

## وجوه معماری در تناسب با ویژگی‌های هستی‌شناسانه انسان در اندیشه هایدگر

سمانه امامی کوپائی<sup>۱</sup>، محمدجواد صافیان<sup>۲</sup>، عفت صبحی<sup>۳</sup>

۱۴۰۱/۱۱/۰۵

تاریخ دریافت مقاله :

۱۴۰۲/۰۵/۲۵

تاریخ پذیرش مقاله :

### چکیده

**بیان مساله:** درازای تاریخ معماری درباره رابطه انسان و معماری از نظرگاه‌های گوناگون نظورزی شده است و بخش مهمی از نظریه پردازان معماری، توجه به انسان را به طور خاص در کانون توجه خود قرار داده‌اند، با این حال تفاوت در نوع نگاه به انسان منجر به شکل‌گیری گونه‌های مختلف معماری شده است. در این راستا این مطالعه بر این مبنا پایه‌ریزی شده است که معماری به عنوان بستری برای زندگی انسان، در تناسب با نحوه بودن و زیستن او و در پاسخ به نیازهای بنیادین او شکل می‌گیرد؛ لذا پرداختن به کیفیت بودن انسان و ویژگی‌های هستی‌شناسانه او در جهت دستیابی به معماری در تناسب با انسان، امری ضروری می‌باشد. بدین منظور به طور خاص به سراغ خوانش متون هایدگر رفتیم، متفکری که نگاه متفاوتش به مقوله هستی و هنر؛ همواره مورد توجه اهالی هنر و معماری بوده است. اندیشمندی که به طور خاص پرسش از هستی انسان را مطرح می‌کند و در پژوهشی انضمامی به آن پاسخ می‌دهد.

**سوال تحقیق:** این پژوهش بنای آن را دارد که به این دو پرسش پاسخ دهد. ویژگی‌های هستی‌شناسانه انسان از نگاه هایدگر چیست؟ و معماری در تناسب با بنیان‌های هستی‌شناسانه انسان از نگاه هایدگر چه وجوهی دارد؟

**اهداف تحقیق:** تحلیل هستی‌شناختی انسان، به دلیل نگاه خاص هایدگر به انسان در یک بستر کاملاً انضمامی مورد توجه این پژوهش بوده است. در این مقاله بنای آن را داریم که با طرح مجدد دیدگاه هایدگر در باب انسان، قابلیت‌های معماری در تناسب با آن ویژگی‌ها را مورد نظر قرار دهیم.

**روش تحقیق:** این پژوهش در قالب یک رویکرد کیفی، و با استفاده از پایه‌ی نظری هرمنوتیکی، به تفسیر متون هایدگر در باب انسان پرداخته است. بر این مبنا در یک مطالعه کتابخانه‌ای به فهم و معنادگی به خوانش هایدگر از ویژگی‌های هستی‌شناسانه انسان پرداختیم و سپس با صورت‌بندی و ایجاد نظم و انسجام منطقی میان مطالب، وجوهی از روابط انسان و معماری را در این نگاه مورد تأمل قرار دادیم.

**مهم‌ترین یافته‌ها و نتیجه‌گیری تحقیق:** معماری از منظر این پژوهش و در تناسب با ویژگی‌های هستی‌شناختی انسان از نگاه هایدگر، باید بستری برای پاسخگویی به پنج مفهوم پویایی، تداوم، تأمل، همدلی و هویت باشد.

**کلمات کلیدی:** انسان، معماری، هایدگر، اندیشه، پدیدارشناسی

\*۱ استادیار گروه معماری، واحد دولت آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. s.emami@iauda.ac.ir (نویسنده مسئول)

۲ دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. mjsafian@gmail.com

۳ استادیار گروه معماری، واحد دولت آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. e.sabohi@iauda.ac.ir

## ۱- مقدمه‌ای بر نسبت انسان و معماری

### معماری

به نظر می‌رسد مقوله معماری در تناسب با انسان، نوع نگاه به هستی او در کنار سایر موجودات و شیوه زیستن و باشیدن او، تغییر و تحولات بنیادینی در طول تاریخ معماری داشته است. به نقلی معماری بیان نیت‌های انسان از وجود در این جهان است (نوربرگ شولتز، ۱۳۹۳: ۱۴). اینکه در هر دوره از تاریخ، به معماری چگونه می‌نگریستند، چه فهمی از معماری داشتند، و معماری چگونه برای آنها معنا می‌شده است، به نوع نگاه آنها به انسان و رابطه او با جهان باز می‌گردد.

بر این مینا هر زمان که نگاه درست و همه‌جانبه‌ای به انسان نشده، و شناخت درستی از او صورت نگرفته، و تعریف از او تحت نظریات جزء نگر معاصر بوده است، و یا به دلایل متفاوت انسان در یکی از ابعاد وجودی‌اش خلاصه گردیده است، معماری نتوانسته پاسخ مناسبی به بودن انسان بدهد. در واقع هرگاه معماری در تناسب با هستی انسان و شیوه باشیدن او در جهان طرح‌ریزی نشده و کارکردهایی جز معنادهی به زندگی انسان را با خود حمل کرده است، دچار بحران شده است.

معماری مدرن انسان را از تاریخ و فرهنگش جدا ساخت؛ آنچه در نظریات پسامدرن مورد نقد قرار گرفت. تفکری که انسانها را مشابه و با نیازهای همسان در نظر می‌گرفت (لنگ، ۱۳۸۳: ۱۱)؛ به انسان نگاه کرد ولی صرفاً جنبه‌های کمی و فیزیکی او را مد نظر قرار داد. شولتز می‌گوید: «معماری مدرن می‌خواست برای تقاضای معنا پاسخی ارائه دهد ولی چون فهم مناسبی از زیست جهان نداشت، کمابیش دوباره به سوی کمیت و فرمالیسم بازگشت» (نوربرگ شولتز، ۱۳۹۵: ۱۱۶). در کنار کمی-نگری، نگاه فرمال به معماری هم تحت تأثیر نظریات زیبایی‌شناسانه مدرن، معماری را نه به عنوان بستری برای زندگی؛ که برای غایات زیبایی‌شناسانه و به عنوان ابزاری برای گذراندن لحظاتی لذت‌بخش، جذاب و شاید ارضای زودگذر برخی نیازهای مادی تبدیل کرد؛ (رجوع شود به الدمدو، ۱۳۸۹: ۲۵۷؛ طهوری، ۱۳۸۲؛ نقره‌کار، ۱۳۸۷). به نقل از پالاسما معماری صرفاً از عقل‌گرایی در ساختمان‌سازی و الهامات صرفاً زیبایی‌شناختی سرچشمه نمی‌گیرد. معماری از عمیق‌ترین دغدغه‌ها و مواجهه‌های

وجودی آغاز می‌شود؛ ولی امروز ساختمان‌ها به سازه‌ای ابزاری صرف، عاری از معنای ذهنی، برای مقاصد سودمندی و اقتصاد بدل شده‌اند (پالاسما، ۱۳۹۵: ۱۵۰ و ۱۵۴).

از نظرگاه دیگر، صرفاً نگاه کارکردی و تکنیکی به معماری شد، نگاهی که تحت‌تأثیر تعریف معماری در دوران آغاز معماری مدرن بود. آن زمان که عملکرد بر سایر مولفه‌های معماری سلطه پیدا می‌کند، و همه چیز با محوریت عملکرد سنجیده می‌شود. شولتز می‌گوید این رهیافت عمل‌گرایانه به محیطی بی‌شکل و بی‌هویت منجر شده که برای باشیدن انسان امکانات کافی ندارد (نوربرگ شولتز، ۱۳۹۵: ۷۹). در این تلقی، فضا صرفاً باید ملزومات آن کاربری را فراهم کند، اما ساختمان‌ها، جهان‌هایی را که به آن معنا به وجود آمدند را تضعیف می‌کنند (Seamon, 2017(a)).

در نهایت این دیدگاه‌ها نگاه کامل و همه‌جانبه‌ای به انسان نداشتند. نظریاتی که نتوانسته‌اند انسان را در نسبت درستی با جهان ببینند و مکان مناسبی برای زندگی او فراهم سازند. نقدی که هایدگر به نظریات غالب معاصر دارد. او معتقد است که اگر بناهای امروزی حتی به خوبی برنامه‌ریزی شده باشند، تضمینی برای سکونت در آنها وجود ندارد. از نگاه او ما فهم درستی از سکونت نداریم، سکونت را نمی‌توان فعالیتی همانند سایر فعالیت‌ها در نظر گرفت، سکونت، شیوه بودن ما در زمین است (Heidegger, 1971). از نظر هایدگر ما در بحرانی به سر می‌بریم که به طور جدایی‌ناپذیری با مسئله سکونت و شیوه زیستن ما گره خورده است. او بین اندیشه و شیوه سکنی‌گزیدن پیوند وثیقی می‌بیند، که معماری نه تنها امکان سکونت را فراهم می‌کند که بخشی از آن است (Leach, 1997). بنابراین بر مبنای آن دیدگاه بخش مهمی از بحران امروز معماری ما، به شیوه ی اندیشیدن ما و عدم شناخت درست ما از نحوه زیستن و بودن انسان در این جهان باز می‌گردد. در واقع ما همانطور که می‌اندیشیم و زندگی می‌کنیم؛ همان‌گونه هم می‌سازیم.

لذا به نظر می‌رسد که تغییر فهمی که از معماری برایمان به وجود آمده، به سبب آن تغییر فهمی است که از خودمان برایمان حاصل شده است. امروز که معماری به



هستی واقعی انسان توجه‌ی نداشته است، از حقیقت معماری دور افتاده است. معنا و مفهوم معماری در هر دوران، متناسب است با نسبتی که انسان با آن برقرار می‌کند. نسبت ما با معماری امروز، با نسبت انسان با معماری دیروز متفاوت است. در گذشته معماری و هنر، بستری برای توجه به هستی بوده است.

در نگاه هایدگر هر آموزه‌ای در باب هستی، فی نفسه آموزه‌ای در باب ذات انسان است (هایدگر، ۱۳۹۲: ۱۹۷). لذا وقتی از سر تفکر در باب هستی هستندگان سخن بگوییم، همزمان نسبت آن با ذات انسان را نامیده‌ایم. لذا در این نگاه نمی‌توانیم از ذات معماری سخن بگوییم و نسبت آن را با انسان نادیده انگاریم، نمی‌توانیم از مکانی سخن بگوییم که برای انسان خلق شده، ولی توجه نکنیم به آنکه این انسان دارای چه ویژگی‌های هستی-شناختی است. هر چه این فضا در تناسب بیشتری با مظهر خود (در تمام ابعاد مادی و معنوی) خود باشد، ظرف مناسب‌تری خواهد بود (حجت، ۱۳۹۰)؛ و آسایش و آرامش را برای او به ارمغان خواهد آورد. اما متأسفانه امروز اکثر ساختمان‌های مدرن، جریان زندگی، فعالیت‌ها و نیاز کاربران فضا را تضعیف می‌کنند (1: Seamon, 2017b) و بسیاری از انسانها زندگی در ساختمان‌های قدیمی را ترجیح می‌دهند (الکساندر، ۱۳۸۹: ۲۴). لذا مهم است بدانیم که انسان، به عنوان کاربر فضای معماری، کسی که فهم عالم معماری آن برای او حاصل می‌شود، چه ویژگی‌هایی دارد.

این مقدمه مشخص می‌سازد که پرداختن به ذات انسان، ویژگی‌ها و نیازهای او یکی از ملزومات معماری است. در طول تاریخ تفکر، پرداختن به انسان و ویژگی‌های او یکی از دغدغه‌های متفکران بزرگ، چه در سنت اسلامی و شرقی و چه در تفکر غربی بوده است. یکی از این اندیشمندانی که توجه خاصی به انسان داشته و در نقد پژوهش‌های پیشین در نوع برخورد با انسان، او را از منظر هستی‌شناختی مورد توجه قرار داده است؛ مارتین هایدگر است. هایدگر اندیشمندی است که روش پدیدارشناسانه او و نوع نگاهش به هستی و انسان، همواره مورد توجه اهالی هنر و معماری بوده و هست. با آنکه به نظر می‌رسد مباحث مربوط به انسان، در سلسله مباحث فلسفه نظری قرار می‌گیرد، ولی نظر هایدگر بر

این است که این رویکردی نادرست است. در نگاه او پدیدارشناسی یک دانش انضمامی است و تأکید دارد که باید به خود پدیدارها رجوع کرد. هایدگر در یک قسمت مهمی از زیرساختارهای فلسفی‌اش وارد فلسفه عملی می‌شود (هایدگر، ۱۳۹۴: ۴۷، ۵۷) و به خود انسان رجوع می‌کند در بستر زندگی واقعی و بر اساس مناسبات و رفتارهای انسان، به تحلیل ویژگی‌های هستی‌شناسانه او و تعیین این نسبت می‌پردازد. اگر چه تأکید دارد که هستی انسان به گونه‌ای است که تعریف‌ناپذیر است.

بر این اساس در این پژوهش ضمن طرح اندیشه هایدگر نیاز است تا انسان را از نگاه او مورد تأمل قرار دهیم و بر مبنای تفسیر او از انسان، ویژگی‌های معماری که می‌تواند در تناسب با این نگاه شکل بگیرد را استخراج کنیم. در پایان این بحث باید توجه داشت که آنچه هایدگر بنای آن را دارد که به ما بیاموزد، شیوه اندیشیدن و بازگشایی راههای متعدد برای آن است. او معتقد است ما هنوز در راه و در میانه راه‌های متفاوت هستیم، و برای این مسیر پایانی قطعی متصور نیست (هایدگر، ۱۳۹۲: ۶۳). لذا هر پژوهشی که به نوعی در تفسیر اندیشه‌های او برآید، آغاز راهی در مسیر اندیشیدن است.

## ۲- پرسش‌های تحقیق

سوالی که در این پژوهش بنای طرح‌ریزی و پاسخگویی به آن را داریم آن است که با توجه به نسبت میان انسان و معماری، و تفسیر پدیدارشناسانه هایدگر از ویژگی‌های هستی‌شناسانه انسان، وجوه و قابلیت‌های فضای معماری در تناسب با این ویژگی‌های بنیادین انسان چیست؟

## ۳- فرضیه تحقیق

با توجه به ماهیت کیفی این پژوهش، این مطالعه با ارائه فرضیه آغاز نمی‌شود؛ بلکه بنای پاسخگویی به سوالات مطرح شده را دارد. بر آن مبنا به نظر می‌رسد با توجه به نسبت انسان و معماری، می‌توان بیان کرد که معماری باید در تناسب با نیازها و ویژگی‌های ذاتی انسان شکل بگیرد. همچنین با نظر به تفسیر پدیدارشناسانه هایدگر از انسان، می‌توان قابلیت‌های فضای معماری را در تناسب با ویژگی‌های هستی‌شناسانه انسان در اندیشه او، مورد تفسیر قرار داد.





#### ۴- پیشینه تحقیق

ما پیشینه پژوهش را از دو منظر مورد بررسی قرار می‌دهیم. منظر اول که به بررسی تأثیر اندیشه هایدگر در نظریه‌پردازی و تفسیر معماری می‌پردازد را می‌توان در پژوهش‌های مختلف داخلی و خارجی مشاهده کرد. پرداختن به همه این عناوین در این مجال نمی‌گنجد. نظریات مارتین هایدگر، به عنوان یکی از فلاسفه مطرح پسادرن که منتقد بسیاری از جریان‌های فکری و هنری معاصر بود توانست با تأثیرگذاری بر بسیاری از نظریه‌پردازان و معماران نیمه دوم قرن بیست، نگاه جدیدی را در درک معماری و شیوه طراحی شکل دهد. یکی از نوشته‌های مهم هایدگر، مقاله ساختن، اندیشیدن، سکنی گزیدن است، که بخشی از نظریات معمارانی چون پیتر زومتور، یوهانی پالاسما، استیون هال، کریسن هریس به نوعی پاسخ به ایده سکونت و مکان هایدگر است که در این مقاله طرح شده است (sharr, 2007:1). از شاخص‌ترین این چهره‌ها می‌توان به کریستین نوربرگ شولتز و کریستوفر الکساندر اشاره کرد که تأثیر شگرفی بر گفتمان پدیدارشناسی در معماری گذاشته‌اند. شولتز مفهوم "باشیدن" را در تأثیرپذیری از هایدگر و مترادف با واژه "پایگاه وجودی" به کار می‌برد و هدف معماری را در بخشیدن پایگاه وجودی به انسان می‌داند. او مکان را نمود عینی باشیدن انسان می‌داند و معتقد است فضا در جایی که زندگی تحقق پیدا می‌کند، به معنای واقعی کلمه مکان است (Norberg-Schulz, 1979: 5-6). کریستوفر الکساندر هم در طرح بسیاری از نظریات خود همچون زبان الگو متأثر از هایدگر بود. او همچون هایدگر که معتقد بود تنها آنچه به راستی می‌تواند به سرانجام رسد که پیشاپیش هست (Heidegger, 193:1977)، قدرت ساختن ما را منوط به توانایی‌ها و استعدادهای پیشین ما می‌داند (Alexander, 1979:15).

از منظر دوم می‌توان به پژوهش‌هایی پرداخت که به دنبال تعریف معماری و بیان ویژگی‌های معماری در تناسب با انسان می‌باشند. در بیان رابطه انسان و معماری؛ آقای نقره‌کار و همکاران در پژوهش خود به موضوع تناظر میان انسان، هستی و تأثیر آن بر فضای

معماری پرداخته است. با این تفاوت که مبانی اسلامی (حکمت متعالیه) را به عنوان شالوده نظری مطالعه خود قرار داده است. بر این مبنا اشاره شده معماری باید قابلیت‌هایی متناظر با مراتب وجودی نفس انسان و مراتب هستی داشته باشد و بتواند بستری برای تأمین نیازهای مادی، روانی، عقلانی و روحانی انسان فراهم آورد (نقره‌کار و همکاران، ۱۳۹۶). در پژوهش دیگری نیز آقای سامه و صداقت بر مبنای آموزه‌های قرآن و حکمت اسلامی به شناخت ماهیت انسان در سه ساحت طبیعت، غریزه و فطرت پرداخته و مدعی است که معماری باید متناسب با این وجوه باشد (سامه و صداقت، ۱۳۹۲)، همچنین تطابق معماری و نیازهای انسان (نیاز از منظر نظریه‌پردازان غربی و اسلامی) هم مورد توجه برخی پژوهش‌ها بوده است (رجوع شود به عظمتی و همکاران، ۱۳۹۶؛ نقره‌کار و همکاران، ۱۳۹۳؛ گلکار، ۱۳۷۹).

#### ۵- روش تحقیق

این پژوهش از منظر هدف، یک پژوهش بنیادی است؛ و در پارادایم تفسیری به دنبال شناخت و فهم عمیق‌تر ما از رابطه انسان و معماری است. بدین منظور سعی شده در قالب یک رویکرد کیفی، و با استفاده از پایه‌ی نظری هرمنوتیکی، به تفسیر متون هایدگر در باب انسان بپردازیم. لذا در یک مطالعه کتابخانه‌ای به طور خاص به سراغ کتاب هستی و زمان هایدگر رفتیم تا با فهم (معنادهی) خوانش هایدگر از ویژگی‌های هستی‌شناسانه انسان؛ و سپس صورت‌بندی و ایجاد نظم و انسجام منطقی میان مطالب، راه فهم وجوهی از روابط انسان و معماری را بازشناسیم. و نهایتاً بتوانیم قابلیت‌های فضای معماری را در راستای سازگاری با ویژگی‌های هستی-شناسانه انسان مورد تأمل قرار دهیم.

#### ۶- مبانی نظری

۶-۱- تأملی در اندیشه پدیدارشناسانه هایدگر  
در این پژوهش مناسبتر دانستیم که از واژه اندیشه به جای تفکر استفاده کنیم؛ چراکه این واژه را به دیدگاه هایدگر نزدیکتر دیده‌ایم. رجوع به فرهنگ فارسی نشان از آن دارد که با وجود آنکه در تعریف هر دو واژه معادل‌هایی همچون تأمل، نظر کردن، تدبیر کردن آمده

است؛ ولی واژه اندیشه به نوعی غم، اندوه، اضطراب و به مجاز توجه و غم خواری را در خود دارد (دهخدا، ۱۳۹۰: ۲۵۸ و ۷۶۰) و این نشان از آن دارد که اندیشیدن مستلزم توجه و نگاه ویژه به امر اندیشیده شده است و فرد اندیشمند رابطه‌ای غمخوارانه، نه یک رابطه ذهنی صرف با پدیده دارد. این رابطه نزدیک و همدلانه، به ادبیات نظری هایدگر نزدیکتر است. هایدگر در هستی و زمان بیان می‌کند انسان با هستندگانی که در جهان در معرض مواجهه واقع می‌شود، مرادده‌ای مأنوسانه و پردازشگرانه دارد (هایدگر، ۱۳۹۴: ۲۷۸) این مواجهه و توجه ناشی از نوعی دغدغه داشتن نسبت به امر اندیشیده است.

با این مقدمه به طرح اندیشه پدیدارشناسانه هایدگر می‌پردازیم. در ابتدا باید در نظر داشت که در نگاه پدیدارشناسی، اندیشیدن، اندیشیدن در باب چیزی است. آموزه مهم پدیدارشناسی این موضوع را می‌شناساند که هر کنشی از آگاهی، اساساً "آگاهی از" چیزی یا دیگری است. آگاهی ما همواره به سوی یک عین جهت گرفته است. این روی آوردندگی<sup>۱</sup> اصطلاح مهم پدیدارشناسی است (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴: ۴۷). ما باید در رابطه‌ای صمیمانه و همدلانه با پدیدار بیاندیشیم، و اجازه دهیم آنها خود با ما سخن بگویند. هایدگر در اندیشه پدیدارشناسانه خود توجه را به سمت خود موضوع می‌برد و با پایبندی به شعار هوسرل بیان می‌کند باید به خود پدیدارها رجوع کنیم و اجازه دهیم خود امور بر ما آشکار گردند، مجال دهیم به پدیدار که از جانب خودش دیده شود (هایدگر، ۱۳۹۴: ۱۳۳)، با مفهوم‌سازی‌های برآمده از ذهنیات خود، تنها از خود موضوع دور می‌شویم. هایدگر معتقد است آنچه بر فرهنگ ما غلبه داشته این فرض است که آگاه بودن همانا آگاه بودن از خود یا از تصورات خود است. آگاهی در این فرادش‌ها به گونه‌ای تفسیر می‌شود که گویی یک حباب در بسته است. تأثرات و مفهوم‌ها در این فضای محصور، در این حلقه تصورات ما قرار دارند، و آگاهی ما به سوی این تصورات، و نه مستقیماً به سوی اشیاء "بیرونی" جهت می‌گیرد (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴: ۴۹).

هایدگر معتقد است تفکر محاسبه‌ای بر انسان امروز غلبه یافته است. انگار این فکر کردن مربوط به جایی نیست و از جایی ریشه نمی‌گیرد. از نظر هایدگر متافیزیک بعد از

سقراط، لوگوس را به منطق و فکر کردن را به قضاوت بر حسب مقولات تکنیکی تفکر تقلیل داد (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۶ و ۲۷). در نگاه رایج مدرن فکر کردن امری سوپژکتیو است. تفکر غالب در زمانه عسرت، یعنی تفکری که بر بنیاد محاسبه ریاضی استوار است، مجال هیچ فروگشایی و در حضور حقیقی را نمی‌دهد (هایدگر، ۱۳۷۸: ۳۲۱).

اندیشه پدیدارشناسی معتقد است که از طریق نور خود موضوع باید موضوع روشن شود. هایدگر این تفکر را که در مقابل تفکر متافیزیکی است "اندیشیدن - در - رهایی" می‌داند؛ یعنی رویکردی نسبت به چیزها که با اجتناب از پیش‌داوری و اعمال منش تهاجمی، چیزها را در آنچه هستند آزاد می‌گذارد و متضمن روگشودن نسبت به آنچه در پیرامون ما «فی نفسه در حالت طبیعی خود هست» می‌باشد (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۴).

اندیشیدن از نگاه هایدگر حرکت است، در راه بودن است در راه می‌رویم تا به مقصودهای نانوشته برسیم؛ با این تذکر که هدف پدیدارشناسی هرمنوتیکی، که به عنوان روش فکری هایدگر در محافل علمی معروف است؛ کشف معانی پنهانی است که بدون واسطه بر ما آشکار نمی‌گردد. لذا تفسیر در این نوع نگاه نوعی پرده برداشتن از معانی نهفته و گشودن لایه‌های پنهانی است (اسپیلبرگ، ۱۳۹۲: ۱۰۲۳).

در ادامه به سراغ انسان می‌رویم تا با تفسیر ویژگی‌های هستی‌شناسانه او از نگاه هایدگر؛ معماری در تناسب با آن را مورد تأمل قرار دهیم.

## ۶-۲- ویژگی‌های هستی‌شناختی<sup>۲</sup> انسان از نگاه هایدگر

### انسان، محملی برای ظهور هستی

مسئله اصلی هایدگر در تمام دوران اندیشه‌اش، مسئله هستی است. او حرکت به سوی مفهوم هستی و فهم و واگشایی آن، را از راه تفسیر خاص انسان؛ هستنده‌ای که آن را دازاین<sup>۳</sup> می‌نامد، می‌داند. او در هستی و زمان تفسیر پدیدارشناسی هرمنوتیکی از انسان ارائه می‌دهد که در کل قرار است مقدمه‌ای برای رسیدن به معنای وجود شود. هایدگر معتقد بود که در تعریف ارسطو از انسان به عنوان (حیوان ناطق)؛ از عالم داشتن، حضور



آدمی و هستی او سخنی در میان نیست، بنابراین درگیری هرروزینه او نادیده گرفته می‌شود (الیاسی و صافیان، ۱۳۹۸: ۵۱).

هایدگر انسان را منفک از هستی نمی‌داند، انسان از نگاه او متناسب با هستی است. هایدگر آغازگاه درست تحلیل انسان را در فهم اصطلاح ترکیبی در-جهان-بودن به عنوان یک کل می‌داند (هایدگر، ۱۳۹۴: ۱۷۰). هایدگر می‌خواهد ارتباط سلطه و تقابل انسان و عالم که در تفکر مدرن طرح گردید را نقد کند و نشان دهد انسان و عالم یکی هستند. عالم داشتن ویژگی هستی انسان است. ما گشوده به چیزها هستیم. هایدگر معتقد است گشودگی ما به سوی هستی مطلق نیست، متناهی و محدود است، لذا در یک حیطه و ناحیه‌ای این گشودگی معنا می‌یابد. این ناحیه گشودگی محدود را عالم می‌گویند. این عالم تاریخی است، سیال است و ثابت نیست. عالم از انسان منفک نیست، از هستی هم منفک نیست. «آدمی عرصه‌ی ظهور و گشایش هستی است» (ریخته‌گران، ۱۳۸۸: ۲۲). از دید هایدگر عالم ظهور هستی است، در هر دوره‌ای هستی به گونه‌ای بر انسان ظهور پیدا می‌کند، حقیقتی که تنها برای انسان ظهور پیدا می‌کند و این ظهور را می‌توان در تجربه‌های هنری مردمان هر عصر دید. هایدگر در سرآغاز کار هنری در توصیف معبد بیان می‌کند که معبد تنها بنایی ساده نیست، بلکه عالمی است که نشان می‌دهد که یک قوم چگونه باید زندگی کنند، یک قوم چه عالمی دارند، یعنی معبد ظهوری را که برای این قوم حاصل شده است را نشان می‌دهد (ریخته‌گران، ۱۳۹۳: ۱۲۱-۱۲۰)؛ و این بیانگر ارتباط معماری و شیوه‌ی زیستن انسان است.

## ۷- مطالعات و بررسی‌ها

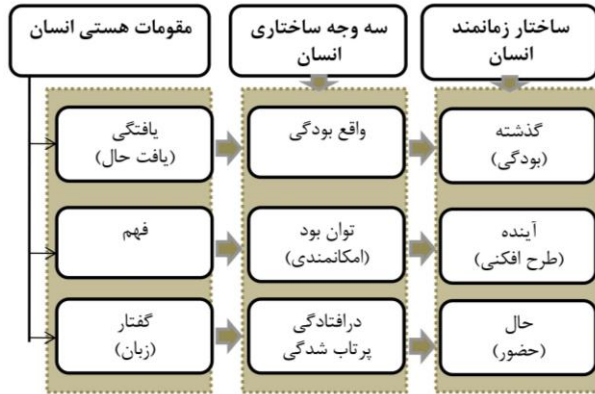
### ۷-۱- تفسیر وجوه ساختاری انسان از نگاه هایدگر

هایدگر در هستی و زمان وجوه ساختاری انسان را که از نظر او ویژگی بنیادینش عالم داشتن است، را در یک ساختار سه وجهی تفسیر می‌کند. او در این تفسیر، یافتگی، فهم (واگشایی یا تفسیر) و گفتار(زبان) را از مقومات هستی انسان بر می‌شمرد و بیان می‌کند گفتار با یافتگی و فهم هم سرآغاز و هرسرچشمه است (هایدگر، ۱۳۹۴: ۳۹۳ و ۴۲۹) و بر اساس آن سه وجه ساختاری دازاین را واقع شدگی<sup>۴</sup>، امکانمندی و دریافتگی می‌نامد. (ت ۱)

وجه اول واقع‌شدگی و موقعیت‌مندی انسان است، این ویژگی هستی انسان نشان می‌دهد که او آن جا هست، همچون بودن در جهان (هایدگر، ۱۳۹۴: ۳۴۱)؛ اینکه انسان افتاده در جهان است، و خود را در موقعیتی در این عالم می‌یابد؛ و خود را در امکاناتی در می‌یابد (یافت حال). پدیدارهای واقع بودگی و افکنندگی و حالات انفعالی (یا احوال) به این لایه متعلق است (مک کواری، ۱۳۷۶: ۸۴). وجه اول نشان‌دهنده آن است که انسان از قبل-در-یک-جهانی بوده است. بر این مبنا ما گذشته‌ای داریم و از پیش بوده‌ایم.

وجه دوم ساختاری انسان توان‌بود اوست، اینکه آدمی خود را به شکل امکان‌ها در می‌یابد. ما امکان‌هایی داریم که می‌تواند تحقق یابد. هستی ما معطوف به این امکان‌ها هست. هستی ما ذاتاً یک وجهش آینده داشتن است. ویژگی واقع بودگی است که امکانات ما را باز می‌کند و آشکار می‌سازد. امکانات من در عمل مبتنی بر واقعیت وجودی من است (Nelson, 2000:150). ما امکان-هایی داریم و با تفهم درمی‌یابیم که این امکان‌ها را داریم. بین فهم و امکان ارتباط وثیقی است. روی چیزها و خودمان این امکان‌ها را طرح می‌اندازیم (طرح‌افکنی<sup>۵</sup>). هایدگر می‌گوید فهم همواره از امکانات سر در می‌آورد، چون فهم فی‌نفسه ساختاری آگزیستانسیال دارد که ما آن را طرح می‌نامیم. این امکان‌ها به تدریج تحقق پیدا کرده و به گذشته می‌پیوندند.





تصویر ۱: ساختار هستی‌شناختی انسان از نگاه هایدگر، منبع: نگارندگان، برگرفته از (هایدگر، ۱۳۹۴)

لذا گذشته همواره با ما است و در تصمیم‌گیری و تفکرات ما اثرگذار است. ما زمانمندیم و این زمان ما تاریخی است، انسان موجودی تاریخی است، یعنی درک و دریافت او از هستی در طول زمان متحول می‌شود. معنای تاریخی بودن ما در تحولی است که در درک و دریافت‌های ما و نسبت‌هایی که ما با موجودات و هستی برقرار می‌کنیم، ایجاد می‌شود. به تعبیر ساده‌تر، از نظر هایدگر هر دوره تاریخی حاصل نحوه ظهور و انفتاح خاصی از وجود است. یعنی هر زمان هستی به نحوی بر ما ظهور می‌کند و انسان در هر دوره تاریخی درک و دریافت متفاوتی از هستی دارد. در هر گشت تاریخی این نحوه خاص از ظهور وجود در هنر متجلی می‌شود و هنرمندان بزرگ در آثارشان مبنا و بنیاد تازه‌ای از تلقی هستی را منعکس می‌کنند (عبدالکریمی، ۱۳۸۷: ۱۷۱). ما در این جا به تلقی هرمنوتیکی از تاریخ رجوع می‌کنیم که دلتای آن را طرح کرد و هایدگر آن را بسط داد. طبق آن تلقی تاریخ "نفسی" یا "انفسی" است، یعنی تاریخ در ماست، نه ما در تاریخ. تاریخ حقیقتی است که با بشر آغاز می‌شود و با بشر پایان می‌گیرد و نحو خاصی از وجود بشر است، چنین نیست که تاریخ و بشر دو امر مجزا باشند (پازوکی، ۱۳۸۳: ۱۰). هایدگر در هستی و زمان بیان می‌کند که انسان از آن رو که در تاریخ قرار دارد، زمانمند نیست بلکه چون تاریخ‌مندان اگزیستانس دارد در اساس هستی‌اش زمانمند است (هایدگر، ۱۳۹۴: ۷۸۰).

وجه سوم ساختار انسان، وجه حضور است. من که افتاده‌ام در جهان، به جهان خودم بسیار نزدیک هستم (نزدیک بودن یعنی جهان دائماً برای من حاضر است و حضور پیدا می‌کند). انسان آن قدر به جهان خویش نزدیک است که در آن حل شده است. پدیدارهای سقوط؛ فرد منتشر و تفرق امکانها به این لایه تعلق دارد (مک کواری، ۱۳۷۶: ۸۴). کار زبان هم همین است. در سخن من چیزها آشکار می‌شود، چیزها حضور پیدا می‌کند. هستی ما هستی زبانی است. آنچه می‌فهمیم، تعبیر می‌کنیم، با تعبیر کردن آشکار می‌کنیم، با تعبیر چیزها بر ما آشکار می‌شود. هایدگر در هستی و زمان اشاره می‌کند، من که افتاده‌ام در این جهان، انگار که ساقط شدم و سقوطاً پیدا کردم، اینقدر نزدیک اشیاء هستم که خودم را در آنها می‌بینم، انگار که شبیه آنها شدم و لذا احساس خسران و از دست رفتگی می‌کنم. در ادامه بر مبنای تفسیر این وجوه ساختاری انسان، به بیان ویژگی‌های معماری در تناسب با آن می‌پردازیم.

## ۷-۲- تاریخمندی انسان؛ ظهور سنت در معماری؛ معماری در تداوم تاریخی با گذشته

از تفسیر نمودار (۱) می‌توان نکاتی را در ارتباط با ویژگی‌های انسان مورد اشاره قرار داد. سه وجه ساختاری انسان، هر کدامشان وجهی از زمان هستند. هایدگر این گذشته، حال و آینده را زمانمندی می‌نامد و این زمانمندی همان وجود اصیل انسان است (مک کواری، ۱۳۷۶: ۲۱۸-۲۱۷). بنابراین جنس هستی ما زمانمند است. این ساختار به ما نشان می‌دهد که ما گذشته‌ای داریم، ما از پیش بوده‌ایم. ما گذشته‌ای داریم که در انتخاب‌های آینده ما تأثیرگذارند، خواه بدانیم یا ندانیم. ما هستی مجزا از گذشته‌ی خود نیستیم، انسانی که با گذشته‌ی خود نسبتی نداشته باشد، انسان اصیلی نیست. هایدگر میان بوده است و گذشته تمایز قائل می‌شود. تعبیر گذشته قابل اطلاق بر موجوداتی غیر از انسان است. بوده امری مختص به وجود آدمی است که اشاره به گذشته‌ای می‌کند که در حال، استمرار دارد و معطوف به آینده است (بیمل، ۱۳۸۷: ۷۶ و ۱۰۸).





انسان اصیل ریشه‌های تاریخی و گذشته خود را به خاطر دارد و آنچه را که سنت به او عرضه می‌کند درمی‌یابد و چون گذشته خود را می‌داند فهم اصیلی از امکانات فراروی خود دارد. در نظر هایدگر آنچه از تاریخ مراد می‌شود چندان به گذشته به عنوان امر سپری شده مربوط نیست، بلکه سرچشمه‌گیری از گذشته است (هایدگر، ۱۳۹۴: ۷۸۳). در واقع بازگشت به سنت از نگاه هایدگر بازگشت به گذشته نیست. ما سنت را به عنوان گذشته‌ای که زمان آن به پایان رسیده است نمی‌پنداریم، انسان با هر نحوه هستی که در زمان دارد موجودی است که در یک سنت رشد می‌کند و برداشت او از خودش بر اساس سنتی است که در آن به سر می‌برد. آدمی خویشتن را همواره در حول و حوش همین سنت و در دامنه خاصی درک و تفسیر می‌کند و همین درک حاصل از سنت است که امکانات هستی او را آشکار می‌کند و سرو سامان می‌بخشد. گذشته انسان، که همواره به معنای گذشته نسل اوست، امری نیست که صرفاً در گذشته، یعنی در پشت سر او قرار داشته باشد، بلکه چیزی است که از قبل پیشاپیش او حرکت می‌کند (بیمل، ۱۳۸۷: ۵۰). گذشته، حال تغییر شکل یافته است، همان‌گونه که حال معطوف به گذشته می‌باشد (ویلسون، ۱۳۸۱: ۷-۶). سنت نه گذشته‌ای فانی که سرچشمه‌ای ابدی است.

لذا به نظر می‌رسد با توجه به این ویژگی تاریخمندی انسان در نظر هایدگر؛ معماری باید در تداوم تاریخی با سنت گذشته خود شکل بگیرد و در همان مسیر حرکت کند. در واقع باید در نظر داشت که آن سنتی که معماری هر اقلیمی تحت اصول آن شکل گرفته، حکم سرچشمه‌ای دارد که باید به آن دست یافت، ما باید متذکر یادها و خاطره‌های ازلی که به سنت‌هایمان تعلق دارد، باشیم. ما در یک سنتی وجود داریم و باید به ریشه‌های آن سنت رسوخ کنیم. البته غرض برانگیختن تصنعی گذشته و تقلید صورتهای خالی از هر مضمونی نیست. سنت گرائی کهنه‌پرستانه هم مورد نظر نیست. هانری کربن می‌گوید: «سنت اساساً زایش دوباره است و هر زایش دوباره‌ای به فعلیت درآمدن یک سنت در زمان حال است. به این جهت است که «باززائی سنت» همواره متضمن «زمان حال» است (شایگان، ۱۳۵۵: ۹۴).

هر انسانی در یک سنتی متولد می‌شود، رشد می‌کند، و متناسب با آن امکاناتی دارد که باید از میان آنها مسیر خود را انتخاب کند. انسان به یک سنتی تعلق دارد که مجموعه ارزش‌ها، آداب، سنن، تاریخ، فرهنگ و غیره است. معماری باید انسان را در این سنت ببیند؛ لذا توجه به زمینه‌های فرهنگی، تاریخی انسان در معماری ضروری است.

ما باید را آینده معماری خود را از میان خطوط گذشته انتخاب و دنبال کنیم؛ که در غیر اینصورت دچار شکست خواهیم شد. معماری پاسخگو در این دیدگاه، یک معماری زمینه‌گرا است. الکساندر فرم مناسب را در سازگاری آن با زمینه‌ای که در آن ساخته شده می‌داند (الکساندر، ۱۳۸۹: ۱۱). در ادبیات معماری، زمینه‌گرایی در ابعاد مختلف کالبدی، اجتماعی- فرهنگی، زیست محیطی، تاریخی و انسانی مورد توجه قرار می‌گیرد. آنچه بیشتر مورد توجه ما است آن وجهی از زمینه است که کاپن تحت عنوان زمینه انسانی از آن یاد می‌کند (Capon, 1999). آنچه با انسان مرتبط است و به طور عمده مقولاتی چون هویت، فرهنگ، تاریخ را شامل می‌شود. عواملی که به تناسب معنا یافتن در زندگی انسان؛ در معماری هم جایگاه یافتند. لذا شناخت سنت و گام نهادن در مسیر آن و تداوم آن در این دیدگاه، جزء ملزومات معماری در تناسب با هستی انسانی است. باید توجه داشت که معماری باید ضمن پاسخگویی به نیازهای مردمان زمانه خود، در مسیر رو به جلو، تداوم فرهنگی و تاریخی خود را با گذشته حفظ نماید.

### ۷-۳- هستی‌امکانی انسان و معماری پویا

#### و منعطف

وجه دیگر ساختار انسان، توان بود اوست. از نظر هایدگر هستی انسان، هستی امکانی است. انسان مدام در حال تحقق است. آدمی وقتی به جهان می‌آید، امکان‌های متعددی برای او وجود دارد که برخی از آنها برای او محقق می‌شود. هایدگر برخلاف سنت متافیزیکی، که حقیقت موجودات را به فعلیت آنها می‌داند (رجوع شود به ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۸۷ و ۳۶۴)، هستی انسان را به صورت یک امکان می‌بیند. امکان‌هایی که بخشی از آنها به ظهور رسیده و برخی هنوز ظهور نیافته است. در نظر او



انسان ماهیت قابل تعریف و ثابتی مانند دیگر باشندگان ندارد. او از ویژگی‌هایی هستی‌شناختی برای انسان یاد می‌کند که می‌تواند به صورت‌های مختلفی تحقق یابد. انسان همچنان که پیش می‌رود، با تحقق بخشیدن به امکان‌هایش یا رها کردن آنها، چپستی خودش را می‌سازد، اما او همواره در سیر از مقامی به مقام دیگر است (مک کواری، ۱۳۷۶: ۵۳).

تفسیر امکانی هستی انسان ما را به این حقیقت متذکر می‌شود که معماری در تناسب با این ویژگی، ماهیتی قابل تعریف، ثابت و مشخصی نخواهد داشت، معماری دارای ماهیتی پویا و متغیر است. بر این اساس معماری در تناسب با هستی امکانی انسان، ما را نیازمند ساخت-هایی امکانی می‌سازد؛ ساخت‌هایی هستی‌شناختی که می‌توان ساختارهای متعددی از آنها بیرون کشید. این ساخت‌ها امکانی هستند یعنی می‌توانند به گونه‌های متفاوتی ظهور یابند و متحقق شوند. این ساخت‌ها را می‌توان همان زبان الگویی دانست که کریستوفر الکساندر در کتاب خود به آن اشاره می‌کند. زبان الگو نظامی است که به کاربران خود اجازه می‌دهد تا بی‌نهایت ترکیب متنوع و تازه خلق کنند. ترکیبی که متناسب با هر موقعیت شکل می‌گیرد. هر الگو ساحت ثابتی ندارد، بلکه مجموعه روابطی است که می‌تواند هر بار که محقق شود صورت متفاوتی داشته باشد (Alexander, 1979: 186-187, 223).

این وجه انسان نشان‌دهنده آن است که معماری در تناسب با آن، هنری زنده و تمام ناشدنی است. فضای معماری بازتاب امکان‌هایی است که هر زمان به صورت‌های مختلف خود را نشان می‌دهد، فعلیت صرف نیست. معماری‌ای که همواره در یک حضور و غیاب-هایی بر ما آشکار می‌گردد، شولتز می‌گوید: زمانی که چیزی آشکار می‌شود، پنهان ماندن دیگر جنبه‌های آن چه که هست را ایجاب می‌کند. هرگز نمی‌توان بر تمامی حقیقت دست یافت، اما می‌توان بخش‌های مشخصی از آن را به صورت جداگانه روشن ساخت (نوربرگ شولتز، ۱۳۸۱: ۱۷۴).

این حضور و غیاب‌هاست که به معماری ماهیتی شاعرانه می‌بخشد؛ چنانچه هایدگر سکنی اصیل را شاعرانه می‌داند (leach, 1997).

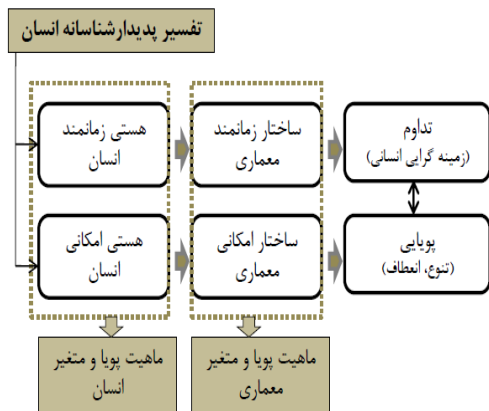
انسان در هر زمان با امکان‌ها و انتخاب‌های متعددی روبرو است، که زمانی می‌تواند به همین شکل باشد و اگر تصمیم گرفت می‌تواند به شکل دیگری درآید. به این نقل زمانی که این امکانات از او گرفته شود، مرگ او رسیده است. بر این اساس زندگی انسان به امکان‌های اوست، زندگی ما امکانی است، لذا معماری اگر بخواهد بر مبنای آن گوهر امکانی شکل بگیرد، باید امکانی باشد، که در غیر این‌صورت به یک کالبد بی روح و خسته‌کننده بدل می‌شود. معماری در این‌صورت فاقد روح زندگی و زنده بودن است. کریستین نوربرگ شولتز در کتاب "مفهوم سکونت" اشاره می‌کند که یکی از مفاهیمی که می‌توان از واژه سکونت استنباط کرد، آزمون زندگی به عنوان عرصه امکانات گوناگون است (نوربرگ شولتز، ۱۳۸۱: ۹).

شولتز در کتاب معماری؛ حضور، زبان، مکان، در تفسیر لحظه رویارویی با مکان، اشاره می‌کند که رویارویی به واقع نظامی آراسته از امکان‌ها و شوندها است که خود را به روی انسان گشوده می‌سازند، گزینش‌های گوناگون را ممکن می‌سازند و از ای‌نرو به معنای جلوه‌های گوناگون آزادی هستند.

از نگاه او زیستن به معنای گزینش از میان کیفیت‌های مختلف است؛ درست به این دلیل که ما آدمیان به مکان به عنوان نقطه‌ای برای رویارویی نیاز داریم؛ می‌باید این مکان سرشار از تنوع و چندگانگی باشد (نوربرگ شولتز، ۱۳۹۳: ۴۳).

به نظر می‌رسد یک معماری پویا و زنده می‌تواند تا حدی این بستر را فراهم کند. پویایی می‌تواند خود را در انعطاف و تنوع و حرکت متبلور سازد. انعطاف‌پذیری به معنای عام قابلیت تغییر در اشیا؛ در معماری به معنای انعطاف‌پذیری فضایی و سامان‌دهی فضای انسان ساخت و تغییر آن برای دستیابی به شرایط، نیازها و کاربرت‌های جدید مورد نظر است. لذا این نوع معماری که سه گونه مهم تنوع‌پذیری (فضای چند عملکردی)؛ تطبیق‌پذیری و تغییرپذیری را به همراه دارد (عینی‌فر، ۱۳۸۲: ۶۶ و ۶۹). می‌تواند تا حد زیادی پاسخگوی تغییرات و بسترساز امکاناتی باشد که انسان در هر موقعیتی متناسب با شرایط و نیازهای خود در جستجوی آن است. به نقل از شولتز، هر مکانی باید قابلیت پاسخگویی به امکانات





تصویر ۲: هستی‌زمانمند و امکانی انسان و معماری در تناسب با آن، منبع: نگارندگان

انسان در مقام آن در-جهان بودن که رفع دوری می-کند، خصلت جهت‌گیری (متوجه وجه یا جهت بودن) دارد (همان: ۲۸۶) انسان وقتی به یک سو توجه می‌کند از سوی دیگر غافل می‌شود. ما با گشودگی خود جهت‌گیری نسبت به چیزها پیدا می‌کنیم، وقتی متوجه امری می‌شویم در آن جهت قرار می‌گیریم. انسان توانایی زدودن فاصله را دارد؛ با توجه کردن به امور، آنها را به خود نزدیک می‌کند و با بی‌توجهی به آنها؛ آنها را از خود دور می‌کند.

در لحظه رویارویی و مواجهه ما با مکان، چشم‌اندازهایی در قرب و نزدیکی ما قرار می‌گیرند که توجه ما را برانگیزانند، آن زمان است که فاصله‌ها زدوده می‌شود و ما به سوی آن‌ها جهت‌گیری می‌کنیم. شولتز این خوگیری با مکان را بسته به آن می‌داند که فضا نشانه‌ها و شاخص‌های تصویری آشنایی در خود داشته باشد و آرایش فضایی چنان باشد که جهت‌گیری به سوی مقصد به سهولت اتفاق بیفتد، که در غیر اینصورت فرد دچار سردرگمی خواهد شد.

او بیان می‌کند که مکانی که فاقد این نشانه‌های تصویری باشد هویت کم رنگی خواهد داشت و خوگیری با آن مکان ناممکن خواهد بود. نشانه‌ها، علامت‌های شکلی مکان یا شاخص‌های بنیادین فضا زمانی قابل تشخیص خواهند بود که خاطرهای از آنها داشته باشیم. آنچه چپستی مکان را می‌سازد؛ که هر چشم‌انداز به یاری

مختلف را در حدی تعریف شده داشته باشد. مکانی که صرفاً برای یک هدف مشخص برنامه‌ریزی و طرح‌ریزی شده باشد، به زودی بدون استفاده خواهد شد (Norberg-Schulz, 1979).

در واقع آنچه باید مدنظر باشد، مسئله قابلیت محیط است. اینکه تا چه اندازه محیط قابلیت تأمین شیوه‌های بودن انسان را خواهد داشت. در واقع محیط ساخته شده قابلیت تأمین رفتارها و تجارب زیباشناختی مختلف را دارد. بنابراین قابلیت‌های محیط ساخته شده، انتخاب‌های رفتاری و زیباشناختی فرد را بسته به چگونگی پیکره-بندی محیط محدود می‌کند یا گسترش می‌دهد (لنگ، ۱۳۸۳: ۹۲). بنابراین یک فضای زنده، متنوع و منعطف می‌تواند نقش مهمی در پاسخگویی به این وجه امکانی انسان داشته باشد.

## ۷-۴- هستی مکانمند انسان و معماری

### هویت‌مند

هایدگر در هستی و زمان بیان می‌کند که انسان مکانمند است؛ ولی این مکان داشتن به دلیل هستی خاص انسان؛ متفاوت از سایر هستندگان است. مکان داشتن انسان را باید با توجه به نحوه بودن او در جهان فهمید. انسان "در" جهان است. یعنی با هستندگانی که در جهان در معرض مواجهه واقع می‌شود؛ مرادوه‌ای مأنوسانه دارد. ما گشوده به سوی عالم، گشوده به سوی دیگران و گشوده به سوی خودمان هستیم. در این از خود گشودگی است که اجازه می‌دهیم چیزها برای ما آشکار شود. دو خصلت اصلی انسان که معنای مکان‌دار بودن او را مشخص می‌کند، رفع دوری<sup>۶</sup> و جهت‌گیری<sup>۷</sup> است (هایدگر، ۱۳۹۴: ۲۷۸) (ت ۳)

رفع دوری از مقومات هستی انسان است، که معنای فیزیکی ندارد. رفع دوری گویای زدودن فاصله از چیزی یا به نزدیک آوردن آن چیز است؛ امری که در ارتباط ما با چیزها تعیین می‌شود. انسان اجازه می‌دهد هر هستنده‌ای در قرب او در معرض مواجهه قرارگیرند (همان: ۲۷۹). ما آنجایی هستیم که اشیا بر ما گشوده می‌شود و در قرب ما قرار می‌گیرند. نه آنجایی که آنها را اشغال کرده‌ایم.



## ۷-۵- اهتمام انسان به هستی و معماری

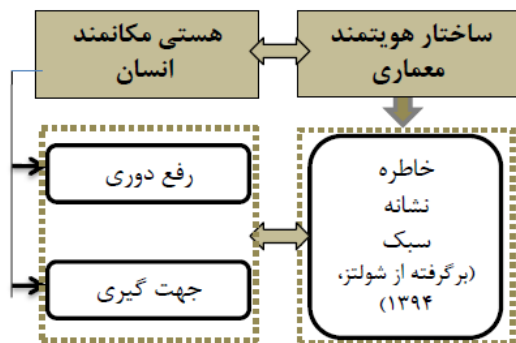
### متذکر

هایدگر در هستی و زمان برای توصیف کل هستی انسان که منطبق بر ساحت هستی‌شناسانه او باشد، از واژه پروا استفاده می‌کند (هایدگر، ۱۳۹۴: ۴۳۴). پروا به معنای دغدغه داشتن، اهتمام به چیزی داشتن، نوعی هراس و ترس، توجه، نگرانی و میل و رغبت است (دهخدا، ۱۳۹۰: ۵۷۷). هایدگر در بیان وجه تمایز انسان با سایر باشنده‌ها می‌گوید، این باشنده در هستی خودش نگران هستی است، به هستی خود اهتمام دارد (هایدگر، ۱۳۹۴: ۴۵۰). پیرامون هستی خودش در تیمار، دغدغه و تأمل است. نگران بودن هم به معنای توجه و دیدن با عشق و مهر است (مشتاق چیزی بودن) و هم به معنای ناآرامی و ترس می‌باشد. این دو مفهوم نشان می‌دهد که توجه به هستی برای انسان هم با نوعی لذت و آرامش؛ و هم با نوعی دغدغه و ناآرامی همراه است.

انسان رو به خود دارد. سوالاتی از این دست که من کیستم، این عالم چیست؟ و غیره؛ پرسش‌هایی است که او همواره دغدغه یافتن پاسخ برای آنها را دارد. انسان رو به هستی گشودگی دارد. ذاتش جویای هستی است. طبق نگاه هایدگر این که ما چه باشیم را خودمان رقم می‌زنیم. این دغدغه هستی داشتن همواره همراه انسان است، گاه به آن متذکر می‌شویم و ممکن است به این ویژگی بنیادین خود نظری نداشته باشیم. این تذکر به هستی و زندگی و دوری از غفلت در جای جای آموزه‌های دینی ما هم آمده است. می‌توان گفت ما امروز از این ویژگی اصیل خود دور افتاده‌ایم و لذا فهم درستی از معنای زندگی خود نداریم. پرسشی که اینجا مطرح می‌شود آن است که معماری به عنوان بستری برای زیستن، چگونه می‌تواند ما را به هستی خود متذکر سازد؟ معماری چگونه می‌تواند بستری را برای معنادهی به زندگی فراهم کند. نیچه می‌گوید اگر بخواهیم خالق معنا در زندگی خود باشیم باید بیش از پیش به دیدن خودمان و اندیشه در خویشتن خویش توانگر گردیم، باید هنر نگریستن به خود را بیاموزیم. آنچه ما بدان نیاز داریم گسست و جدایی از کسب و کار و سواس‌گونه نسبت به زندگی روزانه است. اهمیت این مسأله چنان است که نیچه هم کارکرد درمانی دین را به رسمیت می‌شناسد؛

این نشانه‌ها چونان هویت‌های مشخص خود را از مکان‌های دیگر متمایز کرده و به یاد آورده می‌شوند (نوربرگ شولتز، ۱۳۹۳: ۴۸ و ۴۹). این نشانه‌های شکلی که هویت‌ساز مکان‌ها هستند؛ در معماری امروز دیده نمی‌شود، لذا ما با نامکان‌ها یا مکان‌های بی‌هویت روبرو هستیم.

هستی انسان مکانمند است و معماری هنر مکان است. معماری زمانی می‌تواند به این ویژگی بنیادین در مکان بودن انسان پاسخ دهد که هویت‌مند باشد. معماری باید واجد نشانه‌های معناداری باشد که ماهیت مشخص هر مکان را آشکار سازد. ما پیش از ورود به هر مکانی تا حدودی با مقصد و ماهیت آن فضا آشنا هستیم. اگر در



تصویر ۳: هستی مکانمند انسان و معماری متناسب با آن. منبع: نگارندگان

لحظه مواجهه به مکان، صورت‌های عینی و تصاویر نمادین همسو با ماهیت مکان بر ما آشکار شود، این چشم‌اندازها در قرب ما قرار گرفته و ما را به سوی خود می‌کشاند. نشانه‌هایی که خانه را خانه، بازار را بازار و مدرسه را گاه آموزش می‌کند. ماهیت خاص هر فضا و این خصلت ویژه هر مکان است که خوگیری با آن را ممکن می‌سازد؛ آنچه نبودش در معماری معاصر، امکان هیچ ارتباطی با مکان را به ما نمی‌دهد.

معماری با هویت، سبک و زبان خود را دارد؛ سبکی که بی‌زمان تلقی می‌شود. زبانی که صورت‌بندی ثابتی در گذر زمان دارد؛ ولی متناسب با ویژگی‌های هر دوره نیازمند تغییر و نوآوری است و در کیفیت‌های مختلفی بیان می‌شود.



آنچه در یکشنبه‌های مسیحی و عبادات پنج‌گانه مسلمانان به منظور دست یافتن به این فاصله‌گیری دیده می‌شود (بانگ، ۱۳۹۶: ۲۲۶-۲۲۹). در متون اسلامی نیز به خلوت‌گزینی در ساعاتی از شبانه‌روز و اندیشیدن در مبانی زندگی، تأکید و توصیه شده است.

معماری طبق این دیدگاه باید شرایط و فضایی را فراهم سازد تا ما بتوانیم برای لحظاتی به دور از دنیای مادی و هیجانات غالب، به خود بیاندیشیم، و در رهایی و آزادی خاطر به خویشتن خویش پردازیم. فضاهایی که برای زمان‌هایی بتوانیم از زندگی روزمره و دغدغه‌های زندگی مادی رها شویم. این زندگی کردن و این تفکر کردن، همان مفهوم سکونت کردن است که از احساس عمیق هایدگر درک می‌شود (زومتور، ۱۳۹۳: ۳۳). آن چه به نظر می‌رسد در فضای خلوت بتواند تحقق یابد. به نقل از الکساندر، خلوت ترکیبی شگفت است که حاصل بازنشستن، اعتماد به خود، تنهایی، آرامش و اندیشه و تمرکز ذهن است (الکساندر، ۱۳۷۱: ۴۰). این خلوت زمانی ایجاد می‌شود که فضا این امکان را به ما بدهد که بتوانیم تعاملات خود را در تمام سطوح (دیداری، شنیداری، بویایی) با دیگران تنظیم کنیم و در کنترل تعاملات اجتماعی خود با دیگران حق انتخاب داشته باشیم (لنگ، ۱۳۸۳: ۱۶۵). این خلوت به معنای انزوا و دوری‌گزیدن از دیگران نیست، بلکه رهایی برای لحظاتی از روزمرگی‌هاست تا امکان بازیابی خود را داشته باشیم. امکانی که هر روز به آن نیاز داریم تا از آشفته حالی‌ها و اضطراب‌های ناشی از زندگی مادی رهایی یابیم و به آزادی و آسودگی خاطر دست یابیم.

## ۶-۷- همبودی انسان و معماری همدلانه

آدمی ذاتاً با دیگران است، ذاتاً همبودی است. قوام هستی انسان، بودن با دیگران است. بودن با دیگران امری عارضی نیست. از هستی ما منفک نیست. هستی ما بسته به دیگری است. انسان با موجوداتی که در جهان در معرض مواجهه واقع می‌شوند مرادهای مأنوسانه و پردازشگرانه دارد. آدمی با موجودات در جهان انس دارد (هایدگر، ۱۳۹۴: ۲۷۸ و ۳۱۷-۳۱۱). هایدگر معتقد است، ما یک من تنها و جدا از عالم نداریم. دیگران نسبت به ما غریبه و بیگانه نیستند، بلکه دقیقاً کسانی هستند که ما

با آنها هستیم، یعنی کسانی که نمی‌توانیم خودمان را از آنها جدا کنیم. خود‌پدیدار انسان، بودن در آنجا، بودن با دیگران است، نحوه‌ی هستی او اینگونه است که بودنش، بودن با دیگران است. اینکه دیگران فی‌نفسه در عالم هستند، به معنای با-انسان بودن است (بیمل، ۱۳۸۷: ۶۴). بر خلاف سارتر که معتقد است ارتباط ما با دیگری ارتباطی تسلط و تملک است که این تفکر نمی‌تواند ارتباطی انسانی باشد؛ هایدگر ارتباط انسانها را بر اساس مهر می‌داند. حقیقت انسان در انس است (همانطور که از کلمه انسان بر می‌آید). خانه ما خانه مهر و وداد است.

هایدگر بر خلاف سنت فکری در غرب به خصوص مدرنیته، انسان را موجودی مستقل و منقطع از محیطی که در آن زندگی می‌کند نمی‌بیند. وی خصلت بنیادین زیستنده را در-دنیا- با دیگران- در- کنار- دیگر چیزها- بودن می‌بیند. از نظر وی هر تعبیری که این وجوه را در مورد انسان نادیده بگیرد دچار تصویرسازی غیرواقعی از زیستنده شده است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۱۹). در هستی و زمان، هایدگر بیان می‌کند رابطه ما با دیگران، رابطه‌ای بر اساس آن چیزی است که پروا نامیده شده است. ما همواره در حال مراقبت و تیمار داشت دیگران و نگران آنها هستیم. تیمارداشت از بنیان-های هستی انسان است (هایدگر، ۱۳۹۴: ۳۱۵). هایدگر در مقاله ساختن، باشیدن، اندیشیدن بیان می‌کند که ما در صورتی سکنی می‌گزینیم که از ماهیت امر چهارگانه؛ (که فانیان (انسانها) یکی از وجوه آن است) حفاظت کنیم (Heidegger, 1971)

لذا به نظر می‌رسد این ویژگی دغدغه‌مندی انسان نسبت به دیگران، ما را نیازمند مکانی می‌سازد که بتوانیم از سر مهر و مدارا با دیگران زندگی کنیم. معماری باید بستری را فراهم سازد که انسانها در کنار هم باشند به معنای دقیق کلمه، نگران هم باشند، به هم مهر بورزند. این نحو زیست اجتماعی مورد تأکید فلاسفه اسلامی هم بوده است، چنانچه فارابی معتقد است که انسان برای قوام وجودی و وصول به کمالی که فطرت طبیعی او برای او نهاده است محتاج به زندگی اجتماعی است (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۵۱).

با این حال به نظر می‌رسد معماری معاصر متأسفانه عملکردی در تضاد با این ویژگی ذاتی انسان از خود



نشان داد. ما امروزه شاهد خلق فضاهایی هستیم که جدا از هم زندگی می‌کنیم، اگر چه حتی در ظاهر در کنار هم هستیم و در یک خانه حضور داریم ولی کمترین دغدغه را نسبت به هم داریم. روابط ما حتی در نزدیکترین سطح خود، کاملاً ظاهری و در حد رفع احتیاجات مادی باشد. اگر چه بخش مهمی از این جداسازی محصول تغییرات فرهنگی است، که متأثر از دستاوردهای عالم مدرن شیوهی زیستن و سپس شیوهی نگاه کردن ما را تغییر داده است (مصلح، ۱۳۸۴: ۴۸)؛ با این حال معماران هم متناسب با آن فضای معماری را تغییر دادند و همسو با آن ساختند. این تغییر نگاه، همان تغییر بنیادینی است که بر روی نحوه رابطه ما با دیگران در وجه منفی اثر گذار بود، و متأسفانه ما شاهد کاهش سطح ارتباط افراد با هم و تضعیف روابط اجتماعی هستیم (بهزادفر و طهماسبی، ۱۳۹۲: ۱۸).

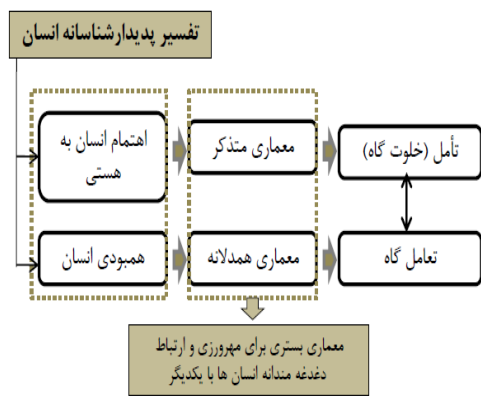
در واقع به نظر می‌رسد فردگرایی و خودخواهی که از ویژگی‌های انسان معاصر مدرن است، منجر به بروز و ظهور این بی تفاوتی‌ها شد و به تبع آن خلاء این احساس تعامل باعث شد که بسیاری از فضاهای معماری معاصر نتواند به خوبی پاسخگوی نحوه بودن و زیستن انسان باشند و در عملکرد خود دچار نقصان شوند. نهایتاً کمبود فضاهایی از این دست باعث شد در دهه‌هایی توجه به تعاملات اجتماعی به عنوان یکی از رویکردهای مهم در بسیاری از فضاها مورد توجه پژوهشگران و طراحان قرار گیرد. با این وجود در بسیاری از این پژوهش‌ها صرفاً بر مبنای رویکردی کمی به مسئله نگریسته شده؛ و این نوع نگاه نمی‌تواند پاسخ مناسبی به این شیوهی بودن با دیگری بدهد.

## ۸- یافته‌های تحقیق

### بازتاب ویژگی‌های هستی‌شناسانه انسان در معماری پیشامدرن (سنتی)

تفسیر معماری سنتی ما نشان‌دهنده آن است که معماری آن دوران که ظهور شاعرانه‌ای از درک و دریافت هنرمندان از هستی، عالم و حقیقت بوده است، توجه ویژه‌ای به انسان و ویژگی‌های هستی‌شناسانه او از دیدگاه هایدگر دارد.

در سطور پیشین اشاره شد که با توجه به هستی امکانی انسان، یکی از ویژگی‌های معماری متناسب با آن؛ معماری پویا و زنده است که در یک فضای منعطف و متنوع می‌تواند ظهور یابد. آنچه بسیاری از پژوهش‌ها بر آن تأکید دارند آن است که معماری سنتی ما از منظر انعطاف‌پذیری، بستری برای نموده‌های گوناگون انعطاف‌پذیری است و به آن معنایی که در ادبیات امروز به کار می‌رود و تعریف می‌شود، در جایگاه بسیار خوبی قرار دارد (رجوع شود به کیائی و همکاران، ۱۳۹۸: ۷۳؛ عینی‌فر، ۱۳۸۲؛ غروی الخوانساری، ۱۳۹۶). و تئوری می‌گوید، یکی از دلایل ماندگاری آثار معماری گذشته در همین ویژگی انطباق‌پذیری آن هاست (لنگ، ۱۳۸۳: ۱۳۵)؛ به آن معنا که توانستند در گذر زمان خود را با کارکردهای جدید منطبق سازند.



تصویر ۴: معماری در تناسب با ویژگی‌های هستی-شناسانه انسان، منبع: نگارندگان

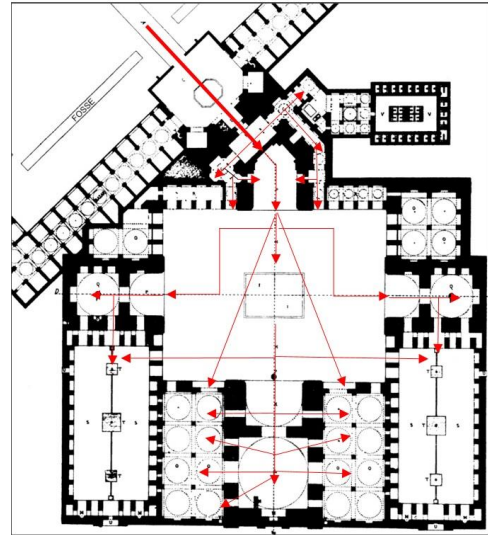
معماری ایران به نقل از پژوهشگران واجد تجربه‌های فضایی بسیار متفاوتی برای مخاطبان خود بوده است. ورود به فضا امکان طرح‌افکنی‌های متفاوت را برای کاربر فراهم می‌کند. تنوع فضایی و چشم‌اندازهای مختلف، امکان‌های مختلفی که در همان لحظه دیدار برای تو فراهم می‌کند، و از هر سو که مسیر خود را انتخاب کنی، جهانی متفاوت پیش چشمانت گشوده می‌شود. و آرایش فضایی چنان شکل گرفته که جهت‌گیری به سوی این چشم‌اندازهای مختلف را به آسانی میسر ساخته است؛ چنانکه که انسان هیچ‌گاه دچار سردرگمی در محیط نمی‌شود. (ت ۵)



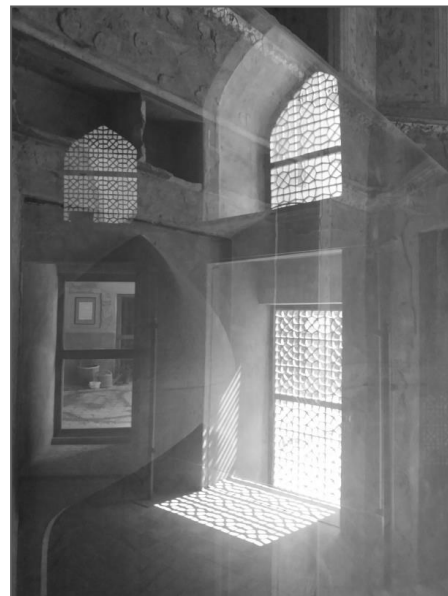
روزنه‌ها چنان طرح‌ریزی شده است که در هر ساعت از شبانه‌روز، جهان به گونه‌ای متفاوت بر تو آشکار می‌شود. فضا مدام در حال تحول و تغییر است. (ت ۶) با وجود این پویایی فضایی، آنچه معماری سنتی را از بناهای امروز متمایز می‌سازد وجوه شاعرانگی (بصیری و همکاران، ۱۴۰۱) و زبان رمزی و اشارت (پازوکی، ۱۳۸۸: ۸۹) این آثار هنری است؛ چراکه جوهر هنر از نگاه هایدگر شعر است (ریخته‌گران، ۱۳۸۸: ۱۳). و غنای هنری این آثار که برآمده از زبان شاعرانگی و رازآمیز آنهاست؛ این آثار را هنوز برای ما زنده نگه داشته؛ و هنوز ما در آن‌ها مفاهیم جدید و نوبی دریافت می‌کنیم؛ که نشان از عمق معنا است. هر چه سخن عمیق‌تر باشد، ناگفته‌هایش بیشتر است.

وجه دیگری که معماری سنتی ما توانسته به آن پاسخ گوید، آن است که این معماری خالق فضاهایی است که می‌توان در آن با فراغ‌بال و آزادی‌خاطر به تفکر پرداخت، گویی فضا انسان را برای لحظاتی از تمام تعلقات دنیوی رها می‌سازد. فضاهایی که به معنای درست کلمه خلوتگاهی برای اندیشیدن بودند. خلوت یکی از ویژگی‌های مهم معماری گذشته بوده و مصادیق کالبدی زیادی همچون زاویه‌ها، کنج‌ها، پستوخانه‌ها، صندوق‌خانه، خلوت‌خانه‌ها و غیره در معماری سنتی ما داشته است (ارژمند و خانی، ۱۳۹۱). (ت ۷ و ۸) با این حال متأسفانه این مقوله مهم در معماری امروز نادیده انگاشته شده است؛ این در حالی است که به نظر می‌رسد یکی از راهکارهای برون رفت از بسیاری از دغدغه‌های روزمره، اندیشیدن به خود و تمرکز بر هستی خود، همین پتانسیل خلوتگاهی فضای معماری است.

وجه دیگر معماری سنتی آن است که در عین فراهم کردن سازوکارهای خلوت، بستر مناسبی برای تعامل و ارتباط انسان‌ها با هم بوده است. پاسخگویی خاص به تعاملات اجتماعی در بستر معماری و شهرسازی گذشته، به عنوان یکی از ابعاد پایداری اجتماعی مورد توجه پژوهش‌های مختلف بوده است (رجوع شود به مهمانی و همکاران، ۱۳۹۹؛ عبدالله زاده و همکاران، ۱۳۹۲)؛ آنچه در معماری معاصر کمتر دیده می‌شود. توجه به این مقوله چنان است که برخی از پژوهش‌ها، از معماری پیشامدرن ایران تحت عنوان معماری اجتماعی یاد می‌کنند (بماینیان



تصویر ۵: امکانات و چشم‌اندازهای مختلف فضایی در لحظه ورود و روبارویی با فضا (مسجد جامع عباسی اصفهان)



تصویر ۶: بازی نور، کاخ هشت بهشت. منبع: نگارندگان

از منظر سیماشناسی، گشودگی‌ها، که به نفوذ متقابل در محیط، یعنی وجود ارتباط بین درون و بیرون ارجاع می‌گردند، و مقدماً توسط روزنه‌ها در دیوار به نمایش در می‌آیند (نوربرگ شولتز، ۱۳۸۱: ۴۲ و ۴۱)؛ چنان در معماری سنتی شکل گرفته‌اند که ارتباط درون و بیرون در یک مرز آشکارگی و پنهانی بر مخاطب به ظهور می‌رسد. یکی از علل اصلی پویایی و تنوع فضایی در معماری سنتی، نحوه حضور نور در فضا است. شکل و جزئیات





و امینی، ۱۳۹۶). بحث تعامل و خلوت به عنوان تأثیرگذارترین عوامل بر سبک زندگی انسان و معماری گذشته ما مورد تأکید پژوهش‌ها بوده است (رجوع شود به حق پرست و همکاران، ۱۴۰۰).

یکی دیگر از ویژگی‌های مهم معماری گذشته آن است که معماری ایران با وجود فراز و نشیب‌های بسیار به نقل بسیاری از متفکران، در یک مسیر پیوسته و رو به جلو حرکت می‌کرد و معماری هر دوران در عین نوآوری، در ادامه مسیر پیشین خود و در تداوم با گذشته گام برمی‌داشت. هنر سنتی مقامی بوده که تشخیص‌ها و فردیت‌ها همه قربانی می‌شده تا ودایع و موارث فرهنگی یک قوم و حوالت تاریخی آن به ظهور برسد (ریخته‌گران، ۱۳۸۹: ۱۶۰).



تصویر ۷: خلوت کریمخانی (باغ فین کاشان)



تصویر ۸: خلوت کریمخانی (کاخ گلستان)

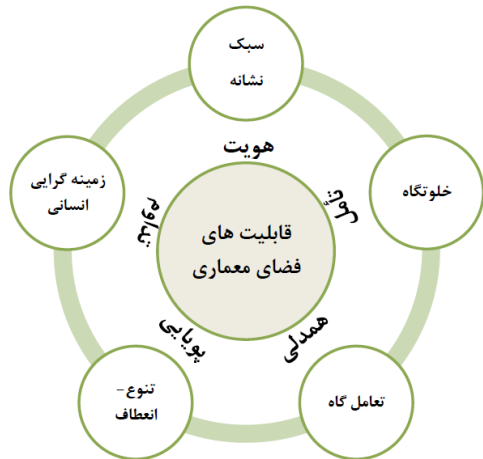
معماران آن زمان با سرچشمه در ارتباط بودند که توانسته‌اند حقایقی جاویدان را در قالب این آثار هنری

برای ما به یادگار گذارند. استمرار و تداوم معماری سنتی را می‌توان برآمده از ماهیت پویا و متغیر معماری گذشته که پیش از این به آن اشاره شده بود هم دانست. چنانچه برخی از پژوهش‌ها در نسبت این دو وجه معماری تأکید کردند و پویایی و تغییر راه شرط استمرار و تداوم هویتی یک پدیده می‌دانند (رجوع شود به شاهرخی و همکاران، ۱۴۰۱).

بنابراین به نظر می‌رسد می‌توان معماری پیشامدرن ایران را تا حد زیادی متناسب با ویژگی‌های هستی‌شناسانه انسان از نگاه هایدگر دانست.

### ۹- نتیجه تحقیق

ما در این پژوهش نسبت میان انسان و معماری را از منظر متفاوت، و از دریچه اندیشه پدیدارشناسانه هایدگر مورد تأمل قرار دادیم و در پاسخ به این پرسش که معماری در تناسب با بنیان‌های هستی‌شناسانه دازاین از نگاه هایدگر چه وجوهی دارد؟ وجوه معماری متناسب با انسان را در پنج مفهوم تأمل، همدلی، تداوم، پویایی و هویت یافتیم. (ت ۹)



تصویر ۹: معماری در تناسب با ویژگی‌های هستی‌شناسانه انسان از منظر هایدگر

باید توجه داشت که پرداختن به نظر متفکران و نظروورزی کردن با آنها می‌تواند به اندیشه در ماهیت معماری و درک بهتر آن به ما کمک کند. چرا که شیوه اندیشیدن، شیوه نگاه به انسان و جهان را تغییر می‌دهد. وقتی شیوه اندیشیدن تغییر کند، نتایج متفاوتی به همراه



ابعاد وجودی‌اش مورد توجه و اهتمام معماران بوده است، معماری تا حد زیادی توانسته پاسخگوی نیازهای او باشد و بستر مناسبی برای زیستن او فراهم سازد. این معماری با گذر زمان و تغییرات زمانی بهتر منطبق می‌شود و در نهایت ماندگارتر می‌باشد.

#### ۱۰- تشکر و قدردانی

موردی از طرف نویسندگان مطرح نشده است.

#### ۱۱- پی‌نوشت‌ها

1. Intentionality
2. Ontological
3. Dasein
4. Being-in-the-world
5. Disclosing
6. de- distancing
7. Directionality
8. Facticity
9. Projection
10. Falling/ entanglement
11. Historicity
12. Temporality
13. Being- with

#### ۱۲- منابع فارسی و لاتین

اسپیگلبرگ، هربرت. (۱۳۹۲). جنبش پدیدارشناسی: درآمدی تاریخی. ترجمه مسعود علیا، جلد ۲. تهران: مینوی خرد.

<https://www.iranketab.ir/publisher/1223->

الدمو، کنت. (۱۳۸۹). سنت‌گرایی: دین در پرتو فلسفه جاویدان. ترجمه رضا کورنگ بهشتی، تهران: حکمت.

<https://idebook.ir/product/p-188714>

الیاسی، بهروز؛ صافیان، محمدجواد. (۱۳۹۸). نقش دازاین در هنراندیشی هایدگر، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی، ۱۳ (۲۹): ۴۵-۶۳.

<https://www.sid.ir/paper/140889/fa>

الکساندر، کریستوفر. (۱۳۸۹). شهر درخت نیست. ترجمه فرناز فرشاد، شمین گلخ، تهران: آرمانشهر.

<https://elmnet.ir/doc/30753304-91312>

ارسطو، (۱۳۷۸). مابعدالطبیعه (متافیزیک). ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: طرح نو.

خواهد داشت. در واقع آنچه ما می‌آفرینیم، نتیجه تفکر ما است. نتیجه نگاه ما به جهان، انسان، حقیقت و غیره است. بر این مبنا نتایج این پژوهش می‌تواند در بازگشایی راه و فهم عمیق‌تر نسبت به مسائل پیش‌روی معماری ما را یاری رساند.

معماری از منظر هدف این پژوهش، زمانی که بخواهد در تناسب با انسان شکل بگیرد؛ آنچنان که هایدگر تفسیر می‌کند؛ ماهیت پویایی دارد که به واسطه تنوع و امکان تغییر در زمان تحقق می‌یابد. این معماری مدام برای ما در حال تحقق است؛ و ما را به اندیشیدن و انتخاب وادار می‌سازد. معماری‌ای که هر زمانی حرف نویی برای گفتن دارد و می‌تواند خود را به خوبی با شرایط زمان منطبق سازد.

این معماری پیوند وثیقی با گذشته و سنت تاریخی خود دارد. ما سنت را سرچشمه‌ای می‌دانیم که ارتباط و پیوند ما با آن قطع شده است و ما نیازمند چنگ زدن و افتادن در مسیر آن هستیم. نیازمندیم تا به این سرچشمه دست یابیم، هر چند دشوار است؛ ولی مهم قرارگیری ما در مسیر است. و هر چه بتوانیم نزدیک‌تر شویم به مبانی پالایش یافته‌تری دست خواهیم یافت که می‌تواند خلق آثاری ماندگار را رقم زند و بستری برای خاطرات مشترک ما فراهم آورد. هویت‌مندی یکی دیگر از وجوه این معماری است. معماری باید پاسخگوی چیستی مکان در گذر زمان باشد. مسجد، باید ظهور هویت مسجد در طول تاریخ باشد. و این به کمک وجود نشانه‌های معنایی و زبان مشترک و ثابت معماری هر قوم در گذر زمان حاصل می‌شود. وجه دیگر این معماری هم‌نشینی دو مفهوم تعامل و خلوت است. آنچه به خوبی در معماری سنتی ما دیده می‌شود. لذا این معماری باید ضمن فراهم سازی مناسبات خلوت برای تأمل و تفکر انسان، زمینه بودن از سر مهر و دوستی با دیگران را هم برایمان فراهم سازد. هر سکونتگاه انسانی متناسب با کارکرد خود باید سطحی از این دو مفهوم را پاسخ دهد و بتواند این امکان را به مخاطب خود بدهد که متناسب با زمان و شرایط، حدی از هر دو ویژگی برایش قابل یافتن باشد.

در نهایت به نظر می‌رسد که نوع رابطه انسان و معماری در طول تاریخ نشان داده که هر زمان انسان در تمام





<http://www.sid.ir/paper/177360/fa>

بهزادفر، مصطفی؛ طهماسبی، ارسلان. (۱۳۹۲). شناسایی و ارزیابی مولفه‌های تأثیرگذار بر تعاملات اجتماعی، ماهنامه باغ نظر، ش ۲۵: ۱۷-۲۸.

[https://www.bagh-sj.com/article\\_2928.html](https://www.bagh-sj.com/article_2928.html)

بمانیان، محمدرضا؛ امینی، معصومه. (۱۳۹۶). معماری اجتماعی، خانه ایرانی، تهران: اول و آخر.

<http://avvaloakhar.ir/product/%D9%85%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1%DB%8C-%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%B9%DB%8C-%D8%AE%D8%A7%D9%86%D9%87-%D8%A7%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D9%86%DB%8C/>

بیمل، والتر. (۱۳۸۷). بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر. ترجمه ی بیژن عبدالکریمی. تهران: سروش.

<https://www.iranketab.ir/book/46334-the-timeless-way-of-building>

ریخته‌گران، محمدرضا. (۱۳۸۸). هنر از دیدگاه مارتین هایدگر. ج ۲. تهران: فرهنگستان هنر.

<https://www.iranketab.ir/book/53968-philosophy-and-wisdom>

ریخته‌گران، محمدرضا. (۱۳۸۹). مقالاتی درباره‌ی پدیدارشناسی، هنر، مدرنیته. تهران: ساقی.

<https://www.iranketab.ir/book/63615-phenomenology-art-modernity>

ریخته‌گران، محمدرضا. (۱۳۹۳). حقیقت و نسبت آن با هنر، شرح رساله‌ای از مارتین هایدگر. ج ۳. تهران: سوره.

<https://www.iranketab.ir/book/101609-the-origin-of-the-work-of-art>

زومتور، پیتر. (۱۳۹۳). رهیافت پدیدارشناسانه در اندیشه پیتر زومتور. ترجمه مرتضی نیک فطرت. تهران: علم.

<https://www.iranketab.ir/book/49818-peter-zumthor>

ساکالوفسکی، رابرت. (۱۳۸۴). درآمدی بر پدیدارشناسی. ترجمه محمدرضا قربانی، تهران: گام نو.

<https://bookland.ir/book/50379/%DA%A9%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%AF%D8%B1%D8%A2%D9%85%D8%AF%DB%8C-%D8%A8%D8%B1-%D9%BE%D8%AF%DB%8C%D8%AF%D8%A7%D8%B1-%D8%B4%D9%86%D8%A7%D8%B3%DB%8C/>

سامه، رضا؛ صداقت، علی. (۱۳۹۲). مرتبه‌بندی معماری متناسب با ساختار وجودی انسان بر اساس آموزه‌های قرآن و حکمت اسلامی، دو فصلنامه پژوهش‌های میان رشته‌ای قرآن کریم، ۴ (۱): ۳۹-۷۴.

<https://www.iranketab.ir/book/43599-an-introduction-to-the-philosophy-of-art-and-beauty-in-islam>

پالاسما، یوهانی. (۱۳۹۵). خیال مجسم، تخیل و خیال پردازی در معماری. ترجمه علی اکبری. تهران: پرهام نقش.

<https://parhambook.com/product/detail/13609/%D8%AE%DB%8C%D8%A7%D9%84->

<http://dl.islamicdoc.com/site/catalogue/520252>

ارژمند، محمود؛ خانی، سمیه. (۱۳۹۱). نقش خلوت در معماری خانه ایرانی. فصلنامه شهر ایرانی اسلامی، ش ۷: ۳۸-۳۷

<https://www.sid.ir/paper/177360/fa>

بمانیان، محمدرضا؛ امینی، معصومه. (۱۳۹۶). معماری اجتماعی، خانه ایرانی، تهران: اول و آخر.

<http://avvaloakhar.ir/product/%D9%85%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1%DB%8C-%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%B9%DB%8C-%D8%AE%D8%A7%D9%86%D9%87-%D8%A7%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D9%86%DB%8C/>

بیمل، والتر. (۱۳۸۷). بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر. ترجمه ی بیژن عبدالکریمی. تهران: سروش.

<https://www.iranketab.ir/book/46953-martin-heidegger-an-illustrated-study>

بصیری، هانیه؛ طاهباز، منصوره؛ متکی، زهیر. (۱۴۰۱). در طلب شاعرانگی معماری، فصلنامه صفا، ش ۹۷: ۱۳-۲۶.

<https://www.sid.ir/paper/956604/fa>

پازوکی، شهرام. (۱۳۸۳). «تاریخ‌نگری و نسبت آن با بنیادهای نظری تاریخ هنر». در خیال، ش ۱۰ (۱۳۸۳)، ص ۱۳-۱۳

<https://www.sid.ir/paper/483228/fa>

پازوکی، شهرام. (۱۳۸۸). حکمت هنر و زیبایی در اسلام. ج ۲. تهران: فرهنگستان هنر.

<https://www.iranketab.ir/book/43599-an-introduction-to-the-philosophy-of-art-and-beauty-in-islam>

پالاسما، یوهانی. (۱۳۹۵). خیال مجسم، تخیل و خیال پردازی در معماری. ترجمه علی اکبری. تهران: پرهام نقش.

<https://parhambook.com/product/detail/13609/%D8%AE%DB%8C%D8%A7%D9%84->

<https://www.sid.ir/paper/483228/fa>

پازوکی، شهرام. (۱۳۸۸). حکمت هنر و زیبایی در اسلام. ج ۲. تهران: فرهنگستان هنر.

<https://www.iranketab.ir/book/43599-an-introduction-to-the-philosophy-of-art-and-beauty-in-islam>

پالاسما، یوهانی. (۱۳۹۵). خیال مجسم، تخیل و خیال پردازی در معماری. ترجمه علی اکبری. تهران: پرهام نقش.

<https://parhambook.com/product/detail/13609/%D8%AE%DB%8C%D8%A7%D9%84->

<https://www.iranketab.ir/book/43599-an-introduction-to-the-philosophy-of-art-and-beauty-in-islam>

پالاسما، یوهانی. (۱۳۹۵). خیال مجسم، تخیل و خیال پردازی در معماری. ترجمه علی اکبری. تهران: پرهام نقش.



کیائی، مهدخت؛ سلطانزاده، حسین؛ حیدری، علی اکبر. (۱۳۹۸). سنجش انعطاف‌پذیری نظام فضایی با استفاده از تکنیک چیدمان فضا، نمونه موردی: خانه‌های شهر قزوین، ماهنامه باغ نظر، ۱۶ (۷۱): ۶۱-۷۶.

[https://www.bagh-sj.com/article\\_86874.html](https://www.bagh-sj.com/article_86874.html)

گلکار، کورش. (۱۳۷۹). مولفه‌های سازنده کیفیت طراحی شهری، فصلنامه صفا، ش ۳۲: ۳۸-۶۵.

<https://www.sid.ir/paper/94234/fa>

لنگ، جان. (۱۳۸۳). آفرینش نظریه معماری. ترجمه علیرضا عینی فر. تهران: دانشگاه تهران.

<https://www.iranketab.ir/book/42230-creating-architectural-theory>

مصلح، علی اصغر. (۱۳۸۴). تفکر فلسفی در ایران معاصر، حکمت و فلسفه، ش ۳: ۶۰-۴۳.

[https://wph.atu.ac.ir/article\\_6696.html](https://wph.atu.ac.ir/article_6696.html)

مک کواری، جان. (۱۳۷۶). مارتین هایدگر. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: گروس.

<https://idebook.ir/product/p-210402>

نوربرگ شولتز، کریستیان. (۱۳۸۱). مفهوم سکونت، به سوی معماری تمثیلی. ترجمه محمود امیریار احمدی، تهران: آگه.

<https://www.iranketab.ir/book/63300-concept-of-dwelling>

نوربرگ شولتز، کریستیان. (۱۳۹۵). گزینه‌ای از معماری: معنا و مکان. ترجمه‌ی ویدا نوروز برازجانی. تهران: پرهام نقش.

<https://ajansbook.ir/%DA%A9%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%DA%AF%D8%B2%DB%8C%D9%86%D9%87-%D8%A7%DB%8C-%D8%A7%D8%B2-%D9%85%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1%DB%8C-%D9%85%D8%B9%D9%86%D8%A7-%D9%88-%D9%85%DA%A9%D8%A7%D9%86>

- نوربرگ شولتز، کریستیان (۱۳۹۳)، معماری: حضور، زبان و مکان، ترجمه‌ی علیرضا سید احمدیان، تهران: انتشارات نیلوفر.

<https://niloofarpublications.com/product/architecture-presence-language-and-location/>

شایگان، داریوش. (۱۳۵۵). *بتهای ذهنی و خاطره ازلی*. تهران: امیرکبیر.

<https://www.iranketab.ir/book/86304-idols-of-the-mind-and-perennial-memory>

شاهرخی، شیما؛ نیکنمی، کمال الدین؛ ایزدی محمد سعید. (۱۴۰۱)، نقش دو مولفه حفاظت و پویایی در بازنده سازی میراث معماری بر مبنای تداوم ارزش‌های مکانی. فصلنامه صفا، ۳۲ (۹۸): ۱۰۵-۱۲۴.

<https://www.sid.ir/paper/1036480/fa>

طهوری، نیر. (۱۳۸۲). معماری خلسه آور، فصلنامه فرهنگستان هنر. ش ۸: ۱۶۰-۱۷۷.

[https://www.noormags.ir/view/fa/creator/118354/%DA%86%D8%A7%D8%B1%D9%84%D8%B2\\_%D8%AC%D9%86%DA%A9%D8%B3](https://www.noormags.ir/view/fa/creator/118354/%DA%86%D8%A7%D8%B1%D9%84%D8%B2_%D8%AC%D9%86%DA%A9%D8%B3)

عینی‌فر، علیرضا. (۱۳۸۲). الگویی برای تحلیل انعطاف-پذیری در مسکن سنتی ایران، فصلنامه هنرهای زیبا، ش ۱۳: ۶۴-۷۷.

<https://www.sid.ir/paper/419235/fa>

عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۸۷). در شرح کتاب بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، تهران: سروش.

<https://www.iranketab.ir/book/46953-martin-heidegger-an-illustrated-study>

عبدالله زاده، مهسا و همکاران. (۱۳۹۲). «ابعاد پایداری اجتماعی در کالبد محله‌های سنتی ایران، نمونه موردی: محله سنگ سیاه شیراز». در آرمانشهر، ش ۱۹، ص ۵۴-۳۵.

<https://www.sid.ir/paper/202410/fa>

عظمتی، حمیدرضا؛ پوریباقر، سمیه؛ رستمی، ودود. (۱۳۹۶). جایگاه نیازهای بنیادین انسان در سیر تحولات مسکن، نشریه هنرهای زیبا، ۲۲ (۲): ۴۳-۵۰.

<https://www.sid.ir/paper/154399/fa>

غروی الخوانساری، مریم. (۱۳۹۶). گونه‌بندی و تحلیل قابلیت‌ها در انواع رویکردهای انعطاف‌پذیری. فصلنامه صفا، ش ۷۶: ۳۷-۵۴.

<https://www.sid.ir/paper/94327/fa>

فارابی، محمد بن محمد. (۱۳۶۱). *آراء اهل المدینه الفاضله*. ترجمه جعفر سجادی، تهران: طهوری.

<http://fipak.areeo.ac.ir/site/catalogue/18442647>



<https://www.iranketab.ir/book/1186-what-is-called-thinking>

هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹). *شعر، زبان و اندیشه‌ی رهایی*. ترجمه‌ی عباس منوچهری. ج ۲. تهران: مولی.

<https://www.iranketab.ir/book/1158-poetry-language-thought>

هایدگر، مارتین. (۱۳۹۴). *هستی و زمان*. ترجمه‌ی سیاوش جمادی، ج ۶. تهران: هرمس.

<https://qoqnoos.ir/Fa/%D9%87%D8%B3%D8%AA%DB%8C-%D9%88-%D8%B2%D9%85%D8%A7%D9%86>

هایدگر، مارتین. (۱۳۹۴). *راه‌های جنگلی*. ترجمه‌ی منوچهر اسدی. تهران: درج.

<http://www.lib.ir/book/53766291/%D8%B1%D8%A7%D9%87-%D9%87%D8%A7%DB%8C-%D8%AC%D9%86%DA%AF%D9%84%DB%8C/>

یانگ، جولیان. (۱۳۹۶). *فلسفه قاره‌ای و معنای زندگی*. ترجمه بهنام خداپناه. تهران: حکمت.

<https://www.iranketab.ir/book/99470-the-death-of-god-and-the-meaning-of-life>

Alexander, Christopher. *The timeless way of building*. New York: Oxford University Press, 1979.

<https://global.oup.com/academic/product/the-timeless-way-of-building-9780195024029?cc=gr&lang=en>

- Capon, D. S. *Architectural Theory*. Volume 2: *Le Corbusier's Legacy*. John Wiley & Sons, 1999.

<https://search.worldcat.org/title/architectural-theory-vol-2-le-corbusiers-legacy-principles-of-twentieth-century-architectural-theory-arranged-by-category/oclc/630140238>

- Heidegger, Martin. *Building, Dwelling, Thinking in: Poetry, Language, Thought*. ed. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, 1971.

<https://www.amazon.com/Poetry-Language-Thought-Martin-Heidegger/dp/0060638486>

مهمانی، رقیه؛ نخعی، جلال؛ جاوید نژاد، مهرداد. (۱۳۹۹). مطالعه تطبیقی معماری پایدار خانه‌های سنتی و مدرن شهر تبریز از منظر تعاملات اجتماعی، *فصلنامه نگرش‌های نو در جغرافیای انسانی*، ۱۳ (۱): ۵۳۴-۵۰۹.

<https://ecc.isc.ac/showJournal/22180/251234/3156686>

نقره‌کار، عبدالحمید. (۱۳۸۷). *در آمدی بر هویت اسلامی در معماری*. تهران: پیام.

<https://www.gisoom.com/book/1600779/%DA%A9%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%AF%D8%B1%D8%A2%D9%85%D8%AF%DB%8C-%D8%A8%D8%B1-%D9%87%D9%88%DB%8C%D8%AA-%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%DB%8C-%D8%AF%D8%B1-%D9%85%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1%DB%8C/>

نقره‌کار، عبدالحمید؛ مظفر، فرهنگ؛ تقدیر، سمانه. (۱۳۹۶). «تناظر انسان و هستی در اندیشه اسلامی و بازتاب آن در معماری اسلامی، *فصلنامه آرمانشهر*، ش ۱۹: ۷۹-۹۳.

<https://www.sid.ir/paper/202401/fa>

نقره‌کار، عبدالحمید؛ مظفر، فرهنگ؛ تقدیر، سمانه. (۱۳۹۳). بررسی قابلیت‌های فضای معماری برای ایجاد بستر پاسخگویی به نیازهای انسان از منظر اسلام. *مطالعات شهر ایرانی اسلامی*، ش ۱۵: ۲۱-۳۴.

<https://www.sid.ir/paper/177453/fa>

ویلسون، کالین سنت جان. (۱۳۸۱). احساس تاریخی؛ مفهوم سنت از دیدگاه «تی. اس. الیوت» و بیان آن در معماری، ترجمه مصطفی کیانی، *آبادی*، ش ۳۶: ۱۰-۶.

[https://www.mrud.ir/Portals/0/%D9%85%D8%B9%D8%A7%D9%88%D9%86%D8%AA%20%D9%85%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1%DB%8C%20%D9%88%20%D8%B4%D9%87%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D8%B2%DB%8C/Library/Abadi\\_36/006-010.pdf?ver=\\_paI9ZpfJueUUMOV4dmVdg%3d%3d](https://www.mrud.ir/Portals/0/%D9%85%D8%B9%D8%A7%D9%88%D9%86%D8%AA%20%D9%85%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1%DB%8C%20%D9%88%20%D8%B4%D9%87%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D8%B2%DB%8C/Library/Abadi_36/006-010.pdf?ver=_paI9ZpfJueUUMOV4dmVdg%3d%3d)

هایدگر، مارتین. (۱۳۹۲). *چه باشد آنچه خوانندش تفکر*. ترجمه‌ی سیاوش جمادی، ج ۳. تهران: ققنوس.

[https://www.mrud.ir/Portals/0/%D9%85%D8%B9%D8%A7%D9%88%D9%86%D8%AA%20%D9%85%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1%DB%8C%20%D9%88%20%D8%B4%D9%87%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D8%B2%DB%8C/Library/Abadi\\_36/006-010.pdf?ver=\\_paI9ZpfJueUUMOV4dmVdg%3d%3d](https://www.mrud.ir/Portals/0/%D9%85%D8%B9%D8%A7%D9%88%D9%86%D8%AA%20%D9%85%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1%DB%8C%20%D9%88%20%D8%B4%D9%87%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D8%B2%DB%8C/Library/Abadi_36/006-010.pdf?ver=_paI9ZpfJueUUMOV4dmVdg%3d%3d)

هایدگر، مارتین. (۱۳۹۲). *چه باشد آنچه خوانندش تفکر*. ترجمه‌ی سیاوش جمادی، ج ۳. تهران: ققنوس.

[https://www.mrud.ir/Portals/0/%D9%85%D8%B9%D8%A7%D9%88%D9%86%D8%AA%20%D9%85%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1%DB%8C%20%D9%88%20%D8%B4%D9%87%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D8%B2%DB%8C/Library/Abadi\\_36/006-010.pdf?ver=\\_paI9ZpfJueUUMOV4dmVdg%3d%3d](https://www.mrud.ir/Portals/0/%D9%85%D8%B9%D8%A7%D9%88%D9%86%D8%AA%20%D9%85%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1%DB%8C%20%D9%88%20%D8%B4%D9%87%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D8%B2%DB%8C/Library/Abadi_36/006-010.pdf?ver=_paI9ZpfJueUUMOV4dmVdg%3d%3d)

هایدگر، مارتین. (۱۳۹۲). *چه باشد آنچه خوانندش تفکر*. ترجمه‌ی سیاوش جمادی، ج ۳. تهران: ققنوس.

[https://www.mrud.ir/Portals/0/%D9%85%D8%B9%D8%A7%D9%88%D9%86%D8%AA%20%D9%85%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1%DB%8C%20%D9%88%20%D8%B4%D9%87%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D8%B2%DB%8C/Library/Abadi\\_36/006-010.pdf?ver=\\_paI9ZpfJueUUMOV4dmVdg%3d%3d](https://www.mrud.ir/Portals/0/%D9%85%D8%B9%D8%A7%D9%88%D9%86%D8%AA%20%D9%85%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1%DB%8C%20%D9%88%20%D8%B4%D9%87%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D8%B2%DB%8C/Library/Abadi_36/006-010.pdf?ver=_paI9ZpfJueUUMOV4dmVdg%3d%3d)

هایدگر، مارتین. (۱۳۹۲). *چه باشد آنچه خوانندش تفکر*. ترجمه‌ی سیاوش جمادی، ج ۳. تهران: ققنوس.

هایدگر، مارتین. (۱۳۹۲). *چه باشد آنچه خوانندش تفکر*. ترجمه‌ی سیاوش جمادی، ج ۳. تهران: ققنوس.



chapter for Phenomenology and Place, ed. Janet Donohoe. 2017.  
[https://www.academia.edu/14128043/Architecture\\_Place\\_and\\_Phenomenology\\_Buildings\\_as\\_Lifeworlds\\_Atmospheres\\_and\\_Environmental\\_Wholes\\_2017\\_](https://www.academia.edu/14128043/Architecture_Place_and_Phenomenology_Buildings_as_Lifeworlds_Atmospheres_and_Environmental_Wholes_2017_)  
 - Sharr, Adam. Heidegger for Architects. London & newyork: Routledge, 2007.  
<https://www.routledge.com/Heidegger-for-Architects/Sharr/p/book/9780415415170>  
 -Nelson, Eric Sean.(2000) Questioning practice: Heidegger, historicity, and the Hermeneutics of facticity Philosophy Today; 2000; 44, ProQuest Central, pp. 150- 159  
<https://philpapers.org/rec/NELQPH-2>  
 - Norberg- Schulz, Christian. Genius loci: toward a phenomenology of architecture, Rizzoly, 19۷۹.  
<https://www.amazon.com/Genius-Loci-Towards-Phenomenology-Architecture/dp/0847802876>

----- Letter on Humanism of basic writings. New York: Harper & Row, 1977.  
<https://cmc.marmot.org/Record/.b16094621>  
 - Leach, Neil. Rethinkikg Architecture, A reader in cultural theory. London: Routledge, 1997.  
<https://www.amazon.com/Rethinking-Architecture-Reader-Cultural-Sociolinguistics/dp/0415128269>  
 - Seamon, David. Architecture and phenomenology, [first draft of a chapter for The Routledge Companion to Contemporary Architectural History, ed. Duanfang Lu. London: Routledge,2018.  
<https://www.taylorfrancis.com/books/edit/10.4324/9781315674469/routledge-companion-contemporary-architectural-history-duanfang-lu>  
 ----- Architecture, Place, and Phenomenology: Buildings as Lifeworlds, Atmospheres, and Environmental Wholes. final draft of a

### ۱۳- چکیده تصویری

