورکهارت درباره تقدس و معنای رمزی خانه کعبه می‌گوید: «خداوند گویی در مرکز درک نشدنی عالم قرار گرفته است، چنان که او در درونی ترین مرکز انسان مأوی دارد» و درباره رمز مکعب بودن خانه کعبه می‌گوید: «مکعب با مفهوم مرکز ارتباط دارد، زیرا آن ترکیب متبلوری از همه فضا است و هر یک از سطوح آن با یکی از جهات اصلی یعنی اوج و حسیض و چهار سمت مطابقت می‌کند». (بورکهارت، ۱۳۸۷، ۷۵)

وجه نمادین دیگر خانه کعبه مکانی شدن نمادین وحدت تاریخی ادیان ابراهیمی است زیرا خانه کعبه نوعی پیوند معنوی و تاریخی بین دو پیامبر توحیدی بزرگ حضرت ابراهیم (ع) و حضرت محمد (ص) ایجاد می‌کند. فاصله زمانی این دو پیامبر حدود ۲۴ قرن است، کعبه به عنوان قبله مسلمانان زنجیره زمانی ۲۴۰۰ ساله دو پیامبر توحیدی است که نه تنها میان این دو دین، بلکه بین سایر ادیان الهی پیوند ایجاد می‌کند.

ق.م ۱۱۵۰ حضرت ابراهیم ----- حضرت موسی ----- حضرت عیسی ----- حضرت محمد ۲۲ ب.م
دو دین توحیدی در مکان مقدس خانه کعبه به هم پیوند می‌خورند. (معماریان، ۱۳۸۴)
(۴۵۲ و ۴۵۳)



از منظر دیگر خانه کعبه، نماد تلاقی محور عمودی روح و صفحه افقی حیات انسانی است. این خانه که یک مکعب میان تهی از سنگ است، محور دنیوی کیهان‌شناسی اسلامی است» همچنانکه دیرک چوبی یا ستون سنگی در ادیان دیگر همین نقش را ایفا می‌کنند. (ایویز، ۱۳۷۴، ۴۳) این محور بنیادین در نظام هستی‌شناسی مسلمانان در رابطه متعامل مکان قدس و اجزای درونی آن گسترش معنایی پدیده‌ها را پدیدار می‌سازد زیرا، هرچیز مقدس دارای ماهیتی قدسی است، در نسبتی که با حقیقت مقدس پیدا می‌کند. به همین جهت است که زمان، مکان، انسان، حیوان، جماد، نبات، و هر آنچه که «وجودی» پیدا می‌کند، دارای قابلیت است که آن قابلیت، امکان مقدس بودنش را فراهم می‌کند. پدیده مذهبی خصلت قدسی دارد و سنگ مقدس در جایگاهی که قرار می‌گیرد از سنگ‌های دیگر ممتاز و تبدیل به چیزی متبرک می‌شود. حجرالاسود نگین کعبه و حجر اسماعیل (ع) و مقام ابراهیم (ع) در درون دایره طواف قرار می‌گیرند و مرکزیت پیدا می‌کنند. کعبه تمثیلی از نقطه «پرگار وجود» است. مکه معظمه به برکت کعبه و حضور انسان قدسی، شهر مکان مقدس است و معماری کعبه معماری قدسی است. (نوروزی‌طلب، ۱۱۷، ۱۳۸۷ و ۱۱۸)

از دیگر وجوه برجسته و نمادین کعبه به عنوان محوری قدرتمند گردش انسانها به دور آن است. این ویژگی غیر قابل چشم‌پوشی به نشانه‌شناسی گردش و به عبارت روشن‌تر به وجه نمادین چرخ اشاره دارد. چرخ به طور کلی نماد جهان است و محیط پیرامونی آن باز نمود شکلی است که با پرتو افشانی کانون چرخ ایجاد می‌شود. در بعضی از متون چنین آمده است که محور اربه کیهانی تنها خاصیتی جدا کننده دارد که با اشغال فضای میانی، زمان و آسمان را در جای خود نگاه می‌دارد و در عین جدا کردن آنها از یکدیگر، همچون یک پل، زمین و آسمان را به یکدیگر متصل می‌کند و گذار از یکی به دیگری را میسر می‌سازد. اگر دو چرخ را زمین و آسمان فرض کنیم. چرخ لاهوتی مثل گنبد، در قالب بخشی از یک حجم کروی نمود می‌یابد. در حالیکه چرخ ناسوتی، مسطح است. (گنون، ۱۳۷۹، ۱۴) با این توضیح آشکار می‌شود که کعبه نه یک چهارگوش، بلکه نماد ثبات و نماد معبد چهارگوش است که در بهشت قرار گرفته ... از آنجا که چهار جهت اصلی در تصور اعراب به معنای چهار رکن عالم است، مرکز عالم خاکی نقطه‌ای است که محور آسمان آن را قطع می‌کند. همچنانکه عمل طواف به دور کعبه نیز به منزله بازآفرینی گردش آسمان به دور محوری است که دارای مرکزیت و قطبیت است. (موسوی، ۱۳۹۰، ص ۸۷)

عناصر مادی و غیر مادی تحلیل فضاهای مقدس

چنانکه اشاره شد فضا محصول پیچیده ای از عناصر مادی و غیر مادی است. عناصر مادی اعم از کالبد، جنس مصالح، ارتفاع رنگ، معماری، تزئینات، نور، تجهیزات، چیدمان ... از این جمله‌اند. گاه یک یا چند عنصر از عناصر فوق ممکن است برجسته‌تر از سایر عناصر گروه مانند معماری خارجی یا داخلی، یا رنگ و یا تزئینات، اما اغلب ترکیبی پیچیده از عناصر متنوع مادی حتی اقلیم و طبیعت وجه مادی فضا را تعیین می‌بخشد.

نکته مهم در غیبت یافتن عناصر مادی فضا ذهنیت و توانایی‌های عملی و مادی سازندگان است. ثروت، هنر، خلاقیت، عشق، دانش در کنار نوع جهان بینی حاکم بر اندیشه معماران و طراحان و هنرمندان تولید کننده وجه مادی فضا است. نظیر آنچه در مسجد جامع اصفهان، کلیسای سن ستیرین و نتردام، تاج محل، معابد هند ... و یا در کاخ‌های با شکوه. باقیمانده از تمدن‌ها شاهدیم. اما وجه غیر مادی فضا هم بسیار پیچیده است، هم غیر ملموس و هم نظم بخشی و مدیریت آن بسیار دشوار. بی تردید مهمترین وجه معنا بخش و هسته اصلی هر فضا، انسان است. زیرا او علاوه بر تعریف روابط (بعد سوم فضا)، بازیگری است که به دلیل ماهیت متحول خود همراه معانی مختلفی تولید و جوهی دیگرگون در فضا خلق می‌کند. کنش فردی یا جمعی انسان، خاطره شخصی یا جمعی او نوع نگرش و اعتقادات او، رفتارهای آشکار یا پنهان آدمی و ... خالق صورت‌های معنایی متنوع و گاه متضاد در فضا است. برای مثال، حافظه جمعی مسیحیان نسبت بیت‌المقدس و محل تولد یا معراج عیسی (ع)، نگرش و باور هندوها نسبت به رودخانه گنگ، خاطره شخصی یا جمعی ایرانیان در حرم امام رضا، ... در تولید فضای معنوی پیرامون این مکان‌ها نقش مهمی ایفا می‌کند.

بعد سوم تولید فضا روابط منتشر در فضا است، روابطی که متأثر از مکان و انسان و کنش‌های معطوف به معنای این دو مجموعه حاصل می‌گردد. روابط در مثال‌های پیش گفته پیرامون بیت‌المقدس، حرم امام رضا یا رودخانه گنگ ناظر بر مذهب و باور اعتقادی انسان‌ها است. به دیگر سخن مسیحیان با رفتاری ناشی از باور به عروج مسیح یا حضوری معتقدانه و در چهارچوب باورها و دستورات دینی مسیحیت، به تولید فضایی ناظر بر دیانت عیسی مسیح کمک می‌کند همچنانکه در حرم امام رضا باور شیعی و در حاشیه رودخانه گنگ با تولید فضایی اندیه هندو روبرو هستیم. درک روابط منتشر در فضا از جمله دشوارترین بخش‌های فهم و تحلیل فضا محسوب می‌شود.



فصلنامه علمی-پژوهشی

۷۶

دوره چهارم
شماره ۳
تابستان ۱۳۹۱

ساختار فضایی مسجد الحرام

با توجه به مباحث مقدماتی، فضای مسجد الحرام ترکیب بسیار پیچیده‌ای از ویژگیهای ممتاز هر یک از سه بُعد و تعامل زمان با یکدیگر است که به تفکیک بدان اشاره می‌شود.

الف: عناصر مادی مسجد الحرام: مسجد از سازمان بسیار ساده و در عین حال پیچیده‌ای برخوردار است. مسجد عبارتست از یک مکعب مستطیل بلند، که در این مکعب مستطیل ناودان، پرده سیاه رنگ به دور کعبه و حجرالاسود تنها زینت‌های آن هستند. در حیاط مسجد حجر اسماعیل به شکل یک زائده نیم دایره در ذیل ناودان و در ساختار اصلی چاه زمزم که در حال حاضر در حاشیه حیاط به شکل شیرهای آب قرار دارد. علاوه بر کعبه به عنوان نقطه کانونی در میانه مسجد، دالانی در حاشیه مسجد که محل پیاده‌روی (سعی) است. حداثی حیاط با خیابان‌های اطراف شبستان‌هایی در دو طبقه قرار دارند. مجموعه این عناصر مادی بسیار اندک از نظر فضایی مبین مواردی است که عبارتند از:

۱- این مسجد فاقد سقف و در نتیجه جزء معابد روباز محسوب می‌شود.

۲- این مسجد از تزئینات و هنرنمایی معروف و برجسته مسلمانان تقریباً بی بهره است. این امر در مقایسه با هنرنمایی مسلمانان در مساجدی مانند ایاصوفیه، مسجد جامع اصفهان، مسجد شیخ راشد در امارات، و صدها مسجد حتی محلی، قابل توجه است.

۳- شبستان‌های مسجد نسبت به حیاط و کعبه دارای نقش بسیار حاشیه‌ای است و صرفاً فضایی کارکردی محسوب می‌شود که آشکارا با نگاه به کعبه هدف گذاری، طراحی و ساخته شده‌اند، لذا مسلمانان هیچگونه تمرکز یا توجهی به شبستان‌ها ندارند.

ب) تحلیل بخش مادی: مجموعه عناصر فوق به عنوان وضعیت‌های قابل مشاهده، تحلیل بخش مادی مسجد را بدین گونه رقم می‌زند.

شکل ساده خانه، یک مکعب مستطیل فاقد هر گونه عنصر یا عناصر جزئی برای توجه است، در نتیجه تنها می‌توان به کلیت یک پارچه آن متوجه شد. مکعب مستطیل به قدری ساده است که در عین تمرکز بخشیدن به اندیشه خدا در ذهن مسلمانان مانع انطباق با ذهنیت و تجسد خداوند است. سادگی و فقدان عناصر جزئی به خانه محوریتی کانونی می‌دهد یعنی خانه هم مرکزی است که توجه را به خود جلب می‌کند و هم محوری است که گردش دایره وار را معنا می‌بخشد پوشش سیاه خانه با حیاط سفید رنگ عمیق‌ترین کنتراستی است که می‌توان به وجود آورد. این مسئله در وضعیت حضور طواف‌کنندگان که لباس سفید بر تن دارند مجدداً



در صورتی خیره کننده تر ظهور می‌یابد زیرا در این شکل گویی زمین در حال حرکت است. فقدان سقف و گشودگی مسجد به آسمان نیز بدان وجهی استعلایی می‌بخشد. یعنی بسته بودن پیرامون و محدودیت محور افقی در کنار نامحدود بودن محور عمودی، اوج بهره‌مندی از این ویژگی بنای مذهبی است. چنانکه همه فضاهای مشابه برای ارتقاء حس معنویت و انتقال حس تعالی به پیرامون خود تا حد ممکن سقف را مرتفع می‌سازند. این ویژگی حتی در دوران قدیم که سازه‌های محدود کننده فعلی وجود نداشته است به دلیل محوری بودن خانه توسط کوههای پیرامونی باز هم همین بازتاب را داشته است.

ارتفاع نامتقارن مکعب مستطیل با اضلاع موجب می‌گردد تا گردندگان به دور خانه حسی از امتداد خانه تا آسمان داشته باشند، به دیگر سخن طواف کنندگان گویی به دور ستونی به ظاهراً لایتناهی در حال گردش هستند که این امر به دلیل گشودگی خانه به آسمان و ارتفاع بلند خانه می‌باشد. در نتیجه اگر هر سقفی برای مسجد تعبیه می‌شد حس محدود کننده‌ای را با خود به همراه داشت.

حجر اسماعیل به عنوان زائده‌ای در حاشیه خانه در شکل دهی به مدار بیضی به جای دایره‌ای به دور خانه ایفای نقش می‌کند.



وجود آب و قرار داشتن چاه زمزم به عنوان جزئی از ساختار مسجد تأکیدی بر پیوند زندگی مادی با زیست معنوی مسلمانان است. آمیختگی زندگی روزمره، خوردن و نوشیدن در کنار قبله با دو کارکرد وضو یعنی پاکیزگی برای عبادت و رفع تشنگی هم عرضی روح و جسم در مسجد را تداعی می‌کند. شاید به دلیل همین ساختار کالبدی یعنی وجود چاه زمزم به عنوان بخشی از مسجد موجب گردیده که موضوع انتقال محل وضو گرفتن هرگز به خارج از مسجد مطرح نگردیده است. بخش دیگر مسجد مناره‌ها و ساختار شبستان‌هاست. در وضعیت فعلی





به دلیل ساخت و سازهای گسترده عملاً معنای قابل درکی از این مجموعه به چشم نمی‌خورد، لکن شکل ۸ ضلعی نامنتظم فعلی {که قبلاً منتظم بوده است}، نزدیکترین شکل هندسی به دایره یعنی کامل‌ترین شکل بوده است. این هندسه در تداعی حرکت دایره‌ای به دور خانه نقشی تکمیل‌کننده دارد.

آخرین بخش از ساختار کالبدی مسجد، راهروی میان دو کوه از میان رفته صفا و مروه است که سعی یا محل سعی و تلاش نامیده می‌شود.



چنانکه پیشتر اشاره شد یکی از وجوه غیر مادی در فضای مسجدالحرام روابط منتشر میان انسانها در مکان است. دین به عنوان یکی از قوی‌ترین رابط‌های معنایی میان انسانها در فضای پیرامون خانه حضوری مطلق دارد. این ثقل معنایی ناشی از مرکزیت مکان و نقطه کعبه است. این محوریت تام و تمام، هم از حضور خانه نشأت می‌گیرد و هم از باور مسلمانان به قبله و سرچشمه، قدمت دینی این خانه به نوعی به ماقبل تاریخ مکتوب بشری و به انسان اول می‌رسد. هبوط آدم در این نقطه بیانگر آغاز دین و بعثت پیامبران است. اهمیت محدوده حرم به حضور صدها پیامبر و شروع رابطه زمین و آسمان از این نقطه است. چنانکه اعتقاد به وجود مدفن ۷۰ پیامبر در مسجد حنیف در منی، و یا نزدیکی مسجد و مدفن حوا همسر آدم در شهر جده شاهد این مدعی در اهمیت دین و اقتدار روابط دینی در این محدوده است. حال اگر با این زاویه به روابط انسان مسلمانان در فضای مسجدالحرام تمرکز کنیم. محوریت دین موجب



گردیده تا انسان مؤمن به خداوند در جوار سرچشمه باورهای خود عمیق‌ترین ظهور و بروز روابط دینی که شالوده‌ای همگن، برادرانه، وحدت‌بخش دارد را به نمایش بگذارد.

از میان رفتن تمامی تفاوت‌ها و تمایزات اعتباری از نژاد و ملیت و زبان و رنگ باختن تمامی هویت‌های هر چند قدرتمند نظیر هویت‌های ملی، جنسی، نژادی در سایه سیطره کامل روابط دینی وجه ممتاز روابط منتشر در فضای مسجد است. شنیدن زبان‌های مختلف در هنگام طواف و مشاهده انواع پوشش‌هایی که هر یک نماینده ملتی یا قومی با تفاوت‌های فرهنگی، تاریخی و اجتماعی عمیقی با دیگری است و یا حتی گردش شانه به شانه افرادی که به لحاظ سیاسی یا تاریخی در محدوده‌های جغرافیایی خود مشکلات و اختلافات عمیقی دارند. بیانگر حاکمیت بلند منازع عنصر وحدت بخش دین در صورتی عینی و نه نمادین در فضای مسجدالحرام است. اما نکته حائز اهمیت و شایسته تأکید در این فضا نه آموزه‌های شریعت و غله‌های مذهبی موجود در میان مسلمانان بلکه هسته و کانون دین یعنی خداوند است. حضور قدرتمند و کانونی کعبه و ستایش خداوند و رابطه بلند واسطه مسلمانان با خدای خود، هر گونه منازعه‌ای را در این فضا بلا موضوع ساخته و فضایی سرشار از روح دین یعنی عشق و محبت را جایگزین می‌سازد.

علاوه بر این کعبه، قبله و نقطه مشترک بیش از ۲/۵ میلیارد مسلمان روی کره زمین است. سالانه بیش از ۶ میلیون نفر از دویست کشور دنیا به این نقطه مسافرت می‌کنند. هر مسلمان به طور متوسط شش هزار ساعت در طول عمرش به طرف این نقطه قرار می‌گیرد. مسلمانان سراسر دنیا روزانه بیش از ۶۰ میلیون ساعت رو به کعبه قرار گرفته و عبادت می‌کنند. مساحت کعبه ۱۱۰ متر مربع است که در مقایسه با مساحت ۵۱۰ میلیون کیلومتر مربعی جهان می‌توان به اوج تمرکز و اهمیت این نقطه برای مسلمانان پی برد.

تحلیل مناسک در پیوند با عناصر اصلی

از نظر کالبدی کعبه اولین بنای است به دستور خداوند برای انسان قرار داده شده این خانه ساده بر هم زنده تمامی تصورات انسان گونه یا طبیعت گونه از خداوند است، کعبه نشانه‌ای است برای توجه و تمرکز انسان موحد به ذات یکتای باریتعالی، شکل خانه و ساختار عمودی آن، محوری بسیار پر قدرت را تداعی می‌کند که عظیم‌ترین معنای ممکن بر روی زمین را ایجاد می‌کند. طواف انسان نماز گزار و گرداننده به دور خانه، تولید کننده بزرگ معنای این فضای منحصر به فرد است. مفهوم دائمی حرکت آشکارترین وجهی است که در این مسجد بچشم می‌خورد.



حرکت در این مجموعه عملی فردی و به اختیار است که شکلی جمعی می‌گیرد، مفهوم نظم انسانی به عنوان امری درونی، مشاهده طواف حسی از گردش کهکشان به دور هسته به ذهن تداعی می‌کند. به ویژه ساختار حجر اسماعیل چنانکه اشاره شد به طواف مداری بیضی شکل می‌بخشد. در همراهی با این مجموعه انسانی در گردش به عمیق‌ترین وجوه انسانی که عشق و محبت اصلی‌ترین جوهر آن است روبرو خواهیم شد. این ویژگی به خصوص در امتزاج کلیه وجوه تمایز بخش نظیر سن، جنس، رنگ پوست، نژاد... از برجستگی خاصی برخوردار است به عبارت دیگر فضای مسجد مطلقاً غیر جنسیتی و فاقد هر گونه محدودیت برای سن و سال و سایر عوامل جدا کننده انسانها است، در نتیجه در طواف و سعی کودکان دست در دست پدر یا مادر و یا زنان و مردان دست در دست یکدیگر مشغول عبادتند. تبادل عاطفی میان این گروه عظیم انسانی به دور خانه از زیباترین جلوه‌های این مسجد محسوب می‌شود.

گردش مسلمانان به دور خانه به عنوان اصلی‌ترین عمل و مهم‌ترین عبادت، با باور آنان مبنی بر وجود بیت‌المعمور در آسمان هفتم درست در بالای این خانه و طواف فرشتگان به دور آن تشکیل دهنده بنیاد جهان‌بینی و نظام هستی‌شناسی مسلمانان بر مبنای کعبه است. زیرا تداوم کعبه به آسمان هفتم تشکیل دهنده محوری است که صفحه مسطح هستی را به کره مدور عالم پیوند می‌زند. و این محوری است که تمامی جهان ماده و غیر ماده به دور آن می‌گردند، بر اساس این باور می‌توان چنین ادعا کرد مسلمانان طواف کننده با حرکت تمامی هستی خداوند و در همان جهت همگام گردیده. نوع حرکت و مدار بیضی طواف، در انتقال این حس که از ریزترین ذرات ماده تا عظیم‌ترین اجرام آسمانی هم حرکتی یکسان دارند، کمک شایانی می‌کند. انسان در این جایگاه ضمن گردش به دور خانه در حرکتی انتقالی حرکتی به دور خود به شکلی وضعی دارد، گویی او زمینی است به دور خورشید که از او نیرو می‌گیرد تا به دور خود بچرخد، از این زاویه او نیز مرکزیتی برای خود دارد که اهمیت وجودی او را نیز متعین می‌سازد. تمرکز مناسک بر فردی بودن و اراده انسان در گردش رابطه جزء و کل را در طواف معنا می‌بخشد. انسان در آن واحدی هم جزء است و هم کل یعنی ما در طواف هم با فرد انسانی سروکار داریم و هم با نوع انسان.

حجرالاسود به عنوان قطعه‌ای از بهشت نماد میثاق ازلی انسان با خداست چنانکه در روایت آمده است، چون خداوند از بندگان خود میثاق گرفت آن را در حجرالاسود قرار داد، پس حجر هم یادآور میثاق ازلی آدمی است، هم میثاق او در جهان مادی که جز بر مدار توحید نگردد،

بنابر این گردش پروانه‌وار آدمی به دور خانه از حجر با اقرار بر عظمت خداوند آغاز و به حجر ختم می‌شود. در انگاره مسلمانان حجر سنگی خاموش و نمادین نیست بلکه مأموری از جانب خداوند است که هم میثاق ازلی آدمی را در خود به ودیعت دارد و هم به میثاق مجدد آدمی در روز قیامت گواهی خواهد داد.

چهار رکن خانه بیانگر وجهی از عبودیت آدمی در مقابل خالق یکتاست، (سبحان‌الله، الحمد‌الله، لاله‌الاله، الله‌اکبر)، حجر اسماعیل علاوه بر پیوستگی انسان موحد به خداوند بیانگر یگانگی و پیوستگی خدا با انسان نیز هست. لذا جایگاه اسماعیل و آرامگاه وی و هاجر جزئی از خانه است که طواف کنندگان به دور آنان می‌گردند و با حضور آدمی در کنار خداست که گردش از مدار دایره به بیضی تغییر می‌کند و اینگونه آدمی شأن هستی را با بزرگی خود به خداوند دگرگون و محقق می‌سازد. شاید این روست که میانه حجر اسماعیل و خانه محل انبوه نیاز آدمیان به خداوند است جایی میانه طواف و خانه و شاید از این رو محل ناودان بر روی این محوطه یعنی داخل حجر اسماعیل قرار گرفته، تا باران رحمت الهی و نزول مغفرت او از آسمان بر زمین بر آرامگاه اسماعیل و هاجر و گردندگان به طریقت آنان باشد. روایات متعددی که به پیوند آسمان و زمین و انسان در خانه تأکید می‌کنند اشکال لطیفی از این هم پیوندی و اغتنام فرصت از گشودگی آسمان را بازتاب می‌دهند، شاهد این مدعا تأکید بر طواف به دور خانه در هنگام فجر و غروب و یا هنگام باران است.

زمزم در ساختار کالبدی خانه چاه زمزم، نشانه رحمت و لطف خداوند به هاجر و فرزندش اسماعیل است که تا ابد برای تمامی طواف کنندگان خواهد جوشید، گویی رحمت خداوند از آسمان و زمین در این نقطه گره می‌خورد. چه حیات معنوی بی حیات مادی ناممکن است. سعی تأکید بر اهمیت حیات آدمی علاوه بر آب در خانه از طریق اسماعیل در سعی میان صفا و مروه تجلی روشن‌تری یافته. خروج از مسیر دایره‌ای به مسیر خطی و بازگشت به مسیر دایره‌ای در مناسک مسلمانان می‌تواند اشاره‌ای به توقف زندگی مادی و تلاش انسان در میان حیات قبل از تولد و پس از مرگ باشد. اگر چه هاجر ۷ بار سعی بی حاصل از سرابی به سرابی کرد که خود نمادی از زندگی مادی آدمیان است. اما همین موقف کوتاه زندگی است که حیات جاوید آدمی بدان وابسته است. تلاش و امید در چرخه حیات مادی است که پیوستگی تولد تا مرگ را در محور توحید معنا می‌کند و اینگونه است که سعی میان صفا و مروه از شعائر خداوند محسوب می‌شود.





انسان طواف کننده و در حال سعی در مسجدالحرام مفهومی از حرکت هدفمند است. انباشت حس عاطفه و نگاه مؤمنانه در فضای مسجد ناشی از حضور میلیونها انسان در طی قرون و اعصار فضای قدرتمندی از پیوند میان خانه و فرد ایجاد می‌کند.

قواعد خاص مسجد در ایجاد پیوند مستحکم میان مؤمنین بی هیچ مرز و تمایز گذاری و نیز در حذف هر نگاه فرقه‌ای و محدود کننده و حاکمیت بلا منازع برخی قوانین از یک سو محدود کننده و از دیگر سو رهایی بخش مسجدالحرام. احساس متمایز بودن این فضا را به سرعت به ذهن فرد متبادر می‌کند. تمایزاتی که این فضا در هویت بخشی و القاء شخصیت خاص به فرد مسلمان می‌دهد از جمله روابط منتشر در فضای مسجد محسوب می‌شود. این احساس که ناشی از فراخوانده شدن از سوی خدا و مواجههٔ رو در رو است. حس نابی از بازگشت به عظمت گمشده آدمی در مفهومی انسانی خود است.

مسلمانان همواره مجموعه‌ای از باورها، خاطرات فردی و جمعی، آرزوها و نیازهای خود را در فضای مسجد حمل و برداشت می‌کنند. به عبارت دقیق‌تر فضا در این وجه خود هم از انسان معنا می‌گیرد و هم به او معنا می‌بخشد. مفاهیم و معانی بنیادین همچون امنیت، ایمان، آرامش، تعالی، قدرت، تکلیف، ... و در هسته کانونی همه این مفاهیم، دین و بندگی خداوند در کنار آن وجه کالبدی تمرکز بخش کعبه به شکل‌گیری فضایی منحصر به فرد برای تحقق امر تجربه دینی کمکی شایان می‌کند. در این تجربه دینی امنیت وعده داده شده خداوند و مجموعه شرایط مسجد امکانی است برای تحقق آزادی مطلق از طریق بندگی، ساختار فضایی خانه به گونه‌ای طراحی شده است که مسلمان گردنده و نمازگزار سلطه هیچ حاکمی یا اندیشه‌ای و یا اجبار هیچ باور ساخته بشر و حتی فشار زن و فرزند، قبیله و کشور و کاشانه‌ای را احساس نمی‌کند او به عین بندگی حضرت باری، به آزادی از همه تعلقات و محدودیت‌های دنیوی رسیده است و این تجربه‌ای ناب از لذت بندگی و همجواری با بیت‌الله است که در هیچ مکانی در این کره خاکی متصور نیست.

همجواری با کعبه در طواف، پیوند دو محور عمودی و افقی محوریت خداوند است، در تداوم هستی پیش از تولد تا پس از مرگ آدمی. چه حجر نقطه‌ای است نمادین از میثاق ازلی (انا لله) و در گردش مجدد تجدید همان میثاق (انا الیه راجعون) و طواف کننده در هر بار از گردش هفتگانه خود بر این مدار که به دور او معنا می‌یابد تأکید می‌کند. و شاید از این روست که سعی از جایی آغاز می‌شود که طواف پایان می‌گیرد. زیرا با درک این گردش است که حیات مادی تبدیل به شعائری از شعائر خداوند می‌گردد.

و نماز خاتم‌بخش طواف بر این قطعۀ از خاک که بخشی از آسمان است بر زمین. در پشت مقام ابراهیم بر پا می‌گردد، ایمان یگانه ابراهیم نشانه‌ای از مقام رضا و هم‌نشینی انسان جستجوگر در نزد خداوند است. و اینگونه با در میانه قرار گرفتن تلاش، جستجو، آزمون و خطا و ایمان. انسان پیشانی بر خاک نهاده مقام بندگی می‌یابد و اینچنین نقطه گسیختگی، هبوط و هجران آدمی از بارگاه قرب خداوندی به نقطه پیوستگی و یگانگی انسان به خداوند تبدیل می‌شود.

جمع بندی

اصلی‌ترین عنصر و محوری‌ترین معنا در تحلیل فضایی مسجد الحرام کعبه است. مفهوم مرکز و تاکید این معنا در صورت‌های متعدد ذهنی و عینی در فهم فضا و تحلیل آن حضوری دائمی دارد. عینیت درون و بیرون برای مسلمانان در مجاورت کعبه و قرار گرفتن در داخل مسجد الحرام محقق می‌شود. قرار گرفتن در فضای مسجد حسی از یگانگی، هویت و امنیت و در «درون بودن وجودی» را برای مسلمانان و به تعبیری هر انسانی فراهم می‌سازد. انطباق انگاره‌های کیهانی از طریق دایره و چرخش آدمیان به دور محور و نقطه‌ای مرکزی که تمامی حرکات افقی ثر آن به هم پیوند می‌خورند، توضیح دهنده وجه مقدس مرکز است. زیرا «مجسم انگاشته شدن محور قائم تحت عنوان بعد مقدس فضا از آن روست که محور قائم معرف مسیر و راهی است که به واقعیت منتهی می‌شود، واقعیتی کهن می‌تواند برتر یا پست‌تر از زندگی روزانه باشد. واقعیتی که یا بر جاذبه زمین چیره شده و یا اینکه مقهور آن می‌گردد. لذا محور جهان مکانی است برای برقراری ارتباط بین حوزه‌های جهان هستی، مکانی که در آن امکان رخنه از یک حوزه به حوزه دیگر فراهم می‌آید» (شولتز، ۱۳۸۷، ۳۳) و این مهم در مسجد الحرام و خانه کعبه هم از طریق عناصر مادی، هم به وسیله مناسک و هم به دلیل گشودگی خانه به آسمان فراهم می‌شود. در مسجد احرام نه تنها امکان گریز از جاذبه زمین، بلکه رابطه میان جهان ماده و معنا، درون و بیرون، صفحه افقی و محور عمودی جهان هستی برای آدمی فراهم است. هندسه متمایز و ممتاز کعبه در درون مسجد نشأت گرفته از بن مایه‌های هنر ازللی نه تنها عمیق‌ترین معانی را در قالب رمز و تمثیل با خود حمل می‌کند، بلکه در صورتی فرا تاریخی پیوند دهنده تمامی ادیان توحیدی در قالب حضرت ابراهیم (ع) تا پیامبر اسلام (ص) و به شکلی استعاری با اولین انسان ساکن بر زمین یعنی حضرت آدم (ع) است.

نکته حائز اهمیت دیگر در تحلیل فضایی مسجد الحرام و به ویژه مرکزیت قدرتمند آن



خانه(کعبه) حضور انسان به مفهوم عام آن است. حضور دائمی انسان در این مکان و گردش شبانه روزی او به دور محوری که با محور هستی یگانه و یکی است، موجب گردیده که انسان جزئی لاینفک از عناصر خانه و در نتیجه بخش اصلی تحلیل مسجد الحرام محسوب گردد. معانی منتشر در مناسک که هر یک به گونه‌ای رازهای زندگی بشر بر زمین و زیر پهنه آسمان را از زاویه درون و بیرون، از لحظه ورود تا خروج، از زمان تولد تا مرگ به نمایش می‌گذارد، ازدیگر وجوه قابل تأمل در هندسه این خانه است. انسان گردنده به دور خانه، تمثیلی از اولین انسان، اولین خانه ساخته شده بر کره مسکون، اولین سکونت است این مسجد مکانی برای یادآوری یگانگی خداوند و یگانگی خانه او و خانه انسان است.



منابع

- اردلان، نادر و بختیار، لاله، *حس وحدت*، نشر خاک، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰
- آناندا کومارا سوامی فلسفه هنر قرون وسطا و شرق، مترجم: طباطبایی، صالح نشریه: فرهنگ و هنر «خیال» پاییز ۱۳۸۵ - شماره ۱۹
- ایویز، چی جی، معماری در دائرةالمعارف دین، ترجمه مجید محمدی، آبادی شماره نوزدهم، زمستان ۱۳۷۴
- بورکهارت، تیتوس، هنر اسلامی، زبان و بیان، انتشارات سروش، ۱۳۶۵
- بورکهارت، تیتوس، روح هنر اسلامی به ترجمه امیرحسین زاده، دفتر مطالعات دین هنر، حوزه هنری سازمان تبلیغات ۱۳۷۶
- بورکهارت، تیتوس، نظری به اصول و فلسفه هنر اسلامی مترجم: اعوانی، غلامرضا نشریه: فرهنگ و هنر «هنر دینی» زمستان ۱۳۷۸ - شماره ۲
- بورکهارت، تیتوس نظری به اصول و فلسفه هنر اسلامی مترجم: اعوانی، غلامرضا نشریه: فرهنگ و هنر «هنر دینی» زمستان ۱۳۷۸ - شماره ۲
- دکتر مژگان سخایی نشریه مشکوه النور شماره ۲۵ و ۲۶ دانشگاه امام صادق ۱۳۸۶
- ذکرگو، امیر حسین تاملی در آرا کومارا سوامی نشریه: زبان و ادبیات «نامه فرهنگستان علوم» پاییز و زمستان ۱۳۷۸ - شماره ۱۴ و ۱۵
- رشدی الصالح ملحس، اخبار مکه، تألیف ابوالولید محمد ابن عبدالله بن احمد ازرقی، ترجمه و تحشیه از دکتر محمود مهدوی دامغانی چاپ و نشر بنیاد، چاپ اول ۱۳۶۸
- شولتز، کریستین نوربرگ - روح مکان، ترجمه محمدرضا شیرازی، انتشارات رخ داد نو ۱۳۸۸
- شولتز، کریستیان نوربری، مفهوم سکونت، ترجمه محمود امیر بار احمدی، نشر آگه چاپ سوم بهار ۱۸۷
- قراملکی، احد فرامرز، *روش شناسی مطالعات دینی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۰
- گنون، رنه نمادگرایی در گنبد و چرخ ترجمه محمدعلی حمید رفیعی، فصلنامه معماری و فرهنگ، سال اول، شماره چهارم، بهار ۱۳۷۹
- معماریان، غلامحسین، سیری در مبانی نظری معماری، ۱۳۸۴، روش دانش، چاپ اول، مک کواری، جان، *تفکر دینی در قرن بیستم: مرزهای فلسفه و دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، نشر امیر کبیر، ۱۳۷۸
- موسوی، سید رضی، مبانی هنر اسلامی از دیدگاه تیتوس بورکهارت، فصلنامه زمین شناخت شماره ۲۲، سال یازدهم نیم سال اول، ۱۳۹۰
- نوربری شولتز، کریستیان معماری: معنا و مکان، ترجمه ویدا نوروز برازجانی، تهران، نشر جان جهان، ۱۳۸۲
- نوروزی طلب، علیرضا، راز و رمز پیش دینی هنر، فصلنامه هنر شماره ۴۰ تابستان ۱۳۸۷
- هیلن برنر روبرت، معماری اسلامی، ترجمه باقر آیه... زاده شیرازی، ۱۳۸۹، چاپ پنجم، روزنه



فصلنامه علمی-پژوهشی

۸۶

دوره چهارم
شماره ۳
تابستان ۱۳۹۱



Allen, Douglas & M.Eliade (ed.), "Phenomenology of Religion" in: The Encyclopedia of Religion New York, Macmillan, Vol.11, 1987

Bixler, Julius seelye, "Phenomenology" in: An Encyclopedia of Religion, Vergilius, Ferm (ed.) The Philosophical Library, New York, 1945

Eliade, M.& Kitagawa, The History of Religions: Essays in Methodology, 1959, Chicago & London, The university of Chicago Press, 1959

Eliade, M., The Sacred and the profane, U.S.A, Harcourt Brace, 1959

Embree, Lester, "Phenomenological Movement" in: Concise Routledge Ency Of Philosophy, U.S.A & Canada, Routledge, 2000

Howarth, Jane, "Phenomenology, Epistemic Issues" in: aforementioned

Koestenbaum, Reter, "Religion in the Tradition of the phenomenology" in: Philosophical & cultural perspective, J.Clayton Feaver & Wil phenomenology Horosz (eds.), New York , Van Nostrand Reinhold Company, 1967

Sharpe, Eric. J, Comparative Religion, A History, Illioise, ope court, 1986

Schmitt Barry & Woodruff smith, David, The Cambridge companion to Husserl, Cambridge University. Press 1995

Westphal, Merold, "Phenomenology of Relihion" in: Concise Routledge Ency of Philosophy, U.S.A & canade, Routledge, 2000

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی