

تبیین مفهوم درون‌گرایی در شهر اسلامی از طریق تحلیل آیات قرآن کریم و نهج‌البلاغه

سعید علی تاجر*، سمیه افشاری آزاد**

تاریخ دریافت مقاله: ۹۱/۶/۲۳

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۱/۱۰/۱۵

چکیده

نگاه مفهومی به موضوع درون‌گرایی به عنوان یکی از شاخص‌ترین ویژگی‌های مطرح شده در معماری‌های منتسب به اسلام، مسئله اصلی این پژوهش است که پس از ارائه تحلیل‌های موجود از موضوع درون‌گرایی و نقد مختصر آنها، با تمرکز بر توپولوژی رابطه شهر و فضای معماری، به تبیین این مفهوم پرداخته می‌شود. در این راستا، ابتدا مدلی از انسان‌شناسی اسلام ترسیم و سپس با تکیه بر این مدل، عناصر محیطی انسان‌ساخت که در منابع اصلی اسلامی (آیات قرآن و روایات) مورد اشاره است، شناسایی و معرفی می‌گردد. آنگاه موضوع اصلی تحقیق «مفهوم درون و بیرون» مطرح می‌شود به این ترتیب که: پنج موضوع مؤثر در ایجاد معنای درون از یک فضا شامل محصوریت، ضوابط دخول، حوزه خلوت، دوام حضور در قلمرو و تفکیک جنسیتی، در چهار عنصر کالبدی مورد تأکید در منابع اسلامی (بیت، مسجد، سوق و سیل) بررسی می‌گردد و این بررسی‌ها به صورت تطبیقی با ادبیات معناشناسی روابط انسان-محیط، پی گرفته و در پایان، ضمن تعریف دوباره درون‌گرایی، مدلی از این فضاها و شهر اسلامی ارائه می‌شود.

واژه‌های کلیدی

اسلام، انسان‌شناسی، محیط انسان‌ساخت، درون‌گرایی، شهر اسلامی.

مقدمه

از میان ویژگی‌های مشترک رویکردهای مختلف در مطالعات معماری اسلامی درون‌گرایی مسلماً از مهمترین گزینه‌هاست. این عنوان اجماًلاً به صورت عدم توجه فضای درون بنا به محیط خارج، تعریف و اغلب مترادف با سازمان‌دهی حول حیاط مرکزی (معماریان، ۱۳۸۵) و جدایی فضاهای زنانه و مردانه (از جمله در بسیاری مقالات «همایش بین‌المللی شهرنشینی در اسلام ۱۳۸۹»، و نیز مرتضی، ۱۳۸۷) دانسته شده است. پیش‌فرض‌های معنای درون و بیرون، کم‌تر در این تحقیقات مورد بررسی عمیق بوده است؛ اینکه چرا مثلاً درون معادل زنانه و بیرون معادل مردانه، تصور شده و آیا اصل تفکیک در اسلام، مبتنی بر اصل جنسیت است یا این‌که اصل، چیز دیگری (مثلاً خانواده شامل کودکان) است و این امر متفرع بر آن است؟ آیا محیط شهری، آن‌چنان که مامفورد در مورد شهر بعد از قرون وسطی، ابراز کرده (مامفورد، ۱۳۸۵) بیرونی است و خانه درونی؟ این‌ها و سؤالاتی از این دست نشان می‌دهد که بحث درون‌گرایی برای تبیین کامل، نیاز به پرداختی با جوانب متعدد دارد. از این رو این نوشتار بر آن است که پس از گذری سریع از تفسیرهای ارائه شده برای درون‌گرایی - با همان معنای عرفی میان محققان - به تبیین عمیق‌تر موضوع «ماهیت درون و بیرون انسان‌ساخت از دید اسلام» بپردازد؛ به این ترتیب، تمرکز این نوشتار بر کیفیت‌های خاص فرمی و حتی سازمان‌دهی دو فضای مزبور نیست و بر آن نیست تا نمادپردازی‌های موجود یا مورد ادعا در مورد هر یک یا مرز آن دو با هم را مورد بررسی قرار دهد، بلکه برقراری ارتباط میان توپولوژی نسبی دو فضا (به معنی هندسه مستقل از اندازه و شکل که تنها با نسبت میان پدیده‌ها و فضای مجرد سروکار دارد) با ساختار اجتماعی - حقوقی اسلام امری است که در نگاهی تطبیقی با حوزه‌های مکانی - زمانی از جمله شهر قرون وسطی، و کلان‌شهر مدرن غربی دنبال خواهد شد.

معماری و درون‌گرایی

گرایش به درون با وجود تفاسیر مختلفی که در تحلیل علت آن، در جاهای مختلف آورده شده، اغلب به شکلی واحد از سازمان‌دهی کالبدی در معماری سرزمین‌های مسلمانان اطلاق شده و آن عبارت است از بسته بودن فضای خصوصی نسبت به فضای شهری و بازشدگی آن به سوی فضای باز خصوصی (اغلب حیاط میانی یا مرکزی).

دیدگاهی تحلیلی به درون‌گرایی معماری در اسلام

تحلیل علت درون‌گرایی با در نظرگیری رواج آن هم در داخل و هم در خارج دنیای اسلام (Petruccioli, 2006) از سوی گروه‌های مختلف محققان به پنج محور تقسیم شده است: الف- نقش الگوهای تاریخی: اغلب با استناد به پلان شهر اور یا اسناد باستان‌شناسی ایران (معماریان، ۱۳۸۵) در مطالعات دارای گرایش‌های مختلف، به ویژه مطالعات تاریخ‌گرای معماری اسلامی، مورد تأکید است. در این دسته تحلیل‌ها، اسلام، پذیرنده و یا تثبیت‌کننده یک الگوی موجود در محل دانسته می‌شود (پاکزاد، ۱۳۸۲)؛ ب- نقش اقلیم در ایجاد الگوی حیاط مرکزی (توسلی، ۱۳۸۱) از سوی مطالعات بوم‌گرایانه معماری اسلامی، بیشتر مورد تأکید است؛ پ- نقش دفاع درون‌گرایی: (مامفورد، ۱۳۸۵ و نقره کار، ۱۳۸۷ به نقل از افشار نادری)، نوعاً با ادعای عدم امنیت در جامعه (ناشی از تهاجم خارجی و غیره) ابراز شده است، از قدیمی‌ترین خانه‌های حفاری شده در سومر (اور) گرفته تا خانه‌های سنتی امروزه، این درون‌گرایی نشان از عدم امنیت است (پاکزاد، ۱۳۸۲: ۵۳)؛ ت- تفکیک کل فضای انسان‌ساخت بر مبنای جنسیت: در اسلام، مردانه بودن فضاهای بازار و راه‌ها و زنانه بودن خانه (پیتربریج، ۱۳۷۹، ۱۹۵ و کاستللو، ۱۳۶۸، ۱۲۹-۱۲۷) نتیجه برداشت محققان غیرمسلمان از کلیت ظاهری جامعه مسلمانان است؛ ث- تحلیل عرفانی-تمثیلی از رابطه درون و بیرون، از تفاسیر پر دامنه معناشناسی عرفانی در معماری اسلامی است. در این تحلیل، درون‌گرایی با سیر درونی به سوی خدا (طریقت) و نظام بیرونی (شریعت) و اولویت اولی بر دومی منطبق می‌شود؛ این مسئله متناظر با همان تفکر اسلامی است که خدا در درون همه اشیاء است، ولی با آنها یکی نیست و در بیرون اشیاء است و از آنان جدا نیست (نقره کار، ۱۳۸۷: ۶۰۷). طرفداران نظریه‌های عرفانی-تمثیلی در تبیین فضای اسلامی، اغلب با گرایش به روحیه تصوف در جستجوی آن بوده‌اند که نشان دهند که چگونه در دوران اسلام پیش از مدرن، تجربه رمزآلود، به نحوی اجتناب‌ناپذیر به اکثر جنبه‌های حیات، از جمله اعمال خلاقه ساختن، مرتبط می‌شود. سه تحلیل نخست موضوع را فارغ از اسلام و تعالیم آن و به عنوان محصولی محیطی، معرفی کرده‌اند که البته نقدهایی بر همان جنبه‌ها نیز وارد است و در عین حال، در توجیه رواج وسیع این الگو در دوران پس از اسلام (به رغم نابودی الگوهای دیگر) و در اقلیم‌های مختلف و شرایط سیاسی-نظامی گوناگون ناکارآمد است. و اما در دو مورد آخر که به تحلیل رابطه معارف اسلامی با این ویژگی از محیط پرداخته‌اند نیز به دلایلی نوعی یک جانبه‌گری دیده می‌شود: برای مثال در مورد تفکیک جنسیتی فضا، تعبیر خاص معتقدان به این تحلیل در مورد محیط‌های متناسب به اسلام، در فرهنگ‌های بومی - حتی در غرب - نیز کمابیش موضوعی تثبیت شده است (راپورت، ۱۳۸۴: ۲۰۸-۲۰۴). اما در این تحقیقات به عنوان ویژگی، یا تحمیل اسلام بر جامعه مورد اشاره است. مثلاً آیات ۳۲ و ۳۳ سوره احزاب که به وضوح مسئله را طرح کرده است از سوی پیتربریج (۱۳۷۹) برای اثبات غیرقابل پذیرش بودن موضوع برای جوامع عرب بومی، مورد استناد قرار گرفته است؛ در حالی

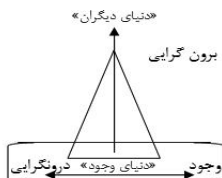
که دید اسلام به موضوع درست در مقابله با دوران جاهلی و اتفاقاً زن سالاری جاهلیت مطرح است: (ولا تبرجن تبرج الجهنیة الأولى) (قرآن ۳۲/۳۳)؛ و چون زنان جاهلیت نخست خودنمایی نکنید- ترجمه المیزان). آزادی بیشتر زن در جوامع پیش از ادیان توحیدی نسبت به دوران پس از آن و در عین حال ظهور دو امر تابع آن - سلطه زنان طبقات بالا بر مردان و رواج فساد در طبقات فرودست- امری است که حتی تاریخ‌نویسان ماتریالیست نیز آن را نفی نمی‌کنند (به عنوان مثال، در مورد جوامع باستانی مصر، سومر و هند نگاه کنید به راوندی، ۱۳۴۰)؛ به علاوه محدودیت مزبور به سادگی مورد اشاره در این آثار- خانه مترادف زنانه و بیرون مترادف مردانه- نیست؛ ویژگی‌های توپولوژیک تعریف اسلام از حضور زن و مرد در فضای کالبدی موضوعی است که این نوشتار بدان می‌پردازد.

طرح مسئله

راه متداول برای بررسی جنبه معنایی از کالبد در یک فرهنگ خاص ابتدا تشخیص ویژگی‌های موضوع در پدیده‌های عینی است و تطبیق این ویژگی‌ها با فرهنگ مورد نظر است یا بالعکس، موضوع از فرهنگ، آغاز و در پدیده‌ها پیگیری شود. در این مقاله، به واسطه مختصات خاص فرهنگ اسلامی، رویکرد سومی اتخاذ شده است. از آنجا که در معارف اسلامی جزئیات اخلاقی یا دستوری زیادی در مورد فضاهای زندگی انسان وجود دارد، می‌توان ادعا کرد که مسلمانی که در معرض این تعلیمات بوده باشد، دارای ذهنیت و شناخت قبلی نسبت به کلیات فضای معماری- شهری می‌باشد؛ این ذهنیت، را نمی‌توان تنها منحصر به کلیات فلسفی و جهان‌بینی دانست، بلکه این شناخت بسیاری موارد تفصیلی را در مورد فضا در بردارد که مفهوم درون و بیرون و رابطه نسبی آنها از آن جمله است. از این رو مسئله اصلی در این نوشتار پیگیری این ارتباط و تحلیل آن است و با توجه به مجال این مقاله، این امر تنها در مورد رابطه فضای شهری و فضای خصوصی بررسی می‌شود (مثلاً رابطه فضای باز خصوصی با فضای بسته پرداخته می‌شود) و اگرچه موضوع مرز این دو، کمابیش در این حوزه مورد اشاره خواهد بود، اما این نوشتار پرداختن به کیفیات ویژه آن را مورد نظر قرار نداده است.

محیط انسان ساخت و بررسی معنی درون و بیرون از دیدگاه اسلام: اگرچه این برداشت، عمومیت دارد که در رابطه با طراحی معماری، قرآن و سنت، هیچ‌کدام ضوابط مشروعی را برای ساخت و طراحی خانه، ابلاغ نموده‌اند (مرتضی، ۱۳۸۷: ۱۳۴). اما این تلقی - با وجود اشارات فراوان کالبدی در تعالیم اسلامی- بیشتر به نوع تصور موجود از تأثیر کالبدی فرهنگ مربوط است که آن را امری نمادین می‌دانند. معارف اسلامی، جدا از عینیت موجود در جامعه مسلمانان، محتوای عناصر شناختی خاص و ادراک روان‌شناسانه خاصی از محیط است که تعریف رفتاری ویژه‌ای از عناصر اصلی محیط مصنوع شهر، در اختیار می‌گذارد و سپس موضوع با تفصیل بیشتری مورد بحث قرار می‌گیرد.

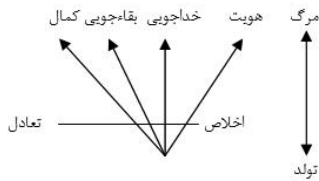
۱- اسلام و جایگاه وجودی انسان: معمار غربی قرن‌هاست که برای بیان «وجود انسان» از معماری به عنوان رسانه استفاده می‌کند (نوربرگ شولتس، ۱۳۸۶). این امر حتی در توده آن جامعه نیز جا افتاده است و کار «کلر کوپر» شاهدی است بر این که فضا برای انسان غربی وسیله نمایاندن خود به دیگران است (گروت و وانگ، ۱۳۸۴: ۹-۱۸۸). «وجود»ی که بدون این نمایش تهی شده است و «وجود»ی که درک و حوزه فردی آن بر ادراک و حوزه خانوادگی و جمعی غلبه دارد: مهم‌ترین کارکرد این است که قلمروها باعث ایجاد مفهومی از هویت هستند، در واقع مالکیت و نظارت بر محدوده‌های جغرافیایی، تعریفی عینی از فرد یا گروه به دست می‌دهد ... کارکرد تثبیت‌کننده قلمرو حتی در پیش پا افتاده‌ترین فعالیت‌های خانواده‌ها نیز آشکار است (آلتن، ۱۳۸۲، ۱۶۹)؛ به این ترتیب در این دیدگاه درون به معنی آن چیزی است که «وجود» بر آن سلطه دارد و بیرون هرچیز غیر از آن است که این «وجود» در پی افزایش نفوذ خود به آن است (تصویر ۱).



تصویر ۱- مدلی از رابطه انسان و جهان در نگاه غربی- درون در اینجا حوزه ای است ناپایدار از عالم وهم و خیال و وجود حقیقی ندارد؛ به این ترتیب انسان برای احراز وجود نیاز به تملک در دنیای حقیقی (عینی) دارد و لذا ملزم به رقابت و دفاع در رابطه با دنیای دیگران است؛ هرچه حجم این تملک افزایش یابد، ناپایداری حوزه وجودی فرد بیشتر می‌شود.

می‌توان ادعا کرد که اساس رویکرد اسلام در شناخت درون و بیرون- برخلاف آنچه در مورد غرب آمد- منشأی به جز «وجود» دارد. رجوع به داستان آدم (ع) در سوره اعراف (آیات ۱۹ تا ۲۷) به ویژه در نظر به نحوه وسوسه ابلیس وجود سه گرایش اصلی را در این بشر نخستین مسجل می‌کند: ۱- گرایش به کمال معنوی؛ ۲- گرایش به بقای مادی؛ ۳- هویت جویی؛ موارد اول و دوم از عبارت وسوسه‌انگیز شیطان: (قال ما نهاکما ربکما عن هذه الشجرة إلا أن تکونا ملکین أو تکونا من الخالدین) (قرآن ۷/۲۰- گفت پروردگارتان شما را از این درخت منع نکرد، مگر از بین آن که دو فرشته شوید و یا جاوید گردید- ترجمه المیزان)، با دعوت به تبدیل شدن به ملک - وجود عبادت‌کننده مطلق - یا در مقابل آن دعوت به «خلود» در زندگی پیش از مرگ- برداشت می‌شود؛ اما مورد سوم را می‌توان در عبارتی دید که نیت اصلی و کینه

ابلیس با بشر در آن نهفته است و در این صحنه از سوی آدم (ع) فراموش شده است: (فوسوس لهما الشیطان لیبدی لهما ماووری عنهما من سواتهما) (قرآن ۷/۲۰) و در آیه ۲۷ پروردگار توجه به آن را به بنی آدم متذکر می‌شود: (یا بنی آدم لا یفتنکم الشیطان کما أخرج أبویکم من الجنة یزغ عنهما لباسهما لیربهما سواتهما) (قرآن ۷/۲۷) این فرزندان آدم! شیطان شما را نفریید چنان که پدر و مادر شما را از بهشت بیرون کرد، لباس ایشان را از تنشان می‌کند تا ... ترجمه المیزان). چرا این امر یعنی لباس و پوشیدگی این چنین اهمیت دارد؟ اگر این امر را به معنای عدم ظهور تمام موجودیت مادی (یا حیوانی) بشر بررسی کرد موضوع با وضوح بیشتر امکان‌پذیر است. به عقیده نگارنده میل سوم فطری انسان، هویت یابی، در نازل‌ترین صورت خود با تمایز ظاهری بشر از دیگر جنیندگان ظاهر می‌شود و در عالی‌ترین شکل خود به لباس تقوی (تمایز ظاهری و باطنی بشر از کلیه موجودات دانی) بدل می‌شود: (و لباس التقوی ذالک خیر) (قرآن ۷/۲۶) و لباس تقوی بهتر است- ترجمه المیزان). با توجه به تحلیل علامه طباطبایی (ره) از حدیثی منقول از توحید صدوق (ره) (رجوع کنید به ترجمه المیزان، ج ۱۶، ص ۲۸۲) می‌توان گفت این گرایش‌های سه‌گانه مانند بردارهایی است که در بدو تولد انسان به سوی خدا نشانه رفته است، چنان که بشر در چهارماه اول هویت‌جویی خود را مستقیماً در ارتباط با خدا درک می‌کند و در چهارماه دوم کمال‌جویی معنوی را به واسطه انسان کامل از خدا طلب می‌کند و در چهارماه آخر این دوران فطری (شاید پایان آن، تکلم باشد) بقا‌جویی مادی را با دعا برای بقاء واسطه‌های آن- پدر و مادر- باز هم از خدا طلب می‌کند. اما با رشد کودک و تأثر از گرایش‌های افراد و محیط این بردارها ممکن است به جهات دیگر منحرف شود، بنابراین مراد از اقامه وجه برای دین در آیه «فطرت» (قرآن ۳۰/۳۰) می‌تواند همان متوجه ساختن دوباره این گرایش‌های منحرف شده به سوی حالت اولیه خلقت (خداجویی اولیه) باشد و وسیله یا راهکار آن را می‌توان- با تطبیق آیه «قل امر ربی بالقسط و اقموا و جوهکم عند کل مسجد و ادعوه مخلصین له الدین کما بدکم تعودون» (قرآن ۷/۲۹)- بگو خدایم به دادگری فرمان داده و روی خود را نزد هر مسجدی متوجه (خدا) سازید و او را با اخلاص در دین بخوانید و چنان که شما را آغاز کرد برمی‌گردید- ترجمه المیزان) توجه به قسط در گرایش بقا‌جویی مادی توجه به زمان و مکان مقتضی عبادت (مسجد- اسم مکان و زمان که در تفسیر ابن عربی مورد دقت قرار گرفته) در گرایش به کمال‌جویی معنوی و توجه به اخلاص کردن «خود» برای خدا) دانست (تصویر ۲)؛ در این صورت است که «کما بدکم تعودون» (قرآن ۷/۲۹) چنان که شما را آغاز کرد برمی‌گردید- ترجمه المیزان).



تصویر ۲: مدلی از گرایش‌های فطری انسان براساس تحلیل ارائه شده در متن

۲- تعالیم اسلامی و بررسی عناصر محیط انسان‌ساخت: عناصر ساختاری شهر اسلامی، در رابطه با تفسیر اسلام از فطرت انسان، معنا پیدا می‌کند. می‌توان دید که در مقابل این سه گرایش، قرآن سه موجودیت کالبدی و یک موجودیت رابط را مطرح می‌کند که در فقه اسلامی این هر چهار، دارای احکام و ویژگی‌هایی است که در درجه اول نه نشانه‌شناسانه، بلکه معطوف به چهار موضوع حقوق، تکالیف، رشد و غی است؛ دو مورد اول ناظر است به احکام شرعی (حلال و حرام) که از باب عدم تزامم برای رشد و عدم زمینه سازی برای غی افراد جامعه برای یکدیگر. موردهای سوم و چهارم اشاره دارد به ارشادات دینی (مستحب و مکروه) و فراهم سازی امکان تعالی معنوی هر فرد.

الف- **مسجد:** مشخص‌ترین واحد کالبدی منتسب به اسلام است: (فقالوا ابنوا علیهم بنیاناً ربهم أعلم بهم قال الذین غلبوا علی أمرهم انتخذن علیهم مسجداً) (قرآن ۱۸/۲۱) [پس] گفتند بر غار آنها بنایی بسازید پروردگار به کارشان داناتر است، و کسانی که در مورد ایشان [اصحاب کهف] غلبه یافته بودند گفتند بر غار آنها عبادتگاهی خواهیم ساخت- ترجمه المیزان). در این آیه در مقابل پیشنهاد «بنیاناً» برای یادمان اصحاب کهف که حکایت از یک بنای صرف یادمانی دارد، تأکید غالبان بر امر آنان می‌آید که: ما حتماً بر آنان مسجدی خواهیم ساخت. این تأکید بر هدف داشتن و کاربردی بودن در این آیه نادر قرآن که به مسئله ساخت اشاره دارد، برای معمار مسلمان باید تأمل‌برانگیز باشد. مسجد چنانکه گفته شد با گرایش کمال‌جویی معنوی مرتبط می‌شود. عبارت: (و اقموا الصلاة و اتوا الزکاة و ارکعوا مع الراقعین) (قرآن ۲/۴۳)- نماز کنید و زکات دهید و با راکعان رکوع کنید- ترجمه المیزان) کمال‌جویی معنوی را در ارتباط با گروه مومنان و به عنوان امری اجتماعی مطرح می‌کند.

ب- **بیت:** بیش‌ترین موجودیت کالبدی مورد اشاره در قرآن کریم، بیت است. می‌توان گفت بیت موجودیتی این جهانی است و به آخرت راه ندارد و جایی است که اهل آن بیش از آن که به نسبت میان یکدیگر (خانواده) معرفی شوند، با اضافه شدن به آن شناخته می‌شوند: اهل البیت (از جمله در قرآن ۱۱/۷۳)؛ در اینجا بیت معرفی است و اهل با اضافه شدن به آن معرفی می‌شود. بیت عمیقاً در قرآن موجودیتی نه قائم به خود، که قائم به غایت است: (ان اول بیت وضع للناس الذی اذی بیکه مبارکاً و هدی للعالمین) (قرآن ۳/۹۶)- اولین خانه عبادتی که

برای مردم بنا نهاده شد، آن خانهای است که در مکه واقع است، خانه‌ای پر برکت که مایه هدایت همه عالمیان است- ترجمه المیزان) و بیت جایی است که ورود به آن منوط به اذن (سوره نور) است و هجرت الی الله با خروج از آن تحقق می‌یابد (قرآن ۴/۱۰۰). بیت مکان رشد گرایش هویت جوئی انسان- آن هویتی است که در رابطه با خدا کسب می‌شود- است: (فی بیوتِ اذنِ الله ان ترفعَ و يذكرَ فیها اسمهُ یسبحُ له فیها بالغدو و الاصال) (قرآن ۲۴/۳۶- در خانه‌هایی که خدا اجازه داده همواره محترم و با عظمت باشند و نام وی در هر بامداد و پسین در آن یاد شود- ترجمه المیزان) و این نقطه مقابل بحث هویت در ادبیات طراحی محیط است که شناساندن خود را به جهان بیرون، مورد بحث قرار می‌دهد: از جمله در وسائل الشیعه (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵، ۲۳۸) و شیخ صدوق (۱۳۷۶، ۴۲۷، مجلس شصت و ششم): هر که برای خودنمایی و شهرت ساختمانی بسازد روز قیامت آن را از هفتم زمین بر دوش دارد و به جان او آتش سوزانی باشد و آن را طوق گردنش کنند و در دوزخش افکنند و تا ته آن چیزی جلوش را نگیرد مگر توبه کند، عرش شد یا رسول الله ساختمان ریاء و شهرت چگونه است؟ فرمود ساختمانی که زیادی از حاجت باشد برای گردن فرازی بر همسایگان و بخود نازیدن بر هموعان است.

ج- **سوق**: مکان تعامل غیرعبادی مردم در قرآن سوق است. «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَ يَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ» (قرآن ۲۵/۳۰- پیش از تو پیغمبرانی نفرستادیم مگر آنها نیز غذا می‌خوردند و در بازار قدم می‌زدند- ترجمه المیزان)؛ در آیه هفتم همین سوره نیز این امر مورد اشاره است. قدمت و اصالت عربی این لغت از آن رو جالب توجه است که در بسیاری ملل، این مکان با لغت عاریت گرفته شده از فارسی- بازار و مشابهات آن- نامیده می‌شود (پروشانی، بی‌تا. در «دانشنامه جهان اسلام» ذیل «بازار»؛ اگرچه در قرآن بیش از این در مورد سوق، مشخصاتی نیست، اما در همین دو آیه سوق را مترادف با «مشی» و «اکل طعام» ذکر کرده است که این دومی سوق را در رابطه با گرایش «بقاجویی مادی» نشان می‌دهد و اولی ویژگی اساسی این فضا در بحث توپولوژیکی است که به آن باز خواهیم گشت. در هر حال، سوق مکان بروز بقاجویی مادی بشر است و التزام به «قسط» ویژگی است که اسلام از این فضا، طلب می‌کند و امری است که در ارتباط با «ناس» مفهوم می‌یابد و فردی نیست.

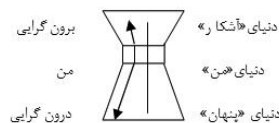
د- **سبیل**: از میان لغات متعددی که در قرآن کریم معنای راه و مسیر دارند، سبیل، بیش از همه در مورد موجودیت‌های مادی به کار رفته است. (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَ سَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا) (قرآن ۲۰/۵۳- همان که زمین را برای شما گهواره‌ای کرد و برایتان در آن راه‌ها کشید- ترجمه المیزان). واژه سبیل برای هر چیزی که به وسیله آن به چیز دیگری، چه خیر باشد یا شر، رسیده می‌شود به کار می‌رود (خسروی حسینی، ۱۳۷۵، ذیل سبل) «لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاظًا» (قرآن ۷۱/۲۰- تا راه‌های فراخ و گسترده آن را طی کنید و راه‌سپار آن باشید- نقل ترجمه از همان منبع). به این ترتیب در این منشور اساسی اسلام، فضای کالبدی تعریف شده سه واحد بنیادی دارد: بیت، مسجد و سوق به علاوه سبیل که عنصر ارتباطی است؛ اولی «لِلنَّاسِ» است و دومی «لِلَّهِ» (وَ أَنْ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا- قرآن ۷۲/۱۸- و این که مساجد از آن خداست پس با خدا احدی را خوانید- ترجمه المیزان). به هر ترتیب هیچ یک از این عناصر، براساس دو هدف مورد اشاره در عالم مدرن- «قابلیت شناخت من از دنیای بیرون» و «قابلیت شناساندن من به دنیای بیرون»- بنیاد نهاده نشده و من

و بیان من در کانون توجه آنها نیست. در مقابل معناشناسی اسلامی این گونه‌های کالبدی متکی است بر: ۱- رابطه با رب ۲- رابطه با اهل ۳- رابطه با مؤمنان ۴- رابطه با عالم انسانی و ۵- رابطه با الله که به ترتیب در خود، بیت، مسجد، سوق و آخری در همه موارد ظهور می‌یابد. (جدول ۱)

جدول ۱: رابطه عناصر چهارگانه محیط انسان ساخت با گرایش‌های فطری و وجودهای محوری در آموزه‌های اسلامی

	گرایش مرتبط	
بیت	هویت جوئی	خانواده
مسجد	کمال جوئی معنوی	امت
سوق	بقاجویی مادی	خلق
سبیل	خداجوئی	رب

۳- **محیط اسلامی حوزه وجودی، در درون و برون**: حال با این تعاریف درون و برون چه معنایی می‌یابد؟ در یک نگاه کلی اعتقاد اسلامی مبنی بر وجود عالمی نهانی و غیرمادی، به موازات عالم شهود می‌رساند که گرایش فرد به امور باطنی، بر خلاف مدل مادی، لزوماً به معنای ایزوله شدن فرد از واقعیات نیست و حوزه غیب اگر نه بیشتر، دستکم به همان اندازه شهود موضع رشد انسانی است (تصویر ۳).



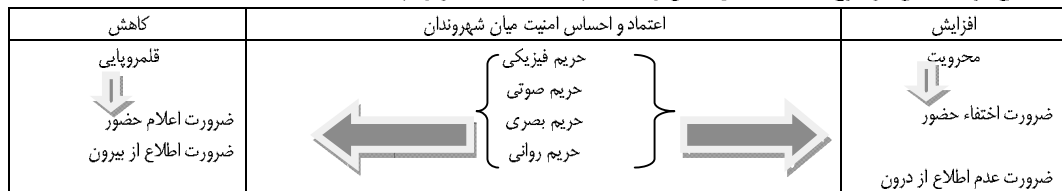
تصویر ۳: مدلی از رابطه من و جهان در نگاه اسلامی- «من» حول محور خداجوئی، مستقل از دنیای غیب و شهادت وجود دارد و در واقع در مرز میان آن دو تعریف می‌شود. توسعه وجود در هر دو جهت درون و بیرون، برخلاف نمودار تصویر قبل، حقیقی است و در صورت توازن دو جهت، منجر به افزایش پایداری می‌شود.

اما در بعد اجتماعی که محیط ساخته شده در حوزه آن قابل ارزیابی است، اسلام با درون‌گرایی فردی، مقابله کرده و آن را مردود شمرده است؛ (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، مجلس شانزدهم)؛ لذا اظهاراتی مانند این که حق و رسالت خانواده سبب می‌شد که خانواده در حصار منزلی قرار گیرد و جدایی و تمایز چشمگیری بین زندگی اجتماعی و زندگی خصوصی پدید آید و این مسئله یکی از خصوصیات برجسته و مهم اجتماعی فرهنگ اسلام گردد (پیتربریج، ۱۳۷۹: ۱۹۵)، به رغم صحت نسبی برای توصیف تمام جنبه‌های اجتماعی محیط انسان‌ساخت - حتی در بعد مسکن (چنانکه در ادامه خواهیم دید) - کفایت نمی‌کند. برای حاصل کردن تبیینی واقعی‌تر، به نظر می‌رسد، نخست باید به ویژگی‌های توپولوژیک فضا در منابع اسلامی پرداخت. یک شیوه حصول به این مفاهیم این خواهد بود که با رجوع به مختصات فضاهای یادشده در تعالیم اسلامی، تلقی اسلام را از درون و برون نسبی این فضاها و معنای کلی این فضاها را از این لحاظ، مشخص کنیم. در مورد شاخصه‌های خود فضاهای کالبدی و این که این فضاها برحسب تعریف خود چه معنایی را از درون و برون القا می‌کنند، می‌توان ویژگی‌هایی را به عنوان شاخص درونی یا بیرونی بودن مورد بررسی قرار داد از جمله: محصوریت، ضوابط دخول (که در اینجا مورد بحث نیست)، حوزه خلوت و دوام حضور در قلمرو؛ این‌ها ویژگی‌هایی است که در منابع دینی (آیات و روایات) مورد توجه قرار گرفته است و مشخصاً دارای ضوابط قانونی دینی یا اخلاقی دینی است؛ مسئله تفکیک جنسیتی در این بحث، چنان که خواهد آمد به عنوان یک شاخصه ذاتی فضا، تلقی نمی‌شود و خود موضوعی مستقل است. به این ترتیب، مثلاً مطرح شدن آذن دخول و مفهوم ذهنی اهل و انس با اهل به عنوان مجوز ورود متضمن رفع واقعی یک مانع است (مانع الهی) نه صرف افق ذهنی آن کسی که اذن می‌گیرد.

الف - محصوریت: ویژگی اساسی محیط انسان ساخت متمرکز ساختن و محصور کردن است. این مکان‌ها به تمامی معنا، درون هستند یعنی هر آن چیزی را که دانسته می‌شود، جمع می‌کنند. اگر موضوع را به محصوریت نسبت دهیم، بیت در استعمال قرآنی مترادف مکان تحدید شده است، چرا که بیت برای خانه‌هایی از جانوران که دارای محدوده مشخص است - (زَنبُورٌ وَ اَوْحٰی رَبُّكَ اِلٰی النَّحْلِ اَنْ اتَّخَذِ مِنْ الْجِبَالِ بُیُوتًا وَ مِنْ الشَّجَرِ وَ مِمَّا یَعْرِشُونَ - قرآن ۱۶/۶۸) و عنکبوت (اِنَّ اَوْهِنَ الْبُیُوتِ لَبَیْتَ الْعَنْكَبُوتِ - قرآن ۲۹/۴۱) - به کار رفته است، حال آن که مثلاً برای مورچه که حوزه فضایی محدودی ندارد، از لفظ دیگر یعنی مسکن (قَالَتْ نَمَلَةٌ یَا اِیْهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَکُمْ - قرآن ۲۷/۱۸) استفاده شده است. تعبیر قرآن کریم از ساختاری سبک و قابل حمل که از پوست حیوانات ممکن است ساخته شود به بیت در آیه ۸۰ سوره النحل در مقایسه با تعبیر «ظلال» و «اکنان» که به فرارگاه غیرمحصور در آیه بعد، اطلاق شده نشان می‌دهد که بیت در تعبیر اسلام، باید امکان محصوریت کامل را (حتی در مقابل عوامل جوی، چنان که از آیات مزبور برمی آید) داشته باشد؛ در مقابل این مکانیت حداکثری بیت، مسجد، واجد مکانیت حداقلی است که تأسیس آن براساس تقوا است (قرآن ۹/۱۰۸) والا تمام زمین برای امت پیامبر (ص) مسجد است (از جمله در الخصال باب العشره، حدیث ۱: جَعَلْتُ لَکَ وَ لِاُمَّتِکَ الْاَرْضَ کُلَّهَا مَسْجِدًا وَ تَرَابِهَا طَهْرًا - برای تو و امت تو زمین را، تمام آن را، مسجد و خاک آن را پاک‌کننده قرار دادم). در مورد سوق، تصریح قرآنی یا حتی روایی بر داریم یا موقت، حداقلی یا حداکثری بودن، محصوریت دیده نمی‌شود. نوعاً روایات به حجره در بازار (بدون بار ارزشی خاص) اشاره دارد که دلالت بر نوعی جواز است نه الزام، آن‌چنان که مثلاً درباره بیت گفته شد این رویکرد کالبدی برای تعریف موضوع درون و برون می‌تواند تا حدی گمراه‌کننده باشد؛ احساس حضور در مسجد آن‌چنان که نخست ممکن است به نظر برسد، متکی بر عناصر کالبدی نیست و مسلمان مثلاً در جریان نماز عید در صحرا در میانه صفوف مومنان می‌تواند خود را درون مسجد، تصور کند. به این ترتیب به نظر می‌رسد باید موضوع از زاویه دیگری بررسی شود.

ب - حوزه خلوت: درون به عنوان یک خانه توصیف شده است که به انسان سرپناه و امنیت را به واسطه محصور شدن و خوب تأمین شدن عرضه می‌کند. تفکیک و تمایز میان عرصه عمومی و خصوصی از ویژگی‌های مهم رفتاری شکل‌دهنده به محیط است. درجه اعتماد و تفاهمی که میان افراد حاضر در یک حوزه کالبدی حس می‌شود، می‌تواند بر نحوه تلقی از مفهوم خلوت و تبعات آن در رابطه درون و بیرون، تأثیر بگذارد. در تحلیل مارکسیستی از شهر، که آن را عرصه کشش‌های متضاد می‌بیند (لینچ، ۱۳۸۱) افراد در رقابت مجبور به محافظت از قلمرو خود (شامل قلمرو فیزیکی، بصری، صوتی و روانی) هستند (راپاپورت، ۱۳۸۴)؛ در چنین محیطی، رفتار قلمروپایی (لنگ، ۱۳۸۱) در شکل ویژه خود به رابط اصلی فضای شخصی و عمومی تبدیل می‌شود؛ اگر خلوت توانایی کنترل تعاملات نامطلوب برحسب خواست فرد، در نظر گرفته شود ... در این صورت خلوت مشتمل است بر کنترل تمامی اطلاعات درباره مردم و مستلزم مجموعه‌ای از تدابیر تدافعی - فیزیکی، فضایی، زمانی، اجتماعی و روانی - می‌باشد. به نظر می‌رسد محیط ایده‌آل و مرجح آن باشد که امکان کنترل این جریان‌های اطلاعات را در تمام ابعاد محسوس فراهم کند و در عین حال در زمان مطلوب تعامل اجتماعی و انتقال اطلاعات حسی را ممکن سازد. تفاوت ظریف دید اجتماعی اسلام به محیط انسانی را با این دیدگاه انسان‌گرای غربی می‌توان این گونه وصف کرد: دیدگاه راپاپورت این فرض را پیش می‌کشد که خلوت برای انسان، پایگاهی تدافعی است که در صورت اطمینان فرد از وجود این پشتوانه، قدرت روانی فرد برای انتخاب تعاملات خود با دیگران افزایش می‌یابد و این اختیار افزوده است که مبنای رشد تعاملات اجتماعی در محیط است؛ اما این تعامل - چنانکه مداوماً در ادبیات شهرسازی معاصر تکرار می‌شود - وجهه‌های انتفاعی برای فرد دارد، یعنی وی برای خود محیطی شخصی

دارد که دیگران را به آن نباید راهی باشد و ارتباط من با دیگران منحصر به زمانی است که من (بنابر نیاز اجتماع گرای غریزی خود) از محیط شخصی، خارج و به محیط جمعی وارد می‌شود نه اینکه کسی را به محیط شخصی خود وارد کند یا به او انتفاعی از حوزه شخصی خود برساند؛ این‌گونه انتفاع، منحصر به حوزه عمومی خواهد بود؛ تعبیر وی از شهر به عنوان مجموعه‌ای از نواحی متعلق به گروه‌های مختلفی که تمایل به شناساندن خود به عنوان ما و آنها دارند همین دوگانگی را - این بار در تقابل گروه‌های شهری- به نمایش می‌گذارد. بدیهی است که محرمیت در شهر اسلامی و بویژه درباره خانه، از اولیه ترین اصول است که مورد قبول تمام محققین می‌باشد (میشل، ۱۳۷۹)؛ اما در مقابل این ترس از تهاجم غریبه به خلوت شخصی، اسلام نگاه دیگری را به پدیده خلوت مطرح می‌کند: (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، مجلس شصت و ششم) و رسول خدا (ص) فرمود: چون سائلی شبانگاه در خانه شما را بگوید او را رد نکنید (شیخ صدوق، ۱۳۶۷، باب فضیلت صدقه، حدیث ۱۷۳۷). آنچه از این احادیث و نهی صریح قرآن مبنی بر عدم جواز راندن سائل (و أما السائل فلاتنهر- قرآن ۹۳/۱۰- و هیچ سائلی را مرتجان- ترجمه المیزان)، آنچه به وضوح برداشت می‌شود آن است که حریم شخصی مومن، به معنی حوزه تدافعی وی در مقابل جامعه نیست و به عکس، دستوره‌های دینی گاه مومن را ملزم به پذیرش دیگران در این حوزه و حتی شریک کردن آنان در اموال خود می‌کند: «رَوَى الْفَضِيلُ بْنُ يَسَارٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا دَخَلَ رَجُلٌ بَلَدَهُ فَهَوَّ ضَيْفًا عَلَى مَنْ يَهْتَأُّ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ حَتَّى يَرِحَلَ عَنْهُمْ» (شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۲، باب صوم الاذن، حدیث ۲۰۱۳) و «عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ ذَكَرَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْفُرْشَ فَقَالَ فِرَاشٌ لِلرَّجُلِ وَ فِرَاشٌ لِلْمَرْأَةِ وَ فِرَاشٌ لِلضَّيْفِ وَ الرَّابِعُ لِلشَّيْطَانِ» (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، حدیث ۱۱۲) که یکی از سه بستر مجاز در خانه را متعلق به مهمان می‌شمرد. می‌توان موضوع را با دیدگاه آلتمن - به عنوان نمونه‌ای از فرهنگ غربی- مقایسه کرد که مهمان ناخوانده را تجاوزی جدی به حوزه خلوت می‌داند (آلتمن، ۱۳۸۲، ۱۵۰). به این ترتیب بیت مفهومی متمایز از خانه (حریم شخصی من) و مسکن (محل آرامش من) می‌یابد. این بیت باید تناقض مفهومی میان حفظ حریم و عدم دفع حاجتمندان و مهمانان را حل کند؛ چرا که بین این دو، اولی، امری است مربوط به عرصه خصوصی و دومی وابسته به عرصه عمومی (در تعبیر محیط شناسی غربی)؛ اولی مستلزم مانع مستحکم دفع کننده در جداره خانه است (آنچنانکه از راپاپورت نقل شد) و دومی مستلزم دعوت کنندگی در جداره اولی، برای غریبه، می‌تواند اضطراب آفرین باشد و دومی برای ساکنین خانه. حال راه حل چیست؟ ممکن است در نظر اول به نظر برسد که این الزام دین به پذیرش غریبه (با شرایط خاص)، در ترجمه کالبدی، لزوم شفافیت جداره را مطرح کند- امری که عکس آن در شهرهای اسلامی، بیشتر دیده می‌شود. اما این موضوع نیاز به تحلیل دقیق‌تری دارد (نگاه کنید به تصویر ۴).



تصویر ۴: تفاوت نیازمندی‌ها در دو ویژگی رفتاری انسان- مفاهیم محرمیت و قلمروپایی- که غالباً در نوشتارهای رفتار شناسی محیطی همسو و هماهنگ دانسته می‌شود- و نقش این الزامات در نوع رابطه درون و بیرون.

در تلقی عمومی معماران از پنجره یا بازشو در دیوار، این برداشت عمومی وجود دارد که بازشو روابط گوناگون درون- برون را تبیین می‌بخشد. حفره‌هایی در یک دیوار حجیم، بر محصوریت و درونی بودن تأکید دارد و پوشاندن فضای خالی یک دیوار اسکلتی با شیشه‌های وسیع، تعاملی را میان خارج و داخل ایجاد می‌کند. (Nurnberg Schulz, 1976: 67). مسئله دیگر برای فرد درون فضا، اطلاع داشتن از بیرون است؛ این امر هم به جنبه پیوند انسان و محیط طبیعی- یا به عبارتی خبر داشتن از طبیعت- می‌تواند نسبت داده شود و هم به جنبه پیوند انسان و جامعه که با موضوع اطلاع داشتن از افراد خارجی، مربوط می‌شود. یک بعد این خبر داشتن، عاطفی و بعد دیگر آن تدافعی است. یعنی فرد بتواند از حضور مهاجمان بالقوه به حوزه شخصی اطلاع یابد. اما کارکرد اجتماعی بازشو و پیام آن افراد در حال گذر از کنار بنا، نیز می‌تواند به همین اندازه اهمیت داشته باشد: نوع پرده‌ای که در پس پنجره‌های اغلب خانه‌های روستایی یافت می‌شود در نسبت مستقیم با رویت‌پذیری عمومی پنجره [از دید ناظر خارجی] است. بهترین پرده‌ها در جایی یافت می‌شد که با وضوح بیشتری، قابل رویت باشد. اما این رابطه با عابر صرفاً به جنبه نمایشی موضوع مربوط نمی‌شود، بلکه این امر به واقع به معنای اعلام حضور صاحب قلمرو به عابر است و یک روزن در دیوار خارجی، از این نگاه معادل چشمی است که به خارج دوخته شده و از حوزه شخصی، مراقبت می‌کند؛ فضایی که غیرقابل نظارت باشد، غیر قابل دفاع است. از این منظر می‌توان گفت که صرف‌نظر کردن از نگاه به بیرون، در عین حفظ درون از تجاوز غریبه به حوزه شخصی، وی را از محدوده مرزی خانه، دفع نمی‌کند و این عدم دفع با تعالیم اسلامی مبنی بر پذیرایی از همسایه و مومن اگرچه ناآشنا باشد- و پذیرایی سائل، منطبق می‌شود و او می‌تواند بدون اضطراب تا مرز خانه و پشت در پیش آید. در مورد نمونه‌ای که در تصویر ۵ از دفع کنندگی نمای بسته خانه حومه‌ای انگلیسی، دیده می‌شود، می‌توان دید که آنچه در این منظر برای غریبه دفع‌کننده

است، مقیاس غیرانسانی درب و طاقچه‌های بزرگ کنار آن است که آشکارا، عبور پراپهتی را نمایش می‌دهند. می‌توان این منظر را با منظر تصویر ۶ مقایسه کرد که شفافیت زیاد آن، به دلیل همین عامل مقیاس، دفع‌کننده حس می‌شود. در مقابل، تصویر روستای سوری (نزدیک حلب)، با دیوارهای کوتاه و بی‌روزن گلی، با القای مقیاس کوچک، کاملاً صمیمی‌تر حس می‌شود (تصویر ۷).



تصویر ۵: دیوار بسته و مستحکم می‌تواند دفع‌کننده خوبی برای غریبه‌ها باشد. اینجا مکانی است در یک حومه شهر انگلیسی که به نام دیوار بزرگ ... خوانده می‌شود و در پشت این دیوار فقط یک خانه است اما خانه کسانی آن‌قدر ثروتمند که دستکم می‌توانند به واسطه آن از جلب احساسات همسایگان صرف‌نظر کنند؛ با این حال در این تصویر با مقایسه این دیواره با نماهای سمت راست تصویر می‌توان دید که مقیاس القاشده از این درب و دیوار، بسیار بزرگ‌تر است به نحوی که این امکان وجود دارد که دافعه نما را با این موضوع اخیر مرتبط دانست.



تصویر ۶: اگرچه این بنای اداری، حد زیادی از شفافیت را در جداره به نمایش می‌گذارد، اما مقیاس القایی آن است که تأثیر نهایی را بر مخاطب وارد می‌کند و او را به هراس می‌افکند و دفع می‌کند.



تصویر ۷: دو منظره از جداره‌های بسته در عالم اسلام، مقیاس انسانی (که منع سمعه و ریا در روایات نیز آن را ایجاب می‌کند) کمک می‌کند تا منظر کلی صمیمی و غیر دافع جلوه کند؛ روستایی در سوریه.

در مقابل این تلقی اجتماع‌گرای اسلام از شخصی‌ترین حوزه خلوت (در ادبیات غربی)، مسجد، به رغم آنچه از اتکای آن به نماز جماعت ممکن است برداشت شود، اساساً مکانی برای خلوت ذهنی مومن است؛ به طوری که می‌توان آن را در قیاس با بیت (به عنوان خلوت جامعه‌گرا) یک اجتماع خلوت‌گرا دانست؛ ازدحام در رفتارشناسی در مقابل خلوت است و وقتی حس می‌شود که خلوت به حد مطلوب نمی‌رسد (آلتمن، ۱۳۸۲: ۱۸۴)؛ از این دیدگاه مسجد، بالقوه مستعد ازدحام (به ویژه اجتماعی ناشی از حضور زیاد افراد) است. اما دستورهای مؤکد در نهی افعالی چون جار زدن در مسجد و در مقابل جوازاتی چون خوابیدن در مسجد و عباداتی فردگرایانه چون اعتکاف می‌رساند که حوزه خلوت فردی در مسجد موضوعی اساسی است و مسجد جایی است که عمل اجتماعی عبادی آنچنان تنظیم شده تا معنوی‌ترین خلوت برای افراد، حاضر آید؛ به جز موضوع ذهنی این خلوت که از توجه معنوی و نیت حضور در مکان (امری که بررسی نقش کالبدی آن مجال دیگر می‌طلبد) حاصل می‌شود، تمهیدات رفتاری مترتب بر مسجد نیز این ویژگی را قوت می‌بخشد. رسول خدا (ص) فرموده است: مومن به تنهایی حجت است و مؤمن خود به تنهایی جماعت است (شیخ صدوق، ۱۳۶۷، ج ۲، حدیث (۳) ۱۰۹۶). و باز آن حضرت فرمود: از ورود اطفال خود (که بی تمیزند) به مساجد اجتناب کنید و دیوانگان را مطلقاً به مسجد راه ندهید و نیز پرهیز کنید از اینکه صدای خود را بلند کنید یا آواز بردارید و در آنجا خرید و فروش نکنید یا محل معاملات قرار ندهید و گمشده خود یا صاحبش را در مسجد مجوئید و در مساجد اقامه حدود نکنید و به قضا اقامه احکام نکنید و سزاوار است که از سرودن و خواندن شعر و از نشستن معلم برای تأدیب کودکان و از نشستن خیاط برای دوزندگی پرهیز شود (همان منبع، ج ۱، حدیث (۳) ۷۱۵). در باب سوق و سبیل دو نکته حائز اهمیت است: نخست آنکه خود جارثی بودن حکم امر به معروف و نهی از منکر حتی در وجه تذکر زبانی آن می‌تواند نوعی تجاوز به خلوت فردی (در ادبیات رفتارشناسی اجتماعی) تلقی شود و نیز احکام متعدد افعالی را در ملأ عام منع کرده یا مستلزم مجازات دانسته، بنابراین گستره خلوت به طرز قابل توجهی محدود شده است. مسئله دوم و مفهومی‌تر، آن است که چنانکه در بخش بعد، مطرح می‌شود- این دو عنصر، اصولاً محل گذر و گذار (حضور موقت) است و این متفاوت است با مفهومی که امروزه در طراحی شهری از خیابان (اعم از پیاده رو، تجاری یا سواره) مطرح است و آنها را نوعی محل زندگی موقت شهری (بویژه فعالیت‌های ساکن) می‌شمرد (این بویژه برای شهرسازان بعداز مدرنیسم مطرح است- نگاه کنید به آرای متعدد نقل شده از وایت‌هالیپرین، جیکوبز و... پاکزاد، ۱۳۸۶)؛ این دیدگاه رایج در طراحی شهری، منجر به آن می‌شود که همان مفهوم عینی از خلوت، برای فرد حاضر در خیابان مطرح شود و قلمروهای موقت، حتی برای زنده بودن خیابان هم مطرح باشد. در مقابل جدای از روایاتی که سوق را محل غفلت (عدم تمرکز بر درون ناشی از حس خلوت)، می‌داند (مثلاً حدیث ۴۰۰ گانه در الخصال)، روایت ذیل به تنهایی نشان می‌دهد که این مکان در تعالیم اسلامی مناسب افعال حوزه شخصی یا خانوادگی نیست (حتی اموری که حد زیادی از خلوت برای آن لازم نیست): پیامبر اکرم (ص) فرمود: خوردن در بازار، پستی است (ابن شعبه حرانی، ۱۳۷۶، ج ۳۴). در مورد راه و سبیل - فقط رجوع به ابواب حدود در روایات (مثلاً در جلد پنجم من لایحضرع الفقیه- بویژه احادیث شماره ۸- ۵۳۴۱ در ترجمه غفاری) می‌رساند که هر چیز در راه مسلمانان مانع ایجاد کند، در صورت اضرار به کسی، موجب ضمان است؛ اما اگر همین امور در ملک شخصی

باشد، چنین مسئولیتی را ایجاب نمی کند لذا آنگونه خلوتی که با فعالیت غیر متحرک متناسب است، به عنوان یک هدف رفتاری این مکان، در تعالیم دینی، مطرح نشده است؛ اما در مورد فعالیت متحرک امر، معکوس است و فرد تنها در مورد آنچه پیش روی او و در مسیر حرکت اوست مسئول است و حوزه خلوتی در فضای مورد اشغال پشت سر او، تصور شده است.

ج- دوام حضور در قلمرو: حس ثبات مکان یک شرط لازم برای زندگی انسان است. اتصال ما به مکانهای خاص و خواست و نیز اشتیاق ما برای دفاع از آنها، غیر قابل تردید است ... حس تعرضی ناشی از اشغال یک صندلی توسط یک تازه وارد که پیش از این متعلق به یک فرد آشنا بوده، کاملاً واقعی است. دوام سلطه بر یک قلمرو، منجر به افزایش حس تعلق و در نتیجه درون دانسته شدن آن می شود: در فرهنگ اسلامی در مورد چهار عنصر کالبدی مورد بحث ضوابط و توصیه های خاصی وجود دارد که دوام حضور و اشغال فضا را در هر مورد در چهارچوب مفهومی ویژه قرار می دهد. اگر بنا باشد موقعیت دو عنصر سوق و سبیل را در رابطه با مفاهیم درون و برون دریابیم، تحلیل راپاپورت از نقش مهم عناصر نیمه ثابت و غیر ثابت در معنی محیط، کمک کننده است: نخست باید توجه کرد که سوق ضمن آنکه به لحاظ لغوی با معنای راندن چارپا قرابت دارد از دید تعالیم اسلامی نیز جایی است که ماندن در آن در حداقل ممکن توصیه شده و جایگاه شیطان دانسته شده: از نشستن در گذرگاههای عمومی و بازار پرهیز کن که جای حاضر شدن شیطان و برانگیخته شدن فتنه هاست (نهج البلاغه، ترجمه دشتی، نامه ۶۹، ۶۱۱). لذا سوق در دید اسلامی بیشتر مکان گذار است تا مکان سکون؛ حکم تملک یک روزه مکان بازار برای آنکه زودتر مکانی را تصاحب کرده همین موقتی بودن را نشان می دهد که هم فروشنده و هم خریدار عناصری هستند که سرعت تغییر حالت در آنها مطلوب الگوی اسلامی است (کلینی رازی، بی تا، ج ۴، ۴۸۳). در مورد سبیل و طریق نیز ضمن ماهیت غیر ثابت خود موضوع، تعلیمات دینی نیز مومنین را از تعرض به این حالت و ایجاد وضعیت - حتی - نیمه ثابت (مانند نماز خواندن در میان طریق) بر حذر داشته است: امام رضا (ع) فرمود: هر شارع و راهی که مردم در آن رفت و آمد می کنند (یعنی هم اکنون دایره است و در آن تردد می شود نه شارعی که متروک شده) خواه جاده داشته باشد خواه نداشته باشد جایز نیست یا به عبارت بهتر سزاوارتر نیست که در آن نماز گذارند. پرسیدند: پس کجا نماز بخوانند؟ فرمود: در سمت راست و سمت چپ شارع (شیخ صدوق، ۱۳۶۷، ج ۱، حدیث (۱) ۷۲۸). منع شفعه (اولویت ذی نفعان در تملک که منوط به قابلیت تفکیک تملک اشتراکی است) در طریق تأکید است بر عمومیت این عنصر که حتی در صورت قرارگیری در ملک شخصی، قابل تجزیه به تملکات منفصل نمی باشد (همان منبع، ج ۴، ۹۷، حدیث (۴) ۳۳۷۴). به این ترتیب به نظر می رسد که این دو گونه در قبال سکون دو عنصر پیشین که نوعی در درون بودن را ایجاب می کرد تحرک و موقتی بودن را واجدند که می شود از آن تلقی در بیرون بودن داشت. حتی در میان «مسجد» و «بیت» نیز می توان به بررسی موضوع پرداخت. به جز توصیه اکید قرآن بر ماندن زن در خانه (که در ابتدای نوشتار اشاره به آن شد)، در مورد مرد مسلمان نیز این نکته واجد اهمیت است که با در نظر گرفتن این که «بیت» به یک معنا با «بیتوته» به معنی شب ماندن در جایی مرتبط است (همان منبع، ج ۵، ص ۲۷۰، حدیث (۱) ۴۹۰۶) و حرمت فوق العاده تری که اسلام برای حریم خانه در شب قائل شده و حتی مرد مسافر را از نزول بی خبر در شب به خانه خود، منع کرده است (همان منبع، ج ۳، ۱۸۲ حدیث (۶) ۲۵۱۴) می توان گفت که اسلام دوام حضور در خانه را بویژه در شب (یعنی حدود نیم یا ثلث اوقات زندگی) برای مومنین اکیداً توصیه کرده است و به این ترتیب - علاوه بر عوامل دیگر - خود زمان طولانی حضور، بیت را به درونی ترین عنصر کالبدی انسان ساخت از دید اسلام تبدیل می کند. در مقابل، حضور در مسجد صورت موقتی بارزتری دارد و به لحاظ احکام نیز، حکم سلطه بر مکان در اینجا با بازار، یکی است: علی (ع) فرمود: بازار مسلمانان مانند مساجد آنان است، پس هر کس بامداد به جایی که صاحب معین نداشت سبقت گرفت او به آن مکان سزاوارتر است از دیگران تا شب سر رسد (همان منبع، ج ۴، ۲۶۹ و ۲۷۰، حدیث ۳۷۵۲). اما تفاوت مفهومی مسجد با سوق از دید تعالیم اسلامی در توصیه های اکید برای ملازمت مسجد دیده می شود و این درست نقطه مقابل توصیه های اکید برای نماندن در بازار است؛ از جمله علی (ع) فرمود: مردی بیابان نشین از بنی عامر نزد رسول خدا (ص) آمد و از آن حضرت پرسید: بدترین مکان های زمین کجاست و بهترین جای های آن کجا؟ رسول خدا (ص) فرمود: بدترین مکان های زمین محل های خرید و فروش اجناس و امته است و آنجا میدان مسابقه ابلیس است؛ سپس رسول خدا (ص) فرمود: و بهترین مکان های زمین مساجد است و محبوب ترین مردم نزد خداوند عزیز آن کس است که زودتر از همه داخل می شود و از همه دیرتر بیرون می رود. (همان منبع، ج ۴، حدیث ۳۷۵۱) و لذا مسجد پس از بیت با مفهوم درون، ارتباط بیشتری می یابد. بنابر آنچه آمد، می توان دید که در آداب اسلامی بیت مکان حضور و سلطه دائم بر قلمرو، مسجد مکان حضور و سلطه موقت حداکثری و بازار، حداقلی است و سبیل اصولاً مترادف عدم سلطه و سکون است و به همین ترتیب این عناصر چهارگانه از خصوصی ترین تا عمومی ترین عرصه تغییر می کنند.

د- تفکیک جنسیتی: ظاهراً باید این مورد - چنان که در تحقیقات معماری اسلامی دیده می شود - درصد ویژگی های عناصر پنجگانه مورد بررسی قرار می گرفت؛ اما بررسی انجام شده در اینجا بر این فرض استوار بود که چهار عنصر ادعا شده برای محیط انسان ساخت از دیدگاه اسلام، دارای ویژگی هایی در خود است و وابستگی آن به کاربران به این معنا، تفکیکی نیست؛ یعنی نمی توان ذاتاً خانه را زنانه، یا

بازار را مردانه تصور کرد. مثال نقضی که بلافاصله بر این مدعا، ممکن است اقامه شود، حرمت بصری حوزه بیت است که اغلب مترادف حجاب زنانه دانسته می‌شود (پیتربرج، ۱۳۷۹). «اصل اسلامی حفظ حریم خصوصی خانه در ارتباط با اصلی است که جداسازی حریم خصوصی فرد از انظار عموم را واجب می‌داند» ضمن این که این اصل، بخشی از نظام اسلامی حریم مذکر و مونثی باشد (مرتضی، ۱۳۸۷، ۱۳۵) نیز تا حدی غیر دقیق است. برای تبیین موضوع، نخست نگاهی می‌کنیم به منابع اسلامی در باب این حریم بصری، بیرون رفتن زنان بدتر از آن نیست که افراد غیرصالح را در میانشان آوری و اگر بتوانی به گونه ای زندگی کنی که غیر تو را نشناسند چنین کن (نهج البلاغه، ترجمه دشتی، نامه ۳۱). می‌توان گفت اولاً حریم بصری بیت مستقل از وجود یا عدم زنان در خانه معنادار و موجود است؛ ثانیاً حفظ حریم زنان، در درجه اول یک اصل رفتاری است که یک عامل درونی «وقار» و دو عامل بیرونی، «احسان» (در حمایت شوهر و در حالت کلی یک مرد بودن) و حجاب آن را حفظ می‌کند. حال اگر حالتی باشد که یکی یا هر دوی این عوامل بیرونی، بخواهد حذف شود، باید عامل خارجی‌تری جایگزین آن شود و لذا بیت ظرف امکان‌پذیر ساختن این امر است و دو نقش مزبور را توأم می‌تواند ایفا کند؛ اما این به معنای زنانه بودن خانه نیست که اینک در قسمت پذیرش مهمان (که در بخش خلوت به آن پرداخته شد) باز باید حجاب درون خانه برقرار باشد (چنان‌که از کلام منقول از نهج البلاغه قابل دریافت است) و نیز اینکه جای دادن زنان در بخش‌هایی از خانه (بالاخانه‌های مشرف به بیرون) نهی شده است (شیخ صدوق، ۱۳۶۷، ج ۲، حدیث ۱۰۸۹)؛ همچنان‌که حضور زن در کوچه و بازار با حذف یکی از دو عامل خارجی پیش گفته به امر مذموم تبدیل می‌شود: در روایت «أَنَّ امِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) قَالَ أَمَا تَسْتَحْيُونَ وَ لَا تَعَارُونَ نِسَاءَكُمْ يَخْرُجْنَ إِلَى الْأَسْوَاقِ» (کلینی رازی، ۱۳۶۵، ج ۵ ص ۵۳۷، حدیث ۶)، حضرت علی (ع) مردم عراق را به خاطر بیرون رفتن همسرانشان در بازارها و برخوردشان با مردان سرزنش می‌کند و در روایت «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) لَيْسَ لِلنِّسَاءِ مِنْ سِرَاءِ الطَّرِيقِ وَ لَكِنْ جَنَبِيَّةٌ يَعْنِي وَسَطَهُ» (کلینی رازی، ج ۵، حدیث ۴)، عبور زنان از میانه راهها (که امکان تداخل در آن وجود دارد) منع شده است. در واقع تفکیک حریم‌های خانگی و تفکیک‌های داخلی خانه، به فرد وابسته نیست، بلکه با تعاملات رفتاری نسبت دارد و نه تقابلات. این از حریم تعاملات زن و شوهر در درون خانه نسبت به فرزندان آغاز می‌شود (قرآن کریم، سوره النور آیه ۵۸ با بیان لزوم اذن فرزندان در ساعات معین) و سپس به حریم تعاملات خانوادگی می‌رسد. در قیاس با این حوزه‌های خصوصی، حضور در سطح عمومی‌تر جامعه است که بحث حریم شخصی را در رفتارها پیش می‌کشد؛ چه در وجه حجاب زن که یک حریم شخصی حداکثری است و چه حریم مؤمن که در روایات آمده که حد متعین، اما به لحاظ کالبدی حداقلی است (از جمله در شیخ صدوق، ۱۴۰۴، حدیث ۳۴۱۹).

نتیجه‌گیری

تعریف درون‌گرایی در محیط کالبدی اسلامی با اتکا به ویژگی‌های عینی و شیئی، پیش از تبیین مفهوم ذهنی درون و بیرون در تعالیم اسلامی، می‌تواند به تحلیل‌های بسیار ساده‌انگارانه از این مفهوم و علل رواج آن در معماری‌های منتسب به اسلام بیانجامد. بازشناسی دو مفهوم درون و بیرون در جامعه فردگرا (مانند غرب) را می‌توان در «من» و «حوزه من» و بیرون را در «جز من» و «حوزه غیرشخصی» خلاصه کرد که دومی دارای سلسله مراتب است. بنابراین به عنوان مثال در مدل شولتز از معماری تمام محیط را می‌توان با حوزه‌های وجودی که براساس حوزه وجودی من تعریف می‌شوند (چیزی که معادل آن در رفتارشناسی، حوزه شخصی و یا از دیدگاه دیگر قلمرو رفتاری است) مدل سازی کرد. محیط انسان‌ساخت در این دیدگاه همواره میانه دو قطب من و جز من، در حال شکل‌گیری است و من فاقد بعد درونی ذاتی است. بنابراین، محیط مصنوع انسانی در بیرون من شکل می‌گیرد و حتی اگر پوسته این گونه محیط کالبدی هیچ روزنی هم نداشته باشد، به لحاظ ذهنی (سوبژکتیو) برون‌گراست، چرا که نقطه مرجع من است. در مورد اسلام اما موضوع به این شکل نیست. در معارف اسلامی به دلیل پیوستگی عالم درون و بیرون (غیب و شهاده) فرد در هیچ موقعیتی چه رفتار کالبدی و چه تصورات ذهنی، در دنیایی متعلق به خود قرار نمی‌گیرد و همواره در پیوند با عناصری برون ذاتی است؛ از این رو معنای پیش گفته در عالم غرب برای درون در اینجا کاربردی ندارد. اما در بررسی تطبیقی با غرب و شناسایی مفهوم درون‌گرایی در چنین مقایسه‌ای، براساس بررسی انجام شده در این نوشتار می‌توان گفت مفهوم درون در محیط کالبدی منبعث از تعلیمات اسلامی با در نظر گرفتن یک مدل دوقطبی، قابل تعریف است: یک قطب، «بیت- مرکز» متعین و کالبدی برای سنجش درون است و دیگری، «مسجد- مرکز» ذهنی و مفهومی برای آن. مطالعه حاضر نشان می‌دهد مفاهیمی که در منابع اسلامی برای بیت آمده است ویژگی‌هایی مربوط به یک عینیت کالبدی است که کنترل دخول و ضوابط آن مهم‌ترین مشخصه برای شناخت آن است. از مجموع مباحث در مورد این دو حوزه درونی برمی‌آید که در هر دو یک وجه فردی و یک وجه اجتماعی وجود دارد: در مسجد وجه فردی، ذهنی و وجه اجتماعی، عینی است. حال آن که در مورد بیت، این موضوع برعکس است. نکته مهم این‌جاست که در ورود به این هر دو، وجه اجتماعی است که تقدم دارد یعنی فرد مستقر در بیرون هر یک از این دو درون نخست باید به حوزه اجتماعی وارد شود که در بیت به صورت ذهنی و در اذن و انس با اهل، ظهور می‌یابد و در مورد مسجد به صورت عینی و با ورود

مشروط به طهارت در حوزه کالبدی مسجد. در مقابل این دو درون که به صورت حوزه‌های کالبدی، موجودیت می‌یابند، دو موجودیتی که می‌شود از آن تلقی بیرون بودن داشت - سیبل و سوق - کیفیت مسیری که را ایجاد می‌کنند (تصویر ۸). ممکن است از حضور جمعی در این دو عرصه به دلیل تعداد افراد حاضر و نیز تقلیل ضوابط حاکم در تعالیم اسلامی تعبیر شود که این عرصه‌ها نسبت به دو حوزه پیش گفته در تعالیم اسلامی، اجتماعی‌تر دانسته شده‌اند؛ اما مجموع این بررسی‌ها عکس موضوع و فردی‌تر بودن تعاملات این عرصه‌ها را در تعالیم اسلامی نشان می‌دهد که این فردی‌تر بودن با کیفیت از موقت بودن حضور همراه است و مانع از شخصی شدن فضاها می‌شود. به تعبیر دیگر، می‌توان گفت گرایش تعالیم اسلامی به سمت آن است که احساس تعلق را در فرد به سوی درون‌های تعریف شده (بیت و مسجد) بکشاند و از ایجاد تعلق به حوزه‌های بیرون - تا حد ممکن - دوری شده است. به سادگی می‌توان دید که حضور بی هدف در محیط عمومی شهر و آنچه که در طراحی شهر به عنوان سرزنده بودن فضا ناشی از صرف حضور افراد (بدون تأکید بر هدف از حضور یا آشنا بودن قبلی آنها با هم) مکرراً به عنوان ارزش طرح می‌شود در معارف اسلامی هدف مورد قبولی نیست. بر این اساس می‌توان گفت درون‌گرایی با تعبیر کالبدی رایج آن - فضای بسته حول یک فضای باز مرکزی - تنها یک راه‌حل برای یک مفهوم کلی‌تر و دید کلان‌تر اسلام به محیط کالبدی به عنوان بستر ظهور جامعه اسلامی است. نگاه اسلام نه صرفاً در مورد خود کالبد، بلکه درباره نحوه حضور انسان در محیط کالبدی درون‌گرا است و تعریف این درون با تعریف رایج در ادبیات معماری تفاوت اساسی دارد. این امر در درجه نخست یک نگاه برنامه‌ای برای محیط کالبدی و یک هدف انسانی - اجتماعی است که به واسطه آن دو موجودیت اصلی جامعه اسلامی - «امت و خانواده» - رشد و استحکام می‌یابد.

جدول ۲: جمع‌بندی ویژگی‌های مفهومی و توپولوژیک عناصر محیطی مورد بررسی در تعالیم اسلامی

عناصر محیط انسان ساخت	مفهوم فضایی- رفتاری			کیفیت‌های رفتاری- فضایی					
	نوع فعل	کیفیت توپولوژیک	درون و بیرون	مفهوم اجتماعی درون و بیرون	محسوریت	ضوابط دخول	حوزه خلوت	دوام حضور در قلمرو	تفکیک جنسیتی (مطلوبیت نسبی حضور)
بیت	سکونت نزد خانواده	حوزه	درون	انس با اهل		عینی-ذهنی	عینی خانوادگی- نسبی (تعامل تکلیفی یا جامعه)		مرد زن
مسجد	عبادت خدا	حوزه	اولویت درون بر بیرون	دخول به جمع عبادت کنندگان		عینی-ذهنی	ذهنی فردی- کامل		مرد زن
سوق	طلب فضل برای اهل خانواده	مسیر	اولویت بیرون بر درون	خروج به سمت دنیا		-	حداقل خلوت (تامل کامل اجتماعی)		مرد زن
سیبل	هجرت به سوی خدا	مسیر	بیرون	گسست از اهل		-	ذهنی فردی- نسبی		مرد زن

فهرست مراجع:

۱. آلتمن، ابروین (۱۳۸۲)، "محیط و رفتار اجتماعی: خلوت، فضای شخصی، قلمرو و ازدحام"، ترجمه: نمازیان، علی، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، تهران.
۲. ابن عربی، ابوعبدالله محی‌الدین محمد [قرن ۷ ق]؛ [۱۴۲۲ ق]، "تفسیر ابن عربی"، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۳. ابن شعبه حرانی [قرن ۳-۴ ق]، (۱۳۷۶)، "تحف العقول عن آل الرسول (ص)"، ترجمه محمد باقر کمرای، چاپ چهارم، انتشارات کتابچی، تهران.
۴. [امام] علی ابن ابی طالب (ع) [قرن اول ه.ق]، (۱۳۷۹)، "نهج البلاغه"، گردآوری: سید رضی، قرن ۵، ترجمه محمد دشتی، موسسه انتشارات مشهور، قم.
۵. پاکزاد، جهان‌شاه، (۱۳۸۶)، "سیر اندیشه‌ها در شهرسازی (۲): از کمیت تا کیفیت"، شرکت عمران شهرهای جدید، تهران.
۶. پاکزاد، جهان‌شاه، (۱۳۸۲)، "پدیدارشناسی نمای ساختمان‌های مسکونی و سیر تکوینی توقعات از آن"، هنرهای زیبا، ش ۱۴، صص ۵۱-۶۲، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران.
۷. پیتر بریج، گای، (۱۳۷۹)، "معماری بومی: خانه و جامعه، در معماری جهان اسلام (تاریخ و مفهوم اجتماعی آن)"، صص ۲۰۸-۱۹۳، ویراستار: جرج میشل، ترجمه یعقوب آژند، انتشارات مولی، تهران.
۸. توسلی، محمود، (۱۳۸۱)، "ساخت شهر و معماری در اقلیم گرم و خشک ایران"، پیام: پیوند نو، تهران.
۹. خسروی حسینی، سید غلامرضا، (۱۳۷۵)، "ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن"، انتشارات مرتضوی، تهران.

۱۰. حکیم، بسیم سلیم، (۱۳۸۱)، "شهرهای عربی-اسلامی؛ اصول شهرسازی و ساختمانی"، ترجمه محمدحسین ملک احمدی و عارف اقوامی مقدم، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۱۱. پروشانی، ایرج، بیتا، "واژه ذیل مدخل بازار در دانشنامه جهان اسلام"، بنیاد دایره‌المعارف اسلامی، <http://www.encyclopaediaslamica.com/index.php> بازدید ۱۳۹۱/۰۸/۲۹.
۱۲. رایاپورت، اموس، (۱۳۸۴)، "معنی محیط ساخته شده: رویکردی در ارتباط غیر کلامی"، ترجمه فرح حبیب، انتشارات شرکت پردازش و برنامه ریزی شهری، تهران.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد [قرن ۶ هجری]، (۱۴۱۲ ق)، "المفردات فی غریب القرآن"، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دارالعلم الشامیه دمشق و بیروت.
۱۴. راوندی، مرتضی، (۱۳۴۰)، "تاریخ اجتماعی ایران"، امیرکبیر، تهران.
۱۵. شیخ حر عاملی [قرن ۱۱-۱۲ ق]، (۱۴۰۹ ق)، "وسائل الشیعه"، ج ۵، موسسه آل بیت علیهم السلام، قم.
۱۶. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی [قرن ۴]، (۱۳۶۲)، "الخصال"، جامعه مدرسین، قم.
۱۷. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی [قرن ۴]، (۱۳۷۶)، "امالی شیخ صدوق"، ترجمه: محمدباقر کمره‌ای، چاپ ششم، اسلامیه، تهران.
۱۸. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی [قرن ۴]، (۱۴۰۳ ق)، "معانی الاخبار"، جامعه مدرسین، قم.
۱۹. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی [قرن ۴]، (۱۳۶۷)، "من لاضرره الفقیه"، ترجمه علی اکبر غفاری، نشر صدوق، تهران.
۲۰. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی [قرن ۴]، (۱۴۰۴ ق)، "من لاضرره الفقیه"، جامعه مدرسین، قم.
۲۱. کلینی‌رازی، محمد بن یعقوب بن اسحاق [قرن ۳-۴ ق]، بی‌تا، "اصول کافی"، ج ۴، ترجمه جواد مصطفوی، کتاب فروشی علمیه اسلامیه، تهران.
۲۲. کلینی‌رازی، محمد بن یعقوب بن اسحاق [قرن ۳-۴ ق]، (۱۳۶۵)، "الکافی"، ج ۵، چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۳. طباطبایی (آیت‌الله) سید محمد حسین، (۱۳۷۴)، "المیزان فی تفسیر القرآن"، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ ۵، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۲۴. کاستلو، وینسنت فرانسیس، (۱۳۶۸)، "شهرنشینی در خاورمیانه"، ترجمه پرویز پیران و عبدالعلی رضایی، نشر نی، تهران.
۲۵. گروه، ارتنس، (۱۳۷۹)، "معماری اسلامی چیست؟ در معماری جهان اسلام (تاریخ و مفهوم اجتماعی آن)"، صص ۱۴-۱۰، ویراستار: جرج میشل، ترجمه یعقوب آژند، انتشارات مولی، تهران.
۲۶. گروت، لیندا و وانگ، دیوید، (۱۳۸۴)، "روشهای تحقیق در معماری"، ترجمه علیرضا عینی‌فر، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران.
۲۷. لنگ، جان، (۱۳۸۱)، "آفرینش نظریه معماری: نقش علوم رفتاری در طراحی محیط"، ترجمه علیرضا عینی فر، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران.
۲۸. لینچ، کوین، (۱۳۸۱)، "تنوری شکل شهر"، ترجمه سید حسین بحرینی، ویرایش ۲، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۲۹. مرکز مطالعات فرهنگی خاورمیانه ای، توکیو-ژاپن، (۱۳۸۳)، "شهرنشینی در اسلام"، مجموعه مقالات سه جلدی، ترجمه مهدی افشار، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، تهران.
۳۰. مرتضی، هشام، (۱۳۸۷)، "اصول سنتی ساخت و ساز در اسلام"، ترجمه ابوالفضل مشکینی و کیومرث حبیبی، وزارت مسکن و شهرسازی، مرکز مطالعاتی و تحقیقاتی مسکن و شهرسازی، تهران.
۳۱. معاریان، غلامحسین، (۱۳۸۵)، "آشنایی با معماری مسکونی ایران"، گونه شناسی درون‌گرا، سروش دانش، تهران.
۳۲. نقره کار، عبدالحمید، (۱۳۸۷)، "درآمدی بر هویت اسلامی در معماری"، وزارت مسکن و شهرسازی، دفتر معماری و طراحی شهری، نشر پیام سیما، تهران.
۳۳. نوربرگ-شولتس، کریستیان، (۱۳۸۶)، "معنا در معماری غرب"، ترجمه مهرداد قیومی بیدهندی، فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران، تهران.

34. Akach, Samer, (2005), "cosmology and architecture in premodern Islam: an architectural reading of mystical ideas", (SUNY series in Islam SeyyedHossein Nasr, editor), state university of New York, USA. Lawson, Bryan, 2001, the language of apace, architectural press, Great Britain.

35. Nasr, SeyyedHossein, (1981), "Islamic life and thought", state university on New York press, USA.

36. Rapoport, Amos, (1977), "Human aspects of urban form", pergamon press, UK.

37. Norberg Schulz, Christian, (1976), "genius loci: towards a phenomenology over space and time", in courtyard housing: past, present and future, taylor & francis, New York.

Minke, Gemot, (2006), "building with earth: design and technology of a sustainable architecture", Birkhauser, Basel.