

پرسش‌های پژوهش

۱. سکونت چیست و انسان چگونه سکنی می‌گزیند؟
۲. نسبت میان سکونت نفس انسان و عالم خیال چیست؟
۳. معماری چگونه و با کدام ویژگی‌ها به سکونت تعلق می‌گیرد؟

مقدمه

تحولات شناختی پایان هزارهٔ دوم و تغییر مفهوم و چگونگی حضور انسان در زمین، منجر به بازاندیشی مسئله و مفهوم عام سکونت در اندیشه و معماری مدرن شد. این تغییر گستره‌ای از وجوه کیفی درخصوص چگونگی حضور و سکنی‌گزینی انسان و ساختن محیطی متناسب با آن را پیش کشید. رویکردهای فلسفی و علمی به عالم انسانی در اندیشهٔ مدرن، زمینه‌ای فراهم آورد تا قابلیت‌های محیط در ارائهٔ پاسخ‌هایی انسانی به سکونت و نیازهای عالی انسان مورد بازاندیشی قرار گیرند. در مقابل این رویکرد غالب، به شناخت مبتنی بر آموزه‌های ادیان از مفهوم سکونت و نسبت آن با ساخت محیط، به دلیل میانی مابعدطبیعی، چندان که باید توجه نشده است. چنین می‌نماید که به دلیل غلبهٔ نگاه فراگیر «من» اندیشنده، بازگشت به عالم انسانی نیز با وجود رهیافت‌های نوین در نظریه‌های معماری، همچنان نتوانسته توصیفی جامع از سرشت حقیقی سکونت انسان در زمین ارائه دهد.

در میان فلاسفهٔ این دوران، هایدگر از منظر پدیدارشناسی خاص خود، به مفهوم سکونت روی آورد. او در خطاب به ساختن سکنی اندیشیدن^۱، با بررسی معانی سکونت و بودن انسان در زمین، لغت آلمانی *wohnen* و دلالت‌های مختلف آن چون هستن، بودن در آرامش، سکنی، ماندن، اقامت‌گزیدن و ساختن را در زبان‌های لاتین، بررسی کرد (Heidegger 1971). هایدگر با فراخوان اندیشیدن به این مفهوم، گام بلندی در یادآوری برخی معانی مغفول سکنی‌گزینی انسان در زمین برداشت. مقالهٔ حاضر پاسخی در حد توان نگارنده به این دعوت، برای تأملی دوباره بر مفهوم سکونت انسان است؛ اما این مقاله با وجود اثرپذیری از روش و آرای هایدگر، دریچه‌ای دیگر مبتنی بر چهارچوب اندیشهٔ اسلامی، برای بازگشت و اندیشیدن به سکونت است. در واقع، مقصود از سکونت در نوشتار حاضر، افزون بر دلالت‌های پیشین، مبتنی بر معنایی بنیادین و در عین حال، روشن و مبهم است. «سکونت از ریشهٔ عربی "سکن"، به معنی اصلی آرام و قرارگرفتن بعد از حرکت (اضطراب)، آرامش (باطن و خاطر) و انس^۲ آمده است» (قرشی ۱۳۷۱، ۲۸۲/۳). همچنین گفته‌اند «السَّكِينَةُ وَ السَّكَنُ» در معنی، یکسان است و آن از بین رفتن رُعب و ترس است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ۲۳۵/۲). مفهوم آرامش در عین کاربرد روزمره و آشنایی که نزد همگان دارد، مفهومی چندلایه با تعاریف و دلالت‌های مختلف است. صرف‌نظر از این اختلاف آرا، چنین می‌نماید که سکونت یا آرامش در انس و پیوند انسان با چیزی یا جایی معنا می‌یابد؛ به بیان دیگر، سکونت انسان به معنای هر آن چیزی است که انسان و در حقیقت، نفس او با آن تعلق و آرامش می‌یابد.

از این منظر، اگر نفس انسانی نقطهٔ عزیمت قرار گیرد، این پرسش پیش روست که نفس با چه چیز، کجا و از چه مسیرهایی سکنی می‌گزیند و به آرامش می‌رسد؟ نخستین فرض این است که نفس، همچنین جسم، در خانهٔ خود یا جایی که به آن تعلق و دلبستگی دارد، سکنی می‌گزیند. ابن عربی سکینه را آن امری می‌داند که نفس به آنچه وعده داده شده و یا در نفس خود، از درخواست امری از امور که حاصل شده، آرامش می‌یابد (ابن عربی ۱۳۸۴، ۲۳۴). همچنین به گفتهٔ غزالی، سعادت هر چیزی در لذت و راحت وی و لذت هر چیز در اقتضای طبع وی و مقتضی طبع هر چیزی آن است که وی را برای آن آفریده‌اند (غزالی ۱۳۸۰، ۳۹/۱). بنا بر این ملاحظات، نفس در عالم یا سرایی که از آن و برای آن آفریده شده، انس می‌گیرد و سکنی می‌گزیند؛ به عبارتی، این خانهٔ نخستین، جایی است که نفس ماهیت‌اش را از آن جا می‌گیرد. از این منظر، غایت مقصود انسان از ساختن در زمین، عالمی مبتنی بر ویژگی‌های

نفس برای سکونت در آن است.

مقاله حاضر بر این مبنا تکیه دارد که نفس به اعتبار ماهیت و پیوند عمیقی که با خیال دارد، در سرایی از جنس خود یا عالم خیال سکنی می‌گزیند؛ به عبارتی در اینجا کوشش شده، چیستی و چگونگی سکونت نفس و تعلق آن به عالم خیال-عالمی میان عالم عقل و حس- از منظر اندیشه اسلامی در ارتباط با آرای برخی دانشوران معاصر مورد بازاندیشی قرار گیرد؛ اما در همین جا شایان ذکر است که نباید مفهوم خیال و عالم خیال با اوهام و خیال‌بافی یکسان پنداشته شود؛ زیرا همان‌طور که خواهد آمد، مقوله خیال نزد حکمای مسلمان، به‌عنوان عالمی مستقل و در عین حال وابسته به انسان، با آنچه امروز از آن مراد می‌شود، بسیار متفاوت بوده است. پیش از این، تعلق مفهوم خیال به سکونت در آرای برخی دانشوران معاصر آمده بود؛ برای مثال، هایدگر شاعرانگی را استعداد بنیادین برای سکنای انسان می‌دانست (Heidegger 226, 1971). باشلار نیز با تأکید بر اهمیت خیال برای انسان، فایده خانه را پناهگاه و پشتیبانی برای رؤیاپردازی و خیال‌پردازی انسان در آرامش می‌دانست (Bachelard 6, 1994). کسانی نیز چون یونگ از مسیر بررسی رؤیایها، ناخودآگاه و کهن‌الگوها به ارتباط درونی سکونت با انسان اشاره کرده‌اند (یونگ ۱۹۸۰). در ادامه نشان داده شده که با وجود آنکه وجوهی از مفهوم خیال چون رؤیاپردازی، شاعرانگی و یادآوری خاطرات گذشته برای سکونت نفس شرط لازم‌اند، به هیچ روی کافی نیستند.

اما به راستی با چه ملاکی می‌توان گفت که نفس انسان چگونه و کجا سکنی می‌گزیند یا آرام می‌گیرد؟ برای پاسخ به این پرسش، دو مسیر با تکیه بر اندیشه اسلامی درخور شناسایی است: نخست، شناخت نفس و عالمی که به آن تعلق دارد. دوم، بازخوانی روایت سکونت نخستین انسان در متون مقدس. در ادامه نشان داده شده که خاستگاه مفهومی این دو مسیر، با یکدیگر منطبق است. برای این منظور، در نوشتار حاضر سعی شده براساس روش تحلیلی و ریشه‌شناسی لغات، باب‌گفتنی از سکونت نفس انسان در تعلق با مفهوم از یادرفته خیال، با تکیه بر متون مقدس و حکمت اسلامی، گشوده شود؛ از این‌رو، پس از بررسی نسبت نفس با خیال و عالمی که نفس بدان تعلق دارد، به نقش و جایگاه مفهوم خیال در نفس و نسبت آن با آرامش خیالی انسان، در عالمی تمثیلی از جنس نفس پرداخته شده است. در پایان نیز به ویژگی‌ها و زمینه‌های عام یادآوری این عالم با حضور وحدت‌یافته مقولاتی زوج (زوجیت خیالی) برای ساخت محیط یا معماری سرای^۳ خیال اشاره شده است.

۱. نفس و سکونت در عالم خیال

موضوع شناخت نفس یکی از دشوارترین مباحث در اندیشه اسلامی بوده است.^۴ هرچند ورود به این حوزه، بسیار فراتر از توان و مجال نگارنده است، برای شناخت زمینه‌های سکونت نفس می‌بایست مفهوم نفس، ویژگی‌ها، قوای ادراکی، به‌ویژه مفهوم «خیال» و نسبت آن با نفس، با تکیه بر متون، اجمالاً بررسی شوند.

نفس انسان در قرآن به‌معنای خود، شخص یا روح انسان است (طباطبایی ۱۳۷۴، ۴۰۲/۱۴). در فلسفه اسلامی، نفس را کمال [فاعل فعل] برای جسم شمرده‌اند (صدرالدین شیرازی ۱۳۸۰، ۱۰). فلاسفه نفس را به [ناطقه] انسانی (ادراک‌کننده امور کلی)، حیوانی (ادراک‌کننده جزئیات و اراده حرکت) و نباتی (رشد و نمو) تقسیم کرده و برای هر یک، قوایی برشمرده‌اند (همان، ۴۷). نفس از این منظر، دارای سه مرتبه و عالم است: حسی، خیالی و عقلی (همان، ۲۲۳). فلاسفه با تکیه بر شأن اصلی نفس که ادراک و شناخت است، جهانی سه‌جانبه طرح کرده‌اند: جهان انسان خاکی که موضوع ادراک حواس است؛ جهان نفس یا ملکوت که به‌طور ویژه عالم ادراک از طریق تصور و خیال است؛ و جهان عقول محض یا جبروت که موضوع شناخت عقلانی است (کربن ۱۳۸۳، ۱۳۵). بر این اساس، نفس به‌لحاظ مناسبت و ادراک، عالمی است که با خیال، تخیل و تصور، تعلق و پیوند دارد؛ بنابراین، از این منظر، بخش مهمی از شناخت نفس وابسته به واکاوی مفهوم خیال در اندیشه اسلامی است.

خیال در فلسفه اسلامی، به‌عنوان بخشی از مقدمات استدلال بر مجردبودن نفس از عالم ماده، وضعیتی دوگانه دارد. از سویی، «قوة خیال [منفعل] یا مصوره، قوه‌ای است که بدان صورت موجود در باطن [نفس] حفظ می‌گردد»

(صدرالدین شیرازی ۱۳۸۰، ۲۰۱)؛ به عبارتی، «خیال در مرتبه منفعل، خزانه‌ای است که همه صور ادراک شده از طریق حس مشترک (محل تلاقی همه ادراکات حواس ظاهری) را ذخیره می‌کند. از سوی دیگر، خیال فعال (مُتَخَيِّلَة یا خیال مولد) را داریم که اگر تسلیم قوه وهم (واهمه) نگردد و حکم عقل را منکر نشود، می‌تواند در خدمت عقل قدسی قرار گیرد» (کربن ۱۳۸۹ الف، ۲۹۹-۳۰۰)؛ به عبارتی، قوه متخیله را که مفرکه هم نامیده‌اند، به اعتبار به‌کارگیری قوه ناطقه، در ترتیب و مقدمات فکر [تفکر] است (صدرالدین شیرازی ۱۳۸۰، ۲۰۴).

از سوی دیگر، مهم‌ترین ویژگی و توصیف خیال در عرفان اسلامی، دوگانگی خیال و به‌عبارتی، عالمی میان دو مرتبه جدا از هم است. براساس آرای ابن‌عربی، خیال را در هر مرتبه که لحاظ کنیم، یک برزخ [حد فاصل یا حائل بین دو چیز] است که بین دو حقیقت یا دو عالم دیگر قرار دارد (چیتیک ۱۳۸۴، ۱۱۳)؛ به عبارتی، «یک واقعیت خیالی، نه تخیلی، واقعیتی است که در حد فاصل بین دو واقعیت یا دو چیز دیگر قرار دارد و در اوصاف هر دو طرف شریک است (همان، ۳۹). بنا بر همین ویژگی است که قوه تخیل، امور مخالف از نظر جنس را ادراک می‌کند (صدرالدین شیرازی ۱۳۸۰، ۵۵). از این منظر، خیال نزد برخی عرفای مسلمان، عالمی جدای از نفس (عالم مثال یا ملکوت) است که حد فاصل سرای ملک و جبروت پنداشته شده است. به گفته لاهیجی، اشراقیون و صوفیه معتقدند که مابین عالم حسی (مادیات محضه) و عقلی (مجردات محضه) عالمی است که موجودات آن عالم مقدار و شکل [صورت] دارند؛ اما ماده ندارند. پس مجردات، از ماده و مقدار [صورت] مجردند و مادیات متلبس به ماده و مقدارند؛ اما موجودات این عالم از ماده، مجرد و مقدار دارند (لاهیجی ۱۳۳۶، ۴۳۵). هرچند ملاصدرا برخلاف اشراقیون، منشأ صور خیالی را خیال متصل نفس، نه منفصل از آن، دانسته است (اکبریان ۱۳۸۸، ۲۲)، بسیاری از حکمای مسلمان در ویژگی برزخی و میانی خیال اتفاق نظر دارند.

نفس افزون بر آنکه عالم ادراک از طریق خیال است، خود نیز موجودی میان دو جنس مخالف یا به تعبیری خیالی است. قرآن نفس را دارای ویژگی برزخی دانسته که دو جنبه متضاد را در خود تحقق بخشیده است.^۵ «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»^۶ (شمس: ۸). شاید بنا بر همین واقعیت بینابینی یا برزخی است که «ابن‌عربی نفس را کیفیتی برزخی و خیالی میان بدن [کثیف] و روح [لطیف] می‌دانست» (چیتیک ۱۳۸۴، ۴۰). ملاصدرا نیز نفس انسانی را از سنخ ملکوت و از حیث حدوث و تصرف، جسمانی و از جهت بقا و تعقل، روحانی می‌دانست (صدرالدین شیرازی ۱۳۸۰، ۱۲۵ و ۳۳۴). یونگ هم نفس را حد‌اعلی اتحاد تضادها می‌دانست (یونگ ۱۳۹۰، ۴۶). براساس همین ملاحظات است که آنری کربن با بررسی آرای بسیاری از حکمای مسلمان، اظهار می‌دارد که «عالم نفس همین عالم مثال است» (کربن ۱۳۸۹ الف، ۲۲۹). به بیان دیگر، این عالم میانجی را که در متون عرفان اسلامی، اقلیم هشتم، ناکجاآباد، هورقلبا، صور معلقه، برزخ، ملکوت، عالم خیال یا عالم مثال خوانده‌اند، «همان اقلیم نفس است» (کربن ۱۳۸۳، ۱۶۰).

بدین ترتیب، اکنون می‌توان به پرسش از جایگاه سکونت نفس بازگشت. به نظر می‌رسد از آنجا که «خیال محلی جز نفس ندارد» (چیتیک ۱۳۸۴، ۴۰) و نفس خود نیز مرتبه‌ای خیالی است، می‌توان استدلال کرد که نفس در عالمی از جنس خود، یعنی عالم خیال سکنی می‌گزیند؛ زیرا به گفته ملاصدرا مُدرک، همیشه از جنس مُدرک^۷ است (صدرالدین شیرازی ۱۳۸۰، ۲۴۱)؛ از این رو، به نظر می‌رسد تا انسان در عالمی از جنس خویشتن [عالم نفس] یا در سرای خیال سکنی نگزیند، ساختن برای سکونت هم چندان به کار او نمی‌آید.

۲. بازخوانی سکونت نخستین انسان

دومین مسیر بازگشت و اندیشیدن به سکونت نفس انسان، بازخوانی روایت سکونت نخستین آدمی پیش از هبوط، در متون مقدس ادیان ابراهیمی است. در کتاب عهد عتیق، به آفرینش آدم از خاک زمین و استقرار آدم و حوا در باغی در جانب شرقی سرزمین عدن اشاره شده است (8, Holy Bible. Genesis 2/7). خداوند آدم را برد و در باغ عدن گذاشت تا در آن کار کند و از آن محافظت و نگهداری نماید (Ibid. 2/15). همچنین سکونت آدم

و حوا در سه جای قرآن آمده است: «وَقُلْنَا يَا أُمَمٌ اسْكُنِي أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ»^۸ (بقره: ۳۵). ظاهراً پس از سکونت آدمی در جنت و نافرمانی ایشان، همگی به قرارگاهی پرمشقت (طه: ۱۱۷) و ناامن برای زندگی، مرگ و خروج از آن (بقره: ۲۵) هبوط کردند: «وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ»^۹ (بقره: ۳۶). خداوند دلیل بیرون شدن آدمی از درون آن سکونت (طه: ۱۱۷) را فراموشی عهد و میثاق بندگی (عَلَىٰ أَنْفُسِهِمُ الَّتِي بَرَّرْنَاكُمْ، اعراف: ۱۷۲) با خود ذکر می‌کند (طه: ۱۱۵).

اهمیت بازخوانی این آیات از آنجاست که در قرآن، دو لغت متمایز برای حضور آدمی در جنت و زمین آمده است: اول (اسْكُنِي) سکونت در آرامش و امنیت که مبتنی بر یادآوری و نگهداری عهد بندگی است. دوم، استقرار (مُسْتَقَرٌّ) موقت در زمین که خصلت آن ناامنی، دشمنی و غفلت است. بنا بر حدیثی از امام محمد باقر(ع)، آدم در زمین از تنهایی و وحشت پدیدآمده در خودشان به خداوند شکوه کرد. خداوند هم خیمه یا چادری از خیمه‌های بهشتی را برایش فرو فرستاد. جبرئیل هم این خیمه را در همان مکان و منطبق با ابعاد ستون‌های خانه کعبه [در آینده] برافراشت (ابن‌بابویه ۱۳۸۰، ۲/ باب ۱۵۹). در روایتی نیز از توبه‌نامهٔ آدم خطاب به خداوند آمده است: آیا مرا در جنت خویش سکنی ندادی؟ آیا اگر توبه کنم، بازگشتم به جنت است؟ و خداوند فرمود: آری (راغب اصفهانی ۱۳۷۴، ۶۸/۴). بنا بر عبارات مذکور، خداوند در پاسخ به خواست آدم برای بازگشت به سکونت، «ساختار یک صورت روحانی [خیمه] را از جنت به مثابهٔ نماد سکونت بهشتی یا سکنه (فتح: ۴) نازل کرد» (کربن ۱۳۸۹ الف، ۲۲۷). در اینجا پرسش مطرح این است که بازآفرینی نمادین آن عالم در زمین چگونه می‌تواند زمینهٔ سکونت آدمی را فراهم کند؟ از مجموع روایت‌های پیش گفته این‌گونه استنباط می‌شود که سکونت با بازگشت آدمی به جنت از طریق بازآفرینی تمثیلی خیمه، زمینه‌ای برای ذکر و تجدید آن عهد دیرین فراهم می‌سازد^{۱۱}؛ بنابراین، می‌توان گفت که ساخت خیمهٔ مثالی در زمین، برای در سر پروراندن یاد و خیال آن سکونت آسمانی و به تعبیری، سکونت خیالی است. البته لازم به یادآوری است که مقصود از این بازآفرینی، به هیچ روی، ساخت مثالی از بهشت در زمین نیست؛ بلکه همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد، خیمهٔ تمثیلی زمینه‌ای برای یادآوری ادواری رویداد نخستین - نه به معنای آنچه گذشته - به‌عنوان تجربهٔ بی‌زمان و مشترک بنی‌آدم است. در واقع این ذکر و یاد، خصلت بنیادین سکونت و هدف بازآفرینی خیمه است. برای این گفته، افزون بر شواهد بسیار از ادیان جهان (الیاده ۱۳۹۰، فصل ۲)، یونگ با تحقیق عمیق در نواحی ناشناختهٔ نفس نشان می‌دهد صوری که در رؤیاهای افراد بروز می‌کند، صور ازلی‌اند که تمامی ادیان حقیقت خود را از آن‌ها گرفته‌اند (یونگ ۱۳۹۰، ۶۵۳).

۳. سکونت خیالی در پناه آبادی

از مجموع ملاحظات پیشین درخصوص زمینه‌های سکونت نفس، این‌گونه استنتاج می‌شود که نفس یا در عالمی خیالی از جنس خود (عالم مثال) یا از طریق ذکر و یادآوری عهد خود در بهشت پیش از هبوط، به سکونت باز می‌گردد. هر چند دربارهٔ ماهیت بهشت آدمی، میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد؛ اما برخی حکما، بهشت برزخی پیش از هبوط و عالم خیال را یکی دانسته‌اند. صاحب تفسیر المیزان با بررسی و تطبیق آیات و احادیث، بهشت آدمی یا برزخ پیش از هبوط را از بهشت‌های برزخی دانسته که در مقابل بهشت جاودان است (طباطبایی ۱۳۷۴، ۲۱۲/۱). او از داستان بهشت آدم چنین استنباط می‌کند که قبل از اینکه آدم در زمین قرار گیرد، خداوند بهشتی برزخی و آسمانی آفریده و او را در آن جای داد (همان، ۴۶/۸). قیصری نیز در شرح فصوص الحکم میان برزخی که ارواح پس از مرگ در آن می‌باشند [برزخ صعود] با برزخ میان ذوات مجردة روحانی و عالم اجسام [برزخ نزول] تفاوت قائل است (کربن ۱۳۸۳، ۲۵۳). ملاصدرا نیز بر این باور است که بهشت آدمی پیش از هبوط، همان عالم مثال مطلق یا عالم خیال در قوس نزول است (اکبریان ۱۳۸۸، ۲۰).

بنابراین چنین می‌نماید که جنت پیش از هبوط با عالم خیال یا عالم نفس، دست‌کم از لحاظ ویژگی برزخی و میانی، اشتراک و به‌گونه‌ای انطباق دارند. بر این اساس، لازمهٔ سکونت انسان در زمین، استقرار در سرایی خیالی با ویژگی‌هایی از جنس نفس است که امکان ذکر و تداعی سکونت در باغ ملکوت را فراهم می‌سازد. از سوی دیگر، با

علم به اینکه در این قرارگاه زمینی، سکونت اصیل حاصل نمی‌شود؛ ولی نباید از یاد برد که انسان در همین جا مأمور به آبادی و ساختن زمینی شده که از آن پدید آمده است. «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ»^{۱۲} (هود: ۶۱)؛ به عبارتی، انسان‌ها با آبادی زمین باغ وجودی خود و یاد و خیال سکونت جاودانه (اعراف: ۱۹ و ۲۰) می‌توانند در پناه ساختن در زمین، انس و آرام گیرند؛ به عبارتی، می‌توان گفت که مقصود از بازآفرینی تمثیلی آن سرا، در پناه آوردن فکر و ذکر آدمی، از طریق آبادی برای سکونت خیالی در زمین است.

قرآن، ایمان، از ریشهٔ امن، به خدا (بقره: ۲۷۷) به معنای در امن (امنیت) و پناه خداوند بودن، و نیز «تقوا» به معنی نگهداری و حفظ کردن نفس (یونس: ۶۳) را منجر به از بین رفتن رعب و ترس یا آرامش می‌داند. آنچه به نظر می‌رسد در این آیات، وجه اشتراک ایمان و تقواست، در پناه آوردن انسان برای نگهداری و حفظ کردن نفس است. چنین می‌نماید که این دقیقاً همان وظیفه‌ای است که خداوند آدمی را برای سکونت در باغ عدن بر آن گماشت (2/15, Holy Bible. Genesis)؛ بنابراین، سکونت با مفاهیمی چون نگهداری، مراقبت، امنیت و حفظ کردن به یکدیگر وابسته‌اند. هرچند مفاهیم امنیت فیزیکی روانی و پناه گرفتن به عنوان شرط لازم سکونت و خانه مورد توجه بوده است^{۱۳}؛ اما در حقیقت، نگهداری و مراقبت از نفس، شرط کافی سکونت [خیالی] انسان است. صرف نظر از خود انسان که نخست وظیفهٔ یادآوری و نگهداری از عهد دیرین در باغ بهشت بر عهدهٔ او قرار گرفته، محیط نیز می‌تواند زمینهٔ این نگهداری و محافظت را فراهم کند. از این منظر، هدف از آبادی و ساختن محیط برای سکونت، مراقبت از خیال درونی انسان با یادآوری و ذکر عالم ملکوت در عالم ملک، از مسیر برپایی صورت مثالی سکونت در سرای زمینی خیال است. پس آدمی تنها زمانی با ساختن به سکونت می‌رسد که در پناه سرایی تمثیلی از عالم خیال استقرار یابد؛ از این رو، چنین می‌نماید که بحران اصلی سکونت انسان امروز نه تنها از بحران کمی و کیفی مسکن یا حتی آموختن پیوستهٔ چگونه بودن (Heidegger 1971, 159)، بلکه فراموشی و غفلت از عهد دیرین و نگهداری نکردن از ملکوت نفس است. این وظیفه‌ای است که آدمی را در جنت بدان گماردند و برای کمال آن به زمین فرستادند.

مفهوم کلیدی «نگهداری» و لغات مشابه چون محافظت، مراقبت، در پناه آوردن و ارتباط آن‌ها با سکونت، نیازمند تأملی دوباره است. هایدگر از مسیر ریشه‌شناسی واژگان به ارتباط سکنی‌گزیدن با این مفاهیم اشاره کرده بود. او ویژگی بنیادین *wohnen* را «محافظت (پناه گرفتن) و نگهداری کردن» می‌داند (Heidegger 1971, 147). از سوی، واژهٔ فارسی «آبادی» که گونهٔ پهلوی واژهٔ آپاتیه *ā-pāt-īh* است و در معنی اصلی آن، هیچ ارتباطی به «آب» ندارد (شقایق ۱۳۹۰، ۷۹) از ریشهٔ فعلی *pāt* (پائیتی اوستایی) به معنی پدیدن [مراقبت] و نگهداری کردن است (همان، ۸۱)؛ به عبارتی، آبادی به معنی «نگهداری شده» است (همان، ۱۹۸)؛ از این رو، به نظر می‌رسد لغت *wohnen* و لغت *dwelling* که در زبان انگلیسی از پناه‌دادن و محافظت کردن می‌آید، برابر واژهٔ «آبادی» در زبان فارسی است. از طرفی، هایدگر *wohnen* را در صلح و آرامش بودن و از هر چیزی محفوظ و در امان بودن^{۱۴} و رها کردن [نیز] معنی می‌کند (Heidegger 1971, 147). بر این اساس، سکونت با آبادی و نگهداری کردن، به یکدیگر تعلق دارند؛ به عبارتی، برای سکونت باید در پناه آبادی (= *dwelling*) قرار گرفت؛ اما آبادی که هم فاعل و هم مفعول است، باید از چه چیز نگهداری کند یا نگهداری شود؟ آبادی از جنبهٔ فاعلیت، زمینه‌ای محیطی برای نگهداری از خیال [فکر و ذکر] آدمی است. از جنبهٔ قابلیت، آبادی و عمارت (اسْتَعْمَرَكُمْ)، نگهداری و مراقبت انسان از زمین نفس و خیال خود است که زمینهٔ بازگشت به خداوند را فراهم می‌آورد (تَوْبُوا إِلَيْهِ، هود: ۶۱).

شواهد لغوی دیگری نیز از ارتباط میان مفاهیم نگهداری و سکونت وجود دارد. لغت «سایه» از این جمله است که معنایی استعاری به لغت «همسایه» داده است. همسایه افزون بر معانی مجاورت، نزدیکی، هم‌نشینی و سازگاری، از پیشوند اشتراک «هم» و لغت «سایه»، به معنی در سایهٔ همدیگر یا در پناه و حمایت همدیگر بودن (ساکنان و مساکن)، یا اگر دقیق‌تر گفته شود، در پناه و حمایت بودن است^{۱۵}. همچنین لغت سایه، یکی از ظرایف توصیف جنت در قرآن است. آیات متعددی به قرار گرفتن بهشتیان در سایه (ظل) اشاره دارند. «هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَّكِنُونَ» (یس: ۵۶)^{۱۶}. راغب می‌گوید: «واژهٔ ظل که به معنی پوشاندن است، به هر پوشاننده‌ای گفته می‌شود» (راغب اصفهانی ۱۳۷۴، ۵۲۷/۲)؛ به عبارتی، مقصود از پوشاندن، در بر گرفتن، نگهداری و حفظ کردن

است^{۱۷}. شاید از این روست که فارابی مراد از ساخت خانه را همین معنا می‌داند. او می‌گوید: خواست دانایان قدیم از واژه شهر و خانه [منزل]، تنها جای آرامش و سکونت نبوده است؛ بلکه خانه را بدان سازند تا مردم را در بر گیرد و آنان را نگه دارد (فارابی ۱۳۸۲، ۲۶)^{۱۸}.

از مجموع ملاحظات لغوی پیشین، می‌توان استنباط کرد که برای یادآوری آن عهد و موطن نفس، هیچ راهی جز نگهداری خیال نفس از طریق بازآفرینی تمثیلی و ذکر آن سرا در پیش نیست؛ به عبارتی، انسان تنها با ذکر و یاد عهد خود در باغ ملکوت، در پناه حق آرام می‌گیرد و سکنی می‌گزیند (نساء: ۲۸)^{۱۹}. این «ذکر» افزون بر آنکه جوهره عبادت (طه: ۱۴) و بالاترین مقامات (ابن عربی ۱۳۸۴، ۱۱۳) است؛ خصلت و غایت خلق (ذاریات: ۵۶) و سکونت (رعد: ۲۸) و شفای نسیان انسان (کهف: ۲۴) نیز می‌باشد. قرآن سکونت در زمین را به همراه و برای ذکر و برپایی صلوات (وصل شدن) بیان می‌کند. «رَبَّنَا اِنِّیْ اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّیَّتِیْ بُوَادٍ غَیْرِ ذِی زَرْعٍ عِنْدَ بَیْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ» (ابراهیم: ۳۷)^{۲۰}؛ بنابراین، از این منظر مقصود از ساخت سرای خیال، ذکر و یاد آن عهد و موطن نفس در باغ بهشت (برزخ پیش از هبوط) یا باغ ملکوت است.

اندیشه ساخت تمثیلی بهشت زمینی در یکی از مصادیق پر استناد آن، یعنی معماری باغ ایرانی نمود یافته است. پژوهشگران درباره سرشت باغ ایرانی اختلاف نظر دارند. جماعتی متأثر از دیدگاه پژوهشگران غربی، باغ ایرانی را بازآفرینی تمثیلی باغ بهشت در زمین دانسته‌اند. هرچند نوشتار حاضر در ظاهر موافق با این نظر غالب است، مقصود از بازآفرینی تمثیلی باغ ملکوت، به هیچ روی، ساخت بهشت در زمین نیست؛ زیرا اندیشه باغ‌سازی به مثابه تمثیل بهشت در زمین، با وجود برخی وجوه اشتراک، چندان که باید با معنای اصلی جنت و آیات قرآن سازگار نیست^{۲۱}؛ زیرا «معنی اصلی جنت [همچون واژه ظل] پوشاندن و در بر گرفتن [و به تعبیری، نگهداری] است^{۲۲}. برای همین به باغ و بوستانی که دارای درختان انبوه است و زمین را بپوشاند، جنت گفته‌اند» (راغب اصفهانی ۱۳۷۴، ۶۸/۴). پس بنا بر معنای جنت، به هیچ روی نباید مقصود از آفرینش جنت مثالی را ساخت باغی با اوصاف ظاهری بهشت در زمین پنداشت. آنچه از معنای لغوی جنت و ملاحظات نوشتار حاضر برمی‌آید، این است که غایت ساخت جنت که خداوند خیمه را تمثیلی از آن قرار داد، به مانند آیات طبیعت، نشانه و محیطی برای ذکر و نگهداری از آن است^{۲۳}. در این خصوص، حدیثی از پیامبر (ص) نقل شده که فرمودند: هرگاه باغ‌های بهشت (ریاض الجنت) را یافتید، در آن به گردش بپردازید. گفتند: باغ‌های بهشت چیست؟ فرمودند: مجالس ذکر (فتال نیشابوری ۱۳۷۵، ۳۹۱/۲). البته این سخنان به معنی نفی آیات قرآن در توصیف بهشت نیست؛ بلکه باید توجه داشت که مقصود از جنت، پوششی برای در بر گرفتن نفس انسان است. عناصر باغ چون درختان و آب نیز نه برای ساخت الگویی بهشتی، بلکه بیش از پیش، رمز و آیتی از ذکر خداوند برای جمعیت خاطر آدمی و سکونت است؛ بنابراین، از این منظر، ساخت جنت یا باغ ملکوت در زمین، نگهداری از سکونت خیالی [در پناه ذکر خداوند] یا به تعبیری، آبادی زمین استقرار نفس آدمی است. ملاحظات و شواهد لغوی پیشین، تأکیدی بر این موضوع است که نفس و در واقع، خیال آدمی در پناه آبادی یا عمارت کردن زمینی از جنس خود یا سرای خیال می‌تواند سکنی گزیند. این زمین در اندیشه اسلامی به سه مرتبه و معنی دلالت دارد؛ به عبارتی، انسان برای سکونت باید در آبادی و ساختن هم‌زمان این مراتب سه‌گانه بکوشد.

۱. باغ ملکوت: که نفس آدمی در پناه حق بوده است.

۲. تن آدمی: که نفس در زمین آن نزول کرده و در پناه آن سکنی گزیده است^{۲۴}.

۳. آبادی: که ساختن مکان‌های مراقبت از سکونت خیالی انسان در زمین است.

بنابراین آبادی سرای خیال بیش از آنکه محیطی از جنس نفس برای سکونت فراهم آورد، زمینه‌ای برای نگهداری خیال انسان و ذکر نشانه‌های عالم خیال است. اگر از این منظر به معماری معاصر نگرسته شود، چنین می‌نماید که این معماری، تن‌های آدمی و در بهترین حالت رؤیایا، خاطرات و تعلقات ذهنی انسان را در پناه خود آورده و چندان مناسبی با عالم خیال ندارد؛ به عبارتی، مکان‌های سکناي آدمی بیشتر محمل حواس ظاهری و عقل معطوف به حس هستند و جایی برای سکونت خیال ملکوت در خود ندارند. جایی که خیال بتواند در آن آرام گیرد؛ زیرا خیال همواره در جست‌وجوی مأوایی از جنس خود است تا در پناه آن سکنی گزیند. پرسشی که اکنون پیش روست، این

است که سرای خیال دارای چه ویژگی‌هایی است؟ در سطور پیشین، به ویژگی برزخی و دوگانه‌ی نفس و خیال میان دو ساحت اشاره شد. این ویژگی همان‌طور که در ادامه خواهد آمد، به‌گونه‌ای با زوجیت در عالم خلق مناسبت دارد.

۴. زوجیت در سرای خیال

برای ورود به سرای خیال و شناخت محیطی که یادآور سکونت بهشتی انسان در زمین است، باید دو وجه سلبی و ایجابی محیط مد نظر قرار گیرند. چنین می‌نماید که لازمه ورود به این سرا و سکونت با متعلقات این عالم (وجه ایجابی)^{۲۵}، رهاشدن و فقر (وجه سلبی) از متعلقاتی است که نسبتی با آن ندارند. به قول باشلار «در غنای فقر و پذیرفتن ثروت‌های این جهان، به پناه کامل دست می‌یابیم» (Bachelard 1994, 32). جالب آنکه در زبان عربی نیز، لغات سکونت و مسکینی [اگر تنها بر معنی ظاهری آن حمل نشود] از یک ریشه‌اند. به نظر می‌رسد، امروزه ابزار، انسان ابزارساز و اندیشه‌اش را می‌سازد و انسان بیشتر با ابزار و در پناه ابزارهای خود سکونت می‌کند. ابزارهای آدمیان بیش از آنکه نشانه‌های عالم خلق را آشکار کنند، با اشتغال حواس، آن‌ها را از دیدار، لمس کردن، بوییدن و نجوای طبیعت، آسمان و زمین و به‌عبارتی، زوجین عالم خلق محروم می‌سازند (یوسف: ۱۰۵).

وجه ایجابی نیز زمینه ظهور اوصاف عالم خیال یا نمادها و متعلقاتی است که زمینه تخیل و اتصال به باغ ملکوت را فراهم می‌سازند. با وجود آنکه شناخت ویژگی‌های محیطی که یادآور عالم خیال در عالم حس باشند، فرصتی دیگر می‌طلبد، در نوشتار حاضر، این جست‌وجوی دامنه‌دار به خصلتی مشترک در عالم‌های حس و خیال محدود شده است؛ به‌عبارتی، از آنجا که کیفیت برزخی میان دو ساحت، خیال را واجد خصلتی دووجهی از دو سویه متباین می‌ساخت، مفهوم زوجیت مناسب‌ترین ویژگی است که دوگانگی خیال، نفس، عالم حس (زوجیت عام) و عالم خیال (زوجیت خیالی) را توصیف و در ارتباط با یکدیگر قرار می‌دهد؛ زیرا خداوند زوجیت اشیاء را برای ذکر آفریده و ذکر هم خصلت بنیادین سکونت و هدف از ساخت سرای خیال است. «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»^{۲۶} (ذاریات: ۴۹)؛ بنابراین، به‌نظر می‌رسد خصلت برزخی سرای خیال را می‌توان ذیل قانون زوجیت عام یا دوگانه‌های مکمل بررسی کرد.

قانون زوجیت عام مهم‌ترین ویژگی کل عالم خلق و به‌عبارتی وجه اشتراک انسان، خیال، نفس و طبیعت (ق: ۷و۸) است. راغب در تعریف زوج می‌گوید: «به هر یک از دو جفت نرینه و مادینه (نجم: ۴۵) و همچنین به هر دو جفتی، چه در مزاجت یا در غیر آن و نیز به هر دو چیزی که با یکدیگر شبیه‌اند. خواه شباهتی یکسان یا ناهمسان. زوج گویند (راغب اصفهانی ۱۳۷۴، ۱۵۸/۲). «بعضی نیز گفته‌اند: این کلمه به معنای مطلق هر دو چیز متقابل است؛ مانند زن و شوهر، زمین و آسمان، شب و روز، خشکی و دریا» (طباطبایی ۱۳۷۴، ۵۷۳/۱۸). باور به زوجیت پیشینه‌ای دور در فرهنگ‌های کهن دارد؛ برای مثال، «در سندی قدیمی از چین باستان موسوم به نی.چینگ شرحی راجع به زوج متضاد «یین» و «یانگ» [یا اصل شرقی «هم این و هم آن»]، که تمامی پدیده‌های طبیعی شامل یا تابع یک تضاد مضاعف برای تکامل و هماهنگی هستند، آمده است» (گروتز ۱۳۹۰، ۱۵۱ و ۳۵۵). با وجود این، معنای زوجیت در سرای خیال یا آنچه در ادامه زوجیت خیالی خوانده می‌شود، با زوجیت عام با وجود وجوه اشتراک بسیار متفاوت است.

۴-۱. زوجیت خیالی

هرچند ویژگی برزخی خیال مبنی بر حد فاصل میان دو چیز را می‌توان ذیل قانون زوجیت عام طبقه‌بندی کرد، در زوجیت عام سخن از دو مقوله است که دارای تضاد یا تقابل باشند. اما اصل زوجیت خیالی در عالم خیال به این معناست که برخلاف زوجیت عام، دو چیز متقابل وجود ندارد؛ بلکه یک چیز، مقوله یا مفهوم در آن واحد «دووجهی» است و ویژگی هر دو طرف (زوجین) را دارد؛ در عین حال هیچ‌یک هم نیست؛ به بیان دیگر، این اصل بر این اساس استوار است که هرچند زوجیت در مرتبه‌ای بر دوگانگی تصریح دارد؛ ولی همین اصل در مرتبه خیال به یگانگی زوجین متضاد یا «این‌همان» و تحول مدام یکی به دیگری بدل می‌شود.

برخی حکمای پیشین عالم را از این منظر نگریسته‌اند؛ برای مثال، ابن عربی می‌گوید: هر چیزی جز ذات حق، در مقام تحول سریع یا بطیء قرار دارد و خیالی است دگرگون‌شونده و سایه‌ای است از بین رونده که همواره تا ابد از صورتی به صورت دیگر متبدل می‌شود (چیتیک ۱۳۸۴، ۴۴). او عالم را به اعتبار همین ویژگی برزخی میان وجود محض و عدم محض خیال می‌دانست (همان، ۴۲). نزدیک به همین مضمون در کتب ادبی و شعر عرفانی فارسی، خیال را به معنی نوعی «ایهام» گرفته‌اند. به عبارتی صنعت ایهام در شعر ایراد الفاظ مشترک، مشتمل بر دو معنی حقیقی و مجازی است (شفیعی کدکنی ۱۳۸۳، ۱۴). در مکانیک کوانتوم^{۲۷} نیز این واقعیت وجود دارد که نیروهای ضد در طبیعت کامل کننده‌اند، یا قابل تغییر شکل به یکدیگرند^{۲۸}. بنابراین همان‌طور که در ادامه خواهد آمد، وحدت زوجین و درحقیقت زوجیت خیالی مهمترین مؤلفه و ویژگی بنیادین محیطی است که زمینه آبادی ذکر و سکونت نفس انسان را فراهم می‌سازد^{۲۹}.

زوجیت انسان در قرآن، آفرینشی از یک نفس است. «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا»^{۳۰} (اعراف: ۱۸۹). این زوجیت در جنت (اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ. بقره: ۳۵) و زمین همواره هم‌آمد و ملازم سکونت و آرامش بوده است؛ از این‌رو، در درجه اول آدمی باید با زوج خود و سپس با زوجین هستی در زمین سکنی گزیند (اعراف: ۸) و پسندیده نیست فرد بماند^{۳۱} (Holy Bible. Genesis, 2/18). هرچند شولتس با ابتدای بر اندیشه هایدگر، سکنی‌گزیدن را گردآوردن و به خود اختصاص دادن جهانی از چیزها برای معنا و احراز هویت می‌داند (نوربرگ شولتس ۱۳۸۴، ۲۵)؛ اما سکنی‌گزیدن تنها با چیزها به دست نمی‌آید؛ بلکه سکونت ملازم و همراه با جهانی از چیزهای زوج است؛ به عبارتی، ساختن و سکونت در سرای خیال محمل اجتماعی از زوجین انسان، طبیعت، ساختن و به بیانی گردآمدن چیزهای زوج و در حقیقت، وحدت زوجین برای ذکر است.

بنابراین از مجموع ملاحظات پیشین، چنین برمی‌آید که مقصود از آبادی سرای خیال، زمینه‌سازی مراقبت از حضور و اجتماع چهار مفهوم کلیدی وابسته به نفس انسان است^{۳۲}؛ به عبارتی، هدف بنیادین آبادی نگهداری و مراقبت از چهارگانه زوجیت، ذکر، خیال و سکونت است. این مفاهیم که دو به دو به یکدیگر متعلق‌اند، زمینه‌ساز استقرار آدمی در سرای زمینی خیال و بازگشت به سرای باقی هستند. پیش از این، هایدگر سکنی‌گزیدن را از طریق ساختن برای محافظت از وحدت چهارگانه زمین، آسمان، الهگان و میرایان (انسان‌ها) و حضور آن‌ها می‌دانست (1971, 148). از آنجا که سکنی‌گزینی موضوعی درونی و متعلق به نفس انسان به‌عنوان عالم صغیر است، می‌توان اظهار داشت که براساس اصل تناظر عالم کبیر و عالم صغیر، سکنی‌گزیدن، حضور و محافظت از چهارگانه زوجیت، ذکر، خیال و سکونت با همراهی مقولات مورد اشاره هایدگر به‌عنوان عالم کبیر است. در ادامه، به حضور برخی از عوامل و مؤلفه‌های محیط و فضا برای ظهور نشانه‌های آفاق و انفس (فصلت: ۵۳) در معماری مبتنی بر اصل زوجیت خیالی اشاره شده است.

۵. تأملی بر معماری سرای خیال

برای آنکه ملاحظات نظری پیشین، نمود معمارانه در ساخت محیط بیابند، باید به چگونگی حضور مقولات زوج و اصل زوجیت خیالی در برخی مصادیق عملی اشاره شود. پیش از این، رابرت ونتوری اول بار در معماری مدرن به‌گونه‌ای از اصل زوجیت سخن گفته بود. او به سلسله‌مراتبی از مقولات متضاد در معماری مانند خوب و ناچوب، بزرگ و کوچک، بسته و باز، پیوسته و منفک، ساختاری و فضایی، که موجد سطوح گوناگون مفاهیم و معانی‌اند، توجه نشان داد (Venturi 1966, 23). پژوهشگران معماری اسلامی نیز به نسبت عالم خیال با معماری باغ‌ها و نگارگری اشاراتی داشته‌اند. محورهایی که در ادامه، از نقش اصل زوجیت خیالی و حضور چهارگانه زوجیت، ذکر، خیال و سکونت می‌آید، تنها اشاراتی محدود به ویژگی‌های معماری خیال است. روشن است که موارد زیر را می‌توان با نظر به این اصل در طیفی وسیع از دیگر زوجین دووجهی صورت و معنای معماری توسعه داد؛ اما نباید از نظر دور داشت که به‌رغم اشارات پژوهشگران به زوجیت و عالم خیال در معماری، مقصود از بازخوانی مقولات ذیل، طرح گفتشانی تازه از منظر وحدت زوجین [زوجیت خیالی] برای بازشناسی وادی خیال در معماری است.

۱. تاریکی و روشنایی (وادی سایه‌ها)

۲. درون و برون

۳. سکون و حرکت

۴. تقارن و عدم تقارن (خاصیت آینگی)

۵-۱. تاریکی و روشنایی (وادی سایه‌ها)

طبیعت و پدیده‌های آن افزون بر آنکه آیاتی برای ذکرند، به دلیل ویژگی عام زوجیت، نمودار عالمی با اوصاف خیال‌اند. نور طبیعی و پدیده‌های وابسته به آن چون رنگ، سایه و تاریکی، یکی از مقولاتی است که افزون بر جنبه کاربردی، نقش‌های متعددی در ایجاد مفاهیم کیفی در طراحی محیط داشته‌اند. هدف از پرداختن به نور، بررسی نقش دوگانه آن در طبیعت است. در طبیعت، نور و تاریکی با یکدیگر آمیخته‌اند و هرچه هست، حالتی میانی از هر دو، یعنی طیفی از سایه‌هاست؛ به عبارتی سایه، تاریکی و روشنایی را با هم در خود دارد. از این‌روست که «ابن عربی قلمرو سایه (ظل) را با قلمرو خیال یکی می‌داند» (چیتیک ۱۳۸۴، ۴۳). از این منظر، سکونت خیالی در گذار از طیفی میان زوجیت شب و روز (رعد: ۳) یا وادی سایه‌ها به دست می‌آید. به گفته الیاده، تشابه و انطباق ساختاری میان حالات گونه‌گون گذار، از تاریکی به روشنی^{۳۳} و از مرگ به زندگی^{۳۴} وجود دارد؛ از این‌رو، حیات و بودن انسان هم با اجرای رشته‌ای شعائر گذار و از راه آیین‌های تشرّف متوالی به کمال دست می‌یابد (الیاده ۱۳۹۰، ۱۶۷-۱۶۸). بر این اساس، سکونت آدمی در تغییر و «چرخه مرگ و حیات» عناصر طبیعت، اوقات شب و روز، طلوع و غروب خورشید، ماه و ستارگان و گردش فصول سال حاصل می‌شود^{۳۵}. در این میان، یکی از مهم‌ترین اشکال حضور نور یا طیفی از سایه‌ها در معماری خیال، نورهای رنگی است.

به گفته کربن، پدیدار رنگ محدود به عالم محسوس ما نیست. این پدیدار صرفاً حکایت از مثلی دارد که در اینجا فعال [یا منشأ اثر]ند (کربن ۱۳۸۹، ب، ۱۸۸). رنگ و نور در حکمت اسلامی، به‌ویژه تفکر شیعی به یکدیگر وابسته و هریک از منظری متعالی مدّ نظر بوده است. امام علی(ع) آفرینش عرش را از نورهای چهارگانه سرخ، سبز، زرد و سفید برشمرده‌اند (کلینی ۱۳۶۹، ۱۷۵/۱). شیخ محمد کریم‌خان کرمانی^{۳۶} نیز در رساله الیاقوته الحمراء این‌گونه خیالی‌بودن نورهای رنگی را میان روحانیت (نور) و جسمانیت (ظلمت) توصیف می‌کند: «نور، رنگ در حالت روحانی (روحانیت رنگ) است. حال آنکه رنگ، نور در حالت جسمانیت یافته (جسمانیت نور) است» (کربن ۱۳۸۹، ب، ۱۹۶). شیخ درجات رنگ را بر هفت مرتبه عالم تطبیق داده که برای مثال رنگ عالم مثال و طبیعت به ترتیب، سبز تیره و سرخ است (همان، ۲۱۲). این رنگ‌ها با قرآن و معماری سنتی تطبیق‌پذیر است؛ برای مثال، رنگ سبز تیره عالم مثال با آیاتی در وصف جنت انطباق دارد که این نیز شاهدی دیگر بر انطباق جنت با عالم مثال است. «وَمِنْ ذُنُوبِهِمْ جَنَّتَانِ. مُدْهَمَّتَانِ» (رحمن: ۶۲ و ۶۴)^{۳۷}. همچنین رنگ غالب قالی‌های [قدیمی] ایرانی آراسته به نقش انتزاعی گیاهان و عناصر طبیعت به رنگ سرخ بوده است. از این منظر، نمونه‌های پرشماری از حضور رنگ و نور (طیف سایه‌های رنگی) در هنر و معماری سنتی جهان، چون نگارگری یا شیشه‌های رنگی پنجره اروسی یا پنجره گل‌سرخ کلیسای گوتیک وجود دارند که افزون بر ایجاد کیفیت خیالی، رمزی از نمود عوالم دیگر در عالم حس هستند (ت ۱)^{۳۸}.

۵-۲. درون و برون

سکونت با تعلق که با نفس انسان دارد، اساساً مفهومی درونی است. در زبان فارسی، لغت «درون» از «در» می‌آید. واژه «تو» نیز افزون بر آنکه به معنای درون یا «درون سرا و خانه» به کار رفته، ضمیر اشاره به (باطن) انسان است. این لغات به روشنی دلالت بر تعلق خانه، آدمی و درون به یکدیگر دارند؛ بنابراین، به نظر می‌رسد اساس معنای جایی که سکونت را روا می‌دارد، درونی‌بودن و دعوت آدمی برای بازگشت و پناه‌بردن به عالم درونی نفس است^{۳۹}؛ اما برای سکونت در عالم درون باید برون را به درون آورده و از درون به نظاره و مصاحبت برون نشست.

زوجیت درون و برون در سرای خیال دو کیفیت متمایز و در عین حال واحد است؛ به عبارتی، برون و درون برای آنکه بتوانند زمینه سکونت را فراهم سازند، باید کیفیتی دربرگیرنده و نگه‌دارنده داشته باشند. از این منظر، سکونت در درون یا برونی که مانند درون آدمی را در بر گیرد، به دست می‌آید؛ به بیان دیگر، این کیفیت زمانی روی می‌دهد

که محیط طبیعی و مصنوع خارج از فضاهای داخلی بنا نیز کیفیتی آبادگر (نگهدارنده) و دربرگیرنده داشته باشند. در عمل نیز فضای «حیاط» که غالباً در سلسله مراتب فضایی بیرون خوانده می شود، هم ریشه با لغت محیط به معنی نگهدارنده است؛ از این روست که در پناه سکونت خیالی، درون و برون برای ایجاد کیفیتی دربرگیرنده به یکدیگر بدل می شوند (ت ۲). البته درون و برون- در عین این همانی- دارای مرزهای مشخص و درخور تمییز و تمایز نسبی هستند. از این منظر، تمامی الگوهای معماری که بستری برای سکونت اند، کیفیتی درونی، دربرگیرنده و به تعبیری، درون بان دارند. بر این اساس، می توان اظهار داشت که تمایز مرسوم «معماری درون گرا و معماری برون گرا» که از روان شناسی شخصیت یونگ به عاریت گرفته شده اند، دست کم توصیف مناسبی از گونه های معماری سنتی [ایران] نیستند؛ برای مثال، بسیاری از الگوهای معماری مانند خانه های بوشهر و ابه های ترکمن به سختی در این گونه بندی قرار می گیرند؛ به عبارتی، الگوهای سازمان دهی فضایی معماری و مفاهیمی چون درون و برون را باید در منظومه ای مفهومی و درهم تنیده از جغرافیای فرهنگی، اقلیمی، زمانی و معنایی آنها فهم و توصیف کرد.



تصویر ۲: درون و برون خانه های آبادی، سکونت را در درون میان آسمان و زمین در بر می گیرند. (روستای خرو، نیشابور)

تصویر ۱: نورهای رنگی و قالی قرمز در مسجد نصیرالملک شیراز

۳-۵. سکون و حرکت

سکونت به معنای سکون مطلق و ایستایی نیست و در طبیعت، سکون و حرکت در وضعیتی متعادل با یکدیگر آمیخته اند. سکونت در سرای زمینی خیال نیز از زوجیت سکون و حرکت (پویایی) پیروی می کند. درباره انسان، سکون و حرکت با کیفیت نفس و حواس ظاهری و باطنی آن ارتباط عمیق دارند. قرآن شب و خواب را که جنب و جوش ظاهری آرام می شود، در کنار هم اسباب سکونت قرار داده است (یونس: ۶۷، فرقان: ۴۷، نبأ: ۹)؛ به عبارتی، زمانی که حواس ظاهری آرام گیرند، فرصت ورود به عالم درونی خیال فراهم می شود؛ زیرا نفس آدمی- در بیداری- تا در سیطره حواس ظاهری است، امکان ورود به عالم خیال و دیدن رؤیا را ندارد. پس برای سکونت نفس در عالم خیال، باید این حواس سکنی گیرند تا حواس درونی (خیال) به حرکت درآیند^{۴۰}؛ از این روست که قرآن سکونت را در پناه و پوشش شب^{۴۱} و خواب بیان می دارد.

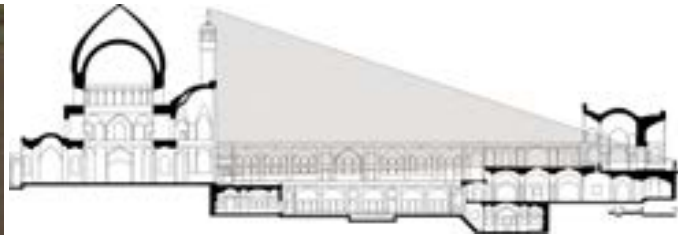
گفته می شود که نفس از طریق حواس تحت تأثیر محرک های محیطی قرار دارد. طراحی هدفمند این محرک ها در سامان دهی فضا و زمان، در سکون حواس ظاهری و پویایی (حرکت) حواس درونی نقش مهمی دارند؛ به عبارتی، برای ایجاد زمینه پویایی خیال، محیط باید دارای تعادل حسی در عناصر زوج باشد؛ برای مثال، وجود زوجیت های متعادل تاریکی و روشنایی، درون و برون و جهات شش گانه، به ویژه محورهای افقی و عمودی، افزون بر آنکه می توانند محیط پویایی برای خیال فراهم سازند، نباید غلبه هر زوج در کل موجب کم رنگ شدن یا فقدان زوج دیگر شود؛ به عبارتی، ترکیب متناسب این زوج ها باید با توجه به کارکرد فضا از کل تا اجزای معماری، به توالی فضایی، از

حضور هم‌زمان و وحدت‌یافته این زوجها برای سکون حواس پنج‌گانه و پویایی خیال منتهی شود.

می‌توان با مثال‌هایی این موضوع را روشن ساخت. دانشمندان مسلمان با کتاب المناظر ابن هیثم دست‌کم از سده پنجم هجری و در واقع بعد از قطب‌الدین شیرازی و کمال‌الدین فارسی (۷ق/۱۳م) آشنا بوده‌اند؛ ولی مطالعات ایشان بیش از هنرمندان جهان اسلام، ظاهراً در رنسانس اروپا بر نقاشانی چون آلبرتی^{۴۲} در خلق مبانی ریاضی پرسپکتیو عمق‌نما در آثار هنری تأثیرگذار بوده است. این موضوع از آنجا درخور توجه است که قبله مسلمانان، همچون محور کلیساهای گوتیک و رنسانس، می‌توانست بهانه مناسب‌تری برای تأکید شدید بر محور افقی راستای قبله- در فضای داخلی- از طریق پرسپکتیو تک‌نقطه‌ای باشد؛ اما در معماری [مساجد] و نگارگری جهان اسلام، این پرسپکتیو (تک‌نقطه‌ای) که بیشتر حرکتی است در کالبد و صورت اثر هنری، غالباً به تعادل و حذف این تأکید بر نقطه‌گریز شاخص بدل می‌شود.

الگوهای هندسی تکراری نیز زمینه‌ای از سطوح یکدست و متعادل برای تکمیل حذف پرسپکتیو ایجاد می‌کنند (معماری دوبعدی سه‌بعدی نما^{۴۳}). مطابقت این کیفیت با عالم مثال از آنجاست که گفته می‌شود «صُور در عالم مثال به دلیل کیفیت غیر مادی و مجردشان، کیفیت دوبعدی دارند» (بلخاری قهپی ۱۳۸۴، ۴۹۷)؛ از این‌رو، در معماری مساجد و دیگر گونه‌های معماری اسلامی جفت محور افقی و عمودی (چه در تناسبات فضا و یا گشودگی به آسمان) یکدیگر را در جهت رودرروی با فضای حسی آرام و متعادل تکمیل می‌کنند. البته این رودرروی با فضای معماری خیال نیز از زوجیت دو طریقه تجربه فضا یعنی «سلسله مراتبی» و «یک‌بارگی» از برون به درون و بالعکس پیروی می‌کند.

مثال دیگر این رویکرد به طراحی محیط از منظر اصل زوجیت خیالی، در معماری ایران دیدنی است. در مسجد مدرسه آقابزرگ کاشان (۱۳ق) برای ایجاد کیفیتی خیالی، ترفندی معمارانه به کار رفته است. معمار با قراردادن سکویی بلند میان هشتی ورودی و محور طولی حیاط (صحن)، با حذف بصری کف حیاط از دید ناظر، عمق پرسپکتیو تا گنبدخانه را از منظر بیننده حذف می‌کند. ناظر در این حال به «یک‌باره» در آغاز ورودی با انتهای بنا (گنبدخانه) که در فاصله دوری قرار دارد، مواجه می‌شود؛ به عبارتی، گنبدخانه به دلیل ابعاد بزرگ و حذف پرسپکتیو حیاط بسیار نزدیک به ورودی ادراک می‌شود؛ اما ناظر پس از طی «سلسله‌مراتب» ورود به بنا، گنبدخانه نزدیک را با فاصله‌ای دور تجربه می‌کند. این تجربه کمیاب فضایی یک هیجان یا فریب نیست؛ بلکه حیرانی عقل معطوف به حس یا تجربه‌ای خیالی است؛ زیرا در اینجا زوج دور و نزدیک به یکدیگر بدل می‌شود و مخاطب دو تجربه ادراک، یعنی سکون حسی و حرکت ذهنی (خیالی) را هم‌زمان تجربه می‌کند (ت ۳).



تصویر ۳: تناسبات و موقعیت گنبدخانه با حیاط و ورودی مسجد مدرسه آقابزرگ کاشان. مأخذ نقشه: حاجی قاسمی، کامبیز. گنجنامه. انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.

۴-۵. تقارن و عدم تقارن (خاصیت اینگی)

کلمه تقارن دارای دو معنی است. به یک معنی، تقارن وجود درجه بالایی از تناسب^{۴۴} و توازن است و از سوی دیگر، تقارن به معنی تعادل است؛ از این‌رو، ارسطو تقارن را حد نهایی تناسب می‌دانست (اصل تقارن ۱۳۵۸، ۵۵). درباره

زوجیت تقارن و عدم تقارن گفته می‌شود که «در همه پدیده‌ها، این دو با هم آمیخته‌اند. تقارن، وجود همسانی به طور عام نیست؛ بلکه وجود همسانی در تفاوت است. این بدان معنی است که پیش از یافتن تقارن باید به جست‌وجوی عدم تقارن و بالعکس برآیم» (همان، ۶۳). در فیزیک نوین نیز «ذرات و ضد ذرات نسبت به هم نامتقارن‌اند؛ زیرا دارای نکات همسانی هستند که بر طبق آن، قرینه آینه‌ای یکدیگر به‌شمار می‌آیند. این جنبه وحدت‌ضدین در تقارن و عدم تقارن نیز دیده می‌شود» (همان، ۵۵).

موضوعات تناسب و تقارن پیشینه‌ای طولانی در آثار و پژوهش‌های معماری دارند^{۴۵}؛ اما اهمیت این موضوعات به‌ویژه تقارن در ارتباط آن‌ها با موضوع خیال است. اشرافیون خاصیت اینگی را که در اشیاء آینه‌گون و تقارن‌محوری وجود دارد، از دیگر مناسبت‌های عالم حس با عالم خیال شمرده‌اند. از آنجاکه موجودات عالم مثال نسبت به عالم حس لطیف هستند، «اشرافیون مفاهیم و اشیای لطیفی چون نور، آب [زلزال] و آینه را رمز عناصر و مظهر موجودات این عالم شمرده‌اند» (لایجی ۱۳۳۶، ۴۳۵)؛ زیرا موجودات درون آینه و آب به‌مثابه عالم خیال، دارای صورت و فاقد ماده هستند. ویژگی فراگیر تقارن‌محوری (آینگی) در آثار هنر و معماری سنتی جهان، به‌مثابه آینه‌ای نامرئی از جزء تا کل آثار، زمینه زوجیت و سکونت خیالی را فراهم آورده است. از سوی دیگر، افزون بر معانی و رمزهایی که پیش‌تر برای عنصر آب در این آثار برشمرده‌اند، می‌توان خاصیت اینگی، به‌معنی تصویر خیالی بنا و محیط در آب را به شمار این ویژگی‌ها افزود. تصویری آینه‌ای که زوجیت خیالی میان وجود (حسی) و عدم (عقلی) بنا و عالم در آب را به نمایش می‌گذارد (ت ۴).

از آنجاکه بحث تقارن افزون بر هنرها، در علم هندسه بررسی می‌شود، در پایان لازم است به زوجیت در این علم نیز اشاره‌ای مختصر شود. اعتقاد بر این است که ریاضیات و به‌ویژه اشکال هندسی به‌دلیل ویژگی میانی عالم محسوس و معقول^{۴۶}، بیشترین مناسبت را چه به‌مثابه متعلقات و واژگان عالم مثال و چه به‌مثابه زبانی برای بیان آن عالم دارند. یونانیان به خوبی می‌دانستند که هندسه اقلیدسی بیش از آنکه منطبق با عالم محسوس باشد، مثال کامل صوری است که اشکال موجود در طبیعت، مرتبه‌ای نازل از آن‌ها در عالم حس هستند^{۴۷}. در مقابل، ظهور هندسه ناقلیدسی که حکایت از تعلق اندیشه مدرن به کشف زبان عالم حس داشت، بیشترین مطابقت و توصیف را از فیزیک طبیعت ارائه می‌داد. امروزه می‌توان گفت که اشکال طبیعت در مقیاس‌های خرد و کلان، به‌نوعی با زوجیت این دو هندسه تطابق دارند؛ به‌عبارت دیگر، به‌نظر می‌رسد سلسله‌مراتبی از توالی یک در میان هندسه اقلیدسی و ناقلیدسی در سطوح گونه‌گون مقیاس وجود دارد؛ بنابراین، اگر از منظر ویژگی دوگانه خیال به این دو هندسه نگریسته شود، هندسه اقلیدسی و ناقلیدسی، مثلاً هندسه فرکتال، به‌مثابه دو زوج هندسی هستند که می‌توانند در طراحی هندسی سرای خیال مد نظر قرار گیرند. با این تفاوت که هندسه اقلیدسی به‌دلیل مناسبت با عالم مثال و ماهیت غیرسیال و آرام، نقش محوری را در ترکیب کلی و اصلی معماری سرای خیال بر عهده خواهد داشت (ت ۵).

مطالعات معماری ایران

دو فصلنامه معماری ایرانی
شماره ۴ - پاییز و زمستان ۹۲

۱۷



تصویر ۵: زوجیت هندسی (اقلیدسی و ناقلیدسی فرکتال) در ترکیب با اطوار سایه (حمام خان یزد).



تصویر ۴: خاصیت اینگی یا تقارن محوری در آب و معماری.

• www.archnet.org مرجع: کاشان). www.SID.ir

هرچند خاستگاه و غایت تلقی سنت و مدرن از مفهوم سکونت بسیار متفاوت است؛ اما همه انسان‌ها با هر نوع تلقی و با وجود اختلاف مراتب و روش، در پی سکونت و آرامش راستین‌اند. از آنجاکه خاستگاه سکونت، اساساً مقوله‌ای درونی و متعلق به نفس یا ذهن انسانی است، تنها محیطی از جنس و متناسب با آن می‌تواند زمینه بیرونی سکونت را فراهم کند؛ زیرا پیوند با عالم مثال [ملکوت نفس] و تجربه صور ازلی، همان‌طور که ادیان مختلف و روان‌شناسانی چون یونگ نشان داده‌اند، امری ذاتی برای انسان‌ها و بی‌زمان و مکان است. همان‌طور که تحقیقات تجربی اخیر بر نقش طبیعت، به‌عنوان عناصری که ذهن انسان از آغاز تکامل با آن‌ها کدگذاری شده است، در آرامش روانی انسان تصریح دارند^{۴۸}. ادیان الهی نیز به زبان وحی، پدیدارهای طبیعت و آیات الهی را محل و نشانه‌های ذکر خداوند و آرامش نفس انسان دانسته‌اند؛ بنابراین، چنین می‌نماید که مطالعه تطبیقی مفهوم سکونت در تلاقی این دو گفتمان و تکیه بر نقاط مشترک، می‌تواند راه را بر توسعه افق اندیشه در پاسخ به مسائل کنونی سکونت انسان و معماری متناسب با آن هموارتر کند.

در نوشتار حاضر، کوشش شد تحت مقولات چهارگانه زوجیت، خیال، ذکر و سکونت، حضور انسان در زمین و تعلق آن به وادی از یادرفته خیال در معماری، مورد بازاندیشی قرار گیرد. در توصیفی عام، سکونت خیالی انسان، برزخی میان زوجیت «سکونت جنتی» و «استقرار زمینی» است. از این منظر، بازگشت به سکونت با گذار پیوسته از عالم حس به عالم خیالی نفس از طریق مقولاتی از جنس خیال و اصل زوجیت خیالی [دوگانه‌های ناهمسان و همسان] حاصل می‌شود. به بیان دیگر، سکونت از مسیر محیطی متجانس با عالم خیال نفس، برای نگهداری از فکر و ذکر آدمی، ممکن است. لازمه نگهداری خیال نیز زمینه‌ای محیطی از زوجیت هم‌زمان پر و خالی است. خالی از مقولات تک‌بعدی و نامتعادل و پر از حضور مقولات [زوج‌های] دوجوهی و متعادل- نه به معنای حد وسط- است؛ به بیانی دیگر سکونت، «حضور»، «تعادل» و در حقیقت «یگانگی» زوجیت‌های عالم خلق در زیست‌جهان انسان، نظام طبیعت و معماری برای «ذکر» است؛ بنابراین، برای آنکه معماری زمینه حضور متعادل این زوجیت‌ها و ذکر عالم خیال نفس باشد، شاید بتوان برخی اوصاف محیطی زیر را برای آن برشمرد. معماری (سرای) خیال:

۱. یادآور عالم خیال است؛ ولی در غایت با اندیشه ساخت تمثیلی بهشت در زمین نسبتی ندارد؛ به‌عبارتی، محیطی با کیفیت درونی و دربرگیرنده است که از نفس انسان نگهداری و مراقبت می‌کند.
۲. محیطی است که عناصر و مفاهیم سازنده آن قابلیت بروز هم‌زمان ویژگی‌های متضاد و متقابل را در زمان و مکان دارند؛ به‌عبارتی، قرارگاه وحدت اضداد دوجوهی در ابعاد کمی، کیفی- و نمادین- معماری است.
۳. بستر حضور و تغییر پیوسته مقولات زوج است. شب و روز، تاریک و روشن (سایه‌های رنگی)، نهان و آشکار، بسته و باز، پایین و بالا (زمین به آسمان)، سکون و حرکت، نظم و بی‌نظمی، ناخوانا (ابهام) و خوانایی. این گذار و مواجهه میان دوگانه‌ها به‌صورت دفعی و تدریجی است.
۴. هر دو ویژگی سکون و حرکت را باهم دارد؛ به‌عبارتی، دارای تعادل در کلیت و ساختار فضاها برای تعادل بصری و بیشترین پویایی خیال از طریق زوجین دوجوهی است.
۵. در اشکال و فرم‌ها از زوجیت هندسه اقلیدسی و ناقلیدسی، با محوریت ترکیب متعادل اشکال [هندسه اقلیدسی] در کل هر واحد (فضا) تا پیچیدگی در جزئیات (فضا) پیروی می‌کند.

تشکر و قدردانی

لازم است مراتب قدردانی و سپاس خود را از استاد بزرگوارم، دکتر هادی ندیمی در دانشکده معماری و شهرسازی دانشگاه شهید بهشتی، برای دیدگاه‌ها و راهنمایی‌های ارزشمندشان بر این مقاله ابراز دارم.

پی‌نوشت‌ها

۱. مقاله Bauen Wohnen Denken متن سخنرانی هایدگر در همایشی با موضوع «انسان و فضا» به سال ۱۹۵۱م

- است. تاکنون سه ترجمه فارسی از این مقاله در آثار زیر به چاپ رسیده است:
- فریدرش نیچه و دیگران. ۱۳۷۷. هرمونوتیک مدرن: گزینه جستارها. ترجمه بابک احمدی و دیگران. تهران: مرکز (ترجمه اولیه مقاله در این کتاب به قلم شاپور اعتماد است).
- هایدگر، مارتین. ۱۳۸۱. شعر زبان و اندیشه رهایی: هفت مقاله از مارتین هایدگر همراه با زندگینامه تصویری هایدگر. ترجمه عباس منوچهری. تهران: مولی.
- شار، آدام. ۱۳۸۹. کلبه هایدگر. ترجمه ایرج قانونی. تهران: ثالث.
۲. لغت انسان از ریشه «انس» به معنی الفت و محبت است (راغب اصفهانی ۱۳۷۴، ۲۱۴/۱). در زبان آلمانی نیز لغات *wohnen* و *gewohnen* – به معنی انس گرفتن – از یک ریشه‌اند.
۳. لغت «سرا» افزون بر انتساب به مکان، به معانی بنای بزرگ، خانه [مسکن]، و قصر، به معنی «جهان» یا «عالم» است. در نوشتار حاضر با توجه به محتوای متن، از لغات عالم، سرا و خانه به یک معنی استفاده شده است.
۴. برای مطالعه تفصیلی مسائل نفس در اندیشه اسلامی نک: حسن‌زاده آملی، حسن. ۱۳۸۹. عیون مسائل نفس و شرح آن در شصت و شش موضوع روان‌شناسی. ترجمه ابراهیم احمدیان و دیگران. قم: بکا.
۵. امام علی(ع) در صفت آفرینش آدم می‌فرماید: این موجود معجونی بود از طینت رنگ‌های مختلف و همسان‌هایی نظیر هم و اضدادی مخالف یکدیگر و اخلاقی متفاوت باهم، از گرمی و سردی و رطوبت و خشکی و ناخوشی و خوشی (شریف الرضی ۱۳۸۸، ۳-۴).
۶. پس بدکاری و پرهیزگاری‌اش را به وی الهام کرد (شمس: ۸).
۷. در فلسفه «مدرک» با کسر راء به معنی ادراک‌کننده و «مدرک» با فتح راء به معنی موضوع ادراک است.
۸. و گفتیم: ای آدم، با همسر خویش در بهشت بیارام (بقره: ۳۵). همچنین نک: اعراف: ۱۹ و طه: ۱۱۷.
۹. و گفتیم: فرو شوید، برخی از شما دشمن برخی دیگر و شما را در زمین قرارگاه و برخورداری باشد تا هنگام مرگ (بقره: ۳۶).
۱۰. امام علی(ع) درباره وعده بازگشت آدم به جنت می‌فرماید: [خداوند] در توبه را به رویش گشود و کلمه رحمت را به او تلقین کرد و بازگشت به بهشت را به او وعده داد (شریف الرضی ۱۳۸۸، ۴).
۱۱. «فَلَمَّا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»: گفتیم همه از آن فرو شوید، پس اگر رهنمودی از من به سوی شما بیاید. آنان که از راهنمایی من پیروی کنند، نه بیمی بر آن‌هاست و نه اندوهگین شوند (بقره: ۸).
۱۲. او شما را از زمین آفرید و شما را به آبادانی آن واداشت؛ پس از او امرزش بخواهید و آنگاه به سوی او بازگردید (هود: ۶۱).
۱۳. برای آگاهی بیشتر نک:
- Marucus, Clare Cooper. 1974. The House as a Symbol of Self. In J. Lang. C. Burnette, W. Moleski, & D. Vachon, Eds., Designing for Human Behavior.
۱۴. واژه *panāg* نیز در زبان پهلوی و بعدها واژه «پناه» در زبان فارسی، از ریشه *pāt* است که در مفهوم نگهبانی از کسی و امنیت او به کار می‌رود (شقایق ۱۳۹۰، ۸۳). واژه «آبادی» در زبان اردو نیز افزون بر روستا، شهر، «جهان»، به معانی شادی، شادابی و «آرامش» به کار می‌رود (چوهدری ۱۳۷۵، ۲). واژه «آبادانی» هم در این زبان به معنی سکونت‌کردن و سکنی‌گزیدن است (همان، ۱). واژه آرامش نیز از ریشه «رَم» اوستایی (رام‌داری یا نگهبانی از آرامش) بوده که در نام اریارمنه پارسی باستان به معنای در آرامش نگه‌دارنده آریاییان دیده می‌شود (شقایق ۱۳۹۰، ۲۱۱).
۱۵. معین در حاشیه برهان قاطع همسایه را دارای دو معنای اصلی و مجازی می‌داند. در معنای اصلی دو یا چند کس که در زیر سایه یک سقف باشند، و مجازاً دو یا چند کس که اتاق یا خانه آنان متصل یا نزدیک هم باشد (برهان ۱۳۴۲، ۲۳۷۰/۴).
۱۶. ایشان و همسرانشان در سایه‌ها بر تخت‌های آراسته تکیه زند (یس: ۵۶). نیز نک آیات: نساء: ۵۷ و مرسلات: ۴۱ و انسان: ۱۴ و رعد: ۳۵.
۱۷. در مجمع، ذیل آیه ۵۷ سوره نساء آمده است: اصل ظل به معنی «ستر» است که از آفتاب می‌پوشاند (قرشی ۱۳۷۱، ۲۶۸/۴).
۱۸. «وَ اللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا»: و خدا برای شما از خانه‌هایتان جای آرامش ساخت (نحل: ۸۰). در تفسیر جوامع الجامع آمده است که «سَكَنًا» وزن فعل به معنای مفعول است؛ آنچه به آن پناه برده می‌شود، خانه باشد یا همدم و یاور (۴۰۷/۳).
۱۹. «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»: آگاه باشید که دل‌ها تنها به یاد خدا آرام گیرد (رعد: ۲۸).

۲۰. پروردگارا، من برخی از فرزندانم را به درّه‌ای بی کشت، نزدیک خانه شکوهمند تو سکنی دادم. پروردگارا، تا نماز به پا دارند (ابراهیم: ۳۷). همچنین: «وَاذْكُرْ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُمْ مِّنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ»: و آنچه را در خانه‌ها تن از آیات خدا و حکمت خوانده می‌شود، یاد کنید (احزاب: ۳۴).
۲۱. برای مثال نک: توصیف ملاصدرا از بهشت مثالی که شیطان از روی بهشت آدم ساخت (صدرالدین شیرازی ۱۳۸۴، ۴۰۳-۴۰۲).
۲۲. جَنَّ (به فتح اول) به معنی پوشیدن و مستور کردن [است]؛ [از این رو] به قلب جنان گویند که در میان بدن پوشیده است. به سَبَرٍ مَجْنٍّ و مَجْنَّةً گویند که صاحب سپر را می‌پوشاند. به باغ و مزرعه و چمن، جَنَّت و جَنَات گویند که روی زمین را می‌پوشانند. بچّه را نیز از آن رو جنین گویند که شکم مادر او را پوشانده است و جنین به معنی مجنون و پوشانده شده است (قرشی ۱۳۷۱، ۶۱/۲).
۲۳. «لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَهُمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَ شِمَالٍ»: هر آینه مردم سبا را در جای سکونتشان نشانه‌ای بود: دو بوستان، از دست راست و از دست چپ (سبأ: ۱۵).
۲۴. برای این تشبیه نک: صدرالدین شیرازی ۱۳۸۰، ۳۰۰. در باب تشابه شهر و خانه به تن انسان نک: فارابی ۱۳۸۲، ۲۸ و غزالی ۱۳۸۰، ۱۹/۱ و ۴۹. نیز در باب تشابه خانه، جسم و کیهان در ملل دیگر و اندیشه دینی هند نک: الیاده ۱۳۹۰، ۱۶۰-۱۶۶.
۲۵. در جوامع سنتی تمامی نمادها و آیین‌هایی که با معابد، شهرها و خانه‌ها [ی آن‌ها] ارتباط دارند، در نهایت از تجربه نخستین مکان قدسی نشئت می‌گیرند (همان، ۵۰).
۲۶. و از هر چیزی دو گونه، جفت یکدیگر، آفریدیم، باشد که یاد کنید (ذاریات/۴۹).
۲۷. برای آگاهی بیشتر از این موضوع نک: طلا مینایی، اصغر (۱۳۳۶). عرفان، زیبایی‌شناسی و آگاهی کیهانی: دیدگاه پست‌مدرنی وحدت وجود. ترجمه رضا افتخاری. تهران: رسا. ص ۴۴۷.
۲۸. به نظر می‌رسد آن گونه که قرآن بیان می‌دارد، سرچشمه این دوگانگی را باید در ویژگی [ادراکی] نفس در مرتبه خیال و به عبارتی فقدان علم و احاطه در مواجهه با اشیاء فهم کرد: «وَوَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ عَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»: و شاید که چیزی را خوش ندرید و آن برای شما بهتر باشد و شاید که چیزی را دوست دارید و آن برای شما بدتر باشد و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید (بقره: ۲۱۶).
۲۹. استفاده از واژه محیط به جای آبادی به اعتبار اشتراک معنی و مفهوم این دو است؛ زیرا «محیط به معنی دربرگرفتن و نگهداری است» (قرشی ۱۳۷۱، ۱۹۶/۲).
۳۰. اوست که شما را از یک تن آفرید و همسر او را از [نوع] او پدید کرد تا بدو آرام گیرد (اعراف: ۱۸۹).
۳۱. البته زندگی زوجین یا سلسله‌مراتبی از زندگی اجتماعی در همسایگی دیگر زوجین، نافی زندگی فردی نیست؛ بلکه زندگی جمعی و فردی هم به اعتباری از قاعده زوجیت پیروی می‌کنند.
۳۲. اشیاء و امور چهارگانه در اندیشه قداما از منظری تمثیلی مورد توجه بوده‌اند. برخی از این چهارگانه‌ها عبارت‌اند از: طبیعت، اخلاط، ارکان طبیعت، فصول سال، جهات جغرافیایی.
۳۳. «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»: خدا دوست و کارساز مؤمنان است. آنان را از تاریکی‌ها به روشنایی می‌برد (بقره: ۲۵۷).
۳۴. «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أُمُوتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»: چسان به خدا کافر می‌شوید و حال آنکه مردگان بودید؛ پس شما را زنده کرد و دیگر بار شما را بمیراند و سپس زنده کند و آنگاه به او باز می‌گردید؟ (بقره: ۲۸).
۳۵. اشکال مختلف حضور نور و رنگ در تعابیر پیشینیان مرسوم بوده است. تعابیری چون بامداد، پگاه (فجر، فلق، سپیده‌دم)، نیمروز، عصر، شامگاه، شبانگاه، و نیمه‌شب بخشی از فرهنگ لغات سرای خیال است. همچنین از آنجاکه آسمان رمز سکونت آسمانی و منبع نور است، گشودگی بنا رو به بالا و آسمان نمادی از ذکر و توجه به عالم ملکوت است. قیصری در تفسیر فصوص می‌نویسد: «مشایخ شهود عرفانی صور مثالی را متصل به عالم روحانی دانسته‌اند که از آن عالم نور می‌گیرد. به‌مانند درچه‌های مرتفع که از آن‌ها شعاع نور به خانه داخل می‌شود» (کرین ۱۳۸۳، ۲۵۲). همچنین نمونه‌های بسیاری از طراحی محیط مبتنی بر اشکال مختلف حضور نور در بناهای تاریخی و آثار برخی معماران مدرن وجود دارد.
۳۶. دومین فرد نحلّه شیخیّه. متوفی ۱۲۷۸/۱۸۷۰.
۳۷. و فروتر از آن‌ها دو بهشت دیگر هست (رحمن: ۶۲). آن چنان سبز [پُردرخت] که به سیاهی [سبز سیر] زند (رحمن: ۶۴).
۳۸. درباره رمز گیاه‌شناسی قدسی (گل‌ها و درختان) و رنگ‌ها برای یاد عالم ملکوت نک: کرین ۱۳۸۳. نیز درباره بحث شیخ

کریم‌خان کرمانی در باب قالیچه قرمز نک: همو ۱۳۸۹، ۲۵۵.

۳۹. کوپر مارکوس تحقیقات ارزشمندی در نسبت خانه و خویشن انجام داده است. برای آگاهی بیشتر نک:

Marucus, Clare Cooper. 1995. *House as Mirror of Self: Exploring the Deeper Meaning of Home*. Berkeley, CA: Conari Press.

۴۰. غزالی می‌نویسد: [نفس] تا به محسوسات مشغول بود، از مناسبت با عالم ملکوت محجوب بود؛ و در خواب از محسوسات فارغ شود، لاجرم آنچه در گوهر وی است، از مطالعت ملکوت پیدا آمدن گیرد؛ ولکن اگر چه حواس به سبب خواب فرو ایستد، خیال بر جای باشد (غزالی، ۱۳۸۰، ۲۹/۱).

۴۱. «إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسُ أَمَنَةً مِّنْهُ»: آنگاه که از سوی خود برای ایمنی و آرامش خوابی سبک بر شما می‌پوشانید (انفال: ۱۱). به گفته ابن عربی، «أَمَنَةً مِّنْهُ» در این آیه، همان سکینه است (ابن عربی ۱۳۸۴، ۲۳۴).

۴۲. برای آگاهی بیشتر نک:

Gérard, Simon. 2001. *Optique et perspective: Ptolémée, Alhazen, Alberti*. *Revue d'histoire des sciences*, Tome 54 no.3. pp. 325-350.

۴۳. از استاد بزرگوارم دکتر حسین معصومی همدانی در انجمن حکمت و فلسفه ایران برای این اصطلاح و راهنمایی ارزشمندشان بر این موضوع سپاسگزارم.

۴۴. اهمیت تناسب که باید در فرصتی دیگر از منظر زوجیت بدان پرداخته شود، تا بدان جاست که غزالی، تناسب را اصلی‌ترین خصلت عالم علوی (روحانی) که عالم حُسن و جمال است، می‌دانست (غزالی ۱۳۸۰، ۴۷۳/۱).

۴۵. در میان پژوهشگران معماری، آکساندر به مقایسه تطبیقی تقارن‌های موضعی (در مقابل تقارن سراسری) در طبیعت و آثار معماری پرداخته است. او وجود تقارن موضعی در طبیعت را منطبق با وجود اصل حداقل انرژی و کم‌ترین فعالیت می‌داند (الکساندر ۱۳۹۰، ۲۳۱). چنین می‌نماید که این دقیقاً همان چیزی است که دامنه سکونت به معنی آرام‌گرفتن بعد از حرکت را فراتر از حواس انسان تا به تعادل و آرامش در عالم طبیعت می‌رساند.

Idea ۴۶

۴۷. اشکال هندسی، بالأخص مربع [یا مستطیل] و دایره در سنت، پیوند عمیقی با لایه‌های درونی آدمی داشته‌اند؛ برای مثال، یونگ پرده از پیوند درونی انسان‌ها با صور ازلی و اشکال فوق به‌عنوان مظاهر کمال در نماد ماندالا برمی‌دارد که نمونه‌های آن‌ها در نقش‌های به‌جای‌مانده از کیمیاگران و نقوش سنتی و بسیاری از معماری‌ها قابل رؤیت است (نک: یونگ ۱۳۹۰، ۱۴۶-۳۱۶). کربن نیز از قول قاضی سعید قمی، شکل کعبه را تمثیل آدم یا انسان کامل دانسته و آن را به عرش یا بیت کیهانی تشبیه کرده است (کربن ۱۳۸۹ الف، ۲۱۱). این گفته برگرفته از سخن امام جعفر صادق (ع) است که علت چهارگوش بودن کعبه را محاذی بیت‌المعمور چهارگوش و عرش چهارگوش بیان می‌کنند (ابن بابویه، ۱۳۸۰، ۲۸۷/۲). طبری مورخ هم از دو شهر زمردین جابرسا (برزخ بعد از دنیا) و جابلقا (برزخ یا عالم مثال) یاد می‌کند که سطح هر کدام از این شهرها به صورت مربع است (کربن ۱۳۸۳، ۱۵۰). جالب است که سطح عالم مثال با صورت خیمه‌ای که خداوند آن را نازل کرد (مربع) مطابقت دارد. ۴۸. تحقیقات سه دهه اخیر که متأثر از اندیشه‌های داروین است، بر پیوند دیرینه انسان با عناصر و موجودات طبیعی اشاره دارند. برای آگاهی بیشتر نک:

Wilson, E. O. 1986. *Biophilia*. Harvard University Press.

منابع

– قرآن کریم. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی.

– ابن بابویه، محمد بن علی. ۱۳۸۰. *علل الشرائع*. جلد ۲. ترجمه محمد جواد ذهنی تهرانی. قم: مؤمنین.

– ابن عربی، محمد بن علی. ۱۳۸۴. *ترجمه فتوحات مکیه*. ج ۶ ترجمه و تعلیق و مقدمه محمد خواجوی. تهران: مولی.

– الکساندر، کریستوفر. ۲۰۰۲. *سرشت نظم: ساختارهای زنده در معماری*. ترجمه رضا سیروس صبری و علی اکبری. تهران: پرهام نقش.

– الیاده، میرچا. ۱۹۵۹. *مقدس و نامقدس: ماهیت دین*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: علمی و فرهنگی.

– اکبریان، رضا. ۱۳۸۸. *قوة خیال و عالم صور خیالی*. نشریه آموزه‌های فلسفی کلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی. شماره ۸: ۳-۳۲.

- باقری، محمد. اصل تقارن و نقش آن در شناخت. ۱۳۵۸. مجله هدهد، سال اول. شماره ۴: ۶۸-۵۴.
- برهان، محمد حسین بن خلف. ۱۳۴۲. برهان قاطع. به اهتمام محمد معین. تهران: کتابفروشی ابن سینا.
- بلخاری قهی، حسن. ۱۳۸۴. مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی (دفتر دوم: کیمیای خیال). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری سورۀ مهر.
- چوهدری، شاهد. ۱۳۷۵. فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان اردو. تهران: علمی و فرهنگی.
- چیتیک، ویلیام. ۱۳۸۴. عوالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان. ترجمه قاسم کاکایی. تهران: هرمس.
- شریف‌الرضی، محمد بن حسین. ۱۳۸۸. نهج البلاغه. ترجمه حسین انصاریان. قم: دارالعرفان.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۳. صور خیال در شعر فارسی: تحقیق انتقادی در تطور ایمازهای شعر پارسی و سیر نظریه بلاغت در اسلام و ایران. تهران: آگه.
- شقاقی، پژمان. ۱۳۹۰. درآمدی بر نظریه آبادی: امنیت و سکونتگاه‌های انسانی در ایران. تهران: پژواک.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. ۱۳۷۴. ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن. ترجمه و تفسیر لغوی و ادبی غلامرضا خسروی حسینی. تهران: مکتب‌المطهرین.
- زغالی، محمد بن محمد. ۱۳۸۰. کیمیای سعادت، ۲ جلد. به کوشش حسین خدیوچم. تهران: علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد. ۱۳۸۲. فصول منتزعه. ترجمه حسن ملک‌شاهی. تهران: سروش.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد. ۱۳۷۵. روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، ۲ مجلد. قم: رضی.
- قرشی بنابی، سید علی‌اکبر. ۱۳۷۱. قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۰. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة: ترجمه اسفار، سفر چهارم، جلد ۱. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۴. ترجمه مفاتیح الغیب: کلید رازهای قرآن. ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، با مقدمه علی عابدی شاهرودی در اصول و تطور فلسفه. تهران: مولی.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۴. ترجمه تفسیر المیزان. ۲۰ جلد. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی. ۱۳۳۶. گوهر مراد. تهران: کتابفروشی اسلامییه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۳۶۹. اصول کافی. ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی. تهران: علمیه اسلامییه.
- کرین، هانری. ۱۹۶۰. ارض ملکوت: از ایران مزداپی تا ایران شیعی. ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری. ۱۳۸۳. تهران: طهوری.
- _____ . ۱۹۸۶. معبد و مکاشفه. ترجمه انشاءالله رحمتی. ۱۳۸۹ الف. تهران: سوفیا.
- _____ . ۱۹۷۳ و ۱۹۷۲. رئالیسم رنگ‌ها و علم میزان. ترجمه انشاءالله رحمتی. ۱۳۸۹ ب. تهران: سوفیا.
- گروتز، یورگ کورت. ۱۹۸۷. زیبایی‌شناسی در معماری. ترجمه جهان‌شاه پاکزاد و عبدالرضا همایون. ۱۳۹۰. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- نوربرگ شولتس، کریستیان. ۱۹۸۴. مفهوم سکونت: به سوی معماری تمثیلی. ترجمه محمود امیر یار احمدی. ۱۳۸۴. تهران: آگه.
- یونگ، کارل گوستاو. ۱۹۸۰. روان‌شناسی و کیمیاگری. ترجمه پروین فرامرزی. ۱۳۹۰. مشهد: آستان قدس، به‌نشر.
- Holy Bible (Today's New International Version). 2001, 2005. Colorado: International Bible Society. www.TNIV.info (1/22/14).
- Bachelard, Gaston. 1994. The Poetics of Space: The classic look at how we experience intimate places, translated from the French by Maria Jolas; with a new foreword by John R. Stilgoe. Boston: Beacon Press.
- Heidegger, Martin. 1971. Poetry, Language, Thought. Trans. Albert Hofstadter, New York: Harper & Row.
- Venturi, Robert. 1966. Complexity and Contradiction in Architecture. New York: Museum of Modern Art.