

شان کیفیت در معماری اسلامی، با استناد به آراء ابن عربی*

مهسا رحمانی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۳

چکیده

مخاطبان آثار معماری اسلامی به واسطه حضور در این مکان‌ها به کیفیتی اذعان می‌کنند که بی‌گمان عمق وجود آن‌ها را نشانه رفته است. اما اگر این تجربه عمیق درونی را که مختص بناهای اسلامی نیز نیست و در اغلب بناهای فرهنگ‌های سستی یافت می‌شود، با نظریه‌پردازی‌های رایج در باب فهم معماری مقایسه نماییم کمتر سختی پیدا می‌کنیم. بر این مبنا اهتمام این مقاله بر آن است که با استعانت از پشتوانه غنی عرفان اسلامی، نکات و ابهاماتی را که درباره مسئله کیفیت وجود دارد، تا حدی روشن نموده و نتایج آن را در حد بضاعت خود، در حوزه معماری جاری سازد. در این راستا با ابتدای بر آنچه از قلمرو اندیشه عارفان اسلامی مستفاد می‌شود، می‌توان گفت که یک اثر معماری نیز همچون کلیت پدیده‌های عالم اعم از مصنوع و طبیعی، زنده و ذومراتب بوده و بسطی طولی در نظام هستی دارد: از مرتبه ماهوی یا باطنی تا نمود بیرونی یا ظاهری. اما مبتنی بر قاعده سلسله‌مراتب وجودی در پدیده‌ها، زندگی ذاتی مکان‌های مختلف نسبی است. در این میان کیفیت و کمیت یک مکان نیز دو مؤلفه اساسی و تعیین‌بخش مرتبه ظاهری آن هستند که میزان هستی ذاتی یک مکان، به آن‌ها نیز سربان پیدا می‌کند. نکته مهم‌تر آنکه در فهم عرفانی از میان دو وجه ظاهری مکان، کیفیات آن تقدم وجودی، مرتبه‌ای و معرفتی نسبت به کمیت آن داشته و در واقع نسبتی طولی با ذات مکان دارند. پس می‌توان استنباط نمود تأثیرگذاری عمیقی که به واسطه حضور در آثار معماری اسلامی رخ می‌دهد، در وهله اول به مناسبت ذات زنده این مکان‌هاست؛ که این میزان از زندگی از مجرای کیفیات چندسطحی مکان‌ها از سوی مخاطبان آن‌ها دریافت می‌شود.

کلیدواژه‌ها:

ماهیت، کیفیت، کمیت، مکان، معماری اسلامی.

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری نگارنده با عنوان تأملی در نسبت میان صورت و معنای معماری با استناد به آراء ابن عربی به راهنمایی آقای هادی ندیمی در دانشکده معماری و شهرسازی دانشگاه شهید بهشتی است.

** دانشجوی دکتری معماری، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه شهید بهشتی، mhs.rahmani64@gmail.com

پرسش‌های پژوهش

۱. کیفیت در نزد عارفان اسلامی چگونه تبیین یا تفسیر می‌شود؟
۲. در عرفان اسلامی چه نسبتی میان کیفیت و ماهیت یک پدیده برقرار است؟
۳. کیفیت در آثار معماری واجد چه جایگاهی و مشتمل بر چه مراتبی است؟

آغاز سخن

تجربهٔ بهجت‌افزای حضور در فضاهای معماری اسلامی بر کمتر کسی پوشیده است. مخاطبان این آثار به واسطهٔ حضور در این مکان‌ها خویشتن را مستغرق در دریایی از معنویت و تقدس دیده و به کیفیتی اذعان می‌کنند که بی‌گمان عمق وجود آن‌ها را نشانه رفته است. در واقع حالاتی که به نوع انسان صرف‌نظر از تفاوت‌های فرهنگی و شخصیتی، در مواجهه با صورت‌های این معماری دست می‌دهد، گویای این امر است که این صورت‌ها از وضعیت خاصی برخوردارند؛ چراکه این تجربهٔ وجدآور دربارهٔ اغلب بناهای دوران اخیر بسیار تقلیل یافته و در واقع از دست رفته است. در این راستا اغلب آثار معماری اسلامی را می‌توانیم واجد کیفیاتی بدانیم که تأثیرگذاری آن‌ها همه‌شمول بوده و به نوعی مرزهای مکانی و زمانی یا فرهنگی و تاریخی را درمی‌نوردد. اما اگر این تجربهٔ عمیق حسی و درونی را که مختص بناهای اسلامی نیز نیست و در بیشتر بناهای فرهنگ‌های سنتی یافت می‌شود، با نظریه‌پردازی‌های رایج در باب فهم معماری مقایسه نماییم کمتر سختی پیدا می‌کنیم. در واقع امروزه کمتر کسی می‌تواند تعریف درست و جامعی از مقولهٔ کیفیت و شأن آن ارائه دهد؛ هرچند که بر تفاوت محرز آن با کمیت یک پدیده صحنه می‌گذارد. از این رو به نظر می‌رسد تلاش بر پر کردن این خلأ فکری یا حداقل روشن شدن اندکی از تاریکی‌های آن خالی از فایده نباشد.

۱. پیشینه تحقیق

بی‌گمان نقطهٔ درست آغازین در مسیر هر پژوهش، بدون شناخت آراء نظریه‌پردازان و محققان دیگر در حوزهٔ مسئلهٔ تحقیق قابل احصا نیست. به همین سبب در این بخش از مقاله، سیری اجمالی در ادبیات مرتبط با موضوع خواهیم داشت؛ با بیان این توضیح که مرور این نظریات در قالب دو سطح کلی انجام شده است: در سطح اول به مرور اجمالی آراء محققانی مانند کریستین نوربرگ شولتس^۲ به‌عنوان شارح فلسفهٔ پدیدارشناسی در معماری و همچنین کریستوفر الکساندر^۳ می‌پردازیم که به‌صورت کلی و عمومی در بخشی از دیدگاه‌های خود به مسئلهٔ کیفیت در آثار معماری پرداخته‌اند. در واقع با انتساب دامنهٔ بزرگ‌تری به بحث و برای دستیابی به فهمی درست و جامع از جایگاه کیفیت در آراء نظریه‌پردازان مختلف در حوزهٔ معماری، بررسی اندیشهٔ این محققان لازم به نظر می‌رسد؛ هرچند که ایشان در روند نظریه‌پردازی خویش در باب معماری، اشارهٔ مستقیمی به آثار معماری اسلامی نداشته باشند. اما در سطح دوم این بررسی، به ذکر آراء محققانی می‌پردازیم که هم‌راستا با مسیر فکری این تحقیق و در واقع با تکیه بر مبانی عرفانی، دربارهٔ موضوع کیفیت نظریه‌پردازی کرده‌اند. از جملهٔ این محققان می‌توان به رنه گنون^۴ و تیتوس بورکهارت^۵ به‌عنوان نمایندگان مکتب سنت‌گرایان و نادر اردلان و لاله بختیار به‌عنوان محقق معماری در همین دستگاه فکری اشاره کرد. شایان ذکر است که در اینجا اشاراتی به نظرگاه هریک از این محققان سبب می‌شود که نوع نگاه آن‌ها را به مسئلهٔ کیفیت فهم نماییم.

کریستین نوربرگ شولتس، منتقد و نظریه‌پرداز اتریشی، یکی از افرادی است که در اکثر آثار خود، به نقادی دیدگاه غالب امروز پرداخته و معتقد است که در نگرش علمی به محیط، پدیده‌های هستی تنها براساس کمیته‌شان شناخته می‌شوند و کیفیاتی که در اثر هم‌نشینی با پدیده‌ها ادراک می‌شوند، مورد توجه واقع نخواهند شد (نوربرگ شولتس ۱۳۸۱، ۲۲). در واقع وی از رویکرد کمی‌نگر و عملکردگرایی دوران جدید انتقاد کرده و پیامد آن را نادیده‌گرفتن ابعاد متعالی معماری، خالی‌شدن فضا از جنبه‌های کیفی و معنایی و از دست رفتن «مکان» می‌داند. در این راستا نقطهٔ آغاز

تفکرات نوربرگ شولتس را می‌توان تعمیق در نحوه نگرش به پدیده‌های جهان هستی از جمله معماری دانست. به همین دلیل بیشتر از آنکه وی به جنبه‌های کمی معماری توجه داشته باشد، به تفاوت‌های معنایی، احساسی و جنبه‌های کیفی آن می‌پردازد؛ وجوهی که به هویت‌مندی، خوانایی و حس تعلق به مکان ارتباط پیدا می‌کنند. شولتس در تلاش برای ارائه راهکار به‌سوی خلق معماری معنادار یا احیای مکان، به فلسفه‌مارتین هایدگر و مکتب «پدیدارشناسی» رجوع کرده و با استعانت از پدیدارشناسی سعی می‌کند که معانی بنیادین را به زندگی و معماری بازگرداند و مبانی عینی‌تری را برای فهم رابطه میان انسان و محیط در اختیار مخاطبانش قرار دهد. در این راستا وی هدف حقیقی معماری را آشکار کردن معناها و کمک به انسان برای ساخت پایگاه وجودی خود در دنیا می‌داند. به بیان دیگر، هدف معماری را به‌نوعی تعیین‌بخشیدن به «فضای وجودی» تعریف می‌کند. در نظر وی «فضای وجودی جنبه‌های فضایی صورتی بین الادهانی از زندگی را مشخص می‌کند که از نظر عینی وصف‌کردنی است» (نوربرگ شولتس ۱۳۸۹، ۵۳۹).

اما شولتس درباره نحوه ارتباط بین معنا و مکان معتقد است که هر معنا لزوماً در مکانی خاص به ظهور می‌رسد و شخصیت مکان را همین ظهور معین می‌کند. در واقع معانی وجودی خود را در قالب سلسله‌مراتب شخصیت‌های به هم مرتبط آشکار می‌کنند. این شخصیت‌ها چه در مکان طبیعی چه مصنوعی، به‌وسیله پرداخت صوری تعیین بخشیده شده و با استفاده از مفاهیمی کیفی همچون ترکیب ساختاری، جهت، یافت، رنگ و... بیان می‌شوند. وی بیان می‌کند که «شخصیت محیط، همان روح مکان است» (همان، ۵۴۳). با این وصف می‌توان گفت که این محقق تلاش می‌کند که نشان دهد معانی معماری به‌واسطه شخصیت و کیفیت آن متعین شده و در نهایت توسط انسان ادراک می‌شوند. در واقع وی مفهوم «کیفیت» را مبنایی عینی برای فهم معانی مکان تعریف کرده و آن را در تقابل با نظام‌های انتزاعی اندیشه انسان امروز مانند روابط نشانه‌شناسی معرفی می‌کند.

کریستوفر الکساندر معمار و نظریه‌پرداز اتریشی تبار آمریکایی نیز از دیدگاه فیزیکی و کمیت‌نگر دوران امروز انتقاد کرده و آن را سرچشمه آشفتگی کنونی در حوزه معماری می‌داند. به همین دلیل معتقد است که پیش از هر چیز نیاز به اصلاح و تغییر در جهان‌بینی مکانیکی دوران مدرن وجود دارد. از نظر وی برخلاف نگرش انتزاعی دوران جدید، تفاوت میان بنای خوب و بد یا شهر خوب و بد، امری عینی بوده و وجود «کیفیتی بنیادین» مبنای این تفاوت است؛ چراکه «یک کیفیت محوری وجود دارد که مبنای اصلی حیات و روح هر انسان، شهر، بنا، یا طبیعت بکر است. این کیفیت عینی و دقیق است، اما نمی‌توان نامی بر آن گذاشت» (الکساندر ۱۳۸۱، ۱۷). الکساندر احساس این «کیفیت بی‌نام» در فضا را به‌معنای زنده، منسجم، کامل و جاودانه بودن آن می‌داند.

در واقع وی معتقد است که این کیفیت، بنیادی‌ترین و مهم‌ترین کیفیت است که در هر چیز وجود دارد؛ در عین حال که نمود آن در پدیده‌های مختلف یکسان نبوده و هر جا به‌نحوی بروز می‌کند (همان، ۲۲). بر این مبنا می‌توان گفت که الکساندر زندگی را نوعی نظم و کیفیت طبیعی و بنیادین می‌داند که در تمامی چیزها جاری و ساری است. در واقع در نظر وی تمامی چیزها چه طبیعی و چه ساخته دست بشری دارای درجه‌ای از زندگی می‌باشند که این میزان از زندگی در کیفیتی که در مواجهه با آن‌ها احساس می‌شود، قابل تشخیص خواهد بود. البته همان‌طور که ذکر شد در نزد این محقق، زندگی مبنایی عینی دارد. وی در تلاش برای تبیین این مبنای عینی، از ویژگی‌های هندسی مشخص و مشترکی در پس‌چهره تمامی ساختارهای زنده اعم از ساختارهای طبیعی یا مصنوعی سخن گفته و این ویژگی‌های هندسی بنیادی را در قالب پانزده ویژگی عمدتاً کیفی بیان می‌کند. بدین ترتیب می‌توان گفت که کریستوفر الکساندر زندگی و ارزش پدیده‌ها و همچنین بناها را در ارتباط نزدیکی با کیفیت آن‌ها قرار می‌دهد، چه کیفیتی که در مواجهه با این پدیده‌ها احساس می‌شود و چه کیفیات تکرارشونده‌ای که در ساختار آن‌ها حضور دارند.

همان‌طور که پیش‌تر نیز ذکر شد در بخش دوم این بررسی، به مرور آراء نویسندگانی چون گنون و بورکهارت می‌پردازیم که بیشتر از جانب یک فیلسوف به این مسئله نگرسته‌اند؛ البته معادل معمارانه سخنان آن‌ها را می‌توان در آراء اردلان و بختیار یافت.

رنه گنون نویسندهٔ مسلمان فرانسوی است که آثار بسیاری در زمینهٔ نقد اندیشهٔ معاصر غربی و شناساندن آیین‌های شرقی و همچنین عرفان اسلامی نگاشته و در جهت احیای تفکر سنتی کوشیده است. تا جایی که وی به‌عنوان بنیان‌گذار مکتب «سنت‌گرایی» در جهان مدرن شناخته می‌شود. گنون در بخشی از آثار خویش به مطالعه و مذاقه در هنر سنتی از جمله هنر و معماری اسلامی پرداخته است؛ اما آنچه نگاهی به نظریات این محقق را در اینجا ضروری می‌کند، اهتمام وی به تبیین مسئلهٔ کیفیت و تأکید بر اهمیت آن است.

گنون از میان خصایص عصر جدید، بیش از همه بر نگاه کمیت‌گرایی آن تمرکز کرده و دوران امروز را عصر سیطرهٔ کمیت نام می‌نهد. از دیدگاه وی، بینش غالب دوران جدید فقط می‌تواند از نمود خارجی اشیاء خبر دهد و از کمترین تبیین ذات و ماهیت حقیقی امور عاجز است. در این معنا غالب نظریات جدید دارای ارزش وصفی هستند و به‌هیچ‌وجه ارزش تبیینی ندارند؛ چراکه در تناظرهای عالم، علم سنتی جزء عالی را در نظر می‌گیرد و علم غیر سنتی فقط با جزء دانی سروکار داشته و همه‌چیز را به این قلمرو تأویل می‌کند (کاردان ۱۳۸۴، ۶).

این محقق در تشریح مقولهٔ کیفیت از اصلی در کلیت هستی سخن می‌گوید که بدون آن هیچ ظهوری امکان‌پذیر نیست. در این معنا هر ظهوری مشتمل بر ثنوتی با نام‌های «ذات» و «جوهر جسمانی»^۲ است. «ذات و جوهر در این تعریف همان مفاهیمی هستند که فلاسفهٔ اهل مدرسه آن‌ها را صورت و ماده^۱ نامیده‌اند» (همان، ۱۴). پس هر موجود متجلی، مرکب از صورت و ماده است. از نظر گنون، آنچه «فعل» و «قوه» به‌معنای ارسطویی کلمه نامیده می‌شود نیز با ذات و جوهر متناظر است. اما همان‌طور که ذکر شد، ذات و جوهر دو اصل هر ظهوری هستند، بنابراین در عالم مادی هم این دو قطب وجود داشته و در قالب «کیفیت» و «کمیت» اشیاء ظاهر می‌شوند؛ چراکه از یک سو ذات، ترکیب اصلی همهٔ صفاتی است که به موجودی تعلق دارد و سبب می‌شود که این موجود آنچه هست باشد، و از سوی دیگر صفات و کیفیات مترادف هستند. در این معنا کیفیاتی که به موجود تعلق می‌گیرند، می‌توانند جابه‌جا شده و تنها به عالم ما مربوط نباشند، بلکه جلوهٔ اصل عالی‌تری شوند.

در این میان، آنچه باید به منزلهٔ تشکیل‌دهندهٔ وجه اساسی کمیت تلقی شود، «عدد» است؛ که البته در عالم جسمانی هرگز به‌طور مستقیم ادراک نمی‌شود. بلکه در عالم واقع، کمیت همواره کمابیش آمیخته با کیفیت پدیدار می‌شود. به همین سبب است که مفاهیم زمانی و مکانی را نمی‌توان منحصرأ کمی شمرد؛ چراکه اذعان به اینکه جسم چیزی جز بعد کمی نیست، به‌معنای آن است که مقادیر جسم معادل خود جسم با تمام خواص هستند. چنین ادعایی بی‌معنی است. پس یک مکان طبعاً با کمیت درمی‌آمیزد، اما بیشتر متضمن جنبه‌ای کیفی است. در واقع از نظر گنون، کمیت به‌عنوان مقوم جنبهٔ جوهری عالم مادی، همواره شرطی اساسی و پایه‌ای به‌شمار می‌رود. اما «همان‌گونه که نباید پای‌بست یک بنا را با رفیع‌ترین نقطهٔ آن اشتباه کرد، نباید برای کمیت اهمیتی غیر از آنچه واقعاً دارد قائل گردید و از آن توقع داشت که همهٔ امور عالم ما را تبیین کند» (همان، ۲۳). به‌بیان دیگر، از آنجا که هر تبیینی باید از بالا به پایین صورت گیرد، امور مختلف را نباید در جهت کمی و جوهری، بلکه در جهت کیفی و ذاتی تبیین کرد.

تقریباً در قالب همین دستگاه فکری، تیتوس بورکهارت به حوزهٔ معماری اسلامی نگرسته است. یکی از شاخصه‌های دستگاه فکری بورکهارت این است که وی در کل عالم سنتی (از جمله عالم اسلامی) و در تمامی مرزهای زمانی و مکانی آن قائل به وحدت بوده و این وحدت را در دو حوزهٔ محتوایی و صوری تبیین می‌کند. وی علاوه بر اشاره به جوهر و مضامینی مشترک میان هنرهای سنتی و مقدس، برای صورت این هنر نیز خصوصیات قائل بوده و معتقد است که برای آنکه بتوان هنری را مقدس نامید، کافی نیست که موضوع هنر از حقیقتی روحانی نشئت گرفته باشد، بلکه باید زبان صوری آن نیز به وجود همان منبع گواهی دهد؛ چراکه میان صورت و معنا مشابهت و مماثلتی خدشه‌ناپذیر است و معنویت را نمی‌توان به هر صورتی بیان کرد. از نظر وی، هر صورت محمل مبلغی از کیفیت «وجود» است و به‌بیان دیگر، صورت به‌لحاظ کیفیتش در مرتبهٔ محسوسات، همتای حقیقت در مرتبهٔ معقولات است (بورکهارت ۱۳۹۲، ۷ و ۸).

در واقع از نظر بورکهارت نیز هر وجود یا شیء را با دو اصل اساسی صورت و ماده می‌توان تأویل کرد که به‌نوعی

مکمل و متمم یکدیگرند. زیرا بدون ماده شکل‌پذیر، صورت از لحاظ معرفت وجودی بی‌شکل و اندازه بوده و قابل تعریف و توصیف نیست و از طرف دیگر ماده مزبور پیش از آنکه صورتی بیابد، فاقد خصایص قابل تعقل است. در اینجا صورت‌های اشیاء یعنی ذات کیفی آن‌ها فی‌نفسه متعالی بوده و در هر مرتبه از مراتب وجود باز یافته می‌شوند. بورکهارت تمثیل زیبایی نیز در این باره به کار می‌برد و جهان را به‌مثابه نسجی می‌انگارد که از رشته‌های به‌هم‌تنیده تاروپود فراهم آمده است. رشته‌های پود افقی، مظهر ماده و روابط علی - عقلی هستند و رشته‌های عمودی تار با صورت، یعنی ذات کیفی اشیاء مطابقت دارند. وی عنوان می‌کند که علم و هنر دوران جدید در جهت افقی پود «مادی» تحول و تکامل می‌یابد و علم و هنر سنتی بر عکس به عمودیت تار متعالی رجوع می‌کند (همان، ۷۳-۷۶).

وی به‌طور خاص درباره‌ی احوالات معماری اسلامی معتقد است که ماهیت هنر اسلامی محیط را کیفیاً دگرگون می‌کند و آن را در تعادل و توازنی سهیم می‌کند که مرکز ثقلش عالم غیب است. در واقع از نظر وی، یکی از دستاوردهای اساسی معماری اسلامی، ایجاد فضایی قائم به خود با تجلی «کیفیات فضایی» در هریک از مقامات آن و تبدیل فضا از امری صرفاً کمی به «امری کیفی» است (قیومی بیدهدی ۱۳۹۰، ۲۹۶).

نادر اردلان و لاله بختیار نیز در کتابی با عنوان حس وحدت: سنت عرفانی در معماری ایرانی می‌کوشند به ارتباط بطنی بینش‌های سنتی و عرفانی ایرانیان با هنر و معماری آن‌ها صحنه گذاشته و از این طریق به‌معنای درونی این معماری پی ببرند. دکتر سید حسین نصر در مقدمه‌ی این کتاب می‌نویسد که برای درک معماری سنتی اسلامی، شناخت نگرش انسان سنتی به کلیت معماری و اساسی‌ترین جزء آن یعنی فضا ضروری است؛ در معماری اسلامی فضا هرگز از صورت جدا نشده است. این فضا همان فضای انتزاعی اقلیدسی نیست که صورت خارجی پذیرفته است، بلکه فضا توسط صورت‌هایی که در آن واقع‌اند جنبه‌ی کیفی می‌یابد (اردلان و بختیار ۱۳۸۰، ل). در واقع از منظر این محقق، مفهوم فضای کیفیت یافته به معماری نظم و ترتیب می‌بخشد و ابزاری را برای معمار سنتی فراهم می‌آورد تا به مفاهیم متعالی و باطنی دست یابد.

به‌طور کلی در نگاه نگارندگان این کتاب، فرض بنیادی عرفان اسلامی آن است که در همه‌چیز معنایی نهان وجود دارد که مکمل صورت خارجی آن است. در واقع ظاهر یک چیز همان صورت محسوسه است که بر جنبه‌ی کمی و سهل‌الوصول آن تأکید دارد، درحالی‌که باطن یک چیز جنبه‌ی ذاتی یا کیفی آن است. به همین دلیل برای شناخت تمامیت یک چیز تنها نباید در جست‌وجوی واقعیت بیرونی آن باشیم، بلکه باید واقعیت ذاتی و درونی‌اش را نیز جست‌وجو کنیم. در همین راستا وجود مرکز، استقطاب فضا، سمت‌یابی، درون‌گرایی، تداوم فضایی مثبت و... به‌مثابه جنبه‌هایی کیفی شمرده شده‌اند که از عناصر ضروری معماری اسلامی بوده و کلیدی برای درک حقیقی آن هستند (همان، ل و م).

۲. ضرورت تحقیق و اهداف آن

مرور آراء محققان فوق‌نشان می‌دهد که یکی از انتقادات اصلی از اندیشه‌ی انسان امروز، کمیت‌نگری و عدم فهم درست وی از مسئله‌ی کیفیت است. در همین راستا هریک از این محققان با تکیه بر شالوده‌ی فکری خویش، در بخشی از آثار خود در جهت روشنی مسئله‌ی کیفیت تلاش کرده‌اند. پس می‌توان گفت که یکی از فصول مشترک نظریات ایشان، نفی دیدگاه مکانیستی جدید و اهتمام بر احیای نگاه کیفی به پدیده‌ها از جمله معماری است. اما باید توجه داشت که آنچه از مقوله‌ی کیفیت در نزد محققانی مانند شولتس با تکیه بر فلسفه‌ی پدیدارشناسی و عمدتاً با نگاه معرفت‌شناسانه فهم می‌شود، با مفهوم متألهی که از کیفیت براساس آموزه‌های سنتی و عرفانی ارائه می‌شود، متفاوت است. به‌بیان دیگر، مقایسه‌ی تطبیقی آراء شولتس و الکساندر با تبیین هستی‌شناسانه‌ای که اندیشه‌ی سنتی از کیفیت ارائه می‌کند، نشان می‌دهد که نبود پشتوانه و پایگاه نظری محکم و غنی، زبان این محققان را از بیان حقیقت موضوع و پرداختن به وجوه مختلف آن قاصر ساخته است. در واقع اگرچه در سخنان این محققان باب‌های مهمی درباره‌ی فهم اهمیت کیفیت در آثار معماری گشوده می‌شود، همچنان نکات بسیاری درباره‌ی مرتبه، جایگاه و سطوح مختلف کیفیت مبهم

باقی می‌ماند. به گونه‌ای که می‌توان گفت مقوله کیفیت در آثار این محققان با نگاهی هستی‌شناسانه تبیین نشده و در پی آن چگونگی ارتباط کیفیت با کمیت یا ماهیت یک مکان مغفول مانده است. برای مثال الکساندر به ارتباط بین زندگی مکان‌ها و کیفیات موجود در آن‌ها اذعان می‌کند، اما چرایی و چگونگی این ارتباط را بر مبنای نظامی کلی، منطقی و همه‌شمول تبیین نمی‌کند.

درباره محققانی مانند گنون و بورکهارت نیز باید گفت اگرچه ایشان با نگاهی هستی‌شناسانه و با تکیه بر جهان‌بینی عرفانی به مسئله کیفیت می‌پردازند، باید مدنظر داشت که محققانی مانند گنون بیشتر از جانب یک فیلسوف و نه یک معمار به این مسئله نگریسته است. در واقع کیفیت در نزد این محقق به صورت عام بحث شده و در حوزه معماری ترجمان مشخصی از آن ارائه نشده است. البته بورکهارت با تعلق به همین دستگاه فکری در نوشته‌های مختلف خویش اشاراتی به اهمیت مسئله کیفیت، به‌ویژه در خصوص آثار معماری اسلامی داشته است. لکن این سخنان اغلب مختصر و پراکنده بوده و به همین دلیل نیاز به تدقیق و تعمق در آن‌ها به‌همراه ترجمه قابل فهم‌تر این مباحث در حوزه معماری احساس می‌شود. در کتاب حس وحدت اردلان و بختیار نیز اشاراتی به مسئله کیفیت شده است، اما به‌طور مدون و مشخص به بررسی این موضوع در مبنای عرفانی پرداخته نشده و اگر هم شده، این مسئله در میان حجم انبوه مطالب این کتاب بسیار کم‌رنگ جلوه می‌کند. در نتیجه، تعریف، جایگاه و انواع کیفیت به‌ویژه در آثار معماری، در نزد مخاطب همچنان به‌روشنی درک نمی‌شود.

از این‌رو به‌نظر می‌رسد تلاشی آگاهانه و مؤثرتر در جهت گسترش مرزهای معرفتی در این موضوع در حوزه معماری بسیار ارزشمند خواهد بود. بر این مبنای اهتمام این مقاله بر آن است که با استعانت از پشتوانه مستحکم و غنی عرفان اسلامی، تا حد ممکن در راستای مسیری که سنت‌گرایی مانند گنون و بورکهارت در جهت تقرب به معرفت حقیقی در پیش گرفته‌اند، گام برداشته و نکاتی چند را درباره مسئله کیفیت بیان دارد. با ابتدای بر موارد فوق، هدف اصلی این مقاله، دستیابی به فهم این مطلب است که چگونه افکار و عقایدی که تقریباً محوریت عرفان اسلامی را تشکیل می‌دهند، زمینه‌ای را برای درک مسئله کیفیت به‌ویژه در آثار معماری (اسلامی) فراهم می‌کنند. البته نگارنده به‌هیچ‌وجه ادعای دستیابی به فهمی کامل از حقیقت موضوع را ندارد، ولی تلاش می‌کند که قدمی هرچند کوچک در راه کشف این مهم و روایت آن بردارد.

۳. روش تحقیق

در خصوص تحقیق پیش‌رو باید گفت از آنجا که سؤال اصلی تحقیق در حوزه مفاهیم بنیادی قرار داشته^۹ و پاسخ کلی به آن از سفر به حوزه عرفان اسلامی مستفاده شده و بر مبنای آن درباره کیفیت در آثار معماری سخن گفته می‌شود، به‌نظر می‌رسد در بین روش‌های تئوری‌پردازی با ویژگی‌های تحقیق مبتنی بر استدلال منطقی قرابت بیشتری دارد. چراکه یکی از ویژگی اصلی پژوهش‌های استدلال منطقی نظام‌مندی و برقراری نظامی منطقی در میان مطالب پراکنده و در واقع تعریف سامانه‌ای است که راه جدیدی را در نگاه به واقعیات یا پدیده‌های موجود پدید می‌آورد. با این توضیح که به‌طور معمول منطق استدلال از سامانه گسترده‌تر و در واقع از اصولی بنیانی گرفته شده است (گروت و وانگ ۱۳۸۶، ۳ و ۹).

در همین راستا درباره منابع مورد ارجاع این مقاله باید گفت در وهله اول نیاز ورود به حوزه غنی عرفان اسلامی به‌مثابه یک نظریه پشتیبان یا تفسیرگر کل احساس می‌شود تا براساس نتایج این سفر، گزاره‌های معمارانه‌ای که هدف مقاله هستند شکل بگیرند. اما با توجه به گستردگی منابع عرفانی، نکته مهمی که بیان آن لازم می‌نماید، معرفی دقیق پایگاه فکری و مشخص کردن محل استقرار اندیشه محقق است. بر این مبنای گفتنی است که نگارنده شالوده و بنیان اصلی تحقیق خود را بر آرای عارف بزرگ شیخ محیی‌الدین ابن عربی^{۱۰} و آثار شارحان و مفسران وی بنا نموده است. زیرا اگرچه محیی‌الدین ابن عربی به‌صورت مستقیم به فلسفه هنر نپرداخته، با استعانت از نظام فکری او می‌توان به مبنای محکمی برای تقرب به حقیقت هنر و معماری اسلامی دست یافت.^{۱۱} به همین دلیل تعبیر، تفسیر و واژگان اصلی تحقیق از این دستگاه فکری اخذ خواهند شد.

بدین ترتیب در ترسیم مشخص مسیر پیش روی تحقیق باید گفت که پس از تعیین سؤال تحقیق و غوطه‌وری در ادبیات عرفانی، منابعی که در روشن کردن مسیر این تحقیق می‌توانند راهگشا باشند، شناسایی می‌شوند. در گام بعد سعی می‌شود که با اولویت‌بندی منابع، بازخوانی آن‌ها، استخراج یافته‌ها و تحلیل آن‌ها، این دستاوردها در قالب منظومه‌ای مستدل و منطقی که برآورده از دستگاه هاضمه نگارنده باشد، در بخش اول متن اصلی مقاله روایت گردد. اما جمع‌بندی این موارد و جاری کردن آن در حوزه معماری که حاصل استنباط و استدلال منطقی شخص محقق خواهد بود، مطالب اصلی بخش دوم مقاله را تشکیل خواهند داد.

۴. کیفیت در عرفان ابن عربی

۴.۱. مسئله وجود

به‌منظور فهم شأن یا جایگاه کیفیت در عرفان ابن عربی، بایسته است بحث خود را با مسئله «وجود» که از بنیادی‌ترین مسائل و موضوعات دستگاه فکری وی است آغاز کنیم. این امر تا بدان جا اهمیت دارد که می‌توان گفت بنیاد عرفان ابن عربی، مسئله وجود و معرفت وحدت آن است، به همین دلیل مکتب وضع‌شده توسط وی «مکتب وحدت وجود» خوانده می‌شود. زیرا در نظر ابن عارف گراندقدر، وجود حقیقی واحد است و تکرر و تعددی که در عالم نمایان است، ناشی از ظهور این وجود است. در توضیح بیشتر این امر می‌توان گفت که حق تعالی در مقام احدیت ذات خود، تعالی مطلق داشته و از هر کثرتی منزّه است (وجود حقیقی یا بود)، اما در مراتب دیگر این‌گونه نیست که مخلوقات از حق تعالی جدا باشند، بلکه همه مخلوقات مظاهر و تجلیات وجود حق به‌شمار می‌روند (وجود اضافی یا نمود).

بدین ترتیب در این دستگاه فکری، حق تعالی در هر موجودی از موجودات عالم ساری و جاری است (قیصری ۱۳۹۰، ۲۱۶) و اوست که به همه‌چیز زندگی و وجود می‌دهد. چنان‌که ابن عربی صریحاً بیان می‌دارد که «سر حیات عبارت از هویت الهی است که در تمام اشیاء ساری است، و هر چیزی را حی و زنده می‌کند» (همان، ۸۸۷). اما وی در ترسیم نحوه «ظهور وجود» یا چگونگی چینش نظام هستی، از مراتب و عوالم مختلفی سخن می‌گوید. در واقع وجود حقیقی که همان مقام اول یعنی مرتبه ذات حق (احدیت) است در مراتب و عوالم گوناگون برحسب آنچه درخور آن عالم است، ظاهر و آشکار شده است (همان، ۵۵). در اینجا با توجه به نقطه هدف این تحقیق قصد نداریم که به تفصیل، مراتب تجلیات وجود محض در عوالم مختلف را شرح دهیم. اما بر مبنای پرسش اصلی مقاله لازم است که به اولین و آخرین مراتب از مقامات تجلی، یعنی تعیین ماهیات اشیاء و ظهور محسوس آن‌ها در عالم ملک یا شهادت اشاره کنیم.

۴.۲. مرتبه ماهیت

چنان‌که گفته شد در سپهر عرفان ابن عربی «وجود»، اصل وحدت اشیاست. اما نکته‌ای که در اینجا باید اضافه کرد این است که ماهیات موجودات، وجوه مختلفی از این وحدت صرف یا وجود مطلق هستند که در اولین مراتب تجلی تعیین یافته و سبب تفاوت اشیاء و کثرت آن‌ها می‌شوند. مراد و منظور از ماهیت، همان ذات یا طینت هر شیء است. ابن عربی برای نخستین بار لفظ «اعیان ثابته» را برای این ماهیات به‌کار برد، زیرا از نظر وی این اعیان در علم حق تعالی ثابت هستند (همان، ۴۹). بدین ترتیب هر موجودی یک عین ثابته، ماهیت یا باطنی دارد که معنا و حقیقت آن به‌شمار می‌رود؛ علاوه بر اینکه تمامی موجودات و البته ماهیات آن‌ها مظاهر و تجلیات ذات حق بوده و قائم به هستی او هستند. اما سؤالی که در اینجا طرح می‌شود، این است که چرا ماهیات، سبب تمایز و تفاوت اشیاء نسبت به یکدیگر می‌شوند؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت که ماهیات در واقع درجه‌هایی از وجود بوده یا به‌تعبیری از «حد وجود» و نسبت خود با مافوقشان (ذات حق) حکایت می‌کنند (سبزواری ۱۳۶۱، ۵۶) و همین امر است که دلیل تمایز و تفاوت آن‌ها نسبت به یکدیگر می‌شود. در بیانی رمزی می‌توان گفت که باطن یا حقیقت وجود، نور محض است و هریک از ماهیات یا حقیقت اشیاء را به‌قدر وسع خود، حظ و بهره‌ای از این نور وجود داده‌اند. حاصل این تفاوت نیز، سلسله‌مراتب حیات یا تحقق یافتن طیفی از وجود محض یا بود (معدن خیر و شرافت) تا عدم محض یا نابود (معدن شر و بدی)

بین موجودات یا مخلوقات می‌شود (همان، ۱۳۰). البته باید اضافه کرد عدمیت محض در عالم خلقت، امکان تحقق ندارد (قیصری ۱۳۹۰، ۱۱).

۳.۴. مرتبه شهادت

اما همان‌گونه که پیش‌تر نیز ذکر شد، در قلمرو اندیشه ابن‌عربی تجلی و ظهور ذات حق، در عوالم و حضرات متعددی صورت می‌پذیرد. به همین دلیل جریان خلقت در عالم ماهیات اشیاء متوقف نشده و اعیان یا ماهیات نیز، در هریک از عوالم برحسب آنچه درخور آن عالم است، تنزل کرده و مراتب شیء را تحقق می‌بخشند. با این تعریف در نازل‌ترین مرتبه از منظومه وجود که همان عالم ملک یا طبیعت است، «هر شیء دارای ظاهری می‌شود که صورت شیء و جهت شهادت آن است» (فناری ۱۳۷۴، ۸۵).

در نگاه عارفان وحدت وجودی هر نمود یا شیء در عالم محسوس، به واسطه حقیقت و ماهیت خود بهره و وجهی از وجود محض دارد که همین وجه وجودی، ضامن حیات و هستی آن شیء است. در واقع تجلی هر ماهیتی به صورت وجود خارجی، منطبق با استعداد ذاتی ماهیت و حقیقت همان شیء است. بدین ترتیب یکی از قواعد مهم ظهور، تبعیت و پیروی ظاهر از باطن (صورت محسوس از ماهیت) و بالعکس باطن از ظاهر است (همان، ۹۴). در واقع ظاهر و باطن اشیاء یا به تعبیری صورت و معنای آن‌ها مطابق یکدیگر بوده و هم‌سرخ هستند. البته در این معنا هیچ‌گاه صورت از معنی نمی‌تواند منفک و جدا باشد، بلکه حضور آن‌ها در یک شیء توأمان بوده و هریک برای ظهور خود به دیگری نیازمند است. چنان‌که داوود قیصری در شرح *فصوص الحکم* درباره این موضوع می‌نویسد: «هر صورتی که در هر عالم است... از حقایق خودش منفک و جدا نیست، زیرا آن همان‌طور که در خارج موجود است، همین‌طور در عالم عقلی، مثالی و ذهنی هم موجود است» (قیصری ۱۳۹۰، ۷۰). بنابراین در الگوی فکری ابن‌عربی، نسبت میان صورت و معنای یک شیء یا به‌طور کلی مراتب مختلف آن رابطه‌ای ظلی و وجودی است، نه اعتباری و قراردادی. علاوه بر این، در قلمرو اندیشه ابن‌عارف، سر هر چیز که ذات و ماهیت آن است با صورتش آشکار می‌شود (همان، ۸۸).

۴.۴. کمیت و کیفیت

همان‌طور که ذکر شد، در مکتب ابن‌عربی هر شیء در عالم شهادت صورتی دارد که مظهر آن در این عالم است. اما از احکام دیگر ظهور این است که صورت هر شیء برای ظهور در این عالم، نیازمند ماده است؛^{۱۲} چنان‌که به عالم محسوس یا شهادت، عالم ماده نیز گفته می‌شود. به‌منظور فهم تمایز میان این دو، تعبیری در آرای عارفان وحدت وجودی یافت می‌شود مبنی بر اینکه صورت شیء در عالم محسوس را معادل «حال» آن می‌دانند. چنان‌که صدرالدین قونوی در کتاب *مصباح الانس*، صورت شیء را به‌معنای احوالات آن دانسته (فناری ۱۳۷۴، ۹۵) و لاهیجی نیز که از افکار عرفانی ابن‌عربی متأثر بوده است (لاهیجی ۱۳۸۸، ۵۰) بیان می‌دارد که هر جسم خارجی مرکب از حال و محل است و این دو وجه را در تناظر با صورت و ماده شیء قرار می‌دهد (همان، ۳۳۲).

اما آنچه در بررسی بیشتر این مطلب مشخص می‌شود، این است که واژه حال در منابع لغت در دو معنا آمده است. در یک معنا صفت فاعلی از حلول، به‌معنای حلول‌کننده یا مظهر بوده و مقابل محل یا ظرف ذکر شده است. پس حال در این معنا، مظهری است که در محل یا بنا به تعبیر فوق در ماده شیء ظهور پیدا می‌کند. در واقع در عالم محسوس، حال وجه فاعلی شیء و ماده وجه قابلی آن است. روشن است که در این تعریف بر مبنای وجود ارتباطی طولی و هستی‌شناسانه بین مراتب مختلف شیء در نظام فکری ابن‌عربی، حال یا مظهر شیء با ذات و ماهیت آن مرتبط می‌شود. چنان‌که پیش‌تر گفتیم، در نظر ابن‌عربی با صورت هر چیز سر آنکه ماهیتش است آشکار می‌شود. در ترجمه *مصباح الانس* صدرالدین قونوی نیز آمده است که «ماهیت یا ذات شیء ملاکی برای ظهور احوالات شیء است و از آن طرف حال شیء راجع به ذات بوده و میزان تعیین ذاتش را بروز می‌دهد» (فناری ۱۳۷۴، ۹۵).

از سوی دیگر ذات و ماهیت یک شیء مبدأ وجودی همه خصوصیات و صفاتی است که به یک شیء تعلق دارد؛ ضمن آنکه کیفیت در منابع لغت به‌معنای صفت، حالت، چگونگی و چونی است. بدین ترتیب می‌توان گفت که کیفیت در مرتبه محسوس به‌نوعی مشتمل بر محتوای ذات و صفات ماهوی شیء بوده و اصل فعال در وجود خارجی هر شیء

به حساب می‌آید. بنابراین می‌توان استنباط کرد که حال یا صورت یک شیء خارجی به‌مثابه فعل، در وهله اول به وجه کیفی آن اشاره داشته و ماده به‌مثابه قوه، در تناظر با وجه کمی آن است.

اما واژه حال (جمع: احوال) در معنای دوم خود، معادل وضع، هیئت، کیفیت و چگونگی است. چنان که در کتاب فتوحات ابن عربی نیز آمده است که «کیف یا چگونه، پرسش از حال شیء است» (ابن عربی ۱۳۸۱، ۳۶۷). با ابتدای بر این تعبیر و مضامین مشابه در آرای شارحان ابن عربی، در معنایی مستقیم‌تر، حال یا صورت یک شیء را می‌توان در تناظر با وجه کیفی آن دانسته و در مقابل، ماده یک شیء را معادل وجه کمی آن منظور کرد. پس در پاسخ به پرسش اول مقاله می‌توان گفت که هر شیء در عالم محسوس، مرکب از دو وجه یا دو قطب کیفیت و کمیت است؛ به‌گونه‌ای که بر مبنای تعبیر فوق در نزد ابن عربی و رجوع به معنای لغوی این واژگان، «کیفیت» به‌معنای حالت، صورت و چگونگی شیء بوده و «کمیت» به‌معنای چندی شیء و در ارتباط با مقادیر و ماده آن است.

در این راستا اگر کیفیت یک شیء را به‌معنای چگونگی و معادل صفات و خصوصیتی از آن در نظر بگیریم که قابل تقدیر و اندازه‌گیری نیستند، می‌توانیم وجوه یا مراتب مختلفی برای آن قائل شویم. چنان که ابن عربی نیز در کتاب فتوحات خود انحاء مختلفی برای کیفیات موجودات قائل بوده و بیان می‌دارد که «کیفیات، احوال، هیئات و اشکالی هستند که مخلوقات بر آن‌اند» (همان، ۳۷۴). با ابتدای بر این قول یکی از وجوه کیفیت را می‌توانیم به‌عنوان احوال، صفات و ویژگی‌هایی از شیء بدانیم که قابل اندازه‌گیری نیستند. البته با کمی دقت نظر این احوال و صفات را نیز می‌توان به دو دسته کیفیات محسوس و غیرمحسوس تقسیم کرد. به‌گونه‌ای که صفات محسوس به‌مثابه کیفیاتی از شیء می‌باشند که با حواس پنج‌گانه ظاهری قابل ادراک هستند مانند سبیدی و سیاهی، روشنی و تاریکی، زبری و خشنی و... کیفیات غیرمحسوس نیز به‌مثابه حالاتی وجودی، صفاتی درونی و در واقع کیفیاتی از شیء هستند که بیشتر از جنس معانی بوده و به همین دلیل تنها با حواس ظاهری ادراک نمی‌شوند مانند خوبی و بدی یا زشتی و زیبایی. اما مطابق نظر ابن عربی، می‌توان گفت که کیفیات در مرتبه دیگر حضور خویش در یک شیء در ارتباط نزدیکی با شکل و کمیت آن قرار می‌گیرند. این بدان معناست که کمیت‌های مقداری یک شیء چگونه و به چه شکلی ظاهر شده یا در قالب چه هیئت یا ساختاری با هم ترکیب شده‌اند.

نکته دیگری که تأکید مجدد بر آن لازم می‌نماید، این است که مطابق آنچه از مجموع آرای عارفان وحدت وجودی مستفاد می‌شود، از میان وجوه عالم محسوس، صورت یا کیفیت شیء، تقدم شرافتی، وجودی و معرفتی نسبت به ماده یا کمیت آن داشته و به‌تعبیر کامل‌تر عین حقیقت یا ذات شیء است. در واقع مطابق آنچه در ابتدای این بخش نیز بدان اشاره شد، در پاسخ به سؤال دوم مقاله می‌توان گفت که کیفیت و ماهیت یک شیء ارتباط و نسبتی طولی با یکدیگر دارند. به بیان دیگر، آنچه در ماهیت شیء بالقوه است، در کیفیت بالفعل می‌شود؛ یا چنان که پیش‌تر ذکر شد، به‌واسطه کیفیت یا صورت هر شیء، وجه ماهوی یا ذاتی آن آشکار می‌شود.



تصویر ۱: مراتب وجودی شیء و ارتباط طولی کیفیت هر شیء با ذات یا ماهیت آن

در استنباط نگارنده به گونه‌ای ساده‌تر می‌توان گفت که ذومراتبی اشیا در عوالم مختلف که بحث آن پیش‌تر آمد، در عالم شهادت نیز رنگ تحقق به خود می‌گیرد. چنان‌که کیفیت در دستگاه فکری عرفانی از اعتباری برخوردار است که می‌توان آن را در تناظر با معنی و ماهیت اشیا قرار داد، معنایی که در لوای وجه کمی یا مادی شیء در عالم شهادت ظهور کرده است. پس می‌توان اذعان کرد که کیفیت در عالم محسوسات، همتای ماهیت شیء در مراتب بالاتر هستی است. در این معنا صورت یا کیفیت، خاصیت ذاتی و بنیادی برای یک شیء چه طبیعی و چه مصنوعی محسوب می‌شود. بدین ترتیب در سپهر عرفان ابن‌عربی از دوگانه‌های «صورت و ماده» یا «کیفیت و کمیت» در عالم محسوس، صورت یا کیفیت وجه هویت‌ساز، عروجی و متعالی برای شیء به حساب آمده و شیء را تبدیل می‌کند به چیزی که باید باشد.

۵. کیفیت در آثار معماری

۱.۵. پدیده مکان

اگر در لوای اندیشه عارفان اسلامی (به‌ویژه دستگاه فکری ابن‌عربی) هر پدیده‌ای اعم از طبیعی (مخلوق الهی) یا مصنوع (مخلوق انسانی) هستی خود را از یگانه مبدأ وجود دریافت نموده و در نظام مخروطی عالم، واجد مراتب و ساحات مختلف است، یک اثر معماری نیز به‌مثابه پدیده‌ای که محصول فعل ساختن انسان در عالم طبیعت است، از این قاعده نمی‌تواند مستثنا باشد.

پس در وهله اول، معماری موجودی زنده است، چون در دایره هستی حضور دارد. در وهله دوم به تبعیت از نگرش لایه‌لایه به هستی و پدیده‌های آن، از عالم معماری نمی‌توان سخن راند؛ معماری هم واجد مراتب و لایه‌های مختلفی است. به عبارت دیگر پدیده معماری به‌واسطه آنکه در عالم محسوس هستی و حضور یافته است، لاجرم در مرتبه‌ای بالاتر در منظومه وجود، واجد ماهیت و ذاتی است. به گونه‌ای که این ماهیت تعیین‌کننده میزان زندگی اثر بوده و به نوعی علت وجودش به‌شمار می‌رود. در واقع اگر حقیقت مطلق را امری مستور و در مرکز بینیم، معماری هم مانند دیگر پدیده‌ها با آن نسبت خواهد داشت. هر اثر معماری به‌اندازه ظرفیت (حد) ذاتی خود پنجره‌ای رو به این حقیقت گشوده و نور زندگی را از آنجا می‌گیرد. در این راستا می‌توان گفت که میزان زندگی آثار معماری نسبی است. هر قدر که اندازه پنجره معماری بزرگ‌تر باشد، زندگی بیشتری به آن بخشیده می‌شود و بالعکس.

با این اوصاف نمی‌توان فعل معماری را صرف شکل‌دهی و سازمان‌دهی به «فضا» منظور کرد. در صورتی که در اکثر تعاریفی که امروزه از معماری ارائه می‌شود چنین مفهومی با تأکید بر جنبه کمی فضا به چشم می‌خورد. در واقع در نزد بسیاری از نویسندگان و نظریه‌پردازان معماری، فضا واقعیتی خام داشته و به معنای ماده ممتد یکنواختی است که می‌توان از طریق تعیین محدوده‌ها آن را به گونه‌های مختلفی شکل داد (نوربرگ شولتس ۱۳۹۳، ۱۱). به بیان دیگر در واژه نامه معماری امروز، فضا که معادل واژه «space» در زبان لاتین است، به‌مثابه حوزه‌ای گسترش‌یابنده و در عین حال فراگیرنده تعریف شده و چنین تعریف کمی‌نگری از فضای معماری بسیار متداول و متعارف است. با این وصف معماری را که مشتمل بر مراتبی طولی و معنایی است، نمی‌توان معادل فضا به معنای مصطلح آن دانست. در همین راستا شایسته است که واژه‌ای را برای اطلاق به آن برگزینیم که معرف کاملی برای مراتب وجودی آن باشد. در چنین رویکردی، معماری بسطی طولی داشته و زنده است. در واقع معماری هستی یافته است تا ظرفی برای زندگی باشد. در استنباط نگارنده، این هستندگی و زندگی در «مکان» شکل می‌گیرد.

مکان از ریشه «کون» به معنای بودن است. در ادبیات عرفانی مصدر «کون» معنایی وجودی دارد؛ چنان‌که تمامی پدیده‌ها با لفظ امری «کن» به معنای موجود باش، هستی یافته‌اند. بر این مبنا می‌توان گفت واژه مکان بر وزن مَفْعَل از ریشه «کون» و به معنای جای هستی یا زندگی است. از آنجا که هستی ذومراتب است، جای آن نیز ذومراتب است و مکان گویای این ذومراتبی است؛ درحالی‌که فضا چنین قابلیت معنایی‌ای ندارد. پس به‌نظر می‌رسد که «مکان» واژه شایسته‌ای برای اطلاق به کلیت موجود معماری باشد. به بیان دیگر، واژه مکان ظرفیت رساندن بار معنایی و دلالت بر بسط وجودی معماری را به‌خوبی داراست.

۲.۵. مراتب مکان

با ابتدای بر تعاریف پیشین، در نظام طولی عالم مکان نیز سلسله‌مراتبی طولی داشته و دیگر صرفاً اجتماعی از وجوه کالبدی و فضایی نیست، بلکه مشتمل بر ساحات عمیق‌تری نیز هست. از جمله آنکه «جان مکان» معادل ذات و ماهیت آن است که میزان هستی معینی دارد؛ در واقع زندگی مکان‌های مختلف نسبی است. «جسم مکان» نیز مشتمل بر کیفیت و کمیت معماری است که تعیین‌بخش مرتبه محسوس آن هستند. ضمن آنکه به تبعیت از قاعده سختیت بین مراتب پدیده‌ها، میزان هستی و زندگی جان مکان به جسم آن نیز سریان پیدا می‌کند. در واقع درجه زندگی مکان در وجوه کمی و کیفی آن مشهود است.

بدین ترتیب می‌توان گفت که این دو مؤلفه اساسی برای شکل مکان در عالم محسوس، معیارپذیر و واجد سلسله‌مراتبی ارزشی هستند، زیرا با ذات یا ماهیت مکان رابطه‌ای وجودی دارند. شاید این امر یکی از دلایل مهم وحدت آثار معماری اسلامی و حتی مکان‌های اغلب تمدن‌های سنتی، در طول زمان و عرض جغرافیا باشد. وحدتی که محققانی مانند بورکهارت در خصوص معماری اسلامی یا کریستوفر الکساندر در خصوص معماری تمدن‌های سنتی بدان ادعان دارند. روشن است که ما اکنون مجال تمرکز بر این معیارهای کمی و کیفی ظهور یافته در مکان‌های زنده را نداریم، اما نکته‌ای که یادآوری مجدد آن ضروری است، مسئله اهمیت و شرافت کیفیت یک مکان نسبت به کمیت آن است. البته این امر به معنای بی اهمیت بودن کمیت یک اثر نیست، چنان‌که اساساً دو وجه کمیت و کیفیت به یکدیگر وابسته بوده و در واقع تفکیک‌ناپذیرند. اما همان‌طور که در بخش پیشین بررسی شد، در الگوی اندیشه ابن عربی، از میان وجوه محسوس یک پدیده، کیفیت آن با ماهیت یا ذاتش قرابت وجودی دارد. با این تعبیر کیفیات یک مکان از میزان زندگی ذاتی آن خبر می‌دهند و به همین سبب قدرت اثرگذاری یا فاعلیت بیشتری دارند.

۳.۵. کیفیت مکان

کیفیت یک مکان در نظریه‌های رایج مرتبط با معماری به‌سادگی قابل تعریف و شناسایی نیست. به‌گونه‌ای که می‌توان گفت امروزه کیفیت یک مکان به معنای خصایص و ویژگی‌های موجود و نهفته در آن و مشتمل بر وجوه گسترده‌ای است که در هریک از نظریات مرتبط به مکان، به‌ویژه در نظریه‌های روان‌شناختی و فرایندهای ادراک مکان، به مواردی از این خصایص اشاره می‌شود. اما در جمع نظریات مختلف درباره مسئله کیفیت می‌توان ادعان کرد که معمولاً از کیفیت‌های کالبدی یا عینی و کیفیت‌های ذهنی و ادراکی در مکان سخن گفته می‌شود (ذکاوت و دهقان ۱۳۹۵). در واقع در نظریات امروزی در باب معماری کیفیت یک مکان هم مشتمل بر جنبه‌های بصری و عینی بوده و هم به‌عنوان وجهی بنیادین از مکان تلقی می‌شود که بر درک کاربران از مکان بسیار تأثیرگذار است. با ابتدای بر این امر و مطابق آنچه که پیش‌تر درباره تبیین کیفیت یا صورت یک پدیده با استعانت از دیدگاه عرفانی ابن عربی عنوان شد، اینک می‌توان به پرسش سوم مقاله پاسخ داد و عنوان کرد که کیفیت یک مکان در حالتی سلسله‌مراتبی واجد تقسیماتی کلی است. در واقع کیفیات یک مکان را می‌توان در سه مرتبه کلی کیفیات محسوس، کیفیات ساختاری و کیفیات معنایی تبیین کرده و کیفیت کلی مکان را حاصل برهم‌کنش این وجوه و مراتب دانست.

از میان این مراتب، کیفیات محسوس به‌مثابه خصایص یا صفاتی محسوب می‌شوند که چگونگی ظاهر یک مکان را توصیف می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که این کیفیات به‌صورت مستقیم یا حواس پنج‌گانه ظاهری قابل ادراک‌اند. از جمله آن‌ها می‌توان به کیفیات محسوس به حس بینایی که از عوامل ایجاد آن‌ها در مکان رنگ‌ها و نورها هستند، کیفیات محسوس به حس شنوایی که اصوات در چگونگی آن نقش دارند، کیفیات محسوس به حس شم که به رایحه‌هایی که در فضا حس می‌شوند بستگی پیدا می‌کنند، کیفیات محسوس به حس لامسه که مصالح مورد استفاده در چگونگی آن نقش دارند، اشاره کرد.

البته با اندکی تأمل می‌توان گفت که همه این وجوه، در چگونگی کیفیت یک مکان و احساسی که از آن دریافت می‌شود، حضوری مؤثر و تعیین‌شونده دارند. اما از میان آن‌ها کیفیت حضور نور در مکان را می‌توان در کیفیتی کلی آن بسیار تأثیرگذار محسوب کرد. چنان‌که در دستگاه فکری ابن عربی برای واژه نور، معنایی بسیار عمیق به‌گسترده‌گی



تصویر ۳: تیمچه امین الدوله کاشان
نمودی از ویژگی ساختاری «مرکز» یا انتظام مرکزگرا که یکی از کیفیات تکرارشونده در میراث معماری اسلامی ایران است.
(www.iran-view.com)



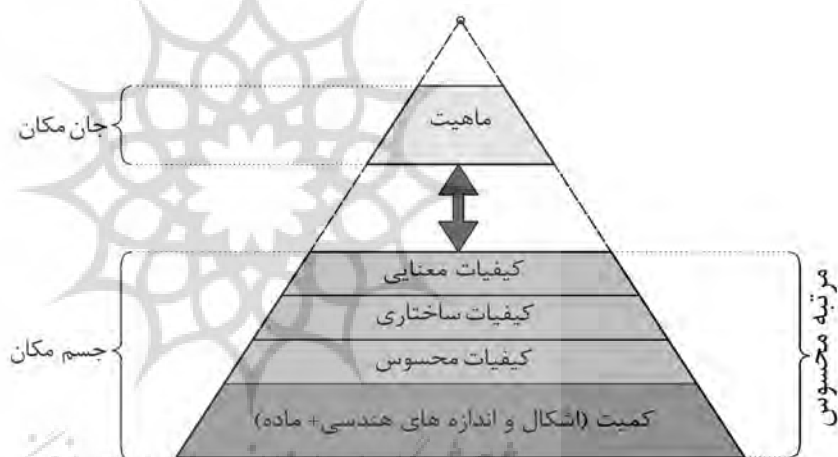
تصویر ۲: مسجد شیخ لطفالله اصفهان
انتخابی هنرمندانه برای ورود «نور» به فضای گنبدخانه، که از عوامل مهم در تعیین کیفیت و «حال مکان» است.
(www.iran-view.com)

نظام خلقت می‌توان مستفاد کرد؛ به‌گونه‌ای که در نظر وی «وجود» را می‌توان با رمز نور نشان داد. با این وصف می‌توان گفت که نور در عین آنکه کمیته رقیق دارد، کیفیتی وجودی هم دارد. با ابتدائی بر این امر نحوه‌ی استخدام نور در مکان‌های سنتی از جمله اغلب آثار اسلامی، دقت و ظرافت خاصی را طلب می‌کرده است. به‌بیان دیگر، معماران اسلامی از نور در جهت تبدیل مکان‌ها به مکان‌هایی لطیف و زنده بهره یافته‌اند.

اما در مرتبه‌ی دیگر، کیفیات ساختاری قرار می‌گیرند که تعیین‌بخش صورت مکان بوده و در ارتباط نزدیکی با کمیت مکان هستند؛ چراکه این کیفیات به‌مثابه هیئت، ساختار و صورتی هستند که کمیت معماری در قالب آن ظاهر می‌شود. البته بنا به اینکه کمیت یک مکان را چگونه تعریف کنیم، این کیفیات تعابیر مختلفی پیدا خواهند کرد. برای مثال، اگر پایه‌ی کمی یک مکان را مقادیر و اندازه‌های آن و در تناظر با خط و سطح هندسی فرض کنیم، آنگاه هرگونه حالت و شکلی که این خطوط و سطوح پیدا می‌کنند، به‌مثابه کیفیت آن‌ها محسوب می‌شود. اما اگر کمیت یک مکان را معادل مقادیر و اشکال هندسی آن تعریف کنیم، الگو یا ساختاری که این کمیت‌ها در قالب آن نظم داده می‌شوند، به‌عنوان کیفیتی که بر آن‌ها اعمال شده است، تعبیر می‌شود.

در این حال با کمی دقت نظر می‌توان دریافت که کیفیات ساختاری نیز حضوری سلسله‌مراتبی در تشکیل یک اثر معماری یا یک مکان دارند؛ چراکه از ریزالگوهای تشکیل‌دهنده اجزا و عناصر معماری تا نحوه «انتظام فضایی» یا ساختار کلی حاکم بر یک مکان، همگی به‌مثابه صورت‌ها یا کیفیاتی هستند که کمیت‌های مقداری در قالب آن‌ها سازمان یافته و ظاهر شده‌اند. در اینجا به‌دلیل تخیلی کلام و فقط از باب اشاره، می‌توان به یکی از کیفیات ساختاری مشترک در میان پدیده‌های طبیعی و مکان‌های اصیل سنن مختلف از جمله اغلب آثار معماری اسلامی بپردازیم.

با بررسی اجمالی اکثر این آثار به نظر می‌رسد که تلاش برای تبیین «مرکز» مضمونی است که در ساختار کلی و جزئی اغلب این مکان‌ها مشهود است. در واقع می‌توان گفت که «انتظام مرکزگرا» ساختار فضایی مشترک در اغلب ساختارهای انسان سنتی بوده به گونه‌ای که هم فضاهای باز و هم فضای بسته را شامل می‌شده است. اما کیفیات در عالی‌ترین حضور خویش، احوالات ذاتی مکان را ظاهر می‌سازند و از این رو می‌توان گفت که نسبت نزدیک‌تری با مراتب بالاتر اثر معماری دارند. در واقع کیفیات معنایی نمایاننده میزان زندگی ذاتی آن هستند. همه ما تجربه حضور در مکان‌هایی با احوالات مختلف داریم، به گونه‌ای که می‌توانیم «صفات وجودی» مختلفی را برای این مکان‌ها قائل شویم. برای مثال بعضی از مکان‌ها را دلگیر و بعضی دیگر را دلگشا احساس می‌کنیم. پس میزان سرزندگی مکان نوعی کیفیت معنایی بوده و این امر به مثابه تجربه کیفیتی است که به تناسب هستی ذاتی و ماهوی مکان، برای وجه محسوس آن اثر معماری حادث شده است. البته در کلامی کامل‌تر می‌توانیم بگوییم که کیفیات معنایی نیز خود تعینی سلسله‌مراتبی در یک مکان دارند؛ چراکه از یک سو حاصل برآیند و رابطه کمیت‌ها، کیفیات محسوس و الگوهای ساختاری در شکل یک فضا بوده و از سوی دیگر در حالتی بالارونده، وجه ماهوی و ذاتی مکان را افاده می‌کنند.



تصویر ۴: مراتب وجودی مکان

از مجموع مباحث فوق می‌توان نتیجه گرفت که تأثیرگذاری عمیقی که به واسطه حضور در فضاهای معماری اسلامی رخ می‌دهد، در وهله اول به مناسبت ماهیت وجودی یا ذات زنده این مکان‌هاست، که این میزان هستی از مجرای کیفیات چندسطحی مکان‌ها به مخاطبان القا شده و آگاهانه یا ناآگاهانه از سوی آن‌ها دریافت می‌شود. به عبارت دیگر، مطابق خوانشی که از شأنیت و اهمیت کیفیت در سپهر عرفان ابن عربی ارائه شد، حال وجدآور و بهجت‌افزای انسان‌ها در مواجهه با فضاهای معماری اسلامی، از «حال خوب» مکان یا کیفیات چندسطحی و بالارونده آن ناشی می‌شود که به مثابه رشته‌های اتصالی به ذات زنده مکان و مبادی وجودی نظام عالم عمل می‌کنند.

بدین ترتیب در چنین مکان‌هایی، ظرافت و دقت در چگونگی کیفیات محسوس از جمله نحوه استخدام نور، انتخاب رنگ‌ها، اصواتی که در فضا طنین‌انداز می‌شود، حس گرمی یا سردی مصالح و... ضمن اهتمام به الگوهای ساختاری مشخص از کوچک‌ترین اجزا تا نحوه انتظام کلی فضا، به جهت اهمیت و نقش مهم و مؤثر آن‌ها در تعیین میزان هستی مکان است؛ چراکه از یک سو این کیفیات در مکان به ذات، باطن یا جان آن رجوع کرده و مطابق قانون سنخیت بین مراتب یک پدیده، در میزان زندگی ذاتی یک مکان نقش مهمی ایفا می‌کنند؛ و از سوی دیگر «جان مکان» از مجرای کیفیات آن رخ می‌نماید.

نتیجه

در آنچه از پیش چشم خواننده گرامی گذشت، به اهمیت و جایگاه کیفیت در اندیشه عارفان اسلامی (در مکتب ابن عربی) پرداخته شد و به دنبال آن سعی شد که نتایج و گزاره‌های حاصل از آن، تا حدی در حوزه معماری بسط داده شده و به نوعی ترجمه شود. بر این مبنا کیفیات یک مکان در قالب نظامی سلسله‌مراتبی و مشتمل بر حالات مختلفی تبیین شدند که به مثابه وجه عروجی یا هویت‌بخش یک مکان، همچون رشته‌های اتصالی مخاطبان را به مراتب دیگر مکان مرتبط می‌کنند.

اما در توضیح اعتبار بیرونی موضوع این تحقیق، البته اگر در صورت حقیقی و جامع خویش بدان پرداخته شود، به فایده‌مندی آن در دو عرصه نظر و عمل معماری می‌توان اشاره کرد. در این راستا اولین دستاورد این تحقیق را می‌توان تجهیز به معیاری مهم و هستی‌شناسانه در مواجهه با نظریات مرتبط با معماری و همچنین آرای محققان حوزه معماری اسلامی دانست. به گونه‌ای که در مرور آرای نظریه‌پردازان حوزه معماری می‌توان بررسی کرد که هر نظر گاهی بر چه مبنایی شروع شده و به نتایج خود ختم شده است. در واقع باید دید که هر یک از محققان در کدام مرتبه از معماری ایستاده و به چه چیزی نگریسته‌اند؛ آیا در ظاهر و جسم مکان و حتی کمیت آن مانده‌اند یا به مراتب کیفی و ماهوی و در واقع باطن آن هم نظر کرده‌اند. روشن است که این امر نشان‌دهنده وجود مراتب مختلفی از فهم، در نزد محققان معماری است.

فایده‌مندی دیگر در فهم مسئله کیفیت در معماری، به حیطة عمل طراحان و معماران بازمی‌گردد. در این معنا با توجه به حقیقت ذومراتب معماری و تقدم مرتبه‌ای ماهیت و کیفیت یک مکان نسبت به ماده و کمیت آن، می‌توان اذعان کرد که تقلید ظاهری و رونوشت‌وار از مکان‌های سنتی، از جمله آثار معماری اسلامی ارزش چندانی نخواهد داشت. برای مثال صرف به کاربردن عناصری مانند طاق و گنبد در یک اثر معماری به معنای سنتی، اسلامی و اصیل شدن آن نیست. بلکه باید توجه داشت که کمال یک مکان در بازآفرینی الگوهای کیفی و معنایی اصیل و ریشه‌دار نهفته است. البته نحوه تحقق این مهم و در واقع شرح آن، در مجال این مقاله نگنجیده و پژوهش‌های جداگانه‌ای را می‌طلبد. به همین دلیل در اینجا تنها به ذکر این نکته بسنده می‌شود که فهم درست چرایی و چگونگی تأسی از مکان‌های زنده و پایبندی به الگوهای اصیل و مطلوب آن‌ها در آثار معماری جدید، از اهمیت زیادی برخوردار بوده و اهتمام ویژه معماران و طراحان حقیقت‌جو را طلب می‌کند.

قدردانی

با سپاس از استاد گرانقدرم جناب آقای هادی ندیمی که رهنمودهای ارزشمند ایشان، روشنگر ذهن تاریک من در این سال‌های اخیر بوده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. واژه «شان» در فرهنگ فارسی عمید هم به معنای ارزش و اهمیت و هم به معنای قدر و مرتبه آمده است؛ که در اینجا هر دو وجه معنایی این واژه مدنظر است. چرایی این امر در جریان روایت مقاله روشن خواهد شد.

2. Christian Norberg Shultz

3. Christopher Alexander

4. Rene Guenon

5. Titus Burckhardt

۶. این ویژگی‌های هندسی عبارت‌اند از: سطوح مقیاس، مرکز قوی، مرزها، تکرار متناوب، فضای معین، شکل خوب، تقارن موضعی، پیوند عمیق و ابهام، تضاد، طیف (درجه‌بندی)، تلاطم و زبری، انعکاس (پژواک)، فضای خالی (تهی)، سادگی و آرامش درونی، عدم تفکیک (الکساندر ۱۳۹۰، ۱۱۰ و ۱۱۱).

البته این محقق اعلام می‌دارد که ویژگی‌های فوق قطعیت نداشته و شاید موارد دیگری را بتوان به آن‌ها اضافه کرد یا برخی از آن‌ها را با هم ادغام نمود.

7. Essence and Substance

8. Forma and Materia

۹. می‌توان گفت که سؤال اصلی تحقیق، تعیین‌کننده متدولوژی تحقیق است.

۱۰. «ابوبکر محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبدالله بن حاتم طائی» که به محیی‌الدین ابن عربی شناخته می‌شود، در هفدهم رمضان ۵۶۰ هجری برابر با ۱۱۶۵ میلادی، در شهر مرسیه از بلاد اندلس، در خانواده‌ای صاحب مکتب و علم و تقوا متولد شد. از القاب او «شیخ الاکبر» است (قیصر ۱۳۹۰، چهل‌وسه و چهل‌وچهار) که اتصاف این لقب به ابن عربی، خود گویای مقام و مرتبت وی است. از جمله عارفان و شاعران متأثر از اندیشه ابن عربی که اغلب ایشان ایرانی بوده‌اند، می‌توان به صدرالدین قونوی، داوود قیصری، سید حیدر آملی، عزیرالدین نسفی، شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، و با اندکی تسامح شیخ محمود شبستری و شمس‌الدین محمد لاهیجی اشاره کرد که به‌نوعی ادامه‌دهنده طریق ابن عربی هستند (لاهیجی ۱۳۸۸، ۶۷-۶۹).

۱۱. رفع ابهام درباره انتخاب آرای و عقاید ابن عربی به‌مثابه پایگاه فکری نگارنده در این تحقیق، از طریق دو نکته قابل بیان است: نکته اول شرح بی‌نظیر ابن عربی از عقاید متصوفه، شیوه روایت منظومه‌وار وی از عرفان نظری و تبیین سلسله‌مراتب عالم هستی و جهان معنوی است. اما نکته دوم نفوذ و تأثیرگذاری این عالم و عارف گران‌قدر، در میان غالب اندیشمندان و بزرگان عرفان و حکمت اسلامی است؛ به‌طوری که می‌توان گفت مکتب ابن عربی در اکثر متفکران اسلامی مخصوصاً ایران در دوره بین قرون ۱۳ تا ۱۷ میلادی که سنت تفکر فلسفی اسلامی در افکار ملاصدرا به اوج خود رسید، اثر عظیمی به‌جا گذاشت. این جایگاه محوری ابن عربی ناشی از قدرت عقیده و ژرفای تلفیق‌های اوست؛ ضمن آنکه بی‌گمان وی آنچه را نزد عرفای پیشین تثبیت شده بود، جذب کرده و مدون نمود. بدین ترتیب شاید تعمیم نظریات ابن عربی به جهان‌بینی همه مسلمانان صحیح نباشد، اما طبق نکات مذکور، افکار این عارف گران‌قدر را می‌توانیم نماینده تقریباً شایسته‌ای برای عرفان اسلامی منظور کنیم. با اشراف بر اینکه آرای ابن عربی مشتمل بر تمام اندیشه‌های ناب اسلامی نیست، اما حاوی بنیادهای مشترک آن‌هاست.

۱۲. در اینجا لازم است که ذیل واژه «صورت» مطلبی را متذکر شویم.

در آثار حکمی و عرفانی اسلامی، برای واژه صورت (معادل form در زبان انگلیسی که خود مشتق از forma لاتینی و معادل morphe یونانی است) دو اصطلاح زوجی و بدین سان دو اعتبار می‌توان یافت. در یک اعتبار، صورت در کنار ماده عنوان می‌شود که در واقع اصطلاحی ارسطویی است. از نظر ارسطو، هر موجودی مرکب از ماده و صورت است که ماده‌اش جنبه قوه و استعداد آن و صورت جنبه فعلیت و حقیقت آن است. در این تعریف صورت است که به ماده اعطای وجود می‌کند و هویت‌ساز آن است؛ در واقع صورت در اصل، معنی ماده به‌شمار می‌رود (پازوکی ۱۳۸۸، ۷۴).

اما در اعتبار دوم، اصطلاح زوجی «صورت و معنا» مدنظر است که در اینجا صورت در مقابل معنی مطرح می‌شود، زیرا با توجه به الگوی سلسله‌مراتبی پدیده‌ها، در هر مرتبه‌ای از عالم وجود صورتی برای مراتب بالاتر از آن وجود دارد که در مقام تجلی مراتب فوق ظاهر می‌شود. به عبارت دیگر، معنای مراتب بالاتر، خود را در حجاب صورت‌های زیرین عرضه می‌دارد. بنابراین می‌توان در تمثیل، پلکان یا نردبانی قائل شد که هر مرتبه برای مراتب بالاتر از خود صورت و مرتبه بالایی برای پله زیرین معنی به‌شمار می‌رود. در تمثیلی دیگر اگر معنا را مغز و صورت را پوسته بدانیم، هر مرتبه از شیء نسبت به مرتبه مافوق خود، پوسته یا صورت و نسبت به مرتبه مادون خود مغز یا معنی است. بدین ترتیب صورت مادی جسم واجد صورتی مثالی یا ملکوتی و صورت ملکوتی واجد معنایی مجرد و عقلی است.

با این تعاریف می‌توان نتیجه گرفت که واژه صورت ذومراتب است و در هر یک از حالات فوق می‌تواند کاربرد داشته باشد، صورت آنگاه که به‌همراه ماده مطرح می‌شود، مقام کیفیت و معنی خواهد داشت و آنگاه که در معیت معنا می‌آید، مترادف با ظاهر شیء است.

منابع

- ابن عربی، محمد بن علی. ۱۳۸۱. فتوحات مکیه، ترجمه، تعلیق و مقدمه محمد خواجوی. تهران: مولى.
- اردلان، نادر، و لاله بختیار. ۱۳۸۰. حس وحدت (سنت عرفانی در معماری ایرانی). ترجمه حمید شاهرخ. تهران: خاک.
- الکساندر، کریستوفر. ۱۳۸۱. معماری و راز جاودانگی (راه بی زمان ساختن). ترجمه مهرداد قیومی بیدهندی. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- _____ . ۱۳۹۰. سرشت نظم (جلد اول: پدیده حیات). ترجمه رضا سیروس صبری و علی اکبری. تهران: پرهام نقش.
- بورکهارت، تیتوس. ۱۳۹۲. هنر مقدس (اصول و روشها). ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
- پازوکی، شهرام. ۱۳۸۸. حکمت هنر و زیبایی در اسلام. تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران.
- ذکات، کامران، و یاسمن دهقان. ۱۳۹۵. مدل مدیریت خلق مکان و مؤلفه‌های سازنده کیفیت. مجله معماری و شهرسازی آرمان شهر (۱۷): ۲۱۵-۲۲۴.
- سبزواری، ملاحادی. ۱۳۶۱. اسرار الحکم. به کوشش ح.م. فرحزاد. تهران: انتشارات مولى.
- فناری، حمزه. مصباح الانس صدرالدین قونوی. ترجمه محمد خواجوی. ۱۳۷۴. تهران: انتشارات مولى.
- قیصری، داوود بن محمد. ۱۳۹۰. شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، به انضمام حواشی مؤیدالدین جندی و دیگران. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولى.
- قیومی بیدهندی، مهرداد. ۱۳۹۰. گفتارهایی در میانی و تاریخ معماری و هنر. تهران: علمی و فرهنگی.
- گروت، لیندا، و دیوید وانگ. ۱۳۸۶. روش‌های تحقیق در معماری. ترجمه علیرضا عینی‌فر. تهران: دانشگاه تهران.
- گنون، رنه. ۱۹۴۶. سیطره کمیت و علائم آخرالزمان. ترجمه دکتر علیمحمد کاردان. ۱۳۸۴. تهران: نشر دانشگاهی.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۸. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. تهران: زوار.
- نوربرگ شولتس، کریستین. ۱۳۸۱. معماری: حضور، زبان و مکان. ترجمه علیرضا سید احمدیان. تهران: معمار نشر.
- _____ . ۱۳۸۹. معنا در معماری غرب. ترجمه مهرداد قیومی بیدهندی. تهران: مؤسسه تالیف، ترجمه و نشر آثار هنری «متن».
- _____ . ۱۳۹۳. وجود، فضا و معماری، ترجمه ویدا نوروز برازجانی. ۱۳۹۳. تهران: پرهام نقش.

-www.iran-view.com

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

مطالعات معماری ایران

دو فصلنامه معماری ایرانی
شماره ۱۲ - پاییز و زمستان ۹۶