

معنا در معماری ایرانی*

دکتر سید محمد خسرو صحاف**

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۰۸/۱۲، تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۰/۱۲/۰۱



چکیده

این مقاله به نحوه حضور معنویت در معماری ایرانی پرداخته شده است. برای این کار ابتدا باید مباحثی در رابطه با معنا و معنویت طرح شود. اما قبل از آن، ضروری است مراتب آگاهی و شناخت آدمی نسبت به جهان هستی طرح گردد، زیرا درک معنا و معنویت در زمره فعالیت‌های عقلانی آدمی است. لذا، ابتدا تعریف عقل کل و عقل جزء از منظر حکمت ایرانی - اسلامی بررسی و بعد از آن، در مقام مبانی نظری مقاله (پایگاه تئوریک)، رابطه معنا و معنویت ارائه می‌شود. با تکیه بر این مفاهیم، هنر معنوی و هنر ایرانی توصیف و در نهایت جایگاه معنا و معنویت در معماری ایرانی تبیین می‌گردد. در جمع‌بندی نهایی، به مترادف بودن معنا و معنویت در حکمت ایرانی و از آن‌جا هنر و معماری ایرانی اشاره شده است. از منظر معنویت، اتصال با معماری ایرانی وابسته به مراتب روحانی (معنوی) مخاطبین آن (اعم از صاحب‌کار، معمار و مردم) تلقی می‌شود.

واژه‌های کلیدی

عقل کل، عقل جز، معنا و معنویت، هنر معنوی، معماری ایرانی

* این مقاله‌ای است مستخرج از رساله دکتری اینجانب با عنوان «تبیین ساحت معنوی در خانه ایرانی»، با راهنمایی؛ آقای دکتر خسرو افضلیان و مشاوره؛ خانم دکتر حبیب، دانشکده هنر و معماری، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی.
** دانش آموخته دوره دکترای معماری، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران.

Email: Khosro_Sahaf@mshdiau.ac

مقدمه

مراحل مرتبط با شناخت انسان نسبت به عالم هستی و طرز تلقی او از زندگی که به اختصار، بینش آدمی نامیده می‌شود، مشتمل بر چهار بخش می‌باشد:

اول - درک مفاهیم؛ ادراک و کسب آگاهی و فهم امور. این آگاهی، درک وجود عالم است.

دوم - تدوین مبانی؛ تعاریف ساختاری و بر پا کردن اصول و مبانی نظام فکری.

سوم - خلق الگوها؛ شیوه‌ها و قالب‌هایی که از همان مفاهیم و مبانی برمی‌خیزد و براساس آنها به‌وجود می‌آیند. این الگوها برای فعلیت امور هستند.

چهارم - ساخت مصادیق؛ نمونه‌ها و اشیائی که براساس الگوهایی کلی و متناسب با شرایط ساخته می‌شوند.

که به‌صورت خلاصه به آنها مراحل چهارگانه شناخت یعنی؛ مفاهیم، مبانی، الگوها و مصادیق اطلاق می‌شود. در این چهارگانه مفاهیم و مبانی در حوزه باطن یا سیرت و الگو و مصداق در حوزه ظاهر یا صورت قرار دارند. جدول ۱ مربوط به رابطه باطن و ظاهر با چهارگانه‌های شناخت است.

دو بخش نخست، علل شناخت و دو بخش بعدی، عمدتاً معلول شناخت هستند. یعنی در واقع انسان براساس نوع آگاهی و میزان درک خود از جهان و سپس کشف معانی و تدوین مبانی به شناخت و معرفت نسبت به عالم نائل آمده و سپس براساس همین معرفت به تعامل و پاسخ‌گویی می‌پردازد که ناشی از همان دو بخش نخست است. این تعامل شامل خلق الگوها و ارائه قالب‌هایی است که قابل تعمیم و تکرارند و به تولید انواع و نمونه‌ها می‌انجامند و در واقع بازتاب شناخت انسان از عالم‌اند.

اما ابزار این شناخت که راهبر این مراحل است، عقل نامیده می‌شود. یعنی در واقع عقل آدمی مسبب درک مفاهیم و تدوین مبانی و سپس خلق الگوها و ساخت مصادیق است.

عقل کل و عقل جزء

در حکمت اسلامی و از نگاه حکما و عالمان، عقل بر دو مرتبه است: عقل کل و عقل جزء.

در این باب به دیدگاه حضرت مولانا چنین اشاره شده؛ «در نظرگاه مولوی تمایز عقل جزئی از عقل حکمی (کلی) بدین قرار است، او عقل کل را عقل مجرد علوی مفارق از مادیات می‌داند که محیط بر همه اشیاء است و حقایق امور را به شایستگی درک می‌کند و بر این اساس آن‌را به معانی پیام وحی، فرشتگان، عقول انبیاء و اولیاء به کار می‌برد. در نظر مولوی، عقل جزئی که اگر چه برای سلوک لازم است ولی اعتبار او فقط تا حدی است که به عقل کل متصل گردد و سپس از آن به بعد باید در عقل کل فانی و متحد شود. حتی در عرصه عمل و اختراعات و اکتشافات نیز جلال‌الدین تصریح می‌کند که عقل جزوی نمی‌تواند چیزی را که قبلاً ندیده است، اختراع کند و همواره محتاج آموختن است و معلم او عقل کل است. وی در مورد پیشه‌ها و حرفه‌های آدمیان، می‌گوید که آغازگر و معلم آنها، وحی و عقل کل بوده و مهم‌ترین کارکرد انبیاء و اولیاء اتصال عقل‌های جزوی به عقل کل است. به هر حال از نظر مولوی عقول جزوی، ابزار عقل کل است. ابیات زیر از مثنوی مویذ این معنا است؛

کل عالم صورت عقل کل است
 اوست بابای هر آن که اهل دل است
 جهد کن تا پیر عقل و دین شوی
 تا چو عقل کل، تو باطن بین شوی
 عقل جزوی، عقل استخراج نیست
 جز پذیرای فن و محتاج نیست
 عقل جزوی، عقل را بدنام کرد
 کام دنیا، مرد را بی‌کام کرد
 این جهان، یک‌فکرت است از عقل کل
 عقل چون شاه است و صورت‌ها رُسل

جدول ۱. چهارگانه شناخت

ظاهر، صورت	باطن، سیرت
مصادیق	مفاهیم
نمونه، مثال نمونه اجرا شده مثال مشخص	ادراک، آگاهی، فهم ایمان، اعتقاد، بینش معنا و معنویت
الگو	مبانی
قالب، سرمشق سبک، شیوه، مدل فرمول	اصول، احکام، قوانین بایدها و نبایدها، چارچوبه‌ها محکومات نظری

چون ملک با عقل یک سررشته‌اند

سِرِّ حکمت را، دو صورت گشته‌اند

(نصر، ۱۳۸۴، ۹۷)

در متن فوق مشاهده می‌شود که حضرت مولانا به صراحت مابین عقل کلی (عقل معاد) و عقل جزئی (عقل معاش) تفاوت قائل بوده و یکی را درون دیگری می‌داند و در واقع عقل جزئی را، زیر مجموعه عقل کلی قرار می‌دهد.

در همین جا ذکر دو پرسش ضرورت می‌یابد؛ اول آنکه حضور و مداخله عقول کلی و جزئی در زندگی آدمی تا به کجاست؟ و دوم آنکه نسبت این دو عقل با یکدیگر چگونه است و یا از اساس مابین عقل کلی و عقل جزئی تقابل وجود دارد و یا اتحاد؟

در باب مطلب اول، که حقیقتاً موضوع بنیادی شناخت و معرفت آدمی است، می‌توان گفت که: «عقل (عقل کل) به معنی *«intellect»*، اصل سامان‌دهنده معرفت و آگاهی است و عقل به معنی *«reaso»*، (عقل استدلالی) یکی از وجوه و جنبه‌های آن اصل سامان بخش است» (شاه کاظمی، ۱۳۸۸، ۲۶). یعنی آنکه می‌بایست به این موضوع دقت شود که به‌طور اساسی آگاهی و درک ما از عالم وجود، به عقل وابسته است و البته می‌بایست که عقل کل، بر این مسند نشیند تا عقل جزء، حال آنکه به‌نظر می‌رسد که امروزه در مراتب شناخت عالم، عمدتاً عقل جزئی حضور یافته و طبعاً هم اوست که موجب کسب آگاهی و درک جهان هستی است. یعنی در مراتب شناخت روزگار معاصر، مفاهیم و مبانی با غلبه و احاطه عقل جزئی (استدلالی) برای انسان حاصل می‌گردد. لذا می‌توان گفت که معرفت و شناخت عالم می‌تواند بر رویه ای اصیل و حقیقی باشد که به کمک عقل کل ممکن گردیده و در عین حال چه بسا این شناخت جعلی و مقطعی باشد، که به وسیله عقل جزئی فراهم آمده است.

صاحبان اندیشه، شناخت اصیل را حضوری و یا پیمودنی دانسته و به آن کشف (ادراک) شهودی می‌گویند و شناخت جعلی را حصولی و آموختنی دانسته و به آن کشف (ادراک) عینی اطلاق می‌کنند. و چه بعید است پرداختن به عقل کلی توسط عقل جزئی، یعنی در واقع همان عملی که در دنیای معاصر و حتی در همین حالا به آن مبادرت می‌ورزند. عقل کلی در بردارنده عقل جزئی است و حال چگونه می‌تواند جزء، کل را دریابد؟ و از اساس ابزار عقل جزئی، منطق و استدلال است و حال آنکه با منطق و استدلال صرف، نمی‌توان پی به حقیقت برد. از طرف دیگر، در این جا مقوله اسباب فهم و یا بیان و زبان مطرح می‌شود که ظاهری دارد و باطنی. در اینجا و یا در هر جایی دیگر فقط از ظاهر گفته می‌شود، چرا که عالم، عالم عینیات است و شهادت و حال آنکه هستی مشتمل بر عالم عین است و عالم غیب. برای آگاهی از

عالم غیب، اسباب بیان و زبان یا کاملاً نارساست و در عقل استدلالی فرو افتاده و خلاصه شده، و یا آنکه می‌باید به زبان رمز و استعاره به حقیقت پرداخت، که به حضور «دل» و صافی آن نیاز است. پس برای شناخت اصیل هستی، به این مقدمات نیاز هست؛

- عقل جزئی فقط ظاهر عالم را می‌شناسد و چه بسا که در جای عقل کلی نشیند، که باید از آن پرهیز کرد.

- ابزار عقل جزئی، ذهن و استدلال است و این ممکن است که به اسارت وجود انسان در قید شناختی محدود و زمینی از عالم هستی بیانجامد.

- برای حصول عقل کلی، عقل جزئی نارساست.

- دل و باطن مکان عقل کلی و سر و دیده مکان عقل جزئی است.

- عقل کلی از عالم، شناختی بی واسطه دارد و حضوری و عقل جزئی، شناختی با واسطه و حصولی.

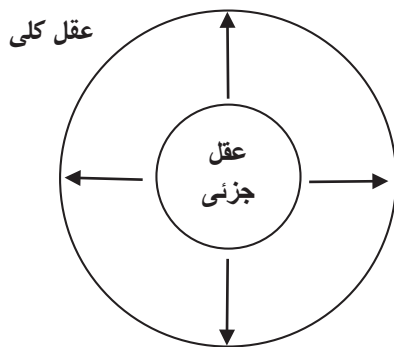
- برای دریافت عقل کلی، به زبان رمز و استعاره نیاز است تا زبان استدلال و استنتاج.

تا اینجا می‌توان گفت که کلیت درک و فهم ما (آگاهی) از هستی، مبتنی بر دریافت‌های عقلانی است. حال بسته به آنکه این عقل، عقل کل و یا معاد باشد یا عقل جزء و یا معاش، تمامیت وجودی آدمی شکل یافته و دارای مبانی و ملاک‌هایی برای زندگی خواهد بود. پرداختن به حقیقت و عقل کلی از طریق عقل جزئی و یا استدلالی، محال است و بنا به قول حضرت مولانا؛ «طریق یافتن گوهر نوعی دیگرست.» برای توضیح بیشتر، جدول ۲ مقایسه عقول کلی و جزئی را از منظرهای گوناگون ارائه می‌کند.

جدول ۲. مقایسه عقول کلی و جزئی

عقل کل	عقل جزء
ادراک	حصولی و با واسطه
شناخت	استدلالی
ماهیت	جسمانی
غایت	معاش
رویت	ظاهری
مکان	سر و دیده
زبان و بیان	استدلال و استنتاج
خاستگاه	فلسفه

رابطه عقل کل و عقل جزء



شکل ۱. رابطه عقل کل با عقل جز

در این خصوص گفته می شود: « باید از تقابل کاذب میان قوه استدلال "reason" و عقل "intellect" پرهیز کرد. قوه استدلال را باید به عنوان یکی از آثار و افعال عقل به شمار آورد که در این صورت، دیگر قوه استدلال "reason" در تضاد و تقابل با عقل نیست، بلکه یکی از شئون و حالات عقل است، اما نباید این حالت را مساوی با عقل گرفت، همچنان که نباید حقیقت کلی وحی را به خصوصیات ذهنی تعقل یک فرد خاص یا به الهامات شخصی او تقلیل داد. برابر دانستن قوه استدلال با عقل به مثابه انکار وجود ذفینه‌های عقل است، یعنی انکار مراتبی بالاتر از عقل جزوی استدلالی که از آغاز فطرت بشر به صورت خزانه نهاده شده است و از چشم عقل جزوی پنهان است.» (شاه کاظمی، ۱۳۸۸، ۳۳)

در مورد رابطه عقل کل و عقل جزء، دیدگاه‌هایی مطرح می‌باشد (خلاصه نظرات شاه کاظمی) که دلالت بر اتصال و انفصال این دو عقل از یکدیگر دارد، چرا که عقل جزئی دارای حدودی ماهوی است که مرزهای حضور و دخالت آن را مقید می‌سازد و عقل کل در شرایطی فراگیر، عقل جزئی را تکمیل می‌نماید. یعنی عقل کل در امتداد غایی، عقل جزء قرار می‌گیرد. این اتصال و انفصال از منظر ماهیت و ذات عقل جزئی، قابل درک است. چرا که در مسیر تفکر انسان، سلسله‌ای از مفاهیم معقول آغازگر این جریان است و این تصورات (افکار) از جهت عقلی قابل شناخت‌اند، لذا عقل جزء در این حوزه استدلال کرده و روند تعقل را میسر می‌سازد. لذا عقل جز با تعریف کردن و محدود ساختن مفاهیم در قالب تعاریف (de-fined) به عنوان ابزاری در جهت شناخت عالم برای آدمی مؤثر می‌افتد، (و به همین جهت است که به آن عقل ابزاری نیز گفته می‌شود) ولیکن برای نیل به فراسوی محدودیت‌های تعریف عقل استدلالی (عالم فرا عقلی ولی نه غیر عقلی)، چیزی بیش از عقل جزئی لازم است و این چیز بیشتر همان سیر معنوی و روحانی است و نه سیره صرفاً عقلی. پس این جریان، سیری عقلانی است و دلالت بر اتصال عقل جزئی با عقل کلی دارد و از طرفی قابل درک فقط به وسیله عقل جزئی نمی‌باشد، لذا مابین عقول، انفصال وجود دارد. نسبت عقل جزئی با عقل کلی در شکل شماره یک آورده شده است.

عقل کل در بردارنده عقل جزء است.
عقل جزء در امتداد غایی خود به عقل کل می‌پیوندد.
در ادامه این مقاله به حوزه و جایگاه هنر نیز اشاره می‌گردد، که در مقدمات توسط عقل جزئی پیشتیبانی می‌شود، و حال آن که حصول و دریافت آن به عقل کلی باز می‌گردد. به خصوص هنر معنوی که در پیوند با عقل کلی است و برای شهادت و بیان هنرمند به وجود الله

معنا، معنی و معنویت

در این رابطه می‌توان از طریق فرهنگ لغات و مطالعات واژه‌شناسی، بررسی را آغاز نمود. در سه فرهنگ لغت؛ دهخدا، سخن و معین، در مجموع کلمات معنا و معنویت به لحاظ لغوی هم خانواده و دارای یک مفهوم، معرفی شده‌اند که می‌توان به واژه‌های زیر اشاره نمود؛

- معنا: رسم‌الخط فارسی برای معنی؛
- معنی: آنچه واژه، ترکیب یا جمله بر آن دلالت دارد. مفهوم، مقصود، مراد؛
- معنوی: منسوب به معنی، مربوط به معنی؛ و یا همین طور است؛
- معنی: مربوط به باطن، درون، فکر درونی؛
- معنوی: باطنی، حقیقی، دارای جنبه غیر مادی.

از طرف دیگر با جستجو در دیدگاه صاحب‌نظران و عناوین مقالات و کتب ایشان، به‌طور مشخص با واژه «معنویت» در ادبیات کلامی و نوشتاری اندیشمندان معاصر همچون؛ هانری کربن^۱، هیوستن اسمیت^۲، تیتوس بورکهارت^۳، داریوش شایگان و سید حسین نصر مواجه می‌توان شد که دلالت بر جدید بودن و مصطلح شدن اخیر آن دارد. به‌طور مثال سید حسین نصر در این زمینه می‌گوید: « و اما تعریف معنویت، حتی از علم نیز دشوارتر است چرا که این اصطلاح طی چند دهه گذشته به نحو بسیار مبهمی به کار رفته است..... کلماتی که در زبان‌های شرقی برای دلالت بر معنویت به کار می‌روند، معمولاً نشان‌دهنده‌ی ریشه‌شناسی این واژه‌اند، که مشتق از «spiritus» یا «the spirit» به

و حال در ارتباط با مقوله عقل کلی و جزئی نیز می‌توان گفت که حوزه معنا و معنویت در مسیر تعقلی خود در محدوده عقل جزئی باقی نمی‌ماند و فهم و ادراک آن که البته جنبه شهودی دارد، به عقل کل می‌پیوندد و به نحوه دریافت و معرفت هر انسان بستگی می‌یابد. رابطه عقول کلی و جزئی با مقوله‌های حکمت و فلسفه در جدول ۳ آمده است:

هنر معنوی

هنر اسلامی از آنجایی که هنر توحیدی است و در آن به ستایش پروردگار عالم پرداخته می‌شود، لذا امری روحانی و معنوی است و به همین دلیل هنر اسلامی در زمره هنرهای معنوی قرار می‌گیرد.

« هنر اسلامی نردبانی است برای سفر نفس از عرصه جهان دیدنی و شنیدنی به عالم غیب و سکوت، که در آن سکوت و رای تمام اصوات است..... اگر هنر اسلامی به خلوت درونی سنت اسلامی راه می‌برد، از آن رو است که این هنر پیامی است از همان خلوت درونی برای آنان که می‌توانند پیام رهایی‌بخش آن را بشنوند، و نیز برای آن که فضایی آرام و متعادل، همساز با سرشت اسلام، برای جامعه در کلیت آن فراهم شود. فضایی که در آن انسان به هر سو روی آورد، یاد خداوند در ضمیر او بیدار شود» (نصر، ۱۳۸۹، ۱۷).

هنر و به‌ویژه هنر اسلامی، در عالم خیال پا به عرصه وجود می‌گذارد و این همان عالمی است که نه در عالم جسمانی است و نه در عالم روحانی، بلکه توسط نفس و در عالم نفسانی یعنی دنیایی مابین دو عالم فوق خلق می‌شود. کیفیت این هنر بستگی تام به درجات تعالی نفس دارد. هرچه نفس در مراتب معنوی، بیشتر پیشرفت کرده باشد، هنر عالی‌تر و معنوی‌تر است و هرچه نفس به جسم و کمیت، گرایش نشان دهد، خبر از مادیت و سنگینی دارد و با مراتب عالی، فاصله می‌یابد. لذا مراد از هنر معنوی آن هنری است که به مراتب روح و عالم بالا نزدیک‌تر است و یا به عبارت دیگر آن هنری که در راستا و سوی عالم روحانی قرار دارد، هنری معنوی است (که طبعاً در درجات و مراتب گوناگونی قابل شناسایی است). لذا معنای هنر نیز در درجات معنوی آن قابل درک است و هرچه معنویت هنر بیشتر باشد، معنای آن عمیق‌تر و باطنی‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر است. در ادامه، به یافته‌هایی که با مطالعه و تحقیق در باب مباحث هنر معنوی و اسلامی حاصل آمده است، اشاره می‌شود:

- براساس دیدگاه صاحبان نظر، مابین هنر معنوی، هنر قدسی، هنر اسلامی و هنر دینی تفاوت‌های ظریفی وجود دارد که در اساس به یک مرکز اشاره دارند ولیکن در نحوه برداشت و تفسیر هر صاحب‌نظر، تعاریف اختصاصی برای هر واژه پیشنهاد شده است. در اینجا و در این

معنای روح است. مثلاً در زبان عربی کلمه روحانیت معنای متداول آن است و این کلمه مشتق از الروح است که دقیقاً به معنای «spiritus» است» (نصر، ۱۳۷۸، ۱۹) و نظر به تأثیر اساسی مفهوم این واژه در تحقیق، می‌بایست در این باب با نگاهی توصیفی - تحلیلی به نوعی تعریف عملیاتی برای اصطلاح معنوی و معنویت دست یافت.

تا به اینجا می‌توان مفهوم امر معنوی و یا معنویت را مرتبط با روحانیت فارسی و عربی و یا همان روح فارسی و عربی دانست و البته مراد از روح همان مفهوم روح در تقسیم‌بندی کلی ابعاد وجودی انسان به سه بخش جسم و نفس و روح^۵ می‌باشد (طبیعت ثلاثه) و که دارای منشاء الهی است، چرا که خداوند در ارتباط با خلقت انسان می‌فرماید:

« فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ »

« پس چون آن عنصر را معتدل بیاریم و در آن از روح خویش بدمم بر او سجده کنید. » (سوره حجر-آیه ۲۹)

لذا می‌توان گفت که معنویت، ارتباط با عالم روحانی و یا همان عالم بالاست. یعنی در واقع امور معنوی آن دسته از امور و مسائلی است که با آفریدگار هستی در ارتباطند و طبعاً دلالت بر شناخت پروردگار (معرفت)، ایمان و اعتقاد به او (توحید) و تبعیت از فرامین الهی (شریعت)، دارد. و از آنجا که این امر (ساحت) نوعی ادراک و فهم درونی (معنایی) را طلب می‌کند، لذا به طور دقیق و مستقیم نمی‌توان آن را به قید تعریف کشانید و از این رو معنا و معنویت، شاید یکی از مبهم‌ترین اصطلاحات زمانه باشد. به هر طریق در اینجا و در مورد تعریف و شناسایی امر معنوی و یا معنویت، نوعی توحید و یکتا پرستی همراه با شناخت قلبی و باطنی را مطرح نموده و به این مطلب مهم و اساسی توجه می‌بایست داشت که همیشه در سیر حکمت ایرانی (فلسفه الهی ایرانی)، معنا و معنویت مترادف بوده‌اند و همواره معناگرایی با معنویت و یا روحانی‌گرایی یکی بوده است. همسان بودن معنا و معنویت افراد را در تشخیص و فهم معنی اشیاء راهنمایی خواهد کرد؛ چرا که اگر امری دارای ویژگی روحانی و یا معنوی باشد، از منظر حکمت ایرانی دارای معنا است و همین‌طور است وضعیت شیء با معنی که در واقع دلالت بر امری روحانی و الهی دارد.

جدول ۳. نسبت معنا و عقل با حکمت و فلسفه

حکمت		فلسفه
معنا	معنویت	مقصود و منظور آدمی
عقل	کلی	جزئی

– به علت جذابیت‌های شکلی آثار هنری و هم‌چنین فراگیری آن، همواره آثار هنری در بخش عمومی جامعه و در نزد آحاد مردم و آثار مکتوب فلسفی در بخش خواص جامعه، امر معنوی را منتشر ساخته‌اند. به‌طور مثال با سلطنت شاه عباس صفوی (۹۷۸ تا ۱۰۴۷ هجری قمری)، اصفهان به اُم القرای هنرها و علوم اسلامی و کانون فرهنگ معنوی در ایران تبدیل می‌شود. و در بخش عمومی جامعه آثار هنر معماری نظیر مسجد امام اصفهان (۱۰۲۰ تا ۱۰۴۷ هجری قمری) و در زمینه خواص، مکتب اصفهان توسط میرداماد و شاگردان او (مهم‌ترین ایشان ملا صدرا)، به نشر امر معنوی پرداخته‌اند.

– می‌توان گفت هنر اسلامی، شاخص جریان معنوی جامعه اسلامی است و با تنزل باورها و عقاید معنوی، هنر نیز از سرزندگی و حضور، برخوردار نخواهد بود.

– در بیان رابطه مابین معنا و صورت، امر وحدت سیرت و صورت و یا پیوستگی درون و برون، از جمله اصلی‌ترین وجوه امر معنوی است. این همانندی و یک شکلی فرم و محتوا در فضایی حاصل می‌گردد که سرشار از معنویت و وحدت باشیم و اساساً پرده و حجابی در میان نباشد. – رمز و راز خصوصیت اصلی هنر قدسی (معنوی) است. این رمز و راز پرده‌ای است در پیش چشم مخاطب تا در صورت دارا بودن چشم دل، پرده از رخ یار برداشته و از اثر هنری به کشف حقیقت نائل آید. – هنر اسلامی به سکوت محض اشاره دارد. (عالم سکوت محض (هاهوت) مرتبه پنجم از حضرات خمسه است،^۱ که می‌توان انطباق آن را با غایت هنر اسلامی به عنوان یک تحقیق مجزا، در نظر گرفت.)

۱ معماری ایرانی

معماری ایرانی به سرزمین ایران تعلق دارد و سرزمین ایران که در آن حکمت ایرانی – اسلامی جاری و ساری است، معنوی است. سیر معنا و معنویت‌گرایی در این سرزمین، حداقل از دوران زرتشت پیامبر (۱۲۰۰ تا ۱۶۰۰ قبل از اسلام) تا ظهور اسلام و سپس دوران بعد از آن، یعنی با حضور حکمای سنیوی (مشائی)، متکلمین، اشراقی، عرفانی، مشائی – اشراقی و در نهایت حکمای متعالیه (که تاکنون نیز ادامه دارد)،^۲ قابل مشاهده می‌باشد. در سیر حکمت (فلسفه الهی) این سرزمین، همواره شناخت حقیقت و معرفت به آن (ذات حق)، محور اصلی کلیه مطالعات و تحقیقات بوده و هرکدام از دوران حکمت ایرانی، با اتکا به حکمت‌های پیشین خود به امور الهی و معنوی پرداخته‌اند. این سیر، حرکتی تکاملی و تعالی‌جویانه بوده و به همین دلیل به نوعی پیوستار و وحدت در کلیه نظرات و آراء فلسفی و حکمی عالمان این سرزمین، دیده می‌شود.

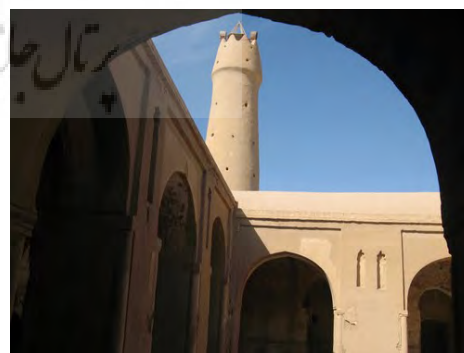
مقاله ما برای گذر از این موضوع، هنر معنوی و هنر اسلامی را در امتداد یکدیگر و دارای یک مفهوم دانسته و از هر یک، برداشتی واحد وجود دارد.

– هنر اسلامی به شیوه‌ای بی‌واسطه از معنویت اسلام سرچشمه می‌گیرد و به همین دلیل، هنر طریقت است تا هنر شریعت^۳ یعنی درک و استنباط هنر اسلامی بیشتر جنبه‌ای درونی و باطنی دارد و در نهایت این هنر تلاش می‌کند تا آنکه پیوند نفس را با عالم روح میسر سازد که این همان تقرب الهی است.

– مضمون و محتوای هنر اسلامی در کلیه انواع آن واحد است و آن ذکرالله است و شهادت به وجود و حضور الله در همه‌جا. البته این امر در انواع هنرها دارای مراتب متفاوتی است. به‌طور مثال در اولین مراتب؛ هنر تلاوت قرآن و سپس خوش‌نویسی و سپس معماری مسجد مطرح می‌باشد.

– هنر اسلامی بر معرفتی مبتنی است که خود سرشت معنوی دارد و به عنوان ظرف، مضامین و محتوای معنوی مظلوم خود را به نمایش می‌گذارد و هنر معنوی در واقع همان حکمت (معرفتی که استادان هنر اسلامی دارند) و یا فلسفه الهی است با ابزار بیانی خاص خود.

– به لحاظ سیالیت و آزادی مضامین هنری، در طول تاریخ زمینه‌های فکری و فلسفی امور معنوی قبل از تدوین و تثبیت در قالب ادبیات نوشتاری و چارچوب‌های قاعده‌مند، در قالب آثار هنری ظهور یافته‌اند و در واقع مابین آثار هنری با آثار مکتوب فلسفی تقدم و تأخر زمانی وجود دارد. به‌طور مثال نخستین فیلسوفان اسلامی نظیر ابو یعقوب الکندی (۱۸۵ ه.ق) و ابوالحسن اشعری (۲۶۰ ه.ق)، بعد از بنای اولین مساجد اسلامی (مسجد فخرج، سال ۴۵ ه.ق) که ماهیت اسلامی مشخصی داشتند، ظاهر شدند. (شکل ۲)



شکل ۲. مسجد جامع فخرج به عنوان کهن‌ترین مسجد باقی مانده در ایران زمین در زمان سعید بن عثمان در سال ۴۵ هجری قمری بنا گردید. (Source: Panoramio.com, 2015)

طنین‌انداز می‌شود، چون که دل مؤمن عرش رحمان است» (نصر، ۱۳۸۹، ۷۰). اشاره به بهشت درون که مابه‌ازاء بهشت آسمانی است، به‌واسطه وجود روح و عالم روحانی انسان است که برابر با حقیقت در مراتب سه‌گانه شریعت، طریقت و حقیقت در ابعاد وجود آدمی است. یعنی منظور از آفرینش معماری، خلق معنا و معنویت است که انسان را در سمت و سوی حقیقت و عالم روحانی وجود خود که در اتصال با وجود حق می‌باشد، قرار داده و او را در محضر و عالم الله مستقر می‌سازد. و به همین دلیل است که به معماری ایرانی، بهشت زمینی اطلاق می‌شود و صد البته که مراد از بهشت زمینی تأمین آسایش و رفاه جسمی نبوده و منظور همان طمانینه و آرامش روحانی است. از همین جا است که معماری ایرانی به هنر معنوی متصل می‌گردد و به ذکر الله می‌پردازد. یعنی خلق فضایی که انسان با حضور در آن به یاد خدا افتاده و در محضر او قرار می‌گیرد و از همین منظر کلیه فعالیت‌ها و رفتارهای او جنبه‌ای باطنی در کنار جنبه‌های ظاهری زندگی، می‌یابد. این همان فعالیت‌هایی است که به آن آیین زندگی و یا جنبه‌های آیینی زندگی در معماری ایرانی گفته می‌شود. (رفتارهای معمول زندگی که در فرهنگ ایرانی به آیین‌هایی چون؛ نحوه ورود به فضا، نشستن در یک فضا، غذا پختن، بر سر سفره نشستن، پذیرائی از مهمان، خوابیدن و نظائر آن دلالت دارد)

صاحب‌نظر دیگری که در خصوص معماری ایرانی و معنویت، مباحث مهم و باارزشی را مطرح کرده، نادر اردلان (معمار معاصر) می‌باشد که در نوشته‌ها و آثار خود به رابطه معنویت و معماری می‌پردازد:

«جامعه سنتی در درون یک نظام معنوی زندگی می‌کند که هم از لحاظ کیفی و هم از حیث کمی جویای هم‌آهنگی و تناسب کامل است، آفریده‌های آن چون معماری از جهان‌بینی‌های تام و کاملی مایه می‌گیرد که نیروهای خلاقه انسان را پدید می‌آورد و آن‌را به سوی غایتی رهنمون می‌شود و در عین حال جامعه را به صورت کل واحد، وحدت می‌بخشد» (اردلان، ۱۳۶۶، ۲). در نوشته فوق نادر اردلان، به صورتی روشن به نظام معنوی حاکم بر زندگی یک جامعه سنتی اشاره می‌کند و همچنین به رابطه معماری به عنوان آفریده‌ها و یا محصولات آن جامعه سنتی متکی به معنویت، تأکید می‌ورزد. وجود جهان بینی و یا بینش معنوی به عنوان پیش زمینه نیروهای خلاقه انسان، از جمله نکات مهمی است که برای ورود به عالم خیال و اتصال به جهان بالا برای هنرمندان سنتی ضرورت داشته و بدون بینش معنوی، خلاقیت و خلق آثار بدیع، ناممکن بوده است. نادر اردلان در جایی دیگر به وحدت و یا رابطه نظام معنوی، جامعه سنتی، هنر و معماری بدین صورت می‌پردازد: «در هنر معماری جامعه سنتی، اصول سنت الهام‌بخش نیروهای خلاقه آدمی است و همه جامعه را در کلیتی واحد ادغام

با مطالعه سیر حکمت در این سرزمین، می‌توان دریافت که در مکاتب ایرانی بعد از اسلام، حکمت سینوی (فلسفه مشائی) به روشی استدلالی و عقلی به شناخت حق و حقیقت می‌پردازد و در حکمت اشراقی این دیدگاه به انضمام، باور و اعتقادات معنوی قبل از ظهور اسلام، به‌ویژه در مقوله انوارشناسی، به چارچوب خداشناسی اشراقیون تبدیل می‌شود، سپس با آراء عرفانی و روحانی حکمای اهل عرفان، به حکمت عرفانی می‌پیوندد و سپس با آمیختگی فلسفه مشا و حکمت اشراقی توسط خواجه نصیر الدین طوسی و در نهایت توسط صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، کلیه این منظومه که حاصل جمع نظرات و شناخت دوران معرفت‌شناسی ایرانیان قبل از ظهور اسلام تا بعد از آن است، در حکمت متعالیه تدوین و تبیین می‌شود و به آن رویه‌ای عرفانی - استدلالی می‌بخشد و این، همان حکمت نابی است که تاکنون و با حدود ۳۵۰ سال قدمت، همواره محور اصلی کلیه مباحث معنوی و معرفت‌شناسی می‌باشد. این پیوستگی و وحدت معنوی در ایران، مبین اصالت و وجودی است که در کلیه آثار خلق شده نیز، قابل پیگیری و شناسایی است.

در مقوله هنر همان طوری که گفته شد، هنر معنوی بیانگر همین اصالت در سرزمین ایران است و طبعاً از آن جمله است؛ معماری ایرانی. لذا معماری ایرانی - اسلامی که به اختصار آن را معماری ایرانی نامیده، حاصل جمع کلیه حکمت‌ها و معارفی است که توسط هنر و فن معماری از روزگاران پیشین تاکنون در قالب فضا و فرم و عملکرد با زندگی ایرانیان سرشته شده است. برای تعمق بیشتر در محتوای معماری ایرانی به نظرات چند تن از اندیشمندان، اشاره‌ای کوتاه می‌شود:

- سید حسین نصر با جزئیات بیشتری، معنویت معماری اسلامی را تشریح می‌کند؛^{۱۰} او در بیان خود، از معماری قدسی نام می‌برد که در اصلی‌ترین وجوه، دارای چنین خصوصیتی است؛ «نقش طبیعت و گسترش آن در زندگی روزمره، امتداد یافتن معماری مسجد در تمامی الگوها و فرم‌های شهری، رابطه میان معماری و هستی در زمینه کیهان‌شناسی، تقدس بخشی به فضا، بیان متانت آرامش و سخاوت و غنای باطنی در شهرهای اسلامی، حضور خلاء و یا تهی، ریاضیات و معماری اسلامی، رمز و رمزگرایی، نور و رنگ در فضای معماری، واقع‌گرایی، وحدت و یکپارچگی». همچنین نظر وی در خصوص معنویت معماری ایرانی - اسلامی، بدین ترتیب است؛ «در واقع تصریح این مساله لازم است که معماری قدسی اعلام تبلور معنویت اسلامی و کلیدی برای درک این معنویت است. به برکت این معنویت، فضاهایی که این معماری می‌آفریند، سرپناهی ایجاد می‌کند که انسان در آن می‌تواند نه فقط از آرامش و هماهنگی طبیعت بکر، بلکه از بهشت آسمانی، که طبیعت بکر خود تجلی آن است، بهره برد؛ بهشتی که انسان در عمق و مرکز وجود خود دارد. جایی که حضور الهی در آن

داشته است، در نظر گرفته شود. منظور این است که اشکال ساخته شده، با ایمان و عرفان ایران شیعی در ارتباط قرار داده شود و نمادها و مظاهر سازه‌های ساخته شده و تزئینات مبتنی بر کاشی کاری هفت رنگ آنها از یکدیگر تمیز داده شود» (استیرلن، ۱۳۷۷، ۱۳).

همان طوری که ملاحظه می‌شود، استیرلن به باورها و اعتقادات سازندگان بنا و دین و مذهب ایشان که به عنوان محتوا و مضمون، پدیدآورنده صورت و ظاهر بناست استناد کرده و آن را امری پایه‌ای و اصولی در بیان نظرات بعدی خود می‌انگارد. لذا حضور امر معنوی در هنر و معماری و حتی بیان یک دیدگاه خاص معنوی (نظیر حکمت اشراق) از طریق خلق یک اثر معماری، موضوعی است که در نوشته‌های استیرلن به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته و مورد توجه محققین و علاقمندان می‌باشد.

۱-۱-۱ نتیجه‌گیری

با مروری به مطالب گفته شده، می‌توان دریافت که مفهوم معنا و معنویت در حکمت ایرانی تفاوتی نداشته و هر دو دلالت بر آگاهی و اعتقاد انسان به وجود خالق عالم و درک عالم هستی از جنبه روحانی آن دارد. در این ادراک که آن را حکما در دو مرتبه ادراک حصولی (قلمرو عقل جزئی) و ادراک حضوری و یا شهودی (قلمرو عقل کل) دسته‌بندی می‌کنند، عقل کل در برگیرنده عقل جزء است و برای نیل به آن فقط قدرت تفکر و استدلال و منطق منتج از آن، کفایت نمی‌کند. این راه بیشتر پیمودنی است تا آموختنی و از این منظر عقل کل بیشتر جنبه فراعقلی (و نه غیر عقلی) پیدا نموده و رهروان آن می‌بایست با تبعیت از قوانین الهی (شریعت) به مدارج بالاتر راه یابند. این مراتب (درجات) که به آن طریقت گفته می‌شود جایی است که به تقرب الهی (حقیقت) می‌انجامد و همچون پره‌های یک طوقه، محیط (شریعت) را به مراکز عالم وجود (حقیقت) متصل می‌نماید. در شکل ۳ مرکز عالم هستی با طوقه‌ها و محیط پیرامون نمایش داده شده است.

از جمله اسباب و ابزار مرتبه طریقت، هنر و هنرهای معنوی است که با فرو نهادن عقل صرفاً استدلالی، شرائط خلق و خلاقیت و پانهادن هنرمند و مخاطب را به عالم خیال (عالم ملکوت) فراهم می‌سازد. این عالم که به عالم مثال نیز شهرت دارد، مابین عالم بالا و عالم پایین است و در هر دو قوس صعودی و نزولی تجربه می‌شود. جایی است که هنرمند به اذن پروردگار به خلق می‌پردازد و توسط قوه خیال، شی را از عدم به عالم وجود می‌آورد (شکل ۴ مسجد امام اصفهان). ویژگی عالم خیال که برابر نهاد با عالم نفسانی در مابین عالم جسمانی و عالم روحانی است، باعث آن می‌گردد که هنرمند بتواند در کار خود اثر و نشانه‌ای از «آن»^{۱۴} را به عالم ظاهر بیاورد. «آنی» که در عالم غیب است و هنرمند آن را از

می‌کند. در چنین جامعه‌ای، آن تمایز که معمولاً امروزه میان مقدس و نامقدس گذاشته می‌شود یا به میانجی دانشی ماورائی و رخنه‌کننده در همه حجاب‌های حائل، اعتلا می‌یابد یا به واسطه ادغام تمامی جنبه‌های زندگی در وحدتی نامقدس که بیرون از آن چیزی وجود ندارد، از میان برداشته می‌شود.» (اردلان، ۱۳۷۹، ۳).

و در تکمیل مطالب فوق، اردلان، هنر معماری را وابسته به مرتبه طریقت (در مراتب سه‌گانه شریعت، طریقت، حقیقت) نیز می‌داند و آن را امری درونی و باطنی و بعد از طی مدارج شریعت یا اصول و قواعد سنت می‌شناسد. در هفت اصلی هم که وی در باب معماری ایرانی و خصائص آن مطرح کرده، بند اول به موضوع معنویت دلالت داشته و سایر بندها نیز به همان بند اول باز می‌گردد؛

- برانگیختن حس عمیق ازلی متعالی معنوی و وحدت کل؛

- انطباق محیطی؛

- الگوی مثالی باغ بهشت؛

- نظام‌های فضایی مثبت (فضای باز ارزش مثبت دارد)؛

- مکمل بودن (کیمیای رنگ و ماده و خط و نقش)؛

- مقیاس انسانی و مشارکت اجتماعی؛ و

- نوآوری (خلق تاق سهمی، اجرکاری سلجوقی، کاشی هفت رنگ...)» (اردلان، ۱۳۷۴، ۱۹).

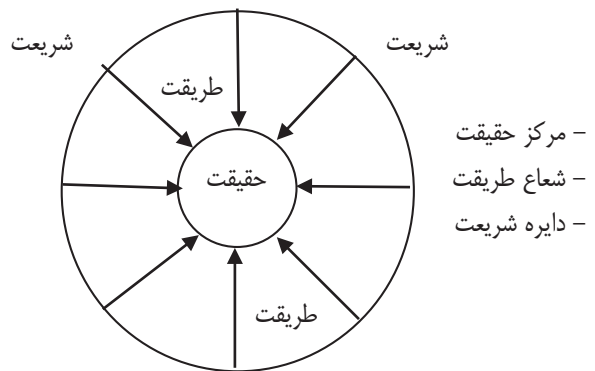
همان طوری که گفته شد، این صاحب‌نظر در بند اول هفت اصل خود، ویژگی متعالی بودن، روحانی و یا معنوی بودن هر اثر معماری ایرانی را از جمله موضوعاتی معرفی می‌کند که جزء جدایی‌ناپذیر معماری ایرانی است. و در واقع رابطه معماری ایرانی را با معنویت، امری حتمی می‌شناسد.

- به عنوان آخرین صاحب‌نظر به طرح دیدگاه‌های هانری استیرلن^{۱۱} پرداخته می‌شود؛ او در کتاب خود^{۱۲} که مزین به مقدمه هانری کربن می‌باشد، به موضوع معماری و معنویت و آن هم یک مکتب خاص در حکمت ایرانی، یعنی حکمت اشراق^{۱۳} دقت کرده و به عنوان مصداق به شهر اصفهان و به‌طور مشخص به معماری مسجد امام واقع در میدان نقش جهان می‌پردازد. وی در پیش‌گفتار کتاب خود، به عدم شناخت از باورها و اعتقادات سازندگان بناهای ارزشمند شهر اصفهان و در نتیجه عدم شناخت کامل از معماری ایرانی و معماری شهر اصفهان اشاره می‌کند: «بسیاری از جنبه‌های مرتبط با معماری اسلامی ایران و تزئینات کاشی کاری آن در اصفهان هنوز ناشناخته مانده است، این ناشناختگی در وهله اول، نسبت به دنیای معنوی دربرگیرنده این مجموعه بناها، دینی که این بناها به خاطر آن ساخته شده‌اند، نظام فرهنگی بازتاب‌دهنده آنها، و پایه‌های تاریخی دنیای ایرانی سرچشمه آنها، وجود دارد. افزودن بر این، باید نقش و کارکرد این آثار تفسیر و تعریف شود یا، به عبارت بهتر، نقشی که بنای مذهبی مورد نظر، یعنی مسجد، در ذهن و درون پدید آورندگان

در معماری فضا نیز نهادینه بوده و قابل درک و فهم است (شکل ۵ مسجد امام اصفهان). پس میزان توفیق اثر به دو عامل بستگی دارد؛ اول میزان دست‌یابی هنرمند و یا صنعت‌گر به ذخیره الهی و یا میزان تقرب او به حق و حقیقت، و همچنین میزان برخورداری مخاطبین از ذخائر معنوی و روحانی که سبب کشف و تجربه باطن و پیام‌های درونی اثر می‌شود.



شکل ۵. صحن و ایوان ورودی مسجد امام اصفهان،



شکل ۳. حقیقت، طریقت، شریعت

ذخیره الهی کشف و شهود کرده و بدان در کار خود، اشاره می‌کند. این اشاره همان مرکزی است که در آثار هنری معنوی، هم وجود دارد و هم وجود ندارد. لذا به‌طور اختصار می‌توان گفت که هنرمند معنوی کسی است که در کار خود «آنی» دارد.



شکل ۴. آینه آبی مسجد امام اصفهان صاحب نظران آن را نمونه‌ای از عالم مثال در معماری می‌دانند.

لذا در معماری ایرانی نیز همچون سایر هنرهای ایرانی که جنبه‌ای معنوی دارند، معنا همان روحانیت و مراتب درج حقیقت در قالب یک اثر است و رابطه مستقیم با باورها و اعتقادات توحیدی مخاطبین دارد. این مخاطبین از زوایایی گوناگون با اثر معماری ارتباط برقرار می‌کنند؛ یعنی سفارش‌دهنده (صاحب‌کار)، عمل‌آورنده (معمار اثر) و بهره‌برداران (مخاطبین) که در واقع در یک جامعه توحیدی، هیچ‌گونه تفاوتی با یکدیگر نداشته و هر انسان در یک چنین جامعه‌ای، تنها و تنها برای خود زندگی نکرده و در هر مقامی که باشد (از سه رأس فوق‌الذکر) برای غیر و غیریت، فعالیت نمی‌کند. او در مقام انسان، در پیش‌گاه خدا می‌زید و برای رضای او و طی درجات تقرب الهی فعالیت می‌کند، لذا چه تفاوت دارد که سازنده باشد یا نباشد و یا در کدام موقعیت نسبت به یک اثر معماری قرار بگیرد. او به معادلات دیگری از زندگی که مرکز آن ناسوتی نیست، می‌پردازد و هیچ‌گاه حساب سود و زیان را در پیش‌گاه حق نمی‌کند. انسان معنوی در شور و اشتیاق زندگی می‌کند و هر لحظه برای او مغتنم است. لذا معمار ایرانی قبل از هر چیز انسانی توحیدی است و کسی است که اثرش را برای رضای خدا و خلق خدا می‌سازد و این نهایت امید اوست که عملش، مورد قبول افتد. پس بی‌علت نیست که در پای آثار ارزشمند

این «آن» در چشم و دل مخاطب به صورتی بی‌واسطه ادراک می‌شود، چرا که از همان منبع یعنی دل و روح افاضه شده و لاجرم توسط همان مکان نیز دریافت و جذب می‌شود. درک «آن» برای حاضرین، آرامش و طمانینه را به ارمغان می‌آورد و دریافتی است که به درجات مخاطب از معرفت‌شناسی و تجربیات روحانی او بستگی تام دارد. ضمناً این پیام بی‌زبان، از آنجایی که از عالم روح ساطع شده و هنرمند، تنها عامل ارتباطی آن است، طبیعتاً بی‌زمان و بی‌مکان بوده و در هر تجربه و حضور، نوبه نو می‌شود و همیشه حاضر است. خوشبختانه این تازگی و طراوت را ما ایرانیان، همچنان در متون ادبی و ادبیات معنوی خود در هر بار مطالعه و تماس، تجربه کرده و پی به بی‌زمانی و بی‌مکانی اشعار بزرگانی چون حافظ و مولوی، ... برده می‌شود، لذا این خصلت

معماری این سرزمین، چنین کتیبه‌هایی دیده می‌شود؛
«عمل حقیر فقیر سراپا تقصیر محتاج به رحمت خدا.....»

پی‌نوشت‌ها

۱. مقالات مولانا جلال الدین محمد بلخی - "فیه مافیه".
۲. *Henry Corbin* (۱۹۰۳-۱۹۷۹)، اسلام شناس فرانسوی، برای آشنایی بیشتر رک. کتاب "آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی"، به قلم داریوش شایگان، ترجمه باقر پرهام، ۱۳۸۵، نشر و پژوهش فرزانه روز.
۳. *Huston Smith*، فیلسوف، دین شناس، فیلمساز و نویسنده مسیحی، در سال ۱۹۱۹ در شهر سوچو (*Sochow*) در چین، متولد شد. دوران تحصیلاتش را از سن هفت سالگی در ایالات متحده آمریکا گذراند و به مدت پانزده سال استاد کرسی فلسفه در مؤسسه تکنولوژی ماساچوست، (*MIT*) بود. اسامیت دارای درجه دکتری از دانشگاه شیکاگو و واجد دوازده عنوان افتخاری است. برای آشنایی بیشتر با تفکرات وی، رک. کتاب "آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام"، نوشته سید حسین نصر، ترجمه شهاب الدین عباسی، ۱۳۸۳، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، صفحات ۳۷ تا ۵۳.
۴. *Titus Burckhardt* (۱۹۰۸-۱۹۸۴)، آلمانی سوییسی تبار که در فلورانس ایتالیا زاده شده است. او پژوهشگر در زمینه هنرهای اسلامی، معماری و تمدن اسلامی بود و از محققین برجسته در عرفان و تصوف اسلامی به شمار می‌رفت از مهمترین کتاب‌های بورکهارت، "هنر مقدس" (*Sacred Art in East and West*) است که با عنوان فرعی «اصول و روشها» (در ترجمه انگلیسی "در شرق و غرب") به چاپ رسیده است.
۵. برای شرح بیشتر، رک. رساله این‌جانب "تبیین ساحت معنوی در خانه ایرانی"، فصل دوم، گفتار دوم.
۶. برای شرح بیشتر، رک. "کتاب حس وحدت" نوشته نادر اردلان و لاله بختیار، ترجمه حمید شاهرخ، ۱۳۷۹، اصفهان، نشر خاک، ص ۳، و "کتاب آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام" نوشته سید حسین نصر، ۱۳۸۳، فصل‌های ۵ و ۴، و یا رساله این‌جانب "تبیین ساحت معنوی در خانه ایرانی"، فصل سوم.
۷. عرفا مراتب اصلی وجود را پنج مرتبه می‌دانند و بر طبق اصطلاح خاصی که "محبی‌الدین ابن عربی" وضع کرده است؛ هر مرتبه را "حضرت" خوانده و پنج مرتبه را "حضرات خمس‌الهیه" می‌نامند. وجه تسمیه مراتب وجود به حضرات خمس‌الهیه این است که هر مرتبه جز ظهور و تجلی حق تعالی چیزی نیست و عرفا در واقع مصداقی برای وجود، سوای وجود بی‌نهایت باری تعالی قائل نیستند و به همین جهت برخی اصلاً از مراتب وجود، سخنی به میان نیاورده و همان اصطلاح «حضرات» را به کار می‌برند. حضرات خمس‌الهیه به این قرار است: عالم فلک یا جهان مادی و جسمانی (عالم ناسوت)، عالم ملکوت یا جهان برزخی، عالم جبروت یا عالم فرشتگان مقرب، عالم لاهوت یا عالم اسماء و صفات الهی، و عالم هاموت یا ذات که همان مرحله غیب‌الغیوب ذات باری تعالی و مافوق هرگونه اسم و رسم و تعیین و تشخیص است. (درباره حضرات خمس‌الهیه، رک. سید جلال الدین آشتیانی شرح مقدمه قیصری، انتشارات دانشگاه مشهد، ف ۱۳۸۵)
۸. ماندگارترین اثر موسس حکمت متعالیه (ملا صدرا)، «الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه» که بنا بقول «هانری کرین» اثر عظیم ملاصدرا می

- باشد که تا امروز در ایران در رده ی بالاترین متون برای مطالعه در حکمت اسلامی است.
۹. سید حسین نصر در کتاب هنر و معنویت اسلامی و در فصل سوم بطور مفصل به این مطالب پرداخته است.
۱۰. برای شرح بیشتر هر یک از موارد، رک. رساله این‌جانب «تبیین ساحت معنوی در خانه ایرانی»، فصل دوم.
۱۱. *Henri Stierlin*، مولف کتاب «اصفهان تصویر بهشت»، متولد ۱۹۲۸ در شهر اسکندریه است و کتب متعددی در خصوص معماری جهان دارد. در حال حاضر سرپرستی مجموعه معماری جهانی (فریبورگ) را بر عهده دارد.
۱۲. «اصفهان تصویر بهشت»، ۱۳۷۷، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، نشر فرزانه.
۱۳. برای شرح بیشتر، رک. رساله این‌جانب «تبیین ساحت معنوی در خانه ایرانی»، فصل دوم.
۱۴. «آن» در ادبیات فارسی به معنی زیبایی غیر قابل توصیف و هرچیز بی نهایت و کنایه از ذات وجود باری تعالی است.
در شعر حافظ: «بنده‌ی طلعت آن باش که آنی دارد.»

فهرست مراجع

۱. _____ (۱۳۸۴). قرآن کریم. (سید جلال الدین مجتبیوی، مترجم). تهران: انتشارات میلغان.
۲. ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۸۹). انسان کامل. (گل بابا سعیدی، مترجم). تهران: نشر جامی.
۳. اردلان، نادر. (۱۳۶۶). ساختمان مفاهیم سنتی معماری و شهرسازی ایران. مجله معماری و هنر، ۲، ۱۰-۱۹.
۴. اردلان، نادر. (۱۳۷۴). معماری ایرانی از نگاه صاحب‌نظران. مجله آبادی، ۱۹، ۱۶-۱۸.
۵. اردلان، نادر؛ و بختیار، لاله. (۱۳۷۹). حس وحدت. (حمید شاهرخ، مترجم). اصفهان: نشر خاک.
۶. استیرلن، هانری. (۱۳۷۷). اصفهان، تصویر بهشت. (جمشید ارجمند، مترجم). تهران: نشر فرزانه.
۷. شاه کاظمی، رضا. (۱۳۸۸). عدالت و ذکر علی. (فریدون بدره‌ای، مترجم). تهران: نشر فرزانه.
۸. کرین، هانری. (۱۳۸۱). روح ایران. (محمود بهفروزی، مترجم). تهران: نشر پندنامک.
۹. نصر، سید حسین. (۱۳۷۸). معنویت و علم‌گرایی. مجله‌ی نقد و نظر، شماره ۱۹ و ۲۰، ۷۴-۸۹.
۱۰. نصر، سید حسین. (۱۳۸۳). سنت عقلانی اسلامی در ایران. (سعید دهقانی، مترجم). تهران: نشر قصیده سرا.
۱۱. نصر، سید حسین. (۱۳۸۴). آموزه‌های صوفیان. (سید حسین حیدری، محمود هادی امینی، مترجمین) تهران: نشر قصیده سرا.
۱۲. نصر، سید حسین. (۱۳۸۹). هنر و معنویت اسلامی. (رحیم قاسمیان، مترجم) تهران: موسسه انتشارات حکمت.

Meaning in Iranian Architecture

Sayed Mohammad Khosro Sahhaf*, Ph.D., Department of Art and Architecture, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran.

... Abstract

This article is derived from the Ph.D. thesis of the author which is about the role of spirituality in the Iranian home and architecture (here the word home has a double meaning both as an architectural concept and a spiritual one). Proceeding to the topic Meaning and Spirituality both in the broader context of philosophy and wisdom and the narrower one of art and architecture is preceded by defining some basic concepts like appearance and inward principles and then introducing four cognitive levels according to their epistemological importance (chart one). To understand spirituality, the levels of human awareness and cognition must be explained thoroughly; since they are human's intellectual activities at hand. For the very reason that the four cognitive levels are man's intellectual achievements (intellect either in the form of logos or reason), logos and reasons are explained afterwards and the relations between these two are shown from several different perspectives (to which the second chart is dedicated). In the first part of this essay and as a theoretical base for discourse, the four cognitive levels and types of knowledge, function as a means for the explanation of meaning and spirituality and in the third chart the relation between meaning and spirituality in wisdom and philosophy and on the other hand with logos and reason is presented.

In the second part the professional field of art and architecture is investigated and the spiritual art is defined. Spiritual art is substantially an inward based on reflection and contemplation thus Persian art and subsequently Persian architecture is dependent on these activities. Therefore, those intrinsic matters like states of sharia, creed and truth which run through spirituality and spiritual art transmit into Persian art and the architecture, navigating the mystic from the world of appearances to that of numinous. This centripetal movement holds man's being towards god. This attitude (being towards god) is proposed to be the sign for presentness of "Aan" (a spiritual momentum or better saying a very special spiritual state). An "aan" which belongs to the mystical world, achieved in revelations and intuitions of the artist would be then expressed in his art. Moreover, this is a hint showing that the heart of spiritual art at the same time is simultaneously present and absent. So briefly speaking, a spiritual artist is he who has an "Aan" in his works. This "Aan" is immediately grasped by the inner eye or intuition of the beholder for it is emanated by the same exact source, to say, heart and soul.

At the end of this essay and as a summery, it is concluded that in Persian wisdom, meaning and spirituality are equal and for that exact reason are equal in Persian art and architecture too. That's why a compulsion to obtain a certain degree of spirituality, for client, architect and beholder is evident as a precondition for achieving harmony with Persian architecture. Finally, it should be mentioned that an analytical expressive methodology, with quality based methods are used in this research.

... **Keywords:** Intellect, Reason, Meaning and Spirituality, Spiritual Art, Iranian Architecture

* Corresponding Author: Email: khosro_sahaf@mshdiau.ac.ir