

جستاری در باب معماری مبتنی بر حکمت متعالیه

محبوبه زمانی: دانشجوی دکتری، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران

Mahbubehzamani@ymail.com

هیرو فرکیش: استادیار گروه معماری، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران

Hero.farkisch64@gmail.com

چکیده

کم توجهی به ریشه‌های بنیادین معماری ایرانی اسلامی، موجب بیگانگی معماری کنونی با بنیادهای مفهومی آن شده است. با تعمق در معماری ایرانی اسلامی، اصول و تفکر ویژه‌ی مستتر در حکمت اسلامی ایران هویدا می‌گردد. با شناخت و تلفیق این اصول با ضرورت‌های زندگی امروز، علاوه بر حفظ ارزش‌های معماری ایرانی، می‌توان به رویکردی نو برای طرح معماری دست یافت. این امر طبعاً در سایه شناخت حکمت متعالیه که عالی‌ترین و کامل‌ترین درجه را در سیر حکمت اسلام دارد، و همچنین استنباط از آن و سپس تجلی در قالب کالبد معماری میسر می‌گردد. شناخت کامل این امر، با بیان مراتب آگاهی و شناخت آدمی نسبت به جهان هستی که بر پایه الگوهای چهارگانه شناخت استوار است به مرحله ظهور می‌رسد، لذا هدف در پژوهش حاضر، شناخت معماری ایرانی اسلامی، مبتنی بر حکمت متعالیه بر طبق الگوهای چهارگانه شناخت و در قالب مفاهیم، مبانی، الگو و مصداق می‌باشد. روش در پژوهش حاضر، تحلیلی تاریخی است که در چارچوب حکمت متعالیه و معماری ایرانی اسلامی صورت پذیرفته و با تکیه بر جمع‌آوری اطلاعات اسنادی و در زمره تحقیقات کیفی قرار می‌گیرد. نتایج حاصل از این پژوهش به صورت دو مفهوم عام بر پایه حکمت متعالیه و مفهوم خاص بر پایه معماری ایرانی اسلامی و مبانی متعدد مستخرج شده از این دو مفهوم، در قالب جدول تنظیم گردیده است. این نتایج بیانگر این موضوع است که، با بازشناسی مفاهیم معماری ایرانی اسلامی و توصیف و تحلیل آن از منظر حکمت متعالیه می‌توان بر مبانی الگوهای چهارگانه شناخت، به الگوها و در نهایت مصداق‌هایی دست یافت، که می‌تواند در تداوم مفاهیم معماری ایرانی اسلامی بر اساس سنت فکری و حکمی تاثیر گذار باشد.

واژگان کلیدی: معماری ایرانی اسلامی، حکمت متعالیه، ملاصدرا، الگوهای چهارگانه شناخت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

انسان از ابتدای زندگی همواره در پی پاسخ همتی و شناخت کامل آن می‌باشد. تلاش‌های انسان در راستای دستیابی به درک حقیقت هستی بوده است. در راستای شناخت هستی ظهور اندیشه‌های فلسفی از دوران باستان تا کنون مکاتب و جریان‌هایی به وجود آمده‌اند. در مشرق زمین نیز حکیمانی به سوال‌های بنیادین هستی پاسخ داده‌اند. این مکاتب فکری شامل حکمت سینوی (مکتب ابن سینا)، حکمت اشراق (مکتب سهروردی)، حکمت عرفانی (مکتب ابن عربی) و حکمت متعالیه (مکتب ملاصدرا) و همچنین از مکاتب متأخر همچون مکتب سبزواری (ملاهادی سبزواری) و مکتب مشهر (سیدجلال آشتیانی) نام برد. این مکاتب فکری در امتداد یکدیگر و در جهت تکمیل هم می‌باشد. مکاتب حکمی ایران زمین دارای اندیشه و بینشی توحیدی می‌باشد. با سیری در تاریخ حکمت درمی‌یابیم سرشت انسان همواره با معنویت و یگانگی همراه بوده است. این معنویت علاوه بر نحوه زندگی بر هنر و معماری ایران نیز تأثیر بسیار گذاشته است.

این مطالعه به دنبال، دستیابی به ارتباط میان مفاهیم معماری ایرانی اسلامی و حکمت متعالیه است. بنابراین سوال مطروح در این پژوهش این است که آیا می‌توان با بررسی حکمت متعالیه و مفاهیم معماری ایرانی اسلامی، ارتباطی میان مفاهیم آن‌ها به دست آورد و مبانی جدیدی برای آن ارائه نمود؟ لذا در راستای دستیابی به پاسخ پرسش، هدف پژوهش حاضر شناخت حکمت متعالیه و معماری ایرانی اسلامی و همچنین استفاده از الگوهای چهارگانه شناخت برای تحلیل مبانی حکمت در معماری می‌باشد. از آنجایی که مطالعات اخیر در رابطه با حکمت معماری ایرانی اسلامی صرفاً بدون شناخت مبانی عمیق حکمت متعالیه بوده است و به طور کلی و عدم دسته بندی دقیق مطرح گردیده است. لذا تفاوت پژوهش حاضر نسبت به پژوهش‌های قبل، بهره‌گیری از الگوهای چهارگانه شناخت و برقراری پیوندی میان مبانی حکمت متعالیه و معماری ایرانی اسلامی می‌باشد.

الگوهای چهارگانه شناخت، فرآیندی است که با مشخص نمودن مفاهیم بنیادین باعث شفاف شدن مبانی و در نهایت تأثیر آن در شکل‌گیری الگوها و مصداق‌ها می‌گردد. در این راستا سعی بر این است که با استفاده از اصولی‌ترین مفاهیم حکمت متعالیه یعنی وجود، حرکت جوهری و قوه نفس تعریفی جدید از معماری ایرانی اسلامی ارائه گردد تا اصولی برای معماری معاصر بیان گردد. روش تحقیق در پژوهش حاضر تحلیلی تاریخی است. از این رو مباحث حکمت متعالیه از اسناد و کتب تاریخی موجود استخراج شده و در با مفاهیم بنیادین شکل‌گیری معماری ایرانی اسلامی تطبیق داده خواهد شد. ابتدا به معرفی حکمت متعالیه و مبانی آن پرداخته و در ادامه مختصری به اصول معماری ایرانی اسلامی در جست‌وجوی ارتباط مابین این دو پرداخته خواهد شد و اصول و مبانی استخراج شده از آن بیان شده است.

۱- حکمت متعالیه

معنای لغوی ریشه حکمت را بعضی بازداشتن دانسته‌اند. همین معنا را در یکی از معانی ذکر شده برای حکمت می‌یابیم: علمی که انسان را از کار زشت باز می‌دارد. بر همین اساس، لگام اسب را حکمت خوانده‌اند، چون اسب را از چموشی باز می‌دارد، و فرمان‌روا را حاکم خوانده‌اند چون ستم‌گر را از ستم‌گری باز می‌دارد. این وجه معنایی برای حاکم، هم‌ریشگی حکمت و حکومت را معنادارتر می‌سازد و یادآور اندیشه کهن و افلاطونی حکیم / فیلسوف - حاکم است. در فرهنگ لغت دهخدا تعریف حکمت چنین آمده است: دانایی، دانش، عرفان و معرفت. تعاریف دیگری نظیر: علم، دانش، راستی و درستی، کلام موافق حق و نوعی فلسفه عرفانی که اساس آن وصول به حقایق از طرق کشف و شهود است. از نظر لغوی کلمه‌ای است که در قرآن آمده است و از صفات خداوند نیز هست و معنای آن ژرف‌نگری در بنیادی‌ترین مسائل هستی است و این کلمه از محکّمات می‌آید و حکیم در حکمت تنها کسی نیست که شارح است بلکه کسی است که بدان عمل می‌کند (دبنائی، ۱۳۹۲).

نکته دیگری که این امر سبب می‌شود، آن است که باعث تفاوت معنایی در واژه «فلسفه» و «حکمت» می‌گردد. در این خصوص چنین آمده است: «همان‌طور که بیشتر دیدیم، در جهان اسلام مثل هر جهان سنتی دیگری، فلسفه همواره با دین ربط و پیوند نزدیک داشته است، لذا همواره «حکمت» خوانده می‌شود و هرگز در پی مخالفت با حقایقی نبوده که از سوی خداوند در سلوک متون مقدسی نازل می‌شده، که نزد مسلمین در مرتبه اول «قرآن مجید» است و حدیث به یک معنی مکمل آن است (صحاف، ۱۳۹۰، ص ۳۱). این واژه پیش از ملاصدرا در آثار بوعلی، خواجه نصیر و قیصری نیز به کار رفته است (بوعلی و خواجه نصیر، ۱۳۷۵ش)؛ البته امروزه معنای مورد نظر ایشان به ذهن تبادر نمی‌کند (نصر، ۱۳۸۲). حکمت متعالیه همان فلسفه ملاصدرا است که منظور از آن را باید از عبارات خود وی جست‌بندیم معنا که صدرالمتألهین فلسفه خود را حکمت متعالیه نامید؛ بلکه حکمت را که همان حکمت متعالیه امروزی است، تعریف کرده. او اثر ارزشمند خود اسفار اربعه را بدین نام خوانده است (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق: ج ۱).

همان‌طور که عنصر اصلی حکمت متعالیه را برهان، عرفان و قرآن تشکیل می‌دهد، گوهر اصیل حکیم متأله را تحقق به امور یاد شده می‌سازد به نحوی که این امور به منزله صورت نوعیه و فصل مقوم او باشند، و به همان جهت که حکمت متعالیه رئیس همه علوم است (مقدمه صدرالمتألهین، تفسیر آیه الکرسی). حکیم متأله نیز سید علما می‌باشد (نهج البلاغه، حکمت ۸۱). حکم متأله همان مومن حقیقی است، چه اینکه مومن واقعی حکیم متأله می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۰). تنها راه وصول به این مقام مطیع همانا حرکت جوهری روح در مسافت‌های اسفار چهارگانه است (همان، ص ۱۸۱). امتیاز اساسی حکمت متعالیه از سایر علوم الهی مانند عرفان نظری، حکمت اشراق، حکمت مشاء، کلام و حدیث با اشتراکی که بین آن‌ها هست در این می‌باشد که هر یک از آن علوم به یک جهت از جهات عرفان، برهان، قرآن و وحی اکتفاء می‌نماید و به جهت دیگر نمی‌پردازد لکن حکمت متعالیه کمال خود را در جمع بین ادله یاد شده، جست‌وجو می‌کند و هر کدام را در عین لزوم و استقلال با دیگری می‌طلبد و با اطمینان به هماهنگی و جزم به عدم اختلاف، همه آن‌ها را گرد هم می‌بیند و در مقام سنجش درونی، اصالت را از آن قرآن می‌داند و آن دو را در محور وحی، غیر قابل انفکاک مشاهده می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۵).

۱-۲ مبانی حکمت متعالیه

ملاصدرا در صدد شناخت هستی است؛ اما شناخت برهانی و قطعی نه سطحی و ظنی. این ساخت از حکمت متعالیه با ارائه سه اصل بنیادین شکل گرفته است: اصالت، تشکیک و وحدت وجود، بدین معنا که هستی‌شناسی وی تعریف لفظی و ابتکار در تعبیر نیست. وی هستی را مشاهده کرد؛ سپس به تحلیل آن به زبان علم حصولی پرداخت. ملاصدرا از علیت که از توابع هستی‌شناسی اوست به وحدت تشکیکی و سپس به وحدت شخصی وجود منتقل می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق: ج ۱). تقسیمات وجود از بحث‌های هستی‌شناختی در حکمت متعالیه است که در آن ملاصدرا وجود را به اقسام متعددی تقسیم کرده است. مستقل و رابط، ممکن و ممتنع و واجب، ذهنی و عینی، جوهر و عرض، علت و معلول، متحرک و ثابت، واحد و کثیر، مقدم و موخر، بالفعل و بالقوه و ... مباحث این حوزه است. ملاصدرا

ملاک نیاز ممکن به علت را امکان فقری می‌داند، نه امکان ماهوی که دیگران بدان معتقدند (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق: ج ۷). در فلسفه ملاصدرا، عالم ممکنات و همه هستی، نهاد ناآرامی دارد و همه چیز در حرکتند. حکیمان پیش از صدرا حرکت را در چهار مقوله «کم»، «کیف»، «وضع» و «این» می‌دانستند؛ اما ملاصدرا حرکت جوهر را بدین حرکات افزود و اثبات کرد که حرکات اعراض، ناشی از حرکات جوهر است (آشتیانی، ۱۳۸۰).

۱-۲-۱ وجود

بر مبنای حکمت متعالیه وجود، حقیقت عینی هر موجودی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ص ۳۹). فلسفه وجود ملاصدرا، مبتنی بر این است که هیچ ماهیتی بر وجود تقدم ندارد، بلکه وجود شیء است که ماهیت آن را تعیین می‌کند. به علت وجود داشتن، شیء می‌تواند آنچه که هست باشد، یعنی ماهیت آن فعلیت پذیرد. آنچه صدرالدین می‌خواهد بگوید، این است که چون وجود شیء، ماهیت آن را تعیین می‌کند، پس یک ماهیت، نه تنها ثابت نیست، بلکه مبتنی بر فعل وجودی، می‌تواند از مراتب شدت و ضعف که تعداد آن، عملاً نامحدود است، بگذرد. پس در فلسفه ملاصدرا، ما با یک قلمرو ماهیت ثابت مواجه نیستیم چنان که در فلسفه پیشین دیده می‌شود، بلکه با یک تحرک وجودی (عقیده معروف حرکت جوهری) روبه رو هستیم که طبق آن، ماهیت از یک دوره تبدلات وجودی می‌گذرد و این مراتب، هر یک، مرتبه ای از عالم وجود است (کرین، ۱۳۸۹، ص ۸۵). میان ماهیت و وجود، اختلافی اساسی است. ماهیت، فی نفسه، وجود ندارد، بلکه صرفاً، در ذهن، از صورت هایی جزئی یا مراتب وجود انتزاع می‌شود؛ لذا پدیداری ذهنی است. اما ذهن قادر نیست واقعیت عینی وجود را به تصرف خود در آورد. او می‌کوشد با انتزاع، مفهومی ذهنی بسازد؛ مفهومی که لزوماً، ذات حقیقی وجود را نشان نمی‌دهد (سعید، ۱۳۹۰).

عموم فیلسوفان براساس اصل علیت که (آن هم یک قاعده بدیهی است)، به وجود واقعیت خارجی پی برده‌اند. ادراکات آدمی (مثلاً احساس سوزش گرمی آتش) معلول علتی است و علت آن یا در خود انسان است یا خارج از آن. اما ما انسان‌ها علت آن نیستیم، زیرا هرگز تمایلی به چنین احساسی نداشته‌ایم بنابراین علت آن، چیزی خارج از وجود انسان است و آن واقعیت خارجی است. این واقعیات خارجی، هنگامی در ظرف ذهن قرار می‌گیرند معمولاً به صورت قضیه هلیه بسیطه در می‌آیند که حداقل از دو مفهوم مستقل تشکیل شده است که یکی از آن‌ها موضوع و دیگری محمول قرار می‌گیرد. معمولاً مفهومی که موضوع قرار می‌گیرد و قالب مفهومی برای آن واقعیت خارجی می‌باشد، به آن ماهیت می‌گویند و مفهومی که محمول قرار می‌گیرد مفهوم موجود و هستی است که از معقولات ثانیه فلسفی است. از این رو، دو مفهوم مختلف از یک واقعیت خارجی به دست می‌آید که یکی را ماهیت و دیگری را وجود و هستی می‌نامند. مثلاً از واقعیت خارجی درخت و انسان دو مفهوم درخت و هستی و انسان و هستی در ذهن حاصل می‌شود که قالب مفهومی واقعیت خارجی نظیر درخت و انسان را، ماهیت و مفهوم دیگر را هستی و وجود می‌گویند (محمدرضایی، ۱۳۸۲).

ملاصدرا از یک سو، بر عینیت وجود و ماهیت تصریح می‌کند، چنان که می‌گوید: «وجود و ماهیت- در چیزی که دارای وجود و ماهیت است- یک شیء واحد است» (المشاعر، المشعر السادس) یا «وجود هر چیزی عین ماهیت اوست». (اسفار، جلد ۷) وی این گفته را به ویژه در کتاب المشاعر، بارها آورده‌است. از سوی دیگر او ارتباط ماهیت و وجود را گاه همانند ارتباط جنس و فصل در نوع بسیط می‌داند و گاه آن را از قبیل ارتباط ذات و صفات خدای متعال می‌شمارد: «همان گونه که وجود شیء ممکن، به اعتقاد ما، بالذات موجود است، ماهیت نیز به سبب این که آن وجود مصداق ماهیت هم هست، به عین همین وجود، بالعرض وجود دارد. در مورد موجودیت صفات خدای متعال به وجود ذات مقدس وی هم وضع از همین قرار است» (المشاعر، المشعر الثامن). صدرالمآلهین جداگانه نیز بر این نکته که شیء واحد بسیط می‌تواند مصداق مفاهیم متعدد باشد، بی آن که ذاتا متکثر یا دارای حیثیت‌های متعدد خارجی باشد، تأکید و تصریح می‌کند و صدق علم و قدرت و اراده و حیاط و سایر اوصاف الهی بر واجب الوجود و نیز بحث عاقل و معقول را شاهد می‌آورد. (اسفار، جلد ۱، ص ۱۷۵)

۱-۲-۲ اصالت وجود

اصالت وجود یکی از مبانی محوری حکمت متعالیه است؛ به گونه‌ای که تمامی فراهی اندیشه صدرایی مبتنی بر باور اصالت وجود می‌باشد. هر چند اعتقاد به اصالت وجود قبل از صدرالمآلهین نیز مورد توجه بوده، لیکن نوآوری‌های شگرف وی در تبیین و تشریح آن، چنان بر وسعت این نظریه افزوده است که به حق می‌توان آن را از مفاخر فلسفی جهان اسلام دانست (محللاتی و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۱۶۴). به اعتقاد ملاصدرا، اعتقاد به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، حجاب غلیظی است که مانع شناخت حقیقت اشیا، گذر از نقص به کمال، و ارتقا از درجه فروتر به مقامات عالی می‌شود (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۹۰). مسئله‌ای که رکن حکمت متعالیه است و شارحان آن را چنین تقریر کرده‌اند که از مواجهه با هر شیء خارجی دو مفهوم حاصل می‌آید: مفهوم وجود و مفهوم ماهیت. هیچ حکیمی هر دو را اصیل ندانسته، پس یکی از این دو حیثیت اصیل است (سبزواری، ۱۳۷۳، ص ۱۰). مراد از اصالت نیز آن است که کدام یک از این دو، واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد؟ (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۴۴). حاصل این که آنچه متن واقعیت را تشکیل می‌دهد و حقیقتاً در خارج تحقق دارد همان وجود است به سخن دیگر، ماهیت مجازاً تحقق دارد و به عرض وجود از واقعیت برخوردار است (شبروانی، ۱۳۹۰، ص ۹۸-۹۹).

اصل اول اثبات معاد جسمانی، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. ملاصدرا اصالت وجود را در دو گام اثبات کرده است. در گام اول به کمک امتناع اجتماع نقضیان، «واقعیتی هست» به اثبات می‌رسد در گام دوم، با مراجعه به وجدان، واقعیت را امری جز وجود نمی‌داند و در تبیین وجدانی و بدیهی بودن آن می‌گوید: اگر وجود اصیل نباشد، هیچ امری محقق نخواهیم داشت، زیرا ماهیت به خودی خود معدوم است و اگر وجود نیز این گونه باشد، دو مفهوم عدمی به هم منضم خواهند شد که این امر ممنوع است و در نتیجه نمی‌توان موجودی را تصور کرد (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص ۳۴۶). علامه طباطبائی در اصول فلسفه و روش رئالیسم (۱۳۸۹، ص ۳-۲۴) تقریری دارد که با پذیرش واقعیت، به اثبات اصالت وجود می‌پردازد. از نظر وی تنها اصلی که صلاحیت دارد نقطه شروع فلسفه قرار گیرد و مبدا همه اصول و مقدمه همه استدلال‌ها باشد، اصل «واقعیتی هست» می‌باشد. بنابراین اصل «واقعیتی هست» اصلی بدیهی است که اثبات اصالت وجود به واسطه آن انجام می‌پذیرد (حسین زاده و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۱۶).

مسئله اصالت وجود و ماهیت تا قبل از شیخ اشراق در کتب علمی مطرح نبوده است؛ به گونه‌ای که قائلان به اصالت وجود یا ماهیت برای اثبات مطلوب خود، اقامه دلیل کنند. برخی از ایشان چون شیخ الرئیس، فارابی، بهمنیار و ابوالعباس لوکری قائل به اصالت وجود بوده‌اند و بعضی دیگر چون شیخ اشراق و میرداماد اصالت ماهیت را اختیار کرده‌اند و برای اثبات مدعای خود براهینی ذکر کرده‌اند. ملاصدرا در اسفار و مشاعر و شواهد الربوبیه این براهین را رد کرده است (فرح رامین، ۱۳۸۹، ص ۲۱۱). اصالت وجود روح و اساس حکمت متعالیه، و حل بیشتر مشکلات فلسفه در گرو آن است (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۳۱-۳۳). مدعای اصالت وجود

بدین گونه شکل می‌گیرد که هر واقعیت محدود و ممکن الوجودی در ظرف ذهن به دو مفهوم وجود و ماهیت تحلیل می‌شود، و آن‌گاه این پرسش به میان می‌آید که واقعیت‌های بسیط خارجی مصداق بالذات و حقیقی کدام‌اند؟ مدعای صدرالمتألهین و طرفداران اصالت وجود این است که واقعیت‌های خارجی مصداق‌های بالذات مفهوم وجودند، و ماهیات از موجودیت بالعرض و تحقق مجازی برخوردارند. صدرا در این باره می‌گوید: «وجود ممکن، نزد ما، موجود است بالذات، و ماهیت به عین این». و در کتاب الشواهد الربوبیه مدعی اصالت وجود را به طور مشروح تر بیان می‌کند وجود بر ماهیت تقدم دارد، لکن نه به این معنا که وجود در ماهیت تأثیر می‌کند؛ زیرا همان گونه که گفته شد، ماهیت مجعول نیست، بلکه بدین معنا که وجود اصل در تحقق و ماهیت تابع آن است، ولی نه به آن گونه که موجودی از موجود دیگر تبعیت می‌کند، بلکه هم آن گونه که سایه تابع شخص، و شیخ تابع صاحب شیخ است، بدون آن که تأثیر و تأثیری در کار باشد، پس وجود فی نفسه و بالذات موجود است، و ماهیت به واسطه وجود و به عرض وجود موجود است (کربن، ۱۳۶۲). مسئله اصالت وجود و ماهیت تا قبل از شیخ اشراق در کتب علمی مطرح نبوده است؛ به گونه‌ای که قائلان به اصالت وجود یا ماهیت برای اثبات مطلوب خود، اقامه دلیل کنند. برخی از ایشان چون شیخ الرئیس، فارابی، بهمن‌یار و ابوالعباس لوکری قائل به اصالت وجود بوده‌اند و بعضی دیگر چون شیخ اشراق و میرداماد اصالت ماهیت را اختیار کرده‌اند و برای اثبات مدعای خود براهینی ذکر کرده‌اند. ملاصدرا در اسفار و مشاعر و شواهدالربوبیه این براهین را رد کرده است. (فرح رامین، ۱۳۸۹، ص ۲۱۱)

۲-۳-۲ تشکیک وجود

تشکیک در وجود، یکی دیگر از ارکان حکمت متعالیه است. صدرالمتألهین و شارحان او به تفصیل در باره این اصل سخن گفته‌اند. حاصل آنکه تشکیک در جایی است که افراد یک معنای کلی دارای وجودات متعدد و مختلف باشند و تفاوت آنها نیز در همان معنای جامع و مشترک بین آنها باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۴۳). تشکیک در حقیقت تنها در وجود است و قایم به چهار رکن است: وحدت حقیقی وجود، کثرت حقیقی آن، سریان وحدت در کثرت به گونه‌ای که کثرات وجود چیزی جز همان وحدت نباشند و انطوای کثرت تحت وحدت، به نحوی که همه کثرات به وحدت بازگردند (همان، ص ۵۴۸). برای تفهیم این معنا غالباً نور را مثال زده‌اند. علامه طباطبایی می‌گوید: نور حسی، نور واحدی است که ذاتاً روشن است و روشنی بخش دیگران و حقیقتش جز این چیزی نیست. این ویژگی در تمامی مراتب شدید و ضعیف نور، با همه کثرت و اختلافی که در آن هست، تحقق دارد، حتی در سایه‌ها. پس شدت نور شدید و نیز ضعف نور ضعیف در نور بودن آنهاست، یعنی همان چیزی که بین آن دو مشترک است. بنابراین شدت نور شدید، جز مقوم حقیقت نور نیست تا لازم آید پرتوی ضعیف روشنایی، نور نباشد، همان گونه که خارج از حقیقت نور و عارض بر آن هم نیست (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۸۲).

همان گونه که تحقق واقعیت بدیهی است، کثرت در بین واقعیت‌ها نیز امری بدیهی است، وجود اصل، از طرفی بسیط است و از طرفی کثیر (همو، ۱۳۸۳ الف، ص ۷۵). کثرت تبیینی در وجود قابل فرض نیست، چراکه وجود با توجه به بساطت، نمی‌تواند مرکب و دارای اجزاء باشد، مگر آن که در عین وحدت، کثیر در نظر گرفته شود (همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۸). به این معنا که امر واحدی دارای مراتب شدید و ضعیف باشد. بنابراین اصل تشکیک در وجود متکی بر مبنای زیر است: اصالت وجود، کثرت در وجود، وحدت در وجود و بساطت وجودی (حسین زاده و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۱۶). ملاصدرا با پذیرش اصالت وجود، به سهولت توانست نظریه تشکیک وجود را مدلل سازد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ج ۶، ص ۴۴۲-۴۴۳). و آن‌گاه از این نظریه جهت تبیین کثرت جهان استفاده کند. واژه «تشکیک» در فلسفه به این معناست که مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز امری متکثر، یک گونه حقیقت باشد؛ یعنی حقیقتی واحد، با آنکه در دو امر متفاوت یافت می‌شود، مابه‌تماز آن دو امر نیز باشد؛ و تفاوت آن دو امر، ناشی از میزان بهره‌وری آنها از این حقیقت باشد (همان، ج ۱، ص ۳۶).

مطابق این نظریه، وجود - که یک مفهوم ذهنی و معقول ثانی فلسفی نیست بلکه تنها امر عینی اصل است - حقیقتی واحد و مشکک است. منظور از مشکک، ذو مراتب بودن وجود واحد می‌باشد؛ یعنی مراتب آن دارای اختلاف تبیینی نیستند، و نیز امری مرکب از جنس و فصل نیستند تا اختلاف آن‌ها به فصول باشد. تفاوت افراد وجود به عوارض زاید بر ذات نیست بلکه اختلاف آنها به تقدم و تاخر، کمال و نقص و شدت و ضعف در وجود است؛ به گونه‌ای است که مابه‌الاتحاد و مابه‌الامتیاز مراتب به اصل حقیقت واحد وجود باز می‌گردد. لذا عنوان وجود بر مراتب مختلف آن، از واجب تعالی تا هیولای اولی، بدون هیچ واسطه در عروض صادق است، یعنی همه آنها افراد حقیقی وجودند و وجود حقیقتاً بر آنها صدق می‌کند، نه مجازاً. بنابراین، وجود واجب تعالی با وجود سایر اشیاء در حقیقت وجود تفاوتی ندارد و تفاوت آنها به استقبال و عدم استقبال، تناهی و عدم تناهی و نیز به سرمدیت و حدوث است؛ چرا که مراتب نسبت به همدیگر اطلاق و تقیید دارند و هر مرتبه مادون نسبت به مافوق، مقید و هر مافوق نسبت به مادون مطلق است. یعنی مافوق همه کمالات مادون را با یک زیارت دارد. سر سلسله این مراتب همه کمالات را واجد است و هیچ حد و قیدی ندارد، بلکه صرف و محض وجود است (واجب الوجود) و پایین‌تر از آن، حدود مطرح می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۸-۲۳). کثرات در وجود به علت کثرت موجودات در خارج و آثار مترتب بر آنها، حقیقی می‌باشد. علاوه بر این، «حکما بر این باورند که چون کثرت از اصل حقیقت وجود نشأت می‌گیرد پس حقیقی خواهد بود» (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۴-۱۵). به تعبیر آیه الله جوادی آملی، تشکیک در حکمت متعالیه چهار رکن دارد: الف) وحدت حقیقی معنای مشکک ب) کثرت حقیقی که به تشکیک منصف می‌شود ج) وحدت حقیقتاً حاکم و ساری در کثرت باشد د) کثرت حقیقتاً منطوقی در وحدت و تحت پوشش آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۵۵۱-۵۴۷).

۲-۳-۴ وحدت وجود

در دید عارف، ذات واجب حقیقت صرف و وجود «لابشرط» است. ذات در این مرتبه هیچ تعینی ندارد و همه بدون هیچ تعینی در او قرار دارند. آنان این مقام را «غیب الغیوب» و «هویت مطلقه» نامیده‌اند (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۲۲). که برتر از هر تعین و خارج از حد ادراک است، هیچ وصفی نمی‌توان آورد و برای هیچ کس معلوم نخواهد بود. وحدت او در این مرتبه وحدتی حقه و مساوی با وجود است و در مقابلش کثرتی وجود ندارد. پس از مقام بی‌تعین ذات، مقام احدیت و مرتبه بشرط لایبی نسبت به همه مساوی قرار دارد که مرتبه استهلاک تمام اسماء و صفات و بطون محض است. این مرتبه در نشر عارف مادون ذات بوده و مرتبه‌ای است که وجود مطلق در این مرتبه تعین یافته و از مرتبه اطلاق پایین آمده است. پس از آن در مرتبه‌ای نازل‌تر مرتبه واحدیت قرار دارد. پس از آنکه ذات حق بر خود تجلی کرد و خواست در «مرائی» ظهور کند مرحله تکثر مفهومی صفات آغاز شده است. در این مرتبه هر یک از اوصاف وجود مطلق برای خود، ماهیت ممکنی را پیدا کرده و آن ماهیت ممکن همان صفت را نشان می‌دهد. به این ترتیب صفات حق، مظاهر مختلف یافته و اسماء متکثر او بروز می‌یابند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۸۷). از این توضیح این نکته روشن می‌شود که در نظر عارفان، بساطت تام و وحدت حقه واجب در عالی‌ترین شکلش تحقق دارد (کلینی، ۱۴۰۷، ص ۸۹). به گفته

جوادی آملی صدرا پس از گذر از قول چهارم، قول به وحدت حقیقی وجود و کثرت تشکیکی ظهور را به عنوان نظر نهایی خود انتخاب می‌کند که این همان سخن عارفان می‌باشد. بر اساس این قول، حقیقت وحدت همان ذات حق تعالی است و عالم چیزی جز آیت و ظهور حق تعالی نمی‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۴۸۹-۴۹۰). وحدت تشکیکی واسطه عبور به وحدت شخصی است زیرا در وحدت شخصی از آنچه که در وحدت تشکیکی است چیزی کاسته نمی‌شود جز آنکه با رقیق‌تر شدن کثرت، حقیقت و هستی به صاحب آنکه همان وحدت است ارجاع داده می‌شود تا آنجا که برای کثرت چیزی جز مجاز باقی نمی‌ماند یعنی در وحدت شخصی تشکیک در ظهور مطرح است نه تشکیک در وجود، و این مرحله انتقالی از سیره فلسفی ملاصدرا می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۲۰). تفاوت وحدت تشکیکی و وحدت حقیقی وجود این است که اگر چه وحدت تشکیکی رابط بودن موجودات امکانی به واجب را نتیجه می‌دهد ولی از آنجایی که موجودات امکانی رابط نحوه‌ای از وجود را دارند، این وحدت همراه با کثرت تشکیکی می‌باشد و در نتیجه وحدت وجودی که کثرت از آن نفی شود اثبات نمی‌شود. به تعبیر دیگر در نظریه وحدت تشکیکی، ممکنات با واجب تعالی در اصل وجود مشترکند با این تفاوت که ممکنات وجود فی نفسه لغیره دارند و واجب تعالی وجود فی نفسه لافسده دارد (حسینی شاهرودی و پیش بین، ۱۳۹۳، ص ۴۱).

در وحدت حقیقی وجود یا وحدت شخصی وجود اثبات می‌شود که اطلاق موجود فقط در مورد خداوند به نحو حقیقی است و ممکنات، وجود فی نفسه لغیره ندارند بلکه عین رابط و تعلق به علت هستند و بر این اساس کثرت از وجود به ظهور ارجاع داده می‌شود. اگر تاکنون سخن از هستی و نیستی یا وجود و عدم بوده است اکنون سخن از بود و نمود می‌باشد. قائلان به وحدت وجود حتی وجود رابط برای غیر خدا نمی‌پذیرند و معتقدند که نموده‌ها و ماسوای واجب آیت و آینه بوده است، این آینه نیز آینه عرفانی است نه عرفی. یعنی صورت در سطح آینه و شیشه، وجود ندارد و با این همه وجود صاحب صورت را نشان می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۴۰۴-۴۰۵).

۱-۲-۵ حرکت جوهری

بحث حرکت از زمان ارسطو در بخش طبیعیات مطرح شده است. ملاصدرا مبحث حرکت را از مباحث فلسفه اولی و الاهیات بالمعنی الاعم می‌داند؛ یعنی از عوارض موجود بما هو موجود است و خود نحوه‌ای از وجود است. آنچه از لحاظ بحث حرکت جوهری در اینجا باید گفت این است که این نوع حرکت با کل منظومه فکری و فلسفی ملاصدرا سازگاری دارد. فلاسفه قبل از ملاصدرا حرکت جوهری را تنها در چند مقوله اعراض می‌دانستند (اسفندیاری، ۱۳۹۲، ص ۱۴۲). ملاصدرا در نظام فلسفی خود، که بر وجود مبتنی است، تحلیلی از حرکت در جوهر بیان می‌دارد که فهم آن در گرو وجودی دانستن حرکت است؛ لذا انفکاک خارجی بین حرکت و وجود قائل نیست. بنابراین، در فلسفه صدرا اصالت وجود را باید به عنوان مبنای مهم نظریه حرکت جوهری دانست (همان).

موجود به دو قسم ثابت و متحرک (سیال) تقسیم می‌شود (همو، ۱۳۹۱، ص ۱۱۹؛ ۱۳۸۳، ص ۲۹؛ طباطبایی، ۱۳۶۳، ص ۲۰۰). موجود متحرک از حیثی دارای فعلیت و از حیث دیگر حامل قوه‌یی نسبت به امری دیگر است. با لحاظ مقام اثبات، موجود به ثبات و سیال تقسیم می‌شود که در پی آن، اثبات حرکت جوهری متوقف بر تقسیم وجود به ثبات و سیال خواهد بود، اما در مقام ثبوت، تحقق موجود متحرک و سیال، پس از وقوع و تحقق حرکت جوهری خواهد بود. بعد از تقسیم موجود به دو قسم، می‌توان گفت: آنچه حرکت در آن جاری است، وجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۱۱۱). به عبارت دیگر، حرکت بر وجود اعراض نشده بلکه نحوه وجود یک موجود، متحرک بودن آن است که این وابسته به اصالت وجود است، و چون حرکت نحوه وجود است و یک وجود از نقص به کمال پیش خواهد رفت، باید مراتب داشتن وجود اثبات شود و این متوقف بر اثبات تشکیک وجود خواهد بود (حسین زاده و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۱۶).

ملاصدرا با تکیه بر براهین متعدد ثابت کرد که وجودهای مادی اساساً وجودهایی تدریجی هستند که در هر لحظه وجودی تازه می‌یابند. در واقع حرکت از عوارض تحلیلی وجود سیال است، نه آنکه وصفی باشد که از بیرون به آن ضمیمه گردد (الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۳، ص ۷۴). بنابراین براساس حرکت جوهری، عالم ماده در یک جریان عمومی به سوی غایت نهایی، یعنی مبدأ هستی در حرکت است (یکه زارع و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۲۷).

صدرالمتألهین برخلاف گذشتگان معتقد است اساساً حرکت، داخل در هیچ مقوله‌ای نیست؛ زیرا مقولات اجناس عالییه و از سنخ ماهیت هستند، ولی حرکت از انحاء وجوداند. در عالم طبیعت هیچ چیزی، چه جواهر و چه اعراض در دو آن یافت نمیشود؛ بلکه همه چیز در حال تغییر و عوض شدن است (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۰). از نظر ملاصدرا حقیقت وجود دارای دو مرتبه است: مرتبه وجود ثابت و مرتبه وجود سیال. حرکت نحوه وجود، سیال و لازم لاینفک آن است. بنابراین سیلان و تجدد نحوه‌ای از هستی است و موجودات متحرک، نحوه هستی یافتنشان که چیزی جز بودنشان نیست، به نحو تدریج و سیلان تصویر می‌گردد (الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۳، ص ۶۱-۶۴).

صدرالمتألهین حرکت را خروج تدریجی شیء از قوه به فعل تعریف می‌کند. این تعریف همه ارکان حرکت را دربردارد. زیرا براساس آن آغاز حرکت از قوه و انجام آن به فعلیت است و قوه و فعلیت در واقع مبدأ و منتهای حرکتند. خروج از قوه به فعل مستلزم وجود فاصله‌ای یعنی قوه و فعلیت است؛ «هر چند که این فاصله مکانی نباشد» (انتظام، ۱۳۸۱). نظریه حرکت جوهری برای اولین بار دو عنصر اساسی را وارد تفکر اسلامی می‌کند: تاریخمندی هستی و جوش و خروش درونی در عین آرامش بیرونی. عمر حقیقی هر انسانی را همان حرکت جوهری او تشکیل می‌دهد نه حرکت‌های دیگر که یا راجع به بدن وی می‌باشد و نه راجع به روح او، و یا اگر به روح وی برمی‌گردد به عنوان عرض لازم یا مفارق او محسوب می‌شود نه جوهر هستی وی، و از آن جهت که جهان هستی در سه قسم حس و مثال و عقل خلاصه می‌شود و قوای ادراکی انسان نیز از این سه قسم بیرون نیست و قوای عملی وی تابع نیروهای علمی او است، بنابراین انسان‌ها سه صنف اند: بعضی اهل حس و دنیابند و بعضی اهل مثال و آخرتند و برخی اهل عقل و اهل الله اند (تفسیر آیة الکرسی، ص ۱۰۱).

حرکت، در واقع، چیزی جز سیلان وجود نیست، خواه وجود لافسه و خواه وجود لغیره باشد. همان گونه که وقتی رنگ گل تغییر می‌کند، در جریان تحول رنگ گل، رنگ ثابتی وجود ندارد که تغییر و تحول را به آن نسبت می‌دهیم، حرکت در جوهر نیز نیاز به موضوع ثابتی ندارد که حرکت منسوب به آن باشد. اصولاً حرکت و ثبات، دو وصف تحلیلی برای موجود سیال و ثابتند و این گونه اوصاف احتیاج به موصوف عینی مستقل از وصف ندارند. به اصطلاح اهل فن، حرکت و ثبات از عوارض تحلیلی هستند و نیازی به موضوع مستقل ندارند، بلکه وجود آن‌ها عین وجود معروضشان است. همه موجودات این عالم، در نتیجه حرکت جوهری، حرکتی صعودی دارند، تا آن‌که به عالم رب النوع خود برسند (رامین، ۱۳۸۹، ص ۲۳۵).

۱-۲-۶ مراتب جهان هستی

ملاصدرا جهان هستی را به سه جهان تقسیم می‌کند: ۱. جهان مادی ۲. جهان مثالی ۳. جهان آخرت، یا فوق مثالی. از نظر ملاصدرا هر چه که در این جهان مادی وجود دارد در واقع، نماد یا نمود و به تعبیر خود ملاصدرا «مثالی» است از جهان غیر مادی و آنچه که در جهان غیرمادی (مثالی) وجود دارد، در واقع، نماد یا مثالی از چیزی است که در جهان آخرت وجود دارد و جهان آخرت خود مشتمل بر دو جهان است: نخست، عالم صورت اخروی که بر دو بخش است: بهشت و ما فیها و جحیم و ما فیها (با تمام مراتب و منازل و طبقاتشان)؛ و دوم، عالم عقلی خالص که صورت عقلی آن هیچ گونه آمیختگی با کثرت و تجسم و تغیر و اندازه پذیری ندارد. در این جهان روح و راز و معنای هر چیزی وجود دارد (صدرالدین، ۱۳۶۳، ص ۹۴). هر کدام از این عالم‌ها تعریف ویژگی و فضایی متفاوت با دیگری دارد. مثلاً عالم عقل که عالم کامل نسبت به دو عالم دیگر است عالمی است مجدد از ماده و آثار و عوارض آن که این عالم خود به ۱۰ مرتبه تقسیم می‌شود عقل اول، دوم، سوم و... عقل دهم. کامل‌ترین این عقول، عقل دهم است. سلسله عقول و نفوس تکوین می‌یابند و در نهایت به عقل دهم می‌رسند که عقل دهم (عقل فعال) است. براساس میزان عاری بودن جواهر از ماده و عوارض مادی مراتب هستی به ترتیب عقل، نفس و عالم جسمانی که متشکل از هیولا و صورت است خواهد بود. این مراتب دایره هستی را به وجود می‌آورند که آغاز و پایان عقل است (شاهرودی، ۱۳۸۹).

– عالم مادی

عالمی که همه جوهرها و عرض‌هایش همراه با ماده می‌باشد. عالم مادی که همان جهان محسوس است، پست‌ترین مراتب وجود را تشکیل می‌دهد. تفاوت عالم ماده با دو عالم دیگر یعنی عقل و مثال در آن است که صورت‌های جوهری این عالم در مقام ذات و فعل و یا فقط در مقام ذات، به ماده تعلق و وابستگی دارد و نیز پیدایش این صورت‌ها متوقف بر استعداد است یعنی باید ابتدا ماده برای پذیرش یک صورت مستعد شود آن‌گاه آن صورت در ماده پدید آید. از همین رو است که گفته‌اند: هر امر مسبوق به قوه و استعداد و ماده‌ای است که آن را حمل می‌کند (شاهرودی، ۱۳۸۹).

کمالاتی که انواع مادی واجد آن است در آغاز به صورت بالقوه وجود دارد و آن‌گاه تدریجاً به فعلیت می‌رسد و چه بسا موانعی سد راه شود و نگذارد پاره‌ای از کمالات نوع فعلیت یابد، چرا که علل مادی با یکدیگر در تزاخم و کشاکش اند. روشی است که عالم ماده با توجه به ارتباط و پیوستگی میان اجزایش یک واحد را تشکیل می‌دهد که ذاتاً سیال و گذرا بوده و جوهرش پیوسته در حرکت و دگرگونی است و اعراض نیز در این دگرگونی با جوهر همراهی دارد و چنان‌که در مرحله قوه و فعل است غایتی که این حرکت عمومی بدان پایان می‌یابد، همان مجرد است. و چون جهان ماده عین مجرد بوده است و در جوهر خود متحرک می‌باشد و وجودش سیال و تدریجی و هویتش عین دگرگونی و تغیر بوده نه چیزی که دگرگونی و تغیر بر آن عارض گشته است لذا ارتباط آن با یک علت ثابت و میرا از هرگونه دگرگونی و تغیر، جایز و بی‌اشکال خواهد بود. زیرا جاعل و علت ثابت و غیر متحرک چیزی را آفریده است که ذاتاً متحول و دگرگون شونده است نه آن‌که ابتدا چیزی را آفریده باشد و آن‌گاه آن را به حرکت درآورده و متغیرش ساخته باشد با توجه به این نکته، اشکال استناد شیء متحرک به علت ثابت و ارتباط حادث با قدیم حل می‌شود (گلپایگان، ۱۳۸۶).

– عالم مثال

عالم مثال را چون میان عالم عقلی و عالم ماده و طبیعت قرار دارد «برزخ» نیز نامیده‌اند. عالم مثال مرتبه‌ای از وجود است که ماده ندارد، اما آثار ماده را مانند کم، کیف و وضع دارا می‌باشد. علت به وجود آورنده این عالم، در نظر مشائیان آخرین سلسله عقول طولی است به نام عقل فعال، اما به عقیده اشراقیان این عالم را بعضی از عقول عرضی به وجود آورده است. در عالم مثال صورت‌های جوهری‌ای وجود دارند که جهات کثرت همان عقلی را که به وجود آورنده این عالم است را تشکیل می‌دهد. این صورت‌های مثالی برای یکدیگر با هیئت‌ها و شکل‌های گوناگونی ظاهر می‌شوند اما این اختلاف در ظهور، وحدت شخصی جوهر مثالی را مخدوش نمی‌سازد گویا یک چیز است که در آینه‌های مختلف، صورت‌های مختلفی پیدا می‌کند. درست مثل هنگامی که گروه زیادی از مردم، شخص خاصی را که در زمان‌های گذشته بوده و آن‌ها را او ندیده‌اند، بلکه فقط اسمی از وی شنیده و اندکی از شرح حالش می‌دانند در ذهن خود با هیئتی مناسب با آن‌چه افراد می‌دانند تصور می‌کنند (شاهرودی، ۱۳۸۹). سیمای شخص موردنظر در ذهن هر یک از این افراد به گونه‌ای خاص تصویر می‌شود و در عین حال همه این صورت‌ها، صورت همان شخص خاص می‌باشد به خاطر همین نکته یعنی چون گروه زیادی از مردم، شخص خاصی را ندیده‌اند با هیئتی مناسب با آن‌چه از او می‌دانند تصور می‌کنند. فلاسفه مثال را به دو قسم تقسیم کرده‌اند:

۱. خیال منفصل که قائم به خود و مستقل از نفوس جزئی متخیل است.
۲. خیال متصل که قائم به نفوس جزئی متخیل می‌باشد. دلیل دیگر بر وجود خیال متصل آن است که در میان صورت‌های خیالی انسان، صورت‌های گرافیکی است که با فصل صانع حکیم تناسب ندارد بلکه از بازی‌های قوه تخیل ناشی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱).

– عالم عقل

عالمی است که مجرد از ماده و آثار آن که اقسامی دارد که عبارتند از: عقول طولی و عقول عرضی و عقول طولی و نخستین آفریده آن‌ها. چون واجب تعالی وجودی یگانه و از هر جهت بسیط است صدور کثیر از او محال می‌باشد موجود صادر شده همچون عقول عرضی مجرد باشد و یا مانند انواع مادی، مادی بوده باشد زیرا از موجود یگانه، جز یک وجود پدید نمی‌آید. بنابراین نخستین آفریده او عقل یگانه‌ای است که با وجود واحد خویش حکایت از وحدت وجود واجب می‌کند و چون معنای نخستین بودن این موجود آن است که تقدم وجود بر دیگر موجودات ممکن دارد و از طرفی تقدم وجودی در جایی است که علیت مطرح باشد، بنابراین صادر اول علتی خواهد بود که میان واجب و دیگر مخلوقات قرار گرفته است و از واسطه آفرینش اشیاء بعد از خود می‌باشد. این سخن قدرت بی‌حد واجب را که عین ذات برتر اوست، محدود می‌گرداند، زیرا پیدایش مخلوقات متعدد از آن جهت که متعددند، از یک موجود واحد از آن جهت که واحد است همان گونه که گذشت محال و ممتنع می‌باشد و قدرت فقط به امور ممکن تعلق می‌گیرد نه محال ذاتی، همچون نفی شیء از خود شی و جمع یا رفع دو نقیض، که ذاتش پوچ است و در واقع ذاتی ندارد تا قدرت به آن تعلق بگیرد. بنابراین محروم بودن این گونه امور از وجود به معنای محدود بودن قدرت و مقید کردن اطلاق آن نیست (شاهرودی، ۱۳۸۹).

عالم مثال و تجرد خیال

یکی از مباحث مهم فلسفه ملاصدرا اثبات عالم مثال و تجرد خیال است. در میان حکمای اسلامی، حکمای مشاء، به ویژه شیخ الرئیس وجود این عالم را منکرند. شیخ اشراق ضمن اذعان به وجود آن، با طرح ادله ای کوشیده است وجود آن را اثبات کند. اما به این علت که خیال را منفصل می‌داند، در تحمل مناقشات وارده موفق نبوده است. اهل تصوف و عرفان، به ویژه محی الدین عربی در آثار خود علاوه بر قبول عالم مثال ویژگی‌های آن را ذکر کرده اما از ابراز استدلال و برهان در این زمینه خودداری کرده اند. حکیم مبرز متاله اسلام، صدرالمتألهین شیرازی، در قبول وجود عالم مثال هم صدای عرفا و شیخ اشراق است و در کتاب اسفار، براهین متعددی هم برای اثبات مثال متصل و هم مثال منفصل اقامه فرموده است. او با اثبات تجرد خیال موفق شده است معاد جسمانی و حشر جمیع عوالم وجودیه و لزوم بازگشت جمیع موجودات به مبدأ اعلی را اثبات کند؛ به علاوه کوشیده است تا بدن اخروی را اثبات و طریقه مشهور از حکمای اشراق و مشاء را ابطال کند. او معتقد است دار آخرت، منحصر به عالم روح نیست، بلکه مرتبه‌ای از عالم آخرت را عالم اجساد و اجسام و سماوات و نفوس ارواح جسمانی تشکیل می‌دهد. بدین منظور ملاصدرا قوه خیال متصل و تجرد آن را مطرح و اثبات کرده و از این طریق توانسته است کیفیت عذاب قبر و سقرات موت را تبیین و عوالم برزخی در قوس صعود و نزول را اثبات کند. با اصل حرکت جوهری و تجرد خیال که از ابتکارات بارز و ارزشمند این فیلسوف مبرز است، بسیاری از اشکالات موجود در باب معاد جسمانی مرتفع شده است (نجف آبادی، ۱۳۸۶).

ملاصدرا معتقد است از آنجا که نفس در ادراک جزئیات و امور متشخصه ماده محتاج به بدن نیست، قوه خیال مجرد است، یعنی بسیار است که ادراک کند امر جزئی را از طریق ذات خود و یا قوه‌ای که وابسته به ذات است. از نظر ملاصدرا نفس می‌تواند بدن متشخص خود را ادراک کند همچنین ادراک و هم و خیال شخصی ذات، از توانایی‌های نفس است. نفس می‌تواند امور جسمانی را از طریق قوه خیال ادراک کند. همچنین اشخاص اخروی را که غیر از اشخاص این عالمند و غایبند درک کند. بدین نحو که انسان وقتی می‌میرد در حالی که نفس او از بدنش جدا می‌شود به ذات خود و قوای مدرکه جزئی، عالم است. پس او ذات خود را تخیل می‌کند و خود را عین انسانی که در قبر است توهم می‌کند و بدن خود را مقبور می‌یابد. در نتیجه پاداش‌های وارده را درک می‌کند. در جایی دیگر او می‌گوید: امور آخرت در وجود اقوی و در تحصیل اشد و در تأثیر قوی تر و در آثار بیشتر از این عالمند. این قدر هست که موجودات این عالم غیر تصورات آن‌ها و تخیلاتشان غیر وجودات عینی آن‌هاست و به همین جهت آن‌چه بر وجود خارجی آن‌ها مترتب می‌شود بر تصور و تخیل آن‌ها مترتب می‌گردد، برخلاف موجودات اخروی که وجود عینی آن‌ها عین تخیل و وجود خیالی آن‌هاست و این به اعتبار صفای موضوع قابل آن است، چون موضوع صور جسمانیه اخرویه، نفوس انسانی است به قوه عملیه خیال و موضوع صور جسمانی دنیا هیولای عنصری است که در غایت کدورت و نقص و ضعف است (مبدأ و معاد، ص ۴۷۶-۴۷۴).

۱-۲-۷ قوه نفس

از نظر تاریخ فلسفه، درباره نفس تا چهار قرن پیش فقط دو نظریه معروف وجود داشته است. افلاطون و عده بسیاری از فلاسفه باستانی آن را حقیقتی مجرد از ماده و مستقل از آن می‌دانستند و می‌گفتند که نفس یا روح، پیش از بدن موجود بوده و پس از آماده شدن بدن انسان به آن ملحق می‌گردد و آن را تا لحظه توانایی همراهی می‌کند و پس از ضعف و مرگ بدن، به جای دیگری بر می‌گردد. در این نظریه نفس در بدن همانند حضور ناخدا در یک کشتی است (خامنه ای، ۱۳۸۰). در حکمت مشاء، از نفس در طبیعیات بحث می‌شود. بوعلی آن را موجود مجردی دانسته که با جسم همراه است و از قوای حیوانی کمک می‌گیرد و از نفس از آن جهت که به بدن تعلق دارد یا به عبارتی از جسم از آن جهت که نفس دارد، در طبیعیات بحث می‌کند (بوعلی، ۱۴۰۴ق). به عبارت دیگر، در حکمت مشاء، از نفس فقط از حیث تعلق آن به بدن بحث می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ص ۲۶).

جایگاه علم النفس در حکمت متعالیه بسیار برجسته است؛ زیرا ملاصدرا حکمت متعالیه را در قالب چهار سفر ترتیب داده که سفر پایانی (چهارم) آن به مباحث نفس و احوال آن اختصاص یافته که در آن از مبدأ پیدایش نفس تا پایان سیر آن و کمالات ممکن الحصول برای آن در سیر صعودی‌اش و نیز از عالم معاد، یکجا بحث می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ص ۲۷). این همان است که در تعریف فلسفه گذشت؛ یعنی تصویر کامل و جامع استکمال نفس انسانی. نکته دیگر این که صدرا با قرار دادن مباحث نفس در فلسفه اولی، به تعریف خود از فلسفه «علم باحث از احوال موجود بما هو موجود» وفا کرد و برخلاف حکمت مشاء آن را در طبیعیات که موضوع موجود طبیعی است، قرار نداد. صدرا روش بوعلی را با روش ابن عربی در آمیخت و بیشتر با روش ابن عربی به بحث از نفس پرداخت (نصر، ۱۳۸۲ش: ص ۱۰۷ و ۱۰۸).

ملاصدرا معتقد شد که برخلاف گفته افلاطون و اشراقیون، نفس انسان در حدوث خود، مادی و جسمانی و از ماده بدن تراوش می‌کند و صورت برای خود می‌سازد. و همچنین برخلاف عقیده مشائین، نفس، جوهری ایستا و بی حرکت نیست بلکه جوهری است که در ذات خود مانند زمان، حرکت دارد - بلکه زمان اساساً نتیجه حرکت آن است - وی در عین حال تعریف مشائین را درباره نفس پذیرفت (اسفار، ج ۸). نفس برای بدن در آغاز حیات فقط یک استعداد و «قوه» است که با کمک حرکت جوهری ماده به فعلیت و وجود خارجی می‌رسد ولی وقتی موجود شود خود را از آن جدا می‌کند و به نوعی رشد و تکامل که ویژه اوست (و با رشد و تکامل جسمانی فرق دارد) می‌پردازد تا به رشد و کمال نهائی و متعالی خود برسد. بعد از بیان مبانی حکمت متعالیه به صورت مفصل، برای فهم بهتر این مبانی، توضیحات به صورت ساده و خلاصه شده در قالب جدول شماره یک ارائه گردیده شده است.

جدول ۱- مبانی حکمت متعالیه به زبان ساده و خلاصه

توضیحات	مبانی حکمت متعالیه
وجود حقیقت و هستی هر موجودی است. وجود و ماهیت دو اصل در حکمت متعالیه می‌باشد. ملاصدرا وجود را متقدم بر ماهیت می‌داند، چون از نظر وی ماهیت فی نفسه وجود ندارد. هستی همان وجود است و وجود هستی است.	وجود
همان طور که بیان گردید هر واقعیت خارجی به دو مفهوم وجود و ماهیت تقسیم می‌گردند. اما مفهوم وجود واقعیت هر موجودی را نمایان می‌گرداند و مفهوم ماهیت حاصل فعالیت ذهنی می‌باشد و جنبه ای انتزاعی دارد. ملاصدرا معتقد است که اصالت بر وجود است و ماهیت فرع می‌باشد. و ذهن مفهوم ماهیت را به تبع وجود اعتبار می‌بخشد.	اصالت وجود
مبحث تشکیک وجود در ادامه اصالت وجود مطرح می‌باشد. با اصالت بر وجود موضوع کثرت و اختلاف میان اشای عالم خارج مطرح می‌گردد، که ملاصدرا بیان	تشکیک وجود

می‌نماید، اختلاف موجودات در شدت و ضعف مرتبه‌ی وجودی آن‌هاست. نظریه‌ی تشکیک وجود هم اصل وحدت موجودات را بیان می‌کند و هم کثرت آن‌ها را تفسیر می‌کند.	
ملاصدرا وحدت حقیقی وجود را در مقابل کثرت تشکیکی ظهور مطرح می‌کند. بر اساس دیدگاه وی، حقیقت وحدت ذات حق تعالی است و عالم نشانه و کثرت تشکیکی ظهور حق تعالی است. ذات خداوند حقیقت صرف است و وحدت وی مساوی با وجود است.	وحدت وجود
جهان مادی همواره در حال تغییر و دگرگونی می‌باشد. حکیمان قبل از ملاصدرا حرکت را صرفاً در اعراض می‌دانستند و جوهر شیء را ثابت تصور می‌کردند، اما به باور حکمت متعالیه هرگونه تغییر و حرکت در اعراض، مستلزم تحول جوهر است. اما این تحول جوهر مستلزم انقلاب ماهیت و گم شدن متحرک نیست. انکار حرکت جوهری از نظر حکمت متعالیه، ناشی از اعتقاد به اصالت ماهیت است. ملاصدرا هرگونه تغییر و دگرگونی را به متن واقعیت یعنی به وجود اشیا نسبت می‌دهد. بر اساس اصل حرکت جوهری، هیچ نقطه‌ی ثابتی در جهان طبیعت یافت نمی‌شود.	حرکت جوهری
ملاصدرا جهان هستی را دارای سه مرتبه عامل مادی، عالم مثال و عالم عقل می‌داند. عالم مادی: هستی جهان محسوس است که جوهرهایش همراه با ماده است. پایین‌ترین مرتبه عام هستی است. هر چه در این جهان وجود دارد نمود و مثالی از جهان مثال است. عالم مثال: این عالم مجرد از ماده است. به جهان برزخ معروف است. در بین عالم ماده و عالم عقل قرار دارد. هر چه در جهان مثال وجود دارد، نمود و مثالی از عالم عقل است. عالم عقل: این عالم نیز مجرد از ماده بوده و نخستین آفریده ذات باری تعالی عقل یگانه‌ای است که با وجود واحد خویش نماد وجود واجب است.	مراتب جهان هستی
ملاصدرا معتقد است که هستی انسان شامل جسم، نفس و روح است. بر اساس دیدگاه وی نفس در حدوث خود مادی است که از بدن تراوش می‌کند و ظاهر می‌یابد. نفس به کمک حرکت جوهری به فعلیت می‌رسد.	قوه نفس

مأخذ: نگارندگان

بعد از شناخت حکمت متعالیه و توصیف مبانی آن، در ادامه به معماری ایرانی اسلامی پرداخته خواهد شد، تا از این منظر بتوان ارتباط بین حکمت و معماری ایرانی اسلامی روشن گردد.

۲- نگاهی به برخی اصول معماری اسلامی

ایران در سراسر تاریخ اسلام یکی از برجسته‌ترین مراکز هنر اسلامی بوده است. معماری اسلامی همچون همه‌ی انواع معماری سنتی با کیهان‌شناسی، مانوس و مرتبط است؛ انسان اهل سنت در جهانی پر معنا زندگی می‌کند، و همچون کیهان، اصل الهی را باز می‌تاباند، پس خود انسان است که با کیهان انس و الفت دارد. او عالم صغیر است و بسان عالم کبیر بازتابند ی حقیقتی ماورایی است. همه‌ی تشابهات این انسان و کیهان که در بسیاری از متون اسلامی به شرح کامل آمده، بیانگر واقعیتی ژرف است و کلافی را و می‌گشایند که سطوح مختلف هستی انسان را به سطوح همخوان با هستی کیهان پیوند می‌زند. معماری سنتی به‌ویژه معبد به طور اعم و مسجد به طور اخص تصویری از کیهان یا انسان در بعد کیهانی اوست. کالبد انسان معبدی است که روح در آن سکنی گرفته است؛ کیهان نیز عیناً همچون انسان از همان روح، جان می‌گیرد (اردلان، ۱۳۸۰، ص ۹).

۲-۱- مبانی معماری ایرانی اسلامی

در معماری اسلامی، عالم ماوراء و علوی فقط هدف نیست، بلکه در همین خاکدان [زمین]، با آزادی فارق از هرگونه تمایل به سادگی تجربه و زیسته می‌شود؛ آرامش و آسایشی است بی‌هیچ خواست و طلب که در همه جای حضور دارد و در جسم آن نشسته است (همان، ص ۱۳۹). از آنجایی که فضا و نور همواره به عنوان مهم‌ترین و تاثیر گذارترین عنصر معماری ایرانی اسلامی بوده است، در ادامه بررسی خواهد شد.

۲-۱-۱- فضا

برای فضای معماری تعاریف گوناگونی ارائه شده است. این تعاریف بیش از هر چیز تحت تاثیر نگاه تعریف کننده قرار گرفته است. سابقه حضور واژه فضای معماری در حالت کلی آن به زمان جنگ جهانی اول در اروپا می‌رسد که از آن معمولاً برای توصیف کمی یک مکان بهره می‌گرفتند، مانند فضای بزرگ، فضای کوچک، فضای حجیم ... (معماریان، ۱۳۸۴، ص ۲۴۰). بنا بر تعریف کورونی از فضا می‌توان مثلی را ترسیم نمود که در هر کدام از رؤس آن انسان، فضا و مقیاس قرار می‌گیرند. درک شهودی از نظام فضایی بعد از ادراک حسی و شناخت نظری از آن حاصل می‌شود. ساختار نظام فضایی در قلمرو شناخت حسی و نظری که مورد تاکید در دوران جدید می‌باشد، با سه ویژگی « پیوستگی، همسانی و بی‌نهایت بودن ابعاد آن تعریف شده است». در صورتی که در فضای ادراک شهودی وضعیت و جهات همسان نمی‌باشد، هر مکانی برای خود حالتی خاص و ارزشی ویژه دارد (کاسیرر، ۱۳۷۸، ص ۱۵۲). در نظام فضایی هستی و شهودی هر (اینجا) یا (آنجا) یک (اینجا) یا (آنجا) خاص و ویژه می‌باشد. هر جزئی ضمن این که کلی واحد را متجسم می‌سازد، ویژگی خاص و متمایز از دیگری را به منصفه ظهور می‌رساند (تقوایی، ۱۳۸۶، ص ۴۵). حدود و هندسه‌ای که نظام فضایی معماری شهودی را می‌سازد و از آن طریق به تمایزات می‌پردازد، براساس کشف قلمرو و تصاویر ثابت هندسی در میان تأثرات متفاوت ادراک حسی نمی‌باشد، بلکه این حدود و قلمروها بر اساس محدوده وجود انسان و ارتباط بی واسطه‌اش با جهان ماوراء و نظام حاکم بر جهان وجودی انسان صورت می‌گیرد. جهانی که در نظام فضایی معماری ایرانی تبیین شده است و در مقایسه با نظام عالم، آرای ساختارجهت‌گیری، مرکزگرایی و محوریت عمودی می‌باشد (تقوایی، ۱۳۸۶، ص ۴۵).

۳- جهت‌گیری

در سنت‌های بسیاری آمده که اگر انسان در زمان می‌زیست و به یک معنا زمان متعلق به انسان باشد، فضا متعلق به خدایان می‌باشد. از نظر مابعدالطبیعی فضا نماد حضور الهی و گستره فعلیت یافتن بالقوگی‌های نهفته در تجلی کیهانی است (نصر، ۱۳۷۹، ص ۱۸۲). مسلمانان همیشه سعی داشتند در گسترده‌گی غیر قابل تفکیک هبوط زمینی، راه خود را بیابند (Haidar, ۱۹۹۸). توجه به چهار جهت اصلی بدون توجه به بیان غنی و استعاری آن در ادبیات عرفانی، بررسی ابتر می‌باشد. اگر در پی یافتن الفاظ و معنی لغات، به جهانی رهنمون شویم که نه تنها زیبایی اندیشه‌ها، بلکه گستره و ژرفای بینش عرفانی ایرانیان را جلوه‌گر کند، می‌توانیم بار معنایی و محتوایی تمایز جهات در نظام فضایی را متأثر از کیفیات موجود در طبیعت و فرهنگ ایرانی بدانیم. بدین طریق می‌توانیم طلوعی که همراه با زندگی و

حیات از مشرق و غروب توأم با تاریکی و مرگ را از مغرب و تقابل و روشنایی و تاریکی را در بین ایرانیان باستان، پی جو شویم (فلامکی، ۱۳۷۱).

در این فضا امر کلی از جزئی و امر ثابت از متغیر متمایز و منفک نمی‌گردد. هر جزء هماهنگ با وجود حقیقی خود در جایی از مکان استقرار می‌یابد و زیبایی همان مرتبه را به ظهور می‌رساند. اینجا اتفاقی و قابل تغییر نمی‌باشد. بلکه مکانی است که بخشی از وجود و هستی آن جزء را می‌سازد. همین تفاوت ذاتی اجزاء با یکدیگر است که به تفاوت در مکان آن‌ها نیز منجر می‌گردد و توجه به مسئله جهت گیری را در نظام فضایی پیش روی معماران قرار می‌دهد (تقوایی، ۱۳۸۶، ص ۴۶). در این الگو (پیش) جهت فعالیت بشر را می‌رساند و (پس) به فاصله زمانی _ مکانی طی شده توسط وی اطلاق می‌گردد.

توجه به چهار جهت اصلی بدون توجه به بیان غنی و استعاری آن در ادبیات عرفانی، بررسی ابر می‌باشد. اگر در پی یافتن الفاظ و معنی لغات، به جهانی رهنمون شویم که نه تنها زیبایی اندیشه‌ها، بلکه گستره و ژرفای بینش عرفانی ایرانیان را جلوه‌گر کند، می‌توانیم بار معنایی و محتوایی تمایز جهات در نظام فضایی را متأثر از کیفیات موجود در طبیعت و فرهنگ ایرانی بدانیم. بدین طریق می‌توانیم طلوعی که همراه با زندگی و حیات از مشرق و غروب توأم با تاریکی و مرگ را از مغرب و تقابل و روشنایی و تاریکی را در بین ایرانیان باستان، پی جو شویم (فلامکی، ۱۳۷۱). همچنین می‌توانیم در افق اسلامی به تاسی از آیه "رَبُّ الْمَشْرِقَيْنَ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ" که خداوند را مالک مشرقین و مغربین معرفی می‌نماید و تفاسیر هانری کرین از این آیات کتب شیعی مورد اشاره وی برای عرش چهار حد اول، آخر، باطن و ظاهر را برشماریم (تقوایی، ۱۳۸۶، ص ۴۶). و نیز می‌توانیم با اتصال اندیشه‌های پیش از اسلام با اندیشه‌های اشرافی- اسلامی سهروردی به دو مکان افسانه‌ای و آرمانی جابلقا در مشرق و جابلسا در مغرب متصل شویم. دو شهری که به گفته کرین الزاماً با شرق و غرب جهان روزمره تطابق ندارند و وجه تمثیلی آن‌ها بیشتر از قدر جغرافیایی و کیهانی آن‌ها می‌باشد (فلامکی، ۱۳۷۱، ص ۶).

- مرکز گرایی

چنان‌که گذشت، معماری ایرانی به کمک تعیین و جهت گیری در نظام فضایی معماری، بهره‌وری کننده و مُدرک را از حضور در آن فضا آگاه می‌ساخت. این حضور انسان را به سمت مرکز متمایل و بدان متصل می‌کرد. مرکزی که در عین حال همه‌جا بود و هیچ‌جا نبود. در اسلام کعبه به عنوان مرکز عبادی مسلمانان، دین اسلام را به عنوان دین مرکز معرفی کرده است. گویی خداوند در مرکز درک ناشدنی عالم قرار گرفته است. چنان‌که او در درونی‌ترین مرکز انسان مأوا دارد (بورکهارت، ۱۳۷۶، ص ۳۸). این عقیده مورد پذیرش فرهنگ‌های سنتی که عالم از مرکز خودش (ناف عالم) به وجود می‌آید، و این مرکز بنا بر عقایدی یک درخت یا ستون خاص، کوهی مشخص، معبد و یا کعبه قبله گاه مسلمانان، بوده است؛ شوان را بر آن داشت که بنویسد: سراسر هستی مردم روزگار کهن و سنت‌های آنان کاملاً تحت تاثیر و اندیشه فرمانروا قرار داشت. یکی اندیشه مرکزیت و دیگری سرچشمه. در آیین‌های شرقی عقیده بر این بوده است که، انسان وقتی به مرکز وجود خودش رسوخ می‌کند و ذهنش متوجه مرکز می‌گردد، دیگر امواج ذهنی او خاموش می‌گردد و تفکری یکپارچه و ثابت بر وی مستولی می‌گردد که مراقبه و شهود و وصل پیامد آن می‌باشد. در این حالت زیبایی حاصل نیز در همان مرتبه وجودی، حقیقت را می‌نمایاند. این نقطه آغاز و نقطه مرکزی به نظر شایگان همان "ماندالا" است (شایگان، ۱۳۸۰، ص ۱۲۴).

ساختار مرکز گرایی در نظام فضایی معماری ایران به مرکز وضعیتی مهم‌تر و زیبایی‌متعالی‌تر از بخش‌های دیگر اعطا کرده و آن را از امور عادی خارج گردانده و ویژگی وجودی خاصی بدان بخشیده است. یعنی مکانی می‌شده که از اطراف خود جدا و در حدود و ثغور خاصی محصور می‌گردد است. این حدود مراتبی را جهت وصل و خلوت مهیا می‌ساخته است. در این فضاست که بیننده خود را در برابر تصویر کیهانی کاملی می‌یابد. به عبارتی مرکز سبب می‌گردیده که هر جزئی قدر، ارزش، منزلت و به تعبیر معمارانه، جایگاه و مکان خاص و ویژه خود را بیابد و از آن طریق زیبایی حقیقی خویش را متجلی نماید. مکانی که به لحاظ تفاوت‌های ماهوی اجزاء قابل تغییر و جا به جایی با مکان دیگری نمی‌باشد و از همسانی و یکنواختی دوران مدرن در آن خبری نیست (تقوایی، ۱۳۸۶، ص ۴۷).

- محوریت عمودی

در قسمت قبل دیدیم که مرکز با جهش از بن با ظهور و آفرینش، توسط رجوع از جهات اصل اولیه، انسان را به مقصد و خود واقعی می‌رساند. شولتس معتقد است؛ مرکز با تمسک به محور عمودی، سیر صعودی به مراتب اعلی را محقق می‌سازد. به همین دلیل جهت عمودی همیشه به عنوان بعد فضای تقدس تلقی شده است. جهت عمودی که ممکن است فرازتر یا فرودتر از زندگی روزمره باشد. محوری که سر و ته طریق حیات انسان را به هم پیوسته می‌دارد. نقطه برخورد محور عمودی با محور افقی با صفحه بشریت؛ خود حقیقی ما را تشکیل می‌دهد. محلی که آسمان و زمین در آن یکی می‌شوند و مقر حکومت و جلوس نیروی خداوندی است (تقوایی، ۱۳۸۶، ص ۴۸).

۱-۱-۱-۲ انتظام فضایی

نظام فضایی با ویژگی‌هایی که برای آن برشمردیم، در طول روند زندگانی جمعی چندین هزار ساله ایرانیان به تدریج با دربرگرفتن و استقرار بخشیدن به چیزهایی که به تنهایی نه فضا بوده‌اند و نه تفکر سیری را طی کرده که قابل تأمل می‌باشد. شیوه بهره‌مندی از فضا در معماری ایرانی، شیوه درون‌گرایانه بوده که در آن همواره، مکانی را برای تمرکز و یافتن خویش و رفتن به سمت شدن را تشخیص بخشیده است. این برخلاف شیوه استفاده‌ی غربیان از فضا می‌باشد که در آن شیء عینی عنصر مثبت است. در این معماری، فضا عنصر مثبت می‌باشد (اردلان، ۱۳۷۴، ص ۱۶). به نظر اردلان این اساس درک سنت معماری ایرانی اسلامی است (اردلان، ۱۳۸۰، ص ۱۵).

نظام فضایی معماری ایرانی، معنای پنهان صورت و ایده اولیه معمار را در عرصه معماری به نقشه پنهانی که حلقه اتصال عالم خیال به حس می‌باشد، را تحویل می‌نموده است. نظام فضایی جبر و جزمیت متناظر آن در معماری مدرن، یعنی کارکردگرایی را در معماری ایجاب نمی‌کرده است. بلکه زیر نقشی بوده که جهت تجلی در عالم مادی و فیزیکی، با همراهی صورت، شکل‌های مختلف معماری را به منصف ظهور رسانده است. نظام فضایی معماری که الهامی از نقشه پنهان عالم

۱. ماندالا (به معنی دایره در سانسکریت) جدولی است هندسی مورد استفاده در ادیان بودا و هندو که به عنوان نمادی برای جهان هستی به کار می‌رود. اصل ماندالا از دین هندو است ولی در آیین بودا هم کاربرد زیادی پیدا کرده است. در اینجا منظور نویسنده اشاره به مقر حکومت و جلوس نیروی خداوندی و معبد الهی در درون انسان است.

بوده، ویژگی سلسله مراتب مفهومی را داشته و در انواع مرکزی، محوری به ظهور رسیده و دارای ساختار سه گانه جهت گیری، مرکز گرایی و محوریت عمودی بوده است. در این مجال هفت مفهوم را در چارچوبی خاص، برای بیان حقایق نظام فضایی معماری ایران آورده ایم (تقوایی، ۱۳۸۶، ص ۵۰):

– بازخوانی و رای توصیف:

در بازخوانی معماری‌های با ارزش باید به زبان آن معماری‌ها گوش دهیم و سپس آن‌ها را بخوانیم. بدان معنا که اجازه دهیم معماری در گوش جانمان نجوا کند. گوش جان همان مجلایی است که بنا بر نظر عطار و سایر عرفا، حقیقت از آن عبور می‌کند. خواندن گوش درون، ما را به حقایق معماری می‌رساند، حقایقی که لایه لایه بوده و هیچگاه به طور کلی منکشف نمی‌شود.

– نظام فضایی و رای عملکرد:

نظام فضایی، نقشه پنهان و زیر نقشی در پس نقشه معماری است. این مرتبه ساختی است که از آن طریق می‌توان به تفکر جهانی اسلام پی برد. نظامی که ساختار بایدها و نبایدهای الگوهای حرکت و زندگی را مشخص می‌کنند و مقرهایی را ایجاد می‌نمایند که قابلیت تحقق عملکردهای مختلف در آن فراهم می‌شود. این نظام برآورنده پهنای از فضاهاست که واقعه‌ها و عملکردهای هست بودن در آن‌ها تحقق می‌یابد و همانند تار، هم نظم کلی بافته را پدید می‌آورد و هم بی نهایت گونه گونی بافت و نقش در پود شکل را میسر می‌سازد.

– سلسله مراتبی و رای رمز:

با تأسی به مراتب وجود در سیر از والاترین به پایین ترین مرتبه و نیز سیر صعودی تقرب به آن ذات، اندیشه سلسله مراتبی اسلام شکل گرفته است. بر همین اساس در معماری نیز سعی در تعالی از افق حیات عادی و وجود مادی و روزانه به مراتب بالاتر و جهان مافوق جهان جسمانی بوده است. لذا جهت نمایش سلسله مراتب وجود با سرلوحه قرار دادن این که هر چیزی را باید در مرتبه و جای خودش قرار داد، به سراغ مکان‌های منفصل و نا همسان رفته‌اند. تا آن محتوای گونه گون را در مراتب مختلف معماری استقرار بخشند. در قرارگیری این مکان‌ها کنار هم نیز سلسله مراتب دسترسی از بیرونی ترین به اندرونی ترین و از کم اهمیت ترین به مهم ترین آن‌ها به منصف ظهور می‌رسد. این سلسله مراتب مفهومی در شهرسازی نیز ختم تمامی مسیرها به مسجد جامع و بزرگ شهر، به عنوان محضری از خانه خدا، خود را محقق می‌سازد.

– جهت گیری و رای محور بندی:

انسان همیشه سعی داشته در گستردگی غیر قابل تفکیک زمینی، راه خود را باز یابد. این خواست خواه مبتنی بر سیر لازمان و لامکان از جابلقا تا جابلسا باشد، خواه بسته به توجه او به جهات روشنایی و تاریکی جهان، در هر فرهنگی با انسان بوده است. این تمایز در جهت گیری که با تفاوت در مکان و ویژگی‌های مختلف اجزا با یکدیگر نیز هماهنگ می‌باشد، مختصات ناکاران مند آن می‌رساند؛ که با محور بندی در معماری امروزی متفاوت می‌باشد.

– محوریت عمودی و رای بلندی:

ساختار محوریت عمودی در نظام فضایی، معرف و سیر الی الله می‌باشد که ممکن است فرازتر یا فرودتر از زندگی روزمره باشد. محوری که سر و ته طریق را به هم پیوسته می‌دارد. نقطه برخورد محور عمودی با محور افقی یا صفحه بشریت، خود حقیقی ما را تشکیل می‌دهد. محلی که آسمان و زمین در آن یکی می‌شوند و مقر حکومت و جلوس نیروی خداوندی است و با بلندی و ارتفاع محض متفاوت می‌باشد.

– مرکزیتی و رای وسط:

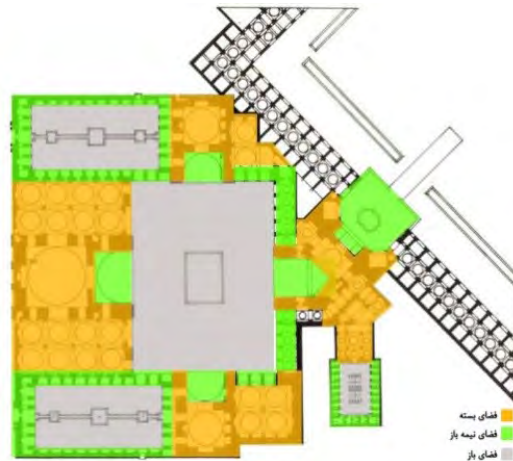
فعل آفرینش الهی، جریان گذر از نهان به عیان و انتقال از آشوب به سامان را محقق می‌سازد. اگر بپذیریم که هر پدیده‌ای در نظام عالم که الگوی اصلی کار معماران نیز بوده، قدر، ارزش و در نتیجه جایگاه و مکان خاصی را دارا می‌باشد؛ جهت نمایش این تمایزات که به تفاوت‌های مکانی و زیبایی در مراتب متفاوت راه می‌برد، به نقطه عطفی که فضای اطراف را قطبی کرده و به تعبیری آفرینش از آن آغاز می‌گردد، نیازمند بوده است. ساختار نظام فضایی معماری ایرانی همواره مکانی را به عنوان مرکز برای تمرکز و یافتن خویش و رفتن به سمت شدن و تجلی زیبایی معقول را تشخیص بخشیده است. این مرکز با مرکز هندسی و دینامیکی متفاوت می‌باشد.

– عروجی و رای حرکت:

اگر محوریت عمودی در نظام فضایی را که معرف عروج و تعالی می‌باشد را با مرکزیت فضا در نظر بگیریم، لحظه وصل را در نظام فضایی پیش رو قرار داده‌ایم. لحظه و مکانی که خاستگاه همه چیز و همه زیبایی هاست. لحظه ای توأم با آرامش و خلوت، ولی آرامشی که پایان تعارض و کشمکش نمی‌باشد، بلکه آغازگر آن است. تلاطمی که از محدوده عینیات گذر کرده و به جان و روح مُدرک و اصل می‌گردد. وصلی که پذیرنده و نگاه- دارنده آن چیزی است که وجود دارد. این سفری هستی شناسانه و فارغ از جابه جایی‌های فیزیکی است. برانگیزش چنین کیفیتی از والاترین ارزش‌های معماری ایرانی می‌باشد (تقوایی، ۱۳۸۶، ص ۵۰).

۲-۱-۱-۲ تداوم فضایی

برای خواندن و درک فضای معماری ایرانی ابتدا باید بخش ترکیبات فضایی در معماری ایران را شناخت و موجودیت کالبدی آن‌ها را مورد توجه قرار داد (معماران، ۲۰۰۵، ص ۳۴۵). فضای معماری ایرانی از گذشته دور حاصل مجاورت و همسایگی سه ریز فضای اتاق، ایوان و حیاط بوده است. این سه ریز فضا را می‌توان به ترتیب در سه گونه فضای بسته، سرپوشیده و باز جای داد. معماران ایرانی هنگام طراحی این فضاها همواره مقوله تداوم و پیوستگی را سرلوحه کار خود قرار می‌دادند. محمدرضا حائری، پژوهشگر معماری و شهرسازی در مورد تداوم فضایی در معماری ایرانی اینطور می‌نویسد: معماری خانه‌های تاریخی قسمتی از فضا را برای حضور تعریف و تنظیم می‌کند و در این فرآیند خصلت پیوسته بودن فضای محصور شده به فضای لایتناهی را حفظ می‌کند. پیوستگی با فضای نامحدود از طریق بسط نوری و چشم اندازی و بسط فضایی جزء فضاها به یکدیگر ایجاد می‌شود. می‌توان از پایین ترین لایه خانه حرکت را آغاز کرد و به بالاترین لایه رسید. سازمان فضایی در مقابل این حرکت نه تنها مانعی ایجاد نمی‌کند، بلکه وظیفه هدایت این حرکت را بر عهده گرفته است؛ از زیرزمین به حیاط، از حیاط به صفا، از صفا به بالاخانه، از بالاخانه به مهتابی از مهتابی به بام و از بام به آسمان (حائری، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷).



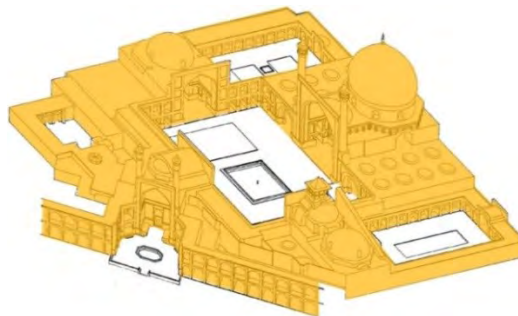
تصویر ۱- وجود فضای نیمه باز به عنوان تداوم فضایی در مسجد اما اصفهان منبع: fa.wikipedia.org تحلیل: نگارندگان (تاکید بر قوه نفس به عنوان ایوان و فرار گیری بین حیاط به عنوان روح و فضای بسته به عنوان جسم)

همان طور که می دانیم، عوامل مهمی در درک تداوم فضایی در بناهای گذشته این سرزمین نقش داشته و دارند. تجلی مفهوم تداوم فضایی را می توان در چهار مورد طبقه بندی کرد و برای هر کدام نمود عینی آن را نیز نام برد. این موارد شامل شفافیت سطوح، محورها، ضرباهنگ و تکرار و فضاهای بینابین می شوند. برای مثال عناصری نظیر درب و پنجره، ارسی های شبک، فخر و مدین، جام خانه و هورانه ها می توانند نمایانگر شفافیت سطوح باشند. همچنین، محورهای عمودی و افقی نیز می توانند به نحوی تداوم و پیوستگی بین ریز فضاها را نمایش دهند. نمود عینی محور، مسیری است که فرد به صورت ملموس یا غیر ملموس در برخورد با یک فضای معماری آن را درک می کند یا در مسیر آن حرکت می کند. مسیرها و مکانها به حرکت باشنده در فضای ایرانی نظر دارد (معماریان، ۱۳۸۱، ص ۳۴۴). آخرین عاملی که می تواند جلوه گر تداوم فضایی در معماری ایرانی باشد، فضای بینابین است. فضای بینابین به دلیل ویژگی بویایی و انعطاف پذیری خود همچون غشاء سلول، وظیفه دریافت، تفسیر، تغییر، تبدیل و تحول دادهها را دارد. نمونه بارز این گونه فضاها، ایوان، صفا، گوشواره، هشتی، جلوخان و حیاطچه است. ایوان همواره نقشی گسترده در معماری کهن ایران ایفا کرده است. اندیشه اصلی یا مایه اولیه فکری به وجود آمدن ایوان را می توان نیاز ساکنان به معنای واسطه دانست که قادر باشد با فراهم آوردن امکان مکث یا توقف، حین گذشتن از فضای باز یا فضای داخلی - و بالعکس - به پاره های عملکردهای جانبی جواب دهد. در کتاب حس وحدت، در مورد ایوان این گونه آمده است ایوان (راه) یا فضای انتقالی بین دنیاهای زمانی و زمینی است. ایوان را به لحاظ متافیزیکی می توان مکان جانبی که بین باغ یا حیاط، به مثابه روح و اتاق به مثابه جسم، در حرکت است دانست (اردلان، ۱۳۷۸، ص ۱۰۱).

۲-۱-۳ افزایش فضا و کاهش توده

یکی از نتایج اصل متافیزیکی توحید، اهمیت معنوی فضای خالی است (نصر، ۱۳۸۹، ص ۱۷۹). کلمه ی شهادت یعنی "لا اله الا الله" از دو جهت برای اشاره به اصل توحید دارد. اول اینکه هر آن چه ماسوی الله است، گذرا بوده و سرشتی غیر اصل دارد و عالم ماده ناپایدار است. دومین مسئله این است که خداوند ورای محسوسات ذهنی و عینی است (نصر، ۱۳۸۹، ص ۱۷۹). طبق تعبیر اول از آنجا که خداوند وجود ناب است، اگر وجود را شی بنامیم، لاجرم جنبه ای از نیستی یا خلا وجود دارد که در طبیعت کل نظام خلقت نهفته است و پیامد مستقیم این حقیقت آن است که علی الاطلاق فقط خداوند واقعی است. همچنین بر اساس تعبیر دوم، اگر اشیا را به مفهوم متداول تلقی کنیم، آنگاه خلا، یعنی آن چه از اشیا تهی است. به صورت اثر و پژوهاک حضور خداوند در نظام هستی جلوه می کند، زیرا از طریق نفی اشیا در واقع به آن چه ورای همه ی چیزهاست اشاره دارد. بنابراین فضای خالی مظهر تنزه و تعالی پروردگار و حضور او در تمام اشیا است (نصر، ۱۳۸۹، ص ۱۷) از آنجا که حضور الهی نمی تواند تجسم مادی داشته باشد، فضای خالی، اهمیت معنوی بیشتری می یابد و تهی بودن مترادف امر قدسی تلقی می گردد (بمانیان و عظیمی، ۱۳۸۹، ص ۴۶).

فضای خالی یکی از ابزارهای مهم ایجاد شفافیت در فضا است، بدین وسیله انسان بدون واسطه با فضا روبرو می شود و خود را مشاهده می کند (مفیدی، ۱۳۷۸، ص ۳). به طور کلی برای حرکت از کیفیات مادی به کیفیات روحی در معماری، باید از ماده کم کرده و به فضا بی افزاییم (معماریان، ۱۳۸۷، ص ۳۵۲). در تاریخ معماری اسلامی نیز با بهره گیری از تزئینها و نور به گونه ای که سطوح را مشبک نمایش داده و از بار مادی آنها کاسته شود، سعی در سبک سازی و شفاف کردن بنا نموده اند (بورکهارت، ۱۳۶۹، ص ۱۳۳).

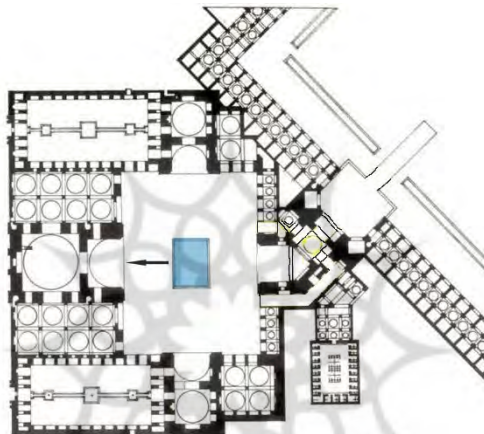


تصویر ۲- افزایش فضا و کاهش توده در مسجد امام اصفهان منبع: fa.wikipedia.org تحلیل: نگارندگان (اصالت بر فضای باز به عنوان وجود معماری و توده به عنوان ماهیت معماری، همانند اصالت وجود بر ماهیت)

۲-۱-۱-۴ فضای خیال در معماری

قوه خیال از جایگاه ویژه‌ای نزد حکیمان مسلمان برخوردار بوده است چنان که امام محمد غزالی در آغاز (ربع مهلکات) احیا علوم دین (کتاب شرح عجایب دل) به شرح لغوی نفس، جان، دل و عقل پرداخته و حواس ظاهر (حواس پنج گانه) و حواس باطن (خیال، حس مشترک، تفکر، تحفظ، تذکر) را از جمله لشکریان دل می‌شمارد. از دیدگاه غزالی، خیال، ادراک صور در نفس، پس از رویت چیزی است. «از دیدگاه وی خیال انسان، قادر به حصول عالمی سراسر حسن و زیبایی در فراسوی عالم مادی است و نفس قادر به ادراک صور است. و می‌گوید: «آن چه در دل حاصل شده که در خیال حاصل شده است و آن چه در عالم خیال حاصل شده است موافق عالمی است که در نفس خود موجود است - بیرون از خیال آدمی و دردل او - و عالم موجود موافق نسخه ای است که در لوح محفوظ موجود است. این عالم که به دسیله خیال، مشکوف دل می‌شود؛ از دیدگاه غزالی اصل و منشا زیبایی است.» (حسن بلخاری، ۱۳۸۸).

فضایی را که ایرانیان در معماری می‌ساختند، هم بر یافته‌های خیالی و هم کیهان شناختی متکی بود. در این روند تمامی عناصر آن به ژرفا برده می‌شد و هیچ چیز آن زاده هوس و اتفاق زود گذر نبود. «شاید به همین دلیل است که بناهای به جا مانده از معماری سنی ایران دلنشین هستند زیرا معماری دلنشین است که مکان مخیل باشد. چرا که « بنای دلنشین محصول خیال معماری است که از همه امکانات ماده‌ها و شکل‌ها و حجم‌ها، برای ایجاد حال و هوای مورد نظر استفاده می‌کند و در عین حال، کارکردهای متوقع را نیز برآورده می‌سازد (تقوایی، ۱۳۸۶). پس مکان مخیل مکانی است که با ابزارهایی چون شکل و رنگ و بافت و حجم، روح خیال در آن دمیده‌اند؛ اما آن چنان که کارکردهای متوقع را، در درون و بیرون برآورد، با بناهای پیرامون سازگار باشد، محدودیت‌ها و نیازها و امکانات و خواسته‌های جسمانی و روانی و روحانی انسان در آن منظور شده باشد. این چنین است که شاعری در معماری کاری است دشوار. اما حقیقت این است که معماری، از آن حیث که معماری است، آن‌گاه به کمال محقق می‌شود که چنین کیفیتی داشته باشند؛ و بنایی که بدین مرتبه نرسیده باشد، در حیطه معماری داخل نشده است (همان).



تصویر ۳- حیاط داخلی مسجد امام اصفهان منبع: fa.wikipedia.org تحلیل: نگارنگان
(حوض آب در مرکز حیاط با بازتاب بنا در خود نشانی از آینه آبی است)

۲-۱-۲ نور

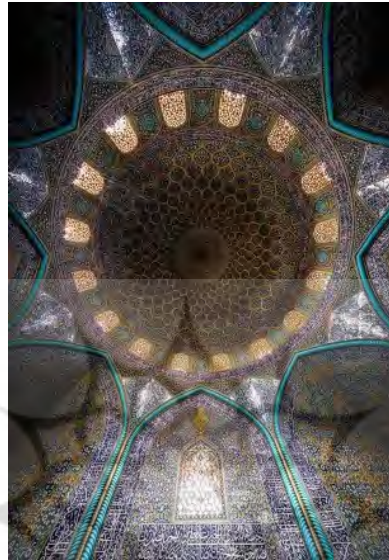
در ایران، معماری در ارتباط مستقیم با مسائل مذهبی، فرهنگی و عرفانی بوده است. این مسائل با کارکردهای مختلف به طور جداگانه در فضاهای عمومی یا خصوصی دیده می‌شوند. پیکربندی‌های معماری با روشنایی سطوح پیوسته به وجود می‌آید. نورگیر سقفی روشنایی خاصی ایجاد می‌کند که خود به عنوان بخش جدایی‌ناپذیر فضای حجمی است. می‌توان بیان کرد که این روزه‌ها ارتباط مستقیمی با ساختار، دیوارها و حجم‌ها دارند. نور به صورت عمودی با کمک گیرنده عمودی وارد می‌شود و دوباره پیوستگی و ارتباطی با کل برقرار می‌کند که از دیدگاه‌های مختلف اهمیت نمادینی می‌یابد و جنبه ویژه‌ای به آن می‌دهد. در معماری ایرانی استعاره نور معانی متفاوتی به وجود می‌آورد در جایی که نور الهی همیشه حاضر است. نور همیشه فضیلتی از آسمان، بهشت، حقیقت و تحقق است؛ حتی اگر روشنایی گاهی به وسیله سایه یا تاریکی پنهان شده باشد. نور و سایه برای ادراک فضا هستند، در حالی که هرگز در تعارض واقعی با یکدیگر نیستند (عیوضیان، ۱۳۸۲).

نور در لغت مترادف ضیاء، ضوء و روشنایی است و شامل نورهای محسوس، معنوی یا روحانی می‌شود. در ادیان مختلف زرتشتی، یهود و مسیحیت، نور به عنوان عنصری مهم و مابعدالطبیعی مطرح بوده است (نور بخش، ۱۳۸۳، ص ۳۷-۳۹). هنر اسلامی عنصر نور را اساساً به عنوان تمثیلی از جلوه وجود مطلق به کار می‌گیرد. شیخ اشراق خداوند را نورالانوار می‌خواند و معتقد است که آسمان و زمین از نور خداوند به وجود آمده و موجودات به نسبت قرب به نور از وجود بهره‌مندند. او معتقد است که نور در مرتبه حس و ماده ضعیف‌تر از نور در مراتب عالی‌تر است، یعنی هر قدر به منبع نور حضرت نورالانوار نزدیک‌تر شویم، نور خالص‌تر و شفاف‌تری حاصل می‌شود. پس تجرد از ماده به معنای حرکت و عروج به سمت منبع وجود و نور هستی و دوری گزیدن از نازل‌ترین درجه وجود و سایه‌های نور است. از این منظر نور به عنوان مظهر و نماد وجود در فضای معماری اسلامی تلقی می‌شود. (مددپور، ۱۳۷۴، ص ۲۷۱).

ملاصدرا نیز در حکمت متعالیه برای همه پدیده‌ها بعد وجودی را قایل است که به نظر می‌رسد همان نور در حکمت اشراق است. همان طوری که سهروردی خدای یگانه را نور مطلق می‌دانند ملاصدرا نیز وجود مطلق را تعریف می‌کند و معتقد است: در همه موجودات اصل وجود مشترک است ولی شدت و ضعف وجود در آن‌ها متفاوت است و همین تفاوت در درجات وجود از حیث شدت و ضعف سبب اختلاف تعریف و حدود اشیا و ماهیات از یکدیگر می‌شود و کثرت به معنای فلسفی آن را می‌سازد و از اینجا به اصل مدرج بودن و تشکیک وجود می‌توان دست یافت (خامنه‌ای، ۱۳۸۳).

اما تجلی وجود مطلق از دو طریق حاصل می‌شود، تجلی نور و تجلی وحدت وجود که هر دو همچون الهام در راستای هدایت مخاطب برای ارتقای مرتبه وجودیش است تفکیک می‌گردد. نور خود نمادی از وجود مطلق است و تبلور آن در معماری فضای کالبدی را مهیای حضور وجود مطلق می‌کند. تجلی وحدت در معماری در کثرتی شکل می‌گیرد که یاد آور اصل کثرت در وحدت ملاصدرا است؛ همچنان که دیگر سنت گرایان نیز معتقدند: در نظام بصری از رشته تصاویر هندسی منظم محاط در دایره، یا رشته تصاویر کثیر السطوح منظم محاط در کره، رمزی برای بیان غموض درونی احدیت، گذار از احدیت یا وحدت تقسیم ناپذیر و بسیط به وحدت در کثرت و یا به کثرت در وحدت ابداً وجود ندارد (بورکهارت، ۱۳۶۹).

بر این اساس مقوله کثرت در وحدت و وحدت در کثرت مطرح است که می‌توان آن را به این گونه شرح داد: نظرگاه رسمی حکمت متعالیه که براساس آن هر چند به کثرت در افراد وجود قائل است اما به کثرت در سنخ وجود قائل نیست و همه موجودات را سنخاً واحد می‌داند، موجودات را اعم از واجب و ممکن درجات تشکیکی یک حقیقت می‌داند و به نوعی کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت هر دو به نحو حقیقی اعتقاد دارد (محمودیان، ۱۳۸۶، ص ۳۸). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که تجلی نور در حقیقت تجلی وجود مطلق است و می‌توان حضور وجود مطلق را از طریق تجلی نور و تجلی کثرت در وحدت احساس کرد. تبلور این دو مفهوم در کالبد معماری می‌تواند معمار بنا را در رسیدن به هدف ارتقای مرتبه وجودی انسان یاری کند و بعد وجودی معماری را اصالت بخشد. (همان).



تصویر ۴- تجلی نور در گنبد مسجد شیخ لطف الله. منبع: fa.wikipedia.org

(تجلی نور در حقیقت تجلی وجود مطلق و دریافت حضور وجود مطلق از طریق نور می‌باشد)

۲-۲ الگوها و مصادیق در معماری ایرانی اسلامی

در این مبحث به مصادق‌ها و الگوهای معماری پرداخته می‌شود. این موارد استخراج شده از نوشته‌های هنری استیرلن، با عنوان کتاب اصفهان تصویر بهشت می‌باشد.

- حیاط، باغی محصور

از دیدگاه شهرسازی ایرانی دیدیم که باغچه‌ها و باغ‌های خانه‌ها در حکم «چاه» هستند؛ بر این اساس، و به حکم تشابه، می‌توان حیاط مسجد را به باغی حقیقی و دائمی تشبیه کرد. بدین ترتیب در مسجد شاه بیننده ملاحظه می‌کند که حیاط در تمام سطوح خود دارای پوشش کاشی عالی از نظر رنگ است؛ رنگ‌های حاکم در این مجموعه رنگ‌های گل و شاخ و برگ و حاشیه‌ای از همه گام‌های رنگی، از سبزه‌ها گرفته تا آبی‌ها و فیروزه‌ای‌ها که بسیار نزد ایرانیان عزیز است، انتخاب شده است. تجمل و شکوه نگاره‌های گل و بت‌های و غنای گونه‌های گیاهی که دیوارهای حیاط را پوشانده نشانه فراوانی نعمات این باغ ابدی است؛ چاهی از طراوت و تازگی است در میان اقبانوس ریگ‌های روان و خاک‌هایی که پوشش سقف‌های آجری خانه‌های مسکونی را تشکیل می‌دهد (استیرلن، ۱۳۷۷، ص ۱۶۰).

افزون بر این وجود حوض وسط حیاط، نقش موازی چشمه باغ را نیز یاد آوری می‌کند. این آینه آبی، سرچشمه نمادین وجود گیاهانی است که چفته وار دیوارهای حیاط را پوشانده‌اند. پس مسجد «ابر - باغ» است که نقش تجسم نمادین بهشت توصیف شده با عنوان «عدن» را در سوره‌های قرآن بر عهده دارد (استیرلن، ۱۳۷۷، ص ۱۶۱).

حیاط عنصر مرکزی بناست و بخش‌های مختلف ساختمان از آن مجزا می‌شوند. در اطراف دارای طاق‌هایی که در یک یا دو طبقه گرداگرد حیاط‌اند، و در وسط هر طاق، روی ۴ محور، ۴ ایوان ساخته می‌شوند که در دور تا دور هر کدام را قاب بندی بزرگ تختی فرا گرفته است. ایوان دهانه تو رفته وسیعی که با یک نیم گنبد پوشیده می‌شود و رو به مرکز حیاط دارد، ایوان‌ها جفت جفت رو به رو هم قرار گرفته‌اند، این چهار شکستگی که نسبت به نماها عقب نشست‌اند و تعیین کننده چهار ایوان، سازه‌ای چلیپایی یا صلیبی شکل ایجاد می‌کنند (استیرلن، ۱۳۷۷، ص ۶).

- ایوان حفره‌ای همچون غار

اکنون می‌توان معنای خود ایوان را در متن حیاط، به عنوان باغی محصور با رویبندی‌هایی شکوهمند و پوشیده شده با گنبد آسمان جستجو کرد. از سوی دیگر، نویسنده‌گانی که مساجد اصفهان را دیده‌اند، تفسیرهای درستی ارائه کرده‌اند: از آن میان، پیر لوتی را بر می‌گزینیم که این تفسیر را در زمینه مسائل شهری اصفهان، با تمام ظرافت و مقتضیات آن، بیان کرده است. در توصیف میدان نقش جهان می‌نویسد: «برای پرهیز از ورود به بیابان کوچک مرکز میدان، حاشیه میدان را

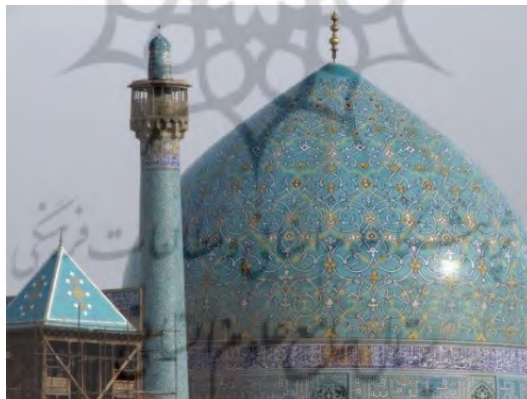
می‌گیریم و به مسجد شاه نزدیک می‌شویم، که در غول آسای آن، همچون دروازه‌های سحر آمیز مغاکی آبی رنگ، مرا به خود می‌کشاند، وقتی به زیر این رواق عظیم می‌رسیم با آشنایی از مقرنس‌های آبی روبه رو می‌شویم که از فراز طاق‌ها فرو می‌ریزد، به گلدسته‌هایی منظم تقسیم می‌شود و سپس به صورت قطرات هزارگانه متقارن در طول دیوارهای داخلی فرو می‌لغزد» سمبلیسم آگونگی همه جا به چشم می‌خورد: اینجا دنیای آب است. ایوان، غاری مصنوعی است که باید به سرچشمه زندگی، به دروازه آسمان متصل شود (استیرلن، ۱۳۷۷، ص ۱۶۸).



تصویر ۵- ایوان حفره ای همچون غار در مسجد امام اصفهان منبع: fa.wikipedia.org

- گنبد

تصویر ما تنها به تفسیر ایوان به عنوان غار و حیاط مسجد به عنوان باغی محصور تمام نمی‌شود. باید نقش عنصر سوم این مجموعه معماری تشکیل دهنده مسجد، یعنی گنبد را هم دریافت. بله گنبد که تارک ترکیب بندی مسجد می‌نشیند، و به رنگ سبز زمردین است. آذین‌های برگ و خوشه انگور و شاخ و برگ در هم پیچیده که سطح آن را می‌پوشانند، درک سمبلیسم آن را ممکن می‌سازند، این موردی است که به ویژه تنها در مسجد شاه و مئرسه شاه سلطان حسین مصداق دارد که کاسه یا حباب بسیار بزرگ گنبد، روی گریو استوانه‌ای بلندی شکفته می‌شود و گلوله سبز عظیمی را به وجود می‌آورد. این گنبد بی‌گمان درختی عظیم، تاجی غول آسا از شاخ و برگ را نشان می‌دهد که بر قدس الاقداس، یا محراب، فرمانروایی دارد. این درخت، در متن باغ بهشت که مسجد نماینده آن است، همان «درخت زندگی» همیشگی مشرق زمین است. این موضوع توجهی است بر اینکه گنبد تنها بخش بناست که دارای کاشی کاری برگشته به سمت خارج است و استثنایی را تشکیل می‌دهد: گنبد یک نشانه است. بندرگاهی طبیعی است، جانپناهی است که از دور دست‌ها و اعماق بیابان تشخیص داده می‌شود. درخت بهشت است، برج نشانه‌ای است که خبر از وجود چشمه آب حیات می‌دهد. مرکز دنیاست. محوری است که خودش ساکن است اما در اطرافش چرخش گرداب گونه هستی زمین بر پاست (استیرلن، ۱۳۷۷، ص ۱۶۹).



تصویر ۶- گنبد مسجد امام اصفهان (نمادی از وحدت وجود) منبع: fa.wikipedia.org

- سمبلیسم آینه

برای دستیابی به سرزمین مدینه‌های زمردین در هور قلبا باید کیمیاگری روحی حقیقی انجام شود. هانری کربن می‌نویسد: «عقلا با عمل اکسیر آینه‌ای ساخته‌اند که در آن همه چیزهای این جهان را مشاهده می‌کنند، چه واقعیاتی عینی باشد و چه واقعیاتی ذهنی، در این آینه است که رستاخیز کالبدها متناظر ارواح متجلی می‌شود.»

در مرکز هندسی صحن یا محوطه، حوضی وجود دارد که آب آن جاری و همیشه تازه است. این حوض، آینه آب است که در عین حال هم تصویر گنبد آسمان را که طاق واقعی پرستشگاه مثالی است در خود منعکس می‌کند و هم تصویر کاشی‌های هفت رنگ پوشاننده نماها از طریق این آینه است که پرستشگاه مثالی ملاقات آسمان و زمین را تحقق می‌بخشد. آینه آب در اینجا حقیقت نماد و مظهر مرکزیت را در خود متجلی کرده است. باری این نمود آینه در مرکز سازه و پرستشگاه مثالی، در مرکز متافیزیکی که یک سلسله از فیلسوفان ایرانی تعلیم داده‌اند، نیز قرار دارد و برجسته‌ترین این فیلسوفان در مقطعی از زمان در اصفهان می‌زیست‌اند (استیرلن، ۱۳۷۷، ص ۷).



تصویر ۷- حوض آب در مرکز مسجد امام اصفهان سبلیسم آینه منبع: صحاف، ۱۳۹۰، ص ۵۹

چهار باغ بهشت قرآن

مفهوم چهار باغ که بر گرفته از آیاتی است که در شهر بهشت است. نمود آن در مسجد امام است و سازه چلیپایی مسجد ایوان را به چهار باغ بهشت تعبیر می‌کند. استفاده از هندسه قدسی و تناسبات مقدس، استفاده از آب و حرکت و گردش آب در فضا، بهره‌گیری از معماری نمادین و تمثیلی فضایی را خلق کرده که همچون معماری سنتی تمثیلی از بهشت باشد (استیرلنگف ۱۳۷۷، ص ۱۷۸). این باغ‌ها که در زبان فارسی پردیس هم گفته می‌شوند، پیشینه در سنت‌های پیش از اسلامی ایران مزدایی دارند. در سوره ۵۵ قرآن مجید سخن از چهار باغ بهشت رفته و این تصویر اهمیتی بسزایی در دیدگاه معادی شیعیان دارد (استیرلن، ۱۳۷۷، ص ۴۴).

۳- معنا و معنویت و ارتباط آن با حکمت

در این قسمت به نحوه حضور معنویت در معماری ایرانی پرداخته خواهد شد و ارتباط با آن حکمت مطرح می‌گردد. ابتدا مباحثی در رابطه با معنا و معنویت طرح می‌شود و سپس ارتباط آن با حکمت مطرح می‌گردد. در ادامه به شناخت مباحث فلسفه و حکمت، به حضور معنا و معنویت و ارتباط آن‌ها با حکمت و فلسفه می‌پردازیم. در سه فرهنگ لغت دهخدا، معین و عمید، مجموعاً کلمات معنا و معنویت به لحاظ لغوی هم خانواده و دارای یک مفهوم، معرفی شده‌اند که می‌توان به واژه‌های زیر اشاره نمود (صحاف، ۱۳۹۰، ص ۵۴).

معنا: رسم الخط فارسی برای معنی

معنی: آن چه 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

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 رفته‌است. کلماتی که در زبان‌های شرقی برای دلالت بر معنویت به کار می‌روند، معمولاً نشان دهنده‌ی ریشه‌شناسی این واژه‌اند که مشتق از «Spiritus» یا «The spirit» به معنای روح است. مثلاً در زبان عربی کلمه روحانیت معنای متداول آن است و این کلمه مشتق از الروح است که دقیقاً به معنای «Spirtus» است.» (نصر، ۱۳۷۸، ص ۱۹). 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) تبعیت از فرامین الهی (شریعت) دارد (صحاف، ۱۳۹۰، ص ۵۵).

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 می‌دهیم که همیشه در حکمت ایرانی (فلسفه الهی ایرانی)، معنا و معنویت مترادف بوده‌اند و همواره معناگرایی با معنویت و یا روحانی‌گرایی یکی بوده‌است. هسان بودن معنا و معنویت ما 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 همین طور است وضعیت شی با معنی که در واقع دلالت بر امری روحانی و الهی دارد. در باب شناخت آدمی نسبت به عالم هستی و طرز تلقی او از زندگی، می‌توان مقوله چهارگانه شناخت را مطرح نمود که به شرح زیر است (صحاف، ۱۳۹۰، ص ۵۵).

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: (صحاف، ۱۳۹۰، ص ۵۲).

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 به وجود می‌آیند. این الگوها برای فعلیت امور هستند.

چهارم - ساخت مصادیق؛ نمونه‌ها و اشیائی که براساس الگوهای کلی و متناسب با شرایط ساخته می‌شوند. که به صورت 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 مصادیق در حوزه ظاهر یا صورت قرار دارند (همان). جدول ۱ مربوط به رابطه باطن و ظاهر با چهارگانه‌های شناخت است.

جدول ۱- الگوهای چهارگانه شناخت

باطن - سیرت		ظاهر - صورت	
مفاهیم	مبانی	الگو	مصادیق
ادراک، آگاهی، فهم	اصول، احکام	قالب،	نمونه، مثال
ایمان، اعتقاد	قوانین	سرمشق، سبک	نمونه اجرا شده
بینش	باید و نبایدها	شیوه، مدل	مثال مشخص
هستی شناسی،	چهارچوبها	فرمول	
شناخت شناسی،	محکومات (مبانی)		
حکمت، فلسفه	نظری		
معنویت و معنی زندگی	پایگاه تئوریک		

منبع: صحاف، ۱۳۹۰، ص ۵۲

۴- معماری ایرانی اسلامی مبتنی بر حکمت متعالیه

معماری ایرانی، 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 (صحاف، ۱۳۹۰). «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 جهان بینی‌های تام و کاملی مایه می‌گیرد که نیروهای خالقه 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، ص 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 الهام بخش نیروهای خلاقه آدمی است و همه جامعه را در کلیتی واحد ادغام می‌کند. در چنین جامعه‌ای، آن تمایز که معمولاً امروزه میان مقدس و نامقدس گذاشته می‌شود یا به میانجی دانشی ماورائی و رخنه کننده در همه حجاب‌های حائل، اعتال می‌یابد یا به واسطه ادغام تمامی جنبه‌های زندگی در وحدتی نامقدس که بیرون از آن چیزی وجود ندارد، از میان برداشته می‌شود» (اردلان، ۱۳۷۹، ص ۳).

از جمله اسباب و ابزار مرتبه طریقت، هنر و هنرهای معنوی است که با فرو نهادن عقل صرفاً استدلالی، شرایط خلق و خلاقیت و پا نهادن 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. 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» را به عالم ظاهر بیاورد. «آنی» که در عالم غیب است و هنرمند آن را از 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 به طور اختصار می‌توان گفت که هنرمند معنوی کسی است که در کار خود «آنی» دارد (صحاف، ۱۳۹۰، ص ۵۷).

با توجه به مطالب بیان شده می‌توان، بر اساس مبانی و مفاهیم موجود در حکمت متعالیه و مفاهیم معماری ایرانی اسلامی، الگوها و مصادیق‌هایی را تحت عنوان جدول زیر ارائه شده است:

جدول ۲- تلفیق یافته‌ها در مبانی فلسفی ملاصدرا و معماری ایرانی اسلامی.

مفاهیم		مبانی		الگو	
عام	خاص	عام	خاص	عام	خاص
حکمت	هنر متعالیه	ابعاد ثلاثه وجود	ماهیت سه وضعیت	- سیر استکمالی نفس از	- وحدت حرکت از فضای بسته به باز (از ظاهر به عالم
متعالیه	(معماری ایرانی اسلامی)	جسم، نفس، روح	- شرافت و اصالت بخشیدن به فضا	جسم به روح	معنا)
			- حضور در سیر فضا		- مفصل بندی در پلان ها
			- ابعاد نمادین فضا		- پیوستگی درون و برون
			- ابعاد نمادین سطوح		- سازماندهی نمادین فضا
					۱- مرکز گرا
					۲- مرکز گریز
					کف: در معماری نمادی از زمین در عالم صغیر
					دیوار: رمز و نمادی از سومین بعد فضا
					بام: نسخه ای صغیر از عالم افلاک آسمان

۱- «آن» در ادبیات فارسی به معنی زیبایی غیرقابل توصیف و هرچیز بی نهایت و کنایه از ذات وجود باری تعالی است.

حکمت متعالیه	هنر متعالیه (معماری ایرانی اسلامی)	حقیقت وجود	- نور	- نور همانند حقیقت عالم وجود - نور نمادی از قائم البيدات - رنگ نشانی از حضور نور	- تابیدن نور به همه اجزا و کشیدن نور به داخل فضا - رنگ در فضا: سفید فراتر سیاه فروتر - سفید نماد وجود و متجدد کننده رنگها
حکمت متعالیه	هنر متعالیه (معماری ایرانی اسلامی)	وحدت وجود	- هر فضا در عین استقلال روابط در یک وحدت کل و پیوستگی فضا - اتصال مداوم فضاها در عین استقلال هر فضا - شفافیت معماری در عین لایه لایه بودن	- وحدت در همه چیز و همه اجزاء - وحدت در کثرت و کثرت در وحدت	- درون گرایی - قطبیت فضا - مرکز گرایی - محور بندی فضا: ایجاد تقارن محوری - ایجاد تقارن بصری نسبت به یک محور - مرکز گرایی در گنبد نماد کثرت در وحدت و وحدت در کثرت
حکمت متعالیه	هنر متعالیه (معماری ایرانی اسلامی)	اصالت وجود	- اصالت فضا بر توده	- اصالت بر وجود نسبت به ماهیت اشیاء	- حرکت پیرامون فضای مرکزی - نظام فضایی مثبت - بسط فضاها در همه ساحت
حکمت متعالیه	هنر متعالیه (معماری ایرانی اسلامی)	تشکیک وجود	تشکیل فضا	- سلسله مراتب وجود	- سلسله مراتب در فضای ورودی به بنا - ورود به بناها توسط فضای بینابینی - ورود به بنا با پیچ و خم و طی مسیر - دستگاه ورودی دارای سلسله مراتب نور، فضا و حرکت - واقع گرایی در معماری: باز، سرپوشیده و بسته
حکمت متعالیه	هنر متعالیه (معماری ایرانی اسلامی)	حرکت جوهری	- جهت گیری فضای بسته به سوی فضای باز - حرکت فضای باز به درون توده - تداوم فضایی	- در حال تغییر بودن جهان	- حرکت پیرامون مرکز مقدس - ارتباط تودرتو فضاها - حرکت و تداوم و ارتباط فضاها

منبع: نگارندگان (با اقتباس از الگوهای چهارگانه خسرو صراف، ۱۳۹۰)

ادامه جدول ۲- تلفیق یافته ها در مبانی فلسفی ملاصدرا و معماری ایرانی اسلامی

مفاهیم		مبانی		الگو	
عام	خاص	عام	خاص	عام	خاص
حکمت متعالیه	هنر متعالیه (معماری ایرانی اسلامی)	خیال و عالم مثال	- هنر و خیال - عدم محض در فضا - بی حد و مرزی فضا - کیهان شناسی در معماری	- نمادی از عالم بالا - توجه به عالم لاهوت	- انعکاس در آینه آبی: تصویر بنا در آب و انعکاس آن - قرینه سازی واقعیت در عالم محاز - خلق فضا با مفهوم جدید - بسط حضور از عالم خاکی به عالم خیال - هندسه در معماری و تناسبات طلایی
حکمت متعالیه	هنر متعالیه (معماری ایرانی اسلامی)	- طبیعت محیط و نمادی از خدا - طبیعت ماهیتی قدسی و معنوی	- ارتباط تنگاتنگ، همساز و تعالی بخش با طبیعت (خداوند در مقام ظاهر واقعیت تجسم کل است)	- روح و حیات انسان ثمره حرکت جوهری جسم (طبیعت) - طبیعت بستر شکل گیری روح - اتصال انسان به خدا از همه جهات (هدایتگر انسان و حرکت دهنده به سوی کمال)	- طبیعت بستر شکل گیری معماری - ایجاد رابطه پویا و سازنده با طبیعت - گسترش معماری در بستر طبیعت و کشاندن آن به درون خود - پنجره ها و چشم انداز و تماشای طبیعت - فضای بسته: تداوم ارتباط طبیعت با فضای بسته - فضای باز: حضور در طبیعت - فضای سر پوشیده: ارتباط با فاصله و بی واسطه با طبیعت

منبع: نگارندگان (با اقتباس از الگوهای چهارگانه خسرو صراف، ۱۳۹۰)

نتیجه گیری

بعد از بیان مراتب شناخت و آگاهی انسان از جهان هستی، معماری ایرانی اسلامی را که ریشه در حکمت متعالیه دارد، می‌توان، طبق الگوهای چهارگانه شناخت، درک نمود. بر این مبنا ابتدا باید مفاهیم معماری ایرانی اسلامی و تطابق آن با حکمت شناخته شود. مفاهیم همواره مبحث عام‌تر و فراتر از معماری می‌باشد. مبانی بنیادهایی شکل گیری معماری است که از مفاهیم نشئت گرفته است. در نهایت هر مبانی الگوهایی ارائه می‌دهد، که می‌توان طبق آن مصداق‌های بسیاری در معماری ایرانی اسلامی مشاهده نمود، که در جدول الگوهای چهارگانه شناخت مطرح گردید و در ادامه نیز این نحوه شکل گیری معماری ایرانی اسلامی بر مبنای حکمت متعالیه و نحوه انطباق آن بر معماری بیان گردیده است.

بر اساس حکمت متعالیه، ملاصدرا مبحث وجود را پایه حکمت متعالیه می‌داند. وی وجود را در کنار ماهیت معرفی می‌کند ولی در این حال وجود را اصیل و ماهیت را فرع می‌داند و بر همین اساس میانی حکمت وی بر اساس اصالت وجود شکل گرفته است. این موضوع در معماری ایرانی اسلامی نیز قابل بسط می‌باشد، از آنجایی که اصل معماری ایرانی اسلامی نیز فضا می‌باشد، اصالت وجود در معماری نیز همانند اصالت فضا بر توده است. در همین راستا، آثار معماری ایرانی اسلامی، عدم غلبه توده بر فضا نیز به وضوح نمایان است. به گونه ای که حیاط مرکزی همانند وجود مطرح می‌باشد که ماهیت آن یعنی توده به عنوان فرع در اطراف فضا شکل گرفته است. مبحث وحدت وجود در حکمت متعالیه به ذات باری تعالی اشاره دارد که در مقابل کثرات جهان هستی واحدی قائم به ذات است. در معماری ایرانی اسلامی نیز که همواره به دنبال اصل وحدت بوده است می‌توان مرکز گرایی را مشاهده کرد که بر مبنای اصل وحدت وجود می‌باشد. همچنین گنبد خود معرف وحدت در مقابل کثرت است. از آنجایی که نور در معماری ایرانی اسلامی همواره نقش اساسی در طراحی فضا را بر عهده داشته است، که نشانی از حقیقت وجود حکمت متعالیه می‌باشد.

بر مبنای حرکت جوهری حکمت ملاصدرا، انسان همواره در حال تغییر بوده و این تغییر به سمت قائم بالذات رخ می‌دهد. این حرکت طبق بیان ملاصدرا در حکمت متعالیه، دارای مراحل مختلف عرفان می‌باشد، در معماری نیز با ایجاد سلسله مراتب و به وجود آوردن مسیر حرکتی مشخص با کیفیت فضایی گوناگون این حرکت صعودی را به نمایش گذاشت که با رسیدن به مکان هدف نحوه رسیدن به واجب الوجود پس از طی مسیر مشخص گردد. ملاصدرا به عالم خیال بین عالم عقل و عالم جسم اشاره می‌کند که هر کدام از این عوالم با داشتن ویژگی‌های منحصر به فرد می‌تواند در معماری ایرانی اسلامی مشخص گردد. وجود آب در میانه حیاط مرکزی به عنوان آینه خیال نشانی از عالم مثال می‌باشد که تصویر عالم مادی را در آب خود به نمایش می‌گذارد. به اعتقاد ملاصدرا هستی انسان بر جسم، نفس و روح استوار است. جسم که درگیر در عالم مادی است و نفس از بدن تراوش می‌گردد، روح نیز عاری از ماده می‌باشد. این دیدگاه را در معماری ایرانی اسلامی می‌توان در سه فضای تعریف شده، بسته نماد جسم، نیمه باز نماد نفس و فضای باز نماد روح مشاهده کرد. از دیدگاه ملاصدرا، هنرمند خلیفه الهی در عالم خاکی است که با ابزار، صوری را می‌آفریند که ریشه در عالم خیال دارد. از نظر ملاصدرا این آفرینش که سایه‌ای از آفرینش حق تعالی است در نفس هنرمند شکل گرفته است و هنری متعالی است که صاحب اثر آن با حرکت جوهری وجود از بند عالم حس رها شده و به عالم عقل پر کشد. این چنین هنری است که نگاه مخاطب را به عالم عقل متوجه می‌کند. همان‌طور که بعضی از صاحب نظران معتقدند؛ هنر وسیله‌ای است در میان عالم حس و خیال و چون عالم خیال ریشه در عالم معنا و عالم عقل دارد، اثر هنری می‌تواند هدایت‌گر انسان به معنا و معنویت و عالم معنا و عالم عقل باشد. همان‌طور که نصر معتقد است 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 دهد. معماری ایرانی اسلامی دارای معنویت است که باعث تعالی آن گردیده است. به همین دلیل است که معماری ایرانی اسلامی را نیز می‌توان در زمره هنر معنوی قرار داد. این معنویت در مفاهیم، مبانی، الگو در نهایت در مصداق‌های آن نمایان گردیده است. معماری که با معنویت سرشته شده است، همواره در راستای نزدیک شدن به روح حقیقی خود یعنی ذات باری تعالی می‌باشد. معماری ایرانی اسلامی ریشه در حکمت مشرق زمین دارد، حکمتی که در قالب کالبد و فضا نمایان گردیده است. این معماری که با اعتقادات و زندگی ساکنین خود همسو بوده است و انطباق کامل با نیازهای مخاطبین نیز داشته است. معمار مسلمان که بر غایت انسان و هدف خلقت آگاهی داشته است، در خلق معماری نیز به دنبال شهود این حکمت در بنا بوده است. بنابراین معماری ایرانی اسلامی که دارای ویژگی‌های معنوی بسیاری می‌باشد می‌تواند راهنمایی برای معماری معاصر گردد تا از سردرگمی دوران معماری معاصر بکاهد.

منابع:

۱. ابن ترکه، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، چاپ دوم
۲. ابن ترکه، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، با حواشی آقا محمدرضا قمشه‌ای و میرزا محمود قمی و مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰
۳. ابن عربی، محی الدین، ۱۳۸۹، انسان کامل، (گل بابا سعیدی، مترجم)، تهران، نشر جامی
۴. اردلان، نادر، ۱۳۶۶، ساختمان مفاهیم سنتی معماری و شهرسازی ایران، مجله معماری و هنر، شماره ۱۰۲-۱۰۹.
۵. اردلان، نادر، ۱۳۷۴، معماری ایرانی از نگاه صاحب‌نظران، مجله آبادی، شماره ۱۹، ۱۸-۱۶.
۶. اردلان، نادر؛ و بختیار، لاله، ۱۳۷۹، حس وحدت، (حمید شاهرخ، مترجم)، اصفهان: نشر خاک.
۷. استیرلن، هانری، ۱۳۷۷، اصفهان، تصویر بهشت، (جمشید ارجمند، مترجم)، تهران: نشر فرزاد.
۸. اسفندیاری، سیمین، ۱۳۹۲، رویکردی تطبیقی به تکامل نفس صدراپی و تعالی وجودی یاسپرس در پرتو حرکت جوهری، پژوهش‌های فلسفی کلامی، زمستان ۱۳۹۲، شماره ۵۸، صص ۱۴۱-۱۶۰
۹. اهری، زهرا، ۱۳۸۸، معنا در معماری غرب: رویکردی پدیدار شناسانه در بررسی تاریخ معماری، مجله خیال، شماره ۳۳.
۱۰. الشیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، ۱۹۹۹، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الهقلیه الاربعه، بیروت: دالاحیاء
۱۱. بمانیان، محمدرضا، عظیمی، سیده فاطمه، ۱۳۸۳، انعکاس معانی منبعث از جهانبینی اسلامی در طراح، معماری، مطالعات شهر ایرانی اسلامی ۲،
۱۲. بوركهارت، تیتوس، ۱۳۶۲، هنر اسلامی: زبان و بیان، انتشارات سروش، تهران.
۱۳. بوركهارت، تیتوس، ۱۳۷۶، روح هنر اسلامی، ترجمه سید حسین نصر، دفتر مطالعات دینی هنر، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.
۱۴. بلخاری قهی، حسن، ۱۳۹۰، فلسفه هنر اسلامی، مجموعه مقالات، انتشارات علمی و فرهنگی تهران
۱۵. پورمند، حسنعلی، ۱۳۸۶، تاثیر اندیشه فلسفی در طراحی معماری معاصر، پایاننامه دکترای پژوهش هنر، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده هنر، تهران.
۱۶. تقوایی، ویدا، ۱۳۸۶، نظام فضایی پنهان معماری ایران و ساختار آن، نشریه هنرهای زیبا، شماره ۱۳
۱۷. جوادی آملی، ۱۳۷۸، عبدالله، تحریر تمهیدالقواعد (۳جلدی)، قم، مرکز نشر اسراء
۱۸. جوادی آملی، ۱۳۸۲، ریحیق مختوم، قم، مرکز نشر اسراء

۱۹. حسین زاده، مرتضی؛ کاوندی، سحر؛ جاهد، محسن، ۱۳۹۸، انسجام اصول فلسفی معادشناسی ملاصدرا، خردنامه صدرا، شماره ۹۶، تابستان ۱۳۹۸، صص ۱۳-۳۰
۲۰. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی؛ پیش بین، اعظم سادات، ۱۳۹۳، صدور کثرت از وحدت از دیدگاه حکمت متعالیه (بر اساس وحدت تشکیکی و شخصی)، مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۳، صص ۳۷-۵۵
۲۱. صحاف، محمدخسرو، ۱۳۹۰، معنا در معماری ایرانی، هویت شهر شماره بیست و پنجم، سال دهم، صص ۵۱-۶۰
۲۲. صحاف، سید محمد خسرو، ۱۳۹۰، تبیین ساحت معنوی در خانه ایرانی، رساله دکتری، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات.
۲۳. قیصری، ۱۳۷۵، شرح فصوص، حواشی جلوه، تهران، شکست انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۹، اصول فلسفه و روش رئالیسم، به همراه پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا
۲۵. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۱۶ق، نه‌ایة الحکمه، قم، موسسه نشر اسلامی
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۳، نه‌ایة الحکمه، قم: موسسه نشر اسلامی
۲۷. کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷، الکافی، تهران، دالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم
۲۸. کرین، هانری، ۱۳۸۱، روح ایران. (محمود بهفروزی، مترجم) تهران: نشر پندنامک.
۲۹. ملاصدرا، ۱۳۷۸، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح و تحقیق سید محمد خامنه ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۳۰. ملاصدرا، ۱۳۸۰، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۳۱. ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱: تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۳۲. ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۳۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، ج ۳، هران: انتشارات حکمت
۳۴. ملاصدرا، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق و مقدمه استاد جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی
۳۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، مقالات فلسفی، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران، صدرا
۳۶. نصیری محلاتی، احمد؛ کهنسال، علیرضا؛ جهانگیر، مسعودی، ۱۳۹۳، نگرشی تطبیقی بر اندیشه اصالت وجود و نظریه مکانیک کوانتومی، دوفصلنامه علمی پژوهشی حکمت صدرایی، سال ششم، شماره دوم، بهار و تابستان، صص ۱۶۳-۱۶۹
۳۷. نصر، سید حسین، ۱۳۷۸، معنویت و علم گرایی. مجله ی نقد و نظر، شماره ۱۹ و ۲۰، ۷۴-۸۹.
۳۸. نصر، سید حسین، ۱۳۸۳، سنت عقلانی اسلامی در ایران. (سعید دهقانی، مترجم)، تهران: نشر قصیده سرا.
۳۹. نصر، سید حسین، (۱۳۸۹)، هنر و معنویت اسلامی، (رحیم قاسمیان، مترجم)، تهران: موسسه انتشارات حکمت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی