

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۰۲

ترجمه انگلیسی این مقاله نیز تحت عنوان:
A Comparative-Adaptive Study about the Meaning of Center
According to Isfahan school and Heidegger's thought
در همین شماره مجله به چاپ رسیده است.

بررسی مقایسه‌ای - تطبیقی معنای مرکز در آراء مکتب اصفهان و اندیشه هایدگر*

پروین پرتوی**
محمدصابر باقریان***

چکیده

به پیکره درآمدن مکان در جهان، وابسته به اندیشه و خیالی است که برپایه «سفر» در عوالم وجودی (جهان وجودی)، روی می‌دهد. این سفر، ساختاری وجودی را در قالب مبداء/مسیر/مقصد، به دست می‌دهد که انسان می‌تواند در «حضر» برای انتظام بخشی مکان به کار بندد. کاربست این ساختار وجودی، جهانی را در مکان، گشوده می‌دارد. این جهان به نوبه خود، فضاهایی را برای «رویداد زندگی»، مهیا می‌سازد. نوعی زندگی که آدمیان در آن، نسبتی با وجود یافته و آن را تجربه می‌کنند. در چنین حالتی می‌توان اذعان داشت که مکان به مثابه مرکز یا مرکز به مثابه یک مکان، بر فلسفه حیات استوار شده است.

مکتب اصفهان و هایدگر، هریک از راهی جداگانه، برپایه «وجود و موجود»، آرای بی‌بنیادین به دست داده‌اند که خود به ساختارهای معنا بخش در حوزه‌های «جهان»، «مکان» و «زندگی» و از آن مسیر به معنای مرکز راه می‌برند. این مقاله در قلمرو این دو طیف از آراء، در پی بازخوانی بنیادها و ساختارها در جهت دستیابی به معنای مرکز است. چنین امری، پژوهش را در حوزه روش‌شناسی، متکی بر حوزه تفسیری با رویکرد تطبیقی می‌کند. هر چند بنیادها و ساختارها، خود ریشه در حوزه استدلال منطقی دارند.

موضوعی که در این مقاله به آن پرداخته می‌شود، بررسی تطبیقی بنیادها در آراء هستی‌شناسانه این دو طیف بوده که بدو معنای لازم را به جهان و انسان یا عالم و آدم، می‌بخشد. سپس این مقولات، بازخوانی معنای مرکز را در حوزه‌های سه گانه جهان، مکان و زندگی در ارتباط و پیوندی معنادار با هم به دست می‌دهند.

یافته‌های این پژوهش به عنوان پیش فهم، می‌تواند زمینه فهم دگرگونی در ساختارهای تاریخی معنا بخش مرکز را در نسبت با دوران معاصر نیز میسر سازد. وجهی که معطوف به دگرگون شدن فلسفه مکان از حوزه هستی‌شناسانه به حوزه زیست‌شناسانه بوده است.

واژگان کلیدی

مکتب اصفهان، پدیدار شناسی، معنای مرکز، هستی‌شناسی مکان، وجود و موجود.

* این مقاله برگرفته از پایان‌نامه دکتری محمدصابر باقریان با عنوان «خوانش پدیدارشناختی مرکز در شهر ایرانی مورد پژوهی؛ مراکز شهری قدیم و جدید شهر اصفهان» بوده که به راهنمایی دکتر پروین پرتوی در دانشگاه هنر تهران در حال انجام است.

** دانشیار گروه شهرسازی دانشگاه هنر تهران p.partovi@art.ac.ir

*** دانشجوی دکتری شهرسازی دانشگاه هنر تهران. مربی گروه شهرسازی دانشگاه بین‌المللی امام‌خمینی (ره)، قزوین. نویسنده مسئول ۰۹۱۲۴۰۷۸۷۲۰
Bagheryan40@gmail.com

مقدمه و بیان مسئله

طرح موضوع در حوزه مرکز، وابسته به دو مفهوم «عالم و آدم» است. مفاهیمی که همواره با پرسش‌های بنیادین «چیستی» مبداء و مقصد آنها در طول تاریخ، روبرو بوده است. پاسخ به این پرسش‌ها از آن جهت مهم است که می‌تواند به عالم و آدم، بنیاد بخشیده و مسیری را برای زندگی، پیش روی انسان - در جهان - بنهد (مددپور، ۱۳۷۱ : ۲۳).

در تاریخ تمدن غرب، جهان اسطوره، فلسفه و دین، همواره برپایه جهان‌بینی‌شان، در پی پاسخی هستی‌شناسانه به این پرسش‌ها برآمدند. این جهان‌بینی‌ها، تعلق عالم و آدم را به مبدایی واحد دانسته و جهت سیر و حرکت انسان را رو به مقصد معین، تعریف کردند (ضیمران، ۱۳۷۹ : ۱۲۰-۱۱۷). وجوهی که عناصر ساختاری انتظام‌بخشی را در قالب مبداء/ مسیر/ مقصد برای برپایی مکان در جهان به دست می‌دهد. مقصد در این مکان، مرکزی می‌شد برای گردهمایی و حضور چیزها و در این بین، مسیر معبری بود برای گذر و گذار بین مبداء و مقصد.

اما با شکل‌گیری «جهان علم» در تاریخ معاصر غرب، نگرش بر «عالم و آدم» از پیوستگی به گسستگی سوق یافت و مبداء آنها نادیده انگاشته شده و مسیر در این بین، شالوده پنداشته شد. مکان برآمده از این جهان‌بینی با شالوده کردن مسیر، مرکز را از موضع مقصد رهانید، بر روی معبر جا به جا کرده و به مفهوم گره تنزل داد. این گره‌ها در امتداد مسیر، نه بیانگر مکان‌مندی مرکز شدند و نه ارزش‌های تاریخی دیروزین را در آن گرد آوردند. وجوهی که به بی‌جهانی مکان و انسان و به بی‌معنایی مکان برای زندگی انسان انجامیده است (Sennet, 1990: 41-62). فلسفه پدیدارشناسی^۱، واکنشی بود در قبال جهان علم و جهان‌بینی آن که معنای عمیق عالم و آدم را به مفاهیم «سوژه» و «ابژه»، تقلیل و آنها را در تقابل با هم قرارداده و نیز ساحت معنوی این دو را برپایه مبداء و مقصد، نادیده پنداشت (احمدی، ۱۳۷۳ : ۵۷ و ۹۵).

پدیدارشناختی هستی‌شناسانه «هایدگر^۲»، در رویکردی تاریخی به دنبال دستیابی به بنیاد انسان و جهان امروز و عالم و آدم دیروز برآمد تا بتواند آن را به عنوان «پیش‌فهمی» در جهت «فهم» بحران‌های موجود به کار گیرد. بنیادهایی که می‌تواند بُعد وجودی را برای موجودات بیابد. امری که بی‌گمان می‌توان ریشه‌های بحران را در حوزه‌های معماری و شهرسازی معاصر به طور عام و حوزه مراکز آن را به طور خاص با ارجاع به این بنیادها فهم کرد.

اما مرکز در آراء مکتب اصفهان^۳، اگرچه بر پایه عناصر وجودی «مبداء/ مسیر/ مقصد» در پیوند با پرسش‌های بنیادین عالم و آدم، معانی خود را باز می‌یابد ولی در نسبت با

جهان‌بینی‌های دوره تاریخی تمدن غرب، تفاوت بارزی دارد. این مکتب بر آن بوده تا بر بنیان جهان دین و عرفان، گزینشی از جهان اسطوره ایران باستان و جهان فلسفه یونان - که حکمای آن در دو طیف مشائی و اشراقی، جای می‌گیرند - در حکمت متعالیه خود، ترکیب کند.

برپایه داده‌های این مکتب، عالم و آدم، ذیل مفهوم کلی‌تری چون «وحدت وجود» قرار می‌گیرند. این مفهوم اصلی بیانگر آن است که منشاء ظهور همه کثرات از یک مبداء وجود صدور یافته است.

مکتب اصفهان برپایه چنین بینشی است که آرمانشهر خود را برپا می‌کند. مراکزی که در آرمانشهر این مکتب شکل می‌گیرد در کلیه سطوح خود (از خرد تا کلان)، واجد ساختاری برپایه «مبداء/ مسیر/ مقصد» است. چنین ساختاری، انسان را در نسبت‌های خاصی از ارتباط با چیزها قرار می‌دهد تا زندگی را در ابعاد هستی‌شناسانه‌اش تجربه کند. اموری که امروزه در بخش معاصر شهرهای کشور به دلیل الگوبرداری از شهرسازی معاصر غرب، نادیده انگاشته شد.

به طور کلی هدف از انجام این تحقیق، دستیابی به معنای هستی‌شناسانه مرکز در دو طیف از آراء اندیشمندان مکتب اصفهان و هایدگر است. نکته‌ای که در اینجا در حوزه روش بررسی در این دو طیف از آراء و اندیشه، جلب نظر می‌کند آن است که می‌توان مکتب اصفهان را که بر ابعاد هستی‌شناسانه نظام حکمی، عرفانی، دینی، فلسفی و ... استوار است، با نظام فلسفی هستی‌شناسانه هایدگر در نسبت با معنای مرکز، به پژوهش مقایسه‌ای - تطبیقی، دست زد. می‌توان گفت نگرش ساختاری به هستی/ وجود، وجه اشتراک این دو دیدگاه است. اما تفاوت در زمینه و زمان آنها، وجه افتراق آنهاست. وجوهی که با رویکرد مقایسه‌ای - تطبیقی می‌توان آنها را با ارجاع به بنیادهایی چون وجود و موجود، عالم و آدم، زمان‌مندی و تاریخ‌مندی مورد بازخوانی قرار داد.

اما پرسشی که رویاروی این تحقیق قرار می‌گیرد آن است که در حوزه هستی‌شناسی، مرکز معنای خود را از چه نظامی دریافت می‌دارد؟ و چه نسبتی را با مکان و زندگی دارد؟

به طور مقدماتی می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که رویکرد هستی‌شناسی، نگرشی ساختاری به جهان است. از این رو این رویکرد در پی آن است که تفسیری معنادار را برای سکونت در جهان برای زندگی از طریق مکان به دست دهد.

نتایج حاصل از این تحقیق، رویکردی به تدوین مدل مفهومی بر پایه ترکیب آراء در حوزه جهان، مکان و زندگی دارد. وجهی که می‌توان با تکیه بر آن، معنای وجودی مرکز را بر پایه آن دریافت. موضوعاتی که در این مقاله به آن پرداخته می‌شود، دستیابی به معنای مرکز بر پایه بنیادها و ساختارها بوده که در مجموع سه

روش تحقیق

ساختار کلی تحقیق از حیث روش‌شناسی در حوزه تفسیری قرار دارد. در این رویکرد بازخوانی منظم منابع به منظور تفسیر نظامند اطلاعات کیفی، مورد توجه واقع می‌شود. از این رو می‌توان آن را حوزه تفسیری فراترکیبی جای داد. مفاهیم بنیادین در این تحقیق به دلیل بنیان متافیزیکی‌شان در حوزه استدلال منطقی قرار گرفته و بر اصولی تکیه می‌زنند که می‌توان بر پایه آن، شماری از نتایج منطقی و ضروری را به دست داد (گروت و وانگ، ۱۳۸۲: ۳۰۹).

حوزه تفسیری در پارادایم «ساخت‌گرا» بوده که بر پایه تفسیر و تفهیم‌آند. هایدگر، فهم را وجهی از زمینه وجودی دانست که سرچشمه‌ای تاریخی و فرا تاریخی دارند. این سرچشمه به عنوان پیش فهم، هر گونه فهم ما را در امروز، شکل می‌دهد (هایدگر و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۰۴-۱۰۲). «شلاپر ماخر»^۵، هرمنوتیک را به مثابه «هنر فهمیدن» می‌نگرید. هایدگر، هرمنوتیک را ارایه روش ندانسته و رسالت آن را تأمل فلسفه در باب بنیان‌های هستی‌شناسی فهم و تبیین شرایط اصول آن می‌داند (نوروزی‌طلب، ۱۳۸۶: ۸۰).

به طور کلی، این تحقیق در پی آن است که دو رأی از آراء مورد بررسی را با رویکرد مقایسه‌ای با یکدیگر تطبیق دهد. در این رویکرد، هدف، تطبیق صرف یعنی تأکید بر همسانی‌ها نیست بلکه توجه به اختلاف‌ها نیز هست. این همسانی‌ها و اختلاف‌ها با توجه به امر مشترکی، معنا پیدا می‌کند^۶ (کربن، ۱۳۹۲: ۶۷).

بنیادها^۷

الف. آراء مکتب اصفهان

مکتب اصفهان آراء خود را برگرد مفهوم بنیادین «تمامیت» حول «وجود» معنا کرده و آن را در عبارت «او تمام چیزهاست و تمام چیزها اویند» بیان می‌دارد. این عبارت برپایه «انکشاف وجود» است که رخ برمی‌نماید. انکشاف وجود، جستجویی است استوار به حرکت و جهت در جهان برای دریافت وجود. سویه‌های این جستجو مبتنی است بر باطن و ظاهر. در این سویه‌هاست که وجود در دو مقام منکشف می‌شود:

• وجود در مقام باطن

و آن حرکتی است به درون عالم صغیر آدمی (عالم آنفس) که با وجود جسمانی او آغاز و به سوی مرکز روحانی‌اش، پیش می‌رود. ما در اینجا با جهانی روبرویم که در ما زیست می‌کند.

• وجود در مقام ظاهر

در اینجا وجود، تجسم کل است که خود حرکتی است به بیرون از زمین به حد مظهر جسمانی آن تا به آسمان‌های محیط که عرش الهی به شمار می‌رود (عالم آفاقی)، ما

محور اصلی را برای رسیدن به نتیجه، به دست می‌دهند.

مبانی نظری تحقیق

مبانی نظری تحقیق، استوار به چهار مفهوم بنیادین تمامیت، کلیت، زمینه و زمان است. این مفاهیم در دو طیف از آراء مکتب اصفهان و هایدگر، امکانات معنایی لازمی را از مرکز در سه حوزه به هم پیوسته «جهان»، «مکان» و «زندگی» به دست می‌دهند که رویکردی هستی‌شناسانه دارد.

توجه به مرکز و معنای هستی‌شناسانه آن، ریشه در جهان‌بینی‌های اسطوره‌ای، دینی/عرفانی و فلسفی دارد. در جهان‌بینی‌های اسطوره‌ای، دینی/عرفانی، این معنا بر پایه «سرشت خلق»، فهم می‌شود. سرشتی که تمامیت چیزها را از آن وجود یگانه‌ای بر می‌شمرد. اما در فلسفه هستی‌شناسی، مرکز و معنای آن بر پایه دستور زبان «کلیت» مورد توجه قرار دارد. کلیتی متشکل از اجزاء که انتظامش را از مرکز و ساختاری دریافت می‌دارد. این دو دیدگاه تا به امروز، ادبیات تحقیق را در حوزه معنای مرکز به دست می‌دهند.

آراء مکتب اصفهان نظم برآمده از سرشت خلق را در قالب دستور زبان «وحدت وجود» در نسبت با «کثرت» مطرح می‌سازد. «حبیبی» (۱۳۷۷) در حوزه معماری و شهرسازی، سرشت نظم را در قالب «بیان وجود - در-موجود» در نسبت با مکان، بیان می‌دارد. الکساندر (۱۳۹۳)، آرنه‌ایم (۱۹۸۲) و ... همواره دیدگاه‌های خود را در انتظام‌بخشی به محیط بر مفهوم «کلیت» استوار کردند. در دیدگاه آنها، کلیت، رابطه نزدیکی با ساختار و مرکز دارد و بر اساس آن است که جهان هستی در کلیتش به نظم در می‌آید.

امروزه ادبیات معنای مرکز در حوزه هستی‌شناسانه، رو به سوی «سرشت حیات» یا زندگی دارد. معنای مکان یا مرکز در این حوزه بر پایه فلسفه هستی‌شناسانه مکتب اصفهان، رو به سوی مفهوم «بودن - به - شدن» داشته و در فلسفه هایدگر بر مفهوم بنیادین «در - جهان - بودن» دارد. مفاهیمی بنیادین که فلسفه مکان/ مرکز را در جهت ارتباط وجودی انسان با چیزها برای تعالی و کمال بخشی زندگی، مورد توجه قرار می‌دهد. «حبیبی و مقصودی» مرکز را در هر مقیاس مکانی، فضایی برای بروز و حضور حیات مدنی می‌دانند که در آن واقعه‌های زندگی، روی می‌دهد (حبیبی و مقصودی، ۱۳۸۴: ۱۳).

بولنائو نیز مرکز را مکانی برای تجربه زندگی می‌داند. تحقیق حاضر، در پی بازخوانی معنای مرکز بر پایه این ادبیات و در جهت انسجام‌بخشی به داده‌های آن در قالب آراء و اندیشه‌های هستی‌شناسانه مکتب اصفهان و هایدگر است. وجهی که این بازخوانی را بعدی تاریخی می‌بخشد.

در حوزه ساحت‌های وجودی، «شیخ‌بهائی» انسان را در سه حوزه جسم، جان و روح، تعریف می‌کند. جان در اینجا به معنای نیروهای باطنی است که زندگی انسان را تنظیم می‌کند و مشتمل بر عقل و نفس می‌شود. در حکمت متعالیه صدرا، انسان در ساحت‌های وجودی جسم، نفس و روح با عوالم وجودی ناسوت، ملکوت، جبروت و لاهوت، ارتباط می‌یابد. در اینجا، عوالم وجودی، محضری می‌شوند برای حضورهای جسمانی تا روحانی. از دیدگاه میرداماد، جوهر ذات انسان چنان از هر دو عالم، عجین شده که او تمام عوالم را در خود دارد، او عالم کبیر و عالم صغیر است.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که زمان در نسبت با عوالم وجودی، چگونه تفسیر می‌شود؟ «علاء الدوله» سمنانی : زمان را در دو زمینه، تفسیر کرده است : «آفاق» یعنی در عالم ظاهر و «انفس» یعنی در عالم باطن. برپایه این دو امر، یک زمان آفاقی (زمان تقویمی، زمان تاریخ ظاهری و حوادث این تاریخ) داریم و یک زمان انفسی (زمان باطنی، زمان حوادث نفس، زمان وجودی و زمان سرگذشت‌های تمثیلی) (کربن، ۱۳۹۳ : ۳۱۱-۳۱۰).

«حسین نصر» در تبعیت از نگاه سمنانی نوشت : انسان می‌تواند حتی هنگامی که به لحاظ ظاهر در قلمرو سیورورت (تحول) زندگی می‌کند به ذات سرمدی هم دست یابد. او گفت : «شدن»، ریشه در هستی دارد و جهان وجود آن را از جهان مطلق دریافت می‌دارد (نصر، ۱۳۸۵ : ۴۳۶-۴۳۵).

ملاصدرا، «شدن» را برحسب زمان، موقعی معنا دار می‌داند که سویه این تحول، تکاملی باشد. او این مفهوم را در عبارت تشبیهی، پوشیدن لباسی نو بر روی لباس‌های قبلی - و نه کندن و درآوردن لباس‌های قبلی - بیان می‌دارد (شریف، ۱۳۸۹ : ۴۸۷).

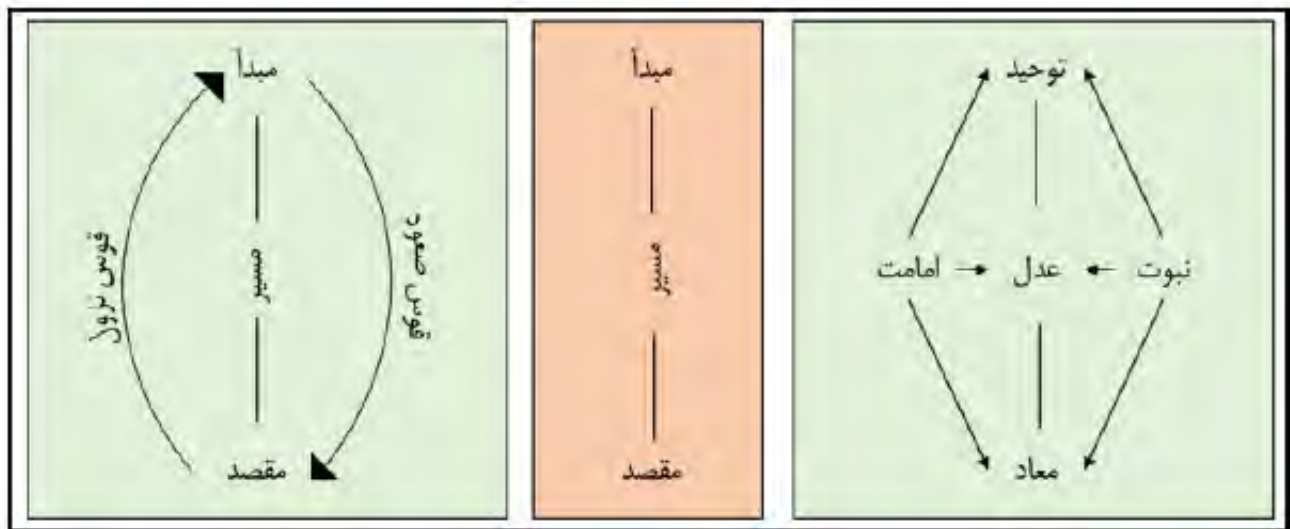
در اینجا با جهانی روبرویم که در آن زیست می‌کنیم (اردلان و بختیار، ۱۳۸۰ : ۱۱).

آدمی با سیر در این عوالم وجودی است که مبداء تمام موجودات را در کُنه و ذات آنها، برپایه وجود، درمی‌یابد و جهان هستی را مظهر و منظر او دریافت می‌کند. ملاصدرا، مفهوم «تمامیت» را در اصطلاح «وحدت وجود» به کار برده است. از منظر او، موجودات چیزی نیستند جز شعاع‌ها و پرتو نور حقیقی در وجود قیومی^۱. وجود واحد، دارای مراتبی است که از مراتب او کثرت وجود و از وحدت او، یگانگی وجود، نشأت می‌گیرند (بلخاری قهی، ۱۳۸۳ : ۲۵۹-۲۵۸).

ملاصدرا، اصطلاح «وحدت وجود» را دریافتی از سفرهای چهارگانه^۱ معنوی و شهودی دانست. سفرهایی که زمینه را برای دیداربینی انسان برپایه ساحت‌های وجودی‌اش در عوالم وجودی در دو قوس صعودی و نزولی، ممکن می‌سازد. این سفرها، حرکتی است جهت‌دار که مبداء، مسیر و مقصدی را به دست می‌دهد که اصل و وصل تمام چیزها را به وجود، مشخص می‌کند (همان : ۲۵۳-۲۵۱).

در باور «کُربن^۱» این سفرها بین مبداء و مقصد، از توحیدشناسی و معادشناسی این مکتب (اصفهان)، ناشی می‌شود. این اصول، مبداء، مقصد و مسیری را به دست می‌دهد که حلقه‌های نبوت و امامت در امتداد هم، هادیان حرکت بر مسیری بدون انحراف و بر محور عدالت‌اند (کُربن، ۱۳۷۳ : ۱۰۹-۴۱)؛ (تصویر ۱).

در آراء مکتب اصفهان، سفرهای وجودی، صرفاً در یک جهان روی نمی‌دهد بل کل ساحت‌های وجودی انسان با مراتبی از عوالم وجودی برپایه اصل «وحدت» با سطوح همخوان خود، ارتباط می‌یابد.



تصویر ۱. اصول بنیادین مکتب اصفهان و نسبت‌های آن با هم در ساختار وجودی. مأخذ : نگارندگان.

- یکم؛ انسان به سبب درهم تنیدگی و تعلق مندی‌اش به جهان است که توان وامکان گردهم آوردن چیزها را داشته و گرایش ذاتی در نزدیک کردن چیزها در او پدید می‌آید (رشیدیان، ۱۳۸۹: ۱۴۰ و ۱۴۱).

- دوم؛ در هم تنیدگی انسان و جهان، هر دو را تاریخ‌مند می‌کند. تاریخ‌مندی یعنی بنیاد داشتن در گذشته یا ریشه داشتن در تاریخ است. تاریخ‌مندی انسان و جهان، هم از انفتاح و گشودگی‌شان به هم ناشی می‌شود و هم تعلق‌شان به مبدایی چون وجود برمی‌گردد که ریشه و بنیاد چیزهاست (جمادی، ۱۳۸۵: ۵۲۰-۵۱۹).

هایدگر در هم تنیدگی انسان و زمان را افق‌های برون خویشی دازاین (انسان) دانست. از دیدگاه او، ذات زمان‌مندی، زمانیدن در وحدت برون خویشی‌هاست. هستی برون خویش و از خود برون‌شونده است. گذشته، حال و آینده در کلیت خود، افق‌های برون خویشی‌اند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۶۹۵). در نگاه هایدگر، گذشته از دست نرفته بل آن چیزی است که از گذشته به حال فرا داده شده. گذشته و آینده در حال، حاضرند. از نظر او، زمان را باید همچون نمودی از ظهور وجود نگریست (جمادی، ۱۳۹۲: ۵۱۸-۵۱۴).

«فو توآن» زمان را در فلسفه متقدم هایدگر از آن جهت مقدم بر مکان می‌داند که این مقوله (زمان) بدو در پیوستگی و استمرار دازاین (انسان) تجربه شده و به فهم در آمده در حالی که مکان، بعداً بر پایه همزیستی پدیده‌های انسانی و طبیعی شکل گرفته است. از این‌رو فلسفه متأخر هایدگر رو به سوی مقوله مکان دارد (Tuan, 2001: 391).

به طور کلی از نظر هایدگر، انکشاف وجود-برخلاف دیدگاه مکتب اصفهان- نه در عوالم وجودی بل با سیر در یک عالم وجودی، رخ می‌دهد. درک کلیت‌های سه‌گانه وجودی در این سیر و سفر از طریق دازاین (انسان) است که بر او منکشف می‌شود. این انکشاف، در افتراق با آراء مکتب اصفهان- که بر پایه ساحت‌های سه‌گانه وجودی انسان یعنی جسم، نفس و روح استوار است- صرفاً با ساحت‌های جسم و ذهن صورت می‌گیرد.

ساختارها^{۱۱}

ساختارهای معنابخش در حوزه مرکز برپایه آراء مکتب اصفهان و اندیشه هایدگر و در سه مفهوم «جهان»، «مکان» و «زندگی»، جای می‌گیرد که می‌توان به شرح زیر بیان کرد. الف. جهان

جهان، کتابی است بس سترگ که هستی آن را سروده و آدمی را به خواندن آن، فرا می‌خواند. خوانش این کتاب با سیر و سفر آدمی در آن است که گشوده می‌شود. او درمی‌یابد که خود و چیزها، مظهر و منظر وجودند و به آن تعلق دارند.

تحقق چنین شدنی در نسبت با انسان وابسته است به سیر(سفر) در آفاق و انفس برای انکشاف وجود و تجربه آن با تمام ابعاد جسمانی و روحانی. تجربه‌ای وجودی که از وجود، معانی حیات، نشاط، خودآگاهی، وجود مطلق، وجود موجودات، سر منشاء هستی و... می‌سازد (نصر، ۱۳۹۲: ۱۸۶-۱۸۱).

ب. اندیشه هایدگر

هایدگر در حوزه اندیشه هستی‌شناسانه‌اش در پی آن برآمد تا انسان و جهان را برمفهوم بنیادین «کلیت» حول وجود، استوار کند تا امکانات معنایی لازمی را در نسبت با موجودات بیابد.

وی در فلسفه متقدمش و در کتاب «هستی و زمان»، مفهوم کلیت را در سه زمینه با چیزها در هم می‌تند، که عبارتند از: - درهم تنیدگی وجود و موجود به عنوان یک کلیت معنابخش. - درهم تنیدگی انسان و جهان به عنوان یک کلیت گردهم آمده.

- درهم تنیدگی انسان و زمان به عنوان یک کلیت تحول یابنده.

بحث «وجود» و انکشاف آن در فلسفه متقدم هایدگر، جایگاه خاصی دارد. مهم‌ترین نوع هستی در این اثر، «دازاین» است. دازاین نحوه هستی انسان است. دازاین، انسانی است که همواره فهمی از هستی خود-در حالات، وضعیت‌ها و موقعیت‌ها- دارد.

در نگاه هایدگر، انکشاف وجود در پرتو زمان است که تحقق می‌یابد. دازاین (انسان)، معبر هستی است. از این رو هستی، پیش رونده، فرارونده، برون‌شونده از خویش است. او این فرآیندها را استوار به حرکت دانست. زمان در چارچوب این حرکت است که معنای خود را بازیافته و در این حرکت است که چیزها، گوهر خویش را به کمال می‌رسانند. او گفت: حرکت، بنیاد در گوهر هستی دارد. این گوهر در کل، همه هستندگان (موجودات) را با یکدیگر مرتبط می‌کند (احمدی، ۱۳۹۱: ۲۴۶-۲۴۵).

از منظر هایدگر، دازاین (انسان)، می‌فهمد که در افق وجود است که موجودات، ظاهر می‌شوند. موجودات مظهر ظهور وجودند. او در این افق، مبداء و مقصدش را درمی‌یابد. از این رو هم راه می‌شود و هم رهرو.

درهم تنیدگی انسان و جهان نیز آغازگر بحث هایدگر در کتاب هستی و زمان است. سخن آغازین او بیانگر وجود موجودی است که جهان دارد و در جهان است. این عبارت بدان معناست که انسان در جهان حضور داشته، جهان به نزد او حاضر است، این دلالت بر انفتاح و گشودگی این دو، به مثابه یک کل در هم در تنیده و به هم پیوسته است. این درهم تنیدگی دو نگاه را در افکار هایدگر می‌نشانند:

می‌شود، اثری است هنری. این اثر، قرارگاه عالمی است که از مستور به آشکارگی کشانده شده و بر اصولی عام، ازلی و ابدی پی افکنده می‌شود. وی همچنین اصولی خاص (اصل استقرار، اصل کثرت، اصل وحدت و...) را در شکل‌دهی مکان در این مکتب، عمده می‌کند. این اصول در ترکیب با هم، دستور زبان مکان را در مکتب اصفهان، به دست می‌دهند (حبیبی، ۱۳۷۷ : ۵۳-۵۱).

این اصول با ارجاع صور بنیادین به عوامل گوناگونی چون ماده، هندسه، فرم، اعداد، نقوش، نور و ... بُعد جسمانی می‌یابند. «اردلان و بختیار»، صور را تحقق مفاهیمی می‌دانند که در تبعیت از قوس نزولی سفر از عالم مثال تا عالم مادی رخ می‌دهد. صور، نمادهایی از عالم یا فضاهای متعین ازلی بوده و بازتابی از حس مکان و مکانیت‌اند (اردلان و بختیار، ۱۳۸۰ : ۶۸-۶۰). از دیدگاه نصر، صور علاوه بر انتقال معرفت، به انسان امکان آن را می‌دهد که به ورای واقعیت، سفر کند (نصر، ۱۳۹۲ : ۳۹۳).

در آراء هایدگر-و در انکشاف حقیقت-مکان، زمانی جهانی را در خود می‌نشانند که در کشاکش زمین و آسمان، شکل گرفته باشد. در چنین حالتی، مکان به مثابه اثر هنری، حقیقتی را در خود گشوده می‌دارد و بر زمین مستقر می‌سازد. از دیدگاه هایدگر، زمین، قرارگاه عالمی است که هنر آن را از کتم نامستوری به ظهور می‌رساند (جمادی، ۱۳۹۲ : ۹۳۶-۹۳۴).

در فلسفه متأخر _ و در انکشاف جهان _ هایدگر، مکان را جایگاه نشست چهارگهان دانست و آن را رویدادی تاریخی خواند (احمدی، ۱۳۹۱ : ۴۵۸). در اندیشه او، هستی برای حضور، نیازمند مکان است. در عین حال مکان برای گردهم آمدن چیزها^{۱۳}، نیازمند هستی است. او گوهر مکان را در ساختن برای باشیدن (اقامت کردن) می‌داند (هایدگر و دیگران، ۱۳۹۲ : ۶۲و۶۱). با اقامت کردن در مکان است که چیزها بر پایه گوهری یگانه باهم پیوند و ارتباط می‌یابند. این پیوند و ارتباط، همواره جهانی-پر معنا- را در مکان می‌نشانند^{۱۴} (Myers, 2016, 1).

«نوربرگ شولتز» در ترجمان آراء هایدگر به معماری، معماری را حاضرسازی جهان و فراهم‌سازی معنا می‌خواند (نوربرگ شولتز، ۱۳۸۷ : ۲۶۱). وی عناصر وجودی (حوزه^{۱۵} / مسیر/مقصد) را در نشانیدن جهان در مکان، معنادار می‌داند. چنین امری هم مبنای انتظام‌بخشی و معنابخشی به مکان بوده و هم به انسان در مکان، پایگاه وجودی می‌بخشد. نوربرگ شولتز زبان معماری را در برپایی مکانهای معنادار در سه واژه عمده می‌کند (نوربرگ شولتز، ۱۳۸۲ : ۱۱۲).

• موضع‌شناسی

نوربرگ شولتز این واژه را بر حسب زمین و آسمان به کار گرفت. وی آمیزش این دو را در آفرینش چهار چشم‌انداز

جهان در چنین گشودگی است که منکشف شده و خیال و اندیشه آدمی را شکل می‌دهد. به عبارت دیگر آدمی درمی‌یابد که همه موجودات، به یک وجود، موجودند و براین بنیاد است که همه موجودات نیز در هم تنیده بوده و بر پایه گوهری یگانه ساختار می‌یابند.

زمین و آسمان، عالم و آدم و همه چیزها از امر واحدی صدور و ساختار یافته‌اند، یعنی جهان‌اند. جهان در بود و نمودش، بنیادی در وجود دارد. ملاصدرا جهان را بر پایه سفرهای چهارگانه معنوی در وحدت وجود، معنا می‌کند. در آراء مکتب اصفهان، انسان عوالم وجودی را در خود دارد. این امر به او امکان می‌دهد که گرد آورنده چیزها در جهان باشد. «هایدگر» نیز بر این باور است که تعلق مندی انسان به جهان، به او خصیصه نزدیک کنندگی (دوری زدایی)، جا به جایی و گرد هم آوردگی می‌دهد. هایدگر در فلسفه متأخرش، جهان را چهارگهان (چهارگانه) خواند. او گفت : زمین، آسمان، میرایان و خدایان، چهارگهانند. هستی در چهارگهان تعریف می‌شود و چهارگهان بر پایه گوهر وجودیشان، یگانه می‌شوند (جمادی، ۱۳۹۲ : ۶۴۱).

در آراء مکتب اصفهان و اندیشه هایدگر، «جهان» در چهارگانه‌اش قابل فهم است. عدد چهار، تمثیلی است از جهان در قالب مفاهیمی چون «تمامیت»، «کلیت»، «نظم» و «کمال».

ب. مکان

انسان با ساختن، جهان خود را تصویر می‌کند. تصویر در اینجا به پیکره در آوردن جهان در قالب مکان بوده که بر پایه خیال و اندیشه، شکل می‌گیرد. چنین خیال و اندیشه‌ای در پی آن است که مکان را با ارجاع به عناصر وجودی سفر (مبدأ، مسیر و مقصد)، ساختار دهد. این ساختار به نوبه خود، مکان را جهت و معنا می‌بخشد. به عبارت دیگر، این ساختار، مکان را در زمین و بر روی آن مستقر کرده و به آن جهتی رو به آسمان می‌دهد. در این جهت است که فضا، بعدی کیفی می‌یابد (اردلان و بختیار، ۱۳۸۰ : ۱۱۰). در چنین حالتی فضا، افزونه‌ای می‌شود بر منظر هستی در جهان که به روح مکان، جسمانیت می‌بخشد. افزونه‌ای که در موضع مشخص، جای می‌گیرد تا تکمیل کننده، گرد آورنده و معنا بخش باشد. تحقق چنین امری، منوط به آن می‌شود که مکان بر پایه ساختار وجودی، عناصری را بین زمین و آسمان، بر پا کند تا برای خود جهت و معنایی لازم بیابد. «روتنبرگ^{۱۶}»، مکان را محلی می‌داند که در آن عناصر با معنا وجود دارد (مدقالچی و دیگران، ۱۳۹۳ : ۲۸).

«حبیبی» مکان را در حوزه معماری و شهرسازی مکتب اصفهان، «بیان وجود-در-موجود» دانست. این بیان، تجلی حقیقت در واقعیت است. مکانی که برپایه این بیان ساخته

به آن می‌داند که درجه وجود متناسب با درجه حضور باشد. هرچه بیشتر وجود آدمی حضور باشد، به همان میزان او بیشتر شاهد عوالم دیگر است (کرین، ۱۳۹۳ : ۵۰۶-۵۰۵). در اندیشه هایدگر، تجربه زیسته در معنایی تازه به کار گرفته شد. او گفت : ما در زندگی از هستی، تجربه‌ای می‌یابیم. در نظر او کیفیت دریافت احساسی که در آن این تجربه شکل می‌گیرد نیز مهم است (احمدی، ۱۳۹۱ : ۳۳۶-۳۳۷). هایدگر، زندگی را با دو مفهوم «آزادی» و «وارستگی»، همراه می‌کرد. به نظر او، آزادی در نسبتی که با هستی می‌یابیم، رخ می‌دهد، این آزادی در نزد وی به معنای در آرامش به سر بردن و در جهان اقامت کردن است. زیستن در فضای آزادی، هر چیز را در گورهرش حفظ می‌کند. در نگاه وی، آزادی ما را به اندیشیدن و پرسشگری مداوم در زندگی می‌کشاند (هایدگر، ۱۳۹۱ : ۴۹۲). وی، وارستگی را نیز «پاس داشت هستی»، معنا کرد. در نگاه او، وارستگی کوشش اندیشمندانه‌ای است برای پاس داشتن گشایش جهان تا جهان، جهان باشد و جهان بماند (همان : ۴۹۸-۴۹۶). هایدگر هر موقع از جهان، سخن می‌گفت، آن را با سه واژه «ساختن»، «باشیدن» و «اندیشیدن» به کار می‌برد. به نظر او اینها به معنای درست زندگی کردن در جهان است.

به طور کلی مکانی که جهان را در خود گشوده دارد، فضاهایی را برای تجربه وجودی انسان با چیزها به دست می‌دهد که احساسات عمیقی را در او ایجاد می‌کند. این تجربه وجودی زندگی را ساخته و به آن ارزش، معنا و عمق می‌بخشد. تجربه‌ای که بنیادی در سیر و سفر داشته و در چهارگانه‌اش رخ می‌دهد. وجهی که دو طیف از آراء و اندیشه را علی‌رغم اشتراک نظر در حوزه مفهوم زندگی، در سیر و سفر از بنیاد متفاوتی برخوردار می‌سازد.

• معناها

معانی مرکز بر پایه بنیادها و ساختار، در سه حوزه قابل طرح است که عبارتند از :

الف. معنای مرکز در حوزه جهان

در این حوزه، جهان بنیادی در وجود داشته و موجودات، منشاء صدور وجودند. از این رو موجودات برپایه گوهری یگانه، ساختار یافته و در افق او گردهم آمده و برگرد او می‌گردند.

ارجاع معنای مرکز در جهان به بنیاد و ساختاری چون وجود، از طریق قسمی از اقسام هستی^{۱۶} یعنی «واحد و کثیر»، قابل فهم است. به عبارت دیگر، هرگاه وجودی واحد، کثرتی را به وحدت درآورد، در جایگاه مرکز مقام می‌گیرد.

گردیدن موجودات به گرد وجود، جهان را از طریق

(کیهانی، کلاسیک، رمانتیک و ترکیبی)، به دست داد که هر کدام از آنها به عنوان منظر، از روح مکان متفاوتی برخوردارند (نوربرگ شولتز ، ۱۳۸۸ : ۷۳-۶۶ و ۴۴).

• گونه شناسی

از نظر نوربرگ شولتز معماری، بر پایه فرم و صور بنیادین، حقیقت چیزها را به ظهور در آورده و یگانگی را بیان می‌دارد. معماری به واسطه چگونه ایستادن بین زمین و آسمان در این چشم‌اندازهاست که جهانی را به حضور آورده و معنا می‌بخشد.

• سیماشناسی

این واژه بر ترکیب محیط مصنوع با محیط طبیعی، دلالت دارد که خود عالمی را در زمین و آسمان بر پا می‌دارند. به طور کلی مکان، معنای خود را از جهان وجودی و با ساختن بر روی زمین وزیر آسمان و اقامت کردن در آن، می‌گیرد. این اقامتگاه از آن جهت ارزش دارد که در آن و با آن، جهان، معنا می‌یابد و مکانی می‌شود برای زندگی. وجهی که از نگرش ساختاری بر هستی ناشی شده و توافقی نسبی را بین آراء مکتب اصفهان و هایدگر بر پایه «اثر» به دست می‌دهد. اثری که جهانی را در خود گشوده می‌دارد و بازتابی می‌شود از «بیان وجود-در-موجود» یا «تجلی حقیقت در واقعیت».

علاوه بر این، مفهوم زمینه به معنای زمین و آسمان، مفاهیم محوری مشترک در آراء مکتب اصفهان و هایدگر در نشان دادن جهانی در مکان، تلقی می‌شود. جهانی که حقیقتی را در هر دو نگاه به آشکارگی می‌کشاند.

ج. زندگی

زندگی با مفهوم «تجربه زیسته»، سر و کار دارد. حسین نصر، تجربه وجودی چیزها را از منظر مکتب اصفهان و از زاویه حکمت بدن برپایه تعلق‌پذیری آن به طبیعت و کیهان مطرح کرده است. او نوشت؛ جسم انسان با کیهان تطابق دارد. این تطابق نه فقط در عناصر سازنده و تشکیل دهنده، مشترک است بل از آن حیث که حاوی صورت کوچکی از کل جهان است. از این رو احساس ما به چیزها از احساس باطنی عمیق سرچشمه گرفته که ما را با همه عناصر و اشیا، مرتبط می‌سازد (نصر، ۱۳۹۲ : ۳۱۳-۳۰۵).

از منظر ملاصدرا، زندگی، بنیادی در حرکت برپایه سفرهای وجودی داشته که این سفرها، تحول و تعالی را برای انسان بر پایه فرآیند بودن-به-شدن، به همراه دارد. زندگی در چنین حالتی، گشایش پی‌درپی منظرهای جهان هستی است. گشودگی و بالا آمدن افق‌هاست. رویدادی که با روی دادن در «آن»، به گونه‌ای مداوم، نو شده و قدم در وادی‌های حیرت و معرفت گذاشته و پر از مسرت، نشاط و آرامش می‌شویم. ملاصدرا این رویداد را در سفرهای وجودی، منوط



تصویر ۲. مرکز در مقام وحدت دهنده. مأخذ : www.tebyan.net

پیوند دهنده)، حیات بخش، هویت بخش و تکامل بخش را در خود می‌نشانند :

ب. معنای مرکز در حوزه مکان

در این حوزه، مکان و مرکز بر پایه یگانه شدن چهارگهان (چارگانه)، بنیاد و ساختار می‌یابند. در مکتب اصفهان، مکان، محل گردهم آمدن و اقامتگاه چهارگهان (امت، مذهب، حکومت و اصناف) است. مکان برای این چهارگهان موضعی را در فضا برای یگانه شدن آنها در قالب مرکز می‌گشاید. در اینجا مرکز، مقصدی می‌شود برای ساکنان که از مبداء (حوزه‌های سکونتی)، پای در مسیر می‌نهند برای رسیدن به آن. چهارگهان در مرکز، فعالیت‌های متناسب با خود را در فضا گردآورده و آنها را بر پایه محورهای افقی و قائم در بازی و ارتباط متقابل زمین و آسمان قرار داده تا جهانی سرشار از معنا را بر پایه حضور و پیوندی عمیق بین چیزها، بگشاید.

«نوربرگ شولتز»، مرکز را مکانی می‌داند که تلاقی محورهای افقی (در زمین) از طریق محوری قائم (در آسمان) قطع شود. در نگاه وی، این محور به مکان بار تقدس می‌بخشد (نوربرگ شولتز، ۱۳۸۴: ۳۳). او در کتاب «معنا در معماری غرب»، نوشت؛ هر مکانی که در آن معنایی به ظهور برسد، «مرکز» است (نوربرگ شولتز، ۱۳۸۹: ۵۴۰).

در آراء هایدگر نیز مکان در مشابهت با مکتب اصفهان برپایه چهارگهان بنیاد و ساختار می‌یابد. مرکز نیز از یگانگی

مرکزی محک، تبدیل به منظومه کرده و دو نگاه متفاوت را در خود می‌نشانند :

• در اندیشه پدیدارشناسان

در آراء و اندیشه «کارل یاسپرز»، وجود در ذات خود مدور ظاهر می‌شود. مرکز و حلقه پیرامونی آن (نوربرگ شولتز، ۱۳۹۳: ۲۳). «گاستون باشلار»^{۱۷} نیز در بوطیقای فضا نوشت : وجود، مدور است و جهان در اطراف وجود مدور گرد شده است (باشلار، ۱۳۹۱: ۲۸۵-۲۸۴).

• در آراء مکتب اصفهان

در آراء این مکتب، وجود، امری ثابت، محک، کامل و بی‌بعد است. گردیدن موجودات به گرد وجود، به آنها روح و جان (حرکت) بخشیده و بر پایه این تحرک است که تحول و تکامل می‌یابند. در چنین حالتی جهان با گردیدن برگرد وجود، گرد می‌شود.

جهان هستی از دیدگاه «آرنه‌ایم»^{۱۸} از طریق مرکزی به نظم در آمده که با پرتو افکنی انرژی به محیط خود گرد هم آورنده، پیوند دهنده و تکمیل کننده است. مرکز به زعم او بین چیزها، تعادل، توازن و پایداری ایجاد می‌کند (Arenheim, 1982: 3-6). از منظر الکساندر^{۱۹} نیز جهان هستی کلیتی یکپارچه بوده که از طریق مرکزی پرتوان، حیات می‌یابد. به زعم او، موجودیت‌های به هم پیوسته و زنده همواره، نیازمند مرکزند (الکساندر، ۱۳۹۴: ۶۳ و ۶۸ و ۶۹). معنای مرکز در حوزه جهان، انتظام بخش (گردهم آورنده،



تصویر ۳. بازی و ارتباط متقابل چارگانه در مرکز. مأخذ: www.isna.ir

از این رو انسان همواره در راه است. انسان به گونه ای مداوم رابطه جستجوگرانه با هستی دارد (احمدی، ۱۳۹۱: ۴۶۰). راه از حیث معنی، تنها یک مسیر تلقی نمی‌شود که به صورت ساده، دو نقطه (مبداء و مقصد) را به یکدیگر متصل می‌کند بل به معنای رفتن، سیر کردن و جستجو کردن است (براتی وزرین قلم، ۱۳۹۲: ۱۰۴). مسیری که سیر در آن، برای رسیدن به مقصد (مرکز)، نیازمند تحرک و تحمل شرایط است. نوربرگ شولتز به نقل از «الیاده»^{۲۰} نوشت؛ مرکز، هدفی است که شخص تنها پس از تحمل سفری جانفرسا می‌تواند به آن راه برد. رسیدن به مرکز، تشریف به مرحله‌ای خاص است (نوربرگ شولتز، ۱۳۹۳: ۲). «موننگمری»^{۲۱} در کتاب «شهر شاد» اشاره به مراکز قرون وسطایی دارد که عناصر مذهبی آن، نگاه انسان را از زمین به آسمان می‌دوزند. او به نقل از «ریچارد سینت»^{۲۲} گفت؛ این مسیر، به مقصد بهشت ختم می‌شود. رسیدن به آن، نیازمند مرارت و زحمت است (Montgomery; 2013, 25).

به طور کلی معنای مرکز در حوزه مکان، تحرک بخش، جهت دهنده، پیوند دهنده و معنابخش است.

این چهارگهان، فضایی را برای خود در مکان می‌گشاید (هایدگر و دیگران، ۱۳۹۱: ۶۲). بناهای حاصل از این چهارگهان، بر روی زمین تکیه زده و رو به آسمان می‌ایستند تا زمین و زمینیان را به آسمان و آسمانیان (خدایان)، پیوند زنند. چنین امری به نوبه خود جهانی از معنا را برپایه آشکارگی حقیقت چیزها و پیوند بین آنها، برپا می‌دارد. وجهی که اندیشه هایدگر در حوزه آسمانیان (خدایان)، به دلیل چند خدایی-با مکتب اصفهان، زاویه زیادی به خود می‌گیرد.

مرکز به عنوان مکان در حوزه این دو طیف از آراء و اندیشه به عنوان پیوندگاه، معنای خود را در وسط چیزها می‌یابد تا به عنوان فضای واسطه، ارتباط بین چیزها را وساطت کند. مرکز در مکتب اصفهان علاوه بر واسطه بودن بین زمین و آسمان، در میانه شهر قدیم و جدید موضع می‌گیرد تا پیوند زننده دو بخش از شهر در قالب یک کلیت باشد و صحنه‌ای شود برای نمایش حضور (آقابرگ و متدین، ۱۳۹۴: ۲۷).

دستیابی به مقصد (مرکز) در مکان، مستلزم حرکت، تلاش و جستجو است. در نگاه هایدگر، راه استعاره‌ای است از سفر.



تصویر ۴. تشریف به مرحله‌ای خاص در مقصد. مأخذ : www.tebyan.net

ج. معنای مرکز در حوزه زندگی

مرکز در این حوزه، برپایه تجربه وجودی در کشاکش زمین و آسمان، بنیاد و ساختار می‌یابد. انسان بر پایه عناصر تشکیل دهنده‌اش در کشاکش زمین و آسمان شکل گرفته است. از این رو زندگی او بین زمین و آسمان، ابعادی زیست‌شناسانه تا هستی‌شناسانه به خود می‌گیرد.

از منظر ملاصدرا، انسان به عنوان یک اثر و برپایه عشق اوسط، آفریده شده است. این عشق، انسان را بر آن می‌دارد که در میانه چیزها به فکر و ذکر بپردازد (امامی جمعه، ۱۳۸۸: ۱۰۷-۱۰۵). این امر، زمانی میسر می‌شود که مرکز به عنوان یک اثر، فضاهای متقابل آن برپایه کشاکش زمین و آسمان، شکل گیرد. در این فضا است که انسان در ارتباط وجودی چهارگانه‌ای قرار می‌گیرد که عبارتست از:

- رابطه انسان با خودش در جهت تأمل
- رابطه انسان با جامعه در جهت تعامل

- رابطه انسان با خدا در جهت تحول و تکامل
- رابطه انسان با محیط (عناصر تشکیل دهنده‌اش) در جهت تأثر در چنین حالتی، انسان با ابعاد وجودی‌اش، نسبتی یافته و به تجربه وجودی در مکانی چون مرکز، دست می‌یابد. با این تجربه وجودی است که انسان از ناظر به منظر تبدیل شده، با

جهان اثر ترکیب شده و با چیزها یگانه می‌شود. در آراء هایدگر نیز اثر در کشاکش زمین و جهان، شکل می‌گیرد. این اثر به انسان امکان آن را می‌دهد که در آن مقیم شده و زندگی کند. در این جهان است که چیزها به حضور درآمده و با دیدار و پذیرش، رویداد-خویشمندی‌سازی^{۳۳}-روی می‌دهد. در چنین حالتی، فضایی برای روی دادن این رویداد زندگی، در مکان گشوده می‌شود. در اینجا، فضا همانند مکتب اصفهان، مرکزی شده برای ارتباط وجودی چهارگانه. در دیدگاه هایدگر در این ارتباط وجودی است که انسان می‌بیند، می‌پرسد (گفت و شنود)، می‌اندیشد، می‌فهمد و عمل (رفتار) می‌کند. اینها در گوهر خویش در یک راه واحد و در یک بنیاد واحد، جای دارند. او گفت؛ هستی انسان از هستن او جدا نیست (احمدی، ۱۳۹۱: ۳۳۸-۳۳۵). امری که تجربه هستی‌شناسانه زندگی را در جسمانیت آدمی می‌نشانند^{۳۴} و ساحت‌های روحانی آن را- برخلاف مکتب اصفهان- نادیده می‌انگارد.

«بولناتو^{۳۵}» در تفسیری هستی‌شناسانه از مرکز برپایه زندگی گفت: مرکز، مکانی است که انسان واجد روان می‌تواند در آن موضع بگیرد. نقطه‌ای که در آن درنگ کرده و زندگی در فضا را تجربه می‌کند (نوربرگ شولتز، ۱۳۸۴: ۳۳). وی تجربه

تداعی آن می‌تواند انسان را در آن قرار دهد و زندگی را بر پایه پایبندی به آن، تداوم بخشد. مرکز در حوزه زندگی، معنای عمیق خود را به عنوان فضایی برای روی دادن تجربه وجودی بر پایه ارتباط با چیزها-در شکل رویداد- باز می‌یابد.

زیسته را در جمع مسکن وسکونتگاه می‌داند. در نگاه او، در جمع این دو است که فضاهای مختلفی-در قالب مرکز- برای آشکالی از زندگی آدمیان مهیا می‌شود (Bollonow, 1961: 2). این تجربه‌ها، زندگی را معنا بخشیده و از آن خاطره می‌سازد. زندگی مجموعه‌ای از خاطرات است. یادآوری خاطرات و

نتیجه گیری

با توجه به آنچه تاکنون بیان شد، موارد زیر به عنوان جمع‌بندی و نتیجه گیری ارائه می‌شود؛ به طور کلی رویکرد هستی‌شناسی، نگرشی ساختاری به هستی بوده که فهم هستی در چارچوب آن، تابع دو حرکت است.

- نخست حرکتی است از ظاهر به باطن که کثرت پدیداری چیزها را در جهان بر پایه وحدت با حقیقتی یگانه در باطن آنها می‌بیند.
- دوم حرکتی است از درون به بیرون جهت آشکارسازی حقیقت.

این دو حرکت، بنیاد جهان و مکان را بر پایه مرکز، برای زندگی وجودی به دست می‌دهند. جهان وجودی، بر پایه دستور زبان (اصول) شکل گرفته و این اصول، جهان، مکان و انسان را هم‌نواخت کرده و به آنها بن، بنیاد و معنا می‌بخشد (جدول ۱).

آشکارسازی حقیقت در واقعیت، نیازمند زبان است. زبانی که بتواند نقشی از عالم مثال را در عالم واقع بنشانند. وجهی که وابسته به زبان تمثیلی بوده و در این زبان است که به وجود، امکان تجلی در مکان را می‌دهد (جدول ۲).

جدول ۱. اصول معنابخش به چیزها در جهان. مأخذ : نگارندگان.

اصول معنابخش به چیزها در جهان	جهان
تمامیت/ کلیت/ زمان/ زمینه	

زندگی بر پایه حضور و ارتباط وجودی عمیق بین انسان و چیزهاست که روی داده و مکان می‌گیرد. تجربه‌ای که انسان می‌تواند عمیق‌ترین احساسات وجودی‌اش را بر پایه این تجربه، در قالب شعر به بیان درآورد (جدول ۳).

جدول ۲. زبان آشکارسازی حقیقت در مکان. مأخذ : نگارندگان.

زبان آشکارسازی حقیقت در مکان	مکان
ریخت‌شناسی/ موضع‌شناسی/ گونه‌شناسی/ اسیماشناسی	

با ترکیب داده‌های ارائه شده در جداول فوق، می‌توان معنای مرکز وجودی را بر پایه جهان، مکان و زندگی دریافت. مرکز در رویکرد هستی‌شناسانه، بنیاد و هسته وجودی چیزهاست (تصویر ۵).

جدول ۳. تجارب وجودی زندگی بر پایه حضور. مأخذ : نگارندگان.

تجارب وجودی زندگی بر پایه حضور	زندگی
تأمل / تعامل / تحول / تأثر	

در تصویر ۵، هسته جهان و مکان، مرکز وجودی است که در نسبت با جهان با دستور زبان، "معنا" می‌یابد و در نسبت با مکان، با زبان، "حضور" خود را آشکار می‌کند. با فراهم‌سازی معنا و با آشکارسازی حقیقت جهان در مکان، وجود و موجود به دیدار و پذیرش دست یافته و در "ارتباط" با هم، زندگی وجودی را تجربه می‌کنند.^{۲۶}



تصویر ۵. معانی وجودی مرکز، جهان، مکان و زندگی بر پایه نگرش ساختاری. مأخذ: نگارندگان.

پی‌نوشت‌ها

۱. فلسفه پدیدارشناسی در دو بخش شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی، جای می‌گیرد. بخش شناخت‌شناسی توسط ادمنود هوسرل و هستی‌شناسی آن نیز توسط مارتین هایدگر، دنبال شد. هستی‌تاب از مهم‌ترین اهدافی است که پدیدارشناسی هستی‌شناسانه هایدگر در پی آن بوده است. برای مطالعه بیشتر در این زمینه رجوع شود به کتاب: جمادی، ۱۳۹۲..
۲. Martin Heidegger
۳. مکتب اصفهان اصطلاحی بود که هانری کربن، اسلام‌شناس فرانسوی به سال ۱۹۷۲ به کار برد. این اصطلاح در آثار و نوشته‌های بعد تا به امروز توسط دیگران از جمله حسین نصر، کاربردی مرسوم و متداول یافته است برای آگاهی بیشتر رجوع شود به کتاب؛ مکتب اصفهان در شهرسازی، زهرا اهری، سازمان چاپ و انتشارات. ۴. استنباطی
۵. Friedrich Schleiermacher
۶. هانری کربن در آثار فلسفی - معنوی که به طبع رسانده، روش خویش را پدیدارشناسانه خواند. او به سال ۱۹۷۸ به تفصیل نسبت میان اندیشیدن هایدگر و حکمت اشرافی پرداخته و وجهی از این پیوند را روشن کرد. او گفت: در گذاری از هایدگر و پدیدارشناسی او به حکمت اشراف و تاویل عرفانی و با تفسیری از پیوند میان پدیدارشناسی و تاویل عرفانی، توانست شالوده روش جدیدی را برای بررسی فلسفه معنوی ایران فراهم آورد. او این روش را در بررسی مکتب اصفهان نیز به کار گرفت. هانری کربن، پدیدارشناسی را در نهایت عین تاویل دانست. زیرا ظاهر و باطن و آشکار و نهان با پدیدارشناسی مرتبطند. برای مطالعه بیشتر در این زمینه رجوع شود به کتب؛ کربن، ۱۳۷۳؛ کربن، ۱۳۹۳.
۷. بنیادها، تعیین‌هایی هستند که در آن فهمی از آن قلمرو آورده می‌شود که در بنیان همه متعلقات موضوعی این مقاله وجود دارد. این بنیادها ریشه در مباحث متافیزیکی داشته و در حوزه استدلال منطقی جای می‌گیرد. این بخش به نوبه خود، نظامی را به دست می‌دهد که می‌توان باورهای به هم پیوسته‌ای را در حوزه‌های «عالم و آدم» و «مبدا، مسیر و مقصد»، مطرح کرد. برای مطالعه بیشتر در این زمینه رجوع شود به کتاب روش تحقیق در معماری، لیندا گروت و دیوید وانگ، انتشارات دانشگاه تهران.
۸. قائم به ذات بودن.
۹. از نظر ملاصدرا، سفرهای چهارگانه معنوی و شهودی که در مسیر بین مبدا و مقصد صورت می‌گیرد عبارتند از:
 - سفر از جانب خلق به جانب حق
 - سفر از سوی حق به سوی حق
 - سفر از حق به سوی حق
 - سفر از خلق به سوی حق به وسیله حق
 او این سفرها را در نسبت با تجارب عارفه به گونه تطبیقی چنین بیان می‌کند.
 - سفر اول، مسیری است در انفس و آفاق.
 - سفر دوم، تأمل در وجود و حقیقت آن است.
 - سفر سوم، احدیت حق و چگونگی صدور کثرت از او اختصاص دارد.

- سفر چهارم، سالک، واقف به خلاق و آثار و لوازم از او اختصاص دارد و در نهایت، بازگشت همه را به سوی او می‌داند. برای مطالعه بیشتر در این زمینه رجوع شود به کتاب: مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی، حسن بلخاری قهی، پژوهشگاه فرهنگ و هنر (دفتر اول).
۱۰. Henry Corbin
۱۱. جهان، مکان و زندگی بر پایه مناسبات با «وجود»، معنا می‌یابد. ساختار در اینجا «ارتباط وجودی» یا «زنجیره ارتباطی با وجود» است.
۱۲. Rotenberg
- ۱۳- هایدگر «چیز» را به عنوان به هم پیوستگی آنچه چهارگهان (زمین، آسمان، خدایان و میرایان) می‌نامد، می‌بیند. چیز، در چهارگانه‌اش معنا دارد و جهانی می‌شود بر پایه ارتباط و پیوند عمیقشان. نوربرگ شولتز چیز را در «گردآوری» می‌بیند و چیزها را گردآوری یک جهان می‌داند. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به کتاب هرمنوتیک مدرن، ۱۳۹۲ و کریستیان نوربرگ، ۱۳۸۴.
۱۴. Jen Christion Myers
۱۵. حوزه در نگاه شولتز، معادل مبدا در ساختار وجودی آراء مکتب اصفهان است.
۱۶. از نظر ملاصدرا، چون وجود، وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است، تمایزات و تقسیمات منطقی در آن صدق می‌کند ولی در عین حال ذاتاً همچنان تقسیم ناپذیر است. این اقسام مانند واحد و کثیر، قدیم و حادث، قوه و فعل وغیره. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به کتاب تاریخ فلسفه اسلام، میان محمد شریف، مرکز نشر دانشگاهی جلد دوم.
۱۷. Gaston Bachelard
۱۸. Rudolf Arnheim
۱۹. Christopher Alexander
۲۰. Mircea Eliade
۲۱. Charles Montgomery
۲۲. Richard Sennett
- ۲۳- رویداد از آن خود کننده (خویشمندی‌سازی) رویداد هستی است. افق نهایی آشکارگی است که جهان را تعریف می‌کند. رویداد از آن خود کننده، همان چهارگانه است. به سان انفجاری عظیم که پرتوهای خود را از چهار جهت می‌فرستد. هایدگر هستی را رخدادی چهارگانه خواند. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به کتب زیر:
- هایدگر و تاریخ هستی، بابک احمدی، نشر مرکز
- زمینه و زمانه پدیدارشناسی، سیاوش جمادی، نشر ققنوس
۲۴. به زعم هایدگر، ما جسمانی زندگی می‌کنیم.
۲۵. Otto Friedrich Bollnow
- ۲۶- مرکز در این یگانگی است که حقیقت چیزها را در ارتباط دیداری به حضور در می‌آورد. چنین وجهی با دیدگاهی که حقیقت را صرفاً در نظام گزاره‌ای -انطباق فکر با واقع- جای داده و معنا را در رویکرد ساختاری به زبان شناسی و نشانه شناسی- که بر غیاب استوار است- می‌سازد، فاصله بعیدی دارد.

فهرست منابع

- آقابرگ، نرگس و متدین، حشمت الله. ۱۳۹۴. خاستگاه نظری میدان نقش جهان. مجله باغ نظر، ۳۳(۱۲) : ۴۰-۲۳.
- احمدی، بابک. ۱۳۷۳. مدرنیته و اندیشه انتقادی. تهران: مرکز.
- احمدی، بابک. ۱۳۹۱. هایدگر و تاریخ هستی. تهران: نشر مرکز.
- اردلان، نادر و لاله بختیار. ۱۳۸۰. حس وحدت، سنت عرفانی در معماری ایرانی. ت: حمید شاهرخ. تهران: انتشارات خاک.
- الکساندر، کریستوفر. ۱۳۹۴. سرشت نظم (جلد اول). ت: رضا سیروس صبری. تهران: انتشارات پرهام نقش.
- امامی جمعه، مهدی. ۱۳۸۸. فلسفه هنر در عشق شناسی ملاصدرا. تهران: فرهنگستان هنر.
- براتی، ناصر و فرزاد زرین قلم. ۱۳۹۲. بازشناسی مفهوم راه از دیدگاه یک جهان‌زبانی-فرهنگی با تأکید بر واژه‌های حوزه معنایی فضاهای ارتباطی در زبان فارسی. مجله باغ نظر، ۱(۱۰) : ۱۱۶-۱۰۵.
- بلخاری قهی، حسن. ۱۳۸۳. مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی، دفتر اول، وحدت وجود و وحدت شهود. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- باشلار، گاستون. ۱۳۹۱. بوطیقای فضا. ت: مریم کمالی و محمدشیربچه. تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- پرتوی، جیمزال. ۱۳۷۹. پرسش از خدا در تفکر مارتین هایدگر. ت: محمد رضا جودی. تهران: نشر ساقی.
- جمادی، سیاوش. ۱۳۸۵. زمینه و زمانه پدیدارشناسی. تهران: نشر ققنوس.
- حبیبی، سید محسن. ۱۳۷۷. مکتب شهرسازی اصفهان. تهران: فصلنامه هنرهای زیبا شماره ۳.
- حبیبی، سید محسن و ملیحه مقصودی. ۱۳۸۴. مرمت شهری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شریف، میان محمد. ۱۳۹۲. تاریخ فلسفه در اسلام. جلد دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ضیمران، محمد. ۱۳۷۹. گذر از جهان اسطوره به فلسفه. تهران: انتشارات هرمس.
- کربن، هانری. ۱۳۹۲. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی. ت: جواد طباطبایی. تهران: انتشارات مینوی خرد.
- کربن، هانری. ۱۳۷۳. تاریخ فلسفه اسلامی. ت: جواد طباطبایی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و هنر اسلامی.
- کربن، هانری. ۱۳۹۳. چشم اندازه‌های معنوی و فلسفی اسلام ایرانی. جلد اول. ت: انشالله رحمتی. تهران: نشر سوفیا.

- گروت، لیندا و وانگ. ۱۳۸۲. *روش‌های تحقیق در معماری*. ت : علیرضا عینی‌فر. تهران : انتشارات دانشگاه تهران.
- مددپور، محمد. ۱۳۷۱. *حکمت معنوی و ساحت هنر*. تهران : حوزه هنری.
- مدقالچی، لیلا و دیگران. ۱۳۹۳. *روح مکان در باغ ایرانی*. *مجله باغ نظر*، ۱ (۱۱) : ۲۵-۳۸.
- نوربرگ شولتز، کریستیان. ۱۳۹۳. *وجود، فضا و معماری*. ت : ویدا نوروز برازجانی. تهران : نشر پرهام نقش.
- نوربرگ شولتز، کریستیان. ۱۳۸۸. *روح مکان به سوی پدیدارشناسی معماری*. ت : محمدرضا شیرازی. تهران : رخ داد نو.
- نوربرگ شولتز، کریستیان. ۱۳۸۷. *معماری : حضور، زبان و مکان*. ت : علیرضا سید احمدیان. تهران : انتشارات نیلوفر.
- نوربرگ شولتز، کریستیان. ۱۳۸۹. *معنا در معماری غرب*. ت : مهرداد قیومی بیدهندی. تهران : نشر فرهنگستان هنر.
- نوروزی‌طلب، علیرضا. ۱۳۸۶. *پرسش از چیستی هرمنوتیک، تحلیل و بررسی مسایل آن*. *مجله باغ نظر*، ۲ (۷) : ۶۱-۹۲.
- نصر، حسین. ۱۳۸۵. *معرفت و معنویت*. ت : انشالله رحمتی. تهران : دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- نصر، حسین. ۱۳۹۲. *انسان سنتی و مدرن*. ت : مهدی نجفی افرا. تهران : نشر جامی.
- نوربرگ شولتز، کریستیان. ۱۳۸۲. *معماری : معنا و مکان*. ت : ویدا نوروز برازجانی. تهران : نشر جان جهان.
- نوربرگ شولتز، کریستیان. ۱۳۸۴. *مفهوم سکونت، به سوی معماری تمثیلی*. ت : محمود امیریار احمدی. تهران : انتشارات آگاه.
- هایدگر، مارتین. ۱۳۸۹. *هستی و زمان*. ت : سیاوش جمادی. تهران : انتشارات ققنوس.
- هایدگر، مارتین. ۱۳۸۹. *هستی و زمان*. ت : عبدالکریم رشیدیان. تهران : نشر نی.
- هایدگر و دیگران. ۱۳۹۱. *هرمنوتیک مدرن*. ت : بابک احمدی و دیگران. تهران : نشر مرکز.
- Montgomery, Ch. (2013). *Happy city*. Doubleday.
- Sennet, R. (1990). *The conscience of the eye; The Design and Social Life of Cities*. New York: W. W. Norton & Company.
- Arenheim, R. (1982). *The Power of the Center*. California: University of California Press.
- Bollnow, O. F. (1961). *Lived Space*. *Philosophy Today*, (5): 31-39.
- Tuan, Y, F. (2001). *Space and Place; The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Myers, J. Ch. (2016). *Phenomenology of place: Re-grounding environmental ethics through story*. *Journal of Sustainability Education*, (11): 1-7.