

درآمدی بر تأثیرات مبانی سکولاریسم بر معماری و شهرسازی معاصر ایران

محمدمنان رئیسی^۱

دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۱۴؛ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۰۶

چکیده

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های تمدن معاصر غرب، سکولاریسم است. نقش این نظام فکری — که به‌عنوان واکنشی به عملکرد نهادهای مذهبی غرب به‌ویژه کلیسا در قرون وسطی شکل گرفت — آن‌چنان در تمدن معاصر برجسته است که می‌توان تأثیر آن بر شرایط و مناسبات مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... را به‌وضوح پی‌جویی کرد و جغرافیای ایران نیز از این قاعده مستثنا نیست. در این پژوهش پس از معرفی و تبیین اجمالی مبانی این نظام، به مسئله «چگونگی تأثیرگذاری سکولاریسم بر معماری و شهرسازی معاصر و به‌طور خاص، تحولات کالبدی-فضایی شهر معاصر ایرانی» پرداخته شده است. روشی که برای بررسی مسئله یادشده از آن استفاده شده است، روشی ترکیبی — مرکب از مطالعات اسنادی کتابخانه‌ای برای گردآوری داده‌ها و تحلیل محتوای کیفی برای تحلیل داده‌ها — است. براساس نتایج این پژوهش، از آنجاکه معماری و شهرسازی و موضوعات مرتبط با آن (مانند تحولات کالبدی فضایی) متأثر از مناسبات مختلف اجتماعی، فرهنگی، و... هستند، به تبع تأثیر سکولاریسم بر این مناسبات، شهر معاصر ایرانی نیز از سکولاریسم و مبانی آن متأثر شده است و این تأثیرپذیری — که در تقابل با فرهنگ اسلامی و ایرانی است — به‌وضوح در معماری و شهرسازی معاصر ایران قابل پی‌جویی است. برای اثبات این ادعا، ضمن ارائه بحث‌های تحلیلی، به مصداق‌ها و نمونه‌های عینی (اعم از فضاها و بناهای معماری) استناد شده است.

کلیدواژه‌ها: سکولاریسم، معماری و شهرسازی، مسجد، شهر معاصر ایرانی، آموزه‌های اسلامی.

۱. استادیار معماری، دانشکده فنی و مهندسی دانشگاه قم، قم، ایران.

E-mail: m.raeesi@qom.ac.ir

مقدمه

سکولاریسم، دستاورد تحولات فکری ای است که به‌عنوان واکنشی در برابر سیر تحولات قرون وسطی، پس از عصر روشنگری در پهنه اروپا ایجاد شد (نوروزی، ۱۳۷۶، ۲۴). واژه سکولاریسم از واژه لاتین "Secularis" گرفته شده است و Secularis نیز از Seclcum مشتق شده که به‌معنای «دنیا» و یا «گیتی» در برابر «مینو» است (نوروزی، ۱۳۷۶، ۲۴). برای واژه سکولار معادل‌های متفاوتی در زبان فارسی ارائه شده است؛ از جمله این معادل‌ها غیرروحانی، غیرمذهبی، عامی و عرفی است (جعفری، ۱۳۷۸، ۱۳۳).

بسیاری از اندیشمندان، تعریف خود از سکولاریسم را مبتنی بر دوگانه دین و سیاست ارائه داده‌اند. برای مثال، ماکس وبر^۱ سکولاریسم را به‌معنای «جدا بودن جامعه دینی از جامعه سیاسی» سیاسی می‌داند، به‌گونه‌ای که دولت، حق هیچ‌گونه اعمال قدرتی در امور دینی نداشته باشد و کلیسا نیز نتواند در امور سیاسی مداخله کند (اعوانی، ۱۳۷۵، ۱۵). سروش نیز سکولاریسم را به‌معنای کنار گذاشتن آگاهانه دین از صحنه سیاست و معیشت معرفی کرده است (سروش، ۱۳۷۴، ۶)؛ بنابراین، ماهیت سکولاریسم در این است که بین دو جنبه روحانی و دنیوی فاصله می‌اندازد (العسیمی، ۱۹۹۰، ۳۸).

با در نظر گرفتن این تعریف‌ها، سکولاریسم را در رویکردی سلبی می‌توان به‌معنای کنار گذاشتن دین از حوزه عمومی و زندگی اجتماعی دانست و در رویکردی اثباتی، می‌توان آن را معادل قرار دادن اموری مانند عقل و علم (البته عقل و علم خودبنیاد و مستقل از وحی) به‌جای دین دانست؛ عقل و علمی که مبتنی بر انسان مدرن (در مقابل انسان سنتی) است؛ انسانی که امر محتوم و مقدر، جایی در اندیشه‌های وی ندارد و تا آنجا پیش می‌رود که حقیقت را ساخته انسان^۲ می‌داند و به وضعی و اعتباری بودن حقیقت^۳ معتقد است (نیچه^۴، ۱۹۶۸، ۲۶۷؛ لاش^۵، ۱۹۹۰، ۲۴)؛ به‌گونه‌ای که حقیقت برای هر گروه، تابع ارزش‌ها، باورها و سنت‌های همان گروه است (کرس و لیوون^۶، ۱۹۹۶، ۱۵۹).

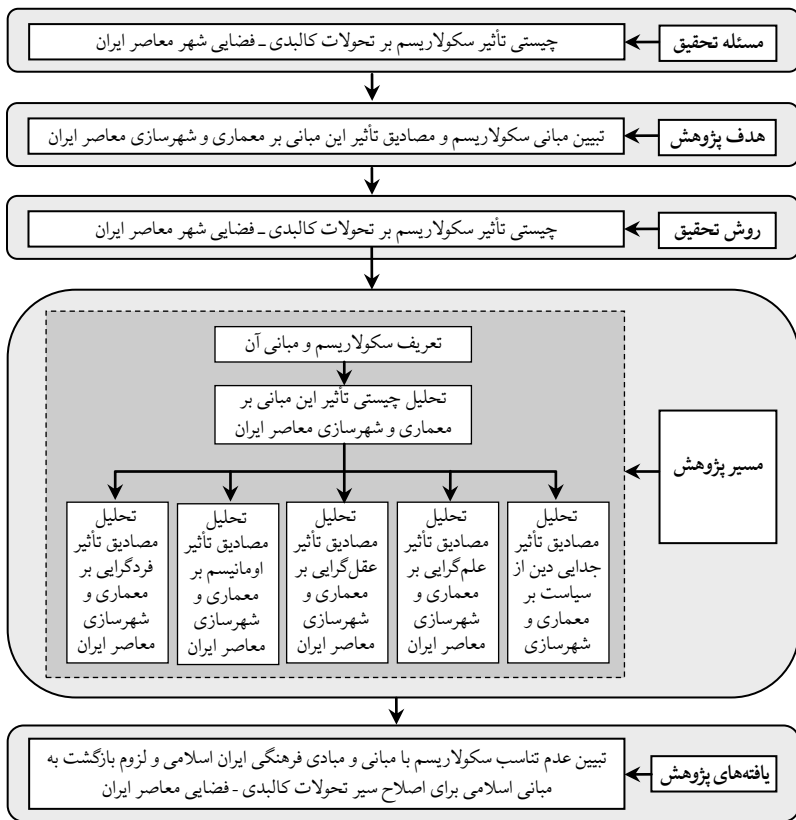


فصلنامه علمی - پژوهشی

۱۳۶

دوره نهم
شماره ۲
بهار ۱۳۹۶

1. Max Weber
2. truth making
3. truth is conventional
4. Nietzsche
5. Lash
6. Kress and Leeuwen



نمودار شماره (۱). ساختار کلی پژوهش

مأخذ: نگارنده

همان‌گونه که در ساختار کلی پژوهش در نمودار شماره (۱) مشخص شده است، سعی بر این است که در این مقاله با واکاوی مبانی سکولاریسم، این مسئله تحلیل شود که اولاً با توجه به تأثیر قابل توجه سکولاریسم بر مناسبات مختلف جهان معاصر (اعم از مناسبات مذهبی، سیاسی، اجتماعی، و...)، آیا مبانی این نظام فکری بر تحولات کالبدی-فضایی شهر معاصر ایرانی نیز مؤثر بوده است و ثانیاً اگر پاسخ این پرسش، مثبت است، چه مصادیقی را می‌توان برای این مهم برشمرد؟

۱. روش پژوهش

در این مقاله، برای تحلیل مسئله «تأثیرگذاری یا عدم تأثیرگذاری سکولاریسم بر تحولات کالبدی-فضایی شهر معاصر ایرانی»، از روشی ترکیبی بهره‌گیری شده است. در این راستا ابتدا



در فرایند گردآوری داده‌ها) با استفاده از روش تحقیق اسنادی-کتابخانه‌ای، مبانی سکولاریسم معرفی شده و سپس (برای تحلیل و داوری داده‌ها) ضمن بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی، تأثیرات هریک از مبانی سکولاریسم بر تحولات کالبدی-فضایی شهر معاصر ایرانی تحلیل شده است. تحلیل محتوا بیانگر رویکردهای تحلیل گوناگون، از رویکردهای برداشت‌گرایانه حدسی و تفسیری گرفته تا رویکردهای نظام‌مند و دقیق، است (راسنجرن^۱، ۱۹۸۱، ۱۹-۹).

بر این اساس، نظام حاکم بر این پژوهش، نظامی استقرایی است؛ به این معنا که برای اثبات تأثیر هریک از مبانی سکولاریسم بر تحولات کالبدی شهر معاصر ایرانی، مصادیق مختلفی با رویکردی استقرایی ذکر شده است تا از تکرار یافته‌های حاصل از تحلیل این مصادیق، فرضیه پژوهش مبنی بر «تأثیرپذیری شهر معاصر ایرانی از مبانی سکولاریسم» اثبات شود، زیرا اساساً تحلیل محتوای کیفی، روشی استقرایی و مبتنی بر بررسی و استنتاج موضوع‌ها از داده‌های خام است؛ برخلاف تحلیل محتوای کمی که قیاسی است (زیرا می‌کوشد فرضیه‌ها یا پرسش‌های تولیدشده در نظریه‌ها یا پژوهش‌های پیشین را بیازماید). به بیان دیگر، تحلیل محتوای کیفی، عمدتاً استقرایی است، زیرا سیری از جزء به کل دارد و با مراجعه مستقیم به داده‌ها می‌کوشد به نوعی جمع‌بندی نظری از آن‌ها دست پیدا کند (ایمان و نوشادی، ۱۳۹۰، ۲۱).

به‌علاوه، در تحلیل محتوای کمی برای نمونه‌گیری، به داده‌هایی نیاز است که با استفاده از قواعد نمونه‌گیری تصادفی - که اعتبار استنتاج‌های آماری را تضمین می‌کنند - انتخاب می‌شوند؛ درحالی‌که نمونه در تحلیل محتوای کیفی معمولاً دربردارنده انتخاب هدفمند مواردی است که بازتاب‌دهنده پرسش‌های پژوهش هستند (تبریزی، ۱۳۹۳، ۱۱۵؛ ایمان و نوشادی، ۱۳۹۰، ۲۱)؛ بنابراین، انتخاب نمونه‌های مورداستناد در این پژوهش (اعم از فضاهای شهری و بناها و مصادیق مورد مطالعه) مبتنی بر انتخاب‌های هدفمند است که از قواعد پژوهش‌های آماری و کمی پیروی نمی‌کند.

۲. چارچوب نظری

اندیشمندان مختلف، مبانی متعددی را برای سکولاریسم بیان کرده‌اند و در این مورد، اتفاق نظری وجود ندارد، اما در بین موارد مختلفی که به‌عنوان مبانی سکولاریسم مطرح شده است، بر پنج مبنا بیشتر تأکید شده و اجماعی نسبی درباره آن‌ها به‌وجود آمده است که این موارد عبارتند از: جدایی دین از سیاست، علم‌گرایی، عقل‌گرایی، اومانیزم، و فردگرایی (جواد آملی، ۱۳۸۸، ۵۸-۳۳؛ نوروزی، ۱۳۷۶، ۳۴-۲۲؛ سروش، ۱۳۷۴، ۱۳-۴). البته به موارد دیگری مانند

ماشینیسم، آزادی و تساهل، و... نیز در آثار برخی اندیشمندان به‌عنوان مبانی سکولاریسم اشاره قرار شده است، اما از آنجاکه در این پژوهش قرار است تنها به مواردی پرداخته شود که اجماع بیشتری در مورد آن‌ها وجود دارد، از طرح و تبیین سایر موارد، اجتناب می‌شود و به تبیین اجمالی موارد پنج‌گانه مطرح‌شده بسنده می‌کنیم.

۱-۲. جدایی دین از سیاست

می‌توان گفت، جدایی دین از سیاست، بیش از سایر مبانی در تکوین سکولاریسم مؤثر بوده است، زیرا اصولاً تعریف سکولاریسم با محوریت این مبنا بیان می‌شود: «کنار گذاشتن آگاهانه دین از صحنه سیاست و معیشت» (سروش، ۱۳۷۴، ۶). تأکید بر این جدایی از نهضت نوزایی در قرن چهاردهم و پانزدهم در ایتالیا آغاز شد و حاملان فکری آن، به‌ویژه در قرن پانزدهم، مدعی بودند که دین، پاسخ‌گوی مشکلات و نیازهای جامعه نیست، که این امر به کاهش حاکمیت کلیساها - به‌عنوان نهادهای دینی اروپا - منجر شد؛ به‌گونه‌ای که به تدریج، دولت‌ها جای کلیسا را که بر فرهنگ جامعه نظارت داشت، گرفتند و با اتحادی که با بازرگانان ثروتمند برقرار کردند، به‌عنوان مهم‌ترین نهاد ذی‌نفوذ در مناسبات مختلف جامعه شکل گرفتند (راسل، ۱۳۷۳، ج ۲، ۶۸۰). امروزه نتیجه این فرایند، کاملاً مشهود است، به‌گونه‌ای که چه در کشورهای اروپایی - به‌عنوان مهد سکولاریسم - و چه در سایر کشورها، نهادهای دینی (مانند کلیساها، مسجدها، و...) در مقایسه با دولت‌ها و نهادهای سیاسی، نقشی کاملاً فرعی در اداره مناسبات مختلف جامعه دارند.

۲-۲. علم‌گرایی^۱

اهمیت علم‌گرایی در تکوین سکولاریسم به‌اندازه‌ای است که در زبان عربی، سکولاریسم به «علمانیه» ترجمه شده است و بسیاری از اندیشمندان عرب، واژه علمانیه را به کسر عین می‌خوانند که به ارتباط داشتن با واژه علم اشاره دارد (ظاهر، ۱۹۹۳، ۳۸-۳۷). دوران رنسانس که مبدأ تکوین تمدن معاصر غرب تلقی می‌شود با پیشرفت چشمگیر علمی همراه بود و در نتیجه این پیشرفت علمی، به تدریج دین به‌عنوان سرپرست و سامان‌دهنده زندگی بشر، جای خود را به علم داد و تقابل میان علم و دین - البته علم و دین با تعریف غربی - به شکل‌های گوناگونی ظهور یافت که این تقابل به تکوین سکولاریسم منجر شد (نوروزی، ۱۳۷۶، ۲۶). به این ترتیب، ایمان به علم، جایگزین مذهب در حیات انسان‌ها شد و چنین القا شد که برای اداره جامعه، دیگر نیازی به احکام شرعی و دستوره‌های دینی نیست و یافته‌های علمی برای این امر کافی هستند؛ اما منظور از علم محوری در این مشرب، تنها دریافت‌های تجربی از طبیعت و جهان مادی و عینی (در مقابل دنیای ذهنی و





ماوراءمادی) است که از راجرز بیکن آغاز شد (نوروزی، ۱۳۷۶، ۲۴). بیکن در این زمینه اعلام کرد: «طبیعت (و شناخت تجربی و طبیعی) از هر امر استدلالی ای دقیق تر است؛ ای فرزندان من! تمام این فلسفه‌های انتزاعی را به یک سو نهید و تنها به اشیا دل ببندید» (آربلاستر، ۱۳۶۷، ۲۰۹). بر این اساس، پژوهش علمی (با محوریت معرفت حسی و تجربی) بایستی جایگزین تفسیر جهان از سوی نهادهای سنتی و دینی شود و معرفت تجربی بر معارف دینی مقدم باشد، زیرا تجربه، مرجع شناخت انسانی است و همه معارف باید خود را با این معیار شناخت منطبق کنند؛ بنابراین، هر آنچه قابل تجربه حسی باشد، مقبول و علمی است و ابژه‌های غیرتجربی از قلمرو معرفت علمی خارج می‌شوند (محمدپور، ۱۳۸۹، ۳۷). براساس این نگاه، مرز قاطعی بین حوزه معرفت واقعی - که منحصر به علوم تجربی و طبیعی شده بود - و حوزه تکالیف انسانی به وجود آمد و تفکیک دانش از ارزش، رسمیت یافت (سوزنچی، ۱۳۸۹، ۴۳؛ مطهری، ۱۳۷۰، ۳۸-۳۶).

لازم به ذکر است که تعریف علم در نظام فکری سکولاریسم با تعریف علم از منظر اسلامی به طور کامل متفاوت است. در قرآن کریم، واژه علم، ۱۰۵ بار تکرار شده است که بیانگر اهمیت علم در مکتب اسلام است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره اهمیت علم اندوزی می فرمایند: «طلب العلم فریضه علی کل مسلم: جست و جوی علم بر هر مسلمانی واجب است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ۳۰)؛ بنابراین، تقابل سکولاریسم و اسلام با این توجیه که اسلام به علم بی توجه است، تقابلی غیرموجه است، اما تفاوت نگاه اسلام و سکولاریسم به علم در این است که اسلام، ابزارهای دریافت و کشف علم را به قوای تجربی و حسی فرو نمی‌کاهد و برای عقل استعلایی و شهود نیز اهمیت بسیاری قائل است و حتی کسانی را که تنها تجربه کردن چیزی را ملاک پذیرفتن و علم به آن می‌دانند، سرزنش می‌کند. علت سرزنش قوم یهود پس از بازگشت حضرت موسی علیه السلام در ادبیات قرآنی همین اصرار آن‌ها بر تجربه و حس و نادیده گرفتن سایر معارف علمی است: «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ: و چون گفتید: ای موسی! هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم مگر اینکه خدا را آشکارا ببینیم، و همچنان که می‌نگریستید، صاعقه شما را فراگرفت» (بقره/۵۵).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در این آیه، اصرار بر معرفت تجربی و حسی - که با عبارت «حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً» بیان شده است - با هشدار قرآن کریم همراه است؛ بنابراین، در نظام معرفتی اسلام، اگرچه معارف تجربی و حسی، نوعی معرفت علمی محسوب می‌شوند، اما اسلام فروکاستن علم به حس و تجربه صرف را نمی‌پذیرد.

۳-۲. عقل‌گرایی^۱

میان عقل‌گرایی و علم‌گرایی در تکوین سکولاریسم، ارتباط وثیقی برقرار است، زیرا پیشرفت‌های چشمگیر علمی، احساس خوداتکایی و بی‌نیازی عقل از تعالیم دینی را پدید آورد؛ این اندیشه تا آنجا پیش رفت که عده‌ای بی‌نیازی خود را بر غنای عقل و اندیشه مبتنی کردند و کافی بودن آن را برای حل همه مسائل بشری - همچون اموری که دین به اظهارنظر درباره آن پرداخته است - اعلام کردند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۴۵). بر این مبنای سکولاریسم یافته‌های دینی و نهادهای آن را غیرعقلی قلمداد می‌کند و مدعی است که بشر با اتکای صرف به عقلانیت خود، قدرت اداره زندگی خویش را دارد، اما منظور از عقلانیت^۲ در این مشرب فکری، عقلانیت ابزاری و فنی است که توسط جامعه‌شناسانی مانند مارکس و... به اومانیزم بازگردانده شده است و در برابر عقل شهودی^۳ قرار می‌گیرد (خسروپناه، ۱۳۹۲، ۱۶۷). این عقل، همان‌گونه که از ریشه لاتین آن مشخص است، به معنای عقل محاسبه‌گر است؛ که لوازم خاصی از جمله فراموشی سنت‌های دینی و اخلاقی دارد و تنها بر سود حساب‌گرانه متمرکز است و به همین دلیل انسان مدرن، به همه گرایش‌های اقتصادی، حقوقی، اجتماعی، و حتی دینی، ابزارانگارانه می‌نگرد (خسروپناه، ۱۳۹۲، ۴۵-۴۳).

اما تعریف عقل نیز همچون علم، در اسلام و سکولاریسم تفاوتی اساسی دارد. عقل در مکتب اسلام یکی از مهم‌ترین منابع شناخت است و از آن به‌عنوان رسول درونی یاد می‌شود. امام کاظم علیه السلام در این باره خطاب به هشام بن حکم می‌فرماید: «خداوند بر مردم دو حجت دارد؛ یکی حجت و برهان ظاهری و دیگری حجت و برهان باطنی. حجت ظاهری، پیامبران و امامان علیهم السلام هستند و حجت باطنی خداوند، عقول است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، جلد ۱، ۱۶)؛ بنابراین، عقل در کنار وحی، حجت خدا بر انسان است و به همین دلیل، قرآن کریم با عبارتهایی مانند «افلا تعقلون» (یونس/۱۶؛ انبیا/۱۰؛ هود/۵۱) و «افلا تتفكرون» (انعام/۵۰) همواره انسان‌ها را به استفاده از این موهبت بزرگ الهی فراخوانده است، اما مکتب اسلام، عقل قائم به خود و مستقل از وحی را در قلمرو دین نمی‌پذیرد، زیرا عقل، همچون مصباح شریعت است و نه مفتاح آن (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۳۹).

1. rationalism
2. rationality
3. intellect

۴. "Ratio" معنای محاسبه و شمردن است.



۴-۲. انسان محوری^۱

اومانیسیم (انسان محوری)، فلسفه‌ای است که سرشت انسانی و علایق طبیعت آدمی را به‌عنوان موضوع اتخاذ می‌کند و آن را میزان و معیار همه چیز قرار می‌دهد (ادوارد، ۱۹۷۶). مفهوم اومانیسیم در مشرب سکولاریسم، حاکمیت امیال و طبیعت انسان است و چنان‌که هابز می‌گوید، این امیال هستند که به اعمال انسان‌ها جان می‌بخشند و بر آن‌ها سلطه دارند؛ عقل و اندیشه در رابطه با آن‌ها تنها ابزار هستند و نقش دیده‌بان و جاسوس‌هایی را دارند که در راستای یافتن راه‌هایی برای نیل به امیال، تلاش می‌کنند؛ هیوم، پا را فراتر گذاشته و حتی اخلاقیات را نیز تابع امیال دانسته است (آربلاستر، ۱۳۶۷، ۲۰۶).

روشن است که چنین تعریفی از اومانیسیم در تکوین سکولاریسم سهم بسزایی دارد، زیرا محوریت امیال و طبیعت انسان برای سنجش همه امور به‌وضوح با بسیاری از تعالیم ادیان الهی در تعارض است و چنین تعریفی از اومانیسیم، تدبیر شتون مختلف زندگی را نه به‌دست تشریح خداوند (دین)، بلکه به‌دست خواسته‌ها و امیال طبیعی انسان می‌سپارد که نتیجه قطعی و نهایی آن، به‌حاشیه رانده شدن دین در عرصه اداره جامعه و بالطبع، شکل‌گیری سکولاریسم است. اومانیسیم، انسان را بی‌نیاز و مستقل می‌انگارد؛ درحالی‌که ذات انسان، وجود امکانی است و متکی به موجود بی‌نیاز و فرامادی: «بَا أَيِّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ: ای مردم! شما به خدا نیازمندید و خداست که بی‌نیاز ستوده است» (فاطر/۲۲). موجود امکانی، در همه امور زندگی‌اش، اعم از تکوین و تشریح، نیازمند و نامستقل است و بی‌نیازی انسان - که مبتنی بر تفکر اومانستی است - با ممکن‌الوجود بودن او تنافی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۵۸).

۵-۲. فردگرایی^۳

یکی از پیامدهای مهم نهضت اصلاح دینی، فردگرایی است که از مبانی سکولاریسم محسوب می‌شود. درحقیقت، آموزه پروتستانیسم مبنی بر خودکشی به‌لحاظ منطقی، مشوق فردگرایی است (نوروزی، ۱۳۷۶، ۲۸). منظور از فردگرایی، نوعی انسان‌شناسی است که به فرد، استقلال کامل می‌دهد و تأثیر این مفهوم بر تکوین سکولاریسم به این نحو است که سکولاریسم اساساً آمیخته با درکی مبتنی بر اصالت فرد انسانی است (نوروزی، ۱۳۷۶، ۲۸). هابز انسانی را به‌تصویر می‌کشد که فاقد هرگونه کیفیت اجتماعی است و می‌گوید: «ما جامعه را بنا بر طبیعتمان، برای خود جامعه



1. humanism
2. Edward
3. individualism

نمی‌جویم، بلکه به این دلیل که احیاناً امتیاز یا منفعتی کسب کنیم [جست‌وجو می‌کنیم]، این‌ها امیال اولیه ما هستند و خواستنِ جامعه، فرع بر آن است (آریلاستر، ۱۳۶۷، ۲۰۳).

در مقابل سکولاریسم که اصالت را به فرد و فردگرایی می‌دهد، از منظر اسلام، اصالت با جامعه است و اسلام، اساس آیین خود را جامعه قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۱، ۲۴). از احکام اسلام در همه ابعاد جامعه بشری چنین برمی‌آید که اساساً اسلام برای جامعه‌سازی آمده و با هر چیز که در این ساختمان، خلل و سستی ایجاد کند، به مبارزه پرداخته است (طباطبایی، ۱۳۹۱، ۲۵). تأکید اسلام بر جامعه و نفی فردگرایی به حدی زیاد است که حتی در احکام عبادی به‌ظاهر فردی نیز توجه به اجتماع مسلمانان کاملاً مشهود است. مانند حکم روزه که با وجود آنکه واجبی فردی است، بر همگان واجب است که در زمان یکسان (ماه رمضان) و در ساعت‌های مشخص (طلوع تا غروب خورشید) و هماهنگ با بقیه افراد امت اسلامی، این فریضه را به‌جا آورند. نمونه دیگر، احکام مربوط به نماز جماعت است و مستحب مؤکد است که نماز - با وجود آنکه حکمی عبادی و فردی است - به جماعت اقامه شود و هرچه افراد بیشتری از جامعه در این نماز حضور داشته باشند، بر ثواب آن افزوده می‌شود. احادیث بسیاری مانند این روایت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در اهمیت این موضوع، نقل شده است: «در نماز جماعت شرکت کنید اگرچه آن را بر نوک نیزه انجام دهید^۱ (هرچند سخت و دشوار باشد، از حضور در جماعت دریغ نکنید)» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، جلد ۸۸، ۴). پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در روایتی دیگر، ضمن تمثیلی قابل توجه، اصالت جامعه‌گرایی در مقابل فردگرایی را چنین تشریح کرده‌اند: «شیطان، گرگ انسان است، همانند گرگ گوسفندان که همیشه میش‌های دورافتاده و کناره‌گیر را می‌گیرد، از این‌رو از دسته‌بندی‌ها (جدا شدن از جمع) بپرهیزید و بر شما باد به حضور در جماعت و مجالس عمومی و مسجد» (متقی هندی، ۱۴۱۳ق، جلد ۷، ۵۸۱).

۳. بحث و تحلیل

به اعتقاد بسیاری از اندیشمندان، مکتب‌های فکری و فلسفی، تأثیر بسزایی بر سبک‌ها، مصادیق و به‌طورکلی تحولات معماری و شهرسازی دارند (نقره‌کار، ۱۳۸۹، ۳؛ نقی‌زاده و دورودیان، ۱۳۸۷، ۷۴). بر این اساس، در این بخش، شواهد و قرائن متعددی ارائه می‌شود که نشان می‌دهد سکولاریسم علاوه‌بر اینکه با مبانی اسلامی سازگار نیست (که به برخی از نقدهای مربوط به این ادعا در بخش پیشین اشاره شد)، تأثیر عمیقی بر معماری و شهرسازی معاصر ایران گذاشته و میراث فرهنگی و تمدنی ایران اسلامی را با تهدید و چالش جدی روبه‌رو ساخته است.

۱. الصلاة جماعة و لو علی رأس زج



۳-۱. تأثیر جدایی دین از ستون سیاسی و اجتماعی بر تحولات کالبدی-فضایی معاصر

همان‌گونه که اشاره شد یکی از مهم‌ترین مبانی سکولاریسم، تأکید بر جدایی دین و سیاست است. در فرهنگ اسلامی، مساجد - که مهم‌ترین کاربری مذهبی در کالبد شهر تلقی می‌شوند - تنها دارای نقش مذهبی نبوده و در مناسبات مختلف فرهنگی، اجتماعی، و سیاسی شهر، نقش محوری داشته‌اند و به دلیل همین نقش محوری، در سنت و سیره معصومین علیهم‌السلام، کالبد مسجدها در شهر اسلامی، کانون و رکن اساسی شهر تلقی می‌شده است؛ به‌گونه‌ای که چنین نقل شده است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نخست مسجد را بنیان می‌نهاد و آن‌گاه خانه‌ها را گرد آن طرح‌ریزی می‌کرد (عاملی، ۱۳۹۱، ۱۸۳). به‌علاوه، در صدر اسلام، بازار شهر و دارالاماره غالباً در نزدیکی مسجد جامع بنا می‌شدند که حاکی از نقش محوری مسجد در شهر اسلامی است؛ شهرهای بصره، کوفه، سامرا، و... شواهدی برای تأیید این ادعا هستند که در آن‌ها بازار شهر در کنار مساجد جامع قرار داشت (الشیخلی، ۱۹۷۶، ۳۸).



تصویر شماره (۱). میدان نقش جهان اصفهان. نمونه‌ای از شکل‌گیری بازار و مدرسه و دارالحکومه در مجاورت مسجد در شهر سنتی؛ در گوشه راست پایین تصویر، سردر مدرسه و در ضلع مقابل مسجد امام، سردر بازار و در سمت چپ تصویر، ساختمان حکومتی عالی قاپو قابل مشاهده است.

مأخذ: <http://www.isfp.ir>

محوریت مسجد در مناسبات مختلف شهری، ناشی از محوریت و اصالت انگاره عبودیت در آموزه‌های اسلامی است و این اصالت تا جایی اهمیت دارد که حتی سعی شده است ابتدایی‌ترین نیازهای مادی انسان (مانند خوردن و خوابیدن) نیز متأثر از انگاره‌های معنوی باشد که در این باره می‌توان به احکام و احادیث بسیاری اشاره کرد؛ احکامی مانند مستحب بودن خوردن و خوابیدن رو به قبله و یا احادیث مربوط به خواندن ذکرها و دعاها خاص پیش و پس از خوردن و خوابیدن



فصلنامه علمی - پژوهشی

۱۴۴

دوره نهم

شماره ۲

بهار ۱۳۹۶



(ابن بابویه، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۲۶۲؛ استاد ولی، ۱۳۸۱، ۸۰)؛ بنابراین، در تمدن اصیل اسلامی، تمام امور و مناسبات شهری، باید با محوریت انگاره عبودیت تعریف شوند و نظام کالبدی و مادی شهر نیز از این قاعده مستثنا نیست. کما اینکه این انگاره نه تنها بر مساجد، بلکه بر سایر بناهای شهر سنتی ایرانی نیز مؤثر، و در تمام متن شهر، جاری بوده است؛ در همین راستا، برخی از علما از آیه «وجعلوا بیوتکم قبله»^۱ چنین استنباط کرده اند که منظور این آیه این نیست که همه شهروندان مسکن خود را در جهت جغرافیایی قبله قرار دهند، بلکه منظور این است که همه تحولات و مناسبات شهر اسلامی (حتی مناسبات غیرعبادی مانند سکونت) بایستی بر حقیقت محور قبله که همانا عبودیت است، شکل گیرد (میرباقری، ۱۳۹۳، ۱۷۶)، اما در شهر معاصر ایرانی، نه تنها مسکن و سایر بناهای شهری بر محور عبودیت شکل نمی گیرند، بلکه مسجد (که مصداق کامل مکان عبادت است) نیز در بسیاری از محله‌ها در موقعیت‌های حاشیه‌ای، مکان‌یابی می‌شود و حتی محله‌های بسیاری در کلان‌شهرهای معاصر، فاقد مسجد هستند.

روشن است که این پایین آمدن جایگاه مسجد در نظام شهر معاصر ایرانی، متأثر از نقش جدیدی است که برای آن تعریف شده است؛ نقشی تنها مذهبی و نه اجتماعی، سیاسی، و... که این تعریف نقش جدید، دقیقاً هم‌سو با ماهیت سکولاریسم، یعنی جدایی دین از سیاست و معیشت است. امروزه تحت تأثیر این اندیشه، ضمن کم شدن نقش مسجد، رقبا بسیاری مانند مراکز آموزشی، فرهنگسراها، و... برای این عنصر شهری شکل گرفته است که بر این عملکرد این رقبا سبب به حاشیه رانده شدن مسجد در شهر معاصر ایرانی شده است. در حالی که در تمدن اصیل اسلامی، این عملکردها یا کاملاً متأثر از جایگاه مسجد در شهر تعریف می‌شد (مانند شکل‌گیری بازار شهر در کنار مسجد) یا در متن خود مسجد انجام می‌شد (مانند شکل‌گیری مدرسه‌ها در نزدیکی مساجد) (تصویر شماره ۱).

اما شهر معاصر، شهری است که بیش از آنکه متأثر از انگاره عبودیت و عقلانیت معنوی باشد، تحت تأثیر عقلانیت ابزاری و مادی مبتنی بر سکولاریسم است و به همین دلیل، شهر امروزی، شهر قدرت، و شهر ثروت است و نه شهر عبودیت (حبیبی، ۱۳۸۴، ۲۰۰-۱۱۱)؛ تجلی کالبدی این موضوع را می‌توان در تسلط بناهای تجاری و انتفاعی (مانند بانک‌ها، مراکز خرید، و...) بر بافت شهر معاصر ایرانی - در مقایسه با تسلط بناهای مذهبی بر کالبد شهر سنتی ایرانی - دید (تصاویر شماره ۲ و ۳).



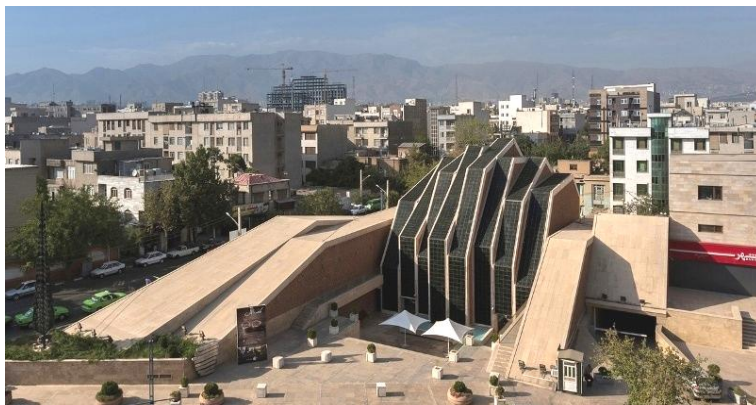
تصاویر شماره (۲) و (۳). تسلط بانک به عنوان نماد کانون ثروت بر بافت شهری معاصر در مقایسه با تسلط مسجد به عنوان نماد کانون معنویت و عبودیت بر بافت شهری سنتی (مأخذ: آرشیو شخصی نگارنده)

ممکن است چنین تصور شود که می توان با بازگرداندن کانون کالبدی شهرهای معاصر از مراکز مالی و تجاری به مراکز عبادی، این مسئله را حل کرد، اما این تصور بسیار ساده انگارانه است، زیرا این اقدام، تنها تغییری سطحی و صوری است و نه بنیادین و هیچ تناسبی با بنیان های فکری جریان تجدد و به ویژه سکولاریسم - که شهرهای معاصر زاینده آن هستند - ندارد. به بیان دیگر، همان گونه که اغلب مناسبات انسانی شهر سنتی، متأثر از مسجدها و بناهای مذهبی بود و ممکن نبود که کانون شهر، در جای دیگری به جز این بناها تعریف شود، مهم ترین مناسبات شهر معاصر نیز در بناها و مراکز مالی و تجاری تعریف می شود؛ زیرا تکوین و توسعه شهر مدرن، محصول روابط برگرفته از عقلانیت مادی است و اقتصاد، مؤلفه اصلی در توسعه این شهر است؛ بنابراین، انتقال کانون کالبدی شهرهای مدرن از بانک ها و مراکز تجاری به مراکز عبادی، نه تنها راه حل نیست، بلکه خود مشکل تازه ای ایجاد می کند؛ زیرا این امر، کاریکاتوری از شهر اسلامی را (بدون توجه به حقیقت و باطن آن) پدید می آورد؛ شهر دگرگون شده ای که اگرچه صورت کالبدی آن تا حدی شبیه به شهر سنتی اسلامی خواهد شد، اما باطنی کاملاً متمایز از آن دارد.

رمزگشایی از شباهت برخی مسجدهای معاصر به بناهای تجاری و اداری نیز در همین نکته نهفته است، زیرا برخلاف شهر سنتی که مراکز ثروت و بناهای انتفاعی آنها (مانند بازارها) کاملاً متأثر از الگوهای کالبدی مسجدها بودند، در شهر معاصر، همه چیز (حتی عبادت) حول محور مناسبات ثروت و قدرت تعریف می شود و بدیهی است که در چنین شهری، مساجد به طور روزافزونی به مراکز ثروت و قدرت شبیه تر خواهند شد (تصویر شماره ۴)؛ بنابراین، اگرچه در شهر مدرن نیز مسجد وجود دارد، اما این مسجد به لحاظ شئون مختلف فرهنگی و اجتماعی به حاشیه



رانده شده است و حتی اگر با دستورالعمل‌های اداری، در کانون کالبدی شهر نیز مکان‌یابی شود، از حقیقتی که در شهر سنتی حامل آن بود، تهی شده است، زیرا در شهر مدرن، همه‌چیز حتی امور معنوی بر پایه عقلانیت مادی مبتنی بر سکولاریسم، تعریف و تفسیر می‌شود.



تصویر شماره (۴). تهران، مسجد و مؤسسه فرهنگی امام رضا علیه السلام
شباهت این مجموعه مذهبی به بناهای انتفاعی و تجاری کاملاً مشهود است.
مأخذ: <http://setavin.com>



فصلنامه علمی - پژوهشی

۱۴۷

درآمدی بر تأثیرات
مبانی سکولاریسم ...

نمونه دیگری از تأثیر جدایی دین از شئون سیاسی و اجتماعی بر تحولات کالبدی-فضایی شهر معاصر ایرانی، حذف بناهای مذهبی از فضاهایی است که در شهر سنتی ایرانی، کانون تحولات اجتماعی و سیاسی شهر بوده‌اند (مانند بازارها و میدان‌های شهری) که برای این مهم، می‌توان به مسجدهای بازار در بازارهای تاریخی شهرهایی همچون تبریز، تهران، و... اشاره کرد که در این بازارها - چه به لحاظ کالبدی و چه به لحاظ اجتماعی - نقشی کاملاً برجسته داشتند، اما در مراکز تجاری شهر معاصر ایرانی (مانند پاساژها و...) این نوع بناهای مذهبی اغلب، یا به‌طور کامل، حذف شده‌اند و یا نقشی کاملاً فرعی و حاشیه‌ای دارند. میدان‌های شهری، نمونه دیگری از فضاهایی هستند که به خوبی می‌توان تأثیر جدایی دین از شئون اجتماعی و سیاسی را در آن‌ها پی جویی کرد؛ پیش از قاجاریه و در شهر سنتی ایرانی، یکی از بدنه‌های اصلی میدان‌های شهری، به بناهای مذهبی (همچون مسجد، حسینیه، زیارتگاه و...) اختصاص می‌یافت (نقی‌زاده، ۱۳۸۵؛ ابراهیمی، ۱۳۸۸، ۱۱۲). در این مورد می‌توان مصادیق زیادی را برشمرد، مانند میدان نقش جهان اصفهان، میدان گنجعلی خان کرمان، میدان ارگ علیشاه تبریز، میدان امیرچخماق یزد و... (تصاویر شماره ۵ و ۶).



تصاویر ۵ و ۶: میدان امیرچخماق یزد و میدان گنجعلی خان کرمان؛ در هر دو میدان، بخشی از بدنه‌های محیط به میدان به ابنیه مذهبی اختصاص یافته است که دلالت بر حضور پررنگ دین در مناسبات مختلف شهرداری است. مأخذ تصویر ۵: اکسل وان گریف، ۱۳۱۶؛ مأخذ تصویر ۶: محمدصادق تقوی، ۱۳۹۳

اما برای نخستین بار، در میدان توپخانه تهران، فضایی شهری ساخته شد که با تأثیرپذیری از تمدن سکولار غرب، تمام بدنه‌های آن، بیانگر عناصر کالبدی مدرن بودند و جایی برای بناهای مذهبی در بدنه‌های این میدان پیش‌بینی نشد (تصویر شماره ۷).



تصویر شماره (۷). میدان توپخانه تهران

نخستین بار در ایران معاصر، در این میدان شهری با تأثیرپذیری از جدایی دین از شئون اجتماعی و سیاسی، بناهای مذهبی از بدنه‌های یک فضای مهم شهری حذف شدند. چهار بدنه این میدان عبارتند از: چهار کاربری نوظهور شامل بلدی (بدنه شمالی)، نظمی (بدنه غربی)، بانک شاهنشاهی (بدنه شرقی)، و ساختمان پست و تلگراف (بدنه جنوبی) مأخذ: پایگاه رسمی مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران <http://www.iichs.ir>

۲-۳. تأثیر علم‌گرایی (با تعریف سکولاریسم) بر تحولات کالبدی-فضایی معاصر

همان‌گونه که اشاره شد، منظور از علم‌گرایی در سکولاریسم، معارف علمی‌ای است که تنها مبتنی بر حس و قوای تجربی به‌دست می‌آیند؛ درحالی‌که بسیاری از معارف علمی و اصول معماری و شهرسازی تمدن اسلامی - مانند اصل هم‌بندی فضایی، سیر از کثرت به وحدت، رمزپردازی استنباطی، و... اصولی هستند که پی بردن به آن‌ها نیازمند قوای شهودی یا عقلی بوده



فصلنامه علمی - پژوهشی

۱۴۸

دوره نهم

شماره ۲

بهار ۱۳۹۶

است (رئسی و دیگران، ۱۳۹۳، ۹۲-۸۵، اردلان و بختیار، ۱۳۸۰، ۱۶). تأکید بر حس و تجربه صرف و نادیده گرفتن ادراک‌های عقلانی و شهودی، تأثیر قابل توجهی بر نظام کالبدی شهر معاصر گذاشته است؛ توضیح اینکه ادراک‌های حسی و تجربی انسان‌های مختلف از یک موضوع واحد، اغلب ثابت نیست که این امر سبب تعریف اصلی بنیادی در مبانی معرفت‌شناختی معاصر غرب با عنوان «اصل عدم قطعیت» شده است (نقره‌کار و دیگران، ۱۳۹۱، ۱۴۹-۱۴۸). اصرار بر این اصل معرفت‌شناختی در مکتب‌های فلسفی و هنری معاصر غرب را نمی‌توان بی‌ارتباط با علم‌گرایی و تأثیرپذیری از علوم مختلفی مانند فیزیک، نجوم، زیست‌شناسی، و... دانست؛ به‌گونه‌ای که تأثیر مفاهیم و نظریه‌هایی مانند مفهوم ریزوم (برگرفته از علم گیاه‌شناسی)، نظریه عدم قطعیت (به‌عنوان نظریه‌ای مطرح در فیزیک کوانتوم که توسط هایزنبرگ - فیزیکدان آلمانی - ارائه شده است)، نظریه نسبیت (ارائه‌شده توسط آلبرت اینشتین) و برخی دیگر از نظریه‌های علمی، در ترویج نسبی‌گرایی در آثار هنری و معماری معاصر و ظهور سبک‌های جدیدی همچون فولدینگ، معماری پرش کیهانی، معماری شالوده‌شکن، و...، به‌وضوح قابل‌پی‌جویی است (قبادیان، ۱۳۹۴، ۱۷۵-۱۴۰).

بسط اصل عدم قطعیت و نسبیت (به‌عنوان اصلی علمی) به آثار معماری و شهرسازی معاصر، سبب شده است جهان‌بینی متغیر و تبلور کالبدی افکار معماران متأثر از این اصل، در کاربست عناصر و سطوح سیال، پویا، و پیش‌بینی‌ناپذیر بروز یابد؛ زیرا آن‌ها این نوع هندسه و سطوح سیال را مابه‌ازای کالبدی اصل نسبیت می‌دانند (نقره‌کار و دیگران، ۱۳۹۱، ۱۴۷)؛ بنابراین، معماران متأثر از این اصل، متناسب با پیشرفت‌های علمی در علوم پایه (مانند ریاضیات و فیزیک)، بر عدم کاربست هندسه اقلیدسی و پرهیز از اصول هندسی کلاسیک اصرار دارند. برای روشن‌تر شدن این موضوع می‌توان به برخی از آثار پیتر آیزنمن اشاره کرد که به‌خوبی بیانگر اصرار بر «اصل عدم قطعیت» و پرهیز از به‌کارگیری اصول هندسی کلاسیک است (تصویر شماره ۸). آیزنمن در ستایش این نسبیت‌گرایی و دوری از مطلق‌اندیشی و قطعیت‌گرایی، چنین اظهار می‌دارد: «عدم قطعیت اکنون هدیه مضاعفی است؛ محتوای این عدم قطعیت طبیعتاً باید یافته شود. معمار می‌بایست شیوه‌های قدیمی تصور فضایی خود را تغییر دهد. این تغییر، پیامدی خواهد داشت که باعث می‌شود پس از آن، تصور از خانه یا هر شکلی از اشغال فضا، شکل پیچیده‌تری از زیبایی را طلب کند» (آیزنمن^۱، ۱۹۹۸، ۱۱۵).





تصویر شماره (۸). Galicia، اسپانیا، ۱۹۹۹، پیتر آیزنمن، شهر فرهنگ

مأخذ: <http://archidose.blogspot.com>



فصلنامه علمی - پژوهشی

۱۵۰

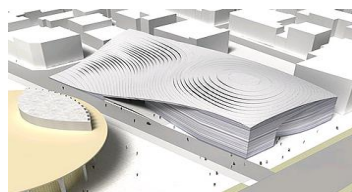
دوره نهم

شماره ۲

بهار ۱۳۹۶

بر این اساس، برخی از معماران داخلی نیز با الگوبرداری از برخی آثار معماری معاصر غرب، طرح‌هایی را ارائه می‌کنند که کاملاً متأثر از این مبانی هستند (تصاویر شماره ۹ و ۱۰) و اگرچه ممکن است آگاهی کافی از مبانی فلسفی این نوع طراحی و ارتباط آن با مبانی سکولاریسم نداشته باشند، اما نتیجه کالبدی ایده‌ها و افکار آن‌ها برای افراد آگاه و آشنا با مبانی فلسفی غرب، تداعی‌کننده پیامی روشن مبنی بر تأثیرپذیری روزافزون شهر معاصر ایرانی از مبانی سکولاریسم است.

البته به نظر می‌رسد که در مقایسه با سایر مبانی سکولاریسم، تأثیر علم‌گرایی بر تحولات کالبدی-فضایی در معماری و شهرسازی معاصر ایران، چندان فراگیر نشده است. دلیل این امر این است که ترجمان کالبدی پیشرفت‌های علمی سایر علوم (اعم از فیزیک، نجوم، و...) در آثار معماری، نیازمند فناوری پیشرفته‌ای است و علاوه بر آنکه دانش فنی بالایی را می‌طلبد، مستلزم توانمندی مالی کارفرما نیز هست و لذا بسط تأثیر علم‌گرایی بر معماری و شهرسازی معاصر ایران، با محدودیت‌هایی روبه‌رو بوده است.



تصاویر شماره (۹) و (۱۰). اصرار بر هندسه‌های سیال، پیش‌بینی ناپذیر و لغزنده در حجم و پلان مسجد

ولی عصر ^{عصر} تهران

مأخذ: رئیسی و نقره‌کار، ۱۳۹۳، ۴۰

۳-۳. تأثیر عقل‌گرایی (با تعریف سکولاریسم) بر تحولات کالبدی-فضایی معاصر

تأکید سکولاریسم بر عقل‌گرایی صرف و مستقل از وحی، سبب شده است در نظام کالبدی شهر معاصر ایرانی، به بسیاری از آموزه‌های اسلامی توجهی نشود، زیرا در تعارض با عقل (عقل ابزاری و جزئی) تلقی می‌شوند. برای مثال، یکی از آموزه‌های اسلامی، نفی بلندمرتبه‌سازی در شهر اسلامی است که در این باره، اسناد و شواهد بسیاری وجود دارد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این مورد چنین می‌فرماید: «آیا می‌دانید حق همسایه چیست؟... و خانه خود را بالاتر از ساختمان او قرار ندهی که مانع گردش هوا در منزلش بشود، مگر با اجازه او» (شهید ثانی، ۱۳۷۴، ۱۰۳). اما در نظام کالبدی شهر معاصر، آپارتمان‌نشینی به امری کاملاً مرسوم تبدیل شده است که دلیل این مرسوم شدن نیز برخاسته از عقل جزئی و ابزاری است، زیرا عقل بریده از وحی و کلام معصوم، دلایل مختلفی مانند صرفه‌جویی در هزینه‌های تأسیسات، هزینه زمین، و... را اقامه کرده است که بر این دلایل، موجب ترویج آپارتمان‌نشینی شده است. حال آنکه از منظر اسلامی، اگر استدلال‌های عقل ابزاری در تعارض با متن‌های مسلم دینی قرار گیرد، وحی و متن‌های دینی دارای سند معتبر، ارجحیت دارند (حسین‌زاده، ۱۳۸۰، ۸۲). نتیجه بی‌توجهی به آموزه‌های اسلامی در مورد بلندمرتبه‌سازی و برتری دادن عقل بر وحی - که از نتایج سکولاریسم است - امروزه بیش از پیش در حال نمایان شدن است، زیرا اگرچه در هزینه زمین و تأسیسات، صرفه‌جویی می‌شود، اما هزینه‌های روانی و عاطفی زیاد و روزافزونی بر انسان تحمیل شده است؛ هزینه‌های نبودن فضای مناسب برای رشد عاطفی و فیزیکی کودکان در فضاهای باز خصوصی، عدم آسایش و آرامش ساکنان به دلیل نقض حریم خصوصی آن‌ها توسط واحدهای مجاور یا روبه‌رو، و... را می‌توان از مصادیق این امر برشمرد.

نمونه دیگری از برتری دادن به عقل خودبنیاد بر وحی و آموزه‌های دینی را می‌توان در طراحی بازارها و مراکز تجاری معاصر دید. در نظام لیبرال سرمایه‌داری (به‌عنوان نظام حاکم بر مناسبات اقتصادی جهان معاصر) بر مصرف هرچه بیشتر (در مقابل قناعت) توصیه و تأکید می‌شود، زیرا مصرف، نوعی قوه محرکه تولید و افزایش ثروت سرمایه‌داران محسوب می‌شود و لذا به روش‌های مختلف، انسان را تحریک به مصرف بیشتر - که از ارکان نظام اقتصادی غرب است - می‌کنند تا سود سرمایه‌داران فزونی یابد (آوینی، ۱۳۷۷، ۲۰-۱۶)، اما با وجود اینکه این سیاست اقتصادی که مبتنی بر عقل خودبنیاد است، به‌وضوح در آموزه‌های اسلامی نفی شده است، اغلب بازارها و مراکز تجاری معاصر ایران به‌گونه‌ای طراحی می‌شوند که همسو با این سیاست، بسترساز ترغیب مشتری به خرید و مصرف هرچه بیشتر باشند (رئسی، ۱۳۹۵، ۱۱۳-۱۰۹). یکی از مهم‌ترین مصادیق این امر، ظهور پدیده‌ای به نام «ویترین» در بازارهای معاصر است که تأثیر قابل توجهی بر ترغیب مشتری به





خرید بیشتر دارد، تا جایی که اندازه بزرگ‌تر و یتیرین مغازه بر قیمت و ارزش آن کاملاً مؤثر است. اهمیت این پدیدار در جلب مشتری و رواج فرهنگ مصرف‌گرایی به حدی است که نورپردازی و یتیرین و نحوه تأکید بر کالاهای مستقر در آن از طریق نور، به حرفه‌ای بسیار درآمدزا تبدیل شده است و مالکان مغازه حاضرند مبلغ قابل توجهی بپردازند تا نورپردازی و یتیرین آن‌ها به جلب مشتری بیشتر کمک کند؛ مشتری‌ای که از روی ترغیب کاذب وی از طریق و یتیرین و نورپردازی جلوه‌گرانه آن به خرید بیشتر اقدام می‌کند. این در حالی است که براساس برخی روایت‌ها، ترغیب مشتری به خرید کالا از طریق جلوه‌های کاذب تبلیغاتی (که عملکرد اغلب و یتیرین‌ها از مصادیق آن است) نوعی غش در معامله است؛ در این مورد می‌توان به روایت نقل شده از هشام بن حکم استناد کرد: «مشغول فروختن جامه‌های نازک در سایه بودم که امام کاظم علیه السلام به من رسید و فرمود ای هشام! فروختن در سایه غش است و غش قطعاً حلال نیست» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ۱۶۰).

به نظر می‌رسد دلیل منع معامله یادشده توسط امام در این نکته نهفته است که جامه نازک در سایه به خوبی قابل ارزیابی نیست و لازمه آگاهی از میزان نازکی آن، مشاهده آن در آفتاب است. بر این اساس چنین استنتاج می‌شود که اگر نور یا سایه یا هر نوع عامل دیگری، سبب تصور اشتباه مشتری از کیفیت کالا شود، آن معامله از مصادیق غش در معامله است و روشن است که در اغلب موارد، و یتیرین با استفاده از تکنیک‌های القای نور و سایه، همین کار را انجام می‌دهد که نتیجه آن، ترغیب بیشتر مشتری به خرید کالا و به تبع آن، ترویج مصرف‌گرایی — به‌عنوان یکی از مهم‌ترین سیاست‌های اقتصادی حاصل از عقل خودبنیاد — است (رئسی، ۱۳۹۵، ۱۱۱؛ گارودی، ۱۳۷۴). در این مورد، مصادیق فراوان دیگری از تحولات کالبدی-فضایی را می‌توان بیان کرد که همگی برآمده از عقل خودبنیاد و راسیونالیسم (به‌عنوان یکی از مبانی سکولاریسم) هستند، ولی برای پرهیز از طولانی شدن کلام، از شرح سایر موارد چشم‌پوشی می‌کنیم.

۳-۴. تأثیر اومانیسیم بر تحولات کالبدی-فضایی معاصر

همان‌گونه که در بخش چارچوب نظری اشاره شد، لازمه اومانیسیم، حاکمیت امیال انسان است و بدیهی است که براساس این تعریف، اومانیسیم ابعاد معنوی انسان را نادیده می‌گیرد و امیال حیوانی او را محور رشد و شکوفایی قرار می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۵۵-۵۴)، اما از دیدگاه اسلامی، انسان، موجودی تنها مادی و تک‌بعدی نیست، بلکه دارای قوای مختلف و متشکل از ساحات و نفوس گوناگون است (مطهری، ۱۳۸۴، ۳۲) که بر پایه روایت نقل شده از امام علی علیه السلام، نفوس یا قوای وی را می‌توان در چهار عنوان کلی دسته‌بندی نمود: نامی نباتی، حسی حیوانی، ناطق قدسی (عقلانی) و کلی الهی (مشکینی، ۱۴۰۶هـ.ق، ۲۲۲). دو نفس نخست، به‌صورت

بالفعل موجود، و میان انسان و حیوان مشترک هستند؛ حال آنکه دو نفس دیگر، ضمن اینکه مختص انسان است، به صورت بالقوه است و نه بالفعل.

اومانیسیم با فروکاستن انسان به قوای دانی (نباتی و حیوانی) تأثیر قابل توجهی بر معماری و شهرسازی معاصر گذاشته است، تا جایی که برخی از معماران شاخص معاصر غربی به صراحت بیان داشته اند که در هنر و معماری، آنچه اصالت دارد، نیازها و لذت‌های مادی است. برای مثال، برنارد چومی در مقاله خود با عنوان «لذت معماری^۱» بیان می‌کند که در معماری معاصر، اصالت با لذت^۲ است؛ لذتی که در دامنه مادیات و نیازهای پست انسانی تعریف می‌شود و نسبتی با لذت‌های والای معنوی ندارد؛ تا جایی که وی در این مقاله، با تشبیه لذت معماری به لذت روابط جنسی، شأن این هنر والا را تا حد نیازهای کاملاً مادی پایین می‌آورد (چومی^۳، ۱۹۷۷، ۲۱۸-۲۱۴؛ چومی، ۱۹۶۶). پیتر آیزنمن نیز که یکی دیگر از معماران مطرح معاصر غربی است، در یکی از مقاله‌های خود^۴، مبانی زیبایی‌شناختی جدیدی را برای هنر و معماری معاصر پیشنهاد می‌دهد که به‌طور کامل از افق نیازهای معنوی و والای انسانی به دور است (آیزنمن، ۱۹۸۸، ۱۱۵). بر این اساس، معماری و هنر در تمدن مدرن، برخلاف گذشته خود که سودای راهیابی به افق‌های والای معنوی را داشت، نه تنها راهی به معانی و دلالت‌های ملکوتی ندارد، که اساساً با رها شدن از بندهای دلالت معنایی، به هدفی در خویش تبدیل می‌شود (آدورنو^۵، ۲۰۰۴، ۲۰۶).

تأثیر اصالت دادن به میل‌های پست انسان و بی‌توجهی به قوای عالی وی را می‌توان در مصادیق بسیار کالبدی شهر معاصر ایرانی پی‌جویی کرد؛ برای مثال با مقایسه طرح کالبدی مسکن سنتی ایرانی با طرح برخی از خانه‌های معاصر ایرانی، تفاوت ماهوی عمیقی را می‌توان مشاهده کرد؛ توضیح اینکه براساس آموزه‌های اسلامی، فخرفروشی - که از امیال پست انسان است - از طریق معماری مسکن، نکوهش شده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در نکوهش این امر چنین می‌فرماید: «آن، بنایی است که زیاده بر قدر احتیاج، کسی بسازد از برای ترفع و زیادتی بر همسایگان خود و از برای مباحثات بر برادران مؤمن خود» (گلستانه، ۱۳۸۷، ۲۲۷). این موضوع، به اندازه‌ای در آموزه‌های اسلامی دارای اهمیت است که در کتاب روایی «مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل»، بابی مستقل با عنوان «بَابُ كَرَاهَةِ تَشْيِيدِ الْبِنَاءِ وَ اسْتِحْبَابِ الْاِقْتِصَارِ مِنْهُ عَلَى الْكِفَافِ وَ تَحْرِيمِ الْبِنَاءِ رِيَاءً وَ سُمْعَةً» تنظیم شده است که همان‌گونه که از نام آن برمی‌آید، موضوع روایت‌های این

1. the pleasure of architecture
2. pleasure
3. Tschumi
4. en terror firma, in trails of grotexes
5. Adorno





باب در نکوهش فخرفروشی در مسکن با استفاده از مواردی همچون ارتفاع زیاد ساختمان و تجمل‌گرایی در آن است^۱. از روایت‌های ذکرشده در این مورد، می‌توان به این روایت امام حسین علیه السلام اشاره کرد که پس از مشاهده خانه‌ای مرتفع و مجلل که دال بر فخرفروشی مالک آن بود، درباره او چنین فرمودند که با بالا بردن ارتفاع خانه، دین خود را فرو نهاده است: «مَرَّ الْحُسَيْنُ علیه السلام بِدَارٍ بَعْضِ الْمَهَالِيهِ فَقَالَ رَفَعَ الطَّيْنَ وَوَضَعَ الدِّينَ: امام حسین علیه السلام منزل (مجللی) را دید، فرمود گِل‌ها را بالا برد و دین خود را پایین آورد» (محدث نوری، ۱۴۰۸ هـ.ق، ۴۶۷). روایت‌های دیگری نیز نقل شده است که همگی دلالت بر لزوم سادگی بدنه‌های بیرونی منازل و پرهیز از فخرفروشی از طریق معماری مسکن دارند (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق؛ ابن بابویه، ۱۳۷۷، ۵۵۶). بر همین اساس، در بافت‌های مسکونی سنتی، تفاوت چندانی در بدنه‌های بیرونی بناهای مسکونی مشاهده نمی‌شد و نمای مسکن به‌عنوان ابزاری برای خودنمایی و فخرفروشی و ارضای امیال پست انسان، به‌کار نمی‌رفت؛ به‌گونه‌ای که فقر یا غنای مالک منزل از نمای بیرونی آن قابل تشخیص نبود و تنها بدنه‌ها و فضای داخلی منازل که فضایی خصوصی بود و در معرض دید دیگران نبود، بیانگر توان مالی مالک منزل بود، اما در شهر معاصر ایرانی، موارد متعددی را می‌توان مشاهده کرد که طرح نمای مسکن به‌عنوان ابزاری برای ارضای میل‌های پست انسان (مانند خودنمایی و فخرفروشی) به‌کار می‌رود، به‌گونه‌ای که برخلاف بافت‌های مسکونی سنتی، در بافت‌های معاصر با مشاهده بدنه‌های بیرونی منازل به‌راحتی می‌توان به فقیر یا ثروتمند بودن ساکنان آن بافت پی برد (تصاویر شماره ۱۱ و ۱۲).



تصویر شماره (۱۲). بافت تاریخی ابرکوه؛ بدنه بیرونی کاملاً ساده بناهای مسکونی به‌رغم غنای مالکان این بناها در محله سنتی و اعیانی مأخذ: نگارنده



تصویر شماره (۱۱). نمونه‌ای از نمای بیرونی یک ویلاي معاصر در تهران که ارتفاع غیرمتعارف و تجمل‌گرایی در آن مشهود است.

مأخذ: <http://www.memari7.com>

۱. طبق لغت‌نامه‌های مختلف، اعم از لغت‌نامه‌های فارسی همچون لغت‌نامه دهخدا یا معین و لغت‌نامه‌های عربی همچون المنجد، واژه تَشْبِيد به‌معنای بلند ساختن و برافراشتن است.

علاوه بر بناهای مسکونی، بی توجهی به قوای متعالی انسان در بسیاری از کاربری‌های دیگر شهر معاصر ایرانی نیز نمایان است که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به بازارها و مراکز تجاری اشاره کرد. بازارها، به دلیل نوع کاربری خود و فعالیت‌هایی که در آن‌ها انجام می‌شود، بستر مناسبی برای توجه به قوای معنوی و متعالی انسان نیستند و کالبد آن‌ها بیش از آنکه غفلت‌زدا باشد، غفلت‌زا است. امام باقر علیه السلام درباره غفلت‌زایی بازار چنین می‌فرمایند: «بدترین جاهای زمین، بازارهاست، بازار، میدان شیطان است... ابلیس با اولین کسی که به بازار می‌آید، وارد می‌شود و با آخرین نفری که بازار را ترک می‌کند، برمی‌گردد»^۱ (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، جلد ۱۷، ۴۶۸). در روایتی دیگر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین نقل شده است: «بازار، سرای بی خبری و غفلت است. پس هر که در بازار یک تسیبیح گوید، خداوند هزار هزار ثواب برایش رقم زند»^۲ (محمدی ری شهری، ۱۴۲۲ هـ.ق، ۲۸۶). با توجه به این ویژگی بازار، در معماری سنتی سعی بر آن بود که در طراحی بازار، تنها به قوای پست انسان و فعالیت‌های غفلت‌زای جاری در بازار توجه نشود، بلکه ضمن توجه به قوای متعالی انسان، ایده‌های فضایی-کالبدی بازار، ویژگی غفلت‌زایی آن را تعدیل کند و حقایق معنوی را به انسان یادآوری نماید؛ به گونه‌ای که در بسیاری از موارد، شباهت معناداری بین کالبد مسجد (به عنوان رکن معنوی شهر) و کالبد بازار (به عنوان رکن مادی شهر) مشاهده می‌شد تا این شباهت معنادار، ضمن یادآوری فضای معنوی مسجد به شهروندان، حقایق معنوی را نیز به آن‌ها یادآوری کند (تصاویر شماره ۱۳ و ۱۴).



فصلنامه علمی-پژوهشی

۱۵۵

درآمدی بر تأثیرات
مبانی سکولاریسم ...



تصاویر شماره (۱۳) و (۱۴). مسجد جامع اصفهان (سمت راست) و بازار اصفهان (سمت چپ) شباهت معنادار الگوهای کالبدی-فضایی مسجد و بازار در تصویر این دو بنا مشخص است. این شباهت در بسیاری از مساجد و بازارهای سنتی دیگر نیز قابل مشاهده است.

مأخذ: پایگاه رسمی اداره کل میراث فرهنگی استان اصفهان (www.isfahancht.ir)

۱. سَرُّ بَقَاعِ الْأَرْضِ الْأَسْوَاقُ، وَهُوَ مَيْدَانُ إِبْلِيسَ ... فَلَا يَزَالُ مَعَ أَوَّلِ مَنْ يَدْخُلُ وَ آخِرِ مَنْ يَرْجِعُ
۲. السُّوقُ دَائِرٌ سَهْوٍ وَ غَفْلَةٍ، فَمَنْ سَبَّحَ فِيهَا تَسْبِيحَهُ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِهَا أَلْفَ أَلْفِ حَسَنَةٍ

فروکاستن انسان به قوای پست، در بسیاری دیگر از مصادیق کالبدی-فضایی شهر معاصر ایرانی نیز قابل پی‌جویی است؛ افول قابل توجه کاربست رنگ‌های تفکربرانگیز و متناسب با قوای عقلانی (مانند فیروزه‌ای، خاکی، و...) و افزایش محسوس رنگ‌های محرک و متناسب با قوای حیوانی (مانند قرمز، نارنجی، و...) در بناها و فضاها شهری معاصر، پرهیز از هندسه‌های متعادل و متقارن در بسیاری از بناهای شهری معاصر در مقایسه با نمونه‌های مشابه سنتی که بستر مناسبی برای ایجاد سکون و آرامش و بالطبع، فعال کردن قوای عقلانی فراهم می‌کنند و... همگی از شواهد و نشانه‌های فروکاستن انسان به قوای پست و نادیده گرفتن قوای عقلانی و روحانی وی در شهر معاصر ایرانی است که همان‌گونه که اشاره شد، این فروکاهی، از ویژگی‌های اومانیسم و تعریف ناقص آن از انسان است.

۳-۵. تأثیر فردگرایی بر تحولات کالبدی-فضایی معاصر

موضوع دیگری که می‌توان در تأیید ادعای تأثیرپذیری تحولات کالبدی-فضایی شهر معاصر ایرانی از مبانی سکولاریسم مطرح کرد، افزایش روزافزون فردگرایی - به‌عنوان یکی از مبانی سکولاریسم - در شهرهای معاصر است. در این راستا می‌توان به موارد بسیاری اشاره کرد که از بارزترین آن‌ها، تکوین و گسترش روزافزون مسکن مستقل در مقابل مسکن گسترده است. در شهر سنتی ایرانی، به‌دلیل تأثیرپذیری شهر از مبانی اسلامی و تأکید این مبانی بر مواردی مانند صله رحم، ارتباطات جمعی حداکثری، و...، بافت محله‌های مسکونی بیشتر مبتنی بر خانه‌های جمعی و گسترده شکل می‌گرفت که در آن معمولاً پدر خانواده با فرزندان و بستگان نزدیک خود، در یک خانه بزرگ و جمعی زندگی می‌کردند، اما الگوی غالب در طراحی مسکن معاصر، الگوی آپارتمانی است که اساس آن مبتنی بر استقلال کامل و جدایی مطلق هر خانواده از سایر خانواده‌ها است که این موضوع از حدود یک قرن پیش در ایران - یعنی تقریباً هم‌زمان با نفوذ سکولاریسم در نهادهای اجتماعی و فرهنگی ایران - رواج یافته است (بهنام، ۱۳۵۲، ۹۱). فردگرایی در شهر معاصر ایرانی تا جایی گسترش یافته است که حتی در شهرهای کوچکی که با مسئله کمبود زمین مناسب و کافی نیز روبه‌رو نیستند، الگوهای آپارتمانی در حال گسترش روزافزون است. عمق این فردگرایی تا جایی پیش رفته است که گاهی در یک مجتمع آپارتمانی، ساکنان دو واحد همسایه - که فاصله منزل آن‌ها از هم بیش از یک متر نیست - ماه‌ها و حتی سال‌ها از یکدیگر بی‌خبر هستند و هیچ نوع رفت‌وآمدی با هم ندارند، اما همان‌گونه که اشاره شد در آموزه‌های اسلامی، اصل بر گسترش روابط اجتماعی است و فردگرایی به‌شدت نفی شده است، زیرا انسان، به‌طور ذاتی و فطری موجودی اجتماعی است (طباطبایی، ۱۳۹۱، ۵۰-۱۵).

لازم به ذکر است که در شهرسازی معاصر، فضاها عمومی و شهری بسیاری مانند پارک‌ها،



میدان‌های شهری، و... شکل گرفته است، اما تقریباً هیچ‌یک از این فضاها، کمکی به حل مشکل فردگرایی نمی‌کنند؛ به‌گونه‌ای که عموم شهروندان، هنگام حضور در این فضاها، با وجود حضور در فضایی عمومی، ارتباط عمیق و مؤثری با سایر افراد حاضر در آن فضا برقرار نمی‌کنند و در حقیقت، حضور افراد در این فضاها مصداقی برای تجلی انزوا در جمع است؛ مانند حریمی که یک فرد برای خود در هنگام حضور در پارک تصور می‌کند و در عین حضور در فضای جمعی، رفتاری فردی و مستقل و بی‌ارتباط با دیگران دارد.

نمونه دیگری که می‌توان برای تجلی فردگرایی در نظام کالبدی شهر معاصر ایرانی به آن استناد کرد، تفاوت بازارها و مراکز تجاری معاصر و سنتی است؛ از مصادیق فردگرایی در بازارهای معاصر، آمیختگی مغازه‌های با کاربری‌های متفاوت و غیرمتجانس در یکدیگر است که براساس اسناد روایی، سیره و سنت معصومین علیهم‌السلام در زمانی که زمام حکومت را در دست داشتند، برخلاف آن بوده است. این مطلب را به‌وضوح از روایت‌های مربوط به نظارت امام علی علیه‌السلام بر بازار کوفه می‌توان دریافت. امام باقر علیه‌السلام می‌فرمایند که امیرالمؤمنین علیه‌السلام هر صبح در بازارهای کوفه، بازار به بازار می‌گشتند (الطوسی، ۱۴۰۷ ه.ق، ۷) که این امر، دلالت بر وجود بازارهای تخصصی در زمان حکومت ایشان، همانند بازار قصابان، بازار خرمافروشان، بازار ماهی‌فروشان، و... دارد (رئیس، ۱۳۹۵، ۱۱۱). بر این اساس در بازارهای سنتی ایرانی، توزیع فضایی و عملکردی بازار به‌گونه‌ای بود که هر راسته از بازار به جنس و کالای مشخصی اختصاص می‌یافت، به‌طوری که راسته‌ها را با نام کالایی می‌شناختند که در آن‌ها عرضه می‌شد (مانند راسته بزازه‌ها، راسته مسگرها، و...). اگرچه هنوز هم در برخی بازارهای معاصر ایرانی می‌توان تجمع کاربری‌های هم‌نوع را مشاهده کرد، لیکن در اغلب موارد، کاربری‌های مختلف و نامتجانس در یکدیگر آمیخته شده‌اند که به‌نوعی مصداق بروز فردگرایی در بازار است.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که در ابتدای مقاله اشاره شد، این پژوهش با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی و با انتخاب هدفمند مصادیق بازتاب‌دهنده پرسش‌های این پژوهش، درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش بود که با توجه به متأثر شدن مناسبات مختلف دینی، فرهنگی، سیاسی، و اجتماعی از نظام فکری سکولاریسم، اولاً آیا مبانی این نظام فکری بر تحولات کالبدی-فضایی شهر معاصر ایرانی نیز مؤثر بوده است و ثانیاً چه مصداق‌هایی را می‌توان برای این امر برشمرد؟

پس از بررسی مصادیق مختلف، تأثیرات مبانی نظام فکری سکولاریسم بر تحولات





کالبدی-فضایی شهر معاصر ایرانی در کاربری‌های مختلف (اعم از مسکونی، مذهبی، تجاری، و...) به‌وضوح ملاحظه شد که در جدول شماره (۱)، در پاسخ به پرسش‌های این پژوهش، کلیاتی از این مبانی و تأثیرات حاصل از آن‌ها بر شهر معاصر ایرانی به‌طور اجمالی ارائه شده است. با توجه به تحلیل‌های مطرح‌شده در این پژوهش، چنین استنتاج می‌شود که بسیاری از مسائل و معضلات معماری و شهرسازی معاصر ایران (مانند نامتناسب بودن مسکن ایرانی با خواست‌ها و نیازهای خانواده ایرانی، عدم تناسب شکل و فضای برخی مسجدها با محتوا و کاربری این نوع بناهای مذهبی، ناهمخوانی بازار معاصر ایرانی با فرهنگ و اندیشه ایرانی، و...) ریشه در فرایند نفوذ مبانی یادشده در نظام فرهنگی-اجتماعی معاصر ایران دارد، زیرا شهروند ایرانی، شهروندی است که اعتقادات و فرهنگ او، ریشه در آیین و مذهب وی دارد و سکولاریسم، با به‌حاشیه راندن این آیین، کالبد و فضایی را به وی عرضه کرده است که تناسبی با اعتقادات و فرهنگ او ندارد و طبیعی است که در چنین شرایطی، مسائل و معضلات یادشده بروز کند.

جدول شماره (۱). کلیات مبانی سکولاریسم و برخی تأثیرات آن بر تحولات کالبدی-فضایی شهر معاصر ایرانی

مبانی سکولاریسم	تبیین مبنا	برخی تأثیرات بر تحولات کالبدی و فضایی شهر معاصر ایرانی
جدایی دین از سیاست	محدود کردن حوزه صلاحیت دین به عرصه‌های صرفاً عبادی	فروکاهی مسجد به عنصری صرفاً مذهبی در حیات شهر، حذف ابنیه مذهبی از بدنه‌های اغلب فضاهای مهم شهری
علم‌گرایی	عدم پذیرش معارف غیرتجربی و فروکاستن علم به معارف حسی و تجربی	اصرار بر کاربست هندسه‌های لغزنده و پیش‌بینی‌ناپذیر بدون توجه به تناسب یا عدم تناسب آن هندسه با عملکرد فضا
عقل‌گرایی	بی‌نیازی عقل از آموزه‌های دینی در اداره همه امور و شئون زندگی بشری	اصالت دادن به یافته‌های عقل خودبنیاد در برابر آموزه‌های متون دینی در مواردی مانند آپارتمان‌نشینی
اومانیزم	معیار قرار دادن امیال پست انسان در همه امور	استفاده ابزاری از نمای بیرونی بناهای مسکونی به‌عنوان عاملی برای فخرفروشی و خودنمایی به‌ویژه در مناطق ثروتمند شهری
فردگرایی	اصالت دادن به فرد در برابر جامعه و تعریف جامعه‌گرایی به‌عنوان امری ثانوی و تبعی	گسترش روزافزون مسکن آپارتمانی و از بین رفتن تدریجی خانه‌های گسترده

مأخذ: نگارنده

در تحلیل موفقیت نسبی سکولاریسم در غرب و الگوبرداری از آن برای جغرافیای فرهنگی ایران بایستی توجه داشت که روابط میان مردم، کلیسا، و حکومت در جامعه مسیحی، خاص محیط فرهنگی غرب است و سکولاریسم در چنین محیطی و در رویارویی با چنین مذهبی (که داعیه ورود به عرصه‌های اجتماعی، سیاسی، کالبدی، و... را نداشته و ندارد) شاید بتواند پاسخ‌گوی برخی از مسائل جامعه در کوتاه‌مدت و یا میان‌مدت باشد، اما در زیست‌بوم اسلامی که براساس ورود آیین اسلام به تمام عرصه‌های جامعه اعم از سیاسی، فرهنگی، کالبدی، و... شکل گرفته است، این نظام فکری نه تنها مشکلی را حل نمی‌کند بلکه به دلیل تعارض و تناقض ذاتی خود با مبانی اسلامی، مسائل و مشکلاتی را به‌طور روزافزونی بر جامعه تحمیل می‌نماید؛ بنابراین، لازمه اصلاح سیر تحولات کالبدی-فضایی معماری و شهرسازی معاصر ایران، بازگشت به مبانی اسلامی در همه عرصه‌ها و پایبندی به آن به‌عنوان یک مرجع و قانون فرازمان و فرامکان الهی است.



منابع

قرآن کریم.

ابراهیمی، محمدحسن (۱۳۸۸). میدان، فضاهای تعریف نشده شهرهای ایرانی. نشریه هویت شهر، ۳(۴)، ۱۲۰-۱۰۷.

ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۷۷). ثواب الاعمال و عقاب الاعمال (مترجم: ابراهیم محدث بندریگی). قم: اخلاق. ابن بابویه، محمدبن علی (۱۴۰۳ ه.ق). الخصال (جلد اول). قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

اردلان، نادر؛ و بختیار، لاله (۱۳۸۰). حس وحدت (مترجم: حمید شاهرخ). اصفهان: نشر خاک. استادولی، حسین (۱۳۸۱). آداب و سنن و روش رفتاری پیامبر گرامی اسلام (چاپ سوم). تهران: انتشارات پیام آزادی.

اعوانی، غلامرضا (۱۳۷۵). میزگرد سکولاریسم و فرهنگ. نشریه نامه فرهنگ، ۲۱، ۳۷-۱۳.

ایمان، محمدتقی؛ و نوشادی، محمودرضا (۱۳۹۰). تحلیل محتوای کیفی. مجله پژوهش، ۳(۲)، ۴۴-۱۵.

آر بلاستر، آنتونی (۱۳۶۷). ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب (مترجم: عباس مخبر). تهران: نشر مرکز.

آوینی، سیدمرتضی (۱۳۷۷). توسعه و مبانی تمدن غرب (چاپ سوم). تهران: نشر ساقی.

بهنام، جمشید (۱۳۵۲). ساخت‌های خانواده و خویشاوندی در ایران. تهران: خوارزمی.

تبریزی، منصوره (۱۳۹۳). تحلیل محتوای کیفی از منظر رویکردهای قیاسی و استقرایی. فصلنامه علوم اجتماعی، ۲۱(۶۴)، ۱۳۸-۱۰۵.

جعفری، محمدتقی (۱۳۷۸). فلسفه دین (چاپ دوم). قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: نشر اسرا.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). نسبت دین و دنیا (بررسی و نقد نظریه سکولاریسم). قم: نشر اسرا.

حبیبی، سیدمحسن (۱۳۸۴). از شار تا شهر (چاپ ششم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۰). مبانی معرفت دینی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۲). فلسفه علوم انسانی (بنیادهای نظری). قم: انتشارات تعلیم و تربیت اسلامی.

راسل، برتراند (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه غرب (چاپ ششم؛ جلد دوم؛ مترجم: نجف دریابندری). تهران: نشر پرواز.

رئیس، محمدمنان (۱۳۹۵). تحلیلی میان‌رشته‌ای از تحولات کالبدی فضایی بازارها و مراکز تجاری معاصر ایران با تأکید بر متون دینی. مجله مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۸(۲)، ۹۹-۱۱۸. doi: 10.22035/isih.2016.218

رئیس، محمدمنان؛ نقره‌کار، عبدالحمید؛ و مردمی، کریم (۱۳۹۳). درآمدی بر رمز و رمزپردازی در معماری دوران اسلامی. فصلنامه پژوهش‌های معماری اسلامی، ۱(۲)، ۹۴-۷۹.



فصلنامه علمی - پژوهشی

۱۶۰

دوره نهم
شماره ۲
بهار ۱۳۹۶

رئیس، محمدمنان؛ و نقره‌کار، عبدالحمید (۱۳۹۳). ارزیابی هندسی فضایی مساجد معاصر تهران با استفاده از تحلیل مضمونی متون دینی. مجله پژوهش‌های معماری اسلامی، ۲(۳)، ۲۸-۴۴.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴). معنا و مبنای سکولاریزم. مجله کیان، ۲۶، ۱۳-۴.

سوزنچی، حسین (۱۳۸۹). معنا، امکان، و راهکارهای تحقق علم دینی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۳۷۴). تسلیه العباد (مترجم: اسماعیل مجد الادباء خراسانی). قم: دفتر انتشارات هجرت.

شیخ حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ ه.ق). وسائل الشیعه (جلد هفدهم). قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۱). روابط اجتماعی در اسلام (مترجم: محمدجواد حجتی کرمانی). قم: بوستان کتاب.

الطوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۷ ه.ق). تهذیب الاحکام (جلد هفتم). تهران: دارالکتب الاسلامیه. ظاهر، عادل (۱۹۹۳). الأسس الفلسفیه للعلمانیة. بیروت: دارالساقی.

عاملی، جعفر مرتضی (۱۳۹۱). شهر اسلامی. مشهد: انتشارات بوی شهر بهشت.

العسیمی، شبلی (۱۹۹۰). العلمانیة والدوله الدینیة. بیروت: مؤسسه العربیة للدراسات والنشر.

قبادیان، وحید (۱۳۹۴). مبانی و مفاهیم در معماری معاصر غرب (چاپ سی‌ام). تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ ه.ق). کافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

گاردوی، روزبه (۱۳۷۴). گورکن‌ها، یک هشدار نوین به زندگان (مترجم: علی‌اکبر کسمانی). تهران: اطلاعات.

گلستانه، سید علاء‌الدین محمد (۱۳۸۷). منهج‌الیقین. قم: نشر دارالحدیث.

متقی‌هندی، علی (۱۴۱۳ ه.ق). کنز العمال (جلد هفتم). بیروت: مؤسسه الرساله.

مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۳ ه.ق). بحار الأنوار (جلد هشتادوهشتم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

محدث‌نوری، حسین (۱۴۰۸ ه.ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (جلد سوم). قم: انتشارات مؤسسه آل‌البیت لأحياء التراث.

محمدپور، احمد (۱۳۸۹). روش در روش: درباره ساخت معرفت در علوم انسانی. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.

محمدی‌ری‌شهری، محمد (۱۴۲۲ ه.ق). منتخب میزان‌الحکمه. قم: انتشارات دارالحدیث.

مشکینی، علی (۱۴۰۶ ه.ق). مواظ‌العده. قم: نشر الهادی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). فطرت. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). انسان کامل. تهران: نشر صدرا.



- میرباقری، سید محمد مهدی (۱۳۹۳). هنر، دین، تجدد، گفتارهایی در مبانی هنر. قم: انتشارات کتاب فردا.
- نقره کار، عبدالحمید (۱۳۸۹). مبانی نظری معماری. تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
- نقره کار، عبدالحمید؛ مردمی، کریم؛ و رئیسی، محمدمنان (۱۳۹۱). تأملی بر بنیان‌های معرفت‌شناختی معماری معاصر. نشریه آرمان شهر، (۹)۵، ۱۵۲-۱۴۳.
- نقی‌زاده، محمد (۱۳۸۵). معماری و شهرسازی اسلامی (مبانی نظری). اصفهان: انتشارات راهیان.
- نقی‌زاده، محمد؛ و دورودیان، مریم (۱۳۸۷). تبیین مفهوم گذار در مبانی هویت تمدن ایرانی. مجله هویت شهر، (۳)۲، ۷۳-۸۴.
- نوروزی، محمدجواد (۱۳۷۶). مبانی فکری سکولاریسم. فصلنامه معرفت، ۲۲، ۲۲-۳۴.
- Adorno, T. W. (2004). *Aesthetic theory* (R. Hullot-Kentor, Trans.). London: Continuum International Publishing Group.
- Edward, P. (1976). *Encyclopedia of philosophy*. New York: Macmillan.
- Eisenman, P. (1988). EN terror firma: In trails of grotexes in form, being, absence, architecture and philosophy. *Pratt Journal of Architecture* 2, 111-121.
- Lash, S. (1990). *Sociology of postmodernism*. London: Routledge.
- Nietzsche, F. (1968). *The will to power* (W. Kaufmann, Trans.). New York: Knopf Doubleday Publishing Group.
- Rosengren, K. E. (1981). Advances in Scandinavia content analysis: An introduction. In *Advances In Content Analysis*, Beverly Hills, CA: Sage.
- Tschumi, B. (1977). The Pleasure of Architecture. *Architectural Design*, 47(3), 214-218.
- Tschumi, B. (1996). *Architecture and disjunctions: Collected essays 1975-1990*. London: MIT Press.
- <http://archidose.blogspot.com>.
- <http://www.iichs.ir>.
- <http://www.isfahancht.ir>.
- <http://www.isfp.ir>.
- <http://www.memari7.com>.
- <http://setavin.com>.



An introduction to the effects of the foundations of secularism on the contemporary architecture and urban planning of Iran

Mohammad Mannan Raeesi¹

Received: May 25, 2016; Accepted: Dec. 26, 2016

Abstract

Secularism is one of the most important components of west contemporary civilization. The role of this system of thought, which emerged as a reaction against the function of religious institutions in the West, especially the church in the Middle Ages, is so prominent in contemporary civilization that its effects on political, social, cultural conditions and relationships can be clearly identified, and the geography of Iran is no exception. After a brief introduction and brief explanation of the foundations of secularism, this paper focuses on the issue of the effects of secularism on contemporary architecture and urban planning, and in particular the physical-spatial transformations of Iranian contemporary cities. A composite method is used: archival research for data collection and qualitative content analysis for data analysis. Our findings indicate that since architecture, urban planning and relevant issues (including spatial and physical transformations) are influenced by different social and cultural relations, Iranian contemporary architecture and urbanism are affected by secularism and its foundations. In order to prove this issue, objective examples and evidence are presented as part of analytical discussions.

Keywords: secularism, architecture and urban planning, mosque, Iranian contemporary city, Islamic teachings.

1. Assistant Professor of Architecture, University of Qom, Qom, Iran.
E-mail: m.raeesi@qom.ac.ir



Bibliography

The Holy Quran.

- Adorno, T. W. (2004). *Aesthetic theory* (R. Hullot-Kentor, Trans.). London: Continuum International Publishing Group.
- Al-Asimi, Sh. (1990). *Al-olamāniah va al-dola al-dinia* [Secularism and religious state]. Beirut, Lebanon: Mo'assesa Al-Arabia Lel-Derāsāt va Al-Našr/Arabic Forum for Studies and Publications.
- Al-Tusi, M. (1986). *Tahzib al-ahkām* [Refinement of laws] (Vol. 7). Tehran, Iran: Dār Al-Kotob Al-Eslāmia/Islamic Dar-Al-Kotob.
- Ameli, J. M. (2012). *Šahr-e Eslāmi* [Islamic city]. Mashhad: Enteshārāt-e Buy-e Šahr-e Behešt/The Smell of Paradise City Press.
- Arblaster, A. (1988). *Zohur va soqut-e liberalism-e Gharb* [The rise and decline of Western liberalism] (A. Mokhber, Trans.). Tehran, Iran: Markaz/Center Press.
- Ardalan, N., & Bakhtiar, L. (2001). *Hes-e vahdat* [The sense of unity] (H. Shahrokh, Trans.). Isfahan: Xāk.
- Avini, S. M. (1998). *Towse'e va mabāni-ye tamaddon-e Gharb* [Development and foundations of West civilization] (3rd ed.). Tehran, Iran: Sāqi.
- Awani, Gh. (1996). Mizgerd-e secularism va farhang [Panel of secularism and culture]. *Journal of Nāme-ye Farhang/A Culture Letter*, 21, 13-37.
- Behnam, J. (1973). *Sāxthā-ye xānevāde va xišāvandi dar Iran* [Constructions of family and kinship in Iran]. Tehran, Iran: Kharazmi Press.
- Ebrahimi, M. H. (2009). Meydān, fazāhā-ye ta'rifnašode-ye šahrhā-ye Irāni [Field, undefined spaces in Iranian cities]. *Journal of Hoviyat-e Šahr*, 3(4), 107-120.
- Edward, P. (1976). *Encyclopedia of philosophy*. New York: Macmillan.
- Eisenman, P. (1988). EN terror firma: In trails of grotexes in form, being, absence, architecture and philosophy. *Pratt Journal of Architecture* 2, 111-121.
- Garaudy, R. (1995). *Gurkanhā, Yek hošdār-e novin be zendegān* [Gravediggers, a new warning to life] (A. A. Kasmaie, Trans.). Tehran, Iran: Ettelā'āt.
- Ghobadian, V. (2015). *Mabāni va mafāhim dar me'māri-ye mo'āser-e Gharb* [Fundamentals and concepts in contemporary architecture of west] (30th ed.). Tehran, Iran: Daftar-e Pažuhešhā-ye Farhangi/Cultural Studies Office.
- Golestaneh, S. A. M. (2008). *Minhāj al-yaqin* [The method of certainty]. Qom: Dār Al-Hadis.
- Habibi, S. M. (2005). *Az šar ta šahr* [From shaar to city] (6th ed.). Tehran, Iran: University of Tehran Press.

- Hosseinzadeh, M. (2001). *Mabāni-ye ma'refat-e dini* [Foundations of religious knowledge]. Qom: Entešārāt-e Mo'assese-ye Āmuzeši va Pažuheši-ye Imam Khomeini/Publication of Imam Khomeini Education and Research Institute.
- Ibn Babawayh, M. (1998). *Savāb al-a'māl va eqāb al-a'māl* [Reward and punishment of actions] (E. Mohaddes Bandar Rigi, Trans.). Qom: Axlāq/Ethics.
- Ibn Babawayh, M. (1982). *Al-Xisāl* [The book of characters] (Vol. 1). Qom: Entešārāt-e Jāme'e-ye Modarresin-e Howze-ye Elmiye-ye Qom/Teachers Society Press.
- Iman, M. T., & Nowshadi, M. R. (2011). Tahlil-e mohtavā-ye keyfi [Qualitative content analysis]. *Journal of Pažuheš/Research*, 3(2), 15-44.
- Jafari, M. T. (1999). *Falsafe-ye din* [Philosophy of religion] (2nd ed.). Qom: Pažuhešgāh-e Farhang va Andiše-ye Eslāmi/Islamic Research Institute for Culture and Thought.
- Javadi Amoli, A. (2007). *Manzelat-e aql dar hendese-ye ma'refat-e dini* [Mind dignity in geometry of religious knowledge]. Qom: Asrā.
- Javadi Amoli, A. (2009). *Nesbat-e din va donyā (barresi va naqd-e nazariye-ye secularism)* [The relationship between religion and the world (review and critique of secularism theory)]. Qom: Asrā.
- Khosrow Panah, A. (2013). *Falsafe-ye olum-e ensāni (bonyādhā-ye nazari)* [Philosophy of humanities (theoretical foundations)]. Qom: Entešārāt-e Ta'lim va Tarbiyat-e Eslāmi/Islamic Education Press.
- Koleini, M. (1986). *Kāfi*. Tehran, Iran: Dār Al-Kotob Al-Islāmiya.
- Lash, S. (1990). *Sociology of postmodernism*. London: Routledge.
- Majlesi, M. T. (1982). *Bihār-al-Anwār* [Seas of lights] (Vol. 88). Beirut, Lebanon: Dār Ehyā Al-Torās Al-Arabi.
- Meshkini, A. (1985). *Mavā'ez al-adadiya* [Numerical sermons]. Qom: Al-Hādi.
- Mir Bagheri, S. M. M. (2014). *Honar, din, tajaddod, goftārhāyi dar mabāni-ye honar* [Art, religion, modernity, discourses in the foundations of art]. Qom: Ketāb-e Fardā/Tomorrow Book Press.
- Mohaddes Nuri, H. (1987). *Mostadrak al-Vasā'el va Mostanbat al-Masa'el* (Vol. 3). Qom: Institute of Āal-Al-Bayt Le Ehyā Al-Toras.
- Mohammadi Rey Shahri, M. (2001). *Montaxab-e mizān al-hekma* [Selected of mizan al-hekmah]. Qom: Dār Al-Hadis.
- Mohammadpur, A. (2010). *Raveš dar raveš: Darbāre-ye sāxt-e ma'refat dar olum-e ensāni* [Method in method: About the construction of knowledge in humanities]. Tehran, Iran: Jāme'ešenāsān/Sociologists Press.
- Motahari, M. (1991). *Fetrat*. Tehran, Iran: Sadrā.
- Motahari, M. (2005). *Ensān-e kāmel* [Perfect human]. Tehran, Iran: Sadrā.





- Mottaqi Hendi, A. (1992). *Kanz-al-ommāl* (Vol. 7). Beirut, Lebanon: Al-Resāla.
- Naghizadeh, M. (2006). *Me'māri va šahrsāzi-ye Eslāmi (mabāni-ye nazari)* [Islamic architecture and urbanism (theoretical bases)]. Isfahan: Rāhiyān.
- Naghizadeh, M., & Doroudiyan, M. (2008). Tabyin-e mafhum-e gozār dar mabāni-ye hoviyat-e tamaddon-e Irāni [Explaining the concept of transition in the foundations of Iranian civilization identity]. *Journal of Hoviate shahr*, 2(3), 73-84.
- Nietzsche, F. (1968). *The will to power* (W. Kaufmann, Trans.). New York: Knopf Doubleday Publishing Group.
- Noghrekar, A. (2010). *Mabāni-ye nazari-ye me'māri* [Theoretical foundations of architecture]. Tehran, Iran: Payame Noor University Press.
- Noghrekar, A., Mardomi, K., & Raeesi, M. M. (2012). *Ta'ammoli bar bonyānhā-ye ma'refatšenāxti-ye me'māri-ye mo'āser* [Query about the epistemological foundations of contemporary architecture]. *Journal of Ārmānšahr*, 5(9), 143-152.
- Norouzi, M. J. (1997). Mabāni-ye fekri-ye secularism [The intellectual foundations of secularism]. *Journal of Ma'refat/Knowledge*, 22, 22-34.
- Ostadvali, H. (2002). *Ādāb va sonan va raveš-e raftāri-ye Payāmbār-e Gerāmi-ye Islam* [Customs and traditions and behavioral approach of the Holy Prophet of Islam] (3rd ed.). Tehran, Iran: Payām-e Āzādi.
- Raeesi, M. M. (2016). Tahlili miyānreštei az tahavvolāt-e kālbodi-ye fazāyi-ye bāzārā va marākez-e tejāri-ye mo'āser-e Iran bā ta'kid bar motun-e dini [Interdisciplinary analysis of physical-spatial changes in contemporary markets and business centers of Iran with emphasis on religious texts]. *Journal of Motāle'āt-e Miyānreštei dar Olum-e Ensāni/Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 8(2), 99-118. doi: 10.22035/isih.2016.218
- Raeesi, M. M., & Noghrekar, A. (2014). Arzyābi-ye hendesi-ye fazāyi-ye masājed-e mo'āser-e Tehran bā estefāde az tahlil-e mazmuni-ye motun-e dini [Geometric-spatial evaluation of Tehran contemporary mosques by using thematic analysis of religious texts]. *Journal of Pažuhešhā-ye Me'māri-ye Eslāmi/Research in Islamic Architecture*, 2(3), 28-44.
- Raeesi, M. M., Noghrekar, A., & Mardomi, K. (2014). Darāmadi bar ramz va ramzpardāzi dar me'māri-ye dōwrān-e Eslāmi [An introduction to the symbolism in Islamic architecture]. *Journal of Pažuhešhā-ye Me'māri-ye Eslāmi/Research in Islamic Architecture*, 1(2), 79-94.
- Rosengren, K. E. (1981). Advances in scandinavia content analysis: An introduction. In *Advances In Content Analysis*, Beverly Hills, CA: Sage.
- Russell, B. (1994). *Tārix-e falsafe-ye Gharb* [A history of Western philosophy] (6th ed.; Vol. 2; N. Daryabandari, Trans.). Tehran, Iran: Parvāz.
- Shahid Sani, Z. (1995). *Tasliyat al-'ebad* (E. Khorasani, Trans.). Qom: Daftar-e Enteshārāt-e Hejrat/Office of Hejrat Press.

- Sheikh Horr Amili, M. (1988). *Vasā'el al-šī'a* (Vol. 17). Qom: Institute of Āal Al-Bayt.
- Soroush, A. (1995). Ma'nā va mabnā-ye secularism [Meaning and basis of secularism]. *Journal of Kiyān*, 26, 4-13.
- Souzanchi, H. (2010). *Ma'nā, emkān, va rāhkārhā-ye tahaqq-e elm-e dini* [Meaning possibility and ways of providing religious knowledge]. Tehran, Iran: Pažuheškade-ye Motāle'āt-e Farhangi va Eǰtemā'i/Institute for Social and Cultural Studies.
- Tabatabaei, S. M. H. (2012). *Ravābet-e eǰtemā'i dar Islam* [Social relations in Islam] (M. J. Hojjati Kermani, Trans.). Qom: Bustān-e Ketāb.
- Tabrizi, M. (2014). Tahlil-e mohtavā-ye keyfī az manzar-e ruykardhā-ye qiyāsi va esteqrāyi [Qualitative content analysis from the perspective of deductive and inductive approaches]. *Journal of Olum-e Eǰtemā'i/Social Sciences*, 21(64), 105-138.
- Tschumi, B. (1977). The Pleasure of Architecture. *Architectural Design*, 47(3), 214-218.
- Tschumi, B. (1996). *Architecture and disjunctions: Collected essays 1975-1990*. London: MIT Press.
- Zahir, A. (1993). *Al-assas al-falsafiya lelolamāniya* [Philosophical foundations of secularism]. Beirut, Lebanon: Dār Al-Sāqi.
- <http://archidose.blogspot.com>
- <http://www.iichs.ir>
- <http://www.isfahancht.ir>
- <http://www.isfp.ir>
- <http://www.memari7.com>
- <http://setavin.com>



COPYRIGHTS

Copyright for this article is retained by the author(s), with publication rights granted to the [ISIH Journal](#).

This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution.

License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Mohammad Mannan Raeesi, M. (2017). An introduction to the effects of secularism foundations on contemporary architecture and urbanism of Iran. *Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 9(2), 135-162. doi: 10.22035/isih.2017.1796.2376



چگونه به این مقاله استناد کنیم:

رئیزی، محمدمنان (۱۳۹۶). درآمدی بر تأثیرات مبانی سکولاریسم بر معماری و شهرسازی معاصر ایران، فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۹(۲)، ۱۳۵-۱۶۲. Doi: 10.22035/isih.2017.1796.2376

http://www.isih.ir/article_253.html