

تحلیل ابعاد پیدا و پنهان درهمتنیدگی مکان در فضای نیمه باز معماری با استفاده از آموزه های اسلامی

نگار مقدسیان نیاکی

پژوهشگر دکترای معماری، دانشکده هنر و معماری، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران

شبیم اکبری نامدار*^۲

استادیار گروه معماری، دانشکده هنر و معماری، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران

محمد منصور فلامکی

استاد گروه معماری، دانشکده هنر و معماری، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

نفس آدمی بازتابی از روح و وجود عالم هستی است که در کمال روحانی میان فضاهای پیدا و پنهان عالم سیر می کند. در برهمکنش فضاهای درون و برون، مکان معماری شکل می گیرد، که نمود این درهمتنیدگی مکان در فضای نیمه باز معماری مشهود است. پیوستگی فضایی و حلقه ارتباط دهنده فضای بسته و باز، در بُعد معرفت شناسی، همچون سیر نفس است میان عالم عقبی و اولی. نفس پس از جدایی از بدن، در عالمی دیگر به نام «برزخ» یا عالم «مثال» و «خیال» با تعلق گرفتن به «قالب مثالی» به حیات خود ادامه می دهد. هدف از پژوهش حاضر، بیان ارتباط معناشناسی و کیهانی در فضای باز و بسته معماری با عالم برزخ به عنوان مرتبه ای از وجود، بین عالم مادی و مجردات. روش تحقیق مورد استفاده در این پژوهش از منابع کتابخانه ای و از روش توصیفی-تحلیلی و مطالعات کیهانشناسی دینی در بیان مطالب، به هدف پیشبرد مفهوم تفکر و خیال در همزیستی زمینه طراحی معماری می باشد. بر اساس یافته های این پژوهش وجه اشتراک عالم برزخ و فضای نیمه باز معماری، از دیدگاه معرفت و معناشناسی، رکن طریقت و ارتباط بین عوالم زمانی و زمینی می باشد. فضای نیمه باز، در مقام نفس بوده که در میان فضای باز در مقام روح، و فضای بسته در مقام جسم، سیر می کند. این طی طریق راهی است برای رسیدن به کمالی که آدمی با روح اعظم یگانه می گردد و هم از آن راه رجعت و وصول خود را نیز سرانجام می بخشد.

کلیدواژگان: فضای نیمه باز، برزخ، درهمتنیدگی مکان، تأویل، فضای اصل معماری.

* نویسنده مسئول: Email: namdar@iaut.ac.ir

*** این مقاله بر گرفته از بخشی از مباحث رساله دکترای معماری نگارنده با عنوان « قاب پیدا و پنهان، بازآفرینی نقش فضای نیمه باز، واسطی بر درهمتنیدگی مکان» می باشد که به راهنمایی استاد محترم دکتر شبیم اکبری نامدار و با مشاوره استاد بزرگوار دکتر محمد منصور فلامکی در دانشگاه آزاد اسلامی تبریز در حال تدوین است.

در هنر و معماری جامعه‌ی سنتی اصول سنت الهام بخش نیروهای خلاقه‌ی آدمی ست و همه‌ی جامعه را در کلیتی واحد ادغام می‌کند. در چنین جامعه‌ی آن تمایز که معمولاً امروزه میان مقدس و نامقدس گذاشته می‌شود یا به میانجی دانشی ماورائی و رخنه‌کننده در همه‌ی حجابهای حائل اعتلا می‌یابد یا به واسطه‌ی ادغام تمامی جنبه‌های زندگی در وحدتی مقدس که بیرون از آن چیزی وجود ندارد از میان برداشته می‌شود. دوگانگی «درون» و «بیرون» در فلسفه، هنر و معماری در آثار نویسندگان قبل از هگل به طور مستقیم و مستقل مورد تأکید نشده ولی هگل با ابداع مفهوم دیالکتیک جدید، ویژگی اثر هنری از حیث درون مایه و شکل صوری را بیان و تاریخ هنر را دسته‌بندی می‌کند. «به نظر هگل اثر هنری یگانگی شکل است با درون مایه، یعنی بیانی است از وحدت روح ابژکتیو و روح سوژکتیو... معماری کاملترین هنری است که می‌تواند این شکل از تعادل درون مایه و شکل را نشان دهد» (احمدی، ۱۳۹۶: ۱۰۶)

اهمیت انجام این پژوهش بر این است که آفرینش کیهان، نمونه‌ی نوعی هرگونه ساختمانی است. هر شهر، و هر خانه نو، که بنیان می‌نهند، به منزله تقلیدی نو از آفرینش عالم و به یک معنا، در حکم تکرار خلقت جهان است. حال این وجه اشتراک کیهان و خانه را می‌توان در یک کالبد نمایان کرد. در واقع، هر شهر و هر اقامتگاه و ماوا، در «مرکز عالم» واقعند و از این لحاظ، ساختمان آنها، فقط با الغای فضا و زمان دنیوی و آفاقی و استقرار فضا و زمان قدسی، امکان پذیر شده است. همان‌گونه که شهر، همواره، تصویر جهان است، خانه، عالم صغیر است. آستانه (خانه)، دو فضا را از هم جدا می‌کند؛ بدین گونه از سویی، خانه، همانند عالم است؛ و از سوی دیگر، تصور بر این است که در «مرکز» عالم واقع است. (الیاده، ۱۳۷۲: ۳۵۵). در اکثر موارد، ورود از یک فضا به فضای دیگر همواره با بروز تمایزات بین دو فضای مختلف، به صورت تدریجی و مستلزم ورود از یک یا چند فضای واسطه است. حتی در محیط‌های طبیعی نیز به دلیل تغییر تدریجی ساختار محیط طبیعی، مرحله خروج از یک فضا و ورود به فضای دیگر، اغلب تدریجی است. (بحرینی، ۱۳۸۲: ۱۳). فرضیه پژوهش حاضر این است که می‌توان با درک معرفت و معناشناسی فضای برزخ به عنوان فضای واسطه جهت ورود به دنیای لایتناهی به معنای ذاتی و نهان فضای نیمه باز معماری با مفهوم گذار از درون - برون، در فضای پیدا و پنهان معماری با همان ماهیت، در عالم مادی رسید. و در این سیر تدریجی، فضای نیمه باز معماری از دو منظر معنایی و صوری در این واسطه قرار می‌گیرد. انسان سنتی در جامعه‌ی اسلامی طبق قوانین الهی (شریعت) زندگی می‌کند؛ علاوه بر این، انسانی صاحب پیشه‌ی خاص حقیقت را از خلال طریقت می‌جوید که به مثابه ساحت درونی شریعت است. فرض بنیادی طریقت آن است که در همه چیز معنایی نهان وجود دارد. هر چیزی دارای معنایی برونی و نیز درونیست. مکمل هر صورت خارجی واقعیتی درونی ست که ذات نهانی و درونی آنست. ظاهر همان صورت محسوسه است که بر جنبه‌ی کمی که در نهایت به آسانی قابل درک است تأکید دارد؛ همچون شکل ساختمان، هیأت حوض، اندام آدمی، یا صورت خارجی مراسم مذهبی. باطن جنبه‌ی ذاتی یا کیفی ست که همه‌ی چیزها دارند. برای شناخت تمامیت یک چیز باید نه تنها در جستجوی واقعیت برونی و گذرایش باشیم بلکه واقعیت ذاتی و درونی اش را نیز جستجو کنیم - آنچه که مأمن جمال جاودانی هر چیزی ست. (اردلان، ۱۳۹۰: ۵). در نهایت هدف غایی، مبنای شناخت و درک معماری سنتی اسلامی که اصول معماری قدسی را از مسجد تا خانه و هر واحد معماری دیگر و در نهایت تا خود طراحی شهری و

شهر گسترش می دهد، که رابطه ی بین کیهان، انسان به مفهوم سنتی حضرت آدم آسمانی و معماری است. وانگهی، این رابطه از اصل الهی که سرچشمه ی همه ی این واقعیت هاست استمرار می یابد و ریشه در آن دارد. به عبارتی دیگر، از دیدگاه سنتی انسان و کیهان خود محصول «هنر قدسی» اند. انسان، کیهان و معماری قدسی، از حیث واقعیت هستی شناسی شان، نهایتاً وابسته به ذات الهی اند، حال آنکه از دیدگاه معرفت باید گفت همه ی مقوله های کیهانشناسی، انسانشناسی، و «فلسفه ی هنر»، به طور سنتی، مصداق کاربردهای بسیار متعدد اصول لاهوتی (متافیزیکی) در حوزه های متفاوتند. معماری سنتی، بویژه معبد به طور اعم و مسجد به طور اخص، همچون تصویری است از کیهان یا انسان در بُعد کیهانی او. کالبد انسان معبدیست که روح در آن سکنی گرفته است. کیهان نیز عیناً چون انسان از همان روح جان می گیرد. مسجد در عین حال خانه خداست، بنای که انسان باید در آن حضور الهی را حس کند. پس مسجد و معماری خانه و قصر که در اسلام ملهم از معماری قدسی ست (خانه به یک مفهوم گسترش مسجد است) _ در عین حال نسخه عین کیهان و مکان مواجه ی انسان با کلمه الله یا لوگوس می باشد. (همان، ۱۳۹۰)

دو مفهوم فضا و مکان از مفاهیم پیچیده در معماری هستند که هنوز بر سر تعریف آنها اجماع نظر وجود ندارد و برای یافتن پاسخ به پرسش های متعدد ذهن خلاق، باید از مباحث بنیادین و ریشه ای علم معماری مدد جست. بحث در هم‌تنیدگی مکان و همچنین حضور آن در فضاهای واسط و ارتباط دهنده، چون فضای نیمه باز از دیدگاه پدیدارشناسانه در آثار نویسنده و نظریه پرداز نروژی، کریستین نوربرگ-شولتز که متأثر از اندیشه های هایدگر است یافت می شود. شولتز معتقد است که ماهیت یک مکان در بعضی عرصه ها، کنشی زمانی است که با فصل ها یا دوره های یک روز همانند هوا تغییر می کند؛ عواملی که بیش از هر چیز، موقعیت های متفاوت را تعیین می کند (نوربرگ-شولتز، ۱۳۸۰: ۷). شولتز آنچه را که در تعرف خانه در فضای هستی آورد و آن را مفهوم اندرون دانست با نمونه های عینی نشان می دهد. "برای داشتن مفهوم اندرون یا بیرون باید از ابزاری بهره گرفت. بیرون و درون در یک جا با هم مرز مشترک می یابند." (معماریان، ۱۳۹۵: ۲۸۸) یوهانی پالاسما متأثر از اندیشه هایدگر، بیان می کند که ساختمان های زمان ما، می توانند با جسارت یا قوه ابتکارشان، حس کنجکاو را برانگیزند، اما به دشواری حسی از معنای جهان یا موجودیت شخصی مان را به ما می دهند (Menin, 2003: 448). از نظر هایدگر، جهان در فضا نیست، بلکه فضا در جهان است. هایدگر مثال معروفی درباره معابد یونانی دارد و می گوید که معبد برپاشده بر صخره فقط به صرف برپا ایستادن خود عرصه تجلی بودن در فضا است: معبد با بودن خود نخست به اشیا ظاهری دیدنی می بخشد و سپس به انسان ها دیدی به خویشتن می دهد. همین نکته درباره پیکره خدای معبد نیز صادق است. این پیکره فقط تصویری نیست که به کمک آن بتوان آسان تر سیمای خدای معبد را تصور کرد، بلکه اثری است که به خدای معبد امکان حضور و بودن می دهد؛ از این نظر این پیکره همان خدای معبد است... (فردانش، ۱۳۸۱: ۲۳) نکته اصلی در تلقی هایدگر از معماری جایگاه ساختمان در هستی است که به وجود بنا مربوط است. از همین روست که معبد روی صخره می روید و پل دو کرانه رودخانه را به یکدیگر می رساند. به همین ترتیب، خانه روستایی جنگل نشین که از دامنه کوهی که بر آن نشسته، زاییده می شود حاصل زیستی روستایی است. معنای زیستن راستین همانا حفظ یگانگی بین چهار عامل فانیان (بشر)، زمین، آسمان و قدسیان (خدایان) است؛ و ساختن و ساختمان نیز نقشی جدا از این ندارد. (فردانش، ۱۳۸۱: ۲۴) در همین مورد رابرت شولتز (۱۹۶۵م) بیان میکند که

کشش بین نیروهای متحدالمركز و گریز از مركز اساس وجود هر مکانی را در معماری به وجود می‌آورد. اگر این کشش به تعادل نینجامد همچنان به عمل خود ادامه می‌دهد. (شولتز، ۱۳۵۳: ۸۷) ساسانی و دیگران (۱۳۹۵) در این رابطه معتقدند اصطلاح فضای میانی، رایج‌ترین تعبیر ارائه شده از فضای میان درون و بیرون می‌باشد. در واقع مسئله قابل بحث حد فاصل این دو عرصه است. (توسلی، ۱۳۷۶: ۶۸) و نتوری (۱۹۲۵ م) نیز سطوح متضاد و پدیده «هم این و هم آن» و بینابینی را تعریف می‌کند. از نظر او مفهوم و کاربرد سطوح متضاد در معماری مستلزم تضاد نمای القا شونده توسط عبارت «در عین حالی» بوده و کمابیش مبهم هستند. بنابراین، فضای نیمه باز حاصل ترکیب همزمان فضاهای متضاد باز و بسته بوده و بر این مبنا فضایی است بسته در عین حال باز. این حالت به وجود آورنده ابهام است و جدال‌ها و تردیدهایی را برای بیننده می‌آفریند. و نتوری بیان می‌کند معماری در نقطه تلاقی اندرون و بیرون به وجود می‌آید. اگر بر پایه این گفته نیروهای مصرفی و فضایی اندرون و بیرون به یک میزان در ایجاد فضا مشارکت داشته باشند، فضایی حاصل خواهد شد که هم اندرون است و هم بیرون و همچنان در کشش باقی میماند، این فضا، فضایی نیمه باز یا نیمه بسته می‌باشد. دکتر محمد منصور فلامکی در کتاب "باز زنده سازی بناها و شهرهای تاریخی" به بحث درباره فضای معماری پرداخته و در کتاب "ریشه‌ها و گرایش‌های نظری معماری" نیز فضای معماری جایگاه ویژه‌ای دارد. بحث فضا در اندیشه فلامکی با تعریف معماری پیوند خورده است. او در تعریف خاصی که از معماری ارائه می‌دهد تقریباً آن را برابر با روابط فضایی معرفی می‌نماید. (معماریان، ۱۳۹۵: ۲۱۹) «اندیشه اصلی یا مایه اولیه فکری بوجود آمدن ایوان را می‌توان در نیاز ساکنان به معنای واسطه که قادر باشد با فراهم آوردن امکان مکث یا توقف، حین گذشتن از فضای باز یا فضای داخلی و بلعکس به پاره‌ای از عملکردهای جنبی جواب دهد» (فلامکی، ۱۳۵۵: ۶۲).

فضای برزخ از جمله اصطلاحاتی است که در متون دینی اسلام به کار رفته است. و منظور از آن حائل بین دو چیز است. این عنوان در علوم مختلفی چون عرفان، فلسفه و کلام کاربرد دارد. شاید بتوان گفت که این لغت، اول بار در قرآن کریم به کار رفته است. کتاب‌ها و آثار علمی مختلفی نیز با این عنوان یا درباره آن نگاشته شده‌اند؛ از جمله التحریر المرسخ فی احوال البرزخ تألیف محمد بن طولون صالحی، الروح اثر ابن قیم العجوزی، تسلیه الفؤاد تألیف سید عبدالله الشبر، حیات پس از مرگ نوشته علامه طباطبایی، البرزخ رؤیه من خلال القرآن الکریم و سنه الرسول و اهل بینه نگاشته شیخ جعفر الباقری، عالم برزخ در چند قدمی ما اثر محمد محمدی اشتهاردی. در حال حاضر پژوهشی مبنی بر بحث همسو بودن معانی مفهومی درهمنیدگی مکان در فضای برزخ و فضای نیمه باز مطرح نشده است. و این پژوهش در صدد بیان ارتباط کیهانشناسی و معرفتشناسی دینی فضاهای پیدا و پنهان در میان فضای باز و بسته معماری با عالم برزخ که مرتبه‌ای از وجود است، بین عالم مادی و مجردات، با استناد به آیات و روایات قرآنی و نظریه فلاسفه دین و بیان حرکت جوهری و وجود عالم واسط در فضای معماری می‌باشد. همچنین کاربردی کردن این نظریه معماری و بررسی و استخراج آن از درون مؤلفه‌های کهن و بازتاب بخشیدن به آن در معماری مسکونی معاصر و به ویژه در فضای نیمه باز در راستای فضای پیدا و پنهان معماری است. در جدول ذیل به بررسی و استنتاج اصول مرتبط با مفهوم درهمنیدگی مکان در فضای نیمه باز از دید نظریه پردازان معماری پرداخته شده است. (جدول ۱)

جدول ۱. استنتاج اصول مرتبط با مفهوم درهمنیدگی مکان در فضای نیمه باز از دید نظریه پردازان معماری

نظریه پرداز	رویکرد نظری	کارکرد معماری	وجه ارتباطی
محمد منصور فلامکی	ارتباط فضای درون و بیرون با واسطه	نقش استعاری فضای نیمه باز و عدم قرار دادن وجه مقداری و هندسی	ادراکی-معنایی
محمد رضا حایری (م ۲۰۰۹)	ارتباط بیرون و درون خانه به عنوان سازماندهی فضایی	عدم درک مفهوم درون در خانه های معاصر (بی ثباتی فضای معاصر)	عملکردی- رفتاری
بولنوف (م ۱۹۶۳)	دوگانگی بین بیرون و درون مبنای ادراک فضا	ارتباط متقابل و تعادل بین بیرون و درون	ادراکی-معنایی
استیرلن	گذر از فضاهای بسته به فضای بسته دیگر	پیوستگی فضایی	کالبدی-معنایی
آرماند بورک من (م ۱۹۹۵)	مرزها رابطه بین ساکنان و محیط بیرون را تنظیم میکنند	در معماری محله های قدیمی، مرزها و قلمروهای نامرئی وجود داشت.	ادراکی-معنایی
کرت لوین (م ۱۹۶۳)	حد فاصل میان حباب فضای شخصی و فضای خارجی، محیط روانشناختی انسان است، که مجموعه عوامل اجتماعی و فیزیک موثر پیرامون انسان در حوزه آن واقع است و مملو از حباب های تعلق است.	عرصه بندی درون و بیرون، متکی بر فاصله یابی سرحد مرز عرصه درون - بیرون مانند اسفنج نفوذپذیر است و هر آن در حال انعطاف، انقباض و انبساط است.	ادراکی - معنایی
نوربرگ شولتز (م ۱۹۵۳)	تبیین مفهوم درون و بیرون	ارتباط بیرون و درون یکی از اصول اساسی معماری (درک معنای واقعی سکونت گزیدن)	ادراکی-معنایی
ژاک دریدا	ارتباط بیرون و درون به عنوان یک آستانه با «منطق هم این و هم آن»	ابهام پیچیدگی و تضاد	ادراکی - معنایی
(گروه دستایل (م ۱۹۲۰)	مخدوش شدن مرزها پایان جدایی درون و بیرون	انفجار محصوریت، گشودن دیوارها (جاری بودن فضا به بیرون) معماری ارگانیک _ لوید رایت	کالبدی-محیطی
گروتر (م ۱۹۹۶)	بررسی ارتباط داخل و خارج از سه دیدگاه	دوره اول: مجسمه سازی، دوره دوم: توجه به معماری داخل یا خارج، دوره سوم: بی مرزی (مرز مبهم)	عملکردی- رفتاری
آدولف پورتمان (م ۱۹۹۶)	عدم تطبیق پذیری شکلی اعضای داخلی و خارجی پرندگان و پستانداران	جدایی فرمهای داخلی و خارجی	کالبدی-محیطی
برایان لاسون (م ۲۰۰۱)	توجه به ارتباط بیرون و درون به عنوان یک قرارگاه رفتاری	طراحی هماهنگ تر فضاهای داخلی و خارجی	عملکردی- رفتاری
نیکلاوس پوزنر (م ۱۹۷۶)	نه جدایی کامل و نه ارتباط کامل بیرون و درون	ارتباط فرمی با محیط اطراف ارتباط بیرون و درون از طریق استفاده از فرم	کالبدی-محیطی

منبع: (معماریان، ۱۳۹۵، فلامکی، ۱۳۹۳، شاهچراغی، ۱۳۹۴ و رضاخانی، ۱۳۹۲)

در جمع بندی انجام شده از دیدگاه نظریه پردازان معماری در رابطه با مفهوم فضای نیمه باز می توان به این نتیجه کلی رسید که وجه ارتباطی این فضا در کارکرد ادراکی-معنایی می باشد و هویت ارتباطی و پیوستگی مکان در

کالبد این فضا به عنوان معنا و مفهوم در بازتاب آن بر فضای درون و بیرون مشهود است. روش پژوهش در این نوشتار به صورت تبیین و تحلیل و توصیف کیفی محتوا و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، از منظر حکمت اسلامی و بعد فلسفی و منظر پدیدارشناسی، در فضای برزخ و با مفهوم فضای واسط و تمثیل فضای نیمه باز معماری صورت گرفته است. در باب نخست سعی شده تا ادبیات مرتبط با تحقیق از منظر آیات و روایات قرآنی در زمینه برزخ و همچنین نظریه پردازان معماری در حوزه فضای نیمه باز و معنا شناسی آن در معماری سنتی و مدرن و همچنین همتی‌دگی مکان حاصل بررسی شود. سپس با استدلال منطقی، و با تحلیل رویکردهای مطرح شده به این مفهوم که فضای نیمه باز تحلیلی در بیان مطالب به هدف پیشبرد مفهوم تفکر و خیال در همزیستی زمینه طراحی معماری استفاده شده است.

مبانی نظری و مفهومی

تعاریف لغوی و معنایی

فضای نیمه باز: همچنان که پیدا است، واژه ی "نیمه"، برای نمایاندن آن چه به عنوان یکی از ویژگی های اصلی و اصیل معماری ایرانی است داریم به میان آورده می شود؛ این امر تنها هنگامی می تواند مقبول واقع گردد که وجه هندسی - مقداری برایش منظور نشود و برابر ظرافت هایی که در زبان ما نهفته اند، نقشی استعاری به این واژه داده شود. و این نکته، در زمینه ی فضای معماری (و اصولا در باب فضا) نمی تواند صرفا بار مکانیکی یا مقداری بپذیرد - که زمینه و چگونگی های بازشناخت آن شخصی و ذهنی است. فضای نیمه سرپوشیده (یا نیمه باز) در معماری ایرانی، به دلیل وجه تعمیم یافته و همچنین به کمال رسیده ای که دارد، مقوله ای است شایسته ی سخن تحلیلی هر آینه بگوییم که فضای سرپوشیده که به معماری ایرانی مجال می دهد تا قوام باید متشخص شود نیاز به آن دارد که به مقوله ی ورود مراجعه کنندگان به قلب بنا بیانیشد و از فضای نیمه سر پوشیده برای این مهم نیز استفاده کند. (فلامکی، ۱۳۹۳: ۱۰۲-۱۰۰)

برزخ: راغب اصفهانی اصل آن را «برزه» می‌داند که لغتی غیر عربی است و به معنای حاجز و حایل است (مفردات الفاظ القرآن، ۱۱۸). همچنین گفته‌اند برزخ، مابین هر دو چیز است، و نیز مابین سایه و آفتاب را برزخ گویند (فیروزآبادی، ۱۴۲۰: ۳۷۱/۱). شاید بتوان ادعا کرد که همه لغت شناسان واژه «برزخ» را حائل بین دو چیز می‌دانند و حتی برخی از آنها پس از توضیح مفهوم «برزخ»، مصداق بارز آن را عالم پر دنیا و قیامت بیان کرده اند. مکان: "مکان بخشی از فضا است که به وسیله شخص یا چیزی اشغال شده و دارای بار معنایی و ارزشی است. اگر فضا امکان وقوع حرکت را می‌دهد، مکان درنگی پدید می‌آورد. هویت یک مکان، آمیزه ای خاص از روابط اجتماعی است و. بدین خاطر همواره بدون ثبات، مجادله ای و چندگانه می‌شود". (شعله، ۱۹: ۱۳۸۵). شناخت مکان را می‌توان به نوعی به شناخت هویت خود تعبیر نمود. با تعریف کردن مکان‌ها و شکل بخشیدن به آن (هندسه)، شناخت آن‌ها قابل فهم شده و انسان مکان و مرتبه خود در این عالم را کشف کرده و هویت او نمایان می‌شود. (Habibi, 2008, p.41) شولتز (۱۹۴۷) بیان می‌کند: "هستی فضاها، از مکان‌ها است نه از خود فضا". بنابراین طراحی فضا به شناخت ما از مکان و آنچه حس مکان نامیده می‌شود، وابسته است - (Modiri, 2008, pp. 69-71). حس مکان، به معنای ویژگی های غیرمادی یا شخصیت مکان است، که معنایی نزدیک به روح مکان دارد. در واقع حس کلی که پس از ادراک و قضاوت نسبت به محیطی خاص در فرد به وجود می‌آید، حس مکان

نامیده می شود؛ که عاملی مهم در هماهنگی فرد و محیط، رضایت استفاده کنندگان و در نهایت احساس تعلق آن ها با محیط و تداوم حضور در آن می شود (falahat, 2006, pp. 57-58). شولتز در مطالعات خویش درباره روح مکان بیان می کند که ارتباط انسان با خصوصیات محیطی معمولاً در دوران کودکی بسط پیدا می کند (Schultz, 2009, p. 38).

در هم‌تنیدگی مکان: وقتی در فضای کیهانی نظم برقرار شد، ذهن تعبیرگر آنگاه انتظام منطقه ئی را طلب می کند. این انتظام چه بسا از طریق میانگین شهرهای ساخته ی دست انسان با مواضع برجسته به دست می آید، میانگینی که یک مکانیت معین و منطقه ئی پدید می آورد. مفهوم مکان هم از حاوی (جسم) و هم از محوی (روح) تشکیل شده است؛ موجودیت ملموسی ندارد، اما در آگاهی بیننده ئی وجود دارد که حدود جسم را به چشم در می یابد در حالی که عقل او روح را در حد محوی در می یابد که در میان حد و مرزها تحدید شده است. (اردلان، ۱۳۹۰: ۱۳)

برزخ در آیات قرآن و روایات

واژه برزخ به هر امری که در میان دو چیز یا دو مرحله قرار گرفته باشد اطلاق می شود، چنان که در قرآن، مرز بین آب شیرین و شور که در کنار هم قرار گرفته اند، برزخ نامیده شده است: آیه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره / ۱۵۶) بیانگر قوس نزول و صعود است. «کما بدأکم تعدون» (اعراف / ۲۹) سیر حرکت انسان از خدا آغاز می گردد و به خدا می انجامد. «إِنَّا لِلَّهِ» به نیم دایره قوس نزول و «إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» به نیم دایره قوس صعود، اشاره دارد. در واقع براساس «وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»، غایت و انتهای سیر و حرکت دستگاه آفرینش، ذات اقدس الهی می باشد. «وَأَنْ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ». (نجم / ۴۲) مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ «بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ» (الرحمن / ۲۰ - ۱۹) دو دریا را در آمیخت، در حالی که روبه روی همدیگرند، و بین آن دو مانعی است تا به یک دیگر سرایت نکنند. وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورًا. (فرقان / ۵۳)

به نظر می رسد «دو دریا» در آیه ی مذکور، ازل و ابد، گذشته و آینده، جهان مادی و جهان روحانی، جسم و روح، دنیا و آخرت، و یا حتی بهشت و دوزخ باشد تا اینکه برزخ حد فاصل میان آنها گردد. اگرچه حس آدمی از تفکیک آن دو عاجز باشد و عقل به وجود مانعی حکم نماید که بین آن دو فاصله انداخته است. این مانع و حاجر معقول، همان «برزخ» است.

اهل نار و خلد را بین هم دکان در میانشان برزخ لا یبغیان

مفهوم شناسی «برزخ» از دیدگاه فلاسفه دین اسلام

شهاب الدین سهروردی «متخلص به «شیخ اشراق» بود. وی اصطلاح «برزخ» را درباره ی عالم برزخ به کار نمی برد بلکه آن را برای عالم مادی به کار می برد و عالم برزخ متعارف را به نام «عالم اشباح و عالم مثال» می خواند. براساس آثار شیخ اشراق، عالم برزخ در مرتبه ای از مراتب عالم مثال مقید و در قوس صعود جای دارد که صور خیالی آن عالم، معلول جهات فاعلیت نفس انسانی است.

محمی الدین عربی (۵۶۰-۶۳۸ ه. ق)، معرفت شناسی و وجودشناسی عالم مثال یا برزخ را، وارد مرحله ی جدیدی کرد به - گونه ای که شهرت این عارف، بیشتر به دلیل نظریه پردازی هایش درباره ی این عالم است. وی علاوه بر عالم برزخ و مثال، از عالم شگفت انگیزی به نام عالم خیال بحث کرد، که نه تنها شامل عالم برزخ و مثال، بلکه شامل عالم ماده و حیات نیز می شود.

ابن عربی برزخ را عبارت از واسطه و حد فاصل بین دو چیز می‌داند، طوری که ادراک و معرفت آن، تنها به واسطه ی عقل امکان پذیر بوده حس انسان عاجز از آن است که بتواند به ساحت آن دسترسی پیدا کند. ابن عربی، مبنای شناخت حقیقت برزخ را درک صحیح عقل انسان از کارکرد آن میدانند زیرا برزخ ایفاگر نقشی است که میان دو واقعیت وجودی، عمل تمایز را انجام می‌دهد و اگر این نقش را ایفا نکند، واقعیات از یکدیگر متمایز نمی‌گردند، و در نتیجه همه چیز منحصر در یک فرد می‌گردد. (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۰۴)

«جوهری»، در صحاح اللغه تصریح کرده است: «برزخ» حایل بین دو چیز است و ما بین دنیا را آخرت. از هنگام مر تا بعث را نیز «برزخ» گویند. نه تنها لغویان، بلکه در اصطلاح عرفا، متکلمان و فلاسفه نیز «برزخ» به حد فاصل بین دو چیز تفسیر شده است. (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۹۰) (جدول ۲)

جدول ۲. استنتاج اصول مستخرج از نظریه فلاسفه دین مبتنی بر وجود حیات و ارتباط عالم برزخ مابین

جهان مادی و جهان روحانی

فلاسفه	دیدگاه	استنتاج اصول
شهاب الدین سهروردی	عالم برزخ به عنوان عالم مادی که آن را «عالم اشباح و عالم مثال» می‌خواند.	عالم برزخ در مرتبه ای از مراتب عالم مثال مقید و در قوس صعود جای دارد که صور خیالی آن عالم، معلول جهات فاعلیت نفس انسانی است.
محمی الدین عربی (۵۶۰-۶۳۸ ه. ق)	قرار دادن برزخ به عنوان واسطه و حد فاصل بین دو چیز، طوری که ادراک و معرفت آن، تنها به واسطه ی عقل امکان پذیر بوده حس انسان عاجز از آن است که بتواند به ساحت آن دسترسی پیدا کند. ابن عربی، مبنای شناخت حقیقت برزخ را درک صحیح عقل انسان از کارکرد آن میدانند.	شامل عالم برزخ و مثال، بلکه شامل عالم ماده و حیات. برزخ ایفاگر نقشی است که میان دو واقعیت وجودی، عمل تمایز را انجام می‌دهد.
جوهری	«برزخ» حایل بین دو چیز و ما بین دنیا و آخرت	ارتباط دنیا و آخرت توسط برزخ

حکما و فلاسفه اسلامی نیز با رعایت معنای لغوی این کلمه، واسطه و حد فاصل میان مادیات و مجردات صرف را «برزخ» یا عالم «مثال» خوانده‌اند. که وصول و سیر میان این دو این فضا از برزخ انجام می‌پذیرد.

وجوب عالم برزخ (عالم واسطه و وصال) برای ورود و گذر از دنیا به عالم قیامت

با تأمل در نظریه شیخ اشراق، ورود کاملین در علم و عمل به عالم قیامت یا عالم عقول فلسفی با یکبار مردن و مرگ دنیوی محقق می‌گردد؛ ولی براساس ظواهر آیات ورود به عالم قیامت مستلزم دوبار مرگ و دو بار زنده شدن است، در آیه «قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَنَا اثْنَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِن سَبِيلٍ» (غافر / ۱۱) به دو نوع مردن و دو نوع زنده شدن تصریح شده است، اگر یکی از آن دو همان مرگی باشد که انسان به وسیله آن از این دنیا به دنیای دیگر منتقل می‌شود، مرگ دیگری نیز در آن دنیای دیگر تحقق خواهد یافت که آن، زمانی است که یک زندگی دیگری پس از این دنیا و در میانه دو مرگ، و زندگی دیگری نیز پس از مرگ دوم وجود داشته باشد. حتی اگر ورود مستقیم کاملین به عالم عقول را بپذیریم، به این معنی نیست که آنها مفارق از جسم برزخی باشند، زیرا انسان در سیر صعودی، رو به کامل شدن می‌رود و مرتبه بعدی کامل تر از مرتبه قبلی است، هرچه را که مرتبه

پایین دارد، مرتبه بالا هم، کامل آن را خواهد داشت. اگر موجودی که از عالم عقول آمده است، در سیر صعودی هم به جایی برسد که عین همان وجود اول باشد، تحصیل حاصل خواهد بود.

در نتیجه ورود به فضا یا مکانی در عالم طبیعت بدون حضور در فضای میانه ممکن نخواهد بود. حرکت در این مسیر میان عوالم زمینی و زمانی باید طی شود؛ عبور و مکث در هر منزل برای سیر تکامل روح آدمی واجب الوجود است. همانطور که برای برای درک فضای معماری باید از آستانه قدم برداشت و از میان بنا به درون حرکت کرد تا روح معمار را در بیرون و درون بنا استنشاق کرد.

برزخ پیوند دهنده عالم ماده و عالم معنا و وجود حرکت (جوهری)

براساس آموزه های دینی، عالم برزخ عالمی است میان عالم طبیعت و قیامت که انسان بعد از زندگی دنیوی تا فرا رسیدن قیامت، در آن عالم خواهد ماند. علاوه بر این، در متون عرفانی و فلسفی وجود عالم برزخ به عنوان پیوند دهنده و حد وسط عالم ماده و عالم معنا، شناخته شده است. عالم برزخ در حقیقت، چهره علوی و ملکوتی عالم دنیاست. سخنان برخی از صاحب نظران و بزرگان نیز این نکته را تأیید میکند که عالم برزخ همان بقای آنس به عالم دنیاست، و با تمام شدن آنس به دنیا، قیامت کبرا آغاز میشود (اردبیلی، ۱۳۸۱، ص ۶۰۱-۶۰۰) بر اساس این تفسیر، می توان زمان را به معنایی که در عالم اجسام به کار می رود، بر عالم مثال اطلاق کرد بنابراین، ما در معنای زمان دخل و تصرف نکردیم، بلکه زمان را به عالم برزخ بردیم. البته این نکته هم لازم به ذکر است که مقصود از وجود زمان در عالم برزخ این نیست که نفس مجرد انسان دارای زمان مادی شده، بلکه مقصود این است که نفس مجرد انسان با زمان مادی مرتبط بوده و یا بر آن اشراف دارد. تنها محذوری که ممکن است به ذهن برسد این است که چنین معنایی از زمان ممکن است مستلزم وجود حرکت در عالم برزخ باشد. لیکن با توجه به «حرکت جوهری» صدرالمتألهین و نیز ادله نقلی، می توان حرکت در عالم برزخ را بدون هیچ محذوری اثبات کرد. (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۹۴-۱۳۵۸)؛ یعنی در برخی از مراتب عالم مثال (از جمله برخی از انسان های موجود در برزخ)، موجودات مثالی به حدی لطیف می شوند که ویژگی های عالم ماده نمود کمتری در آن دارند؛ چنان که برعکس، برخی از مراتب این عالم بیشتر خصوصیات عالم اجسام را دارد. دلیل این تفسیر همان است که در حقیقت، عالم برزخ تنتمه دنیاست و هنوز آثار بیشتری از دنیا را دارد. از کلمات صدرالمتألهین و دیگران در خصوص «تشکیک وجود» نیز می توان چنین استفاده کرد. (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۴)

فضای تأویل (در همتنیدگی درون و برون)

برای شناخت بتمام معنی این مظاهر و تجلیات الهی از درونی و برونی، یا محسوسات و معقولات، باید بتوانیم آنها را به اصل شان بازگردانیم. در همتنیدگی مکانی درونی و بیرونی امریست که این دو فضا را به هم متصل می کند. این کار به کمک تأویل میسر می شود. تأویل پلیست میان ظاهری و باطنی، بصیرتیست به صورت محسوس از جوهر درونی اش که پیشنمونه ی الهی را متجلی می سازد. تأویل با ارائه ی کلیدی برای درک رمزیات عالم شهادت، صورت را از رهگذر زبان فراتاریخی (دهر) به اصل آن تجلی ربط می دهد.

برای تأویل، به فلسفه ئی نبوی و نیز معرفت نیاز است. تنها پس از آنست که می توان در زمان درونی نفس سیر کرد. رویدادها در حد گسترش عرض فاقد اهمیت اند؛ بلکه، از رهگذر این رویدادها می توان به تشخیصی دست

یافت که در جهت محور طولی، زمین را به آسمان‌ها پیوند می‌دهد. اگر تأویل نبود، گفتنی‌ها همه دیر زمانی پیش گفته شده بود. راهی که به مدد تأویل از ظاهری به باطنی ختم می‌شود فقط به میانجی عقل پیمودنیست. عقل، بدینسان، وسیله‌ای می‌گردد برای معرفت. (اردلان، ۱۳۹۰: ۱۴۳)

جدول ۳. خداوند بمثابه رکن "باطن" و "ظاهر" در ارتباط با فضا - فضای محدود و "مقدس"

مفهوم باطنی تجلی حقیقت	مفهوم ظاهری تجلی حقیقت
به این می‌توان همچون نموداری از عالم صغیر یعنی انسان نظر کرد که جزء مادی آن آشکارترین و ماهیت روحانی آن پوشیده‌ترین سیمای آن است.	از جنبه‌ی ظاهر، خداوند همان واقعیتی است که محاط به همه چیز است، عالم را فرا می‌گیرد و احاطه می‌کند. از این نظر، ظهور یا تجلی جسمانی را می‌توان همچون درونی‌ترین دایره‌ی مجموعه‌ی از پنج دایره‌ی هم مرکز انگاشت که نمادگر ذات الهی است؛ خداوند، به صفت "ظاهر" بودن، حقیقتی است که همه چیز را شامل می‌شود و عالم را «فرا می‌گیرد» و بر همه چیز "محیط" است. با این نظر، تجلی مادی جهان را می‌توان همچون درونی‌ترین دایره از پنج دایره‌ی متحد‌المرکز در نظر گرفت که، به ترتیب، مقامات دیگر وجود آن را احاطه کرده است و آخرین دایره اشاره به ذات الهی است.

منبع: (نصر، ۱۹۶۸، ص ۹۳ و ۸۲)، گردآوری: نگارندگان

نفس مصداق فضا - طریقت میان دنیای ماده و ملکوت

فضا یکی از سراسرترین نمادهای هستی است؛ ازلی است و همه جا گستر، و در کیهانشناسی اسلام مقام «نفس کل» را داراست. انسان سنتی گرایش به طرز دریافتی دارد که تعبیری ماورائی از زندگی ارائه می‌دهد، تعبیری که از همه‌ی بینش ظاهری در می‌گذرد و به فراسوی آن می‌رود. این طرز دریافت، یا تعبیر آغازین، در تمامی بینش‌های آدمی تأثیر می‌نهد چون با استقرارش در کائنات آغاز می‌شود. بدو این تعبیر به آگاهی او از فضای کیهانی می‌انجامد در حد تجسمی از خلقت کبیر، از آفرینش مهینجهانی، که با خویشتن صغیر، خود کیهینجهانی او همساز است. این مفهوم سنتی ادیسی (هرمتیک) گوشه‌ائی از جهانبینی اسلامی را تشکیل می‌دهد که بر آن مبنا جهان مرکب است از عالمی کبیر و عالمی صغیر، که هر یک شامل سه بخش بزرگ است: جسم، نفس و روح.

تعریف «نفس» به معنای دیگر، جوهری است غیر جسمانی و آن کمال جسم و محرک آن است به اختیار (این سینا ۱۳۵۸: ۲۸). از مجموع تعاریفی که ارائه شده است، می‌توان پی برد که «نفس» جوهری است مجرد که علاوه بر وجود لنفسه، دارای وجود الغیره نیز هست؛ یعنی کارها و فعالیت‌های مادی و با تصرف در بدن حاصل می‌شوند و متعدد به تعدد ابدان است. (ملاصدرا، ۳۴۳-۱۰، ۳۳۰-۱۳۷۹: ۹). در قرآن هم اگرچه گاهی واژه «روح» و گاهی «نفس» به کار رفته، ولی با بررسی آیات و روایات، می‌توان به این نتیجه دست یافت که نفس آدمی همان روح اوست. نفس دارای ویژگی‌های منحصر به خود است که یکی از آنها داشتن قوه و استعدادی است که می‌تواند با به فعلیت در آوردن آن، به بالاترین مرحله سعادت نایل آید یا به پست‌ترین مرحله رذیلت و پستی سقوط نماید. نفس موجودی فناشدنی است و پس از مفارقت از بدن، تا پیش از تحقق قیامت، در مرتبه‌ای از مراتب وجود به نام «برزخ» استقرار پیدا خواهد کرد. و پس از آن نیز معذب به عذاب ابدی یا منعم به نعمت‌های جاودان و ابدی خواهد بود. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۱۵-۳۱۳)

شهر جسم با ساختار کالبد آدمی یا با سازمانبندی «منطقه البروج» برابری می‌جوید. این برابری، بویژه یادآور ایده‌ی سه بخش بزرگ عالم به همان شکل نخستینش است که در «سنت ادیسی» وجود داشت. انسان، شهر و کیهان هر یک ضرورت مرکب از سه جزء جسم، نفس و روح هستند. آفرینش به مثابه کلیتی انگاشته می‌شود که نمایشگر ساختاری عمومی و اصول متقابل سازمانبندی است. نمود و نمایش این کیفیات ضابطه‌ی اصلی برای طرح ریزی شهری تشکیل می‌دهند. این اندیشه‌های انتزاعی از راه کاربرد آگاهانه‌ی ماده، فضا، شکل و تلفیق نمادها متبلور می‌شوند.

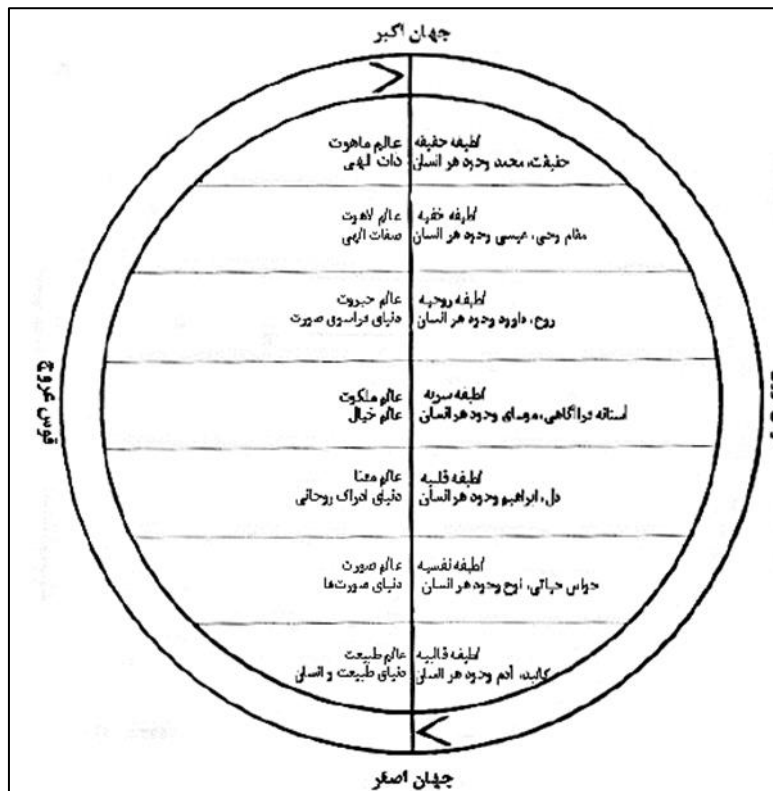
وجودشناسی عالم خیال (رابط میان عالم عقول و عالم ماده)، وجه مشترک فضای نیمه باز معماری و برزخ ابن عربی هنگامی که خیال را از معرفت شناختی اش به وجودشناختی تسری می‌دهد، آن را به معنای عالمی می‌داند که واسط بین دو عالم روحانی و جسمانی است. زیرا این دو عالم با توجه به اوصاف متضادی که دارند، در مقابل یکدیگرند، اوصافی مانند نورانی و ظلمانی، غیب و شهادت، باطن و ظاهر، متجلی و نامتجلی، عالی و سافل، و لطیف و کثیف. به این ترتیب، عالم خیال کبیر را باید به صورت «نه این، نه آن» و «هم این، هم آن» توصیف کرد. لذا عالم خیال، نه نورانی و نه ظلمانی است، یا هم نورانی و هم ظلمانی است. نه غیبی و نه شهودی است، یا هم غیبی و هم شهودی است. (چیتیک، ۱۳۸۳، ص ۸۸)

ضرورت وجود رابط میان محسوس و معقول در فلسفه، برای پیوستگی ادراک حسی و عقلی و حفظ پیوستگی فیض از عالم مجرد محض تا عالم مادی محض، سبب می‌شود که فلاسفه بحث خیال را در مباحث مختلف فلسفی اعم از انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و وجودشناسی، مد نظر قرار دهند و بعضی از مسائل دینی را به واسطه آن تبیین کنند؛ به طوری که فارابی نظریه خود را در مورد نبوت، به کمک صور خیالی تبیین می‌کند و علم لیبی به گذشته و حال و آینده را در اثر ارتباط پیامبر با عقل فعال از طریق خیال مطرح می‌کند. (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۱۹-۲۲)، بحث خیال ادامه پیدا می‌کند و با مطرح شدن عالم خیال منفصل یا عالم برزخ توسط شیخ اشراق به اوج می‌رسد. بر این اساس، مفهوم خیال در فلسفه اسلامی کاربردهای متعددی پیدا می‌کند که در حوزه انسان‌شناسی به عنوان قوه‌ای از قوای باطنی انسان، در حوزه معرفت‌شناسی به عنوان مرحله‌ای از مراحل ادراک و در حوزه وجودشناسی به عنوان مرتبه‌ای از مراتب وجود به نام‌های عالم خیال منفصل، عالم برزخ، عالم مثال و ... و حل وسط بین عالم عقول و عالم ماده مورد بحث قرار می‌گیرد.

مراتب هستی از نقطه‌ای شروع می‌شود و با حرکت نزولی خود از وحدت به سوی کثرت، در نهایت به نقطه انتهای کثرت می‌رسد که چنانچه قابلیت محض، چیز دیگری ندارد. سپس مجدداً از این قابلیت محض، حرکتی شروع شده و در طی آن از کثرت محض به وحدت می‌رسد و با تشکیل یک نیم دایره، به همان نقطه آغاز که ازل باشد باز می‌گردد. این دو نیم دایره که به قوس نزول و قوس صعود معروف است، دایره وجود انسان است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰). در ترتیب مراتب هستی به عنوان فعل واجب تعالی، عالم برزخ با خیال منفصل مرتبه‌ی متوسط میان عالم مجرد تام عقلی و عالم ماده و مادیات است که در قوس نزولی، بعد از عالم مجرد تام عقلی و قبل از عالم ماده و مادیات قرار دارد، ولی در مسیر استكمال و در قوس صعودی، بعد از عالم مادیات قرار گرفته است. این عالم، مجرد از ماده است، اما واجد برخی آثار آن مانند شکل، بعد، وضع و غیر آن است. (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۳۵۵۳۵۴). لذا برزخ امری است که در عین اثبات شیئیت برای آن، می‌توان آن شیئیت را از آن نفی کرد، به همین دلیل می‌توان آن

را عالم خیال نامید. (به عبارت دیگر، عالم برزخ، حقیقتی منحاز و مستقل از طرفین خویش ندارد، بلکه حقیقتی است که با وجود دو حقیقت منحاز و مستقل، قابل ادراک است؛ از این رو، حقیقتی خیالی میان دو حقیقت عینی است، اما چون وجه ممیزه بین دو حقیقت عینی است، لذا خود نیز بهره ای از عینیت دارد و دارای آثار وجودی است. (همان). عروج خلاقه به سوی عرش الهی، که نیروی بالقوه ی ذاتی همه ی ابناء بشر است، می تواند به مدیر فیض الهی در سطوح هفتگانه ی تحقق به میانجی لطائف سبعة ی آدمی انجام پذیرد.

شکل ۱. قوس عروج و نزول مراحل هفتگانه



منبع: اردلان، ۱۳۹۰

در کیهانشناسی و کیهانزائی سنتی، سطوح گونه گونه هستی کیهانی که با ذات الهی به مثابه مبداء کیهان آغاز می شود، در قوس نزولی به وجود می آیند؛ این قوس سرانجام به زمین می رسد که تنها پس از آفرینش هیلا و فضای اولیه، و همچنین پس از خلقت نور، در وجود می آید. چنین انگاشته اند که فرایند آفرینش به میانجی نفس رحمانی وقوع یافته است و جوهر خلقت کیهانی را همین نفس تشکیل می دهد. نخستین مرحله در این فرایند هستی بخشیدن به عقل کل بود که عالم را سراسر فراگرفته است. از طریق عقل کل، با کلمه الله، است که افاضه ی وجود در سلسله مراتبی از نزول به ما می رسد. زیر عقل کل در قوس نزول، عالم اسماء و صفات الهی قرار دارد، سپس عالم پاک معنوی «اعیان ثابته» («عالم مثل نوریه») و سرانجام عالم مثال یا ملکوت («عالم مثل معلقه» که بازتابی از سطوح بالاتر وجود و هستی ست. این ملکوت همان مکانی ست که تمامی شور سنتی آنرا انعکاس می دهند. (اردلان، ۱۳۹۰، ص: ۷)

جدول ۳. معنا شناسی مفاهیم پیدا و پنهان در عناصر کالبدی فضاهای نیمه باز معماری

عناصر	جنبه معماری	جنبه نمادین
کاربردی فضاهای		

رواق

از جنبه‌ی معماری فضائی ست که از جهت عمودی محدود به بام و از جهت افقی متعین به نقاطی در فضاست. میزان گنجایش فضائی اش نسبت سراسر با پشتنمائی سطح‌های تحدید کننده اش دارد. مفهوم رواق در حد انتقالگاه، و بویژه ایران در حد محراب، در سراسر تاریخ اسلام متضمن تلویحات ژرفی بوده است.

در ، دروازه

اصطلاح سنتی باب چه با عطف به معماری چه به ادبیات، دلالت بر حرکتی از میان فضای متعین دارد که در مدت زمان معینی انجام می‌گیرد. از جنبه‌ی ظاهری، تبدیل به (بلنداستان عالی قاپوی صفوی شد، و از جنبه‌ی ساختمانی نمایشگر ورودی که اوج صنعت زمان خود بوده. طرح در به عنوان نمادی ملهم توسعه یافت که زائیده‌ی نیازهای یکسره باطنی بود و تلویحا مفهوم گذرگاه یا دالان را داشت. مداخل محرابگاه مسجد شاه نمایشگر چنین درهائی ست.

دروازه

آشکارا اشارتی نمادین به شمار می‌آید، زیرا اگر فقط به جنبه‌ی ضروری عملی داشت هرگز به چنین صورت و طرح زیبا و آراسته‌ئی مزین نمی‌شد. در نتیجه، مفهوم دروازه‌ی آسمان به هنگامی که آفتاب وارد قوس عروجی یا نزولی سفر سالیانه اش می‌شود ربط پیدا می‌کند. این مفهوم در عین حال مؤید اندیشه‌ئی ست مبتنی بر گردش زمین که از طریق واقعیت محسوس یک واقعه‌ی زمانی - فضائی انجام می‌شود.

اینجا، هیچ ساختاری به مثابه در مانع از حرکت سیال دید، نفس، و صورت نیست، و حال و هوای گذرگاهی معین از یک فضا به فضای دیگر را دارد.

دیوار

به سوی دروازه‌های آسمانی راه می‌بردند، جهتی سنجیده به این فضای متعین بوده. جهت درونی لازمه‌ی شهر از طریق یک مسیر حرکت مرکزگرای مثبت به سوی مدینه‌ی مرکزی تعیین می‌شود. این حرکت را باید به مثابه سیر نفس به سوی روح - کنز مخفی درون جسم - انگاشت

حیاط

طرح حیاط، بر کار معمارانه‌ی «مکان‌سازی» حکمفرماست و در دوره‌ی اسلام خود نمونه‌ی مکان می‌گردد؛ خانه را با مسجد، کاروانسرا را با مدرسه، و تک تک جزءها را با کل یگانه می‌سازد. این یگانگی از راه میانکنش بصری فضا، شکل، و سطح حاصل می‌شود که همخوانیهای کیفی شان مکمل آنهاست. فضا، درحد مکانی «کنز مخفی» خانه در شکل محاط شده است، همچنان که در انسان نیز نفس که دربرگیرنده‌ی روح است در جسم محاط می‌شود.

یافته‌های پژوهش

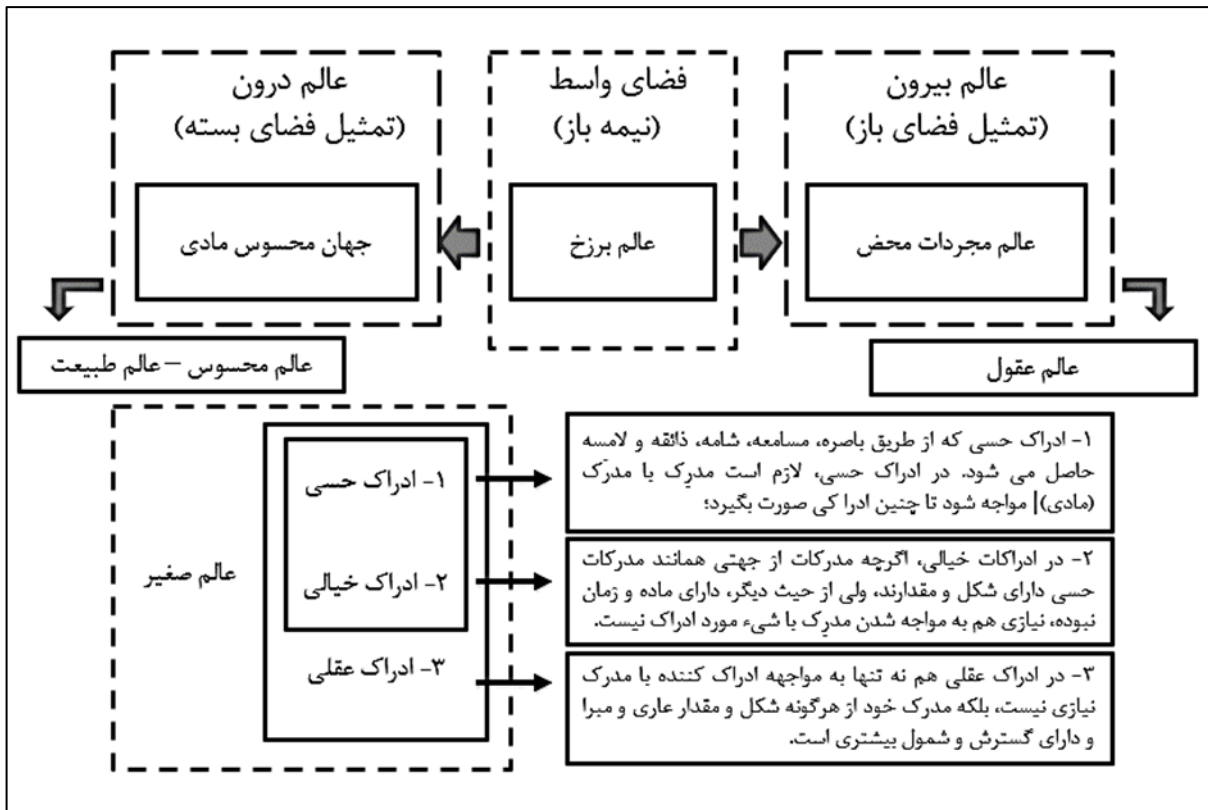
با توجه به بررسی‌های انجام شده در این پژوهش وجه اشتراک عالم برزخ و فضای نیمه باز معماری، در رکن طریقت و انتقال و ارتباط بین عوالم زمانی و زمینی می‌باشد. از دیدگاه معرفت، و معناشناسی، فضای نیمه باز، در مقام نفس می‌تواند به شمار آید که در میان، فضای باز در مقام روح، و فضای بسته در مقام جسم، سیر می‌کند. این

طی طریق راهیست برای رسیدن به کمال که آدمی با روح اعظم یگانه می‌گردد و هم از آن راه رجعت و وصول خود را نیز سرانجام بخشد.

سهروردی اقلیم خیالی را منشأ وجودی عالم برزخ یا گیتی می‌داند. از دیدگاه وی؛ عالم خیال، نقشه روحانی اقلیمی است که فقط کسانی می‌توانند آن را ببینند که از فهم عام و ظاهر، روی گردانیده و به تأویل تکیه کنند. در نگاه عرفانی و اشراقی، معماری عالم خاک تصویری از معماری در عالم مثال است. این نحوه نگرش به معماری ایرانی و هر نوع معماری که به جهان تمثیلی پیوند می‌خورد، نیازمند آشکار نمودن بسیاری از رموز نهفته در آن است. در اینجا بخش بزرگی از خواندن و فهم معماری، به فهم عالم مثال و دنیای معماری مثالی مرتبط است و فهم معماری عالم مثال، به فهم سالکی که آن عالم را تجربه کرده است، پیوند می‌خورد. (معماریان، ۱۳۹۵: ۴۲۰-۴۱۸)

جهان طبیعت نمونه‌ای از عالم برزخ است که دارای کمیت، کیفیت و آثار ماده است؛ ولی عالم برزخ نمونه‌ای از قیامت، و عالم قیامت هم نمونه‌ای از عالم اسماء و صفات کلی الهی است. صورت انسانی که در آینه می‌افتد و آینه فقط حکایتی از شکل، اندازه و رنگ رخسار دارد، نه اینکه گویای حقیقت آن باشد. عالم ماده هم آنچه را که از عالم برزخ در خود نشان می‌دهد فقط به اندازه گنجایش خود ماده و طبیعت است؛ زیرا عالم مثال قابل پایین آمدن و نشان داده شدن در آینه ماده نیست. همانطور که برزخ امری است که در عین اثبات شیئیت برای آن، می‌توان آن شیئیت را از آن نفی کرد، به همین دلیل می‌توان آن را عالم خیال نامید. به عبارت دیگر، عالم برزخ، حقیقتی منحاز و مستقل از طرفین خویش ندارد، بلکه حقیقتی است که با وجود دو حقیقت منحاز و مستقل، قابل ادراک است؛ از این رو، حقیقتی خیالی میان دو حقیقت عینی است، اما چون وجه ممیزه بین دو حقیقت عینی است، لذا خود نیز بهره‌ای از عینیت دارد و دارای آثار وجودی است. (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۳۰۴-۳۰۶؛ ج ۲، ص ۳۱۱ و ۳۱۳. همچنین: ن.ک: صانع پور، ۱۳۸۶، ص ۳۹۴). از نگاه ابن عربی، سه گونه معلومات در جهان قابل ادراک است. یک طرف معلومات، همان وجود مطلق لایزال الهی است که واجب الوجود لِنفسه است. طرف دیگر معلومات، همان عدم مطلق (عدم لِنفسه) است و آن هم هیچگاه تقید نمی‌پذیرد. اما چیزی که بین وجود مطلق و عدم مطلق فاصله انداخته است تا به وسیله‌ی آن از یکدیگر جدا شوند، همان برزخ «اعیان ثابت» است. بنابراین، این برزخ، بین وجود مطلق و عدم مطلق واقع است و دارای دو وجه است: یک وجه آن رو به سوی وجود، و یک وجه آن رو به سوی عدم است. (کربن، ۱۹۶۹)

نمودار ۱. الگوی تحلیلی از کاربریست و نحوه ارتباط نظریه‌های مطرح در این پژوهش



نتیجه گیری

برخی از دستاوردهای این تحقیق در باب همسو بودن کالبد مفهومی درهمتنیدگی مکان در فضای نیمه باز

معماری و عالم برزخ به اختصار عبارتند از:

فضای نیمه باز که واسطی است بین درون بنا و بیرون که در بُعد معرفت، همان طریقت یا فضای انتقالی بین عوالم زمانی و زمینی است. این فضای ارتباط و انتقال خود مقام نفس را دارد که در میان فضای باز بیرون، در مقام روح، و فضای بسته درون بنا، در مقام جسم، سیر می‌کند. دوگانگی صوری این فضا نیمه باز سبب می‌شود که صورت ناقص بماند و تنها از آن راه بتواند به کمال رسد که آدمی را با روح اعظم یگانه گرداند و هم از آن راه رجعت و وصول خود را نیز سرانجام بخشد. همبندی یک فضا با فضای دیگر به طور اجتناب ناپذیری از الگوی اصلی اتصال، انتقال و وصول پیروی می‌کند. اینجا عالم هر لحظه نیست می‌گردد و لحظه ای بعد باز آفریده می‌شود، بی آنکه میان این دو مرحله هیچ جدایی زمانی باشد. هر دم که مرحله قبض است به ذات الهی باز می‌گردد و در مرحله بسط از نو نمود و تجسم می‌یابد. فلسفه ی وجودی جسم برزخی، همان تعالی و ترقی و استکمال نفوس انسانهاست زیرا عالم برزخ، مهیا کننده ی اشخاص برای قیامت است و مانند دنیا، پویا و متغیر و متبدل است تا نفوس به استکمال برسند لذا تغییر و تحول در عالم برزخ نیز وجود دارد زیرا بر اساس جهان بینی عرفانی، انسان همواره در دنیا و برزخ و حتی در آخرت در خلق جدید است، به طوری که حالت انسان در یک حال ثابت نمی‌ماند و همواره متغیر است و حق تعالی لحظه به لحظه به او وجود اعطا می‌کند.

از عالم برزخ به عالم «مثال» هم یاد می‌شود؛ زیرا جهان طبیعت در آنجا دارای صورت است؛ مثال و صور موجود در عالم طبیعت در آنجا تحقق دارد. برزخ حد فاصل میان عالم جسمانی و عقلانی قرار دارد. این عالم از یک سو، با

عالم جسمانی وجه اشتراک دارد؛ به این معنا که هر دو محسوس و دارای مقدار و قابل اندازه گیری اند؛ و از سوی دیگر، وجه اشتراکی هم با عالم عقلانی دارد؛ هر دو منزه از ماده اند.

در رویکرد به حجم ساختمان، حس ظاهر فیزیکی فراتر از درک فرمال نماها؛ کنش ورود یا عبور از مرز میان دو حوزه ی فضایی فراتر از ارزش گذاری به تصویر بصری در؛ تماشای بیرون و پیوند دوباره با جهان بیرون از بازشو پنجره، فراتر از خود عنصر واسطه نیمه باز به مثابه طرحی بصری است. کیفیت بازشوی پنجره در حالتی نهفته است که در آن «پنجره بودنش» را بیان کند؛ واسطه ای میان درون و بیرون باشد؛ به چشم انداز بیرون، چارچوب و مقیاس دهد؛ مظهر نور و حریم خصوصی باشد؛ به اتاق روح ببخشد و به آن مقیاس، به ریتم جو خاصی بدهد. معماری، فضا را به مکانی خاص تبدیل می کند. قاب بازشو پنجره، توجه ما را از خودش سلب می کند؛ زیبایی حیاط و درخت بیرون را آشکار می سازد؛ ما را متوجه شبح کوه دوردست می کند. هر اتاق می تواند ترسناک یا دوست داشتنی، پرخاشگر یا آرام، محبوس کننده یا آزاد کننده، یا در نسبت با طبیعت بیرون پنجره، مرده یا زنده باشد. بنابراین، تأثیر معماری بر تجربه انسان، از حیث وجود آن چنان عمیقاً ریشه دار است که نمی توان تنها به عنوان عنصر بصری طراحی به آن تقرب داشت.

معمار برای پیوند فضای درون و بیرون بنا، روح درونی خود را بر جهان بیرون می تاباند. ضمیر پذیرای بیننده که از تمیيزات حسش برانگیخته شده، صورتها را به «درون» درآورده و دایره ی ارتباط را کامل میکند. زیبایی یا «جمال» امری برون ذهنی ست، یعنی در درون ساخته، ماوا دارد که بیننده گاه مستعیر درک آن است و گاه نیست. اصالت از طریق هم نهاده هائی جاویدان میگردد که این سلسله ی انتقال را اتساع داده و حافظ اصول معنوی باشند؛ ضمن آنکه، در عین حال، مظاهر گونه گون وحدت را گسترش می دهند. سلسله ی این انتقال را در میان فضاهای نیمه باز معماری که همچون دریچه ای از بیرون و درون بنا رخ می افکنند می توان دید. فضاهای نیمه باز از یک سو با فضای بسته درون و از سوی دیگر با فضای باز بیرون در ارتباط است که یک وجه آن رو به سوی درون و وجه دیگر آن رو به سوی بیرون دارد. این درهمتنیدگی این سه رکن فضایی را باهم مرتبط و متصل می کند.

تشکر و قدردانی:

این مقاله بر گرفته از بخشی از مباحث رساله دکترای معماری نگارنده با عنوان « قاب پیدا و پنهان، بازآفرینی نقش فضای نیمه باز، واسطی بر درهمتنیدگی مکان» می باشد که به راهنمایی استاد محترم دکتر شبنم اکبری نامدار و با مشاوره استاد بزرگوار دکتر محمد منصور فلامکی در دانشگاه آزاد اسلامی تبریز در حال تدوین است.

منابع

قرآن کریم

- ابن سینا، ۱۳۵۸. حدود یا تعاریف، ت: محمد مهدی فولادوند، بی جا، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ ها، ص ۲۸.
- ابن عربی، محی الدین (بی تا)، فتوحات مکیه، بیروت، دارالفکر، بی تا، جلد ۴، ص ۳۰۴.
- ابن عربی، محی الدین، ۱۳۶۷، رسایل ابن عربی، ده رساله فارسی شده، مقدمه و تصحیح و تعلیقات: نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، تهران، چاپ اول.

احمدی، بابک. ۱۳۹۲. حقیقت و زیبایی. درس های فلسفه هنر. تهران: نشر مرکز.

اردبیلی، سید عبدالغنی، ۱۳۸۱، تقریرات فلسفه اما خمینی، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی (ره).

- اردلان، نادر و لاله، بختیار. ۱۳۹۰. حس وحدت: سنت در تصوف در معماری ایرانی. ت: ونداد جلیلی. تهران: انتشارات موسسه علم معمار رویال.
- الکساندر، کریستوفر. ۱۳۹۲. سرشت نظم: ساختارهای زنده در معماری، گزیده جلد اول: پدیده حیات. ت: رضا سیروس صبری و علی اکبری. تهران: انتشارات پرهام نقش.
- الکساندر، کریستوفر. ۱۳۹۲. چرمایفه، سرج، ۱۳۷۶، عرصه های زندگی جمعی و زندگی خصوصی، ترجمه ی منوچهر مزینی، تهران: دانشگاه تهران.
- الیاده، میرچا، ۱۳۷۲. تایخ ادیان، ت: جلال ستاری، تهران سروش. ص ۳۵۵
- باشلار، گاستون. ۱۳۹۲. بوطیقای فضا. ت: مریم کمالی و محمد شیرچه. تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- بحرینی، سیدحسین و گلناز، تاج بخش. ۱۳۸۲. مفهوم قلمرو در فضاهاى شهری و نقش طراحی شهری خودی در تحقق آن، نشریه هنرهای زیبا، جلد ۶.
- توسلی، محمود، ۱۳۷۶. اصول و روش های طراحی شهری و فضاهاى مسکونی در ایران، جلد اول، انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات شهرسازی، وزارت مسکن و شهرسازی. ص ۶۷.
- ساسانی، مژگان؛ عینی فر، علیرضا و ذبیحی، حسین، ۱۳۵۹. تحلیل رابطه بین کیفیت فضای میانی و کیفیت های انسانی - محیطی، مورد پژوهشی: مجتمع های مسکونی شهر شیراز، نشریه هنرهای زیبا، ۲۱، صص، ۶۹ - ۸۰.
- شولتز، نوربرگ، کریستیان، ۱۳۸۸. روح مکانی، به سوی پدیدارشناسی معماری، ت: محمدرضا شیرازی. تهران: رخ داد نو.
- شولتز، نوربرگ، کریستیان. ۱۳۹۳. معنا در معماری غرب. ت: مهرداد قیومی بیدهندی. تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران.
- شولتز، نوربرگ، کریستیان. ۱۳۹۳. گزینههای از معماری، معنا و مکانی. ت: ویدا نوروز برازجانی. تهران: انتشارات پرهام نقشی.
- جرجانی، سید شریف، ۱۴۱۲. شرح المواقف، قم، منشورات شریف رضی.
- جوهری، اسماعیل ابن حماد، صحاح اللغه، بیروت، دارالعلم، ص ۴۱۹.
- چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۳. عوالم خیال و مساله کثرت دینی، ت: سید محمود یوسف ثانی، پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، چاپ اول. ص ۸۸.
- دینانی، ابراهیم، ۱۳۷۹. شعاع اندیشه و شهود در اندیشه سهروردی، تهران، مؤسسه انتشارات حکمت، ج ۵.
- دینانی، ابراهیم، ۱۳۹۰. هستی و مستی، حکیم عمر خیام نیشابوری، ناشر اطلاعات.
- دینانی، ابراهیم، ۱۳۹۳. معمای زمان و حدوث جهان، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- صانع پور، مریم ۱۳۸۶. جریان شناسی خیال در منظومه عرفانی این عربی، فصلنامه علمی پژوهشی خردنامه صدرا، شماره پنجاهم.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۸۲، نهاییه الحکمه، تعلقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۱، حیات پس از مرگ، ج پبجم، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۹ق، الرسائل التوحیدیه، بیروت، مؤسسه النعمان.
- فارابی، ابونصرف محمد بن محمد بن طرخان، ۱۳۷۹ش. اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشه: سید جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- فلامکی، محمد منصور، ۱۳۵۵، باز زنده سازی بناها و شهرهای تاریخی، دانشگاه تهران، تهران، ص: ۶۲
- فلامکی، محمد منصور. ۱۳۹۳. دریافت یگانگی و معماری ایرانی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۰۲-۱۰۰.
- فلاح، م ۱۳۸۵، "مفهوم حس مکان و عوامل شکل دهنده آن"، نشریه هنرهای زیبا، شماره ۲۶.
- فلاح، م و نوحی، س، ۱۳۹۰. "تهدید حس مکان محیط در پی تخریب نمادها"، مجموعه خلاصه مقالات اولین همایش ملی معماری و شهرسازی اسلامی، تبریز، انتشارات دانشگاه هنر اسلامی.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۰ق. القاموس المحيط، اعداد عبدالرحمن المرعشی، بیروت، چاپ دوم، کربن، هانری، ۱۹۶۹. خیال خلاقه در عرفان ابن عربی، پرینستون، نیوجرسی: انتشارات دانشگاه پرینستون.
- معماریان، غلامحسین، ۱۳۹۵، سیری در مبانی نظری معماری، تهران، دانشگاه علم و صنعت ایران، صص: ۲۱۹، ۲۸۸، ۴۱۸-۴۱۲
- معماریان، غلامحسین، ۱۳۸۱، نحو فضای معماری، مجله صفا، شماره ۳۵، صص ۸۳-۷۵
- ملاصدرا، (صدرالدین محمد ابن ابراهیم شیرازی)، ۱۳۷۹. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم، مصطفوی، ج ۸، صص ۱۰-۹ و ۳۴۳-۳۳۰
- ملاصدرا، ۱۳۵۴. المبداء و المعاد، تهران، انجمن فلسفه ایران، صص ۳۱۳-۳۱۵.
- ملاصدرا، الاسفار، ج ۹، صص ۴۵-۴۶.
- ملاصدرا، ۱۳۸۲، الشواهد الربوبیه، قم، بوستان کتاب.
- ملاصدرا، ۱۴۱۹، مفاتیح الغیب، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- مولوی، جلال الدین محمد ۱۳۷۵، مثنوی معنوی (بر اساس نسخه قونیه)، تصحیح و پیشگفتار: عبدالکریم سوش، شرکت انتشارات علی و فرهنگی، تهران
- نصر، س. حسین. ۱۹۶۸. علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، کمبریج، ماساچوست، انتشارات دانشگاه هاروارد، ص ۹۳.
- نصر، س. حسین. ۱۹۶۴. مقدمه ای بر عقاید کیهانشناختی اسلامی، کمبریج، ماساچوست: انتشارات بلک نت و ابسطه انتشارات دانشگاه هاروارد.
- Corbin, Henry, (1969) creative imagination in the Sufism of ibn Arabi, trans, Rulph manheim, Princeton university press
- Falahat, M.S. (2006). The Sence of Space and Its Factors. HONAR-HAYE-ZIBA
- Habibi, R.S. (2008). Images and the Meaning of Place. HONAR-HA-YE-ZIBA, 35,39-50.
- Schulz, C.N. (2009). Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture (S. Ayvazian, Trans.). Tehran, Iran: Tehran University Publishing Co.
- Schwartz, C., and Waddell, Ch. (2012). Treating anxiety disorders. Journal of Children's Mental Health Research, vol.6
- Modiri, A. (2008). Place.Hoviatshahr Journal, 2, 69-79.

Analysis the evident and hidden of place Intertwined in semi-open space architecture using Islamic instructions

Negar Moghadasian Niaki

PhD student in Architecture, Department of architecture, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran.

Shabnam Akbari Namdar* †

Assistant Professor in Architecture, Department of Architecture, Faculty of Arts and Architecture, Central Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran

Mohammad Mansour Falamaki

Full Professor in Architecture, Department of Architecture, Faculty of Arts and Architecture, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Abstract

Man, reflects the divine principle, like the universe. Thus, it is man himself who is associated with the cosmos. He is a Minority, and like the great world, a reflector of supernatural truth. In the meantime, the human self which is reflection of the spirit and existence of the universe, it appears in the body and to achieve degrees of spiritual perfection and knowledge It move and travels through the evident and hidden spaces of the universe. The nature of architecture is also associated with cosmology. In the interaction of spaces inside and outside, the place of architecture is formed, which this is evident in the place Intertwined in the semi-open space of architecture. In the epistemological dimension, Spatial continuity and communication ring of indoor and outdoor space, is like the self movement through the world and the hereafter. Self after separation from body, continue to live in elsewhere that named "Limbo" or the "imaginational world", by belonging in its "imaginational model". The question is that, can it be understood and meaning by the semantics of limbo as the Space filed and connector between the mortal world and the rest, achieve to the intrinsic and latent and Inner meaning of semi-open space architecture with the concept of transition from inside and outside? In the same direction the purpose of this research, expressing semantics and the cosmos relationship outdoor and indoor architecture space with the limbo as an order of existence, between this world and abstraction, based on the verses of the Holy Quran and the theory of the philosophers of religion substantial and the expression of motion and there is an interface in the architectural space. The Research methodology used in this study from library resources and from the descriptive-analytical method and the studies of religious cosmology in the expression of material, with the goal to advance the concept of Thinking and imagination of architectural design coexistence and symbiosis. In this article, first, prove and demonstrate the characteristics of limbo from the sight of transcendent wisdom of the Qur'an and the view of some philosophers and religious scholars in relation to the substance movement and quintessential and the process of the evolution of the human soul, Then the common features of limbo with the connector and contiguous space in physical nature and its two-sided nature in architectural place has been studied and analyzed and examined. According to the findings of this research in common of limbo and semi-open space of architecture, from the sight of epistemology and semantics the method of communication between temporal and temporal worlds. The semi-open space is as the soul, which fills in between the open space as the spirit, and the closed space as the body. This is the mystical way to attain perfection that man, become one with Supreme Spirit of God, and in that way, it will also bring its return. It is also the application of this theory of architecture and its exploration and extraction from ancient components and its reflection in contemporary residential architecture, and especially in the semi-open space, in the evident of the hidden space of architecture.

Keywords: Semi-open space, Amphibian, Place Intertwined, interpretation, Architectural connecting space.

* Corresponding Author: Email : namdar@iaut.ac.ir

***This article is part of a thesis on the author's doctoral dissertation entitled " Evident and Hidden Frames, Recreating the Role of Semi-Open Space, interfacing with Intertwining", with the guidance of the Honorable Professor Dr. Shabnam Akbari Namdar and in consultation with the Honorable Professor Dr. Mohammad Mansour Flamaki is being edited at Tabriz Islamic Azad University.