The Phenomenology of Experiencing the Unseen (al-Ghayb) in the Architecture of the Holy Mosque of Jamkaran

Mohammadali Roozbahani[1], **Maryam Sekhavat**[2]

Type of article: original research
Receive: 02 JULY 2026, Accept Date: 14 AUGUST 2026
DOI: 10.22034/rph.2026.2093177.1236

Extended Abstract

The experience of encountering a reality that transcends both sensory perception and rational cognition—a reality understood as "hidden" or "unseen" (al-ghayb)— is among the most complex and profound dimensions of religious life, particularly as it is mediated through the architecture of sacred spaces.

The Sacred Mosque of Jamkaran, understood in Twelver Shiʿi thought as an intermediate space between mosque (masjid) and shrine (ḥaram), transcends the function of a purely devotional site. Rather, it has been constituted as an ontological axis rooted in the profound belief in the hidden presence of Imam al-Zaman (the Twelfth Imam).

The phenomenology of Jamkaran Mosque, in which a lived encounter with the Hidden Imam lies at the core of the pilgrims' experience, shares affinities with broader patterns observed in sacred sites throughout the world. At Jamkaran, al-ghayb is not merely a belief lodged in the minds of pilgrims; rather, it approaches the realm of lived experience through a sacred process. This experience is shaped by the convergence of elements such as the orientation of the building, the absence of a zārīḥ, the interplay between collective supplication and silence, and the communal rituals of the pilgrims. Here, the presence of the Unseen is not manifested in material form; rather, it reveals itself as a felt presence within the atmosphere of the space, the movements of the pilgrims, and the sounds of ritual.

This research seeks to address the fundamental question of how the architecture of this mosque enables the pilgrim to experience the presence of the Unseen within a lived spatial encounter. Methodologically, the study adopts a descriptive-analytical approach informed by contemporary phenomenolo-

1. Assistant Professor, Department of Philosophy of Art, Faculty of Theoretical Sciences and Advanced Studies in Art, Iran University of Art, Tehran, Iran.
Email: Ma.roozbahani@art.ac.ir
2. PhD student in Islamic Architecture, Department of Architecture, Faculty of Technology, Qom University, Qom, Iran (Corresponding author). Email: m.sekhavat@stu.qom.ac.ir

gy, particularly the aesthetics of atmosphere.

It is based on library research and the documentary analysis of relevant scholarly and primary sources. These include Qurʾānic texts and theological exegeses concerning the concept of al-ghayb; Islamic philosophical and mystical (ʿirfānī) works, particularly those of Ibn ʿArabī, Mullā Ṣadrā, and Suhrawardī; and major theories in the philosophy of religious experience, including Rudolf Otto's concept of the numinous, Mircea Eliade's notion of hierophany, and Gernot Böhme's theory of atmosphere as a sensory language for perceiving the Unseen.

The analysis is conducted through a phenomenological hermeneutics of meaning. Avoiding surveys, interviews, and quantitative measurement, this study seeks to access the existential structure of the experience of the Unseen at Jamkaran Mosque from within the phenomena themselves, and to articulate that structure within an integrated theoretical framework combining Islamic thought and contemporary phenomenological philosophy.

Within the theoretical framework of this research, the concept of al-ghayb is examined as a supra-empirical and non-sensory reality through four complementary and interrelated conceptual levels.

First, from within Islamic thought, where al-ghayb is understood not as mere absence or non-existence, but as a degree of reality whose apprehension requires an existential and epistemological journey. Second, from the perspective of the phenomenology of religious experience, particularly Rudolf Otto's theory of the numinous, which describes the immediate, non-mediated apprehension of the Holy as mysterium tremendum et fascinans—a mystery that is at once awe-inspiring and captivating.

Third, within the domain of sacred space, drawing upon Mircea Eliade's concept of hierophany and Victor Turner's notion of liminality, which together present the sacred place as a liminal threshold between the seen and unseen worlds. Fourth, through Gernot Böhme's theory of atmosphere, which elucidates the sensory language of the presence of the Unseen in architecture through elements such as light, silence, orientation, and the interaction between the perceiving subject and the environment.

This integrated framework makes it possible for al-ghayb—though in essence beyond sensory perception and conceptual representation—to be experienced as an accessible reality within the pilgrim's consciousness, through the interconnection of these four levels of meaning.

Based on these theoretical foundations, Jamkaran Mosque was systematically analyzed. The findings reveal that the mosque is structured by three sacred atmospheres: the atmosphere of the sacred, understood as a space between mosque and shrine; the atmosphere of expectation (intizār), actualized through liminality; and the atmosphere of the Unseen (al-ghayb), manifested through the absence of a zārīḥ and related spatial elements.

The results show that the presence of the Unseen at Jamkaran Mosque is not

produced through a material or tangible symbol such as a zārīḥ. Rather, it emerges through the Imam's corporeal absence, the orientation of the building, its symbolic qibla-centered configuration, the rhythm of supplication and prayer, light, silence, and the synchronized movement of the pilgrims.
In essence, this spatial structure creates an architectural condition in which the pilgrim does not merely believe in the Unseen but experiences it as a living, direct, and deeply felt reality.
Drawing upon Böhme's (2015) theory of atmosphere, the Sacred Mosque of Jamkaran was analyzed through three atmospheres—the sacred, expectation, and the Unseen—to show how each is perceived within the domain of lived experience.
Existentially, Jamkaran Mosque occupies an intermediate position between mosque and shrine. Among mosques in the Islamic world, it is regarded as having the closest spiritual proximity to al-Masjid al-Ḥarām. Its attribution to the Imam of the Age transforms it into a sanctuary of the living and present Imam, elevating it to the status of a ḥaram-ziyāratgāh, a shrine-place of pilgrimage.
This sacred place functions as a threshold that leads the pilgrim toward a mode of presence beyond sensory perception. The hidden presence of Imam al-Zaman at this site is constituted not through material manifestation but through absence. This bodily absence corresponds fully with the concept of tajallī al-ghayb (the manifestation of the Unseen) in Ibn ʿArabī's philosophy and Mullā Ṣadrā's Transcendent Theosophy (al-ḥikma al-mutaʿāliya), wherein it constitutes a necessary condition for the deeper theophany of the Absolute Essence.
The architectural space of Jamkaran, through elements such as the turquoise color of the dome (symbolizing heaven and hope), the simplified qibla-oriented spatial configuration (evoking the austerity of the Kaʿba), the rhythm of collective supplications (Duʿāʾ al-Nudba, Duʿāʾ al-ʿAhd, Duʿāʾ al-Faraj), and the silence accompanying the pilgrims' movement, generates an atmosphere that, as Böhme (2015) explains, produces "spheres of presence" within material absence.
Within this atmosphere, the pilgrim's experience is existential and felt. The "sorrow of separation" is no longer merely a remembrance of absence; rather, it becomes a living experience of a presence that, as Otto describes, is simultaneously awe-inspiring and captivating.
Consequently, it can be concluded that Jamkaran Mosque is not merely a place of worship but an "expanded zārīḥ": a space in which the entire architectural body becomes the embodiment of the Sacred, housing within itself expectation and the unseen presence—the eternal theophany of the living and present Imam.
This finding is not a subjective proposition but a phenomenological insight arising from the intrinsic structure of the pilgrim's experience in this space.

Here, bodily absence provides the condition for spiritual presence, and non-seeing becomes the condition for true seeing.
Thus, the architecture of Jamkaran does not simply contain belief; it actively mediates, through spatial and ritual means, the pilgrim's encounter with an unseen reality that remains irreducible to material representation within the horizon of sacred experience itself.
This is the very reality emphasized by Muslim mystics (ʿurafāʾ): that it is accessible only through direct experiential witnessing (al-shuhūd). By reconstructing the inner structure of that experience through a phenomenological method, this research has sought to approach its description as faithfully as possible.

Keywords: Jamkaran Mosque, presence of the Unseen, phenomenology of architectural space, Shiʿi sacred space, pilgrimage experience, Mahdist expectation

OPEN ACCESS
This journal is following of Committee on Publication Ethics (COPE) and complies with the highest ethical standards in accordance with ethical laws

COPYRIGHTS | Copyright for this article is retained by the author(s), with publication rights granted to the *Rahpooye Hekmat-e Honar* Journal. This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution Licenses. (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

پدیدارشناسی تجربهٔ امرِ غیبی در معماری مسجد مقدّس جمکران

محمدعلی روزبهانی[۱]، مریم سخاوت[۲]

نوع مقاله: پژوهشی
دریافت: ۱۴۰۵/۰۴/۱۱ □ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۲۳ □ صفحهٔ ۸۳-۹۶
Doi: 10.22034/rph.2026.2093177.1236

چکیده

تجربهٔ مواجهه با واقعیّتی فراتر از حس و عقل، واقعیتی «پنهان» یا «غیبی»، در میان معماری مکان‌های مقدّس، از جملهٔ پیچیده‌ترین و در عینِ حال عمیق‌ترین ابعاد زندگی دینی است. مسجد مقدّس جمکران، به عنوان مکانی میان مسجد و حرم، در اندیشهٔ شیعیان دوازده‌امامی، فراتر از یک مکان عبادیِ محض و به مثابهٔ محوری وجودی در باورِ عمیق به حضور پنهان امام زمان(عج) شکل گرفته است. این پژوهش به دنبال پاسخ به این پرسش اساسی است که چگونه معماری این مسجد، زمینهٔ تجربهٔ به حضورآوردن امرِ غیبی را برای زائر فراهم می‌آورد. روش این پژوهش، توصیفی ـ تحلیلی از منظر پدیدارشناسی نوین، حول منظر زیبایی‌شناسی اتمسفر و با استناد به کتاب‌ها و پژوهش‌های علمی به شیوهٔ اسنادی انجام شده است. برای دستیابی به پاسخ پرسش، به بررسی مفهوم غیب در اندیشهٔ اسلامی و سپس نحوهٔ تجربهٔ امر غیبی بر اساس نظریّات پدیده‌شناس دینی رودولوف اتو و سپس نظریّات اندیشمندان در حوزهٔ امر غیبی در مکان مقدّس و درنهایت به بررسی زبان حسّیِ حضورِ غیب در مکان‌ها با معرفی نظریهٔ اتمسفر پرداخته شده است تا بتوان از این طریق غیب را که امری نامحسوس است را از طریق پیوند زدن این مفاهیم، به امری قابل فهم تبدیل نمود. سپس بر اساس این مبانی نظری، مسجد جمکران تحلیل گردید، تحلیل داده‌ها با روش پدیدارشناختیِ معنا صورت گرفته است؛ این پژوهش با پرهیز از هرگونه پیمایش، مصاحبه یا سنجش کمّی، بر آن است که از درونِ خودِ پدیدارها، به ساختارِ وجودیِ تجربهٔ غیبی در مسجد جمکران دست یابد و آن را در چارچوب نظریِ یکپارچه، متشکل از اندیشهٔ اسلامی و فلسفه پدیدارشناسیِ معاصر، تبیین نماید. بر اساس تحلیل انجام‌شده، مسجد جمکران، شامل اتمسفرهای مقدّس (مکانی میان مسجد و حرم)؛ انتظار (از طریق آستانگی) و غیبی (از طریق فقدان ضریح و...) می‌باشد. یافته‌های به‌دست آمده از این تحلیل نشان می‌دهد که امر غیبی در مسجد جمکران از طریق نمادی مادّی و ملموس مانند ضریح ایجاد نشده، بلکه از راه عدمِ حضور جسمانی، جهت‌گیری بنا، کالبدِ نمادینِ قبله‌محورِ بنا، ریتمِ دعا و نماز، نور، سکوت و حرکتِ هم‌سویِ زائران پدیدار می‌شود. درواقع، این ساختار فضایی، بنایی را ایجاد می‌کند که در آن، زائر علاوه‌بر باور به غیب، آن را به صورت زنده، مستقیم و کاملاً درک‌شده تجربه می‌کند.

کلیدواژه‌ها: مسجد جمکران، حضور غیب، پدیدارشناسی فضا، فضای قدسی شیعی، تجربهٔ زیارت، انتظار مهدوی

۱. استادیار، گروه فلسفهٔ هنر، دانشکده علوم نظری و مطالعات عالی هنر، دانشگاه هنر ایران، تهران، ایران.
Email: Ma.roozbahani@art.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری معماری اسلامی، گروه معماری، دانشکده فنی و مهندسی، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسندهٔ مسئول).
Email: m.sekhavat@stu.qom.ac.ir

استناد: روزبهانی، محمدعلی؛ سخاوت، مریم (۱۴۰۵)، پدیدارشناسی تجربهٔ امرِ غیبی در معماری مسجد مقدّس جمکران، رهپویهٔ حکمت هنر، ۵ (۲)، ۸۳-۹۶.
Doi: 10.22034/rph.2026.2093177.1236
https://rph.soore.ac.ir/article_741462.html

مقدمه

تجربهٔ مواجهه با واقعیّتی فراتر از حس و عقل، واقعیتی «پنهان» یا «غیبی»، در میان معماری مکان‌های مقدّس، از جملهٔ پیچیده‌ترین و در عینِ حال عمیق‌ترین ابعاد زندگی دینی است. چگونه می‌توان دربارهٔ چیزی سخن گفت که از تعریف دقیق، حسّ طبیعی و سنجش تجربی سر باز می‌زند؟ اگرچه تعریف قطعی و جامعی از چنین تجربه‌ای ممکن نیست، اما می‌توان افقی از آن را از طریق بررسی چگونگی تعامل فضا، نمادها، مراسم‌ها و ادراک نشان داد. در پدیدارشناسی دین، چنین مواجهه‌ای به عنوان تجلّی «مقدّس شگفت‌انگیز[۱]» توصیف می‌شود، واژه‌ای که رودولف اوتو[۲] برای بیان حضوری آکنده از هیبت و جذبهٔ رمزآلود به‌کار برد. این حضور، تنها یک باور ذهنی نیست؛ بلکه گاهی با چنان شدّتی در فضاهای خاص تجربه می‌شود که به‌نظر می‌رسد دیوار میان جهانِ آشکار و پنهان، در آن لحظه، نازک‌تر از یک پرده شده است. مسجد مقدّس جمکران، در ذهن و تجربهٔ زیستهٔ زائران، صرفاً یک مسجد عبادی نیست، بلکه مکانی است که کیفیّت زیارت را در خود حمل می‌کند و نسبت آن با حضور پنهان امام دوازدهم[۳]، افق معنایی آن را از سطح کارکردی فراتر می‌برد. پدیدارشناسی مسجد مقدّس جمکران که در آن ارتباط حضوری با امر غایب در هستهٔ کانونی تجربهٔ زائران قرار دارد با الگوهای گسترده‌تری که در مکان‌های مقدّس سراسر جهان دیده می‌شود، شباهت‌هایی دارد. در مسجد جمکران، «غیب» تنها امری منزل‌گرفته در ذهن و باور زائران نیست؛ بلکه در فرایندی مقدّس به ساحت تجربه نزدیک می‌شود. این تجربه از طریق هم‌آوایی مؤلفه‌هایی مانند جهت‌گیری بنا، فقدان ضریح، تعامل دعاخوانی جمعی و سکوت، و مناسک جمعی زائران شکل می‌گیرد. در این‌جا، حضور امر غیبی نه در قالبی مادّی، بلکه به عنوان حضوری حس‌شده در اتمسفرِ فضا، حرکات و صداها، خود را آشکار می‌سازد. مسئلهٔ اصلی این نوشتار، تبیین سازوکار فضایی و ادراکی‌ای است که از طریق آن، معماری مسجد جمکران امکان تجربه‌ای حضوری از امری غیبی را در ساحت آگاهی زائر پدید می‌آورد. برای پاسخ به این مسئله، رویکرد پدیدارشناختی به عنوان چارچوب اصلی تحلیل برگزیده شده است.

مسجد مقدّس جمکران

مساجد جلوه‌ای از زیبایی‌های بصری هنرهای اسلامی هستند، مسجد، خانهٔ خدا و فضایی است که هم جلوه‌گر حضور معبود و هم ظرف عبادت عابد قرار می‌گیرد و مهم‌ترین بنایی است که رابطهٔ نزدیکی با فرهنگ و آداب مذهبی دارد (شفایی، ۱۳۸۶: ۱۴). مسجد، خالص‌ترین، آرمانی‌ترین و مفهوم‌گراترین موضوع هنر اسلامی است که به دنبال تحقّق فضای آرمانیِ روحِ جهان‌بینی اسلامی می‌باشد. در طراحی مسجد، شروع از درک مفهوم و تعریف ایدئال ذهنی مسجد است که جنبه‌های کمّی، فیزیکی، عملکردی و جنبه‌های کیفی، متافیزیکی و بیانی توأماً موردِ توجه قرار می‌گیرد (شفایی، ۱۳۸۶: ۱۶). مکان‌های ویژهٔ یاد حضرت مهدی(عج) مسجدالحرام، مسجد کوفه، مسجد سهله، مسجد جمکران، سرداب مقدّس، مسجد زید، مسجد صعصعه، صحرای عرفات، مشاهد مشرفهٔ امامان معصوم به‌ویژه کربلای معلّی می‌باشند (محمّد هاشمی، ۱۳۹۵: ۳۴). مهم‌ترین پایگاه شیعیان شیفتهٔ حضرت صاحب‌الزمان(عج) در ایران، مسجد مقدّس جمکران، در شش کیلومتری شهر مقدّس قم است (مهدی پور، ۱۳۸۱) که هر هفته تعداد زیادی زیارت‌کننده داشته هر سه‌شنبه شب (شب چهارشنبه) جمعیّت انبوهی از منتظران حضرت ولی‌عصر(عج) در این مسجد حضور پیدا می‌کنند. مسجد جمکران در هفته میزبان ۳۵۰ هزار زائر است (عالی‌پور، ۱۳۹۶). اعتقاد عموم زیارت‌کنندگان این مسجد بر آن است که امام زمان بر این مکان نظر خاص دارد و حاجات ایشان را برآورده می‌سازد. جدا از مباحث درون دینی درباره این مسجد، آنچه برجسته است، ایجاد و گسترش مکانی مقدّس برای انجام اعمال و مناسکی است که باورمندان به غیبتِ امام زمان را گرد هم جمع می‌کند (صفی‌خانی و سفیری، ۱۳۹۸: ۳۰).

روش تحقیق

این پژوهش با روشی توصیفی-تحلیلی از منظر پدیدارشناسی نوین، حول منظر زیبایی‌شناسی اتمسفر و با استناد به کتاب‌ها و پژوهش‌های علمی به شیوهٔ اسنادی انجام شده است، چراکه پرسش اصلی پژوهش، ذاتاً کیفی، وجودی و فراتر از هرگونه تبیین پوزیتیویستی، روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی است. انتخاب این روش، به دلیل ماهیت دوگانهٔ موضوع (از یک‌سو مفهوم وحیانی غیب در قرآن و روایات، و از دیگر سو تجربهٔ زیستهٔ فضایی در معماری) ضروری بوده است. پدیدارشناسی تفسیری، به پژوهشگر اجازه می‌دهد تا ضمن احترام به «ظهور پدیده» (آن‌گونه که به زائر تجربه می‌شود)، لایه‌های تفسیری-فرهنگی (مفاهیم قرآنی و کلامی) را نیز در تحلیل دخالت دهد. از سوی دیگر، زیبایی‌شناسی اتمسفر بُمه، ابزار مفهومی لازم برای تحلیل «کیفیت حسّی-فضایی» محیط مقدّس را فراهم می‌آورد. منابع این پژوهش شامل متون قرآنی و تفاسیر کلامی (در باب مفهوم غیب)، آثار فلسفی و عرفانیِ اسلامی (همچون ابن‌عربی، ملاصدرا و سهروردی) و همچنین نظریه‌های کلیدی در حوزهٔ فلسفهٔ تجربهٔ دینی، از جمله آثار رودلف اوتو (Otto,1924) دربارهٔ «نومینوز»، میرچا الیاده (الیاده، ۱۳۹۴) دربارهٔ «هیروفنی[۴]» و گرنوت بُمه (Böhme, 2015) درباب «اتمسفر[۵]» به عنوان زبانی حسّی برای ادراک امر غیبی است که با روش اسنادی گردآوری شده است. تحلیل داده‌ها با روش تفسیر پدیدارشناختیِ معنا صورت گرفته است؛ یعنی با پرهیز از وارد کردن

Doi: 10.22034/rph.2026.2093177.1236

پیش‌فرض‌های خارجی (مانند رویکردهای رفتارگرایانه)، تلاش شده است که چگونگی ظهورِ ذاتِ متعالی در فضای معنویِ مسجد جمکران به‌ویژه در قالبِ «غیبتی که حضور می‌آفریند» به‌گونه‌ای مفهومی بازسازی شود. بنابراین، این پژوهش با پرهیز از هرگونه پیمایش، مصاحبه یا سنجش کمّی، بر آن است که از درونِ خودِ پدیدارها، به ساختارِ وجودیِ تجربهٔ غیبی در مسجد جمکران دست یابد و آن را در چارچوب نظریِ یکپارچه، متشکل از اندیشهٔ اسلامی و فلسفه پدیدارشناسیِ معاصر، تبیین نماید.

پیشینهٔ تحقیق

بررسی ادبیات موجود در حوزهٔ «غیب»، «معماری مقدّس» و «مسجد جمکران» نشان می‌دهد که پژوهش‌های پیشین را می‌توان در چهار حوزهٔ مفهومی دسته‌بندی کرد، هرچند هیچ‌یک به‌طور کامل به پرسش اصلی این پژوهش یعنی چگونگی تجربهٔ وجودیِ امر غیبی در فضای معماری مسجد جمکران با رویکردی پدیدارشناختی نپرداخته‌اند: اول، مطالعاتی که مفهوم غیب را در چارچوب قرآن و فلسفهٔ اسلامی بررسی کرده‌اند. در این حوزه، مستفید (۱۴۰۱) ایمان به غیب را به عنوان باور به حقایقی فراتر از ادراک حسی تبیین می‌کند، در حالی که ارشدریاحی و ایرانپور (۱۳۸۹) و صدفی (۱۳۹۴) به شناخت غیب در اندیشه ملاصدرا و فلسفه اسلامی می‌پردازند. همچنین، طاهرزاده (۱۳۸۲) و مرادی (۱۴۰۳) غیبت امام زمان(عج) را نه به‌معنای فقدان وجودی، بلکه به عنوان حضوری فراتر از ادراک حسّی تبیین کرده‌اند. این پژوهش‌ها، با وجود غنای مفهومی، بیشتر بر بُعد عقیدتی و کلامی غیب تمرکز داشته و به تبیین چگونگی تجربهٔ آن در فضای معنوی نپرداخته‌اند. گروه دوم، پژوهش‌هایی که رابطهٔ میان غیب و معماری را مدنظر قرار داده‌اند. ادیب‌زاده و دیگران (۱۳۹۴) با رویکردی پدیدارشناختی، غیب را بنیانی معنوی در تجربهٔ فضایی انسان مؤمن می‌دانند و استدلال می‌کنند که ایمان به غیب می‌تواند به خلق «هندسهٔ قدّسی» در معماری بیانجامد. جلیل‌زاده و دیگران (۱۴۰۰) نیز در مطالعهٔ مسجد جامع اصفهان، نشان می‌دهند که مفاهیم غیبی چگونه در کالبد فیزیکی مسجد تجلّی یافته‌اند. بااین‌حال، این مطالعات یا بر نمونه‌های تاریخی متمرکز بوده‌اند یا فاقد تحلیلی پدیدارشناختی از تجربهٔ زنده زائر در فضای جمکران هستند. سوم، تحقیقاتی که نمادهای مهدویّت را در معماری مورد بررسی قرار داده‌اند. حسن‌پورلمر و دیگران (۱۴۰۱) و دانش‌آرانی و ستاری‌ساربانقلی (۱۳۹۷) به بازخوانی نقوش و تزئیناتِ شهرهایی مانند ماسوله یا کاشی‌کاری‌های زرین‌فام پرداخته‌اند و نشان داده‌اند که چگونه مفاهیم «انتظار» و «ظهور» در قالب نمادهای هندسی و گیاهی بازتولید شده‌اند. این پژوهش‌ها، هرچند ارزشمندند اما بیشتر بر بُعد نمادینِ بصری متمرکزند و به بررسی تجربهٔ حسی ـ وجودیِ حضور امر غایب در فضای معماری نپرداخته‌اند. چهارم، مطالعاتی که مسجد جمکران را مورد توجه قرار داده‌اند. صفی‌خانی و سفیری (۱۳۹۸) و طالبی و سلامی (۱۳۹۵) به تفسیرهای زائران از غیبت و نوع کنش‌های دینی آنها پرداخته‌اند و تشت‌زرین (۱۳۹۵) ویژگی‌های دوران ظهور را از دید زائران بررسی کرده است. این پژوهش‌ها بیشتر از رویکرد جامعه‌شناختی یا انسان‌شناسی بهره برده‌اند و بر بُعد رفتاری یا عقیدتیِ زیارت متمرکز شده‌اند، نه بر تحلیل تجربهٔ پدیدارشناختیِ امر قدسی در فضای جمکران. در میان این ادبیات، رودلف اوتو (Otto,1924) در کتاب کلاسیک «مفهوم امر قدسی[۶]» با رویکردی پدیدارشناختی، «تجربهٔ دینی» را به عنوان مواجهه‌ای با نومینوز[۷] یعنی ذاتی مقدّس، رازآلود، هیبت‌انگیز و فراتر از عقل، تبیین کرده است. او استدلال می‌کند که انسان دارای «توانایی دریافت امر قدسی[۸]» است که از طریق آن، قادر به تشخیص حضور ذات متعالی حتّی در غیابِ جسمانی آن است (Otto,1924:16). بااین‌حال، این چارچوب نظری تاکنون در تحلیل فضاهای مقدّس شیعی، به‌ویژه مسجد جمکران، به‌کار گرفته نشده است. شکاف پژوهشی اصلی این است که اگرچه غیب در عقاید دینی و معماری در متون فلسفی و پدیدارشناختی بررسی شده است، اما هیچ پژوهشی تاکنون ساختار تجربهٔ وجودیِ «حضور امر غایب» را در فضای معماریِ مسجد جمکران، به عنوان مکانی میان مسجد و حرم، با رویکردی پدیدارشناختی تحلیل نکرده است.

چارچوب نظری

در چارچوب مبانی نظری این پژوهش، تلاش شده است تا مفهوم «غیب» به مثابهٔ واقعیتی فراتجربی و غیرحسّی، از چهار سطح مفهومیِ مکمل به‌هم پیوست بررسی شود: نخست، از درونِ اندیشهٔ اسلامی، که غیب را نه به‌معنای نبود، بلکه به عنوان مرتبه‌ای از واقعیت که شناخت آن مستلزم سیر وجودی و معرفتی است، تبیین می‌کند؛ دوم، از منظر پدیدارشناسی تجربهٔ دینی، به‌ویژه با استناد به نظریهٔ «نومینوز» رودلف اوتو، که چگونگی «احساسِ بی‌واسطه» از حضور ذاتِ مقدّس (ذاتی هیبت‌انگیز و در عین حال جذّاب) را توصیف می‌کند؛ سوّم، در حوزهٔ مکان مقدّس، با بهره‌گیری از مفاهیم «هیروفنی» (الیاده) و «آستانگی» (ترنر)، که مکان را به مثابهٔ آستانه‌ای لیمینال میان جهانِ پنهان و آشکار معرفی می‌کنند؛ و چهارم، از طریقِ نظریهٔ «اتمسفر» (بُمه)، که زبانِ حسیِ حضورِ غیبی را در معماری (از طریق نور، سکوت، جهت‌یابی و تعامل بین ناظر و محیط) تبیین می‌نماید. این چارچوب یکپارچه، امکان‌پذیر می‌سازد تا «غیب»، هرچند ذاتاً فراتر از محسوسات و مفاهیم، از میان پیوند میان این چهار سطح معنا، به عنوان واقعیتی قابلِ درکِ تجربی، در ساحت آگاهی زائر دَر مکان بازآفرینی شود.

غیب در اندیشهٔ اسلامی

واژهٔ «غیب» در قرآن کریم شصت بار تکرار شده و در کاربردهای گوناگونی به‌کار رفته است؛ از جمله در بیان سرگذشت پیشینیان، ایمان به غیب، تقابل غیب و شهادت، و انحصار علم غیب برای خداوند. از دیدگاه لغت، «غیب» به معنای پنهان‌بودن چیزی از دیدگان است (ابن‌فارس، ۱۴۱۰ق؛ جوهری، ۱۴۱۰ق) (ابن اثیر، بی‌تا). آن را حتی شامل اموری می‌داند که در ذهن یا قلب انسان نیز وجود ندارند، ولی از دیده‌ها پنهان‌اند. در آیات قرآن، غیب در دو حوزهٔ کلی به‌کار رفته است: نخست، اشیاء یا وقایعی که خارج از دسترس حسّی انسان‌اند؛ و دوم، حقایقی که به‌طور مطلق خارج از هرگونه ادراک و علمِ مخلوق‌اند (اوجاقی، ۱۳۹۷: ۴۶). علامّه طباطبایی با تحلیل دقیق‌تر، دو کاربرد جزئی‌تر را نیز متمایز می‌کند: اول، غیبی که حتی ملائکه از آن بی‌اطلاع‌اند؛ و دوم، غیبی که به‌دلیل ذاتِ فراتر از توان ادراکی هر موجودی، تنها برای خداوند معلوم است. از منظر معرفت‌شناختی، غیب در مقابل «حضور ادراکی» قرار می‌گیرد، نه حضور جسمی. به این معنا که هر چیزی که هرچند در مجاورت ما باشد، اما ابزار ادراک آن در اختیار ما نباشد، در حکم «غایب» است (مرادی، ۱۴۰۳: ۱۹۲). در فلسفه اشراق، هر آنچه در دنیای مادی و جسمانی وجود دارد، به‌خودی‌خود و مستقل از ذهن و آگاهی ما وجود دارد؛ به همین دلیل، از دید ما «غایب» است. «حضور» در این دیدگاه به‌حالتی گفته می‌شود که ذهن (عاقل) با آنچه می‌فهمد (معقول) در عملِ فهم، یکی می‌شود. در این لحظه، موضوع دیگر غایب نیست، بلکه به‌صورتی «حاضر» در ذهن است. بنابراین، در فلسفه اشراق، «حضور» یعنی وحدت یا یکی‌شدن ذهن با موضوع شناخت، و «غیبت» یعنی جدایی و تفاوت بین آن دو (صدفی، ۱۳۹۴: ۱۰۳). ملاصدرا سه راه اصلی برای شناخت حقیقت برمی‌شمارد: نقل (استناد به کتاب و سنت)، عقل (استدلال فلسفی)، و کشف و شهود (ادراک عینی و درونی). او حکمت خود را بر پایهٔ برهان‌های کشفی می‌گذارد که با آموزه‌های دینی هم‌خوانی دارند. از دیدگاه وی، عقل تا حدی از واقعیت‌ها آگاهی می‌یابد، اما برای دستیابی به حقایقی فراتر از عالم ماده (مانند معرفت ذات خداوند، معاد جسمانی یا رویت الهی) باید از راه دل و الهامات درونی ادامه داد. ملاصدرا معتقد است نفس انسانی در ذات خود آینه‌ای صیقل‌خورده و پاک است که شایستهٔ بازتاب حقایق عینی (صور علمی) می‌باشد؛ اما حجاب‌هایی میان نفس و لوح محفوظ وجود دارند که این شناخت را محدود می‌کنند. یکی از مهم‌ترین این موانع، نادانی نسبت به نفس است. از این رو، معرفت نفس (هم در بعد ذاتی و هم در بعد عملی) نردبانی برای رسیدن به معرفت خداوند محسوب می‌شود (ارشد ریاحی و ایرانپور، ۱۳۸۹). در فلسفهٔ ملاصدرا، شناخت غیب دیگر صرفاً یک مسئلهٔ معرفتی نیست، بلکه به سیر و تکامل وجودی انسان گره خورده است. در این نظام فکری، واژه‌های «حضور» و «غیبت» اغلب با مفاهیم «وجود» و «عدم» جایگزین می‌شوند. اما منظور از «حضور»، وجود مطلق نیست، بلکه وجود در نزدِ شیء است؛ یعنی آنچه برای یک موجود حاضر و معلوم است. در مقابل، «غیبت» به معنای نفی وجود در نزدِ شیء است، یعنی یا شیء اصلاً موجود نیست، یا موجود است اما چیزی نزد او حضور ندارد (صدفی، ۱۳۹۴: ۱۰۳). از این دیدگاه معرفت‌شناختی، میزان حضور علمی (یا «علم حضوری») نفس نسبت به غیبتِ اشیاء، متناسب با درجهٔ وجودی خود آن نفس است. هرچه نفس پاک‌تر و عالی‌تر باشد، حضورش در برابر حقایق غیبی بیشتر می‌شود. در جهان‌بینی عرفانی ابن‌عربی، غیب و شهادت را در چارچوب «تجلی» تبیین می‌شود. مبحث «تجلی» از محورهای اصلی جهان‌بینی عرفانی، به‌ویژه در مکتب ابن‌عربی، محسوب می‌شود. او ساختار وجودی جهان را بر پایهٔ تجلیات ذات و صفات الهی تبیین می‌کند و دو سطح اصلی برای تجلی در نظر می‌گیرد: فیض اقدس یا «تجلی ذات احدیت» در صورِ أعیانِ ممکنات (یعنی ظهور نخستین ذات مطلق در ذاتِ حقایق ثابته)، که به عنوان «تجلی غیب» شناخته می‌شود؛ و فیض مقدس یا «تجلی اسماء و صفات» (یعنی تحقق و ظهور أعیان ثابته در عالم خارج)، که به عنوان «تجلی شهادت» شناخته می‌شود (فهیمی، آقاحسینی و نصر اصفهانی، ۱۳۹۱: ۱۱۷). در این چارچوب، خداوند هم «ظاهر» است و هم «باطن»، همان‌گونه که در قرآن آمده: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (قرآن کریم، حدید: ۳). از این رو، دو عالمِ غیب و شهاده را آفریده است: انسان، عالم باطن (غیب) را با جنبهٔ باطنیِ خود و عالم ظاهر (شهاده) را با جنبه ظاهریِ خود ادراک می‌کند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰). بنابراین، چون حق تعالی هم ظاهر و هم باطن است، تنها انسان است که هر دو جنبهٔ ظاهر و باطن را دارد و به‌همین دلیل، صورت حقیقیِ حقّ محسوب می‌شود. ابن‌عربی و پیروانش، عوالم وجود را در شش مرتبه، که به‌اصطلاح «حضرات خمس» و «الإنسان الکامل» گفته می‌شوند، طبقه‌بندی می‌کنند: دو حضرت منسوب به «حق» (ذات و اسماء)، سه حضرت منسوب به «کون» (عالم عناصر، ملکوت و ارواح)، و مرتبهٔ ششم که جامع همهٔ این ابعاد است (جامی، ۱۳۷۰). این مرتبهٔ ششم، یعنی انسان کامل، به عنوان «روح عالم» شناخته می‌شود؛ روحی که همهٔ قوا، اعضاء و جوارح جهان منقاد و مسخّر او هستند. بنابراین در اندیشهٔ اسلامی، «غیب» فراتر از نادیده‌بودن است و در ابعاد قرآنی، فلسفی و عرفانی، به عنوان درجاتی از واقعیت در نظر گرفته می‌شود که شناخت آنها مستلزم سیر وجودی و معرفتی انسان است. انسان کامل، به عنوان جامع تمام مراتب هستی، تنها وجودی است که می‌تواند هم غیب را در باطن و هم شهادت را در ظاهر دریابد و به‌این‌ترتیب، پلی میان جهان و حقیقت مطلق می‌شود.

Doi: 10.22034/rph.2026.2093177.1236

تجربهٔ مقدّس؛ چگونه غیب احساس می‌شود؟

برای پرداختن به این مضمون که غیب چگونه احساس می‌شود، سعی شده تا از منظر پدیدارشناسی تجربهٔ دینی، به‌ویژه با استناد به نظریهٔ «نومینوز» رودلف اوتو، که چگونگی «احساسِ بی‌واسطه» از حضور ذاتِ مقدّس را توصیف می‌کند به موضوع پرداخته شود. به بیان رودولف اتو، که او را از بزرگ‌ترین پدیده‌شناسان دین به شمار می‌آورند؛ باور داشتن به واقعیّتی فراتر از حوّاس، چیزی است و تجربهٔ مستقیم آن چیز دیگری. داشتن ایده‌هایی دربارهٔ «مقدّس» یک چیز است و آگاهی عینی و هوشیارانه از آن به عنوان واقعیتی مؤثر و فعال در جهان پدیداری، چیزی متفاوت. اکنون، باور بنیادین تمام ادیان یا بهتر بگوییم، باور ذاتی خودِ دین به عنوان چیزی کلّی این است که نه‌تنها باور به چنین واقعیتی ممکن است، بلکه تجربهٔ مستقیم آن نیز میّسر است (Otto,1924: 114). امر قدسی نافهمیدنی و ناگفتنی است. آنچه درباره‌اش گفته می‌شود، فقط تعبیر گوینده است، که شایستهٔ خود اوست نه سزاوار امر قدسی (وکیلی و جعفری امان‌آبادی، ۱۳۹۶ :۲۱۱). اگرچه [امر قدسی] از مسیر مفهومی فهم، دوری می‌کند، اما [در هر صورت] باید، به نحوی، در درون نیز قابل‌فهم باشد، وگرنه هیچ و هرگز چیزی دربارهٔ او نمی‌توانستیم بگوییم. حتی عرفان که در امر گفتار، ناگفتنی است، به راستی چنین نیست که هیچ و هرگز نتوان درباره آبژهٔ آگاهی دینی گفت. اگر جز این بود، عرفان، فقط در یک سکوت همیشگی بود؛ درحالی که از ویژگی‌های آشکار و پیدای عارفان، سخن پردازی‌های فراوان ایشان است (Otto, 1924: 2). «مقدّس، در ذات اولیّه خود، یک «راز» است؛ رازی که هم «هیبتناک» است (چون انسان را در برابر قدرتی فراتر از خود آگاه می‌سازد) و هم «جذّاب» (چون روح را به سوی خود می‌کشد)» (Otto,1924:17). «این «راز» که در زبان لاتین آن را Mysterium می‌نامند، در ادیان ابراهیمی، هستهٔ تجربهٔ دینی است، حتی زمانی که دیده نمی‌شود» (Otto,1924:29). «بر اساس کتاب مقدّس(Ebranian 1:11)، ایمان «اطمینان به چیزهایی است که امید داریم و قانع‌شدن به وجود چیزهایی است که نمی‌بینیم». این تعریف، همان «mysterium» است که در تمام ادیان، از جمله اسلام، تجربه می‌شود» (Otto,1924: 86). دین نه‌تنها متقاعد شده است که امر مقدّس، توسط [...] «صدای آرام و کوچک» روح در قلب، تصدیق می‌شود، بلکه همچنین ممکن است مستقیماً در وقایع و رویدادهای خاص، که در اشخاص آشکار می‌شود و در اعمال نشان داده می‌شود [...] در کنار وحی درونی [...] یک وحی بیرونی نیز وجود دارد (Otto,1924). سخن بر این است که امر قدسی، برای به زبان آمدن، باید به قلمرویی پا گذارد که از جنس زبان و نشانه است (گفتار و نقاشی و معماری و مراسم جمعی نیایش و ...) و دو قلمرو عقل و اخلاق، از جنس زبان هستند. به زبان آمدن امر قدسی، یگانه روزنهٔ بسیار کوچکی است که تجربهٔ دینی امر قدسی چه بسا بتواند گذر به «دیگری» کند. ازاین روست که اتو، افرون بر پرداختن به مفهوم‌هایی مانند قادر مطلق و حکیم و... (که به نوعی، به زبان آمدن است)، بر رفتن به کلیساها و معبدها و مکان‌های مذهبی و تماشای آنها و دیدن مراسم‌ها نیز تأکید می‌کند (Otto,1924:12). اتو در فصل شانزدهم کتابش به «تجلّیات قدسی و قوهٔ غیب‌شناسی» آدمی پرداخته و این عقیده را مطرح می‌سازد که آدمی در عمق جان و درون روحش از نیروی وجدان و تمیز حق و شناخت امر قدسی و عالم غیب برخوردار است و پیوسته او را می‌جوید و از درون خود برانگیخته می‌شود و ندای او را درون جان خود می‌نیوشد و گوشی غیب‌نیوش و جانی غیب‌نیوش و غیب‌گیر دارد (همتی، ۱۳۷۷: ۲۵). این چارچوب، پایهٔ نظریِ پدیدارشناسی تجربهٔ دینی را فراهم می‌کند، تمرکز بر «چگونگی ظهورِ معنا» در ساحت آگاهی، نه بر تبیین عقلانیِ علّت.

مکانِ مقدّس؛ آستانهٔ میان غیب و حضور

در سطح سوم سعی شده تا به مکان تجربهٔ امر قدسی پرداخته شود، برای این منظور با بهره‌گیری از مفاهیم «هیروفنی» (الیاده) و «آستانگی» (ترنر)، که مکان را محل تجلّی امر مقدّس و به مثابهٔ آستانه‌ای لیمینال میان جهانِ پنهان و آشکار معرفی می‌کنند؛ سعی شده تا پلی مفهومی بین امر غیبی و تجربهٔ آن در مکان مقدّس زده شود. فهم انسان از خودش، خداوند، امر قدسی و عبادت به ابتنای حضور در فضا شکل می‌گیرد (پرزگومز، ۱۳۹۶: ۱۵۵). در طول تاریخ، انسان همیشه با مکان‌هایی روبه‌رو بوده است که به طریقی او را به مبدأ هستی متصل می‌کرده و معنای تقدّس در آن مکان بر انسان متجلّی شده است. قدمت این مکان‌ها به قدمت پیدایش ادیان برمی‌گردد. انسان‌ها برای داشتن و لحاظ کردن مفهوم تقدّس در زندگی و حضور آن، بنابر دستورات و رسوم هر آیینی، مکان‌های مقدّس را در طول تاریخ ساخته‌اند. با این که مکان‌های مقدّس در هر آیینی به نحوی خاص ساخته می‌شود و در معماری ازلحاظ فضا، فرم، تناسبات، مقیاس و مصالح در طیف بسیار وسیعی قرار می‌گیرند اما در یک کارکرد، نقطهٔ مشترکی دارند و آن، در بر گرفتن امر قدسی اســت. مکان مقدّس در حقیقت مکانی است که امر قدسی را در برمی‌گیرد. امر قدسی نیز بر این استوار است که هستی ما بر وجودی فراتر متصل است و وجود و تقدیر ما وابسته به مشیّت و ارادهٔ اوست (پرتو، نوروزبارازجانی و میرشاهزاده، ۱۴۰۱). امر قدسی خواهان آن است که «آگاهی» (انسان) از توهّم خودمختاری خویش آزاد شود و به وابستگی کامل خود به معنایی که فراتر از هستی اوست، اذعان کند (تربیت‌جو و اسلامی، ۱۳۹۷: ۶۶). مقدّس و تجلّی، دو مفهوم اصلی هستند که الیاده

آنها را در گسترهٔ اشکال دینی بشریّت، بازمی‌یابد. در نظر وی، مقدّس به اقسام مختلف در اساطیر، چهرهٔ خدایان، کیهان‌شناسی، انسان‌ها، مکان‌ها، نمادها و... ظاهر می‌شود؛ یعنی امر قدسی در چیزی که با آن تفاوت دارد (غیر مقدّس) پدیدار می‌شود و آن را هیروفانی می‌نامد. هیروفانی، هم تجلّی وجوه امر مقدّس و هم بیان معنای دینی آن در ذهن انسان است. به زعم وی، این ظهور یا تجلّی، دیالکتیکی است؛ زیرا این تجلّی، به‌طور هم‌زمان مقدّس را نمایان و پنهان می‌کند و ساحتی را می‌آفریند که انسان می‌تواند با آن واقعیت جهانی را کشف کند (ریس، ۱۳۹۴: ۱۱۳). در واقع در هر تجلّیِ قدّاست سه عنصر مشخص است، ۱. شیء طبیعی که همواره جزئی از محیط معمولی‌اش باقی می‌ماند، ۲. واقعیت نامرئی، چیزی کاملاً متفاوت که آن همان معنای آشکار شده است، ۳. واسطه یا میانجی یعنی چیزی طبیعی که ساحتی دیگر یافته، یعنی قدسی شده است. بدین ترتیب، شیء یا مکان طبیعی، بی آن‌که ماهیّت مادّی خود را از دست بدهد، حامل معنایی می‌شود که از مرتبه‌ای فراتر بر آن افاضه شده است (الیاده، ۱۳۹۴: ۱۰۹). به عقیدهٔ الیاده در دیالکتیک تجلّی مقدّس، معمولاً تبدیل شیء غیرمقدّس به مقدّس، در اشیای نمادین تجلّی می‌یابد، زیرا شیء نمادین دارای دو ویژگی است، از یک سو همان چیزی است که هست و از دیگر سو، چیزی غیر از خودش را بیان می‌کند (الیاده، ۱۳۹۴:۳۴۷). بر همین مدار، در بسیاری موارد غالباً نیازی به تجلّی الوهیّت یا مقدّس نیست و صرفاً نشانه‌ای معمولی یا برگزاری آئین‌ها برای اشاره به قداست یک مکان کفایّت می‌کند. در واقع انسان اساطیری، توانایی این را دارد که هر نقطهٔ جهان را برای خود به مکانی مقدّس مبدل کند، در واقع این مکان به دلیل تجلّی قدّاست در آن مقدّس می‌شود و از محدودهٔ دنیوی بالاتر می‌رود (کیانی اچگردی و شیرنژادی، ۱۴۰۰: ۱۰۹-۱۱۰). برخی از مکان‌ها به این دلیل که توجه خویش را به سوی یک ناحیه که از نظر نمادّین اهمیت دارد معطوف می‌کنند مقدّس شمرده می‌شوند (پرتو و دیگران، ۱۴۰۱: ۳۳). حتی برخی اوقات، گردش‌گر در یک مکانِ مقدّس در یک لحظه تبدیل به زائر می‌شود و با تبلور احساسی رهپویانه، بر ما واضح می‌شود که آن‌جا معبد و مقدّس است. ارتباط و اتصال از طریق مکان، معنا را انتقال می‌دهد. شاید بتوان، این نوع از مکان‌ها را مکان‌های مقدّس استعلایی نامید که در یک قوسِ صعودی، از گیتی به عالم متعالی تمنّا دارند (تربیّت‌جو و اسلامی، ۱۳۹۷: ۶۶). این اتصالِ معنوی انسان به مبدأ هستی در مکان مقدّس، تنها از راه فرم یا موقعیّت جغرافیایی محقق نمی‌شود، بلکه مستلزم آن است که خودِ مکان بتواند حقایق غیبی را در قالبی محسوس و قابل درک، آشکار سازد. از این رو، زبان نمادین و ساختار رمزگونهٔ مکان به عنوان واسطه‌ای ضروری میان عالم باطن و ظاهر ظهور می‌یابد. در این چارچوب، هنر دینی، صرفاً زیبایی‌طلب نیست، بلکه هدفی معرفتی دارد، ایجادِ الهام، بیدار کردنِ شهود درونی و فراخواندن ذهن به سوی حقایقی که از حدّ عقل و حس فراترند. هنر دینی به زیبایی‌های ظاهری بسنده نمی‌کند؛ بلکه با گذر از آن؛ به سوی مرحلهٔ عالی‌تر زیبایی، که زیبایی‌های معنوی است سیر می‌کند. به‌علاوه، هنر دینی هنری است که در مخاطب اثر روحانی بگذارد و در او الهام (معنوی) پدید آورد. لذا شیوهٔ بیان و صورت و شکل و سبک آن باید چنان باشد که الهام و اشراق در دل بیننده‌اش ایجاد کند یا نوری به وی هدیه کند که موجب ذکر حق در جان وی شود (مطهری الهامی: ۱۳۸۴). در هنر دینی، بیان نمادین و رازگونه و رمزی و تمثیلی است. در هنر دینی، آن حقایق برتر متعالی در این موجودات تمثّل یا تنزّل می‌یابند؛ زیرا خلقت در عرفان به معنی تنزّل و تجلّی و ظهور حقایق اصلی و مجرّد در صورت‌های مثالیِ عالم مثال است. به‌هرحال، سمبولیسم (رمزپردازی) در هنر بر اساس پیوند و معادلهٔ دقیقی است که بین عوالم یا معانی مجرّد با عالم حس و طبیعت وجود دارد؛ بدین معنی که عالم طبیعت، صورت و جلوهٔ نازلی از حقایق و عوالم غیبی و مجرّد است. بهترین مظهر و تجلّی رمزگرایی و تمثّل در هنرهای تجسّمی، به‌ویژه معماری و طرح‌های هندسی آن است (مطهری الهامی، ۱۳۸۴: ۱۴۵). مکانِ قدسی از نمادها و نشانه‌ها در خلق فضای روحانی و انتقال مفاهیم معنوی بهره می‌گیرد. نمادها، تجلّی ذات مطلق در امر مقیّد هستند (کُربَن، ۱۳۵۴: ۴۲). نمادها، معانی ماورای خود را در عالم محسوسات بازتاب می‌دهند؛ فهم آن معانی مشروط به وجود شرایط درک آن در مخاطب است. فضا، مکانِ قدسی به موجب تجلّی امر معنوی در آن از طریق نمادها و نشانه‌های محسوس، با علمِ شهودی فهم می‌شود و واسطهٔ این تجلّی، اسطوره‌ها هستند که در فرهنگی محمل معانی متافیزیکی‌اند. اسطوره‌ها با تبلور مادّی خود، در عناصر، اجزاء، مصالح و نحوهٔ حضور پدیده‌های کیهانی و بازنمایی آن در فضا زمان انتقال معانی معنوی و قدسی‌سازی موقعیّت را به عهده می‌گیرند. در معماری ذاکرانه، مادّه محمل ذکر است (قیومی بیدهندی، ۱۳۹۰: ۹). این ساختار نمادینِ فضای مقدّس، در تمدّن اسلامی نه‌تنها به صورت تزئینی یا هندسی محدود نشده، بلکه در کمال آن، در شکلی ساده‌تر از هر تزئینی، در کعبهٔ مکرم تجلّی یافته است. کعبه، با حذفِ هرگونه رنگ و نقش، نمادِ خالصِ تجرّد غیب است؛ فضایی که در خلأ ظاهری‌اش، تمام حقایق باطنیِ وحدّت، توجه و خضوع را فرا می‌خواند. از این رو، کعبهٔ الگوی ازلیِ مکان مقدّس به مثابهٔ آستانه است، جایی که غیبِ ذاتی، در سادگیِ کالبدی، حضوری عینی می‌یابد (بورکهارت،۱۳۶۵). خانهٔ کعبه اولین مکان نیایشگاهی است که مشیّت خداوند بر «ساختن» آن در عوالم غیب تعلّق گرفته و حدوث آن مساوی پایه‌هایش بر زمین، توسط

Doi: 10.22034/rph.2026.2093177.1236

اولیّن پیامبر حضرتِ آدم(ع) با شهود از عالم غیب انجام گرفته است، برای همهٔ زمان‌ها و همهٔ انسان‌هاست، این مغیب در سه سطح؛ «تاریخی ـ غیبی»، «کالبدی ـ فضایی ـ هندسی ـ غیبی» و «محتوایی ـ غیبی»، با توصیفات درون‌نگرانهٔ وحدت‌گرا، در مسیر ظاهر به باطن، بر خیل تمثل و با هدف مراوّدات با مکان غیبی به قصد آشنایی، توجه و رسوخ روح به درون صورت می‌پذیرد (ادیب‌زاده و دیگران،۱۳۹۴). فضای خلأ مکعب درون‌تهی با چهار وجه بسته و پر و وجود فقط یک درب و حذف آرایه‌ها و نمایه‌ها، نقطهٔ مرکزی سکون‌آفرینی است که انسان را در کانون خلأ قرار داده برای دل‌سپاری به نوایی که اصل و منشأ خود را فریاد می‌زند و دعوت به تصدیق صاحب‌خانه با حضور خاضعانه و خاشعانه دارد (ادیب‌زاده و دیگران، ۱۳۹۴). از وجوه غیب اخلاص‌آفرینی است. انسان در نتیجهٔ یاد منشأ غیب و از یاد بردن خود، خدا را به عظمت شناختن، تذلل در برابر پروردگار و اطاعت محض، به مرحله‌ای می‌رسد که از توجه به هرگونه آرایه و بتی تبرّی می‌جوید و هر مادّه‌ای خصوصاً صورت طبیعی آن، آیه‌ای می‌شود بر منشأ غیبی آن صورت (ادیب‌زاده و دیگران، ۱۳۹۴). خانهٔ کعبه که طراح آن حضرتِ حق و مجریِ آن پیامبر الهی بوده است، دارای اصول (راهبردی ـ مفهومی) و راه‌کارهای (عملی- اجرائی) فرازمانی و فرامکانی برای طراحی و معماری نیایشگاه‌های شایسته و مطلوب می‌باشد (نقره کار، ۱۳۹۲: ۳۲) . بنابراین، مکان مقدّس در اسلام، آستانه‌ای پویا است که از طریق زبان نمادین انسان را از عالم شهادت به سوی غیب الغیوب سوق می‌دهد و کعبه، به عنوان محور این حرکت، تمامی این اصول را در خویش جمع کرده است.

اتمسفر«زبان حسیِ حضور غیبی»

در این مرحله برای رسیدن به زبان حسیِ حضور امر غیبی در مکان مقدّس به بررسی نظریهٔ زیباشناسی اتمسفر گرونت بومه پرداخته شده است. این دیدگاه عرفانی ـ فلسفی دربارهٔ حضورِ غیب در مکان، در فلسفهٔ پدیدارشناختیِ معاصر نیز بازتاب یافته است. گرنوت بُمه (Böhme, 2015)، با معرفی مفهوم «اتمسفر»، نشان می‌دهد که مکان‌ها نه‌تنها از طریق نماد و فرم، بلکه از راه ایجاد یک فضای احساسیِ بین‌ذاتی، مخاطب را با حضوری نامرئی همراه می‌کنند؛ حضوری که از دیدگاه اسلامی، همان تجلّی غیب در شهادت است. تجربه‌هایی که در فضاهای معماری شکل می‌گیرند، تجربه‌های اصیلی هستند که تحت تأثیر عوامل متعددی شکل می‌گیرند. تجربهٔ آنچه معماران و پدیدارشناسان به آن «اتمسفر» می‌گویند. حسِ اتمسفر و این گرایش ممکن است برای برخی از مردم برخلاف بقیه در برخی مکان‌ها بسیار روشن و آشکار باشد (پرتو، نوروز بارازجانی و میرشاهزاده ،۱۴۰۰: ۳۰). اتمسفرها پدیده‌های فضایی هستند که انسان خود را در درون آنها (فضاها)، قرار می‌دهد و متناسب با کاراکتر آنها حالِ انسان را تغییر می‌دهند و با تجربهٔ زیسته و حضورِ تنانی، تشخیص داده می‌شوند. اتمسفرها فضاهای تنظیم‌شده یا احساس‌های انسانی هستند که شبیه ابژه‌هایی در قالب فضا ریخته شده‌اند (امینی و سلطان‌زاده، ۱۳۹۶).گرنوت بومه[9] اتمسفر را این گونه تعریف کرد، «حوزه‌های حضور اتمسفر، چگونگی تجربهٔ ما از فضا است». اتمسفرها به یک مکان محدود نشده‌اند ولی بااین حال در درون فضا درک و دریافت می‌شود و بدین شکل آن را تشکیل می‌دهند. بومه، اتمسفرها را نه در اشیایی که آنها را بیرون می‌دهند جای داده است و نه در ناظری که از لحاظ فیزیکی آنها را حس می‌کند، بلکه آنها را بین این دو و هم‌زمان در هر دوی آنها جای داده است (Bohme, 2017). فراتر از تمام محدودیّت‌های زیبایی‌شناسی کلاسیک، حالا مشخص شده است که تعداد بسیار زیادی اتمسفر وجود دارد، اگر نگوییم بی‌نهایت زیاد. از جمله، آرام‌بخش، جدّی، ترسناک، پرخاش‌گر، قدرت، مقدّس یا هرزه. کثرت عبارات کلامی در این رابطه نشان می‌دهد که دانش بسیار پیچیده‌تری ازآنچه تئوری زیبایی‌شناسی ارائه می‌کند وجود دارد. به‌خصوص ممکن است ما دانش بسیار غنی و فوق العاده‌ای از اتمسفرها را در دانسته‌های عملی مربوط به کارهای هنری داشته باشیم (Bohme, 2017). اتمسفرها تولید می‌شوند، آن هم به وسیلهٔ، هندسه، تناسبات، نور، رنگ، صدا و غیره که جزء ابزارهای تولید اتمسفر هستند؛ اما علاوه‌بر اینها، نشانه‌ها و سمبل‌ها را هم می‌توان نام برد، نه ازآن رو که آنها برای کاربری چیزی هستند، بلکه چون به‌لحاظ فرهنگی می‌توانند اتمسفر تولید کنند (پرتو و دیگران، ۱۴۰۰: ۳۳-۳۴). اتمسفرها حاصل احساسِ انسان از حضور هم‌زمان سوژه و ابژه است (Bohme, 2015, p23). باتوجه به نظریهٔ گرنوت بومه، اتمسفر، فضایی است که از تعامل بین ناظر و محیط شکل می‌گیرد و حضوری غیرمادّی را ایجاد می‌کند. بر اساس این رویکرد، مسجد جمکران با حذف نمادهای مادی (مثل ضریح) و تمرکز بر عناصری مانند جهت‌یابی، صدا و سکوت، نور، اتمسفری مقدّس و غیبی ایجاد می‌کند که حضورِ امام زمان(عج) را برای زائران قابل‌ادراک می‌سازد. بومه اتمسفر را «حوزه‌های حضور» تعریف می‌کند، یعنی آنچه ما از فضا تجربه می‌کنیم، نه‌فقط شکل فیزیکی آن است، بلکه حسی از حضور (حتی بدون وجود مادّی) است. این دقیقاً همان چیزی است که در مسجد جمکران رخ می‌دهد، زائران حضور امام زمان(عج) را احساس می‌کنند، بدون اینکه ضریح یا نمادی مادّی از او وجود داشته باشد. بنابراین، می‌توان گفت؛ اتمسفر مسجد جمکران، حضور غیبی امام زمان(عج) است. بومه اشاره می‌کند که اتمسفرها بی‌نهایت هستند و می‌توانند شامل «مقدّس»، «آرام‌بخش»، «جدی»، «ترسناک» و... باشند. در مسجد جمکران، اتمسفرها شامل، **مقدّس** (مکانی میان مسجد و

حرم)؛ **انتظار** (از طریق آستانگی) **و غیبی** (از طریق فقدان ضریح و سکوت دردیدار و...) می‌باشد.

تجربهٔ حضور امر غیبی در مکان مقدّس، «تحلیل پدیدارشناختی مسجد جمکران»

در این بخش سعی شده تا بر اساس مبانی نظری تحقیق و برپایهٔ نظریهٔ اتمسفر، با روش پدیدارشناسی، نحوهٔ تجربهٔ امرِ غیبی و تجربهٔ حسیِ فضا در سه اتمسفر «مقدّس»، «انتظار» و «غیبی» توصیف و تحلیل گردد:

اتمسفر مقدّس

این مکان دارای اتمسفری مقدّس و **میان دو مفهوم مسجد و حرم** ایستاده و امر عبادت و امر زیارت را در خود یگانه داشته و در میان مساجد جهان اسلام، نزدیک‌ترین مسجد به **مسجد «الحرام»** است که انتساب آن به صاحب‌الزمان، آن را حریم حضور امام حی و حاضر کرده است.

جمکران مکانی قدسی (میان مسجد و حرم)

مسجد در اصطلاح رایج فعلی به معنای عبادت‌گاه خاصّ مسلمانان و محل نماز خواندن آنهاست (رحمانی، ۱۴۰۳: ۳) در دین اسلام برخی از مکان‌ها و زمان‌ها از حرمت بیش‌تری نسبت به سایر مکان و زمان‌ها برخوردارند، یکی از این فضاها مسجد است که برخی امور در آن‌جا حرام است. مساجد به عنوان حرم، اولین گام برای تحقّق این امرند. حرم تنها یک مکان یا زمان نیست، بلکه عنوان حرم هنگامی بر یک مکان یا زمان اطلاق می‌شود که اتفاقی بهشتی و آسمانی بر محور انسان کامل در آن ظرف مکانی یا زمانی واقع شود؛ هر آنچه آن فرد یا اتفاق بهشتی‌تر باشد، به مفهوم حرم نزدیک‌تر است، انسانِ کاملی که تمام وجودش عبادت باشد یعنی هیچ کاری را جز برای رضای خدا انجام ندهد این فرد معبد است و حَرم الهی، حال در هر کجا قرار گیرد، آن مکان نیز از قدّاست وی تبدیل به حرم می‌شود (خاکرند، ۱۳۹۵: ۱۰۶-۱۰۸). با این تعبیر، مسجد مقدّس جمکران تفاوت برجسته‌ای با دیگر مساجد دارد. این مکان مقدّس **میان دو مفهوم مسجد و حرم** ایستاده و امر عبادت و امر زیارت را در خود یگانه داشته است. قرن‌هاست که مفهوم زیارت، به معنای ادای احترام و ارادت و به محضر بزرگی رسیدن بوده و غایت زیارت تقرّب است و هر تقرّبی ملزم به داشتن معرفت نسبت به آن جایگاه است (ندیمی، حسینی، مقدادی و نواب، ۱۴۰۱: ۱۰۸). انتساب مسجد به امام زمان(عج) و حضور شبه‌مناسکی دوست‌داران حضرت حجّت و انجام آیین‌ها و عباداتی نظیر نماز استغاثه به حضرت ولی‌عصر(عج)، دعای ندبه، عهد، سمات و ذکر توسّل و مناجات با امام زمان، مسجد جمکران را به فضای زیارت‌گاه (پدیدار حرم) نزدیک کرده است با این تفاوت مهم که در این زیارت‌گاه هرگونه اثر مادّی امام (انسان کامل) و افاضه‌کنندهٔ فیض، غایب است.

مسجد ـ حرم جمکران «محور حضور امر قدسی»

در میان مساجد جهان اسلام، **مسجد ـ حرم جمکران**، نزدیک‌ترین مسجد به مسجد «الحرام» است. خانهٔ خدا نیز با آیین طواف زیارت می‌شود و مناسک آن، به‌جا آورده می‌شود با این تفاوت که کعبه، مکعبی فروبسته و رازآلود و پوشیده از پارچه‌های سیاه، برخلاف ضریح، زائران را به حضور در صحن دایره‌وار خارج از خود دعوت می‌کند. مغناطیسی از روح است که آنها را در جهان پیرامون خود به طواف وامی‌دارد و این جاذبهٔ الهی در استقبال از قبله توسط نمازگزاران در سراسر سیارهٔ زمین در صفوف بی‌پایان و متحّدالجهت نمایان می‌شود. کعبه، الگوی کامل و متعالی وضعیّت مسجد ـ حرم است که از نگاه شیعیان، خورشید ولایت از آن طلوع کرده است. امیرالمومنین امام علی(ع) مولود کعبه است و در واقعه‌ای معجزه‌گون، دیوار کعبه برای نخستین و آخرین بار شکافته شده و این خانه رازآلود سه روز فاطمه بنت اسد را در خود منزل داده است تا امام موحّدان گام بر دنیا گذارد. کعبه در این جایگاه به‌سان نقطه‌ای رازآلود و محوری در تاریخ توحید پدیدار می‌شود و وضعیتی تکینه دارد. این مضمون مهم و بنیادی را خداوند متعال، بعد ازطوّاف به دورِ خانهٔ کعبه، با برگزاری نماز پشت مقام ابراهیم(ع) که قرآن او را علاوه‌بر پیامبری با مقام امامّت نیز معرفی می‌نماید، توصیه و تأکید نموده است. یعنی نماز طواف ما موقعی موردِقبول واقع می‌شود که پشت مقام حضرت ابراهیم (پشت سر امام) و در جهت قبله، که محل تولّد انسان کامل و پذیرش توبهٔ حضرت آدم است، اقامه شود (نقره کار، ۱۳۹۲: ۳۲). کعبه مقدس‌ترین بنا در اسلام است که شکل مکعبی دارد و شکل مکعب با مرکز آن ارتباط دارد. هریک از سطوح آن از طرفی با یکی از جهات اصلی و از جانبی با چهار سمت آن مطابقت می‌کند. چهار گوشهٔ کعبه روبروی چهار جهت اصلی قرار گرفته است و این چهار جهت اصلی نشان‌دهنده و تمثلی از چهار رکن عالم در روی زمین است. مرکز عالم خاکی نقطه‌ای است که محور آسمان با آن تلاقی می‌کند. عمل طواف حجاج به دور کعبه به مثابهٔ بازآفرینی گردش آسمان به دور محور قطب خود است (بورکهارت،۱۳۶۵). مسجدالحرام از بیرونِ چهار وجهِ خانهٔ خدا آغاز می‌شود و به صحن‌های پیرامون امتداد می‌یابد و دیگر مساجد در استقبال از این نقطهٔ محوری ساخته می‌شوند. کعبه، جهت را تعیین می‌کند و خود به عنوان مرکز مختصات جغرافیا و تاریخ مقدّس، بی‌جهت است.

مسجد مقدّس جمکران نیز شبیه مسجدالحرام، مسجد ـ حرم است و انتساب آن به صاحب‌الزمان، آن را حریم حضور امام حی و حاضر کرده است. همان‌گونه که هانری کربن بر اساس تفاسیر

Doi: 10.22034/rph.2026.2093177.1236

قاضی سعید قمی نشان می‌دهد، کعبه در عرفان شیعه نه به عنوان یک سازهٔ مادّی، بلکه به عنوان بازتابی از خانهٔ الهی در عالم مثال درک می‌شود. خالی بودن درون کعبه و سادگی آن، نه یک کمبود، بلکه شرطی برای تجلّی ذات مطلق است (کربن، ۱۳۵۴). خداوند خانهٔ خود را به ساده‌ترین شکل ممکن، که رمزی از «بی‌شکلی» و «بی‌رنگی» خودش است، برای نمایش عدم تشبیه به دیگر بناها برگزید. زیرا خداوند «مطلق» و «بی‌رنگ» می‌باشد و طبق آیهٔ شریفهٔ «لیس کمثله شیء» هیچ چیز مثلِ مثلِ آن هم نمی‌باشد. خداوند بی‌شکلی و بی‌رنگی ساختِ خانه‌اش را رمزی از وحدتِ شکلیِ جاری در کثرات افکار انسان‌ها قرار داده است (تقوایی، ۱۳۹۰: ۱۳). این الگو، درک ما از مسجد جمکران را نیز راهنمایی می‌کند، جایی که فقدان ضریح مادّی، زمینه‌ساز تجربهٔ حضوری غیبی می‌شود و برخلاف حرم که روح امام در عالمی دیگر به حیات خود ادامه می‌دهد و جسم او در این زیارت‌گاه به ودیعه نهاده شده است، در مسجد ـ حرم جمکران امام، زندگی و حضوری معاصر دارد و غیبت او وجهی معرفت‌شناختی دارد.

اتمسفر انتظار

در مراحل پیش و حین ورود به مسجد، زائر در مرحلهٔ آستانگی «حالت تعلیق وجودی» قرار می‌گیرد؛ جایی که فرد، دیگر نه در جهان عادی است و نه هنوز در حضور مطلق، بلکه در فضایی میانی قرار دارد که حس انتظارِ ملاقاتِ معنوی را در او ایجاد می‌نماید.

مرحلهٔ آغازین آستانگی

تجربهٔ حضور امر غیبی در مسجد مقدّس جمکران، حتی پیش از ورود به مسجد و از لحظه‌ای که زائر پا به بلوار انتظار می‌گذارد، آغاز می‌شود؛ خیابانی که نامش خود، اولین نشانهٔ معناگذاری فضاییِ انتظار (انتظار برای دیدار) است. این فضا، هرچند هنوز بخشی از «جهان ظاهر» محسوب می‌شود، اما با نام‌گذاریِ عینی و جهت‌گیریِ فیزیکی در راستای محور مسجد، آستانهٔ دورِ مقدّس را تشکیل می‌دهد. در این آستانه، زائر هنوز در جهان ظاهر است، اما دیدِ دوردست از گنبد و گلدسته‌های آبی فیروزه‌ای مسجد؛ درخششی آرام در افق، هوشیاری او را به‌سوی فضایی غیبی سوق می‌دهد (تصویر ۱). این دید، نه یک مشاهدهٔ عینی ساده، بلکه اولین تجلّی محسوسِ امر قدسی در جهانِ زائر است؛ همان هیروفنی که الیاده آن را «ظاهر شدنِ مقدّس در میان غیرمقدّس» می‌داند (الیاده، ۱۳۹۴). رنگ فیروزه‌ایِ گنبد، در سنّت معماری اسلامی، نمادِ آسمان، معاد و حضور الهی است. این رنگ، با درخششی ملایم و غیرمستقیم، نه‌تنها فضای فیزیکی را نشان می‌دهد، بلکه اتمسفری امیدوارکننده را در وجود زائر ایجاد می‌کند. همان‌گونه که گرنوت بُمه (Böhme, 2015) تبیین می‌کند، اتمسفر، «حوزه‌های حضور» است که از تعامل بین ناظر و محیط شکل می‌گیرد. در این لحظه، اتمسفر، پیش از هر ورود جسمانی، از طریق رنگ، شکل و موقعیت مکانیِ گنبد در افق، فضایی حسی ـ معنوی ایجاد می‌کند که در آن، حضور امام، برای اولین بار، به‌صورت کالبدی در دید زائر جسمانیّت می‌یابد. این دید، همان چیزی است که رودلف اوتو (۱۹۱۷) آن را «شروعِ درکِ امر مقدّس» می‌داند، لحظه‌ای که انسان، پیش از هر تماس مستقیم، از وجودِ ذاتیِ مقدّس آگاه می‌شود، ذاتی که هم «هیبت‌انگیز» و هم «جذّاب» است. در این لحظه، فرد دیگر تنها یک عابر نیست؛ بلکه در حال تبدیل شدن به زائر است. درونش «می‌لرزد»، چراکه حس می‌کند که خوانده شده است، این لرزش، همان «رعشهٔ احساس» است که (همتی، ۱۳۷۷: ۲۵) آن را نشانهٔ «گوشی غیب‌نیوش» می‌داند، لحظه‌ای که جان، پیش از هر کلام، ندای ذات غایب‌بین را در خود می‌نیوشد. این تجربه، همان «صدای آرام و نازک روح در دل» است که دین آن را به مثابهٔ «حضور درونیِ امر قدسی» می‌شناسد (Otto,1924). خیابان انتظار، بنابراین، نه یک فضای عبوری، بلکه مرحله آغازینِ آستانگی (Turner, 1982) است، جایی که فرد، پیش از ورود به فضای میانی، از جهان عادی جدا شده و هویّت جدیدی (هویتِ زائرِ منتظر) می‌پذیرد. این دیدِ پیشین، همچنین، امیدِ معنوی را در دل زائر بیدار می‌کند، امیدی که نه بر پایهٔ دلیل عقلانی، بلکه بر اساس آرزوی وجودی به حضوری است که هرچند غایب است، اما حضور دارد. این امید، همان «نورِ غیب‌آفرین» است که در اندیشهٔ اسلامی، شرطِ ایمان به غیب است. بنابراین، گنبد آبیِ جمکران، تنها یک عنصر معماری نیست؛ بلکه اولین نشانهٔ حضوری غیبی است که در جهان ظهور می‌یابد و زائر را، از راهِ دیدن، به سوی ملاقاتی وجودی با امام حی و حاضر فرا می‌خواند (تصویر ۲).

آستانگی «حالت تعلیق وجودی»

ورود به مسجد مقدّس جمکران، همان‌گونه که از آستانهٔ دور آغاز شد، در لحظهٔ عبور از ورودیِ فیزیکی، به مرحله‌ای وجودی‌تر می‌رسد، لحظه‌ای که زائر احساس می‌کند از جهانِ شلوغ و شتاب‌زده جدا شده و وارد فضایی شده است که زمان و فضا در آن دگرگون می‌شوند. این لحظه، همان «آستانگی» است که (Turner, 1982) آن را «حالت تعلیق وجودی» می‌نامد؛ جایی که فرد نه دیگر در جهان عادّی است و نه هنوز در حضور مطلق، بلکه در فضایی میانی قرار دارد که امکانِ ملاقاتِ معنوی را فراهم می‌سازد (تصویر ۳). در این آستانه، آرامشی عجیب، نه سکوتِ خلأ، بلکه سکوتِ پر از حضور، بر وجود زائر مستولی می‌شود. این آرامش، «صدای آرام و نازک روح در دل» است که (Otto,1924) آن را نشانهٔ حضورِ ذاتِ مقدّس می‌داند، ذاتی که هم «هیبت‌انگیز» است و هم



تصویر ۱. مرحلهٔ آغازین آستانگی، مسجد مقدس جمکران، https://B2n.ir/yq1450



تصویر ۲. مرحلهٔ آغازین آستانگی، مسجد مقدس جمکران، https://B2n.ir/em4992

«جذّاب»، و در همین تقابل، زائر را به سوی خود می‌کشد. گنبد و مناره‌های فیروزه‌ای، که از دور ندای امید بودند، اکنون درخششی نزدیک‌تر دارند؛ نه به عنوان عناصر معماری، بلکه به مثابهٔ نشانه‌های تجسم‌یافتهٔ امر غیبی که همچنان زائر را «به خود می‌خوانند». این خواندن، نه صوتی مادی، بلکه فراخوانیِ وجودی است؛ «ندایی که در جان نیوشیده می‌شود» (همتی، ۱۳۷۷: ۲۵). در این لحظه، زائرانِ دیگر، چه تنها و چه دسته‌جمعی، هم‌آوایانی در هوشیاری بین‌ذاتیِ انتظار هستند. آنها با حرکتی که از «اشتیاق» سرچشمه می‌گیرد، نه صرفاً به سمتِ صحن می‌روند، بلکه به سوی مرکز جاذبهٔ وجودیِ فضا سوق داده می‌شوند، جایی که غیبتِ امام، به‌جای خلأ، پر شده از حضوری پنهان است. در صحن اصلی، این تجربهٔ جمعیِ انتظار، به شکلی محسوس‌تر آشکار می‌شود. افراد، نه‌تنها در حال نماز یا دعا هستند، بلکه در حالتی از فراموشیِ جهان قرار دارند، چراکه در «زمان مقدّس» (الیاده، ۱۳۹۴) قرار گرفته‌اند، زمانی که خطّی نیست، بلکه لحظه‌ای ابدی است که در آن، امکانِ دیدار با ذاتِ متعالی فراهم است. «بُغضی در گلو و اشکی در چشم»، نشانهٔ «لرزش احساس» است که نشان می‌دهد زائر دیگر در سطحِ «باور» نیست، بلکه در سطح تجربهٔ مستقیمِ امر قدسی قرار گرفته است (Otto,1924). این اشکَ، اشکِ چشمان نیست، بلکه «اشکِ قلب» است که در عرفان اسلامی، نشانهٔ «فتح باب» به سوی حقیقت است. در این فضا، اتمسفر (Böhme, 2015) دیگر یک حالت کیفی نیست، بلکه واقعیتی اجتماعی ـ معنوی شده است، «فضایی سراسر شوق دیدار» که در آن، هر فرد، با کل وجودش، در حال «دعای فرج» و «انابه» است (تصویر ۴). این اتمسفر، از طریق تکرارِ جمعیِ دعا و حرکت هم‌سوی زائران، فضایی ایجاد می‌کند که در آن، هویّتِ فردی، ذوب شده و هویّتی جمعیِ انتظار جایگزین آن می‌شود.

اتمسفر غیبی (فقدان ضریح ـ تمرکز بر نور و جهت)

در مسجد مقدّس جمکران، اتمسفر غیبی از طریق غیبت جسمانی امام، تجلّی می‌یابد و این دیدار برای چشم غایب‌بین به دلیل قداستش با سکوت همراه است.

غیبت جسمانی، حضور معنوی «تجلّی در فقدان»

با ورود به داخل مسجد، زائر به‌طور ناخودآگاه به دنبال نشانه‌ای



تصویر ۳. آستانگی در هنگام ورود به مسجد مقدّس جمکران، https://B۲n.ir/dt۲۶۷۵



تصویر ۴. زائران در حال خواندن دعای فرج، مسجد مقدّس جمکران، https://alnk.ir/kceir/em4992

Doi: 10.22034/rph.2026.2093177.1236

مادّی از امام می‌گردد؛ جست‌وجویی که در بیشتر حرم‌ها با ضریح پایان می‌یابد. حتی زمانی که «مقدّس» حضور جسمانی ندارد، باز هم فضایی از «جذبهٔ معنوی» ایجاد می‌کند. این حس، همان چیزی است که عبارت «حضورِ غایب» را تجربی می‌کند (Otto,1924, p24). در مسجد جمکران، جایی که هیچ ضریح یا اثر مادّی از امام زمان(عج) وجود ندارد، این «عدمِ حضور جسمانی» نه به‌معنای غیاب مطلق، بلکه به عنوان دریچه‌ای برای حضوری عمیق‌تر عمل می‌کند. این فرایند، یادآور مفهوم یونانی «آلیشا» است (یعنی حقیقتی که تدریجاً از پردهٔ پنهانی خود بیرون می‌آید). این خروج با مراتب روحی و دریافت زائر هماهنگ بوده است، زیرا در بدو ورود، زائر مدت زمان و مکان‌هایی را نیاز دارد تا بتواند خود را از هیاهوی جهانِ بیرون و ظاهر رهایی بخشیده و به درونِ خود و حرم وارد شود. همهٔ این فضاها نشان‌دهندهٔ آداب تشرّف و ورود به فضای مقدّس اصلی است. این سلسله‌مراتب، مراحل ورود به بنا، از بیرونی‌ترین تا اندرونی‌ترین و از کم‌اهمیت‌ترین تا مهم‌ترین مکان را به خود اختصاص داده است. همهٔ این مقدمات برای رسیدن به مکان وصل چیده می‌شود. مکانی که تجربهٔ آن نه‌فقط با چشم بلکه با کل وجود زائر و با تمام حواس و قوای ذهنی و باطنی‌اش فراهم می‌گردد (تقوایی، ۱۳۹۰: ۱۴). از طرفی فقدان ضریح به عنوان نقطهٔ کانونی حرم-زیارتگاه، جهت‌یابی فضایی را در ساختار منظّم و تنزیهی مسجد قرار می‌دهد و استقبال قبله تنها یکی از صحن‌ها را محل حضور و اقامت ساخته است، معماری نمای مسجد نیز در استقبال نمازگزاران و رو به آنها طراحی و بنا شده است و سه وجه دیگر مسجد با عدم طراحی تزیینی، همهٔ توجه نمازگزاران را به سوی قبله هدایت می‌کند (تصویر ۵). مسجد در میان صحن‌های شرقی، غربی، شمالی و جنوبی، نقش کانونی ضریح در حرم-زیارتگاه را بر عهده دارد اما این‌جا زائران می‌توانند وارد مسجد به مثابهٔ ضریح بزرگ و وسعت یافته شوند. در حالی که داخل ضریح همواره حریم مقدّس‌تری نسبت به سایر فضاهای حرم‌ها و زیارتگاه‌هاست و ورود به آن به‌طور تشکیکی نسبتی با ورود به خانهٔ خدا (کعبه) دارد، حضور در مسجد «مقدّس» جمکران با حرمت‌گزاری ویژه به تقدّس این مسجد همراه می‌شود. در این‌جا نمازگزار و زائر در هویّتی یگانه پدیدار می‌شوند. زائران نمازی را که خواندن آن در تمام مساجد مستحب است، به نمازی ویژه پیوسته با نماز استغاثه به امام زمان به ادبی آیینی در حریم این مسجد بدل ساخته‌اند، نمازی که نه‌تنها عبادتی فردی، بلکه مناجاتی با ذاتِ غایب‌بین است. این نماز، درواقع، تجلّی عملیِ ایمان به غیب است، باوری که هرچند مادّی نیست، اما وجودی‌تر از هر جسمی است. ورود به مسجد به معنای حضور در ضریح گستردهٔ امام حی و حاضر است که به عنوان نمادی از جهان به عنوان ضریح مقدّس حضور جاودانهٔ ایشان در جایگاه واسطهٔ افاضهٔ فیض الهی از عالم ملکوت به عالم ناسوت تصوّر می‌شود. پس از نماز و دعا، با بازگشت به صحن، زائر دوباره در میان جمعیّتِ «منتظرِ دیدار» قرار می‌گیرد، جمعیّتی که با دستانی رو به آسمان، دعای فرَج را متضرّعانه می‌خوانند (تصویر ۶). این لحظه، همان تکرارِ مقدّس است که الیاده آن را «بازآفرینیِ زمان اولیّه» می‌داند، هر بار که دعا خوانده می‌شود، فضای مقدّس دوباره آفریده می‌شود. دل‌ها، دیگر پر از امیدِ ذهنی نیستند، بلکه از حضوری غیبی سیراب شده‌اند.

سکوت در دیدار «قداستِ غیب»

کسانی که ایمان کاملی به حضور آشکار تدبیر او در امور عالم دارند ممکن است به زیارت او نایل شوند این امکان حضور، ارتباط آدمی با امرِ غیبی را در وضعیت پیچیده‌ای از تجربهٔ توأمان امر حاضر و امر غایب در فضای مقدّس مسجد جمکران قرار می‌دهد. دیدار با او ممکن است اما ارائهٔ هرگونه روایتی از این دیدار حرمت دارد و تکذیب می‌شود. زائران-نمازگزاران با حضور در مسجد جمکران



تصویر ۵. جهت گیری مسجد در یک وجه رو به قبله، https://fa.shafaqna.com/?p=1554800



تصویر ۶. دعاخوانی متضرعانه جمعی، مسجد مقدس جمکران، https://ur.mehrnews.com/photo/1922991/

خود را در آستانهٔ دیدار با امام غایب قرار می‌دهند اما هیچ کس اجازهٔ روایت رویدادِ دیدار را ندارد. دیدار با امام غایب برای همه ممکن است و با سکوت دربارهٔ وقوع رویداد این در آستانگی و ایستادن در میانهٔ حضور و غیاب تمهید می‌شود. همان‌طور که اتو می‌گوید: امر قدسی در آغاز و در هنگام تجربهٔ دینی، هرگونه مفهومی را پس می‌زند. یعنی نه دادنی و نه گرفتنی است. برای برخوردار شدن از آن تنها باید خود را آماده کرد، باید کاری کرد، حرفی زد و نیایشی کرد و دعایی خواند تا آمادهٔ فیض شد. فیض الهی نومینوس، ناگهانی و بی‌خبر می‌آید. این چنین فیضی یک راز بزرگ است و راز، پیوندی بسیار نزدیک با احساس دارد. راز، چیزی است که چندان و یکسره گشوده نخواهد شد و کمابیش راز خواهد ماند. راز یکسره گشوده را نمی‌توان راز نامید. یگانه کاری را که می‌توان با راز کرد، هم‌آغوشی با آن است، راز را باید در آغوش گرفت و آغوش، یگانه جایگاهِ احساس آدمیان است (Otto,1924). لحظات آستانگی همراه با حالت تعلیق بوده، فرد نه به جایگاهِ قبلی و نه به جایگاه بعدی تعلقی ندارد (ترنر و ترنر، ۱۴۰۰: ۱۳). دیدار با امام غایب در مقام روایتی کلی و عمومی تن به روایت تاریخی دیدارهای متکثر در تاریخ و جغرافیا نمی‌دهد .شمار نائل‌شدگان به دیدار، چگونگی رسیدن به دیدار، مکان و زمان دیدار همه و همه مبهم و پوشیده است. فضای درونی مسجد این ابهام را تمهید می‌کند. همواره جمعی از نمازگزاران ایستاده به نمازِ منقاد مناسکی هستند که آنها را در آستانهٔ دیدار و گفت‌وگو با امام حی و حاضر قرار می‌دهد. این تجربه‌های زائران با «تحوّل قلب و حالات زائر» یا همان آستانگی در احساسات و ادراک همراه است که در ذهنیّت افراد نشانهٔ قبولی زیارت بوده، عالمان شیعه نیز بر آن صحّه گذاشته‌اند (مجلسی به نقل از ندیمی و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۱۴). زائر با اتمام هر مرحله از مناسک زیارت به مفهوم دقیق آستانگی، به مرحله‌ای دیگر ورود می‌کند، یعنی هر اتمام، متصل به آغازی و هر ورود و اقدام متصل به مرحلهٔ کمال و اتمام است و در همهٔ مراحل می‌توان چنین معنامندی را پیگیری کرد (مجلسی به نقل از ندیمی و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۲۲).

چشم غایب‌بین

در تجربهٔ حضور امر غیبی، نمی‌توان تنها بر حوّاس ظاهر و عقل جزئی تکیه کرد چراکه از بُن و بنیاد با امری فراتر از ظرفیت عقل محدود طبیعی مواجهیم. درون مایهٔ آن را تنها با روح می‌توان یافت (Almond, 2017: 5). تنها با تجربه کردن و احساس بی‌واسطه و مستقیم است که می‌توان امر قدسی را شناخت (Otoo, 1924). جریانی درونی است که از عمقِ جان زائر سرچشمه می‌گیرد و از میان نورِ نرمِ فرورفته در سایه، زمزمهٔ تکرارشوندهٔ ذکرها، دعای نُدبَه و انابه خود را نه به صورت مفهوم، بلکه به صورت حضوری حس‌شده و مستقیم آشکار می‌سازد. حضور امر غیبی، برای به زبان آمدن، باید به قلمرویی پا گذارد که از جنس زبان و نشانه است (Otto,1924:12). زائر، در این فضای مقدّس، پیوسته او را می‌جوید و از درون خود برانگیخته می‌شود و ندای او را درون جان خود می‌نیوشد و گوشی غیب‌نیوش و جانی غیب‌نیوش و غیب‌گیر دارد (اتو به نقل از همتی، ۱۳۷۷:۲۵). این شناخت، تجربهٔ «بی‌واسطه و مستقیم» است که تنها از طریق «احساس» میسّر می‌شود (Otto,1924)و در آن، «صدای آرام و کوچک روح در قلب» نه‌تنها با صدای دعاهای جمعی هم‌نوا می‌شود، بلکه با هر لرزش، فضای معماری، نشانه‌ای از «وحی بیرونی» (Otto,1924) را نمایان می‌سازد، وحی‌ای که در اشخاص، اعمال، و فضای مکانیِ جمکران، خود را باز می‌کند. از این رو، غمِ هجران و آرزوی درونی برای «چشم غایب‌بین»، در این محضر، دیگر یادِ فقدان نیست، بلکه تجربهٔ زنده از حضوری که هرچند غائب است، اما حضور دارد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش سعی کرده است تا با تکیه بر چارچوبی تلفیقی از عرفان اسلامی و فلسفه پدیدارشناسی معاصر، توصیفی پدیدارشناسانه از تقریر تجربهٔ امر غیبی در ساحت آگاهی انسانی ارائه کند. برپایهٔ نظریهٔ اتمسفر بُمه (۲۰۱۵)، مسجد مقدّس جمکران بر اساس سه اتمسفر «مقدّس»، «انتظار» و «غیبی» تحلیل شد و نشان داده شد که هرکدام از این اتمسفرها چگونه در ساحت تجربه، ادراک می‌شوند. مسجد جمکران از نظر ساختار وجودی، فضایی میان مسجد و حرم است که در میان مساجد جهان اسلام، نزدیک‌ترین مسجد به مسجد «الحرام» و انتساب آن به حضرت صاحب‌الزمان، آن‌را حریم حضور امام حی و حاضر و تبدیل به حرم-زیارتگاه نموده است. این مکان مقدّس آستانه‌ای است که زائر را، به حضوری در مرتبه‌ای فراتر از ادراک حسّی، هدایت می‌کند. حضور غیبی امام زمان(عج) در این مکان، نه از طریق حضور مادّی، بلکه از راه فقدان، شکل می‌گیرد. این «عدمِ حضور جسمانی»، در تطابق کامل با مفهوم «تجلّی غیب» در فلسفهٔ ابن‌عربی و اندیشهٔ ملاصدرا، شرطی لازم برای تجلّی عمیق‌تر ذات مطلق محسوب می‌شود. فضای معماری جمکران، از طریق عناصری چون رنگ فیروزه‌ایِ گنبد (نماد آسمان و امید)، ساختارِ قبله‌محور و ساده‌شده (که یادآور تجرّد کعبه است)، ریتمِ دعاهای جمعی (ندبه، عهد، فرج)، و سکوتِ همراه با حرکتِ زائران، اتمسفری می‌آفریند که، همان‌گونه که بُمه (۲۰۱۵) تبیین می‌کند، «حوزه‌های حضور» را در غیاب مادی پدیدار می‌سازد. در این اتمسفر، تجربهٔ زائر وجودی و حس‌شده است؛ جایی که «غم هجران»، دیگر یادِ فقدان نیست، بلکه تجربه زنده‌ای از حضوری است که، همان‌گونه که رودلف اوتو (Otto,1924) بیان می‌کند، هم «هیبت‌انگیز» و هم «جذاب» است. از این رو، می‌توان

Doi: 10.22034/rph.2026.2093177.1236

نتیجه گرفت که مسجد جمکران، نه یک مکانِ صرفاً عبادیِ، بلکه «ضریحی گسترده‌شده» است، جایی که کل فضا، به مثابهٔ کالبدی از «امر قدسی، انتظار و حضور غیبی» (تجلّی جاودانه امام حی و حاضر) را در خود جای داده است. این یافته، نه گزاره‌ای ذهنی، بلکه امری پدیدارشناختی است که از ساختار ذاتیِ تجربهٔ زائر در این فضا ناشی می‌شود، جایی که غیبت جسمانی، شرایطی برای حضوری معنوی فراهم می‌آورد و«عدمِ دیدن»، شرطِ دیدن است؛ همان واقعیتی که عرفای مسلمان نیز بر آن تأکید دارند؛ تنها از راهِ «تجربهٔ مستقیم و شهودی» در دسترس است و این پژوهش، با بازآفرینی ساختار درونیِ آن تجربه، با روشی پدیدارشناسی، سعی کرده به توصیف آن نزدیک شود.

اعلام عدم تعارض منافع

«نویسندگان اعلام می‌دارند که در انجام این پژوهش، هیچ گونه تعارض منافعی برای ایشان وجود نداشته است.»

پی‌نوشت‌ها

1. Numinous
2. Rudolf Otto
۳. مشهور به امام مهدی(عج)، امام زمان و حجت بن الحسن (متولد ۲۵۵ق)، دوازدهمین و آخرین امام شیعه دوازده‌امامی است. شیعیان معتقدند، او همان مهدی موعود است که پس از دوره طولانی غیبت، ظهور خواهد کرد.
4. Hirophany
5. Atmosphere
6. The Idea of the Holy
7. Numinous
8. Facultas Praecognitiva
9. Gernot Böhme

فهرست منابع فارسی

- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (بی تا)، *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، قم: مؤسسهٔ مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن عربی، محمدبن‌علی؛ عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم (ج۲)*، تهران: الزهرا (س).
- ابن فارس، ابوالحسین احمد (۱۴۱۰ ق)، *معجم مقائیس اللغه*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم.
- ادیب‌زاده، بهمن؛ امین‌پور، احمد؛ رازجویان، محمود؛ جلیل‌زاده محمدی، فاطمه (۱۳۹۴)، معماری شاهدان غیب، رویکرد غیبی در معماری مساجد ایران، دومین کنگرهٔ بین‌المللی فرهنگ و اندیشهٔ دینی، قم. https://civili-ca.com/doc/548327
- ارشدریاحی، علی؛ ایرانپور، پروین (۱۳۸۹)، طریقه شناخت عالم غیب از نظر ملاصدرا و علامه طباطبایی (ره)، *نشریه خردنامهٔ صدرا*، ۵۹، ۸۵-۹۸. https://ttr.ir/nnh65k
- الیاده، میرچا (۱۳۹۴)، معماری قدسی و رمز پردازی. در اسطوره و رمز در اندیشهٔ میرچا الیاده (مجموعه جهان اسطوره‌شناسی، ج ۶، ترجمهٔ جلال ستاری)، تهران: نشر مرکز.
- امینی امیرحسین؛ سلطان‌زاده، حسین (۱۳۹۶)، اتمسفر فضا در پدیده‌شناسی به مثابهٔ فضای بدون سطح، *مدیریت شهری*، ۴۹، ۴۶۹-۴۸۷.
- اوجاقی، ناصرالدین (۱۳۹۷)، مفهوم‌شناسی غیب در قرآن با تکیه بر آراء علامه طباطبایی، *نشریهٔ مطالعات قرآنی*، ۳۴، ۳۳-۴۸. https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1388576
- بورکهارت، تیتوس (۱۳۶۵)، *هنر اسلامی زبان و بیان*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران: انتشارات سروش. https://ttr.ir/k۹۶۲ww
- پرتو، شیده؛ نوروزبرازجانی، ویدا؛ میرشاهزاده، شروین (۱۴۰۰)، خوانش عوامل مؤثر بر شکل‌گیری اتمسفر فضایی مساجد معاصر با تکیه بر نظریهٔ داده‌بنیاد، *باغ نظر*، ۱۸(۹۵)، ۵-۱۸. https://sid.ir/paper/388881/fa
- _____ (۱۴۰۱)، بررسی مؤلفه‌های تأثیرگذار بر ادراک حس معنویّت در فضای مساجد (مطالعه موردی، شش مسجد معاصر تهران)، *مطالعات شهر ایرانی اسلامی*، ۱۲(۴۸)، ۲۹-۴۰. https://sid.ir/pa-per/1056969/fa
- پرزگومز، آلبرتو (۱۳۹۶)، فضای معماری، معنا به مثابهٔ حضور و بازنمایی. در استیون هال و دیگران، پرسش‌های ادراک، پدیدارشناسی معماری، ترجمهٔ علی اکبری و محمدامین شریفیان، چاپ دوم، تهران: پرهام نقش. https://b2n.ir/550351
- تربیّت‌جو، محمّدعلی؛ اسلامی، سیّدغلامرضا (۱۳۹۷)، مکالمهٔ انسان و مکان مقدّس جستاری بر نقش مخاطب در فهم قدّاست مکان، *هویت شهر*، ۱۲(۳۵)، ۶۵-۷۴. https://sid.ir/paper/154568/fa
- تشت زرین، سکینه خاتون (۱۳۹۵)، ویژگی‌های منجی و دوران ظهور از منظر زائران جمکران، *پژوهش‌های مهدوی*، (۱۹)، ۸۷-۱۱۰.
- ترنر، ویکتور؛ ترنر، ادیت (۱۴۰۰)، *رویکرد فرایندی به فرهنگ، نظریهٔ انسان‌شناختی ویکتور ترنر*، ترجمهٔ مریم آقازاده و دیگران، تهران: تیسا ساغر مهر.
- تقوایی، ویدا (۱۳۹۰)، کعبه از حصول شکل تا حضور صورت، *نشریهٔ مطالعات هنر اسلامی*، ۱۵، ۷-۲۰. https://ttr.ir/1xgbho.
- جامی، عبدالرحمن‌بن‌احمد؛ ابن عربی، محمّدبن‌علی؛ آشتیانی، جلال‌الدّین؛ چیتیک، ویلیام سی. (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- جلیل‌زاده محمدی، فاطمه؛ ادیب‌زاده، بهمن؛ امین پور، احمد (۱۴۰۰)، بررسی درون‌نگرانهٔ معماری مسجد جامع اصفهان با تأکید بر زمینه‌یابی مفاهیم غیبی غزلیات فارسی (حافظ و مولوی، *پژوهش‌های معماری اسلامی*، ۹(۲)، ۱۹-۳۸.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ ق)، *تاج اللغه و صحاح العربیه*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- حَسَن‌پورلَمَر، سعید؛ نژاد ابراهیمی، احد؛ وندشعاری، علی (۱۴۰۱)، بازخوانی نقوش و آرایه‌های معماری شهر تاریخی ماسوله بر مبنای مفاهیم و شاخصه‌های انتظار، منجی و مهدویت، *عصر آدینه*، ۳۶، ۷-۳۱. http:// noo.rs/276uv
- خاکرند، شکراله (۱۳۹۵)، مفهوم و جایگاه حرم در فرهنگ اسلامی، *نشریهٔ فرهنگ رضوی*، ۱۴، ۹۷-۱۲۲. 20.1001.1.23452560.1395.4.14.5.8
- دانش‌آرانی، زهرا؛ ستاری ساربانقلی، حسن (۱۳۹۷)، بازخوانی برخی نمادهای منجی موعود در کاشی‌های زرّین‌فام کاشان، *عصر آدینه*، ۲۷، ۲۲-۴۵. http://noo.rs/BB1gO
- ریس، ژولین (۱۳۹۴)، تاریخ ادیان، پدیدارشناسی، هرمونتیک. در اسطوره و رمز در اندیشهٔ میرچا الیاده (مجموعه جهان اسطوره‌شناسی، ج ۶، ترجمهٔ جلال ستاری)، تهران: نشر مرکز.
- رحمانی، بشیر (۱۴۰۳)، مسجد و کارکردهای مختلف آن، *ماهنامهٔ آفاق علوم انسانی*، ۸ (۸۴)، ۱-۱۶. http://noo.rs/HTpTI
- شفایی، رضا (۱۳۸۶)، رابطهٔ موسیقیایی نماز و بنای مسجد، بازشناخت معماری مسجد، *نشریه کتاب ماه هنر*، ۱۰۳ و ۱۰۴، ۱۴-۲۱. https://ttr. ir/ogo9k8
- صدفی، مهدی (۱۳۹۴)، بررسی معنای عالم غیب در فلسفه و عرفان اسلامی، *باور فلسفی*، ۴، ۱۰۳-۱۰۷. http://noo.rs/BdsYd
- صفی‌خانی، ثمره؛ سفیری، خدیجه (۱۳۹۸)، مطالعه تفاسیر زیارت‌کنندگان مسجد جمکران از آموزهٔ غیبت، *جامعه‌پژوهشی فرهنگی*، ۲(۳۲)، ۲۹-۵۴. http://noo.rs/11TqS
- طالبی، ابوتراب؛ سلامی، احمد (۱۳۹۵)، دینداری عامیانه، واکاوی عریضه نویسی برای چاه جمکران از منظر عریضه نویسان، *فصلنامه علوم اجتماعی*، ۷۲، ۷۱-۱۰۸. http://noo.rs/Wd82x
- طاهرزاده، اصغر (۱۳۸۲)، نحوهٔ حضور حضرت حجت(عج) در هستی، *مکاتبه و اندیشه*، ۱۷، ۱۳۵-۱۵۶. http://noo.rs/q3nxH
- عالی‌پور، یونس (۱۳۹۶)، مسجد جمکران در هفته میزبان ۳۵۰ هزار زائر است، *خبرگزاری مهر*، کد خبر ۳۹۹۱۴۰۵. بازیابی در ۸ خرداد ۱۳۹۶ از mehrnews.com/xHWqg
- فهیمی، رضا؛ آقاحسینی، حسین؛ نصر اصفهانی، محمدرضا (۱۳۹۱)، بررسی مفهوم تجلّی و انواع آن از دیدگاه ابن عربی، *ادبیّات عرفانی*، (۶)، ۱۰۰-۱۲۰.
- قیومی بیدهندی، مهرداد (۱۳۹۰)، *گفتارهایی در مبانی و تاریخ معماری و هنر*، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- کربن، هانری (۱۳۵۴)، خانه کعبه و راز معنوی آن از نظر قاضی سعید قمی، *معارف اسلامی (سازمان اوقاف)*، ۲۳، ۲۱-۲۷. http://noo.rs/rZ3FE
- کیانی اچگردی، ندا؛ شیرنژادی، حاتم (۱۴۰۰)، تبیین تجلّی اسطورهٔ مکان مقدّس در نهاد موزه با تکیه بر آرای میرچا الیاده، *نشریه گرافیک نقاشی*، (۴)، ۹۲-۱۰۵.
- محمّدهاشمی، عبدالله (۱۳۹۵)، فرهنگ انتظار زمینه‌ساز تحقق جامعهٔ مهدوی، *نشریهٔ پیام*، (۱۱۸)، ۲۲-۳۸.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی (۱۳۶۸)، *بحارالانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، مجلد۱۱۱.
- مرادی، مهین (۱۴۰۳)، قلمرو دانش قرآن بر مبنای آیهٔ ۵۹ سورهٔ انعام (و عنده مفاتح الغیب...)، *مطالعات قرآن و حدیث سفینه*، ۸۴، ۱۹۱-۲۰۴. http://noo.rs/xfJDi
- مستفید، حمیدرضا (۱۴۰۱)، درنگی در معنای «ایمان به غیب» در قرآن، *مطالعات قرآن و حدیث سفینه*، ۷۷، ۱۷۴-۱۸۲. http://noo.rs/ xWDWk
- مطهری الهامی، مجتبی (۱۳۸۴)، هنر دینی در آراء بورکهارت، *خیال*، (۱۶)، ۱۴۰-۱۴۹.
- مهدی پور، علی اکبر (۱۳۸۱)، آیینه انتظار مسجد مقدّس جمکران، *مکاتبه و اندیشه*، ۱۴، ۱۳۹-۱۶۰.
- نقره‌کار، عبدالحمید (۱۳۹۲)، خانه کعبه، سلول بنیادی در طراحی نیایشگاه‌های مطلوب (اصول راهبردی و راهکارهای عملی در طراحی مساجد مطلوب، *پژوهش‌های معماری اسلامی*، ۱، ۲۵-۴۲.
- ندیمی، هادی؛ حسینی (ژرفا)، سید ابوالقاسم؛ مقدادی، زهرا؛ نواب، سیدمحمّدحسین (۱۴۰۱)، آستانگی در معماری زیارت، بررسی ارتباط و تأثیر مناسک زیارت بر کالبد معماری حرم رضوی(ع)؛ با تأکید بر آستانه‌های ورودی، *پژوهشنامه حج و زیارت*، ۱۸، ۱۰۵-۱۴۴. https://ttr.ir/q5rta3
- همّتی، همایون (۱۳۷۷)، رودلوف اتو و کتاب مفهوم امر قدسی، *نشریه کتاب ماه دین*، (۱۲)، ۲۳-۲۶. https://ttr.ir/tidlax
- وکیلی، هادی؛ جعفری امان‌آبادی، هادی (۱۳۹۶)، رودلوف اتو، ماده امر قدسی و صورت‌های آن، *پژوهش‌نامهٔ عرفان*، (۱۷)، ۲۰۹-۲۳۰.

فهرست منابع لاتین

- Otto, R. (1924). *The idea of the holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational* (Translated by John W. Harvey, Revised with Additions). London: Oxford University Press.
- Turner, V. (1982). Religious Celebrations. In V. Turner (Ed.).
- Almond, P. C. (2017). Rudolf Otto: *An introduction to his philosophical theology*. UNC Press Books..
- Böhme, G. (2015). *The Aesthetics of Atmospheres*. London: Routledge.