



نظریه معماری اسلامی یا نظریه اسلامی معماری:

نقدی بر اصالت اسلامی رویکردهای نظری و عملی در دوران معاصر

مسعود ناری قمی*

استادیار دانشگاه فنی و حرفه‌ای قم، قم، ایران.

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۲/۱۱، تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۵/۲۵)

چکیده

این نوشتار در پی یافتن عاملی است که سبب شده تا در روزگار معاصر نتوان «اسلامی» بودن معماری را از «غیراسلامی» بودن تشخیص داد. این امر فقط متوجه معماری‌های غیرمذهبی نیست، بلکه مسأله در جایی است که طراحان یا نظریه پردازان، معماری را به اسلام منتسب می‌کنند. برای یافتن علت، موضوع در دو بخش یعنی بررسی نظریات و بررسی رویه‌های عملی طراحی ارائه شده است. در نقد رویه‌های نظری، سه گرایش اصلی نظری — گرایش عرفانی، گرایش فقهی و رویکرد اصول‌گرا — در تبیین معماری اسلامی به نقد گذاشته شده است. تفوق ارزش‌های نهاد معمارانه بر ارزش‌های اسلامی و دید حداقلی به اسلام، ویژگی مشترک این رویکردهای نظری است. این ویژگی‌ها در بخش عملی، با تمرکز بر طراحی مسجد در دوران تاریخی و دوران معاصر، اسلامیت طرح‌ها در هر دو بازه به چالش‌گذار شده است. در این بخش، منتهی شدن سیر عرفانی در تحلیل مسجد به امکان‌نوگرایی حداکثری در قالب‌سازی مفاهیم دینی، با استناد به آثار نشان داده شده است. در پایان معضل اصلی در همه این گرایش‌های نظری و عملی تحت عنوان «اسلام از معماری چه می‌خواهد» طرح و بحث شده است. از دید این نوشتار، راه‌حل موضوع، جانمایی یک سؤال ساده است: اسلام از معماری چه می‌خواهد؟ و این سؤالی است در مقابل آن سؤال که «معماری از اسلام چه می‌خواهد؟» پرسشی که سنت‌گرایان یا بوم‌گرایان معماری در کشورهای اسلامی، سال‌هاست به آن پرداخته‌اند و برای اموری چون «ایده»، «کانسپت»، «مردم‌پذیر کردن معماری»، «روحانی کردن معماری» و بالآخره «اسلامی کردن معماری»، به اسلام یا منابع منتسب به آن رجوع کرده‌اند.

واژگان کلیدی

اسلامیت معماری، گرایش عرفانی، گرایش فقهی، مسجد معاصر

* نویسنده مسئول مکاتبات: E-mail: msnarighomi@ut.ac.ir

مقدمه

بوده است (به عنوان مثال در مورد مسجد، رک. Kahera 2002؛ Kahera, Abdulmalik, and Anz 2009). واکنش انفعالی متخصصان مسلمان طراح محیط به گرایش‌های روز (از جمله تطورات کاری «نادر اردلان» و گرایش‌های وی در دنباله‌روی از شیوه‌های رایج)، حاکی از آن است که رابطه اسلام و معماری همچنان دارای ابهامات اساسی است. دست‌کم بخشی از این ابهامات پیشینه تئوریک دارد و نیاز به یک نظریه قابل اجرای اسلامی برای معماری احساس می‌شود. به نظر می‌رسد دغدغه «شهید صدر» در خصوص برخورداری اسلام از «مکتب» در حوزه اقتصاد و تعریف دقیق وی از این واژه، و تفاوتی که وی میان «علم اقتصاد اسلامی» و «مکتب اقتصاد اسلامی» قائل بود (Sadr ND) در باب معماری نیز مصداق داشته باشد؛ و تحقیق حاضر نیز در پی بررسی امکان‌پذیری همین موضوع است. بر این اساس، بخش «طرح موضوع»، به ارائه و دسته‌بندی گرایش‌های نظری و عملی موجود در مواجهه با رابطه اسلام و معماری اختصاص دارد. در ادامه، پس از بخش «ضرورت و اهمیت موضوع» که جایگاه بحث را در دوران معاصر تعیین می‌کند، «نقد رویکردهای نظری» (= در تحلیل) و «نقد رویکردهای عملی» (= در طراحی) معماری‌های منتسب به اسلام از دیدگاه انطباق با اسلام ارائه و به نتیجه‌گیری اقدام خواهد شد.

نظریه‌پردازی در باب رابطه اسلام و معماری، به رغم سابقه نسبتاً طولانی، همچنان در رسیدن به جایگاهی قاطع و صریح با دشواری‌های زیادی مواجه است. تا زمانی که دین‌زدایی مدرنیته صریح و بی‌پرده بود، معماری منتسب به اسلام نیز، در عین قرارداد داشتن در تنگنا، از حیث هویتی با آسودگی و با حفظ وجهه سنتی خود تداوم داشت. زنگ خطر اصلی وقتی برای معماری منتسب به اسلام به صدا درآمد که مدرنیته در تصور نوخواهی خود، به الهام از گذشته روی آورد و عرصه‌هایی از محیط کالبدی را مورد نظر قرار داد که تا پیش از این، بی‌اهمیت می‌دید؛ الگوها و حتی فضاهای شناخته‌شده به نام اسلام، از آن جمله بود. هیچ اصلی را یارای مقاومت در برابر تعهد معمار عصر مدرنیته به نوآوری نیست و از این رو در این رویکرد اخیر، با وجود داعیه‌های محلی‌گرایی و توجه به فرهنگ بومی، معیارهای «اسلامی» بودن معماری بسیار بیشتر از دهه‌های نخست مدرنیسم دچار التقاط و از هم‌پاشیدگی شده است. علاوه بر این، جریان اسلام‌گرایی شدید دهه‌های اخیر در غرب و نیز سیاست جلب مهاجران شرقی، جامعه غرب را در مقابل خواست این اقلیت روبه‌رشد برای داشتن معماری اسلامی، به واکنش‌های نظری و عملی در عرصه طراحی واداشته که ماحصل آن در سالیان اخیر، تحریفات آشکار در مبانی دینی فضای انسان‌ساخت — بعضاً از سوی خود معماران مسلمان —

۱. طرح موضوع

تحول به این عرصه وارد شده‌اند. در نحوه برخورد هر دو دسته — در اکثر موارد — شاهد ویژگی مشترکی هستیم: معماری اسلامی بر اساس مشترکات آثار کالبدی منتسب به اسلام بازشناسی می‌شود و نه خود اسلام. ماحصل کار دو دسته مزبور در دو جدول زیر خلاصه شده است.

این جداول (جدول‌های ۱ و ۲) به طور کلی، نشان‌دهنده آن است که رویکردها به مطالعه معماری منتسب به اسلام، چه در غرب و چه در دنیای اسلام، یا از حسی نوستالژیک و تصویری ناشی می‌شود یا رویکردی برخاسته از تعلیمات

در سراسر سرزمین‌های اسلامی یا مناطقی که پیش‌تر به مسلمانان تعلق داشته است، در دوران پیش از روزگار تفوق مدرنیسم، نوعی ویژگی مشترک میان الگوهای فضایی-بصری محیط کالبدی انسان‌ساز در این سرزمین‌ها دیده می‌شود که از یک سو معماران را با انگیزه‌های مختلف (از جمله هویت‌جویی محلی) و از سوی دیگر، محققان را با رویکردهای گوناگون به عرصه مطالعه این آثار کشانده است. دسته اول با هدف الگوگیری و تداوم و دسته دوم به منظور الگوشناسی و بررسی

با بررسی عمیق‌تر و نقادانه‌تر دوران تاریخی — در همه زمان‌هایی است که به نام اسلام یا در زمینه اسلامی، بناسازی صورت گرفته است.

۲. پیشینه موضوع

«معماری اسلامی» نزد بسیاری از معماران و نیز محققان به معنای «معماری بومی مناطق مسلمان‌نشین» قبل از ظهور انقلاب صنعتی یا به عبارت دیگر، همان «معماری سنتی» آن مناطق است. بسیاری از معماران امروزه — بی‌آنکه اعتقادی به مبانی اسلامی داشته باشند — به طراحی آثاری مشغول‌اند که با تعریف ذهنی جامعه معماری از «معماری اسلامی» منطبق است. در این تعریف ذهنی، معماری اسلامی برای دوران حاضر — سوای دوران تاریخی — به صورت مجموعه‌ای از نشانه‌ها و نمادها در نظر گرفته می‌شود که برای ملل مخاطب

مدرن است که آن را امر تاریخی تلقی می‌کند که «زمان آن گذشته است» و در روزگار کنونی، مطالعه آن یا جز ارزش تاریخی ارزش دیگری ندارد (دیدگاه مدرنیسم) یا تنها در حد الگوهای بصری و سمبلیک، قابل اعتناست. در این دیدگاه‌ها نوع رابطه معماری با زندگی مبتنی بر اصول اسلامی، کمتر در کانون توجه است؛ در این دیدگاه‌ها به عنوان مثال هرگز ساخت بنای یک بانک که در آن روابط اقتصادی ربوی جریان دارد یا یک تالار بورس که با احکام پایه‌ای اقتصاد اسلامی منافات دارد، نهی نمی‌شود. همچنین طراح مسلمانانی که معاصران درگیر در این حوزه را سرمشق خود قرار داده باشد، شاید هیچ‌گاه از خود سؤال نکنند که آن نهی اسلام از برتری‌طلبی با این خودنمایی‌های معمارانه چه تناسبی دارد. این سؤال‌ها و امثال آنها نشان می‌دهد که «اصالت اسلامی» اصل فراموش‌شده معماری، نه تنها در روزگار کنونی، بلکه —

جدول ۱: رویکردها در مطالعه معماری اسلامی*

Table 1: Approaches to the study of Islamic architecture

نمونه	موضوع تئوریک در معماری	امکان تداوم معماری اسلامی در این دیدگاه	نگرش به زمان	تدبیر اصلی	نوع دیدگاه پژوهش	راهبرد
پیرنیا، توسلی	معماری پایدار	خیر	سیر تکاملی تاریخ	آنالیز تکنولوژی ساخت و مسایل فیزیکی ساختمان	ساخت‌گرا	تجزیه و تحلیل
هیلن براند، پوپ	مبانی نظری معماری کلاسیک	خیر	سیر تکاملی تاریخ	آنالیز الگوهای فرمی	فرم‌گرا	
کلاوس هرذگ	مبانی نظری معماری مدرن	تا حدی	سیر خطی زمان و کهن الگوها	آنالیز الگوهای چیدمان فضایی	فضاگرا	
جرج میشل	منشأ فرهنگی فضای کالبدی (راپاپورت)	بله	سیر خطی زمان و کهن الگوها	تحلیل الگوهای ذهنی جمعی در رابطه با فرم	فرهنگ‌گرا	مطالعه زمینه‌ای
معماریان، پژوهشگران جوان در کشورهای اسلامی	تئوری‌های نحو فضا «هیلیر» و «هانسن»	بله	سیر خطی زمان و کهن الگوها	تحلیل الگوهای رفتاری جمعی در رابطه با فرم	جامعه‌گرا	
گرابر، فلامکی	تحلیل قدرت - تحلیل مارکسیستی	خیر	سیر جبری تاریخ	تطبیق الگوهای فرمی با الگوهای رفتاری نهادهای اجتماعی	اجتماعی-سیاسی	مطالعه تطبیقی
سوازه، کرسول، گرابر، هولاد، بلوم و بلر	تاریخ نگاری علی	خیر	سیر خطی تاریخ	تطبیق الگوهای فرمی با حوادث تاریخی	تاریخ‌گرا	
حکیم، هشام مرتضی	رفتارشناسی	بله	تاریخ تناوبی	تطبیق الگوهای فرمی با الگوهای قانونی اسلامی (شرع)	حقوقی	
بورکهارت، اردلان، حجت، نقره‌کار و...	نمادشناسی کالبدی	بله	بی‌زمانی	تطبیق الگوهای فرمی با الگوهای عرفانی اسلامی	تمثیلی-عرفانی	

* مطالب جداول ۱ تا ۳ این نوشتار به عنوان تحقیق، در درس «معماری و فرهنگ اسلامی» دوره دکتری تخصصی معماری دانشگاه تهران، زیر نظر آقای دکتر عیسی حجت ارائه شده است.

جدول ۲: انگیزه‌ها در طراحی معماری اسلامی

Table 2: Motives in the design of Islamic architecture

نمونه	انگیزه واقعی احتمالی	انگیزه ادعا شده	رابطه معماری با سازنده، کاربر و جامعه*	شیوه برخورد با معماری	علت گرایش به الگوهای اسلامی	
دانشگاه جندی شاپور، موزه هنرهای معاصر	خودنمایی معمار و متفاوت بودن	هویت ملی در عین معاصر بودن	روانی، سمبلیک	التقاط سنتی و مدرنیسم تجرید الگوهای سنتی	سبک‌گرایی فردی	نخبه‌گرایی
دانشکده مدیریت (اردلان)	خودنمایی معمار و متفاوت بودن	هویت ملی در عین معاصر بودن	روانی، سمبلیک، رفتار اجتماعی	سنت‌گرایی سمبلیک	سبک‌گرایی ملی	
میدان آزادی	پیروی از مد، توجیه تجمل	تکنرگرای، منطقه‌گرایی، هویت‌بخشی	روانی، سمبلیک	التقاط سنتی با مدرنیسم	سبک‌گرایی پست‌مدرنیسم	
قهوه‌خانه‌های سنتی	بهره‌برداری مادی از نوستالژی جامعه	هویت ملی و اصالت	روانی، سمبلیک	سنت‌گرایی کالبدی	نوستالژی	عامه‌گرایی
حسن فتحی، نادر خلیلی	خودنمایی معمار و متفاوت بودن، صرفه‌جویی در بودجه‌های بالادستی	مشارکت مردمی، حمایت از اقشار ضعیف	تکنولوژی ساخت، سازمان حرفه	سیستم‌های ساخت سنتی	مردم‌گرایی	
فرودگاه جده	تصاحب بازار	احترام به هویت محلی در عین معاصر بودن	روانی، سمبلیک	معماری بومی	بازار کار کشورهای اسلامی	اقتصادگرایی
قصر الحکم	حفظ الگوهای گذشته، حفظ منابع به سود گروه خاص	حفظ منابع انرژی	فیزیولوژیک	سیستم‌های غیرفعال سنتی	توسعه پایدار	
مسجد الغدیر	توجیه افراط در ابعاد، تزینات، هزینه‌ها و دیگر عوامل عظمت‌بخش به معماری	القای آرامش و معنویت به مخاطب	روانی، سمبلیک	سنت‌گرایی سمبلیک	روحانی کردن فضا	معنویت‌گرایی
روستاسازی فرانسویان در الجزایر، مجلس ملی بنگلادش، طرح توسعه حرم‌ها، مساجد و ...	تعديل مواضع مخالف اسلام‌گرایان، توجیه تجمل	اسلامی بودن	روانی، سمبلیک رفتار فردی و اجتماعی	شریعت‌محوری، عملکردی، سنت‌گرایی کالبدی	اسلامی کردن فضا	

* به جز الگوهای فضایی و بصری که در همه مشترک است.

فضا» در روزگار کنونی، واجد همان شتاب‌زدگی است که گرایش «عرفان‌پژوهی» در دهه‌های ۸۰-۱۹۷۰ واجد آن بود. این روندها را می‌توان نوعی مدگرایی دانست که نه یافتن ریشه‌های اسلامی معماری، بلکه جلب نظر ژورنالیسم علمی

این معماری‌های «معاصر»، هویت‌ساز تلقی می‌شود. به تبع این دیدگاه، تحقیقات نظری در باب میراث معماری مسلمانان نیز به سوی «نشانه‌شناسی» و «سمبل‌شناسی» گرایش پیدا کرده است. گرایش محققان جوان‌تر ممالک مسلمان به تئوری «نحو

می‌پذیرد و بر چه مبنایی آن را با خود تطبیق می‌دهد؟ کدام موضوع اولویت اول برای اسلامی شدن این معماری «پذیرفته شده» است؟ اگر مورد دوم صحیح باشد، «معماری کردن در اسلام» از کجا آغاز می‌شود؟ در اینجا از میان موارد مذکور در دو جدول فوق، به سه گرایش در بررسی معماری اسلامی می‌پردازیم که برخلاف بقیه، مستقیماً داعیه‌دار بقای خود اسلام هستند (نه ملی‌گرایی، اقتصاد و نظایر آن): «گرایش تمثیلی-عرفانی»، «گرایش فقهی-حقوقی» و «اصول‌گرایی».

نبی مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله) در حدیث مشهور «الْإِيمَانُ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ وَإِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ» (از جمله در: Saduq 1984, 179)، «ایمان» را که هدف «اسلام» است، تعریف می‌کند. نگاهی به سه مرتبه مذکور در حدیث شریف می‌رساند که ایمان دارای یک وجه ذهنی (معرفت با قلب)، یک وجه عینی (عمل با اعضا) و یک وجه دوگانه عینی-ذهنی (اقرار به زبان) است که به لحاظ لزوم نمایشی و در معرض دیگران قرار دادن (که از کلمه «اقرار» فهمیده می‌شود)، عینی است و به لحاظ وابستگی آن به کلام — و در نتیجه ارتباط سمبلیک — ذهنی است. حال سؤال این است که این سه وجه چگونه با معماری ارتباط می‌یابد؟

عمل به ارکان: ارتباط معماری با این بعد، شاید واضح‌تر از بقیه باشد. چرا که اعمال و رفتار انسان در محیط کالبدی شکل می‌گیرد و با آن محدود می‌شود. به این صورت و در این موضوع، معماری در دو وجه سلبی و ایجابی با «ایمان» ارتباط می‌یابد: محیط کالبدی در وجه سلبی ممکن است برخی اعمال مذهبی را دشوار سازد (مثلاً در خانه محل خاص برای نماز پیش‌بینی نشده باشد) یا انجام آن را تسهیل کند. حتی محیط کالبدی می‌تواند زمینه را برای برخی منتهیات دین آماده‌تر کند (مثلاً در صورتی که به موضوع جداسازی محرم و نامحرم در محیط توجه نشده باشد). اما در مورد وجه ایجابی باید گفت: برخی اعمال دینی، محیط کالبدی خاصی را — هر چند بسیار حداقلی باشد (مانند نماز جماعت) — ایجاب می‌کند. مفهوم «قرارگاه رفتاری» در این بُعد به راحتی می‌تواند با رفتارهای خاص ضروری دین و حتی رفتارهای

را هدف قرار داده است.

در دوران معاصر، دو واقعه هشداردهنده در تحقیقات معماری اسلامی، ضرورت بررسی اصیل اسلامی را در این حوزه بیشتر کرده است. یکی از آن دو مربوط به بررسی‌های تاریخی معماری اسلامی است که به طور خاص در کار «الگ گرابار»^۱ می‌توان دید و همانا تقدس‌زدایی تدریجی از اسلام با واسطه قرار دادن معماری است که در تحلیل گرابار از قدرت و نقش آن در شکل‌دهی به معماری مسلمانان ظهور و بروز یافته است (Grabar 1978). وی در این تحلیل می‌کوشد پیوند تجمل برخاسته از قدرت و ثروت و رویکرد تمثیلی ادعاشده در معماری اسلامی را ممکن یا حتی ضروری جلوه دهد. تلاش وی در کسوت باستان‌شناس برای عاریتی جلوه‌دادن همه آنچه به مثابه نماد در معماری اسلامی تلقی شده است (Grabar 2005)، در کنار تأکیدات او و دیگران بر اصالت یهودی-مسیحی مکان و حتی فرم «قبه الصخره» (Grabar 1978؛ Grube 1978) و در عین حال آوردن آثار اموی در زمره هنر اسلامی (Grabar 2005)، شاید در حوزه باستان‌شناسی و از نظر علمی، عادی تلقی شود. واقعه دیگر استفاده از توجیحات تمثیلی-عرفانی در توجیه طرح‌هایی است که در اصل به گرایش‌های برآمده از پوچ‌گرایی یا دیدگاه‌های ضدمعنوی تعلق دارد. نمونه‌های این امر در مجلات معماری ایران به فراوانی دیده شده و در مورد محیط غیرایرانی نیز این معضل برقرار است (از نمونه‌های جالب آن، توجیحات طرح «فرهاد احمدی» برای طرح «شهر بیهقی» است (Ahmadi, Sheikh Zeyn-al-din and Nabizade 1997)). برای بررسی بهتر ضرورت این نگاه دوباره به حوزه مطالعات معماری و اسلام، نگاهی داریم به رویکردهای نظری و عملی به معماری اسلامی و نقد جریان‌های موجود.

۴. نقد رویکردهای نظری

آیا اسلام معماری خاصی را ایجاب می‌کند؟ آیا در رابطه اسلام و معماری، اسلام نقش «پذیرنده» و «تطبیق‌دهنده» دارد یا «ایجادکننده»؟ در صورت اول، اسلام چه چیز را و از کجا

اخلاقی تطبیق داده شود.

اقرار به لسان: اثبات عینی وجود مفهوم ذهنی، معنایی است که از ترجمه الفاظ این عبارت برمی آید (Khosravi Hosseini 1996). در معماری این امر ممکن است به زبان بصری و وجه «نشانه‌ای» معماری نسبت داده شود. یعنی آنجا که معماری منتسب به یک مسلمان، همچون لباس او و حتی خود او باید دست‌کم از شائبه انتساب به کفار بری باشد (وجه سلبی)؛ امری که در شرع اسلامی، دستورهای محکمی دارد (به عنوان مثال، رک. Saduq 1988، باب مساجد و احکام آنها). «وجه ایجابی» امر به هیچ وجه آن‌قدر که مورد استناد محققان معماری اسلامی است، مدرک معتبر و مستقیم در منابع اصلی دین ندارد. یعنی (برحسب مطالعات نگارنده) کمتر آیه یا حدیثی یافت می‌شود که چیزی را در ساختمان، نشانه موضوعی دینی دانسته باشد و نوع استنادات عموماً به صورت یافتن «قابلیت‌های نشانه‌پردازانه» در متون دینی است.

معرفت به وسیله قلب: معرفت نظر به اینکه بر اساس ریشه لغوی «درک کردن و دریافتن چیزی است از روی اثر آن با اندیشه و تدبّر» (Khosravi Hosseini 1996)، می‌تواند به واسطه ادراک «سمبلیک» با محیط کالبدی مرتبط شود. اما مشکلی که در اینجا وجود دارد آن است که آیا کالبد — با هر قابلیت — این توان بالقوه را دارد که در دل کسی، معرفت ایمانی ایجاد کند یا آن را تقویت نماید؟ اثبات این رابطه، بر اساس منابع اسلامی، حتی از وجه ایجابی مذکور در بند فوق، دشوارتر است. اگر مکان با خاطره‌ای ایمانی پیوسته باشد (مانند مزارها)، تداعی‌های معنوی را نمی‌توان به قابلیت‌های کالبدی منسوب کرد و در صورت نبودن، اگرچه شاید چنین تداعی‌هایی پدید آید، آنگاه این شبهه مطرح می‌شود که تداعی با محک اسلام قابل پذیرش است یا خیر. حتی در صورت مثبت بودن پاسخ، به معنای «ایجاب» اسلام نیست، بلکه به معنای «پذیرش» آن در متن اسلام است.

نگاهی به گرایش‌ها در مطالعه و طراحی‌هایی که تحت عنوان معماری اسلامی صورت می‌پذیرد (جدول‌های ۱ و ۲) نشان می‌دهد نگاه «نشانه‌گرایانه» و «نمادگرایانه» وجه غالب این موضوعات است و در نتیجه، آن نگاه همه‌جانبه به ابعاد

«ایمان» در آنها مشهود نیست. در واقع معماری عمدتاً از آن جهت به اسلام منتسب می‌شود که «یادآور» امری اسلامی — اعم از مادی (چهارطاقی به نشانه خانه کعبه) و معنوی (محراب به نشانه قبله) — یا «نمادی» از موضوعی معنایی در اسلام (گنبد به مثابه تمثیل بهشت یا مناره به مثابه تمثیل امت) باشد. اوج این گرایش در «دید تمثیلی-عرفانی» است که گاه نمادگرایی‌های بسیار پیچیده‌ای را به آثار نسبتاً ساده اسلامی منتسب می‌کند. دیدگاه «عرفانی-تمثیلی» به وضوح جهت‌گیری «معرفتی» دارد و در مراتب بعدی به دو بعد دیگر (= اقرار و عمل) می‌رسد. یعنی معمار عارف مسلک (دست‌کم نوع امروزی آن) می‌کوشد تا اثری بر بُعد معرفتی مخاطب بگذارد — اثری که یا در خود معماری نشانی از آن هست و لذا «آیکونیک» است یا چنین نیست و لذا «سمبولیک» است. این دیدگاه به نگاه روان‌شناسان «شناخت‌گرا» شباهت دارد که در تعلیم و تربیت اصل را به شناخت دادن به متربی می‌دهند و معتقدند در صورتی که شناخت حاصل شود، عمل نتیجه طبیعی آن خواهد بود. همان نقد رفتارشناسانه وارد بر آنان، بر دیدگاه «عرفانی-تمثیلی» نیز وارد است و طرفداران این دیدگاه، به فرض اینکه بتوانند در وجه معرفتی، اسلام را «برای مخاطب» (و نه برای معمار — امری که اغلب در تحلیل این گروه نادیده انگاشته می‌شود) متجلی کنند، در موضع عمل و آنجا که رفتارهای افراد باید «اسلامی» بودن جامعه را بنمایاند، ناکام می‌مانند. به ویژه که انگاره‌های تشریحی که صبغه «حکم‌کردن» دارد، گاه به تبعیت از تصوف، با دیدی منفی در بین طرفداران این دیدگاه رویه‌رو می‌شود. این اعراض از «تعیین‌کنندگی»، به‌ویژه برای رفتارها، در ناکامی مزبور نقش اساسی دارد، زیرا وقوع رفتارهای خاص (در این مورد اسلامی)، به «قابلیت‌های محیط» بستگی دارد که بُعد مهمی از آن «محیط کالبدی» است و «کمبود شایستگی‌های محیط ممکن است توانایی‌های فرد را تقلیل دهد» (Lang 1987).

به بیان بسیار ساده، این دیدگاه به طرح رابطه معماری با اسلام از جنبه «صفات» آن گرایش دارد. یعنی اسلام در این دید، نه در خود کالبد بلکه در جایی در ذهن یا عالم دیگر،

در مقابل، دیدگاه «حقوقی-فقهی» اصالت را بر «عمل به ارکان» می‌دهد و در مراتب بعدی به دو بُعد دیگر می‌رسد. این دیدگاه در حصول معرفت، روشی مانند روش «رفتارگرایان» در حوزه روان‌شناسی را دنبال می‌کند که آموختن رفتار را وسیله حصول شناخت می‌شمرند. همان‌گونه که این دیدگاه، برخی رفتارگرایان چون «اسکینر^۳» را به جبریت محیطی کشانده است، محقق معماری نیز ممکن است به لحاظ نظری در دام «جبریت کالبدی» گرفتار شود؛ امری که در معماری مدرن پیش آمد (Lang 1987, 12). بحث نسبتاً ظریفی در اینجا وجود دارد: اگر بپذیریم محیط در وقوع رفتارها، نقش ایجادکننده امکان و نه نقش قطعی دارد — هر چند اسلام برخی رفتارها را الزامی و از برخی دیگر نهی کرده است — معمار مسلمان، در طراحی با استناد به احتمالی بودن وقوع، می‌تواند از لحاظ کردن برخی الزامات رفتاری در فضا صرف‌نظر کند یا اینکه ممکن است کسی بگوید: فعالیت طراحانه وی برای این ملحوظ‌داشتن، کاری عبث است. در واقع این خطر وجود دارد که این بررسی‌ها نقش اسلام در شکل دادن به محیط را به موضوعی «حداقلی» و جنبی در محیط کالبدی بدل کند. به نظر می‌رسد مباحث شرع‌گرا در بررسی معماری اسلامی، از این لحاظ نیاز به تبیین «تکلیفی» از نقش معمار در جامعه اسلامی دارد. یعنی همان‌گونه که کاسب در فروش انگور در جایی که می‌داند در تولید مسکر استفاده می‌شود مسئول است، معمار مسلمان نیز باید نسبت به مسئولیت خود در ایجاد امکان فعل منکر یا سلب امکان فعل معروف آگاه شود. این امر کمتر از بُعد فقهی مطالعه شده است و در صورت اثبات ضرورت آن برای معمار، عوامل محدودکننده برای طراحی، ناگاه افزایشی چشمگیر می‌یابد.

در مقابل رویکرد «عرفانی-تمثیلی»، که معماری را نوعی «هدف اسلامی» معرفی می‌کند و می‌توان آن را به جای معماری اسلامی «اسلام معمارانه» نامید، رویکرد دوم قرار دارد که معماری را «زمینه» یا «ابزار مقدماتی» برای زندگی اسلامی در نظر می‌گیرد — و از راه قیاس، می‌توانیم آن را «معماری برای اسلام» بنامیم. در گرایش «حقوقی» به مطالعه معماری‌هایی که اسلامی دانسته می‌شود، رجوع به

موجود است و «این» فضا به «آن» اشاره دارد یا به آن متصف است — (در مقابل رویکرد دوم که در آن، جامعه اسلامی بر معماری مبتنی است). با چنین نگاهی، کالبد و اصالت اسلامی آن — در صورتی که به مفهوم مورد نظر رهنمون باشد — ممکن است موضوعی ثانوی تلقی شود. این رویکرد با نگاهی «تأویلی» به منابع اسلامی می‌نگرد و به فهم باطن (و گاه تطبیق ظاهر بر نظریات خودساخته) گرایش دارد. این دیدگاه «معماری» را در سطحی والا از ادراک معنوی و به‌مثابه «وسیله ذکر» معرفی می‌کند. پیروان این دیدگاه عمدتاً با گرایش به روحیه تصوف، «در جستجوی اثبات آن بودند که در دوران اسلام پیش از مدرن، تجربه رمزآلود رابطه گزیرناپذیری با اکثر جنبه‌های حیات، از جمله اعمال خلاقه ساختن، داشت» (Akkach 2005, 5). آیا دیدگاه تمثیلی کاملاً با تعالیم دینی منطبق است؟ در این مجال به ارائه دو مثال بسنده می‌کنیم: (۱) وَقَدْ رَوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ لَا تَسْمُوا الطَّرِيقَ السَّكَّةَ فَإِنَّهُ لَا سِكَّةَ إِلَّا سَكَّكَ الْجَنَّةُ (Saduq 1983؛ و ۲) وَ رَوَى أَبُو الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ لِعَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّي أَحَبُّ لَكَ مَا أَحَبُّ لِنَفْسِي وَ أَكْرَهُ لَكَ مَا أَكْرَهُ لِنَفْسِي فَلَا تَخْتَمُمْ بِخَاتَمِ ذَهَبٍ فَإِنَّهُ زِينَتَكَ فِي الْآخِرَةِ (Saduq 1988). این دو حدیث که علاوه بر منابع مزبور در منابع دیگر نیز آمده است، هر دو از کاربرد دو امر مختص «بهشت» — اولی نامی که به راه‌های بهشت داده شده و دومی، انگشتر طلا به دلیل آنکه زینتی خاص بهشت است — نهی می‌کند. این نهی از — حتی — نام‌گذاری مشترک، درست نقطه مقابل دیدگاه‌های تمثیلی است که مثلاً اسلامیت باغ ایرانی را در تطبیق مثالی آن با توصیفات بهشت می‌بیند. اصولاً این بار ارزشی مضمون «تمثیل به امور اخروی در صناعات دنیوی» خود در تعلیمات اسلامی جای تردید جدی دارد. به سادگی می‌توان دید که اگر چنین چیزی «ارزش» باشد، آنگاه با توجه به وجود توصیفات متعدد خانه‌های یاقوت و طلا و زبرجد بهشت در احادیث، باید جواز چنین کاری صادر شده باشد، و حال آنکه این امر مطابق آیات ۳۳-۳۵ سوره زخرف و آیات ۳۴-۳۵ سوره توبه از منهیات اکید دین است.

منابع اسلامی، تشریحی و متکی به احکام ظاهری و حداکثر استنباطات فقهی است. از آنجاکه در منابع فقهی، کمتر به احکام ایجابی (به ویژه در احادیث دست اول) می‌توان دست یافت، این رویکرد، به‌رغم اینکه اصالت بیشتری به منابع می‌دهد، در ایجاد رابطه بین «معماری» و «اسلام» — به وجهی که اولی نتیجه دومی باشد — کمتر توفیق می‌یابد. به هر روی، این نگاه ذاتاً معماری را «زمینه زندگی معنوی» معرفی می‌کند و حضور اسلام را در فرایند ساخت محیط، از جنبه حفظ حریم‌ها و عدم تزامم افراد برای یکدیگر مد نظر دارد. بر این اساس، معمار هموارکننده و بسترساز زندگی مسلمانان است و در رابطه آنان با عالم معنا دخالت ایجابی ندارد: «اسلام دربرگیرنده بسیاری از اصول نظام اجتماعی می‌باشد. این اصول در جهت انطباق زندگی مسلمانان با اهداف و پیام اسلام، تدوین گردیده‌اند. پیروی از این اصول — همانند جوامع اولیه مسلمانان — سبب ایجاد محیط‌های هماهنگ اجتماعی و فیزیکی خواهد شد و نادیده‌انگاشتن آنها، سبب تخلف از سنت شده و شرایط فیزیکی و اجتماعی زندگی مسلمانان را به شدت تحت تأثیر قرار خواهد داد» (Mortada 2005). مشکل اساسی در گرایش دوم، به جز مسئله کمبود ظاهری ایجابات شرعی برای تدوین نظریه، عدم تصور وجود مبانی نظریه‌پردازانه در شرع اسلامی و رویکرد غیرنظام‌یافته به متون اصلی اسلامی است. این موضوع موجب آن می‌شود که «بسیم سلیم حکیم» اصولاً در حداقل ممکن به حوزه معماری بپردازد و بحث خود را در محیط شهری بسط دهد و «هشام مرتضی» در فصل پایانی که به اسلام و مدرنیته پرداخته است رأی به «امکان پذیرش ایدئولوژی خارجی در صورت ضرورت» و «اصالت پذیرش تکنولوژی نوین از دیدگاه اسلام» بدهد. این تردید، که مانع از دستیابی پیروان این دیدگاه به «الگوی زبان فضایی اسلام» شده است (چیزی که پیروان دیدگاه اول در حوزه خود — یعنی زبان سمبلیک اسلام — بسیار مورد بررسی قرار داده‌اند) و دوری تفریطی از نمادپردازی در مقابل افراط پیروان دیدگاه نخست، نوشته‌ها — و چه بسا محصولات کالبدی — پیروان این

دیدگاه را با فقر زبان معماری و انفعال در مقابل الگوهای معماری نوین مواجه می‌کند. به هر روی، زبان سوم، یعنی «زبان بصری (نشانه‌ای) اسلام» که در تمام گرایش‌های فوق‌الذکر به آن پرداخته شده، در هر دوی این موارد، همانند بقیه همچنان پاسخ متقنی نیافته است. به علاوه، این گروه (به دلیل مسائل سیاسی و نیز احتمالاً غیرعملی دانستن برخی موضوعات، به ویژه در مورد مباحث اقتصاد اسلامی که بسیاری از آشکال مدرن روابط جامعه را زیر سؤال می‌برد) برخورد بسیار محافظه‌کارانه‌ای با شرع دارند. ترس از ناپذیرایی در جامعه نیز به این تردید دامن می‌زند. دیدگاه حقوقی، همانند دیدگاه «تمثیلی»، از پرداختن بنیادی به «مبادی معماری» (به معنای عوامل مؤثر بر فرایند طراحی و ساخت) دور بوده است.

این روند در موضوع «اصول‌گرایی» مورد ادعای برخی متفکران معاصر در معماری به نهایت خود رسیده است. در مورد موضوع هویت و تداوم، تکیه بر راه‌حلی «اصول‌گرایانه» به انحای مختلف مورد اشاره بوده است؛ به جز دسته‌بندی پنج‌گانه مشهور مرحوم پیرنیا، دیگران نیز سعی در این کار داشته‌اند (Bahreyni 1998؛ Tahbaz 2004). مثلاً «منصوری» (Mansouri 2003) با ارائه دسته‌بندی سه‌گانه (= تاریخی‌گری، پسامدرن‌گرایی و رویکرد زیباشناسی)، راه‌حل مناسب را توجه به اصول زیباشناسانه معماری سنتی و تداوم این اصول در آثار جدید می‌داند. عدم قابلیت اثبات تجربی ابتدای مصادیق معماری بر اصول مورد ادعا، احتمال رسیدن به نظام مستحکمی از اصول مورد بحث و قابلیت پذیرش آن را برای مخاطب کاهش می‌دهد. به علاوه در مورد اصول اسلامی، این موضوع همچنان از لحاظ ضعف توجه‌پذیری برخی اصول مورد بحث از دیدگاه اسلامی، کاملاً قابل‌خنده است. گذشته از این، نحوه وارد کردن این اصول در معماری، به دلیل اعراض بانیان آن از ایجاد رابطه نزدیک میان عینیات و اصول و تمایل به کلی‌گویی، پیوند اصول را با طراحی، بسیار سست، تأویل‌پذیر یا غیرضروری جلوه می‌دهد. نمونه بارز این روند در اصول نه‌گانه «پیرانی» (Pirani 2003) بروز

است نه «معماری غیراسلامی» (جدول ۴). تقسیم‌بندی معماری به سه قسم «بدوی»، «بومی پیشاصنعتی» و «سبکی عالیه و مدرن» از سوی راپاپورت که بر مبنای میزان عمومی بودن مهارت ساخت انجام شده (Rapoport 1969, 8) گواه این ادعاست که «سنتی» نامیدن یک گونه خاص معماری را می‌توان بر حسب نوع رابطه حرفه معماری با جامعه تعریف کرد که خلاصه آن در جدول ۴ آمده است. در مقابل این صورت درونی شده معماری، رویکردی برون‌زا، دوره دوم را پیش می‌آورد که پس از نفوذ مدرنیسم در جوامع اسلامی، در اثر دو جریان فکری غربی در معماری — پست‌مدرنیسم و منطقه‌گرایی اواخر مدرن — پدیدار می‌شود و عمدتاً تحت تأثیر درس‌خوانندگان در غرب است. این هر دو، اگرچه با بهره‌گیری از منابع فرمال یکسان و استقرار در زمینه اجتماعی اسلامی، به «اسلام» منتسب است، اما فرضیه پژوهش حاضر این است که این انتساب، آنچنان که باید اصالت نداشته است. برای بررسی این ادعای اخیر، با محور قرار دادن «مسجد» — در مقام نمونه‌ای از فضای اصالتاً اسلامی — نقد مختصری از دو دوره مورد اشاره ارائه می‌شود.

دوره تاریخی: در باب دوره تاریخی، ادعای «اسلامی» بودن با شدت بیشتری مطرح است. اما تنها نگاهی به «مسجد» و تطورات آن در معماری سرزمین‌های مسلمانان، نشان می‌دهد عواملی — گاه ضددینی — در این تطورات تأثیرات مهمی داشته است. اگر چه امروز فهرست بناهای مذهبی شهرهای اسلامی بناهایی چون مدرسه، تکیه، خانقاه، مناره، روضه‌های متبرکه و حسینیه را شامل می‌شود، ظاهراً مساجد تا چند قرن پس از ظهور اسلام یگانه بنای مذهبی کارکردی در جوامع اسلامی بوده است. مسجد در جامعه اسلامی اولیه «محل بود برای عبادت، اعلان عمومی اخبار، پذیرش سفراء، برگزاری جلسات، مشق نظامی، رسیدگی به دعاوی که در عین حال خزانه (بیت‌المال) را در خود جای داده بود و مشاوران جنگی نیز در آنجا گرد هم می‌آمدند... بنابراین مسجد طی روندی طبیعی، کانون اجتماعی دین تازه شد» (Hillenbrand 1994, 81). مسجد از «مسجد النبی» ظهور کالبدی مشخصی یافت. برجسته‌ترین ویژگی طراحی این مسجد حیاط بزرگ و خالی آن بوده است

دارد. وی آن را مستخرج از قرآن بیان می‌کند و ضمن آن، تأویل‌پذیری و تکثرگرایی بی‌پایان را ویژگی مثبتی می‌داند که روند مورد ادعای او به آن تکیه دارد. وی بر اساس این اصول بسیار کلی (چون عدالت، کمک به رفع فقر، بهره‌گیری از علم و...) در واقع حضور اسلام در موارد جزئی‌تر را نفی و نوعی جهان‌شمولی مبتنی بر کلی‌گویی را برای معماری اسلامی ادعا دارد که آن را از قید زمان و مکان می‌رهاند و دروازه‌های معماری اسلامی را برای پذیرش «هر چیز» دارای ادعای معقولیت، می‌گشاید (اگر چه «گلزار حیدر» این ادعای طرح‌شده در منبع مزبور، به ویژه در بخش تأویل‌پذیری سوپراکتیو مبنای دینی، را مورد نقد قرار داده است، تناقضات بسیاری با روح اسلام در آن مستتر است که در اینجا مجال بحث آن نیست). در واقع این نگرش نه تنها از نسبت اسلام با عینیات معماری صرف‌نظر می‌کند، بلکه بخش عمده‌ای از وجه «معرفتی» را نیز از اسلام می‌گیرد و به نگرش‌های مدرن می‌سپارد.

۵. نقد رویکردهای عملی

گرایش به آن معماری که امروز اسلامی خوانده می‌شود در جوامع مسلمان دو دوره کاملاً متمایز را شامل می‌شود. دوره نخست که با تسامح می‌توان آن را دوره سنتی نامید، بازه زمانی حدود سیزده قرن را دربرمی‌گیرد و مشتمل بر آن معماری‌هایی است که در سطح عمومی، با الگوهای کمابیش یکسان، تکنیک‌های محلی و روابط حرفه‌ای سنتی ساخته شده و در سطح نخبگان (صاحبان ثروت و قدرت)، ضمن حفظ نسبی الگوها و تکنیک‌ها، با ایجاد نوآوری‌ها و بدعت‌های کم‌وزیاد و کوچک‌وبزرگ، به بیان‌های شخصی تمایل یافته است. به طور کلی، برابری «معماری سنتی» یا «معماری بومی» مناطق اسلامی با «معماری اسلامی»، پیش‌فرض رایجی است که پژوهش حاضر در پی نفی آن است. همچنان‌که به طور مثال در جدول ۳ آمده است، معماری سنتی را می‌توان بر اساس مشخصه‌هایی جدا از اسلام تعریف کرد.

در واقع فرض بر این است که «معماری سنتی» تعریف و موجودیت خود را از «اسلامی» بودن نگرفته است و گواه این مدعا آن است که جبهه مقابل معماری سنتی، «معماری مدرن»

جدول ۳: مثالی از تفاوت اصول معماری قابل ادعا برای هر یک از سه حوزه سنت، مدرنیته و اسلام

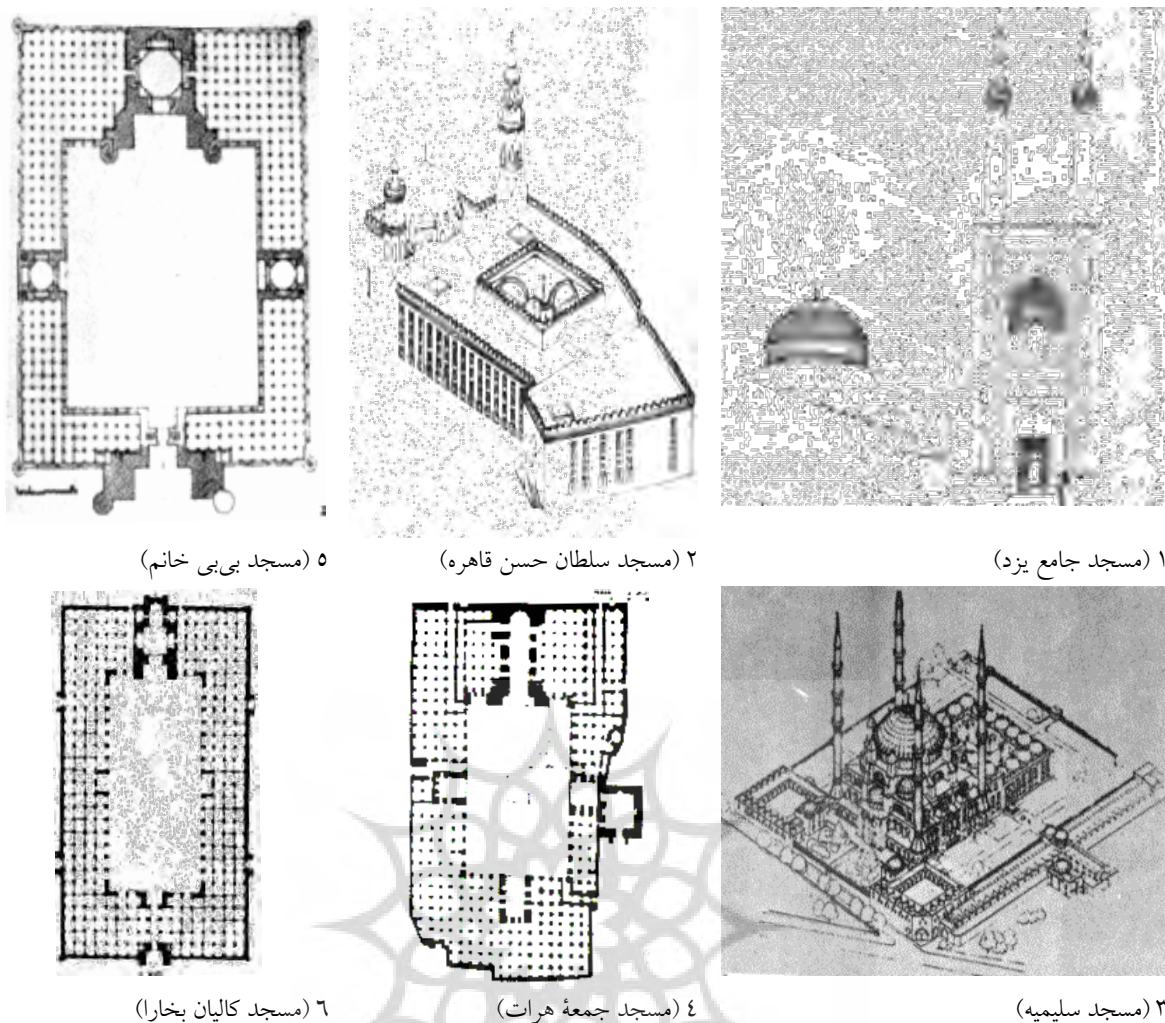
Table 3: An example of the difference between the claimed architectural principles for each of the three fields of tradition, modernity, and Islam

سنت معماری		سنت ایران دوره اسلامی		مدرن گرایی		سنت اسلامی	
آثار و مقدمات		رابط مفهومی		نمونه		رابط مفهومی	
زمینه های پیدایش معماری		رابط مفهومی		نمونه		رابط مفهومی	
الگوهای فضایی	الگوهای فضایی	درونگرایی	حیاط مرکزی	برونگرایی	شفاف سازی نما	رعایت حریم ها	نمونه
	شیوه های ساخت و ساز	پیشه وری و صنایع دستی	خشت و آجر، درب های ارسی	صنعتی سازی	فولاد و بتن و مصالح جدید	محکم کاری	رابط مفهومی
	محیط حرفه ای معماری	هم پیوندی آموزش، طرح و اجرا	شیوه استاد و شاگردی	تخصص محوری و تفکیک مسئولیت ها	آموزش آکادمیک	اخلاق محوری و استیفای حقوق در روابط	نمونه
آثار بر کاربر	آثار فیزیولوژیکی	طبیعت گرایی	تنظیم غیر فعال شرایط محیطی	صنعت گرایی	تنظیم فعال شرایط محیطی	پرهیز از اسراف در تأمین آسایش	هر جزئی از یک نظام معین معماری که اصول اسلامی را در تمام زمینه ها در هماهنگی با هم رعایت کند، می تواند در این ستون قرار گیرد (اصالت محتوا در برابر عدم اصالت قالب)
	آثار رفتاری	تأکید بر تمایز الگوهای رفتار عمومی و خانوادگی	تفکیک عرصه های زندگی خصوصی و عمومی	تأکید بر الگوهای رفتار فردی	تداخل عرصه های زندگی خصوصی و عمومی	تأکید بر تمایز سلسله مراتبی الگوهای رفتاری از فردی تا اجتماعی	نمونه
	آثار روانی	وحدت در کثرت	نقوش هندسی و هنرهای تزئینی	انگیزش روانی دائمی	تنوع منظره و رنگ	عدم انحراف ذهن (اصالت محتوا در برابر عدم اصالت قالب)	نمونه
آثار بر جامعه	آثار رفتاری	آداب اجتماعی سنتی	ارایه امکانات فضایی به عابر کنار ساختمان	آداب اجتماعی مدرن	تجاوز فضای شخصی به حریم عابر کنار ساختمان	آداب اجتماعی اسلامی	نمونه
	آثار بصری	هارمونی محیط	ریتم آرام و سلسله مراتبی	تکثر در محیط	ریتم تند و ضربه ای در نما	عدم تظاهر و تکلف	نمونه
	آثار سمبلیک	وحدت در ساختار تمثیلی		تکثر در تمثیل		حنیف بودن و پرهیز از شرک	نمونه

جدول ۴: گونه شناسی انواع معماری بر اساس نوع رابطه آن با طراح و جامعه

Table 4: Typology of architectural types based on their relationship with designer and community

نوع معماری	رابطه با معمار	رابطه با جامعه
معماری بومی	ناخودآگاه	اجتماعی
معماری سنتی	خودآگاه	اجتماعی
معماری هنری	ناخودآگاه	نهادی
معماری حرفه ای	خودآگاه	نهادی



تصویر ۱: بدعت‌های بی‌ارتباط با آیین نماز در مساجد

Fig. 1. Bid'ahs (innovations) in the structure of mosques not pertinent to the Islamic Prayer ritual

حتی در صورت عدم حضور وی نیز، به وی تعلق داشت. این مالکیتِ نویناد بر فضای مسجد که خانه خدا بود و تنها «رسول اکرم» (ص) حق تقدم زمانی برای نمازگزاران در طول یک روز شرعی قائل شده بود، احتمالاً نخستین مصادره کالبدی مذهب نوپا به نفع قدرت‌طلبان بود.^۶ البته نخستین مخالفت رسمی با این نوع انحرافات از زمان خلافت حضرت «علی» (ع) و به ویژه با ورود ایشان به عراق صورت گرفت. ایشان در عراق دستور تخریب محراب‌ها، که ریشه در دین یهود دارد، و مناره‌های بالاتر از سقف مساجد، که به حریم بصری شهروندان تجاوز می‌کرد، را صادر کردند (احادیث باب مساجد در Saduq 1988). شرط جواز خلیفه برای نصب «منبر» را که نماد تمایز شهر از قریه بود، می‌توان

(Hillenbrand 1994, 79) و آن را می‌توان نخستین و مهم‌ترین فضای اجتماعی شهر اسلامی در طول تاریخ دانست. تلاش برای اعمال سلطه سیاسی یا اجتماعی در مسجد با افزودن «منبر» (در شکل خاص) و «مقصوره» و حتی «محراب» در دوران اموی (به عبارت دقیق‌تر از زمان نفوذ امویان در حکومت، یعنی روی کار آمدن معاویه در زمان خلیفه دوم) آغاز شد. این دو عامل در فضای ساده و هم‌تراز مسجد، نقاطی برای تمایز سلسله‌مراتبی ایجاد می‌کرد، به فضا جهت «کالبدی» می‌داد و بر این اساس می‌توانست جهت معنوی قبله را کم‌رنگ‌تر جلوه دهد و (در جامع‌ها) نمادی بود از حضور حاکم و خلیفه (البته احیاناً به جز محراب) که

در ادامه حرکت‌های مذکور دانست و به گامی دیگر در جهت تثبیت معنوی موقعیت حاکم تعبیر کرد (درخواست یکی از امرای عرب از هارون‌الرشید برای نصب منبر در قم [رک. Ashraf 1974, 13; Hillenbrand 1994, 81] بر وجود شرط فوق برای تمامی جامع‌ها تا قرن چهارم و برای تبدیل شدن قریه به شهر صحنه می‌گذارد). از دید نمادین، محراب، گنبد روی مقصوره و بازوی چلیپایی را می‌توان نمادی از تمرکزگرایی فضایی مسجد و ارج نهادن به شخص امام جماعت منصوب حاکم و ایجاد نقطه عطف، در مقابل کیفیت همسانی افراد یک صف و جبهه عطف مسجد نخستین (= دیوار قبله)، قلمداد کرد. این انحراف که در عصر امویان آغاز شد، در دوره عباسی پیش‌تر رفت. علاوه بر آنکه مسجد جامع در طرح بغداد «منصور» به کنار کاخ انتقال یافت، ردپای تلاشی در همین راستا جهت مصادره مذهب به نفع حاکمان را می‌توان در سراسر دوران اسلامی پیدا کرد. از جمله، تلاش تازه مسلمانان سلجوقی حاوی نکات مهمی است: کفار ترکمان که مدت‌های طولانی با حکومت غزنوی در مقام نمایندگان خلیفه — و در واقع حکومت مستقل در خراسان — درگیر بودند، پس از غلبه و تحکیم حاکمیت خود، به اقداماتی در جهت ضبط مظاهر اسلامی و تبلیغ گونه‌ای از اسلام که استحکام‌بخش پایه‌های حکومتی آنها باشد دست زدند و بروز کالبدی آن از جمله در جامع‌ها و مدارس است که — گویا — بنیان آنها اساساً در همین دوره نهاده شده است. ساخت جامع در بسیاری شهرها نماد استقرار حاکمیت بود و امروز در نقاط مسکونی گوشه‌وکنار ایران، آثار نمونه‌های آن مساجد مشاهده می‌شود. گنبدخانه و ایوان بلند — حتی اگر نشأت‌گیری آن از چهارطاقی را نپذیریم — به دلیل وجود جزرهای ضخیم و قطع ارتباط صفوف نماز در پلان بنا، اصولاً با نماز جماعت ناسازگار است. در نمونه‌هایی از این مساجد، در هر یک از شبستان‌های مجاور گنبدخانه می‌توان شرعاً (با تمام محدودیت‌ها) نماز جماعت جداگانه برگزار کرد (تصویر ۶).^۱

این دخل و تصرفات «غیر مذهبی» و حتی ضد مذهبی در

تداوم فضای مذهبی مسجد به تدریج به سنت تبدیل می‌شود. چنان‌که مناره (احتمالاً نخستین بنایی که رسماً حریم بصری بافت کم‌ارتفاع شهرهای اسلامی را پس از دوره اسلامی مورد تجاوز قرار می‌دهد) — علیرغم توجیهی چون رساندن صدای مؤذن — چند قرن پس از صدر اسلام، از بیابان‌ها به شهر انتقال می‌یابد تا نماد عظمت مسجدسازان سلجوقی، ایلخانی، تیموری و... قرار گیرد. این انحراف از اصالت‌های دینی اسلام گاه به صورت بسیار افراطی ظاهر می‌شود و به ویژه در دوره پس از مغولان رخ می‌نماید. در سرزمین‌های میانی، تزیین‌های تجملی و حاوی محتوای دنیوی در قالب کاشی‌های رنگین و نقش‌دار و محراب‌های مزین به نقوش حیوانی و گیاهی ظاهر می‌شود و حتی در نمونه‌های مملوکی مصر، تا قرار دادن مزار سلطان در جهت قبله نمازگزارن پیش می‌رود (تصویر ۱). تزیین فاخر تا جایی اهمیت می‌یابد که موقوفات مسجدی را برای مسجد دیگر حین احداث آن به دست حاکم به یغما می‌برند (از جمله در آثار ممالیک چرکسی چنین وقایعی ثبت شده است. رک. Blair and Bloom 1996).

دوره معاصر: مسجدسازی، به ویژه در نیم قرن گذشته، بیش از آنکه ساخت مکانی برای عبادت تلقی شود، محل ظهور فضا‌سازی‌های شاعرانه و جلوه‌گرانه معماران یا نمایش قدرت و ثروت صاحبان مال و دولت بوده است. نگاهی به طرح‌های عمرانی معرفی شده در کتاب *مسجد و عالم مدرن*^۸ (Holod and Khan 1997) که در آن مساجد شاخص جهان از دهه ۱۹۵۰ به این سو معرفی می‌شود، این گرایش را به خوبی می‌توان مشاهده کرد. تنها تعداد کمی از این مساجد — مانند آثار فتحي — به سمت مونومنتالیسم^۹ گرایش ندارد و در نمونه‌ای مانند مسجدی که «ونتوری» برای بغداد (مسابقه ۱۹۸۲ — Kahera 2002, 16) طراحی کرده بود، اصولاً یادمان بودن در عین حفظ مقیاس انسانی، وظیفه معمار قلمداد شده است (Holod and Khan 1997). در آن سوی طیف نیز، نوآوری‌های مینی‌مالیستی^{۱۰} دیده می‌شود که آن نیز برآمده از روح عبادت و جامعه‌گرایی مسجد نیست و آثاری چون طرح مسجد مکعبی «کامران دیبا» در کنار موزه هنرهای



تصویر ۲: مطالعه لطیف عبدالملک بر روی شکستن سیال مکعب یا واسازی «کعبه» (Kahera 2002, 141)

Fig. 2: Study of Latif Abdul Malik on breaking the cube or deconstruction of the Ka'bah (Kahera 2002, 141)

می‌شود. اگر چه وی طرح «ونتوری» را نماینده این وجه دوم می‌داند، طرح وی برای «واسازی» یا «ساختارزدایی» معنایی «کعبه» در طراحی مسجد (Kahera 2002, 137-44) — که خود ظاهراً آن را تعهد مذهبی و مصداق وجه اول می‌داند — با همه وجوه عرفانی و قرآنی که وی برای آن ادعا می‌کند، دست‌کمی از طرح «ونتوری» ندارد. به‌علاوه، وی دست به بدعتی زده است که در سراسر کتاب ساختارزدایی مسجد آمریکایی^{۱۱} (Kahera 2002) در پی اثبات آن است. این دیدگاه‌ها در ایران امروز نیز کمابیش رخنه کرده و «مسجد» برای معمار گویا ماده بی‌شکلی است که امیال شخصی وی بدون هیچ قیدی — حتی قیود عملکردی — در آن می‌تواند تجلی یابد و این حس «آزادی سکولار»، حتی بیش از فضاهای غیرمذهبی، بر این اصیل‌ترین فضای مذهبی سایه انداخته است.

معاصر تهران یا مسجد مجلس ملی بنگلادش (لویی کان) یا حتی مسجد کعبه (مانند نمونه دانشگاه کرمان) جز طبع‌آزمایی معمارانه، ارتباط چندانی با الگوهای رفتاری مسجد در تعلیمات اصیل اسلامی (آن چیزی که باید پناهگاه مؤمنان، در دسترس بی‌پناهان و جایگاه خواهندگان طهارت‌ظاهری و باطنی باشد) ندارد.

معضل طراحی‌های مدرن مسجد را «لطیف خالد عبدالملک»، نوعی دوگانگی فلسفی می‌داند (Kahera 2002, 135). به زعم وی معمار مدرن از یک‌سو با «تعهد مذهبی» در مورد مکانی برای عبادت با انبوهی از الزامات مادی و معنوی مواجه است و از سوی دیگر خود را در «آزادی سکولار»، که ویژگی خلاقیت معمارانه قلمداد می‌شود، می‌بیند و طراحی مسجد را به تمرینی از خلق یک فضای بامعنا تقلیل می‌دهد که با کناره‌گرفتن از دنیای مادی تعدیل

نتیجه‌گیری

اسلامی» تعریف‌شده نیست و این مهم‌تر از تعریف «معماری اسلامی» است. برای درک بهتر موضوع، می‌توان چنین در نظر گرفت که دوران مدرنیته (از رنسانس تا امروز) موجب یک «نهاد» حرفه‌ای در معماری بوده است که پیش از آن تقریباً^{۱۲} وجود نداشته است: نهاد طراحی‌معماری. معماران در مقام

آشفته‌گی در رابطه معماری و اسلام از کجا ناشی می‌شود؟ یکی از داعیه‌های این نوشتار آن است که مبنای این مشکل، رجوع مدرن‌گرایانه معماران نه به معماری، بلکه به اسلام است. حتی معماران سنت‌گرای دوران معاصر نیز از بند این گرایش‌هایی نیافته‌اند. به عبارتی، مسأله این است که «معمار

متخصصان آکادمیک (چه در معنای رنسانسی آکادمی و چه امروزی آن)، مبادی ارزشی چنین «نهاد»ی را پذیرفته‌اند که در آن اعضا، نخست و در درجه اول متعهد به قواعد ارزش‌گذارانه درون حرفه‌اند نه خارج آن — اموری چون حل مسائل کارکردی یا نوآوری فرمی، تکنولوژیکی و مفهومی. این التزام در روند آکادمیک به صورت ضمنی در معماران نهادینه می‌شود و معمار تا جایی که جامعه پذیرش و تحمل آن را داشته باشد بر پایه این التزام حرکت می‌کند و هر جا با واکنش بیرونی — اجتماع و متعلقات آن از قبیل بازار کار — مواجه شود، برخی تعدیل‌های روبنایی در روش‌ها و نه پایه‌های «نهاد» مزبور صورت می‌دهد. در عین حال، در این حالت دین، به جز در مقام امر منتسب به جامعه (و نه امری که جامعه منتسب به آن است)، ممکن است در کانون توجه معمار آکادمیک قرار گیرد. در چنین شرایطی، او موضوعات

مرتبط با دین را از بیرونی‌ترین مجاری «نهاد» وارد آن می‌کند و اگر چه ممکن است برخی موضوعات دینی تا پایه‌های «نهاد» را نیز تحت تأثیر قرار دهد، اصل موضوع را تغییر نمی‌دهد. یعنی همواره ساختار «نهاد» است که پابرجاست و دین به مثابه نهاد موازی مؤثر در کنار آن (و مؤثر بر آن) است و نه ساختاردهنده به آن.

بر این اساس، راه‌حل موضوع جانشانی یک سؤال ساده است: «اسلام از معماری چه می‌خواهد؟» و این سؤالی است در مقابل آن سؤال که «معماری از اسلام چه می‌خواهد؟». پرسشی که سنت‌گرایان یا بوم‌گرایان معماری در کشورهای اسلامی سال‌هاست به آن پرداخته‌اند و برای اموری چون ایده، کانسپت، مردم‌پذیرکردن معماری، روحانی‌کردن معماری و بالأخره اسلامی‌کردن معماری، به اسلام یا منابع منتسب به آن مراجعه کرده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

1. Oleg Grabar
2. Iconic
3. Skinner
4. Subjective

۵. عمده مطالب این بحث در باب مساجد تاریخی دوران اسلامی، ابتدا در پایان‌نامه نگارنده در دوره کارشناسی ارشد پیوسته معماری دانشگاه تهران، زیر نظر آقای دکتر امیرسعید محمودی ارائه شده است.

۶. در روایات از صفوف اول جماعت تجلیل شده است نه از فرد یا احیاناً مکان خاصی در مسجد.

۷. از سردری رفیع و صرفاً نمادین و مشرف بر بافت مسکونی در جامع یزد («شماره ۱»؛ Pirnia, 2005, 237) گرفته تا انبوه عظیم احجام نمایشی در مساجد عثمانی («سلیمیه»، «شماره ۳»: هیلن براند ۱۹۹۴، نقشه ۳۵۴-۲) و مقبره سلطانی که به جای کعبه در قبله‌گاه مسلمین (زیر گنبدخانه و پشت دیوار قبله) جای داده می‌شود (مسجد «سلطان حسن» قاهره، «شماره ۲»: Hillenbrand, 1994، نقشه ۶۵-۴)، کمتر نشانی از سادگی مساجد نخستین دارد و این نمونه‌های قرون میانی یا متأخر دوره اسلامی را بیشتر آثاری «غیر مذهبی» جلوه می‌دهد. در این مساجد، صفوف نماز جماعت را نمی‌توان در تمام مسجد، به ویژه شبستان‌های وجه قبله، به هم وصل کرد. تظاهر، خودنمایی و اصل قرار دادن جایگاه نماینده حکومت از قرار معلوم مهم‌ترین عوامل در شکل‌گیری این پلان‌های سبک تیموری-شیبانی بوده است. در سراسر جهان اسلام و دوره‌های اسلامی پس از دوران اولیه، نمونه‌هایی از انحرافات کمابیش به چشم می‌خورد؛ به طور مثال، در مسجد کالیان بخارا («شماره ۶») مسجد جمعه هرات («شماره ۴») و مسجد بی‌بی‌خانم («شماره ۵»): Hillenbrand, 1994، نقشه‌های ۲۹۷-۲، ۲۹۶-۲ و ۲۹۱-۲.

8. The Mosque and the Modern World
9. Monumentalism
10. Minimalistic
11. Deconstructing the American Mosque

۱۲. لفظ «تقریباً» به این خاطر است که معماری حرفه‌ای از آن نوعی که امپراتوری‌های روم و مصر به آن پرداخته‌اند نیز ساختاری مشابه آن چیزی دارد که ما در دوران مدرنیته از آن به «نهاد» تعبیر می‌کنیم (رک. مقدمه ویتروویوس در ده کتاب معماری که ضمن آن، در ضرورت نگاشتن کتاب خود به وجود چنین نهادی در حوزه امپراتوری اشاره دارد — Vitruvius 1914, 4).

فهرست منابع

- Ahmadi, Farhad, Abbas Sheikh Zeyn-al-din and Majid Nabizade. 1997. Book City Building of Beihaqi. *Architecture and Urbanism* 40-41: 122–26 [in Persian].
- Akkach, Samer. 2005. *Cosmology and architecture in premodern Islam: an architectural reading of mystical ideas*. SUNY series in Islam. Edi. Seyyed Hossein Nasr. New York: State University of New York.
- Ashraf, Ahmad. 1974. Characteristics of Urbanization in Iran, Islamic period. *Sociological Studies* 4: 7–49 [in Persian].
- Bahreyni, Seyed Hosein. 1998. *Urban Design Process*. Tehran: University of Tehran Press [in Persian].
- Blair, Sheila S., Jonathan M. Bloom. 1996. *Art and Architecture of Islam (2) (1250–1800)*. Translated by Ya'qub Azhand, 2002. Tehran: The Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT) [in Persian].
- Grabar, Oleg. 1978. Palaces, Citadels and Castles. In *Architecture of the Islamic World: Its History and Social Meaning*. Edited by George Michell. Translated by Ya'qub Azhand. 2001. Tehran: Mola Publications [in Persian].
- . 2005. *Early Islamic Art, 650–1100*. Vol. I, *Constructing the Study of Islamic Art*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.
- Grube, Ernst. 1978. What is Islamic Architecture? In *Architecture of the Islamic World: Its History and Social Meaning*. Edited by George Michell. Translated by Ya'qub Azhand. 2001. 10-41. Tehran: Mola Publications [in Persian].
- Hillenbrand, Robert. 1994. *Islamic Architecture: Form, Function and Meaning*. Translated by Iraj E'tesam. 1998. Tehran: Urban Processing and Planning Company [in Persian].
- Holod, Renata, and Hasan-Uddin Kha. 1997. *The Mosque and the Modern World*. Thames & Hudson Ltd.
- Kahera, Akel Ismai. 2002. *Deconstructing the American mosque: space, gender, and aesthetics*. Austin: University of Texas Press.
- Kahera, Akel Ismail, Latif Abdulmalik, and Craig Anz. 2009. *Design Criteria of Mosques and Islamic Centers: Art, Architecture and Worship*. Oxford: Architectural Press.
- Khosravi Hosseini, Seyed Gholamreza. 1996. *Translation and Research of the Quranic Words*. Tehran: Mortazavi Publications [in Persian].
- Lang, Jon. 1987. *Creating Architectural Theory: The role of the Behavioral Sciences in Environmental Design*. Translated by Alireza Einifar. 2002. Tehran: University of Tehran Press [in Persian].
- Mansouri, Seyed Amir. 2003. The Missing link in Architecture Education. *Zibashenakht* 9: 63–68 [in Persian].
- Mortada, Hisham. 2005. *Traditional Islamic Principles of Built Environment*. Translated by Abolfazl Meshkini and Kiomars Habibi. 2008. Tehran: Research and Development of Urbanism and Architecture Center [in Persian].
- Pirani, Khalil. 2003. Discovering concepts from faith. In *Understanding Islamic Architecture*. Ed. A. Petruccioli and K. Pirani. 30–37. London: RoutledgeCurzon.
- Pirnia, Mohammad Karim. 2005. *Iranian Architectural Stylistics*. Edited by Gholamhossein Memarian. Tehran: Soroush Danesh Publications [in Persian].
- Rapoport, Amos. 1969. *House form and culture*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall Inc.
- Sheikh Saduq. 1983. [4th Century AH]. *Al-Khesal*. Qom: Jame'e Modarresin [in Persian].
- . 1983. [4th Century AH]. *Ma'ani-Al-Akhbar*. Qom: Jame'e Modarresin [in Persian].
- . 1984. [4th Century AH]. *Man-La-Yahzaraho-al-Faqih*. Qom: Jame'e Modarresin [in Persian].
- . 1988. [4th Century AH]. *Man-La_Yahzaraho-al-Faqih*. Translated by Aliakbar Ghaffari. Tehran: Saduq Publications [in Persian].
- Sadr, Mohammad Baqer. No Date. *Eqtesad-e-na*. Translated by Mohammad Kazem Mousavi. 1971. Qom: Eslami Publications [in Persian].
- Tahbaz, Seddiq. 2004. The Footprints of Sacredness in Islamic Architecture of Iran. *Soffeh* 14(39): 103–24.
- Vitruvius. 1914. *The Ten Books on Architecture*. Trans. Morris Hicky Morgan. 1960. Cambridge: Harvard University Press.

Theory of Islamic Architecture vs. Islamic Theory of Architecture: A Critical Appraisal of the Contemporary Theoretical and Practical Approaches from the Islamic Perspective

Masood Nari Ghomi*

Assistant Professor, Technical and Vocational University, Qom, Iran.

(Received 1 May 2017, Accepted 16 Aug 2017)

This paper is to search for the cause of vagueness in distinguishing Islamic from non-Islamic among architectural artifacts of the time in Islamic countries. It is not restricted to non-religious buildings but the main problem emerges when designers or theorists make Islamic claims on a work of architecture. Here, to pursue the causes of this fact, two main subjects are explored: theoretical positions as well as practical approaches. For the first subject, two main directions in current theories, i.e. theosophical attitude and Islamic juridical approach, are put in critical debate. However, a third approach is also discussed, which concerns the “principle-oriented” trend. The theosophical approach is based on the hypothesis of essentiality of spiritual wisdom and its superiority over objective world of things. This leads to a hermeneutics of form of historic precedents of architectural artifacts which has also been applied for contemporary works of architecture. This approach bears a body of criticisms from Islamic point of view. The main question is: is it approvable by Islamic principles to claim spiritual values for special forms or is it acceptable that any form could be Islamic as claimed by theosophical interpretation? Here some negative witnesses from original Islamic contexts are shown. For the juridical approach there is far less literature as it is attached to deep religious behavior and is globally viewed as fundamentalist. However in this route Islam is put in the place of regulatory both in terms of urban code (or architectural one) and a kind of resource to produce

vast tacit knowledge about built environment. The main criticism in this field has been introduced by its actionist as they see this field of not enough content to be developed for current issues. Here their claim of weakness of Islamic content from their point of view is to some extent measured. The third area of debate—“principle oriented” trend—belongs to those studies of Islam and built environment which see the role of Islam as founder of concept that has nothing to do with detailed and objective matters of built environment. In their view the timeless value of Islam is not included in its objective content such as behaviors or regulation but is put in its basic concept that should be interpreted differently from time to time. Here this approach especially in architecture is seen as a reductive one. It ignores internal structure of Islam and resists towards Islamic main claim of its global and fatal value. For the architecture this view is very weak to interpretation of artifacts as well as making sense of what should be done in future. For the second one the mosque designs of pre-Modern era to present days are briefly reviewed from an Islamic critical point of view. After a challenging discussion the main problem is formulated in the form of one essential question: “What does Islam want from architecture?” This makes the framework of conclusion of the paper.

Keyword: Architectural Islamism, Mystic approach, Juridical approach, Contemporary mosque.

* Corresponding author. E-mail: msnarighomi@ut.ac.ir