

## Research Article

# The Intersection of Tradition and Modernity in Contemporary Architecture of the Islamic World

M.S. Foroughi<sup>1</sup>, J. Taheri <sup>2\*</sup>

### How to cite this article:

Foroughi, M.S., Taheri, J. (2025). The Intersection of Tradition and Modernity in Contemporary Architecture of the Islamic World. *contextual architecture and urbanism design studies*, 1(1), 145-169.  
<https://doi.org/10.22067/context.2025.92062.1013>.

Receive: 05 February 2025

Revise : 22 February 2025

Accept: 28 February 2025

Available Online: 28 February 2025

## Introduction

The introduction of modernity into Islamic societies, coinciding with the decline of political power and thought, led to its acceptance. So much so that the intellectual elites of the Islamic world, in their confrontation with modern thought and in their attempt to redefine their own identity, established a movement known as "religious revivalism." Initially, revivalism influenced both the way of thinking and the approach to modernity, as well as architecture. It is within this context that the dichotomy of tradition-modernity has become the central theme in the contemporary thought and architecture of the Islamic world.

## Materials and Methods

This research is based on a qualitative approach, utilizing documentary and comparative studies. The data were collected from textual and visual references in architecture, scholarly articles, case studies, and the works of contemporary thinkers and architects.

## Results and Discussion

In response to the tradition-modernity dichotomy, intellectuals and architects, despite their diverse solutions, all agreed on the existence of a fundamental and constant element that forms the basis of traditions, as well as the

1- Master of Architecture, Faculty of Architecture and Urbanism, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

2 Department of Architecture, Faculty of Architecture and Urbanism, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

(\*- Corresponding Author Email: [j.taheri@um.ac.ir](mailto:j.taheri@um.ac.ir))



The author(s) retain the copyright of this article. This is an open access article distributed under the terms of the [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



<https://doi.org/10.22067/context.2025.92062.1013>

society's need to separate and emerge from the shadow of modernity. It can be said that the revivalist thought led to two main approaches in architecture. The first group believes that traditions should evolve independently of the impulses of modernity. The second group, however, considers technology as the essence of modernism in the pursuit of their ideal architecture.

Contemporary architecture and thought in the Islamic world have never been independent of Western thought, and "revivalism" cannot be understood without modernity. Just as Islamic thinkers have managed to critically engage with tradition, they have utilized aspects of modern thought that align with their revivalist objectives. In terms of the relationship between thought and architecture, it is impossible to define a linear relationship over time between the two. However, it can be said that thought serves as the foundation for the formation of revivalist architecture, and the roots of this thinking can be observed in the visual representation of architecture.

## Conclusion

From the perspective of scholars, the manifestation of revivalist thought in architecture has led to three main approaches: Orientalism, Nationalism, and Neo-Islamism. However, within this categorization, the type of architecture that seeks to address the needs of contemporary Islamic societies, while remaining true to the essence of tradition, is not included. This architecture cannot be considered Orientalism, as it emerges deeply from tradition, not merely preserving its outward appearance. It is also not Nationalist, as it does not see the updating of traditions as the sole solution to its architectural questions. Furthermore, it is not Neo-Islamic, as it does not engage in geometry and superficial design through modern methods. Perhaps this form of architecture could be recognized as a fourth dimension of thought and architecture in the contemporary Islamic world, which can be termed "Neo-Nationalism." This architecture places greater emphasis on the underlying structure of tradition rather than its superficial aspects or its geometric reinterpretations. In some instances, it finds architectural answers in the tangible use of tradition, and in other instances, it utilizes critical reasoning without fear in the pursuit of its goals.

**Keywords:** Contemporary Architecture of the Islamic World, Modernity, Religious Revivalism, Tradition.



## مقاله پژوهشی

# تلاقی سنت و مدرنیته در معماری معاصر جهان اسلام

محمدصادق فروغی<sup>۱</sup>، جعفر طاهری<sup>۲\*</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۰

## چکیده

بیش از یکصد سال از پاسخ‌های معماران جهان اسلام به مناقشه دوگانه حفظ و تداوم سنت یا پذیرش کامل مدرنیته می‌گذرد. باوجوداین، تأثیر آرای اندیشمندان و نواندیشان جهان اسلام بر اندیشه و عمل این معماران واکاوی و بررسی نشده است. ظهور مدرنیته و پیامدهای بحران هویتی و تشدید افول جوامع مسلمان، جوامع و اندیشمندان مسلمان را با رویکردی احیاگرانه به واکنش واداشت. این پاسخ‌ها در حوزه نظر (اندیشه) و عمل (معماری) ذیل سه گفتمان و رویکرد کلی (۱) بازگشت به سنت، (۲) پیروی از مدرنیته، (۳) تلفیق سنت و مدرنیته، قابل‌شناسایی است. آنچه که تحت عنوان جنبش احیاگری، رنسانس اسلامی و یا جریان نو معتزله خوانده می‌شود، متمرکز بر هم‌نهادی درونی میان سنت و مدرنیته است که تلفیق را به‌عنوان راه‌حل پیش رو و پاسخی میانه طیف سنت و مدرنیته، متصور می‌شود. در مقاله حاضر با بررسی تأثیرات این گفتمان‌ها بر اندیشه و روش کار معماران معاصر پیشرو جهان اسلام، تفسیری تاریخی از رویکردهای عمده طراحی بر پایه مطالعه تطبیقی مبانی نظری معماران معاصر با آرای نواندیشان جهان اسلام ارائه می‌شود. در این مقاله با بررسی و نقد آثار این معماران احیاگر و پاسخ‌های معمارانه آن‌ها به تلاقی سنت و مدرنیته، ذیل تقسیم‌بندی سه‌گانه ناصر رباط یعنی (۱) شرق‌گرایی (۲) ملی‌گرایی (۳) نئو-اسلامی، نشان داده می‌شود که این تقسیم‌بندی باوجود دقت نظر فراوان، بخصوص در بخش ملی‌گرایی دسته‌بندی کلانی به نظر می‌رسد. در بحث پیش رو سعی شده این دسته‌بندی با توجه به نظریات نواندیشان جهان اسلام به‌روز و تکمیل شود.

**واژه‌های کلیدی:** احیاگری دینی، جهان اسلام، سنت، مدرنیته، معماری معاصر.

۱- کارشناسی ارشد معماری، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

۲- استادیار گروه معماری، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

(\*)- نویسنده مسئول: (Email: [j.taheri@um.ac.ir](mailto:j.taheri@um.ac.ir))

 <https://doi.org/10.22067/context.2025.92062.1013>

## نحوه ارجاع به این مقاله:

فروغی، محمدصادق. طاهری، جعفر. (۱۴۰۳). تلاقی سنت و مدرنیته در معماری معاصر جهان اسلام. *مطالعات طراحی معماری و شهرسازی زمینه‌گرا*، (۱)، ۱۶۹-۱۴۵.

<https://doi.org/10.22067/context.2025.92062.1013>

## مقدمه

معماری معاصر جهان اسلام، در جدالی دست کم یک صد ساله، میان حفظ ارزش‌هایی که در طی سده‌ها پس از ظهور اسلام شکل گرفته و دستاوردهای مدرنیته، قرار گرفته است. جوامع اسلامی که در دورانی از پیشگامان معماری جهان بوده‌اند، اکنون در بین دوگانه‌ای قرار دارند که دو سر طیفی را تشکیل می‌دهد که می‌توان معماری معاصر جهان اسلام را درون آن تعریف کرد. معماری‌ای که نه آن چنان معاصر باشد که نتوان ریشه‌های فرهنگی آن را تشخیص داد و نیز چنان غرق در گذشته باشد که نشانی از نیازهای جامعه مدرن شده خود نداشته باشد. اما خاستگاه این دوگانه در حوزه معماری نیست؛ بلکه می‌بایست آن را در حوزه اندیشه جستجو کرد. جامعه و متفکران جهان اسلام دیری است که در تمامی وجوه خود اعم از اندیشه و فرهنگ و دین با دوگانه سنت و مدرنیته مواجه‌اند. جدالی که نتیجه افول دولت‌های اسلامی و درواقع افول عدم تولید اندیشه نوین در جوامع اسلامی بوده است. دولت‌های غربی در دوران ضعف حکومت‌های اسلامی با دست‌اندازی نظامی و سلطه سیاسی بر این کشورها، باهدف دستیابی به ثروت‌های آنان این مناطق را تحت استعمار خود درآوردند. از آنجاکه تفکر حاکم بر جامعه نقش پررنگی در تعریف ارزش‌ها و فرهنگ آن دارد، جوامع اسلامی به تدریج تحت تأثیر اندیشه غرب، شروع به پدیدآوران معماری‌ای کردند که کاملاً بر مبنای ارزش‌های غربی بنانهاده شده بود. از روی همین آثار معماری است که می‌توان به میزان تأثیر اندیشه غرب بر فرهنگ و تفکر کشورهای اسلامی پی برد؛ «به‌طوری‌که امروزه در جهان اسلام و شهرهای بزرگ و قدرتمند آن، نمی‌توان شهری را یافت که نشانه‌ای از معماری غرب، به‌عنوان نتیجه نفوذ اندیشه و تأثیرگذاری بر فرهنگ آن را نداشته باشد» (Abdelmonem & Selim, 2003).

می‌توان چنین گفت که اندیشه، بعد از تسلط نظامی- سیاسی غرب به منطقه وارد شد و «در هنگام ورود با جامعه‌ای کاملاً منفعل مواجه بود» (حبیبی ۱۳۸۵، ۱۳). جامعه‌ای که شعار نوگرایی آن را پذیرفت (Kakhi, 2024) و جهان اسلام در راستای تبدیل شدن به پایگاه دوم برای کشورهای اروپایی قرار گرفت. در این شرایط است

که نخبگان مسلمان بافهم و واکنش به وضعیت حاضر (مدرنیزاسیون) و احاطه به آینده پیش روی جوامع اسلامی، جنبشی را رهبری کردند که به جنبش «احیاگری دینی»<sup>۱</sup> شناخته می‌شود. این جنبش دو هدف بزرگ داشته است: (۱) مبارزه بانفوذ همه‌جانبه اندیشه غرب در جوامع مسلمان و (۲) احیای سنت‌های اسلامی منطبق بر نیازهای جامعه. این نخبگان بعدها نگاهی پیشرو به تلاقی سنت و مدرنیته اتخاذ کردند. سنت در گفتمان این نواندیشان دعوت به برگرفتن ماترک فکری و معنوی پیشینیان و بازگشت مکانیسم نوزایی به «اصول» به‌عنوان تکیه‌گاهی در نقد اکنون و گذشته نزدیک به آن تا سکوی پرشی به آینده شود. از منظر جابری مدرنیته پیش از هر چیز عقل‌گرایی و دموکراسی است و تعامل عقل‌گرای انتقادی با همه نمودهای زندگی - که سنت بیشترین حضور را در آن دارد- موضع مدرن درست است (Jaberi, 2016). او گذار از «فهم سنتی از سنت» و رسیدن به فهم مدرن و دست‌یابی به نگاه معاصر را از ضروریات مدرنیته برمی‌شمارد. البته منظور او از مدرنیته نه نسخه اروپایی آن، بلکه مدرنیته‌ای است که بانظم انتقادی در فرهنگ اسلامی- از منظر مختص خود- باهدف برانگیختن تغییر از درون آغاز می‌شود (Ibid).

## بیان مسئله و اهداف

پرسشی که سید جمال‌الدین اسدآبادی در میانه سده ۱۹ میلادی، در تقابل بانفوذ فرهنگ غرب منتج از دوران استعمار در جوامع مسلمان مطرح نمود، آغازی است بر دوگانه سنت و مدرنیته که امروز معماری و به‌طورکلی تمام ابعاد جهان اسلام را در بر گرفته است. پاسخ‌ها و یا به تعبیر حسن فتحي "داروها"ی فراوانی در طول این سالیان در جواب به مسئله هویت داده شده، که حاصل دواندیشی‌های سنت و مدرنیته بوده است. جامعه اسلامی در میانه این دو قطب نظری، گاه بر مبنای سنت اندیشیده است و مدرنیته را مخالف و ضد ارزش‌های خود دانسته؛ و یا با ارج نهادن بر دستاوردهای اندیشه مدرن و درک تطبیق آن با نیازهای جامعه خود، تماماً مدرنیته را پذیرفته است. اما اندیشه سوم که به‌مثابه هم‌نهادی از این دو تفکر است، سعی بر ارائه راه‌حلی دارد که بتواند مبتنی بر سنت‌ها و منطق با نیاز جامعه مدرن باشد. این نگرش میانه‌رو باوجود اعتدال مابین دو سر طیف مدرنیته و سنت، خواسته و یا ناخواسته و مبتنی بر مبنای

معماری معاصر جهان اسلام، تماماً وابسته به تفکر غالب در جامعه خواص و عوام است که طی زمان‌های مختلف و در طول تاریخ معاصر جهان اسلام متغیر بوده است؛ لذا این تحقیق را می‌بایست مقدمه‌ای برای آشکارسازی ارتباط نظر و عمل در معماری معاصر جهان اسلام در راستای تقرب به اهداف زیر به شمار آورد:

۱. مشخص نمودن جریان‌ات اصلی احیاگری فکری در میان جامعه و نخبگان جهان اسلام
۲. آشکارسازی تأثیر جریان‌ات فکری بر معماری معاصر جهان اسلام
۳. ارائه مدل تکمیلی از جریان‌ات معماری معاصر

بررسی این جریان‌ات در دو حوزه متفاوت، به‌صورت موازی با یکدیگر می‌تواند نقشه راه دقیق‌تری از سرگذشت معماری معاصر جهان اسلام تصویر کند و از برداشت‌های بعضاً نادرست ممانعت نماید. برداشت‌هایی که معماری احیاگر را با معماری پست‌مدرن به-خصوص در مطالعات معماری معاصر ایران، به‌اشتباه یکسان می‌پندارند. هرچند که پاسخ‌های این دو معماری (احیاگر-پست مدرن) بعضاً با یکدیگر و صرفاً به لحاظ فرمی مشابهت دارند؛ اما از دیگر اهداف این تحقیق واضح نمودن ریشه‌های احیاگری در معماری و ممانعت از برداشت‌های نادرست است.

#### چهارچوب نظری

پاسخ به پرسش‌های پژوهش حاضر در جهت رسیدن به اهداف فوق، مستلزم درک شرایط ایجاد و شکل‌گیری جریان‌ات منجر به دواندیشی‌های سنت و مدرنیته در جهان اسلام در دو حوزه اندیشه و معماری است. از این‌رو ابتدا ریشه‌های شکل‌گیری استعمار بررسی خواهد شد که با توجه به شرایط موجود در سال‌های میانه سده ۱۹ و اوایل سده ۲۰، جوامع اسلامی را بستر مناسبی برای نفوذ و سلطه غربیان نمود. توجه به این دوران که به‌واسطه آن شکل‌گیری مفهوم شرق‌گرایی و تقسیم‌بندی دنیا به شرق-غرب آغازی بود بر نگرشی که منجر به ظهور معماری اسلامی شد؛ جزو اولین مباحث موردبررسی است. در ادامه واکنش جوامع مسلمان در برابر سلطه غرب بررسی خواهد شد. جنبش‌های احیاگرانه‌ای که ابتدا در حوزه اندیشه شکل گرفت و سپس به معماری احیاگر انجامید، موضوع بخش دیگری از مقاله است.

اندیشه حاکم بر گفتمان‌های اندیشه و حاکمیت جامعه، به یکی از این دو گرایش تمایل بیشتری داشته است. با توجه به رابطه عمیق فرهنگ و اندیشه جامعه با معماری در آن بستر، معماری «همانند زبان از مهم‌ترین مظاهر فرهنگی جامعه است» (Moazzami, 2015).

با این اوصاف، تحقیق پیش رو به دنبال پاسخ به این پرسش است که "مدرنیته و نواندیشان جهان اسلام چه تأثیری بر اندیشه‌ی معماران معاصر در سرزمین‌های اسلامی -با تأکید بر خاورمیانه- داشته است؟ و معماری معاصر این دوران برای حفظ ارزش‌های خود و معاصر بودن چگونه به چالش میان سنت و مدرنیته پاسخ داده است؟" جهت تقرب به این پرسش و در طول مسیر تحقیق، ابتدا بایستی به نقطه آغازین آن اشاره داشت و بررسی کرد که تفکر مدرن چگونه، در چه شرایط و با چه هدفی وارد جوامع مسلمان شد و چه تبعاتی را به همراه داشت. مشخص نمودن دامنه نفوذ اندیشه مدرن که منجر به پرسشگری متفکرین و تلاش برای حفظ ارزش‌های فکری و فرهنگی جوامع خود شد، این پرسش را پدید می‌آورد که معماری معاصر جهان اسلام تا چه حد متأثر از اندیشه احیاگری بوده و آیا می‌توان توالی زمانی برای این دو حوزه متصور شد؟ و نهایتاً اینکه با بررسی نظریات متفکرین حوزه معماری و قراردادن آن در کنار آراء نواندیشان معاصر، می‌توان دسته‌بندی و مدلی جدید از معماری ساخته‌شده در جهان اسلام ارائه نمود؟

موضوعی که لازم است در اینجا روشن شود این است که محدوده مطالعه‌ی آثار معماری در مقاله حاضر، کشورهایی است که نقش کلیدی‌تری در شکل‌دهی به گفتمان احیاگری دینی و به‌تبع آن احیای معماری معاصر در جهان اسلام ایفا کرده‌اند. از منظر تمرکز بر گفتمان نظری نیز کشورهای موردبررسی (مانند ایران، ترکیه، و کشورهای عربی) میزبان اندیشمندان، معماران، و جریان‌های فکری مهمی بوده‌اند که بر مدرنیسم و احیاگرایی تأثیر گذاشته‌اند. در مقابل برخی کشورهای اسلامی مانند افغانستان، مالزی، و اندونزی در حوزه نظر و عمل تأثیر کمتری بر نظریه‌پردازی معماری مدرن و احیاگرانه در جهان اسلام داشته‌اند و بیشتر در چهارچوب معماری بومی و منطقه‌ای باقی‌مانده‌اند. باوجوداین پرداختن به تمامی کشورهای اسلامی مستلزم پژوهشی گسترده است.

هدف اصلی تحقیق حاضر "دستیابی به ریشه‌ها و خاستگاه‌های نظری معماری معاصر جهان اسلام است". از آنجاکه رویکردهای موجود در

پروژه‌های عظیمی است که معماری معاصر اردن را تعریف می‌کند. مطالعات در حوزه معماری "ملی" و بخصوص در رابطه با معماری معاصر ایران دامنه بسیار گسترده‌ای دارد. از این مطالعات می‌توان به دو مقاله شاخص در نیمه دهه هفتاد شمسی اشاره داشت. ابتدا مقاله اعتصام (Etesam, 1995) با موضوع بررسی و تطبیق معماری و شهرسازی معاصر در ایران با اروپا است؛ که به دلایل ورود معماری اروپایی به فرهنگ معماری ایرانی می‌پردازد. تحقیق دیگر در همین سال‌ها نوشته آيوازيان (Ayvazian, 1997) در رابطه با حفظ ارزش-های معماری سنتی در معماری معاصر ایران است که راه برون‌رفت از بحران معاصر را توجه به ویژگی‌های زمینه‌ای و توجه به بستر معماری عنوان می‌کند. اما از آن دسته تحقیقات که هم‌زمان با معماری تحولات جامعه را نیز بررسی کرده‌اند، می‌توان به مقاله حبیب و حسینی (Habib & Hosseini, 2010) پیرامون موضوع برخورد معماری ایرانی با پدیده جهانی‌شدن اشاره کرد. در این مقاله هم‌زمان با بررسی شرایط جامعه و نفوذ پارادایم‌های مدرن، شکل‌گیری جریان‌های معماری و تأثیر آن‌ها بالاًخص بر فضای آموزش معماری را بررسی شده است. از این دست، مقاله دیگری از معظمی (Moazzami, 2015) با عنوان «جامعه کوتاه‌مدت-معماری کوتاه‌مدت» به بررسی و ریشه‌یابی معضلات معماری از نگاه شرایط ویژه جامعه ایران می‌پردازد که به گفته ایشان در یک‌صد سال اخیر دو انقلاب فکری را پشت سر گذاشته و برنامه‌ریزی برای برنامه‌های بلندمدت چه در زمینه معماری و در دیگر حوزه‌ها، کمتر مورد اقبال است. با نگاهی مشابه اما متفاوت، حسین‌پور و دیگران (Hassanpour, Soltanzadeh & Bazrafkan 2017) به بررسی تأثیرات حضور و نفوذ معماران خارجی در دو کشور ایران و ترکیه پرداخته‌اند. با بررسی تشابهات میان دو جامعه ایران و ترکیه در اوایل سده ۲۰ و نیاز به تغییر و اصلاحات در این جوامع، روند تاریخ معماری معاصر همگام با اتفاقات اجتماعی در این دو کشور را در دو بازه سال‌های ۳۲-۱۳۰۰ ه.ش و ۵۷-۱۳۳۲ ه.ش را بررسی کرده‌اند. اما از وجه آسیب-شناسی معظمی و حجت (Moazemi & Hojjat, 2018)، در خصوص ریشه‌های گسست معماری معاصر ایران از سنت‌های کهن، بر این باور نسبتاً رمانتیک‌اند که رؤیایپردازی جامعه برای تغییر وضع موجود با غفلت روبرو شده و موجب گسست از جریان پیوسته معماری سنتی شده است. این در حالی است که حبیبی (Habibi, 2006) این گسست

جنبش احیاءگری که در اوایل سده بیستم تقریباً ادبیات خود و محدوده نفوذش را مشخص می‌دید، آغاز رویکردی می‌دانند که بعد از نیمه همان سده به اوج خود رسید. توجه به این دوران و معرفی معماران مطرح که عمدتاً بومیان تحصیل‌کرده در کشورهای غربی بودند، به همراه وقایع دنیای اندیشه و انقلاب‌های فکری در جهان اسلام، تصویر روشن‌تری از وضعیتی را ارائه می‌دهد که منجر به شکل‌گیری معماری معاصر پیشرو در جهان اسلام شد. این دوران از مهم‌ترین و اثرگذارترین مقاطع در گفتمان‌های اندیشه و معماری احیاءگر جهان اسلام است که هم‌زمانی آن بخصوص در دهه ۷۰ با شروع جریانات پست‌مدرن، ابتدا منجر به سرعت گرفتن اندیشه احیاءگری و سپس، بخصوص در معماری باعث شد تا این دو اندیشه (احیاءگری-پست‌مدرن) در یکدیگر تداخل داشته باشند. در ادامه این مطالعه دهه‌های پایانی سده بیستم بر روی فراگیر شدن اندیشه پست‌مدرن و تسلط آن بر جنبش احیاءگری تمرکز خواهد داشت. اندیشه‌ای که می‌توان ادعا نمود تا دوران اخیر در دو حوزه نظر و عمل بر معماری معاصر جهان اسلام بیشترین تأثیر را داشته است. درجایی که کشورهای حوزه خلیج فارس به واسطه معماری‌ای که خود را اسلامی می‌داند و با سرعت رو به رشد است، خود را نمونه‌ای مناسب از معماری معاصر و قابل‌تصور در آینده جوامع اسلامی می‌داند. هرچند که ریشه‌ها و مبانی نظری این معماری و روشی که در پیش گرفته، جدای از نمونه‌های موفق، از سوی بسیاری از صاحب‌نظران موردانتقاد جدی است.

### پیشینه تحقیق

مطالعات درباره معماری معاصر جهان اسلام سه دسته کلی را دربر می‌گیرند. ۱) آن‌هایی که تمرکز خود را بر روی معماری یک کشور و روند تکامل آن متوجه ساخته‌اند. ۲) مطالعاتی که پیرامون یک یا چند معمار مشخص شکل گرفته‌اند و؛ ۳) آن دسته از تحقیقاتی که معماری معاصر در کشورهای اسلامی را در قالب یک مجموعه و کل بررسی کرده‌اند.

در دسته‌بندی معماری درون مرزهای یک کشور، یک رویکرد مربوط به بررسی بناهای شاخص معاصر همان کشور است. همانند آنچه که کولترمن (Kultermann, 1991) در بررسی معماری معاصر اردن ارائه کرده و هدف آن به تصویر کشیدن بناهای شاخص در قالب

معماری استفاده شده است. در این حوزه می‌توان به تحقیق عبدالمنم و سلیم (Abdelmonem & Selim, 2003) اشاره داشت که ریشه افول معماری جهان اسلام را دوران استعماری می‌دانند که اندیشه مدرنیته وارد جوامع مسلمان نمود. آن‌ها با ریشه‌یابی مشکل جهان اسلام و شناسایی جنبش احیاءگری در میانه‌های سده بیستم، سعی در تعریف ویژگی‌ها و راهکارهایی دارند که معماری جهان معاصر اسلام آن‌ها را دستور کار قرار داده است.

یکی از تأثیرگذارترین دانشوران در حوزه مطالعات معماری معاصر جهان اسلام ناصر رباط<sup>۲</sup> است. دو مقاله نسبتاً اخیر او درباره چیستی معماری اسلامی معاصر (Rabbat, 2012a) و میزان ریسک‌پذیری ساخت این معماری در جهان اسلام معاصر (Rabbat, 2012b) از معدود تحقیقاتی است که رویدادهای معماری را همراه با گرایش‌های نظری موجود در حوزه اندیشه، هرچند به‌طور مختصر ولی هم‌زمان بررسی می‌کند. فلسفه استعماری، انقلاب‌های پس از میانه سده بیستم میلادی مانند ایران و اندیشمندانی همچون سید حسین نصر، بخشی از موضوعاتی است که او در تحقیقات خود به رابطه آن‌ها با معماری پرداخته است. علاوه بر دسته‌بندی کلی که معماری معاصر جهان اسلام را شامل (۱) معماری سنتی (۲) معماری مدرن و (۳) معماری تلفیقی، می‌دانند؛ رباط با تمرکز بر روی معماری تلفیقی و باز کردن جریان‌های فکری و گرایش‌های موجود، سیر تحول معماری معاصر جهان اسلام را به سه نحله (۱) معماری شرق گرایانه<sup>۳</sup>، (۲) معماری ملی‌گرا<sup>۴</sup> و (۳) معماری نئو-اسلامی<sup>۵</sup> تقسیم می‌کند.

اگر شرق‌گرایی را منتج از مدرنیته و نگاه برتر انگار دنیای غرب نسبت به جوامع اسلامی در نظر گرفته شود، آنگاه ملی‌گرایی رویکردی در معماری را رقم زد که مستقیماً از اندیشه احیاءگری به ارث رسیده است. از سویی جریان‌هایی که امروز در دنیای اسلام، با وابستگی کامل به دنیای غرب، سنت‌ها را به جداره‌های بیرونی و پوسته‌ها منتقل کرده‌اند، تحت عنوان جریان‌های نئو-اسلامی شناخته می‌شوند. این دسته‌بندی از گرایش‌های اصلی معماری معاصر جهان اسلام، مبنای مطالعه مقاله حاضر را تشکیل می‌دهند. هرچند این دسته‌بندی تا حدودی کلی به نظر می‌رسد و همان‌طور که در ادامه اشاره خواهد شد، نمی‌تواند تمام گرایش‌ها، خصوصاً آنچه در معماری

را هماهنگ با افول جامعه می‌داند، که شرایط منتج از آن منجر به نفوذ اندیشه غرب شد و جامعه معماری ایران طی دهه‌های مختلف در پاسخ به این نفوذ شروع به ساخت آرمان‌شهر خود نمود. حبیبی در این راه با معرفی دهه‌های مختلف تحول در معماری و شهرسازی معاصر ایران و تمرکز بر روی نظریات متفکرین این بخش، تصویر مناسبی از وضعیت معماری و شهرسازی معاصر در ایران نمایش می‌دهد.

دسته دوم از تحقیقات با محدود کردن خود بر روی یک و یا چند معمار، بررسی خود را بر ویژگی‌های نظری و آثار آنان و تأثیرشان بر معماری کشورهای خود و جهان اسلام بررسی می‌کنند. برای مثال تحقیق الاسد (Al-Asad, 1992) که بر روی آثار معماری واحد الوکیل و به‌طور خاص ویژگی‌های مساجد او انجام شده و در نهایت با گرد هم آوری نمونه‌های شاخص از معماری او، راه‌حل‌های ارائه شده توسط این معمار در پاسخ به دوگانه سنت-مدرنیته را بررسی کرده است. نمونه دیگری از این تحقیق مصاحبه ابو حمدان با جعفر توکان معمار اردنی است که در مجله MIMAR (Tukan & Akram, 1984) به چاپ رسیده و شامل نظریات توکان درباره معماری حاضر در کشور اردن و ویژگی‌های معماری اوست که در جستجوی قطعه گمشده معماری، بر روی مصالح سنتی و شیوه‌های استفاده از آن‌ها تمرکز دارد. در بررسی آرای معماران، تحقیقاتی که کارهای حسن فتحی و راسم بدران را متناظر و مکمل یکدیگر دانسته‌اند به چشم می‌خورند. جیمز استیل (Steele, 2014) در کتاب خود که به معماری راسم بدران می-پردازد، فصل نخست را به معماری حسن فتحی اختصاص داده است. استیل معتقد است معماری فتحی کلید شناخت معماری‌های ملی‌گرای بعد از او و بخصوص راسم بدران است. همچنین والد الصیاد (Al Sayyed, 2011) معتقد است این دو از برجسته‌ترین معماران جهان اسلام هستند که می‌توان معماری آن‌ها را پاسخ درستی به دوگانه سنت-مدرنیته دانست.

دسته سوم مطالعاتی را دربر می‌گیرد که با نگاه جامع‌تر، معماری معاصر جهان اسلام را بررسی کرده‌اند. معماری‌ای که بنا بر باور بلر و بلوم (Blair & Bloom, 2012) عنوان «معماری اسلامی» و دیگر تعاریف آن، به‌واسطه غربیان در اوایل سده بیستم برای شناسایی این

به شدت پی گرفته شد. مفهوم هنر (و معماری) اسلامی که ذیل این مطالعات پدید آمد<sup>۶</sup>، تاکنون منشأ تفاسیر، مناقشات، سوءاستفاده و منفعت جویی بسیاری بوده است (Taheri, 2023).

واژه شرق و یا شرق شناسی<sup>۷</sup> ابداعی از جانب اروپاییان برای تعریف هویت و شخصیت خود در برابر این بخش از جهان بود. «از این منظر "شرق" بخشی از تمدن و فرهنگ اروپا است. به عبارت دیگر امپراتوری های استعمارگر غربی به منظور تعریف خود شرق را به عنوان "دیگری" تولید کرده اند» (Saei, 2006). شرق گرایی در هنر و بخصوص معماری از منظر ادوارد سعید به نوعی (غیر غربی) بودن است. (Rabbat, 2018). به گفته جابری، دو جنبه از شرق شناسی را باید مدنظر داشت: ۱) جنبه ای که به رابطه آشکار و پنهان شرق-شناسی و پدیده استعمار مربوط است. جنبه دیگر به ملزومات عینی، تاریخی و روش شناختی بازمی گردد که پژوهشگران اروپایی را برای بازنویسی تاریخ عام فرهنگ اروپایی از طریق به حاشیه بردن فرهنگ شرق [سمت وسو می دهد (Jaberi, 2016). در دوران معاصر این واژه به دلیل روحیه آمرانه آن و اشاره به دوران استعماری سده های ۱۹ و ۲۰ میلادی، با تعاریف دیگری مانند مطالعات شرقی<sup>۸</sup> و یا مطالعات ناحیه ای<sup>۹</sup> در جوامع علمی جایگزین شده است (Said, 2003).

ادوارد سعید به عنوان یکی از مهم ترین چهره هایی که به نگاه شرقی-غربی زاده اروپاییان نقد جدی وارد می کند، با ایراد گرفتن به ماهیت وجودی رشته ای به نام شرق شناسی، که در اواسط سده ۱۹ به صورت گنجینه ای غیرقابل تصور از علوم و مطالب قابل تعلیم درآمد بود؛ معتقد است که شرق شناسی تنها هنگامی می تواند یک رشته علمی و قابل بحث باشد که پیرامون "موضوع" جغرافیا بررسی شود. در صورتی که در مقابل چنین رشته ای پس باید رشته ای تحت عنوان "غرب شناسی" نیز وجود داشته باشد. در اینجا سعید مهم ترین نقد خود به شرق شناسی را این گونه بیان می دارد:

در همین جا وجهه خاص و بلکه حتی غیرمعمول شرق شناسی خود را ظاهر می کند. زیرا با وجود آنکه خیلی از رشته های متضمن نوعی موضع گیری نسبت به مثلاً، مواد و

ملی گرای ایران در دهه ۶۰ و ۷۰ میلادی رخ داد را به خوبی توصیف و تبیین نماید. درواقع این موضوع وجه تمایز نوشتار حاضر با تحقیقات رباط و دیگر مطالعات این حوزه در بررسی جریانات اندیشه و تطبیق آن با جریانات معماری معاصر است. به عبارتی در تحقیقات انجام شده بیشتر توجه به بستر اتفاقات اجتماعی و یا سیاسی توأمان با تحولات معماری بوده است. درحالی که اندیشه موجود در هر برهه زمان و میزان تأثیر آن بر معماری که در مواقعی به وضوح قابل رؤیت است، از منظر این پژوهش ها کمابیش دورمانده است. از طرفی هرچند که رباط در مطالعات خود رویدادها و گفتمان های اندیشه را در نظر گرفته است؛ اما نمی توان اظهار داشت که تأثیر گفتمان اندیشه و معماری به طور یکنواخت در مقالات او موضوع بحث بوده است؛ بلکه بیشتر به صورت موردی و اندیشه های خاص تحلیل شده است. حال آنکه در این مقاله سعی شده از همان ابتدای شکل گیری معماری معاصر جهان اسلام، با بررسی اتفاقات مهم تاریخی و توجه به گفتمان های غالب در حوزه اندیشه و فضای حاکم بر فرهنگ جامعه، امکان ارتباط و میزان نفوذ این اندیشه ها در گرایش ها و رویکردهای معماری بررسی شود. از آنجاکه معماری هیچ گاه نمی تواند از فرهنگ و اندیشه حاکم بر جامعه خود دور باشد، شاید بتوان اظهار داشت که تأثیرات ناخودآگاه حوزه اندیشه بر معماری منجر به شکل گیری گرایش های موازی شده است. اگر این جریانات موازی در اندیشه و معماری بتوانند در طی گفتمان دوطرفه موضوعات و دستاوردهای یکدیگر را به نقد بکشانند، می تواند مولد اندیشه ای باشند که معماری معاصر جهان اسلام فقدان آن را احساس می کند.

### خاستگاه مفاهیم "شرق شناسی" و "معماری اسلامی"

اینکه امروزه مفاهیمی چون شرق، معماری شرقی یا اسلامی در جهان معاصر به رسمیت شناخته و شیوه ای خاص از فرهنگ و معماری را ارائه می دهد، نتیجه تسلط غرب بر کشورهای مسلمان در سده نوزدهم میلادی است. پروژه مطالعه شرق و ذیل آن جهان اسلام با رویکردی عقلانیت محور توسط برخی اروپائیان در اواخر سده هجدهم و اوایل نوزدهم میلادی آغاز شد و تا پایان سده بیستم

مطالب انسانی هستند، باز هیچ رشته واقعی مشابهی نمی‌توان یافت که در آن نسبت به یک سلسله واقعیت‌های گوناگون و متنوع اجتماعی، زبانشناسی، سیاسی و تاریخی موضعی ثابت، و کم‌وبیش صد در صد جغرافیایی اتخاذ شده باشد (Said, 2003).

دورانی که منجر به تعریف مفهوم "شرق" گردید، تحت عنوان تهاجم امپریالیستی نیز شناخته می‌شود که فرهنگ و اندیشه جهان اسلام را به‌طور کامل تحت تأثیر قرارداد. می‌توان چنین اظهار داشت که حضور غرب در منطقه ابتدا به‌واسطه تسلط نظامی اروپاییان آغاز شد. درحالی‌که موج‌های بعدی حضور غرب در جوامع اسلامی مربوط به‌مواجهه متخصصان، هنرمندان و صنعت‌گرانی بود که عموماً بنا به درخواست حکومت‌های استعماری و به‌منظور جمع‌آوری، دسته‌بندی و کدگذاری موضوعات فرهنگی جوامع اسلامی، وارد آن شدند. برداشت‌ها، اسکیس‌ها و تصاویر تولیدشده در این دوران و چاپ آن‌ها در مجلات غربی، اولین برخورد جامعه اروپایی با "شرق" و شناخت آن بود. در ضمن همین روند و در اوایل سده ۱۹ میلادی واژه "معماری اسلامی" و یا تعاریف دیگر آن<sup>۱۰</sup> برای اولین بار به‌کاربرده شد. درحالی‌که در طول تاریخ اسلام نمی‌توان هنرمندی را پیدا کرد که کار خود را هنری "اسلامی" خوانده باشد (Blair & Bloom, 2012).

درباره اینکه معماری در سرزمین‌های اسلامی و یا در تعریفی مشخص‌تر، آن نوع از معماری مبتنی بر سنت در جوامع اسلامی از چه زمانی تحلیل رفت، نظریات متفاوتی وجود دارد. «نشانه‌های اولیه افول معماری جهان اسلام را می‌توان از سده ۱۶ میلادی پیگیری کرد. معماری‌ای که تا قبل از آن مجموعه‌ای از ریشه‌ها و ارزش‌های متناسب با زمینه بود، باروی کار آمدن امپراتوری وسیع و قدرتمند عثمانی تغییر روش داد. آن‌ها که محدوده زیادی از جهان اسلام را تحت سلطه خود داشتند، در شهرهای مهم آن معماری را ساختند که ویژگی‌های مشترکی داشت. در هنگام تجزیه این حکومت بیشتر شهرهای عرب‌نشین تحت سلطه آن به دست غربیانی افتاد که در این شهرها معماری‌ای را همانند آنچه که در سرزمین خودشان بود، پی افکندند» (Abdelmonem and Selim, 2003). از طرفی، نئو-اسلام‌گرایان معاصر نیز بازه زمانی سده ۱۶ تا نیمه دوم سده بیستم

را به دلیل افول معماری اسلامی کنار گذاشته و منبع الهام خود را در دوران طلایی اسلام در سده‌های ۸ تا ۱۶ میلادی می‌دانند (Rabbat, 2012b)؛ اما حسن فتحي، معمار ملی‌گرای مصری معتقد است که معماری اسلامی، آن‌چنان‌که از نظر او معماری وابسته به سنت‌ها است، تا میانه سده ۱۸ میلادی ادامه دارد و بعدازآن است که این معماری از بین می‌رود (Al Sayyed, 2011).

او همچنین معتقد است که فروپاشی مرزهای فرهنگی که در سده نوزدهم اتفاق افتاد، فرم‌ها و عناصر ویژه معماری بومی که شامل خطوط و فرم‌های دلخواه و به‌سان زبان هر ملتی قابل‌شناسایی بود، از بین برد (Fathy, 2003). از بین رفتن معماری وابسته به زمینه در جهان اسلام و جایگزین شدن آن به‌واسطه معماری غربی، نه‌تنها معضلی را درون مرزهای معماری پدید آورد، بلکه نشان از وجود این مشکل در دیگر عرصه‌های جامعه اسلامی، به‌خصوص در حوزه‌های فرهنگی بود. درک سلطه غرب بر اندیشه و فرهنگ منفع‌ل آن زمان جوامع اسلامی، و نیز عدم پاسخ‌دهی مناسب اندیشه مدرن به تمام نیازهای آن جوامع، منجر به آن شد تا جنبش و تغییری درونی باهدف مقابله بانفوذ غرب و بازسازی ارزش و سنت‌های اسلامی به راه بیافتد که پاسخ‌گوی تمامی نیازهای ایشان باشد.

در این دوران دو جریان موازی در کشورهای مستعمره شکل گرفت. ابتدا متخصصینی که در برخورد با معماری سرزمین‌های اسلامی در تلاش برای کشف آن، با برداشت‌های تصویری و یا به‌صورت اسکیس سعی در خوانش این معماری نمودند. در ادامه این روند و بعد از شناختی که بعضاً احساسی و سطحی است، تعاریف معماری اسلامی از منظر غربیان پایه‌ریزی می‌شود. این تعاریف بر آن‌اند تا خصیصه مشترکی را از این نوع معماری معرفی کنند. «برخی از این دسته‌بندی‌ها مانند آنچه ژرژ مارسه<sup>۱۱</sup> معرفی می‌کند صرفاً بر اساس مدول‌های بصری هستند، آن‌چنان‌که با دیدن تصاویری بتوان آن‌ها را شناسایی کرد. در مقابل این جریان تعریف دیگری مبتنی بر مشخصه‌های معماری و فضایی مثلاً "درون‌گرایی" است که آن‌ها را به‌عنوان یک مشخصه از امور ذاتی اسلام به‌مثابه یک پدیدار فرهنگی می‌شناسد. و یا در تعریف کلی‌تر، معماری اسلامی را آن بناهایی می‌داند که درون کشورهای اسلامی و یا به دست مسلمانان ساخته

عابد الجابری، محمد ارکون و ... پیگیری شد. هرچند که ریشه‌های نظریات هرکدام در نقد مدرنیته پایگاه‌های مختلفی دارد و راهکارهایشان متفاوت است، اما می‌توان چنین گفت که همه‌ی ایشان بر سر وجود امر اولیه و ثابت که تشکیل‌دهنده سنت‌ها است، و نیز نیاز جامعه بر جدایی و بیرون آمدن از زیر سایه مدرنیته، تأکید دارند. «این دوران همچنین اوج نظریات پسا استعماری بود که تقریباً هم‌زمان با شروع استعمارگری توسط جوزف کنراد و نوشتن رمان «دل تاریکی»<sup>۱۲</sup> شکل گرفته بود. گفتمان پسا استعماری در نیمه سده بیستم همسو و متأثر از گفتمان‌های پسامدرنیسم، پسا ساختارگرایی، نقد نئو-مارکسیستی و فمینیسم، به واسطه ادوارد سعید و کتاب شرق‌شناسی (Said, 2003) او به اوج خود رسیده بود» (Saei, 2006).

فرهنگ غرب هنگامی وارد جهان اسلام شد که جامعه نیاز به تغییر را درون خود حس می‌کرد. شکست ایران در جنگ با روسیه در میانه سده ۱۹ و پس‌از آن افول دولت عثمانی در سال‌های اولیه سده بیستم، به عنوان دو قطب تأثیرگذار منطقه، باعث شد جامعه‌ای شکل بگیرد که تغییر از اساسی‌ترین نیازهای آن باشد. درواقع «چنین می‌توان گفت که مدرنیته هنگامی وارد جامعه شد که خود در حال نو شدن بود و نوآوری را طلب می‌کرد...» (Moazemi & Hojjat, 2018). اما در ابتدا، ورود اندیشه غرب در جهان اسلام به جز فراموش کردن سنت‌ها و تصاحب ثروت‌هایشان، دستاورد دیگری برای جامعه نداشت. پس، جامعه‌ای شکل گرفت که در طلب تغییر، مدرنیته را پذیرفته بود اما نمی‌توانست آن را مطابق با نیازهای خود ببیند. در حقیقت دو معضل درونی (افول) و بیرونی (استعمار) منجر به شکل‌گیری جریان انتقادی شد که شرایط جامعه را مورد پرسش قرار می‌داد. در پاسخ به این معضلات گفتمان‌های نظری ذیل در جهان اسلام طی یک صدسال اخیر شکل گرفت و تکامل یافت:

۱. گرایش نخست جنبش اصلاحی بازگشت به گذشته (سلفی‌گری) است که نوگرایی را نمی‌پذیرد و با دعوت جنبش نوگرایی مبنی بر جدایی از سنت و جایگزین کردن عقلانیت و خردورزی با آن به رویارویی برمی‌خیزد.
۲. گرایش دوم بر اساس تعلیمات و اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی است که به شدت به نقد اندیشه‌های نوگرایی

شود» (Rabbat 2012a). هرچند تعاریف پیشین در زمان‌های مختلف و در زمینه‌های فکری متفاوت مطرح شده‌اند؛ اما از آنجاکه حاصل نگاه‌های بیرونی به معماری سرزمین‌های اسلامی‌اند، با یکدیگر اشتراک دارند.

اما جریان دوم که در دوران استعمار نقش تأثیرگذارتری داشت، آن دسته از آثار معماری است که زیر نظر دولت‌های غربی و درون خاک کشورهای اسلامی ساخته شدند. «معماران» که به‌دوراز ملاحظات فرهنگی و زمینه‌ای جامعه، بر مبنای آموخته‌های خود از معماری غرب، جامعه‌ای را که آینه‌ای از فرهنگ خودشان بود در زمین دیگری ساختند» (Abdelmonem and Selim, 2003). می‌توان چنین گفت که بیشترین میزان نفوذ و گسیختگی فرهنگی بالأخص در معماری این دوران قابل‌مشاهده است. بررسی شرایط جامعه آن زمان و شکل‌گیری دولت‌های عموماً منضبط که حاکمان نظامی در رأس آنان بودند، نشان از وضعیت جوامعی به‌خصوص مانند ایران و ترکیه است. این دولت‌ها از طریق به‌روز کردن ساختارهای آموزش معماری و ساخت، چاره رفع عقب‌ماندگی را در نوسازی سریع جامعه خود جست‌وجو می‌کردند. این در حالی بود که به علت تحول نداشتن نظام آموزشی سنتی حاکم و ناتوانی کشور در تربیت متخصصان آشنا به نیازهای جدید، به حضور متخصصان و مستشاران غربی در دو حوزه اجرای پروژه‌های تخصصی و تربیت متخصصان داخلی نیاز جدی بود. شیوه جدید آموزش در هر دو کشور بر اساس الگوی معماری مدرن در این دوره بنیان‌گذاری شده است؛ با این تفاوت که در ایران معماران فرانسوی و در ترکیه معماران آلمانی نقش داشته‌اند» (Hassanpour, Soltanzadeh & Bazrafkan 2017). چنین بود که آخرین بازمانده‌های فرهنگ در معماری و اندیشه در زیر چرخ‌های ساخت‌وساز جدید و در طلب پیشرفت، از بین رفتند.

### جنبش احیاءگری، آغاز دوگانه سنت و مدرنیته در معماری

نظریات احیاءگری که در میانه سده نوزدهم آغاز شده بود، در نیمه دوم سده بیستم به اوج پختگی خود رسید. نظریات سید جمال را نگرشی دیگر و همسو به واسطه اقبال لاهوری در اوایل سده بیستم ادامه داد و سپس توسط مرتضی مطهری، نصر حامد ابوزید، محمد

وضعیت موجود جوامع اسلامی بنیان جنبش احیای دینی را پایه - گذاری کرد. «جریانی که هدف اصلی اش زدودن غبار خرافه، بدعت و تحریف از چهره دین و پیراستن هرگونه زوائد از آن است» (kolahdoozha & abediha, 2016).

جنبش احیای به محور گفتمان های اندیشه در اوایل سده ۲۰ میلادی تبدیل شد. هم سو شدن این جنبش درونی در جهان اسلام، با گفتمان نقد پسا استعماری که در غرب مطرح شد، نظریات احیای در معماری را پایه گذاری کرد. هرچند که معماری احیای، آن چنان که اقبال جهانی داشته باشد از نیمه دوم سده بیستم به بعد شکل گرفت، اما در اوایل سده ۲۰ و اتفاقات حوزه اندیشه، می توان ریشه های احیای در معماری را به خصوص در دو کشور ایران و ترکیه دید. «گرایش های ملی گرایانه متأثر از جنبش های سیاسی و اجتماعی در آثار معماران در قالب گرایش های نئو عثمانی در ترکیه و نیز گرایش های ملی باستان گرا و نئوکلاسیک خردگرا در ایران مشاهده می شود. اما به علت حضور آندره گدار و ماکسیم سیرو و گرایش های باستان شناسانه ایشان تأثیر پذیری از معماری بومی و سنتی در ایران نسبت به ترکیه محسوس تر بود.» (Hassanpour, Soltanzadeh & Bazrafkan 2017). شاید بتوان اولین مظاهر معماری شرق گرا که مدنظر ناصر رابط است را در این دوران دانست. معماری ای که از نظر او ماهیتی مدرن دارد، اما حضور عناصر معماری سنتی در آن مانند طاق، بادگیر و حیاط مرکزی نشانه هایی است که خواهان پیوند ذات مدرن بنا با سنت های جامعه است و اغلب ساخته معماران غربی و یا شاگردان بومی آن ها است. این آثار هرچند طعم و رنگ سنت را دارند اما همچنان حاصل نگاه منتج از شرق گرایی هستند؛ نگاهی که گذشته را موضوعی تمام شده می داند.



تصویر ۱: موزه ملی ایران باستان، آندره گدار، ۱۳۱۳ مآخذ تصویر:

<http://www.irannationalmuseum.ir>

می پردازد اما با وجود این بر خردورزی و عقلانیت منتج از اندیشه غرب تأکید می کند و آن را قابل اعتنا می داند.

۳. گرایش سوم ( که به جریان "نئو معتزله" نیز معروف است) آن دسته ای است که با قبول روشنگری و دستاوردهای علمی مدرنیته و دنیای معاصر غرب، آن ها را اصل قرار داده ( مانند طه حسین و سلامه موسی) و یا در تلاش برای ترکیب آن ها با ارزش های موجود در سنت اسلامی هستند (مانند حسن حنفی، محمد ارکون و محمد عابد جابری).

در حالی که صاحب نظران حوزه اندیشه همگی بر این دسته بندی اتفاق نظر دارند، محمد ارکون با اضافه کردن نگرشی دیگر به این سه گانه، گفتمانی را شناسایی می کند که با سرلوحه قرار دادن علوم انسانی و اجتماعی معاصر و تفکر در نااندیشدنی ها، بازنگری نقادانه و معاصر از سنت دارند ( Arkoun, 2011 ).

چنین می توان گفت که تمامی این گفتمان ها، به جز آن دسته هایی که خود را به طور کامل وابسته به اندیشه غرب می داند، چه در بررسی مشکلات تاریخ گذشته عربی- اسلامی و چه در پرداخت به مسائل حاضر دنیای اسلام قرائت های سلفی به شمار می آیند؛ زیرا که معتقد به وجود ارزش های پیشینی در سنت و اصل اسلام هستند (Masudi & Ostadi, 2010). اما آنچه امروز در گفتمان های جاری جهان اسلام و موضع گیری های مختلف در برابر دوگانه سنت- مدرنیته شاهد آن هستیم نتیجه خروج از حالت منفعل در جوامع اسلامی، به واسطه نخبگانی است که در تلاش برای حفظ ارزش های موجود در تمدن اسلامی، مدل مدرنیته منتج از دولت های استعماری را برای نخستین بار و به طور مشخص توسط سید جمال الدین اسدآبادی در میانه سده ۱۹ میلادی، مورد انتقاد قرار دادند. «سید جمال الدین اسدآبادی ریشه های انحطاط و زوال جوامع مسلمان را از جبهه درون، بی قانونی، فقدان دانش، نبود آزادی و همبستگی اجتماعی و از جبهه خارجی؛ استعمار و نداشتن استقلال فرهنگی می دانست. او برای رفع این معضل ابتدا به پیرایش و بازسازی تفکر اسلامی می پردازد و سپس از طریق وارد کردن عناصر رهایی بخش و موقتی گفتمان مدرنیته در درون تفکر اسلامی، هویتی مستقل و غیر غربی می سازد که آن را مؤثرترین راه برای مقابله با استعمار می داند» (Tavana, 2007). بدین طریق او در جواب به

این اندیشه، به حوزه معماری نیز نفوذ پیدا کرد. چنانچه سراج‌الدین معتقد است که در دنیای اسلام و بالأخص معماری نوین آن، هیچ بحث و جدالی جدی‌تر از ارتباط مناسب بین معنویت و این جهانی بودن و تأثیرات آن بر معماری و جامعه اسلامی نیست و با در نظر گرفتن دواندیشی‌های موجود عنوان می‌کند در بین این دو دیدگاه متضاد امکان وجود ارزش‌های بیشتری هست که در عین باور به حقیقت ثابت و در ضمن برخورداری از دیدگاه انتقادی، تشخیص دقیق‌تری را از شرایط حاضر در جامعه تصویر کند، که موضعی پیچیده و درعین حال شفاف‌تری نسبت به دوگانگی موجود (انتخاب بین سنت و مدرنیته) داشته باشد (Serageldin, 1996).

در این برهه از زمان که آغاز و تثبیت جنبش احیاءگری است، دو جریان کلی را می‌توان در معماری جهان اسلام شناسایی کرد: (۱) ادامه تمرکز بر روی خود معماری به‌عنوان عنصری جدا افتاده از زمینه که بر تناقضات و پارادوکس‌های موجود در معماری جهان اسلام افزود. این گروه بیشتر معمارانی بودند که بنا به درخواست حکومت‌ها و در جهت پاسخ به نیاز آن دسته از حکومت‌های استعماری و یا دولت‌های محلی به "شرق" آمده بودند تا تمایل مدرنیزه شدن را به عمل تبدیل کنند. (۲) گروه دیگر موج پرترفدار از معماران تاریخ‌گرا و احیاءگر که با اقتباس آزاد از فرم‌های سنتی و ترکیب‌های آن‌ها باهم سبک تلفیقی را به وجود آوردند.

هم‌زمان با این رویکردها اتفاقات دیگری نیز رخ داد که همگی بر پیشرفت نظریات احیاءگری در معماری و تکامل آن تأثیرگذار بود. نخست «شکل گرفتن رشته معماری اسلامی در دانشگاه‌های معتبر غرب بود که باعث شد معماری اسلامی به‌صورت منظومه‌ای پیوسته و مبتنی بر فرهنگ و به‌دوراز دیدگاه "برترانگار" اروپایی، خوانده شود. اتفاق دیگر کاهش نفوذ و شروع فرایند استعمارزدایی<sup>۱۴</sup> در میانه سال‌های ۱۹۴۵ تا ۱۹۶۰ بود.» (Rabbat, 2012b). از طرف دیگر بازگشت موج نواندیشان مسلمان که برای تحصیل به غرب رفته بودند، دو دستاورد مهم داشت. ابتدا حضور معمارانی چون هوشنگ سیحون در ایران، حسن فتحی در مصر و جعفر توکان در اردن، «منجر به کاهش حضور معماران خارجی در جوامع مسلمان شد» (Hassanpour, Soltanzadeh & Bazrafkan 2017). در درجه دوم

در بین گفتمان‌های احیاءگر دو گرایش کلی قابل‌شناسایی است: (۱) آن دسته از اندیشمندان که با گرایش به ویژگی ارزش‌های مدنی و ویژگی‌های فکری و فلسفی اروپایی وارد بحث شدند، که ادامه این روش بعدها با گرایش به مطالعات جدید علوم انسانی مانند ساختارگرایی، زبان‌شناسی، هرمونوتیک، معناشناسی و انسان‌شناسی توسط اندیشمندان معاصر همچون محمد ارکون قابل‌پیگیری است (Masudi & Ostadi, 2010). ارکون تلاش نمود تا اندیشه اسلامی را از دایره میراث تکرارشونده -میراثی که خود را مدام بازتولید می‌کند- رهایی بخشد و آن را از بند میراث‌های اجباری و اجبارگر بیرون کشیده تا میراثی باقابلیت شکوفایی و نوشوندگی به بار آورد (Arkoun, 2011). دسته دیگر اندیشمندان یا سنت‌گرایانی چون سید حسین نصر هستند که تمام منظومه مدرن را از همان ابتدای پروژه دکارتی یا گالیله‌ای مورد سؤال قرار داده‌اند (Jahanbeglu, 2014). این دو گرایش به احیاءگری، دو رویکرد موازی در معماری جهان اسلام را پایه‌ریزی کردند: یکی آن دسته از معماران سنت‌گرایی که حسن فتحی به‌عنوان سرآمد ایشان است و با استفاده از مصالح، روش ساخت و سنت‌های بومی و بدون استفاده از اندیشه مدرن و کمترین دخالت تکنولوژی، معماری گذشته را منطبق با نیازهای امروزی بازسازی کردند.

گروه دیگری مانند راسم بدران که ضمن ارزش‌گذاری به تفکر اسلامی و نفی تناسب اندیشه مدرن و جامعه اسلامی، از تکنولوژی در جهت ساخت معماری آرمانی خود بهره گرفتند. در ادامه این رویکرد، با اتکای بیش‌ازحد به تکنولوژی (به‌عنوان دستاورد خرد ابزاری مدرنیته) تبدیل به یکی از معضلات جامعه مدرن اسلامی شد که از منظر رامین جهان‌بگلو ریشه‌های مدرنیته را در خود نداشت (Jahanbeglu, 2014) و نهایتاً منجر به‌نوعی از معماری شد که «شخصیت مدرن خود را در پشت پوسته‌ای از تزئینات اسلامی پنهان می‌کند» (Rabbat, 2012b) و در نگاه کلی‌تر سنت‌ها را چه در رفتارهای اجتماعی و چه در مظاهر فرهنگی آن (مانند معماری) به سطح و پوششی بیرونی تنزل می‌دهد. درواقع جنبش احیاءگری همچنان پاسخی بود که گفتمان اندیشه به شرایط منتج از استعمار و افول جوامع مسلمان داشت و در اوایل سده ۲۰ با همه‌گیر شدن

### تثبیت نظریات احیاگر در معماری جهان اسلام

انقلاب‌های فکری منجر به نهضتی کامل در راستای احیای معماری جهان اسلام در دهه هفتاد میلادی شد. این احیایگر در سه زمینه و مرحله کلی اتفاق افتاد. (۱) بازگشت به ارزش‌ها و فلسفه معماری اسلامی؛ (۲) تلاش برای مقابله با مشکلاتی که نتیجه پیوند مدل‌های غربی با معماری جهان اسلام، به‌خصوص در بستر محیطی و اقلیمی حادث شده بود؛ و (۳) مقابله با وضعیتی که حاصل تحلیلی تجربی از شرایطی بود که انقلاب تکنولوژیک غرب در حال تغییر شخصیت جوامع اسلامی‌ای بود که به‌واسطه وجود نفت ثروت فراوانی داشتند. این جنبش از سه طریق سعی در پاسخ به نیازهای جامعه خود داشت: (۱) اولین حوزه پاسخ به نیازهای جامعه جدید بود که بانفوذ اندیشه‌های مدرن دیگر نمی‌توانست تمامی نیازهای خود را از معماری سنتی بگیرد. (از این رو ۲) ساختن مفاهیم جدید برای پروژه‌های جدیدی مانند موزه‌ها، سینماها، مراکز پژوهشی و از این دست فضاهایی بود که نیاز جامعه امروزی بودند. (۳) درنهایت آخرین طریق موردتوجه جنبش احیاگر، نیازهای روانی جامعه اسلامی بود که نمی‌توانست رابطه خود با سنت‌ها را در معماری استعماری ببیند. از این طریق بازیابی فرم‌های تاریخی به‌منظور استمرار گذشته تا امروز، می‌توانست تأثیر مثبتی بر جامعه بگذارد. (Abdelmonem & Selim, 2003). درواقع سبک زندگی در حال تغییر جامعه اسلامی که خواسته یا ناخواسته از جوامع مدرن تأثیر پذیرفته بود، با نیازهای جدیدی مواجه شده بود که نمونه‌های مشابه آن در معماری سنتی وجود نداشت. از این رو ساختمان‌هایی همچون بازار اسلامی شارجه (۱۹۷۸)، هتل البصره در عراق (۱۹۸۱)، موزه هنرهای معاصر تهران (۱۹۷۷) و ساختمان شهرداری آمان (۱۹۹۷)<sup>۱۵</sup>، در تلاش برای ارائه راه‌حلی به این نیازهای جدید بودند. راه‌حلی‌هایی که عمدتاً بنا بر ملاحظات اقتصادی-زمانی خالی از تزئینات در بدنه و بعضاً به‌وسیله تکرارهای فرمی و یا استفاده از الگوهای فرمی و فضایی مانند حیاط مرکزی و حتی در مواقعی با استفاده از تکنولوژی و بازسازی عناصری مانند "مشربیه" سعی در برقراری ارتباط با گذشته و حفظ تداوم سنت در معماری داشتند. انجامید.

«بازگشت این معماران و همسو شدن آنان با اندیشمندان درون جهان اسلام بود، که گفتمانی را باهدف فهم هنر و معماری اسلامی از خلال سنت و عرفان شروع کردند. از معروف‌ترین این اندیشمندان می‌توان به تیتوس بورکهارت و سید حسین نصر اشاره داشت.» (Rabbat, 2012a). این سلسله اتفاقات در حوزه گفتمان‌های اندیشه در حوزه نظر و عمل معماری باعث شد تا جنبش احیایگر در جهان اسلام و به دنبال آن معماری این منطقه، از نیمه دوم سده بیستم به بعد وارد مرحله جدیدی شود که می‌توان از آن به دوران تثبیت و تکامل این جنبش نام برد.

رنخه اندیشه احیاگر در جهان اسلام منجر به اتفاقات سیاسی مهمی نیز در منطقه شد. انقلاب اسلامی ایران اواخر دهه هفتاد میلادی یکی از همین جریان‌های مهم بود که منجر به حیات دوباره اندیشه‌های احیاگر شد و درواقع واکنشی به ناکامی دولت‌های ملی در برابر دخالت دولت‌های خارجی و انحطاط اخلاقی آن‌ها بود. اما وضعیت معماری معاصر ایران پس از انقلاب با وقوع بحران‌هایی چون جنگ تحمیلی مسیری دگرگونه را طی نمود. توجه به هویت در معماری که سبب تولید رویکردهایی چون منطقه‌گرایی و بوم‌گرایی گردیده، همواره دغدغه شماری از نظریه‌پردازان و طراحان ایرانی بوده است. استفاده از روش‌های الحاقی و نمادین در سطح و حجم معماری تا روش‌های تجربی در ایجاد فضای آشنای معماری از یک‌سو و استفاده از تکنیک‌های بیان مستقیم تا تجرید و تداعی غیرمستقیم جملگی در این مسیر مورد استفاده قرار گرفته‌اند (Habib & Hosseini, 2010). «علاوه بر مسئله جنگ، کمبود منابع به زبان فارسی و مدارک مکتوب و مدونی که در راستای تدوین اهداف برنامه باشد و بالاخره کمبود مدرسانی که آگاهی و توان کافی جهت تدریس و تفهیم معماری و فرهنگ اسلامی داشته باشند، باعث شده بود که دانشجویان به تنها مرجع مطمئن یعنی مجلات و کتاب‌های غربی متوسل شوند، که با عدم وجود یک پایگاه نظری و وقوف کامل از چگونگی تحولات و مفاهیم معماری به تقلید سطحی از آنان منجر شد (Etesam, 1995).

گرچه بازگشت به سنت‌ها، قبل از فتحی توسط دیگر معماران شروع شده بود؛ اما شیوه‌ای که فتحی به کار برد تفاوت‌های بنیادینی با دیگران داشت. از نظر او سنت در فرایند حل یک مشکل شکل می‌گیرد. جوابی به مسئله که پس از اولین استفاده، توانایی تکرار در جهت رفع همان مشکل از سوی دیگران را داشته باشد؛ و این گونه است که به یک سنت ملی تبدیل می‌شود و امکان توسعه می‌یابد. از نظر او وظیفه هنرمند در دوران معاصر آن است که با نبوغ و خلاقیتش سعی کند آن سنت را زنده نگه دارد و چرخه‌ای ایجاد نماید تا سنت به توسعه نهایی خود برسد (Steele, 2014)؛ و «در این هنگام است که می‌توانیم بگوییم "این سنت" به پایان رسیده است» (Fathy, 2003). او سنت را (در مفهوم اجتماعی آن) برابر با عادات شخصی می‌داند که همان نقش را در قلمرو هنر دارد. یعنی رها کردن هنرمند از تصمیمات غیر مهم و حاشیه‌ای تا اجازه یابد توجه خویش را بر تصمیمات حیاتی متمرکز سازد (Fathy, 2003).



تصویر ۲: هتل البصراء، عراق-۱۹۸۱/منبع:

<http://wikimapia.org/1156400/Basra-International-Hotel>



تصویر ۳: قصر الحکم، عربستان-۱۹۷۸/منبع: (Steele and Badran 2005)

این نوع نگاه به ملی‌گرایی تا قبل از دهه ۷۰ آن بخش از احیاء که در معماری کشورهای چون ایران، ترکیه، مصر و عراق اتفاق می‌افتاد، بازسازی میراث ملی‌ای بود که دیگر آن را زنده نمی‌دیدند، بلکه با احترام به گذشته روشی مربوط به تاریخ گذشته بود. بنابراین آن دسته از معماران بومی که بیشتر تحصیل کرده غرب بودند در این نگرش همانند اساتید غربی خود در یک جبهه قرار می‌گیرند و بازگشت آن‌ها به گذشته بیشتر به تقلید و تکرارهای فرمی گرایش دارد. اما این تمام طیف جامعه معماران را شامل نمی‌شد. «دسته‌ای از معماران بومی مخالف با قرض و تقلید، در پی معماری‌ای بودند که بازتابنده فرهنگ‌شان باشد. فرهنگی که بعد از دهه‌ها و بعضاً سده‌ها دوباره احیاء شده بود» (Rabbat, 2012a). همسویی این جریان با گفتمان‌های مشابه در حوزه اندیشه در وهله اول تصدیقی بود بر معماری سنتی پویای پیش از استعمار که همچنان زنده فرض می‌شد، و دیگر بنیانی شد برای شکل‌گیری معماری ملی‌گرایی که از دل همین فرهنگ‌ها بیرون آمده بود. چنین شد که معماری (بومی) ملی‌گرا در نیمه دوم سده ۲۰ میلادی پایه‌ریزی و به واسطه حسن فتحی، مهم‌ترین چهره این جنبش، به اوج خود رسید. او که پس از تحصیل در غرب در سال ۱۹۶۲ به مصر بازگشت نظامی از اندیشه معماری وابسته به بوم و سمبل‌گرایی سنتی را با گرایش به ادبیات معماری معاصر خلق کرد.

فتحی در هنگام بازگشت، همانند دیگر معماران این دوره که بعد از تحصیل به کشور خود بازمی‌گشتند، با جامعه‌ای روبرو شد که تغییرات بنیادینی در روند ساخت‌وساز آن شکل گرفته بود. «ابتدا تغییر از درون‌گرایی به برون‌گرایی در طراحی خانه‌ها که معماری معاصر را با چالش طراحی در بستر غربی ولی در کشوری اسلامی روبرو کرده بود. معضل بعدی مربوط به سامانه تولید معماری بود که از روش استاد-شاگردی مرسوم به روش استاد-دانشجو-پیمانکار تغییر یافته بود. این تغییر منجر به قطع ارتباط با مصالح و مهارت‌های سنتی بود» (Steele, 2014). همان‌طور که جعفر توکان در ابتدای بازگشت به اردن با چنین وضعی مواجه و تمرکز اصلی معماری خود را بر توجه به ذات مصالحی قرارداد که تا قبل از او خالی از هرگونه اندیشه و تعمق به کار برده می‌شد (Abu Hamdan & Tukan, 1984).

همانند سلفی‌گرایان معتقد به بازگشت تمام به گذشته دانست. نظریات او درباره سنت به‌دوراز هرگونه تعصبی است، چنان‌که معتقد است «سنت الزاماً مربوط به گذشته‌های دور نیست و می‌تواند ریشه‌های بسیار نزدیکی داشته باشد. فتحی برای اینکه انتخاب آگاهانه خود مبنی بر استفاده از سنت را نشان دهد، عنوان می‌کند که «بازگشت به سنت الزاماً دستاوردهای بهتری ندارد، همان‌طور که مدرنیته همواره به معنی تخریب و بی‌هویتی نیست» (Al Sayyed, 2011). در مقابل با نوآوری نیز فتحی به‌دوراز جزم‌اندیشی‌های دوقطبی، معتقد است که:

نوگرایی از موقعیت‌هایی ناشی می‌شود که نوآوری می‌طلبد. نوآوری باید پاسخ اندیشیده‌ای برای تغییر وضع باشد، نه چیزی که به خاطر خودش تحمل می‌شود... هنرمند به‌وسیله سنت از تصمیم‌گیری‌های بسیاری نجات می‌یابد، اما برای دوری جستن از مرگ آن به دست خویش ناگزیر خواهد شد با استفاده از سنت، سنت‌های دیگری را به همان اهمیت برقرار سازد (Fathy, 2003).



تصویر ۷: گرونی جدید، حسن فتحی، ۱۹۶۷-مصر/منبع: (Serageldin, 2007)



تصویر ۸: مجموعه مسکونی کاظمی، جعفر توکان، اردن-۱۹۸۴/منبع: (https://www.archnet.org/sites/494)



تصویر ۴: بانک رفیدین، عراق -۱۹۶۸. منبع (https://www.archnet.org/sites/47)



تصویر ۵: موزه هنرهای معاصر، تهران-۱۹۷۷/منبع (Khanizad & Ehsani, Moayed, 2014)



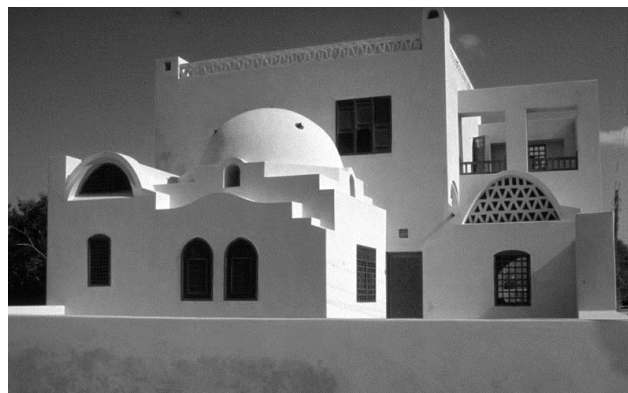
تصویر ۶: مسجد یاما، ۱۹۸۲-نیجر/منبع: (https://the.akdn/en)

شاید از همین روست که ناصر رباط معماری فتحی را نخستین نمونه آگاهانه و حساب‌شده بومی‌گزینی می‌داند (Rabbat, 2012a). با توجه به گرایش حسن فتحی به معماری سنتی و نزدیک شدن معماری‌اش به فرم‌ها و عملکردهای سنتی، هیچ‌گاه نمی‌توان آن را

می‌توان دوران تحول و اوج کار او دانست. سؤال اصلی که معماری او را تحت شعاع قرار می‌داد این بود که چگونه معماری معاصر می‌تواند از میراث فرهنگی و تاریخی یک جامعه استفاده کند و درعین حال خصوصیات معاصر بودن را داشته باشد» (Al Sayyed, 2011). شاید این دغدغه ذهنی را بتوان نقطه جدایی او از فتحی دانست. حسن فتحی هیچ‌گاه معماری را در طلب مدرن بودن ساخت. هرچند که مدرن بودن از نظر بدران متفاوت از آن دستاوردهایی است که معماری غرب به همراه آورده بود. «او مخالف خدشه در زندگی عموم مردم به بهانه بهره‌گیری از جنبه‌های تکنولوژیک و یا هندسه‌های مخدوش است» (Steele, 2014).

نسل معمارانی چون فتحی و بدران تا به امروز معماری منطبق بر زمینه خود را ادامه داده‌اند. این رویکرد در دنیای امروز بسیار شناخته‌شده است و از دیگر معماران این جنبش و شاگردان حسن فتحی می‌توان به عبدالواحد الوکیلی مصری اشاره کرد که به‌خصوص در زمینه ساخت مساجد و بهره‌گیری از پتانسیل مواد و مصالح سنتی و ترکیب آن‌ها با فضاهای نوین تخصص ویژه‌ای دارد. کارهای او به‌طور مشخص به معماری‌های قبل از دوران استعمار وابسته است و در ساخت مساجدی مانند مسجد شاه سعود در شهر جده، نه‌تنها در استفاده از فرم و مصالح، بلکه در پلان و شخصیت درونی پروژه نیز متأثر از مساجدی همچون مسجد جامع اصفهان بوده است (Al-Asad, 1992).

اندیشمندانی همچون سید حسین نصر معتقدند که مدرنیته بایستی در اندیشه اسلامی حل شود. «تنها بایستی به احیاء علم اسلامی بپردازیم، علمی که از حق ناشی شده و بدان بازمی‌گردد، و در کنار آن فلسفه اسلامی علم و جهان‌بینی اسلامی را به زبانی که برای معاصرین قابل‌فهم باشد، نیز احیا نماییم» (Nasr & Soleimani, 2011) اما گروه دیگر پایه نظریات خود را بر علمی بنا نهادند که دستاورد عمدتاً اندیشه پست‌مدرن است. در حقیقت این گروه به دنبال پاسخ به معضلات جامعه اسلامی، مبتنی بر گفتمان‌های نظری بر دنیای غرب بودند. در این گفتمان می‌توان از ادوارد سعید، محمد عابد الجابری، محمد ارکون، و عبدالکریم سروش نام برد که از نظریات پسا ساختارگرایی، زبانشناسی ساختاری، تبارشناسی و نشانه‌شناسی؛



تصویر ۹: خانه هاوالا، عبدالواحد الوکیلی، مصر-۱۹۷۵منبع: (SEDA 2015)

می‌توان گفت که نزدیک‌ترین چهره به فتحی در معماری معاصر جهان اسلام نادر خلیلی است. می‌توان ابتدای حرفه خلیلی به‌عنوان معمار را برج‌سازی به روش مدرن دانست. اما از سال ۱۹۷۵ میلادی با بستن دفاتر خود در لس‌آنجلس و تهران دوره‌ای جدید از معماری خود را شروع کرد (The Aga Khan Award for Architecture, 2004). او را بیشتر با ساخت سرپناه و یا ایده‌های خانه‌سازی در همکاری با سازمان ناسا می‌شناسند، اما «خلیلی نیز همانند فتحی در پی احیای سازه‌های سنتی بود. استفاده از خاک و گل وجه مشترک معماری هر دو است که با توجه به فراوانی و ارزان بودن، قادر به ساخت فرم‌های آشنا به‌واسطه روشی ساده و مطمئن است» (Ghobadian, 2013). موضوع قابل‌توجه در کار خلیلی ابداع شیوه جدید «گلتافتن یا ابرخشت» است. روش جدیدی که می‌توان گفت در چرخه تکامل سازه‌های سنتی و خشتی مرحله‌ای جدید را به وجود آورد. یعنی همان‌طور که حسن فتحی عنوان می‌کرد، خلیلی توانست با درک روش‌های سنتی ساخت و پی بردن به ماهیت زنده آن روشی را اختراع کند که از سوی جامعه جهانی بسیار مورد اقبال قرار گرفت. گلتافتن تأکیدی بود بر روح زنده سنت‌هایی که تمام نشده‌اند و همچنان با تعابیر و روش‌های جدید قابل‌بازسازی هستند.

آنچه در معماری (بومی) ملی‌گرایی بعد از حسن فتحی و نادر خلیلی اتفاق افتاد را می‌توان در معماری راسم بدران دنبال کرد. «معماری حرفه‌ای بدران را می‌توان به چهار دهه تقسیم کرد. از اوایل دهه ۶۰ که کارهای او روحیه «های-تک» و صنعتی داشت تا دهه ۹۰ میلادی که پس از سفرهای او به اورشلیم و شهرهای اسلامی،

و اندیشمندانی چون دریدا و میشل فوکو، برای یافتن راه حل معضل جوامع اسلامی استفاده می کنند.

همراه با این دو گفتمان در حوزه اندیشه می توان دو رویکرد در دنیای معماری را نیز دنبال نمود. رویکردهایی که مشخصاً خواهان تغییر شرایط بودند اما همانند آنچه در گفتمان های دینی دهه های ۶۰ تا ۸۰ میلادی رخ داد، موج های ملی گرا در کشورهایی مانند مصر، ترکیه و ایران به راه افتاد که عمدتاً به ناگاه ارتباطشان با گذشته قطع شده بود و یا کشورهای صاحب تاریخی بودند که جنبش های استقلال را زودتر از دیگر دولت های اسلامی تجربه کرده بودند. این نوع از معماری ملی گرا<sup>۱۶</sup> در دهه های ۸۰ و ۹۰ میلادی در مقابل رویکرد نئو-اسلامی<sup>۱۷</sup> قرار گرفت که عمدتاً کشورهای شیخ نشین حاشیه خلیج فارس بودند (Rabbat, 2012a). رویه ای که برخلاف رویکرد ملی گرا پایگاه های نظری و عملی خود را بر مبنای معماری پست مدرن غرب قرار داده است.

### جنبش های نئو-اسلامی

اندیشه پست مدرن خاستگاه اصلی گفتمان جنبش نئو-اسلامی است. به طوری که تأثیرگذاری آن هم بر گفتمان های اندیشه و هم بر معماری جهان اسلام به وضوح قابل رؤیت و شناسایی است. در حوزه اندیشه اعتقاد بر این است که عقل اسلامی در صورتی به زاینده گی و تولید دوباره اندیشه دست خواهد یافت که شیوه ها و روش های سنتی را ترک گفته و رویکردهای نوین اندیشه را در استخدام خود درآورد. اندیشمندان با استفاده از شیوه های مدرن و پست مدرن غرب سعی در مدون نمودن این شیوه ها دارند (Masudi, & Ostadi, 2010). از نواندیشان دینی پیشرو این رویکرد می توان به محمد ارکون اشاره کرد. به گفته ارکون امروزه دیگر نمی توان با قطعیت سخن از دو جبهه کاملاً متناقض مدرنیته مثبت و در حال پیشرفت و از سویی میراث و سنتی که کاملاً منفی و کهنه به میان آورد. درواقع منطق «یا این، یا آن» دیگر منطق حاکم بر علوم انسانی و اجتماعی نیست (Arkoun, 2011). او که در سال ۱۹۹۵ یکی از داوران جایزه معماری آقاخان نیز بوده است، سؤال اصلی اندیشه خود را این می داند که: «آیا اسلامی که امروزه در جوامع مسلمان حکم فرماست دربردارنده

ابزار فرهنگی، آزادی و چارچوب اجتماعی لازم هست که آن را بی نیاز از فلسفه مدرن گردانند؟» (Morshidizadeh, 2006).

در پاسخ به این سؤال، ارکون بر انحراف جوامع مسلمان اشاره می کند و «اینکه دنیای جزم اندیش و مطلق انگار در جهان معاصر اسلام، هیچ گاه وارد حوزه های نا اندیشیده از نظر وی نشده است» (Ali, 2016; Akbarzadeh & Soltani). حال آنکه دین اسلام در هنگام ظهور با ارائه اندیشه های مدرن به مقابله با بخشی از سنت های جاهلانه آن زمان در دنیای عرب برخاست. این یعنی دینی که با شعار نوگرایی در برابر سنت های غلط وارد عرصه زندگی شد، نمی تواند هیچ گاه رکود و خمودگی را درون خود بپذیرد. پس ارکون در روش نقد خود معتقد است که ابتدا باید وارد فرایند آموخته زدایی شد. چنان که برای رهایی از انحرافات و خرافه در دنیای معاصر اسلام، نیاز است ابتدا هر آنچه می دانیم را در طی این فرایند کنار گذاشته و سپس از طریق اندیشیدن، اصل و فرع آن ها را مشخص نماییم. «همان طور که دریدا از ضرورت شالوده شکنی عقل مدرن سخن می گفت، ارکون نیز از ضرورت ساختارشکنی در حوزه اندیشه اسلامی سخن می گوید و معتقد است تنها راه برون رفت از این دور فکری و تکرار بی فایده ها، ساختارشکنی عقل اسلامی و نشان دادن پایه های ایدئولوژیک و متافیزیکی است که این عقل به گونه ای ناخودآگاه بر اساس آن ها بنا نهاده شده است. ارکون در روش تجزیه نگر خود به سراغ دوگانه های موجود در عقل اسلامی می رود. او این دو اندیشی ها را حاصل ذهنیت جزم اندیشی می داند که بر برخی مبانی اعتقادی تأکید و به همان شدت عقاید دیگری را رد کرده و بی معنا و بیهوده می شمارد. درحالی که شکل گیری چنین نظامی ریشه در سلطه و غلبه جریان حاکم دارد و نمی تواند حق را در خود منحصر بسازد» (Arkoun, 2000; Ali Akbarzadeh & Soltani, 2016). با این تعریف می توان چنین اندیشید که معماری جهان اسلام نیز آنگاه که به طور متعصب از هر دو سمت طیف سنت-مدرنیته دفاع کرده، قدم در راهی گذاشته است که به جز حکومت و اندیشه مسلط بر فضای سیاسی آن جامعه، پشتوانه نظری دیگری ندارد. چنین است که از این منظر می توان بخش بزرگی از معماری جهان معاصر اسلام را تفسیر نمود. دوران اوج معماری احیاگر با معماری ملی گرای حسن فتحی تکامل یافت و در ادامه راسم بدران، جعفر توکان و عبدالواحد الوکیلی

نفت در دهه ۴۰ میلادی، با تغییر در ساختار جامعه خود روبرو شدند، همزمان بود. پس از پایان یافتن استعمار، کشورهای عربی نفت خیز حوزه خلیج فارس از سال ۱۹۷۳ وارد برنامه های کلان توسعه ای شدند (Serageldin, 1983). در این جوامع ترکیب سه عامل ثروت نویافته، جلوه عمیقاً مذهبی و محافظه کار آن ها و تمایل پر اشتیاق شان به هویت مشخص و متمایز فرهنگی در میان انبوه ایدئولوژی های متعارض در منطقه، باعث شد تا چشم امیرنشینان خلیج فارس معماری ای را بگیرد که هم معاصر باشد و هم اسلامی. قشر جدیدی از ثروتمندان، صاحبان سرمایه و دولت هایی که بر روی کارآمدن، در جستجوی زندگی مدرنی بودند که درعین حال نمایشی از فرهنگ خود را نیز داشته باشد. این دولت ها با توجه به ثروت هنگفتی که به چنگ آوردند، از دهه ۹۰ میلادی بیشترین تمرکز و تولید در حوزه معماری جهان اسلام را به خود اختصاص دادند.

معماران که اکثراً غربی و یا تحصیل کرده غرب بودند، بر مبنای همان اصول غربی بناهایی ساختند که ناصر رباط از آن ها به عنوان جنبش نئو-اسلامی یاد می کند. درواقع ویژگی اصلی این جنبش را می توان ساخت در بستر اسلامی ولی بر مبنای اصول غربی عمدتاً پست مدرن دانست. «واکنش معماران به وجود چنین وضعیتی در اندک گاه هایی صادقانه و در اغلب اوقات، فرصت طلبانه بود. آن ها المان های معماری تاریخی را برداشتند و بر آن ها برجسب "تاریخی" یا "اسلامی" یا "عربی" زدند و از آن ها در طرح هایشان بهره بردند؛ این المان های تاریخی معمولاً یا دیگرام های پایه ای نقشه های آن ها بود یا به صورت تزئین روی سطوح ساختمان پخش می شد» (Rabbat, 2012a).

افزون بر این تغییرات، در این سال ها و به خصوص در حوزه کشورهای حاشیه خلیج فارس، انقلابی در زمینه املاک به وقوع پیوست. برنامه های کلان توسعه ای در این کشورها و شکل گرفتن قشر جدید ثروتمندی که علاقه به ساختمان سازی خصوصاً در حوزه مسکن داشتند، که به انقلاب و انفجاری وسیع و بی سابقه در ارزش زمین و قیمت ساخت و ساز انجامید. «در بین سال های ۱۹۷۵ تا ۱۹۸۲ ارزش زمین ده برابر و هزینه های ساخت پنج برابر شد درحالی که شاخص رشد درآمد در جامعه با اعداد دو یا سه افزایش

آن را دنبال کردند. اما آغاز جریان نئو-اسلامی عموماً فرم گرا در معماری را باید در یکی از آخرین کارهای حسن فتحی جست. معماری او، که تأثیرگذارترین شخصیت رویکرد ملی گرایی شناخته می شود، ابتدا بر پایه معماری کهن مصر بنا شد و بعدها به یک اصل عربی و سپس اسلامی با کاربردهای مبهم در دنیای معماری تبدیل شد (Rabbat, 2012b). می توان گفت بنای مجتمع دارالاسلام (۱۹۷۹)<sup>۱۸</sup>، شروع جریان جدیدی در معماری جهان اسلام بود. این بنا از آن جهت اهمیت دارد که پایه های نظری جنبش احیاء گری را زیر سؤال برد. حسن فتحی در ایالت نیومکزیکو امریکا معماری ای را ساخت کاملاً مشابه با آنچه در مصر کار کرده بود. در اینجا یک سؤال مهم مطرح می شود: اگر معماری فتحی، همانند آنچه منتقدین و خودش مدعی هستند مبنی بر سنت ها و وابسته به زمینه ای است که مختص همان منطقه است، پس چگونه می توان در آن سوی دریای آتلانتیک و فاصله ای بسیار دورتر به لحاظ جغرافیایی، اقلیمی و فرهنگی از بستری که معماری فتحی در آن تعریف می شود، همان معماری را تکرار نمود؟.

بنای مجموعه دارالاسلام به طور کامل دارای ویژگی های معماری فتحی است، اما در دل خود تناقضی دوگانه را به همراه دارد. تنها پاسخ می تواند چنین باشد که با توجه به موضوع پروژه، بنا در حال بازتاب فرمی از آن معماری ای است که در دنیای غرب به "معماری اسلامی" شناخته می شود. شاید بتوان این بنا را به عنوان پایه گذار برداشت های فرمی از معماری سنتی دانست، که زمینه ای شد برای معماری های پس از خود که در اواخر سده ۲۰ شکل گرفتند. بدین طریق دهه ۸۰ و ۹۰ میلادی دودسته جریان معماری شناخته می شد. ابتدا ملی گرایی که سلف آن ها حسن فتحی بود، همچنان رویکرد زمینه گرای خود را ادامه می دادند، و سپس معمارانی که به قصد تولید معماری فرمالیستی در کشورهای عربی حاشیه خلیج فارس در مدرنیته غوطه ور شدند.

جنبش معماری ملی گرا در دهه ۹۰ میلادی، با قدرت گرفتن دولت های عربی که اغلب تا اواخر دهه ۶۰ هنوز استقلال خود را به دست نیاورده بودند، جای خود را به معماری نئو-اسلامی داد. این رویکرد با قدرت گیری کشورهای حوزه خلیج فارس که به واسطه کشف

گرایش به معماری نئو-اسلامی با سازه‌های شکوهمند و پرجلوه‌ای که شرکت‌های بزرگ چندملیتی در حوزه خلیج فارس ساختند، به بالاترین حد خود رسید. این طراحان خارجی نمادهای بصری و نقش و نگار تاریخی را بازتفسیر کردند و از آن‌ها در طراحی بهره بردند. از این بناها می‌توان به ترمینال حج (SOM-1982) در شهر جده اشاره کرد که منبع الهام خود را چادرهای اعراب بادیه‌نشین می‌داند. یکی از نمونه‌های متأخر موزه اسلامی قطر است که توسط I M Pei در سال ۲۰۰۹ طراحی شد و ادعا می‌کند که منبع الهام مکعب‌هایش گنبد مسجد ابن طولون قاهره بوده است (Rabbat, 2012a).

بنابر ملاحظات فوق چنان‌که مشخص است در پاسخ به دوگانه سنت و مدرنیته این دوران، غرب و اندیشه غربی تأثیرگذاری بیشتری دارند. جنبش احیاءگری که خواهان تغییر در بافت جامعه بود، به دنبال راهکار درون اندیشه پست‌مدرن غرب می‌گردد. نواندیشانی مانند محمد ارکون و محمد عابد الجابری معتقدند که راه بازگشت به اسلامی که همانند دوران اعتلای خود مولد و محرک جامعه باشد، پاک‌سازی جامعه از سنت‌ها و خرافه‌ها است. سنتی که باید با نگاه مردم شناسانه بررسی شود. درحالی‌که مبانی آن‌ها برای نقد بر مبنای اندیشه غرب است. اما معماری این دوران به‌طور کامل غرق در ساخت‌های معاصر است که هویت و سنت‌ها را بازتعریف و به لایه‌های سطحی تبدیل کرده‌اند که محتوایی مدرن را در برگرفته است.

### یافته‌ها

آنچه ذکر آن رفت حاکی از آن است که معماری معاصر جهان اسلام به‌طور مستقیم و غیرمستقیم متأثر از گفتمان غالب اندیشه به‌ویژه در مجادلات میان سنت و مدرنیته بوده است. درحالی‌که تقدم و یا تأخر گفتمان‌های اندیشه برای ورود به دنیای معماری را نمی‌توان دارای مدل و یا نظم خاصی دانست. جنبش احیاءگری در مقابل تهاجم فرهنگ مدرن که باهدف استعمار و شعار نوگرایی بر این محدوده مسلط شده بود، در میانه سده ۱۹ شکل گرفت، یک سده بعد در معماری تکامل پیدا کرد و حتی اولین نشانه‌های این جنبش در معماری نیز با اختلافی نزدیک به پنجاه سال به اوایل سده بیستم بازمی‌گردد. اما گاهی همانند آنچه در دهه‌های اخیر دیده می‌شود،

می‌یافت» (Serageldin, 1983). این درحالی‌که است که بخش مهمی از جامعه در این فرایند کنار گذاشته شده بودند. «در این شرایط به خاطر اتخاذ سیاست‌های غلط توسعه‌ای بین دو قشر جامعه به ناگاه اختلاف چشمگیری به وجود آمد که به قطع ارتباط فرهنگی دو قشر انجامید که هرکدام در بخشی از شهر زندگی می‌کردند و بالطبع نیازهای متفاوتی داشتند. طبقه فرادست نیازمند ویلا در مناطق خلوت مسکونی نزدیک به کلپ‌های ورزشی- تفریحی بودند، درحالی‌که نیاز طبقه فرودست و کم‌درآمد متوجه مسکن ارزانی بود که جایی در برنامه‌های دولت‌ها نداشت» (Abdelmonem & Selim, 2003).



تصویر ۱۰: مسجد مجتمع دار الاسلام، حسن فتحی، ایالت نیومکزیکو، امریکا-

۱۹۷۹ منبع: (Swan, 1999)



تصویر ۱۱: موزه هنر اسلام، آی ام پی، قطر ۲۰۰۹. منبع: (Ferwati 2013)

نفوذ اندیشه‌های احیاگری و پست‌مدرن در معماری تقریباً هم‌زمان اتفاق افتاده است.

اینکه بتوان اندیشه یک معمار را مستقیماً به اندیشمند مشخصی نسبت داد، کار نادرستی است. اول اینکه هیچ‌گاه معماران در بیان نظریات خود چنین وابستگی را اعلام نکرده و ثانیاً با بررسی معماری ایشان نمی‌توان دقیقاً مشخص نمود که یک معماری منتج از تفکر یک اندیشمند (به‌عنوان مثال معماری راسم بدران متأثر از اندیشه محمد ارکون) است. اما می‌توان به‌وضوح جریان‌ات فکری را به جریان‌ات معماری متصل نمود. موضوعی که می‌توان به‌یقین از آن یادکرد وجود جریان‌ات مشابه در هر دو حوزه و البته تأثیرپذیری جریان‌های معماری از فضای غالب اندیشه در گفتمان معاصر جهان اسلام است.

سال‌های اولیه ورود مدرنیته به جهان اسلام تنها دو رویکرد در اندیشه و معماری وجود داشت. یا همسو با مدرنیته بود و یا همسو با سنت و این دو هیچ‌گاه با یکدیگر تلفیق نشدند تا زمانی که احیاگری راهی میان این دوگانه پیدا کرد. درواقع احیاگری خط و مرز مشخصی برای نظریات و معماری خود مشخص نکرد. احیاگری محدوده دوسر طیف سنت-مدرنیته را شامل می‌شود. درحالی که سنت‌گرایی مطلق نیز جزوی از اندیشه احیاگری است، تلاش‌های زیادی صورت گرفته تا نظریات احیاگر را در دسته‌بندی‌های مختلف قرار دهند. می‌توان گفت که تقسیم‌بندی محمد ارکون به‌عنوان چهارگانه گفتمان اندیشه در جهان اسلام یکی از جامع‌ترین این دسته‌بندی‌ها است که علاوه بر سه گفتمان اسلام‌گرایی کلاسیک، معاصر و شرق‌گرایی دسته دیگری را تحت عنوان گفتمان انتقادی معاصر مطرح می‌کند.

جدول ۱: دسته‌بندی نمایندگانی از معماران معاصر جهان اسلام در چهارگانه اندیشه اسلامی از نگاه محمد ارکون

| اندیشه    | گفتمان اسلام کلاسیک                                              | گفتمان اسلام‌گرای معاصر       | گفتمان شرق‌گرایی                                         | گفتمان انتقادی                                                                        |
|-----------|------------------------------------------------------------------|-------------------------------|----------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------|
| اصالت بحث | تحکم سنت همانند گذشته                                            | این جهانی و سکولار کردن سنت   | نقد فیلولوژیک و تاریخی نگر<br>متأثر از اندیشه پوزیتیویسم | بازنگری نقادانه و معاصر سنت<br>با اندیشیدن در ناممکن‌ها                               |
| معمار     | حسن فتحی<br>نادر خلیلی<br>عبدالواحد الوکیلی<br>الحاجی فلکه بارمو | زها حدید<br>Adjaye Associates | آندره گدار<br>ماکسیم سبرو                                | راسم بدران<br>هوشنگ سیحون<br>کامران دیبا<br>رفعت الجادرجی<br>نادر اردلان<br>محمد مکیا |

## بحث و نتیجه‌گیری

مهم‌ترین تأثیر مدرنیته بر جوامع اسلامی در اصل همان "اسلامی بودن" و یا "شرقی بودن" است. تا قبل از نفوذ غرب هیچ متفکر و یا معماری با نیت به اسلامی بودن و یا شرقی بودن نمی‌اندیشیده و بنایی نمی‌کرده است. درواقع کلمه "سنت" آن‌چنان که امروز مورد استفاده و در تقابل مفهوم مدرنیته قرار می‌گیرد، وجود نداشت.

مدرنیته به‌عنوان آلترناتیو دوم و "چیز دیگر" وارد جوامع منطقه شد. هم‌زمانی این ورود با افول دولت‌های اسلامی، بستر پذیرش مدرنیته به‌عنوان تنها راه پیشرفت و به‌روز بودن را فراهم کرد و آن‌چنان تأثیر مهمی داشت که بعدازآن تمامی تفکر و معماری در منطقه به‌نوعی وابسته به مدرنیته است. گاه در حال پذیرش آن است- گاه در جدال با آن و گاه در تلاش برای یافتن راهی مابین سنت و مدرنیته.

خلیج فارس می‌داند که عطش زیادی برای مدرن شدن دارند. از طرفی در تعریف ملی‌گرایی آن معماری را ملی‌گرا می‌داند که حسن فتحی پایه‌ریزی کرده است. هدف اصلی این تفکر تلاش برای زاینده بودن و قرارگرفتن معماری سنتی در چرخه پیشرفت است.

به نظر می‌رسد ناصر رباط در معرفی معماری ملی‌گرا نگاه کلانی داشته است. در نگاه رباط معمارانی همچون حسن فتحی، نادر خلیلی، راسم بدران، هوشنگ سیحون، کامران دیبا، چادرجی و ... همگی در زمره معماران ملی‌گرا قرار خواهند گرفت. در این دسته‌بندی یک معماری به شرط اینکه شرق‌گرا و یا نئو-اسلامی نباشد (و در ساخت خود به ریشه‌های فرهنگی توجه کند) ملی‌گرا است. در صورتی که توجه به معماری معمارانی همچون راسم بدران می‌تواند این اندیشه را زمینه‌ساز شود که نوعی از معماری در تلاش برای پاسخ دادن به نا اندیشیده‌ها و تجربه نشده‌ها در دنیای معماری است. این دسته از معماران، سنت را صرفاً به خاطر اینکه موضوعی فرهنگی و واجد ارزش است مورد استفاده قرار نمی‌دهند. درواقع این معماری همواره در حال پرسش‌های انتقادی در زیرساخت‌های سنت است تا بتواند نیاز انسان مدرن را پاسخگو باشد. انسان امروزی که در جوامع اسلامی خواه یا نا خواه تحت تأثیر اندیشه‌ها و نیازهای زندگی مدرن قرار دارد. پاسخ به نیاز این انسان مهم‌ترین چالش این دسته از معماران است. به عنوان مثال در طراحی فضاهایی مانند بانک، فرودگاه، سینما، موزه و از این دست فضاهایی که ما به ازای رفتاری و بصری در گذشته ندارد و کاملاً مفهوم مدرنی هستند، اما در زمینه‌ای اجرا می‌شود که وابسته به گذشته و سنت است، این سؤال بنیادین را به وجود می‌آورد که آیا این ساختمان باید ادامه ساختمان‌های گذشته باشد؟ یا مطابق با جوهر تشکیل دهنده و جدید خود بایستی امروزی شود؟ پاسخ به سؤالات این‌چنینی معماری را با چالشی فراتر از دوگانه سنت-مدرنیته روبرو می‌کند و سنت را در آزمون بسیار سختی قرار می‌دهد. پاسخ این دسته از معماران به چالش‌های این‌چنینی فراتر از آن نوع ملی‌گرایی است که حسن فتحی انجام داده است.

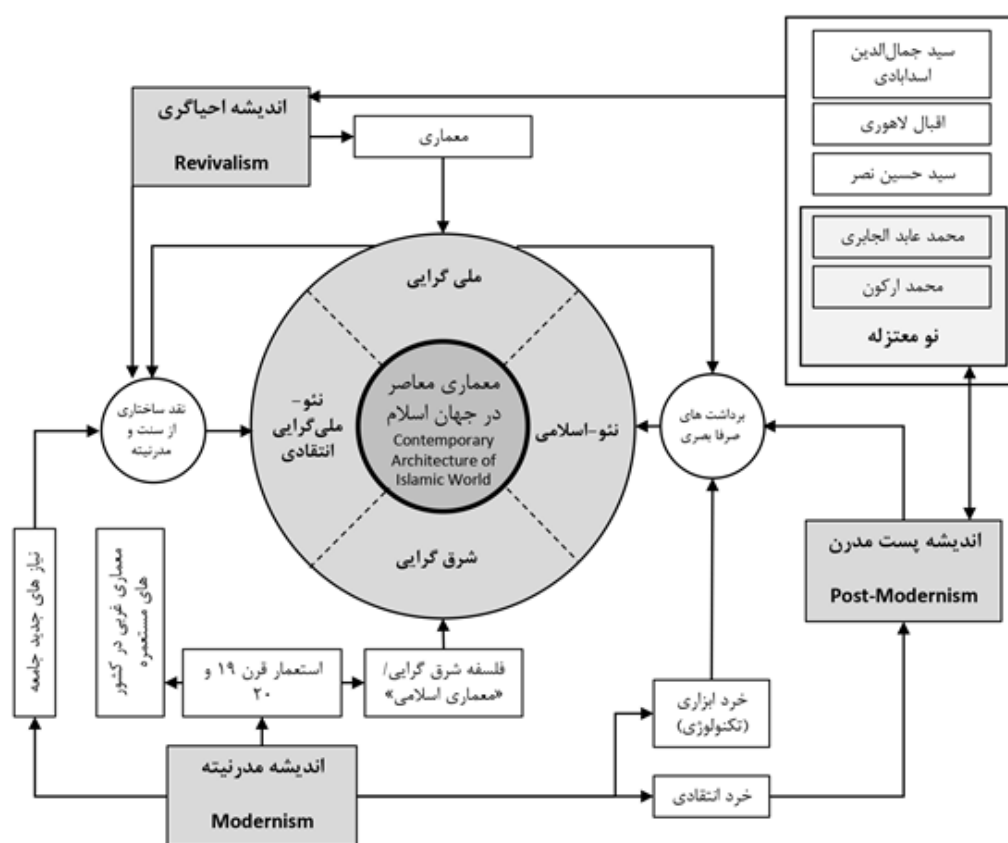
برای شناسایی بهتر این دسته از معماران بایستی به چهارگانه اندیشه احیاگر از دیدگاه محمد ارکون ارجاع داشت. ارکون در تقسیم‌بندی اندیشه معاصر جهان اسلام، گفتمانی را شناسایی می‌کند که علوم انسانی و اجتماعی معاصر سرلوحه کار آن‌ها است.

سرعت بیشتر و به‌روز بودن امر ساختن در زیر چتر اندیشه مدرن برای دولت‌های غالباً نظامی که در تلاش برای جبران عقب‌افتادگی کشورهای خود بودند، مهم‌ترین دلایل بی‌توجهی به معماری بومی و حذف این معماری در ساخت‌وسازهای کلان دولتی شد. تصمیم‌گیران دیگر اعتماد و اعتباری برای ساخت به روش سنتی نداشتند. ابتدا اینکه سنت دیگر زاینده نبود و پاسخی برای نیازهای جامعه مدرن نداشت. دوم اینکه تمام مشاوران و متخصصان (در آن دوره زمانی مشخص) یا مستقیماً از غرب آمده بودند و یا تحصیل کرده غرب بودند.

دو جریان مهم در معماری دوران اولیه ظهور تفکر مدرن در جوامع اسلامی شکل گرفت. اولی که بدون هیچ تأملی در گذشته و تنها در جهت رفع نیاز به پیشرفت و مدرن بودن، بناهایی را منجر شد که تماماً جدید بودند. و دیگری که با نگاه شرق‌شناسی و برداشت‌های بصری سعی می‌کرد در ظاهر ویژگی‌های منطقه را در کارهای خود نمایش دهد. مدتی طول کشید تا اندیشه و معماری احیاگر پرده از چهره "متظاهران" شرق‌گرایی برداشت. درواقع می‌توان گفت احیاگری دینی شروع اندیشیدن در فرهنگ و معماری جوامع مسلمان بود. این تفکر که به واسطه اندیشمندان دنیای اسلام بنیان‌گذاری شد، از آن جهت که با زمینه دارای زبان و دغدغه مشترکی بود تبدیل به گفتمان اصلی در اندیشه و معماری جهان اسلام شد. ریشه‌های انتقادی احیاگری، خود را همسو با جریانات تفکر انتقادی به مدرنیسم در غرب تحت عنوان پست‌مدرن یافت. این هم‌نشینی در اندیشه معاصر منجر به تثبیت نظریات احیاگریانه تا به امروز شده است.

درحالی که بیشتر متفکرین تأثیر اندیشه احیاگر در معماری را به دودسته سنت‌گرا و یا میانه‌رو محدود می‌کنند، ناصر رباط سه‌گانه شرق‌گرایی- ملی‌گرایی و معماری نئو اسلامی را به عنوان "معماری که در کشورهای اسلامی تحت تأثیر اندیشه احیاگر است" معرفی می‌کند. درحالی که این تعریف نیز تا حدی ناقص به نظر می‌رسد. از نظر رباط شرق‌گرایی پوسته‌ای کاملاً شبیه به گذشته بر ساختاری مدرن است. حال آنکه معماری نئو-اسلامی به نوعی همان شرق‌گرایی است که ویژگی‌های ظاهری گذشته را امروزی کرده و با ساختار مدرن ترکیب می‌کند. رباط این نگرش (نئو-اسلامی) در معماری را مربوط به دهه‌های اخیر و مشخصاً کشورهای نفت‌خیز حوزه

زیر سؤال بردن تمام گفتمان‌های قبلی اندیشه و فراتر از آن، اندیشیدن در حوزه نا اندیشیده‌ها و یا آنچه اندیشیدن در آن ناممکن است، مسیر اصلی تفکر این جریان به حساب می‌آید. این تفکر که می‌توان اندیشه معماران نامبرده را در آن یافت، بازنگری نقادانه و معاصر از سنت است. این انتقاد نه در جهت حذف که در مسیر حفظ و بازجا ماندن سنت‌ها است.



تصویر ۱: مدل خاستگاه‌های نظری معماری معاصر جهان اسلام در تلاقی سنت و مدرنیته - منبع: نگارندگان

## پی‌نوشت

3. Abu Hamdan, A. & Tukan, J. (1984) of Jordan. In Mimar 12: Architecture in Development, edited by Hasan-Uddin Khan. Singapore: Concept Media Ltd. 54-65
4. Ali Akbarzadeh, H., & Soltani, M. (2016). Mohammed Arkoun and Using post structuralism in critic of Islamic intellect. The Epistemological Research (Afaghe Hekmat), 4(2 (10)), 119-144. (In Persian)
5. Al Sayyed, W.( 2011). "Contemporary Arab Architecture: Space, Form, and Function." Lonaard 2 (7): 49-75.
6. Al-Asad, M.( 1992). "the mosques of Abdel Wahed El-Wakil." MIMAR 42: 34-40.
7. Arkoun, M.(2011). Danesh eslami: Gharaati bar mabnaye olum ensani. (Sawari, A.Q. Trans). Tehran: Nesl Aftab. (In Persian)
8. Arkoun, M.(2000). Naghd aghle eslami. (Khalji, M.M. Trans). Tehran: Idea. (In Persian)
9. Archnet.Kazimi Residence. <https://www.archnet.org/sites/494>.
10. Archnet. Rafidain Bank (Kufa). <https://www.archnet.org/sites/47>
11. Ayvaziyan, S.(1997). hefz arzeshhaye memari sonati dar memari moaser iran. Honar-ha-ye Ziba, 2(0),43-51. [https://jhz.ut.ac.ir/article\\_17145.html](https://jhz.ut.ac.ir/article_17145.html). (In Persian)
12. Blair, S. & Bloom, J. (2012). The art and architecture of Islam (2) (1250-1800). (Azhand, Y. Trans). Tehran. The Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Islamic Sciences and the Humanities (SAMT), Institute for Research and Development in the Humanities. (In Persian)
13. Etesam, I. (1995). barresi tatbighi memari va shaharsazi moaser iran ba oropa», dar majmue maghalat kongereh tarikhsazari iran: bam, 1374. j3, Teharan: sazman miras farhangi keshvar. (In Persian)
14. Fathy, H. (2003). Sakhtemansazi ba mardom. (Ashrafi, A. Trans.). Tehran: Daneshgahe Honar, Moavenat – e Pazhoheshi.(In Persian)
15. Ferwati, S. (2013). "The Museum of Islamic Art: Form, perception, and environment." The International Journal of the Inclusive Museum.
16. Gangwar, G. (2017). "Fusion of Ancient and Contemporary Design Principles in the Works of B.V. Doshi." Journal of Civil Engineering and Environmental Technology 11-16.
17. Ghobadian, V. (2013). Theories and styles in contemporary Iranian architecture. Tehran. Elme Memar. (In Persian)
18. Habib, F. & Hosseini, A. (2010). Analysis of Iranian Contemporary Architecture in Confrontation with Globalization Phenomenon, *Hoviate shahr*, 4(6), 29 –
1. Religion restoration
2. Professor and Director of the MIT Aga Khan Program
3. Colonialism/Orientalism
4. Nationalism
5. Neo-Islamic
۶. ادوارد سعید در مطالعه نقادانه خود، هدف اولیه این پروژه ایدئولوژیک را که فرایند مطالعه شرق و حتی جهان بود، تسلط استعماری امپریالیسم بر کشورهای موسوم به شرقی دانسته که در پرتو این مطالعات مفهوم هنر اسلامی شکل گرفت (ادوارد سعید؛ شرق‌شناسی؛ ص ۱۶). این کتاب مهم موردبررسی و نقد بسیاری بوده است. ر.ک: رابرت، اروین؛ دانش خطرناک: شرق‌شناسی و مصائب آن؛ مترجم محمد دهقانی؛ تهران: انتشارات ماهی، ۱۳۹۹.
7. Orientalism
8. Oriental Studies
9. Area Studies
10. Oriental, Arabic, Saracenic, Mohammedan, Moorish
11. Georges Marçais
۱۲. این اثر به همت صالح حسینی توسط انتشارات نیلوفر به فارسی ترجمه شده است.
۱۳. برگرفته از نهضت "معتزله" در سده دوم هجری: معتزله را نمایندگان نواندیشی در جهان اسلام می‌شناسند؛ چراکه ایشان تلاش کردند مسائل جدید را، که از فاصله‌ی زمانی با دوران صدور وحی ناشی شده بود و نیز به پرسش‌هایی درباره رابطه وحی با واقعیت‌های روز، پاسخ گویند؛ در همین راستا آنان پیشگام بررسی رابطه گفتار الهی با گفتمان انسانی در اندیشه اسلامی و در شرایط متغیر تاریخی بودند (منصور زاده و مسعود ۱۳۹۶، ۳۷).
14. Decolonization
15. Amman City Hall, Jordan-1997
16. Nationalist
17. neo-Islamicist
18. Dar al-Islam-Abiquiu, New Mexico,USA

## منابع

1. Abdelmonem, M. G., & Selim, G. (2003). "Contemporary Islamic Architecture In The Arab World." 18TH MIDDLE EAST HISTORY AND THEORY CONFERENCE. CHICAGO, USA.
2. The Aga Khan Award for Architecture.Yaama masque. <https://the.akdn/en/how-we-work/our-agencies/aga-khan-trust-culture/akaa/yaama-mosque>.



- [https://www.armanshahrjournal.com/article\\_58586.html](https://www.armanshahrjournal.com/article_58586.html). (In Persian)
32. Morshidizadeh, A. (2006). Bazsazi Eslam Az Masir -e Shak Dekarti. akhabar adyan. 19. 37-39. (In Persian)
  33. Nasr, S. H., Soleimani, M. (2011). jahanbini eslami ve elme modern." felsafeh va kalam, etelaat hekmat va marefat. 58-61. (In Persian)
  34. Rabbat, N. (2012a). "What is Islamic architecture anyway?" Journal Of Art Historiography 6: 1-15.
  35. Rabbat, N. (2012b). "Why is Contemporary Islamic Architecture Risking Banality?" Edited by Modjtaba Sadria. Homogenisation of Representations (Aga Khan Award for Architecture) 113-124.
  36. Rabbat, N. (2018). "The Hidden Hand" Journal of the Society of Architectural Historians Vol. 77, No. 4 (DECEMBER 2018), pp. 388-396 (9 pages). <https://www.jstor.org/stable/26771360>.
  37. Saei, A. (2006). An Introduction to post - colonial theory. *Law & Political science*, 73(0), 133-154. [https://jflps.ut.ac.ir/article\\_25166.html](https://jflps.ut.ac.ir/article_25166.html). (In Persian)
  38. Said, E. W. (2003). Sharghshenasi. (Gawahi, A.R. Trans.). Tehran. daftar nashr farhang eslami. (In Persian)
  39. Seda, E. (2015). archidatum. july 8. <http://www.archidatum.com/gallery/?id=5149&node=5146>.
  40. Serageldin, I. (1996). "A Critical Methodology For Discussing The Contemporary Mosque." In Architecture of the contemporary mosque, by Ismai Serageldin and James Steele. london: Academy Editions.
  41. Serageldin, I. 2007. "Hassan Fathy" Bibliotheca Alexandrina. Egypt
  42. Serageldin, M. (1983). "New Popular Housing in the Middle East." Exploring Architecture in Islamic Culture 1: Architecture and identity. Kuala Lumpur: Aga Khan Award for Architecture. 14-21.
  43. Steele, J., & Rasem, B. (2005). The Architecture of Rasem Badran: Narratives on People and Place. Thames & Hudson.
  44. Steele, J. (2014). New generation of contemporary architects of Islamic countries. Rasem Badran. (Mahdavinejad, M. J. Trans). Tehran, Islamic Azad University, Science and Research Branch. (In Persian)
  45. Swan, S. (1999). "Elegant Solutions." *Aramco World* 16-28.
  46. Taheri, J. (2023). Senf Banayan va Memaran Doran Eslami: Adab, Andisheha va Hayat -e Herfeei, Qom. Pazhoheshgah - e olum va farhang -e Eslami. (In Persian)
  38. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.17359562.1389.4.6.3.6>. (In Persian)
  19. Habibi, S. M. (2006). Intellectual Trends in the contemporary Iranian architecture and urbanism (1979-2003). Tehran. Cultural Research Bureau. (In Persian)
  20. Hassanpour N, Soltanzadeh H, Bazrafkan K. (2017). Comparative Study of the Role of Foreign Architects in Iran's and Turkey's Contemporary Architecture during 1920-79PB (1300-57SH). *mtth*. 7(13), 133-148. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23453842.1396.7.13.3.7>. (In Persian)
  21. Jaberi, M. A. (2016). Sonat va Moderniteh. (Al-Mahdi, S. M. Trans). Tehran. Entesharat donyaye - Eghtesad. (In Persian)
  22. Jahanbeglu, R. (2014). Moje - chaharom. Tehran. Nashr - ney. (In Persian)
  23. Kakhi, N. (2024). "Nationalism in Architecture of Modern Iran." Gingko publications .
  24. Khalili, N., & Phill Vittore. (1998). "Earth Architecture and Ceramics, The sandbag/Superadobe/Superblock Construction System." *Building Standards* 25-29.
  25. Khanizad, Sh., & Ehsani Moayed, F. (2014). Kamran Diba and the human-friendly architecture. Tehran. Honar-e Memari. (In Persian)
  26. kolahdoozha, P. and abediha, H. (2016). barresi nazariye renesans eslami dar tafakorat eqbal laoori. *Historical Studies*, 6(2), 69-88. [https://historicalstudy.ihcs.ac.ir/article\\_1998.html](https://historicalstudy.ihcs.ac.ir/article_1998.html). (In Persian)
  27. Kultermann, U. (1991). "CONTEMPORARY ARCHITECTURE IN JORDAN." *MIMAR* 39: 10-15.
  28. Mansorzadeh, M. B., & Massoud, Z. (2017). barresi mabani andishehhaye siyasi dar miyan no motazeliyan ba takid bar araye nasr hamed abozid. *Faslnameh siyasat*. 37-49. <https://civilica.com/doc/803575/>. (In Persian)
  29. Masudi, J., & Ostadi, H. (2010). Criticizing Islamic-Arabic Reason from Jaberi's and Arkoun's Viewpoints. *Journal of Philosophical Theological Research*, 11(2), 78-102. <https://doi.org/10.22091/pfk.2009.172>. (In Persian)
  30. Moazzami M. (2015). Iran's Contemporary Architecture; Short-term society - short-term architecture. *CIAUJ* ; 1 (1) :39-62. <http://dx.doi.org/10.29252/ciau.1.1.39>. (In Persian)
  31. Moazemi, M. and Hojjat, E. (2018). Origins of Cultural Gaps and Perplexities in Contemporary Iranian Architecture. *Armanshahr Architecture & Urban Development*, 10(21), 103-112.

47. Tavana, M.A.. (2007). "Islam and Modernity" In the thoughts of Seyyed Jamaledaddin Asad Abadi. Pizhuhish -I Siyasat-I Nazari: Research in political science, 3(2), 97-113. (In Persian)
48. The Aga Khan Award for Architecture.( 2004). Sandbag Shelter Prototypes ,Various locations worldwide. The Aga Khan Award for Architecture.
49. wikimapia(2008). Basra International Hotel. <http://wikimapia.org/1156400/Basra-International-Hotel>