

تفکر تعقلی شیعی و تأثیر آن در معماری منظر دوره صفویه

لیلا مدقالچی^۱، مجتبی انصاری^۲، محمدرضا بمانیان^۳، محمدرضا پور جعفر^۴

چکیده

عقل و تعقل، مفاهیمی هستند که همواره، از سوی فلاسفه و متفکران، در ظرف جهان بینی‌های مختلف و به تناسب تعریف از انسان و تمایز وی از سایر موجودات (حیوان)، به صورت غایب‌موند مورد تأمل قرار گرفته‌اند. «تفکر تعقلی شیعی» به عنوان عنصری متمایزکننده از سایر اندیشه‌های اسلامی، آثار فلاسفه شیعه را تحت تأثیر قرار داده و باعث به وجود آمدن، تعاریفی از عوالم عقلی و نیز تجلی آن در عالم جسمانی یا محسوسات گشته است. در این میان، هنر و آثار انسان ساخت به واسطه متجلی نمودن انوار عالم عقلی در عالم محسوسات، سیر در قوس نزولی (سیر من ا...)، و نیز فراهم آوردن زمینه‌های سیر نفس انسانی در قوس صعودی (سیرالی ا...) همواره مورد توجه بسیاری از متفکران بوده است.

در دوره صفوی به زعم زمینه‌سازی حضور تفکر شیعی، موجبات تجلی کالبدی این اندیشه در معماری منظر را شاهد هستیم، که با دارا بودن مفاهیم غنی، بالقوه و نیز متأثر از دیدگاه‌های فلسفی این دوران، توانسته است، عنصر ماندگاری را در خود تقویت کرده و به بالابردن ادراک عقلانی منجر شود.

مقاله حاضر سعی دارد تا با اتکا به قرآن، احادیث و اندیشه‌های ملاصدرا، معماری منظر دوره صفوی شهر اصفهان را در حیطه تفکر تعقل شیعی مورد بررسی قرار داده و شاخص‌ها و تجلیات کالبدی آن را به موجب ادراک تعقلی انسان، آشکار نماید. این پژوهش با بهره‌گیری از مطالعات کتابخانه‌ای، غور در مباحث فلسفی و دینی، به دنبال ارائه‌ی تأویلی برگرفته از تفکر تعقلی شیعی در منظر دوره صفوی است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهند که معماری منظر ایرانی، و به طور شاخص باغ ایرانی، که دارای الگوی شناخته شده و ماندگار با پیشینه تاریخی سده‌های مختلف است؛ در این دوره با بهره‌گیری از مفاهیم برخاسته از این تفکر، به مفاهیمی چون عالم مثال، عدالت و قدر بیشتر پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: ساحت عقلانی، هنر شیعی، تفکر تعقلی، هندسه، معماری منظر دوره صفوی.

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۳/۱۸

تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۵/۲۴

۴۸

شماره ۲-۶
تابستان ۱۳۹۵
فصلنامه
علمی-پژوهشی

نقش
جهان

تفکر تعقلی شیعی و تأثیر آن در معماری منظر دوره صفویه

این مقاله برگرفته از رساله دوره دکتری معماری لیلا مدقالچی با عنوان «ارزشهای انسانی منظر ایرانی اسلامی (دوره صفویه)» است که به راهنمایی آقای دکتر مجتبی انصاری در دست انجام است.

۱. پژوهشگر دکتری معماری، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. l.medgalchi@tabriziau.ac.ir
۲. دانشیار، دانشکده معماری و شهرسازی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسؤل). ansari_m@modares.ac.ir
۳. استاد، دانشکده معماری و شهرسازی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. Bemanian@modares.ac.ir

۱. مقدمه

عقل و تعقل، مفاهیمی هستند که همواره، از سوی فلاسفه و متفکران، در ظرف جهان بینی‌های مختلف و به تناسب تعریف از انسان و تمایز وی از سایر موجودات (حیوان)، به صورت غایتمند مورد تأمل قرار گرفته اند. به گونه‌ای که تأثیر این مقوله در تفکر شیعی به سبب ماهوی، یکی از وجوه تمایز آن از سایر مکاتب فکری گشته است.

پرداختن به مسأله‌ی تعقل در تفکر اسلامی و تأثیرات آن در خلق آثار انسان ساخت از چند جهت ارزشمند است:

۱- تطابق ارزش‌های مستتر در این تفکر با ساحت وجودی انسان منطبق با تفکر فیلسوفان اسلامی.

۲- ارتقاء ارزش‌های انسانی در نیل به اهداف تربیتی-اسلامی؛ که این از طریق تمامی هنرها میسر بوده و هنر معماری و معماری منظر (به جهت استفاده تمام وقت از این فضاها توسط انسان) اهمیت بیشتری پیدا می‌کند.

۳- بالابردن هویت دینی ارزش‌های انسانی از طریق تفکر تعقلی شیعی.

البته با توجه به اهمیت این موضوع (در حوزه مطالعات میان رشته‌ای بین علوم انسانی و هنر) می‌توان به موارد بیشمار دیگری نیز، از جهت انطباق با ارزش‌های انسانی، اشاره نمود که به جهت گستردگی از اشاره به آن‌ها صرف نظر می‌کنیم.

از طرفی، توجه به حل بحران‌های ناشی از سیطره جهان بینی‌های غربی در طراحی‌های صورت گرفته در حوزه منظر، می‌تواند در سوق دادن پژوهش‌های در دست انجام؛ به سمت دوره‌های شکوفایی معماری منظر ایرانی و پایه‌های فکری و عقیدتی آنها، نقش به سزایی داشته باشد. چنانچه، جامعه کنونی غرب با تأکید بر عقل ابزاری، مرتبه والای عقل را نادیده انگاشته و آن را در سطح کارکردی در حوزه محسوسات پایین آورده است در صورتی که از نگاه دین، عقل علاوه بر دارا بودن ویژگی عملی و کارکردی در مرتبه محسوسات دارای ابعاد وسیعی در عالم نفسیات و عالم عقل می‌باشد و همین عقل انسان را در کشف حقایق یاری رسانده و معانی مقدس را وارد حیطه حیات وی می‌کند.

از این رو این پژوهش، با فرض اینکه هنر معماری منظر دوره صفویه، با تکیه بر تفکرات شیعی و اندیشه‌های فیلسوفانی چون ملاصدرا توانسته است، واجد صفت ماندگاری در اذهان و هویت ملی ایرانی اسلامی شود، به

بررسی وجهی از این اندیشه که همان ساحت عقلانی این تفکر است؛ می‌پردازد.

این مقاله بر آن است تا به این سوال پاسخ دهد که مؤلفه‌ها و ابعاد ساحت عقلی در تفکر شیعی چه بوده و در معماری منظر دوره صفوی چگونه انعکاس یافته است؟

۲. تعریف تعقل و واژه عقل

تعقل از جمله موادی است که در آیات قرآنی و احادیث شریفه ائمه اطهار نیز بدان بسیار اشاره شده است، به طوری که قرآن انسان را همواره به تعقل در آیات الهی دعوت می‌کند [۱] و سبب گمراهی افراد کافرو بی دین را، عدم تفکر در نشانه‌ها می‌داند [۲]. قرآن انسان را به عنوان موجودی که هدایت وی در تعقل است معرفی کرده و در آیات بسیاری از واژه عقل استفاده می‌کند به طوری که با توجه به کتاب المعجم، واژه تعقل و مشتقات آن در قرآن ۴۹ بار به کار رفته است و در تمامی موارد از اهمیت تعقل برای آگاهی از قدرت خداوند و نیز رستگاری (یا عدم رستگاری) بدکاران به جهت تعقل نکردن سخن به میان آمده است. از طرفی، قدرت عقل و تفکر است که سبب می‌شود انسان بتواند راه درست را از راه غلط تشخیص دهد و به حقایق پی ببرد [۳].

قرآن هنگام اشاره به خردمندان از واژه «الباب» نیز استفاده می‌کند: «الباب» جمع «لب» است. لب یعنی مغز نه به معنی مخ، بلکه به معنی اعظم که در مورد میوه‌ها مثلاً می‌گوییم مغز بادام، مغز گردو. این اصطلاح شاید از اصطلاحات مخصوص قرآن باشد (چون در غیر قرآن ما گشتیم و ندیدیم) ... قرآن درباره عقل کلمه «لب» را زیاد به کار برده. گویی انسان را تشبیه به یک گردو یا بادام کرده که تمام یک گردو یا بادام پوسته است و آن اساسش مغزش می‌باشد که در درون آن قرار دارد ... [۴].

«مورخان اهل تسنن اعتراف دارند که عقل شیعی از قدیم الایام عقلی فلسفی بوده است. یعنی طرز تفکر شیعی از قدیم، استدلالی و تعقلی بوده است ...» [۵]. همچنین، عقل در شریعت اسلام دارای جایگاه بس رفیعی است که در کنار حجت ظاهری، یعنی وحی الهی، به عنوان حجت باطنی تلقی شده، یکی از منابع مهم اجتهاد را تشکیل می‌دهد. عقل عقلا دل است یعنی دل را از غیر محبوب در بند آورد و از هوس‌های ناسزا باز می‌دارد و عقل نور است و جای آن دل است نه دماغ و شرط خطاب است نه موجب خطاب [۶]. راغب اصفهانی نیز در معنای عقل به این مفهوم اشاره کرده و اشاره به پایین‌دستی می‌کند که آن را عقلا می‌گویند [۷] که برخی از آن به عنوان «تعریف کننده

و تحدید کننده حدود هندسه کلی هر چیزی در قالبی ثابت و تغییرپذیر» نام برده اند [۸].

در این میان احادیث بیشماری نیز از ائمه در مورد اهمیت تعقل و رابطه آن با ایمان انسان وجود دارد؛ چنان چه مضمون بیشتر آن‌ها رابطه بین رستگاری و تعقل می باشد.

در جایی نیز از حضرت علی (ع) در مورد صفت عاقل پرسیده اند که ایشان با بیان «نهادن هر چیزی به جای خود از جانب عاقل» آن را وصف می کند. می توان با توجه به یکی از معانی عدل در دین اسلام که «نهادن هر چیزی به جای

خویش است» این دو مفهوم را دارای فصل مشترک از جهت معانی، در نظر گرفت؛ و این همان چیزی است که ما را در تجسم معانی به کالبد یاری می رساند، چنانچه می توان از آن به «قدر» و «هندسه» که در سطور بعدی توضیح داده خواهد شد، تفسیر نمود (نمودار یک).

۳. مفاهیم شیعی و مفهوم تعقل

۳-۱ ظاهر و باطن

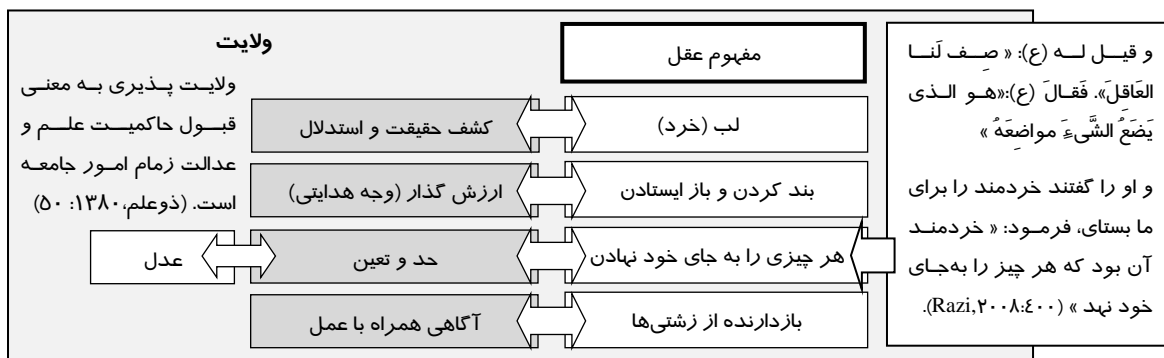
صفت ظاهر و باطن از صفات ذاتی خداوند متعال است که در قرآن نیز آمده است [۹] این صفات دارای مفاهیمی هستند که اعتقاد به آن، هم در حوزه عقل به عنوان حجت باطنی و حجت ظاهری بروز کرده و هم به مفاهیم فلسفی و دینی بسیاری انجامیده است. که از آن جمله می توان از نظرات متفکرین اسلامی و نیز سنت گرایان یاد کرد؛ در جهان بینی اسلامی هر چیزی را حاوی صورت ظاهری و معنای باطنی دانسته، صورت را این جهانی و زادگاه معنا را در عوالم معنا معرفی می نمایند و میزان درک از باطن

را به فرد، مراتب وجودی او و درجات ادراکی وی نسبت داده اند.

بنا بر این تعبیر، عالم حجابی دارد که هر آنچه بر ما ظهور می یابد ظاهر و مراتب دیگر باطن است و این حجاب به گفته نصر: «... در آن واحد واقعیات ماورای خود را هم نهان و هم عیان می سازد، هم پرده ای است که نور عالم باطنی یا نفس الامری را پنهان می کند و هم به یمن ماهیت رمزی اش و نیز به یمن آن واقعیت باطنی که هر واقعیت ظاهری، جنبه ظاهری آن است، روزنی به آن عالم است...» [۱۰] و مؤمن هنگامیکه به عالم می نگرد، پیوسته از ظاهر به باطن سیر می کند [۱۱] و با توجه به آیات الهی، این نگرستن، همراه با تعقل است تا واجد کیفیت سیر در باطن امور شود. از نظر مؤمن مقید به تعقل، تمامی عالم حاوی معانی باطنی است که به تناسب مرتبه ادراک انسان، بروز پیدا می کند.

صورت هنری به مثابه یک ظرف یا حاوی (جسم یا ظاهری) از راه قوانین عینی خلق می شود. مظهر و محوی (روح یا باطن) تکرار تکامل مُثُل (عین ثابت یا نمونه ازلی) است. هنرمند سنتی صورت ظاهر هنر را در پرتو الهامی می آفریند که از جانب روح دریافت کرده است؛ از این رهگذر صور هنری قادرند انسان را به شئون والایر هستی و سرانجام به وحدت رهنمون شوند. انسان به یاری نمادها، به میانجی عقل خود، فرآیندهای طبیعت را به تأویل می گیرد [۱۲]. علامه طباطبائی، نماد را امری وجودی دانسته و آن را به ماوراء الطبیعه رجوع می دهند و عالم را تجلی مادی اموری روحانی و معنوی می داند [۱۳].

به نظر می رسد سیر یا عبور از ظاهر به باطن در مورد کالبد معماری (که دارای صورت مادی مواد ساخته شده است) به این معنا است که ماده بر اثر تصرفات معمار چنان شود که از صورت مادی خود و صفات آن فاصله بگیرد و به صورت باطنی و مثالی خود نزدیک شود. بنابراین، لازمه این سیر در مواجهه با مواد این است که آن‌ها را به صورتی درآورد که شاخص ترین صفات مادی از دیده، پنهان بماند



نمودار ۱- معانی عقل و وجوه آنها. مأخذ: نگارندگان

و این به وسیله صیقلی کردن سطوح، شفاف و لطیف آن‌ها به طور کلی، «زدودن صفت برجسته مادی» از آن‌ها صورت می‌گیرد [۱۱] از این رو مناسب است تا در اینجا به سطوح آینه‌گون و صیقلی آب راکد حوض باغ‌ها اشاره کرد که یکی از الگوهای معماری منظر ایرانی دوره صفویه می‌باشد و پس از دریافت بصری (حواس ظاهری) بیننده، توسط حواس باطنی از ماهیت مادی خود فاصله گرفته و با قوه متخیله و متفکره مخاطب، صورت مثالی می‌یابد.

ملاصدرا با عنایت به صفات ظاهر و باطن، حواس انسان را نیز در مرتبه نفس ناطقه، به حواس ظاهری و حواس باطنی تقسیم می‌کند و آن‌ها را به صورتی که در جدول شماره ۱ آمده است؛ توضیح می‌دهد. این امر نشانگر آن است که اگرچه تمامی امور عالم دارای صفات ظاهری و باطنی هستند، انسان نیز در مقام نفس ناطقه، از این صفات جدا نبوده و دارای هر دو قوه ادراکی است، آنچه که در مطالعات معماری منظر از نظر دیدگاه فلسفی کمتر بدان اشاره شده است، لذا می‌توان چنین استنباط نمود که معماری منظر و به طور کلی هر اثر انسان ساخت دیگری در صورتی شایسته صفت ماندگاری خواهد بود که دارای

قابلیت ادراک به صورت ظاهر و باطن را داشته باشد. هرچند این گفته به معنای رد صورت باطن سایر آثار (غیر ماندگار نیست) اما اهمیت استفاده از روش‌هایی برای تقویت صورت باطنی آثار را آشکار می‌سازد.

۳-۲ حقیقت و مثال

چرخ با این اختراع نغز و خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد، هرچه در بالاستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

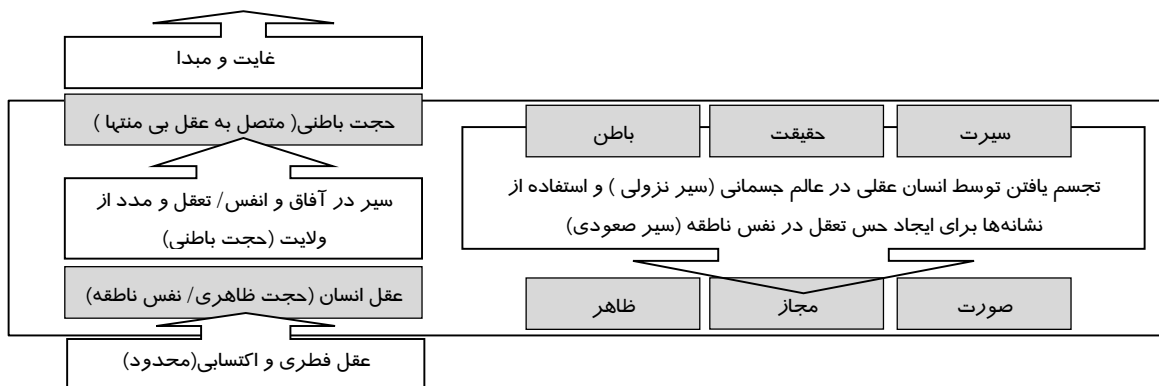
بر رود بالا، همان با اصل خود یکتاستی

(بخشی از قصیده میرفندرسکی به نقل از [۱۴])

با توضیحاتی که در مفهوم صفات ظاهر و باطن داده شد، تعریف حقیقت و مثال آسان تر به نظر می‌رسد، نباید این نکته را نیز فراموش کرد که عالم مثال در مکاتب فلسفی مختلفی مورد توجه بسیاری از فیلسوفان بوده و تعبیر گوناگونی در مورد آن بیان شده است که ما از ذکر آنها در این مقاله به سبب موضوع، صرف نظر کرده و تنها

جدول ۱- حواس ظاهری و باطنی از نظر ملاصدرا تنظیم نگارندگان براساس [۱۵]

قوه مدرکه (ادراکی)	حواس ظاهری	لامسه و چشایی و بویایی و بینایی و شنوایی
	حواس باطنی	حس مشترک - یا بنطاسیا (لوح نفس) که قوه‌ای است برای قبول تمامی صورت‌هایی که از طریق حواس پنجگانه ظاهری حاصل می‌شود.
		خیال - مصوره و این قوه‌ای است که خزانه حس مشترک محسوب می‌شود زیرا وقتی که تمامی محسوسات از حواس ظاهری و حس مشترک غایب می‌شوند، صورت این محسوسات در نزد خیال یا مصوره حاضر است.
		واهمه یا وهمیه - ادراک معانی غیر محسوس در محسوسات است.
		حافظه - حفظ معانی جزئی‌ای است که واهمه آن را ادراک کرده است.
		متصرفه - دخل و تصرف در خیال و حافظه می‌پردازد و به تعبیر دیگر به جمع و تفریق صور و معانی می‌پردازد.
		همین قوه متصرفه (متخیله و متفکره)



نمودار ۲- نسبت بین باطن و ظاهر (مأخذ: نگارندگان)

به نظریاتی اشاره می‌کنیم که در راستای شناخت بهتر ما از معماری منظر دوره صفوی و تحت نظرات ملاصدرا، فیلسوف این دوران، می‌باشد و ما را در درک بهتر جایگاه ساحت عقلی نسبت بدان یاری رساند.

عالم مثال، عالمی است واقع در بین عالم محسوسات و مادیات و عالم عقول محض. اگر جهان اول، دنیای خاکی و عالم کواکب را شامل شود که اصطلاحاً ملک خوانده می‌شود و جهان سوم، فرشتگان مقرب را در برگیرد که جبروت خواهد بود، این عالم متوسط، جهان نفوس ملکی (ملکوت) و شهرهای رمزی جابلقا، جابرسا و هورقلیاست و از سطح محدب فلک نهم آغاز می‌شود [۱۶]. (نمودار یک)

«سهروردی که بنیانگذار حقیقی جهان مثال است، معتقد است که نیروی خیال جایگاهی برزخی دارد که میانه تعقل و وهم است. اگر از تعقل مدد بگیرد، تخیل فعال واسطه انگیز و شناسا می‌شود. اما اگر همه نیروی خویش را از وهم و حدس بگیرد، به دیوها و اشباح تبدیل می‌شود؛

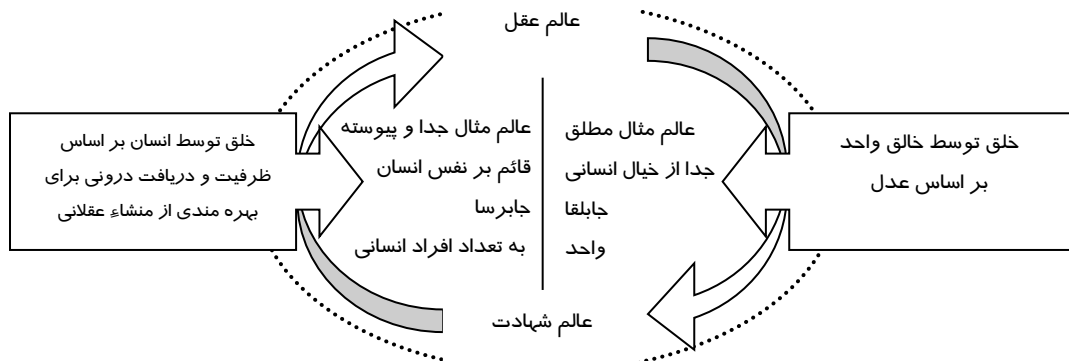
در این صورت پنداری بیش نیست... این جهان در واقع تسمه انتقال میان محسوس و نامعقول است و به همین دلیل در برزخی دوگانه وجودشناسی بر جهان محسوسات مقدم است، خواه از نظر «قوس نزولی» که در آن از نظر وجودشناسی بر جهان محسوسات مقدم است و خواه در مرتبه «قوس عروجی» که در آنجه بیانگر صورت نمادین جسم لطیف اکتسابی است» [۱۷].

میرداماد نیز پس از بحث در مورد نظام وجود، از عالم غیب به عنوان عالم مجردات و از عالم شهادت به عنوان دنیای اجسام نام می‌برد، و عالم متوسطی را بین این دو عالم بر می‌شمرد که آن را هورقلیا و عالم خیال منفصل یا برزخ می‌نامد [۱۸].

اما جایگاه انسان در این عالم مثال و تأثیر آن بر هنر را می‌توان از زبان شوان چنین تعبیر نمود: «انسان، اثری هنری است زیرا یک صورت و تصویر است و هنرمند است زیرا طبق الگوی ازلی خود، قدرت خلایق و آفرینش‌گری دارد. به همین دلیل هنری که مبنای خود را در عالم روح قرار داده است بدین دلیل که نوعی برون فکنی است و بالضروره این برون فکنی مبتنی بر علمی متعالی از صورت است، بنابراین الزاماً در صورت‌گیری خود به سوی همان صور معلقه جاری در روح پناه می‌برد» [۱۹]. بنابراین انسان هنرمند با استفاده از قابلیت‌ها و ظرفیت‌های وجودی خویش (حجت ظاهری) و نیز با تمسک به حجت باطنی می‌تواند پس از سیر صعودی در عالم مثال جدا و پیوسته، و دریافت شهودی عقلانی، با آفرینش نشانه‌هایی از عوالم بالا در عالم شهادت (به وسیله هنر و در اینجا معماری منظر)، زمینه ساز رشد و ترقی سایر مخلوقات از نظر منشاء عقلانی و دریافت شهودی باشد. و در این میان به روش‌هایی نیاز دارد که بتواند این معانی را در آن به ظهور برساند.

۳-۳ عدالت

فلاسفه اسلامی، برای عدالت واقعیت نفس الامری قائلند؛ به طوری که استواری عالم به آن است و هر آنچه از آن خارج شود، محکوم به سقوط و ضلالت است و هم آن را واسطه ارتباط عالم محسوس با عالم معقول می‌دانند و هم بیانگر جایگاه هر شیء در جای خود. بنابراین، اگر ارزش اشیاء و امور را به درجه، میزان و رتبه برخورداری آن شیء از مطلوبیت بدانیم، عدالت مادر و ریشه همه فضایل و ارزش‌ها است. به همین دلیل، عدالت یک امر واقعی است که هم در عالم معقول و عالم سماوی، تعیین‌کننده هرامری در جای خود است و هم در عالم ارضی و محسوس و زندگی و نظم سیاسی جامعه چنین است [۲۰]. متفکران اسلامی از جمله شهید مطهری کتاب و مقالات



نمودار ۳-۳- عالم مثال و شهرهای رمزی جابرسا و جابلقا (مأخذ: نگارندگان)

جدول ۲- معانی عدل از دیدگاه اسلام (مأخذ: نگارندگان)

فلاسفه اسلامی	فلاسفه جدید غرب	عدالت
ماهیتی حقیقی در جوهر وجود و هستی	ماهیتی اعتباری و قراردادی	موزون بودن و تعادل: نظم، تناسب و حساب معین برای امکان برپایی عالم هستی / تناسب و توازن در نظام عالم، از شتون خداوند حکیم؛ حدیث نبوی «بالعدل قامت السموات والارض» (نقطه مقابل این معنا بی تناسبی) رعایت قابلیت‌ها در افاضه وجود و عدم امتناع از افاضه و رحمت الهی به آنچه امکان وجود یا کمال می‌باشد تساوی و نفي هرگونه تبعیض با ملاحظه تفاوت‌های بین افراد رعایت حقوق افراد و عطاء کردن حق به ذي حق قراردادن هرچیز در جای خود و برگرداندن هرچیز در جای خود
اشیا دارای مراتب وجودی هستند و قرارگرفتن هر شیء و هر امری در مرتبه خود، موجب پدید آمدن نظمی خاص می‌شود و هر شیء و امری که از مرتبه بالاتری برخوردار است، شأن علیت برای اشیا پایین‌تر را دارد. وجود چنین نظمی در تبعیت از نظام علی-معلولی، نظامی منظم از پدیده‌های به هم پیوسته به وجود می‌آورد که در نهایت کمال و اتقان است.		

فراوانی در این باره به رشته تحریر درآورده اند و ساحت‌های متعددی برای عدل بیان نموده اند اما در اینجا تنها به معانی عدالت و عدل که در راستای هدف مقاله و بیانگر ارتباط آن با واژه قدر و عقل باشد، بسنده شده است (جدول دو).

با توجه به صفات و معانی واژه عدالت و عدل، می‌توان واژه‌های تناسب، توازن (جهت استواری)، بقا، واسط بین عالم محسوسات و معقولات را در یک مجموعه قرار داد. از طرفی برخی از این واژه‌ها، می‌توانند معانی کالبدی پیدا کرده، در طراحی فضای معماری منظر تأثیرگذار بوده و در نتیجه تسامه انتقالی میان عالم معقولات و عالم محسوسات باشند و این دقیقاً (تناسب، توازن و جایگیری مناسب هر چیز در جای خود) همان چیزی است که می‌توان از آن به عنوان یکی از ابعاد کالبدی ساحت عقلانی نام برد. از طرفی، اهمیت این معنا در تفکر شیعی (چنانچه جزء اصول دینی شیعه می‌باشد) نشانگر بعدی از تفکر تعقلی شیعه نیز می‌باشد.

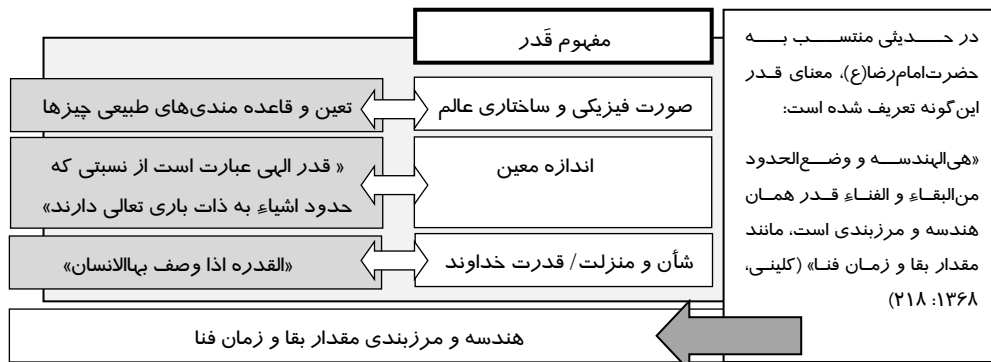
۳-۴ قدر و هندسه

طراحی معماری منظر با جهان بینی اسلامی و استفاده از نظرات متفکران و حکیمان اسلامی، برای تبدیل معانی

باطنی و ماورایی به معانی عالم محسوسات، و برای دستیابی به سیر ظاهری به باطنی و بالعکس و نیز تجلی مفهوم عدالت، نیازمند ابزاری است که به وسیله آنها بتواند کالبد مادی را جان بخشیده و از روح ماورایی در آن بدمد تا بدین طریق، معماری منظر عرصه‌ای باشد برای ظهور آثار عالم عقلی، بروز و شکوفایی عقل و تعقل مخاطبان آن، برای سیر در مراتب وجودی بالاتر.

نظم بخشیدن به فضا از طریق معماری و معماری منظر، با هدف تعقل (و اتصال با عالم مثالی) نیازمند فضای کیفی است که در ارتباط با هندسه‌ای خاص قرار دارد. چنانچه به گفته نصر: «فضای معماری اسلامی، فضای کمی هندسه دکارتی نیست، بلکه فضای کیفی مرتبط با هندسه قدسی است که به واسطه حضور امر قدسی انتظام پیدا می‌کند» [۱۴]. در این راستا، با عنایت به صفت قدسی چنین هندسه‌ای که اتصال معنایی بین عالم محسوسات و معقولات را برقرار می‌کند، از واژگان قرآن و احادیث کمک گرفته، و واژه «قدر»، را با توجه به پژوهش‌ها و تفاسیر انجام گرفته مناسب این مضمون می‌دانیم (نمودار چهار)

چنانچه، دکتر بلخاری در کتاب «مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی»، هندسه علوم اسلامی را در پیوندی



نمودار ۴- معانی قدر و وجه آنها، (مأخذ: نگارندگان)

در حدیثی متناسب به حضرت امام (رضاع)، معنی قدر این گونه تعریف شده است:
«هی‌الهندسه و وضع الحدود من البقاء و الفناء قدر همان هندسه و مرزبندی است، مانند مقدار بقا و زمان فنا» (کلینی، ۱۳۶۸: ۲۱۸)

تنگاتنگ با مفهوم قدر در قرآن بیان کرده و آن را نوعی بازآفرینی تقدیر و تعیین الهی در معماری و صور هندسی اسلیمی معرفی می نماید: « به عبارت دیگر، مهندس در ساحت هنر اسلامی، بازآفریننده صور عالم مثال در دو بعد تجریدی و مادی است. بُعد تجریدی در صورت انتزاعی، خود را نشان می دهد و بُعد مادی در قالب معماری... به ویژه که بنا خود تأویل و نمادینی از معناست...» [۲۱].

واژه «قدر» در احادیث و کتب شیعی با توجه به مفهوم قضا و قدر الهی از اهمیت بسیاری برخوردار بوده و احادیثی نیز مرتبط با این موضوع در منابع اسلامی آمده است، در زمینه ارتباط قدر و عالم مثال، نیز احادیثی وجود دارد که بر اهمیت نگرش هنر اسلامی بر این مبانی صحنه می گذارد. آیت... حسن زاده آملی نیز در کتاب «یازده رساله به فارسی»، «قدر» را به معنای مطلق اندازه معنا کرده و در خصوص همین واژه که همراه با کلمه «خلق» بکار رفته است: «انا کل شی خلقنا بقدر»، بیان نموده اند که: هرچه در خارج تحقق می یابد با اندازه معین است که در آن صورت حساب شده است و خود کلمه خلق، ایجاد به اندازه است [۲۲] و این خلق به اندازه، از طریق نازل شدن از خزائن خداوندی در عالم عقل به صورت جسمانی صورت می گیرد: «... زیرا، موجود بودن و فعال بودن هر چیز در این عالم... مشروط به همان نازل شدن (یا محدود شدن) آن چیز در حد مقام و مرتبه متناسب با آن در نظام اندازه مند وجود است» [۸] و به تعبیری، هندسه یادآور، خلق خزائن ثابتة عالم عقول است که از عالم محسوس به عالم معقول جریان دارد و به نوعی زبان عقل به شمار می رود.

در کتاب فرهنگ لغات قرآن، «قدر» به سه صورت معنا شده است: ۱- قدر: تنگ بکند ۲- قدر: به اندازه کرد ۳- قدر: به اندازه کن [۲۳] راغب اصفهانی نیز در مفردات،

معتقد است تقدیر خدا (به معنای اندازه گیری و تعیین حق هر شیء) بر دو وجه است: یکی اعطای قدرت به اشیا و دیگر تعیین اشیا بر وجه خاص [۷]. از آنچه در تعریف واژه عقل و حدیثی از حضرت علی (ع) در مورد اوصاف خردمند، گفته شد، چنین برمی آید که مفهوم «هر چیزی را به جای خود نهادن» با قرار گیری مناسب هر چیزی از لحاظ شأن و منزلت آن و نیز قاعده مندی برابری می کند. از این رو قدر نیز به عنوان روش یا چیزی که قابلیت تفسیر صفات مذکور را در مورد متعینات عالم محسوسات داشته باشد، معرفی می شود. یکی از ابزاری که می تواند نماینده عالم مثالی در عالم طبیعت باشد.

۴. تأثیرات تفکرات شیعی و فلسفه ملاصدرا در شکلگیری معماری منظر دوره صفوی

۴-۱ فلسفه ملاصدرا و ادراک عقلی

در میان فیلسوفان مسلمان، شاید بتوان گفت فلسفه صدرا کامل ترین و جامع ترین، فلسفه ای است که تاکنون ظهور کرده است و در همین راستا بیشترین و کامل ترین سخنان را در باب انسان- نسبت به فلسفه های اسلامی ماقبل خود بیان کرده است [۱۵]. ملاصدرا به شدت تحت تأثیر عرفان نظری ابن عربی بوده است. اما وی قبل از هر چیز متفکری شیعی مذهب بود که تعالیم امامان در جان و ذهن او رسوخ کرده بود. اهمیتی که او برای مجموعه احادیث امامان می پذیرفت و تفسیری که در این زمینه نوشته است از همین جا می آید [۱۷]. سه اصل اساسی که حکمت متعالیه بر آن ها متکی است، عبارت است از: اشراق یا شهود عقلی (کشف یا ذوق یا اشراق)، دلیل یا برهان عقلی (عقل یا استدلال)، دین یا وحی (شرع یا وحی). با درآمیختن معرفت برگرفته از این منابع است که نظام تلفیقی ملاصدرا حاصل شده است [۱۰]. صدرا، عوالم را در سه عالم منقسم می داند: عالم عقل، عالم نفس حیوانی و عالم طبیعت. عالم اول به کلی از کثرت محفوظ می داند، عالم دوم از کثرت وضعی و اقسام

جدول ۳- مقامات انسان و مراتب عالم های وجودی (مأخذ: نگارندگان، براساس نظرات ملاصدرا)

نشئات	مقامات انسان	نوع انسان	ادراک	مبدأ	عالم	کیفیت عالم
نشئه سوم	مقام عقل و قدس	انسان عقلی / دارای علم شهودی / (قوه عاقله)	ادراک عقلی	عقل	عالم عقلانی	مصون از کثرت
نشئه دوم	مقام نفس و خیال	انسان نفسانی (حواس باطنی)	خیالی و صوری (مشروط به حضور ماده نیست)	نفس	عالم مثال آخرت و غیب	مصون از اقسام ماده / کثرت وضعی
نشئه اول	مقام حس و طبیعت	انسان جسمانی (حواس پنجگانه)	ادراکات حسی (مشروط به وجود ماده خارجی)	طبع	عالم شهادت طبیعت (دنیا)	کثرت- تضاد انتقسام ماده

مادی مصون بوده و عالم سوم نیز عالم کثرت، تضاد و انقسام مواد است. وی نفس انسانی را نیز (متمايز از نفوس حیوانی) دارای سه مقام «عقل و قدس»، «نفس و خیال» و «حس و طبیعت» می‌داند و بنا به همین معنا برای هر یک وجودی قائل می‌شود: اول وجود حسی یا وجودی صوری که دارای وضع نبوده و مشروط به وجود ماده خارجی است. دوم وجودی خیالی که این نیز وجودی صوری است ولی مشروط به حضور ماده و ادراک حسی آن نیست (مگر به هنگام حدوث) و سوم وجود عقلی که از اشتراک بین کثرت و حمل و صدق بر آن‌ها اگر مطلق، و نه به شرط تعیین اخذ و اعتبار شود امتناع ندارد، مانند انسان عقلی که مشترک بین افراد فراوان می‌باشد [۲۱]. (جدول سه).

صدرالمآلهین برخلاف ابن سینا که تجرد را فقط عقلی پنداشته است؛ معتقد است: تجرد دو گونه است: تجرد عقلی و تجرد مثالی. مقصود از موجود مثالی موجودی است که فاقد هیولا و مکان و فاقد وضع مادی است و تجردی که ویژگی ضروری نفس است تجردی مثالی است نه عقلی؛ یعنی ضروری نیست که هر نفس انسانی از مرتبه تجرد عقلی برخوردار باشد. بلکه به نظر صدرالمآلهین افراد نادری از انسان که قادرند صور عقلی کلی را بدون آمیختن با صور خیالی و بدون کمک گرفتن از قوه خیال، به طور خالص، درک کنند از چنین تجردی برخوردارند. پس تجرد عقلی و ویژگی عام نفس انسانی نیست، ولی برخلاف آن، تجرد مثالی عام است [۲۴]. از دیدگاه صدرا، هر چه از مرتبه عقل به مرتبه جسم فروکاسته شود قدرت و کمال انسان کاهش می‌یابد. از دیدگاه صدرا چشم انسان عقلی، قوی‌تر، و ادراکش بیشتر است. زیرا قادر به رویت کلیات است و از این رو که معرفت بیشتری دارد ارجمندتر است [۲۱]. به بیانی دیگر «هیچ اثری ادراک نمی‌گردد مگر آنکه صورت عینی اش با ذات ادراک شونده و ذات ادراک کننده اتحاد پیدا کند» [۲۵]. در حکمت صدرايي بنا بر «اتحاد علم و عالم و معلوم»، بررسی در مورد ادراکات انسان را می‌توان بررسی نفس ناطقه و مراتب آن دانست. از نظر ملا صدرا نفس با ادراکات خود و در اثر حرکت جوهری، فعلیت‌های گوناگونی پیدا می‌کند و با توجه به مراتب کلی خود، دارای صورت‌های حسی، خیالی و عقلانی می‌گردد که هر کدام، حکم مختص به خود را دارد و صورت اخیر انسان در هر مرتبه، تمام کمالات مادون خود را نیز داراست [۲۶]. به تعبیر ملا صدرا، ویژگی عام نفس انسانی واجد تجرد مثالی بوده و قابلیت درک در این مرتبه وجودی را داراست از این رو می‌تواند صور مثالی را که

توسط هنرمند (در اینجا معمار منظر) نقش شده است را درک نماید البته این درک به میزان مرتبه و قابلیت نفس انسانی متفاوت است. و هر اندازه انسان عوالم عقل را طی کند، به حقایق معقول نزدیک تر شده و قابلیت درک عقلی (دریافت تمام اشیا) را پیدا می‌کند. این در مورد هنرمند نیز به همین نحو است به گونه ای که اگر هنرمند واجد درک عقلی و یا مرتبه بالایی از تجرد مثالی باشد با تجسد و تصور تجارب خود در کالبد معماری، نمادهایی را پدید می‌آورد که حاوی لایه‌های بیشتری از مراتب ادراکی بوده و می‌تواند زمینه ساز درک مراتب بالاتر و ارتباط بین محسوسات و معقولات باشد.

۲-۴ معماری منظر دوره صفوی

طرح شهرسازی شهری همچون اصفهان دوره صفوی بدون آگاهی از صورت مثالی «باغ بهشت» که همواره منبع الهام هنر ایرانی بوده است، نمی‌توانست ریخته شود [۲۷]. «... در تمام دوران صفویه توسعه درون شهر جدید از نظم و رابطه ساختاری میان باغ و شهر تبعیت می‌کند» [۲۸]. و الگوی باغ ایرانی در راستای تعریف هویتی جدید برای شهر بوده است [۲۹]. آنچه از بررسی تاریخ و نوشته‌های اروپاییان و مسافران غربی در مورد شهر اصفهان برمی‌آید، تأکید بر فضای سبز گسترده در داخل شهر (باغ شهر اصفهان) به وسیله عناصر کالبدی و بصری صورت می‌گرفته، که این عناصر، همچون رشته ای پیوسته در کالبد و اجزای شهر، یکپارچگی و پیوستگی بصری ایجاد می‌کرده است، این رشته همانند رشته تسبیحی عناصر شهر را به هم متصل و الگوی بصری و عملکردی قوی را به دنبال داشته است که علاوه بر کمک به خوانایی شهر، چشم انداز و منظر کلی شهر را در عین پیچیده بودن به صورت شفاف بازگو کرده است. حیاط‌های مرکزی خانه‌ها، باغ‌هایی با عمارت‌های برون‌گرا، باغ‌هایی در حکم شریان شهری، همه در منظر ایرانی به مدد عناصر طبیعی و کالبدی چون درخت، آب و محورهای طولی گسترده، تجلی باغ عدن بر روی زمین بوده است. باغ ایرانی که نمونه و الگوی کاملی از منظر شهری دوره صفوی اصفهان است با استفاده از عناصر طبیعی مادی به بی‌نهایت معنوی ارتقاء می‌یابد «باغ تا آن جا که ممکن است ساده و روشن شکل می‌گیرد و ابهامی «مادی» در رابطه انسان و فضا باقی نمی‌گذارد. کیفیت آرامش، آسایش و محلی برای غور، اندیشه، تفکر، تأمل و تخیل خلاق، به وسیله عدد، هندسه، رنگ و ماده یعنی عناصر کالبدی به حیطة حواس انسانی درآمده زیرا تمامی این کیفیات در

وجوه تعقل شیعی در منظر دوره صفوی شهر اصفهان	
ظاهر و باطن	درون و برون / درونگرایی / سلسله مراتب - محرمیت و تعیین فضاهای مختلف
عدالت	تأکید بر قابلیت های عناصر طبیعی - توازن / تناسب و تعادل واسط میان حقیقت و مثال - کاربری عمومی باغ ها (ساحت عدالت مدنی) [۳۰]
عالم مثال	توجه به جهت گیرها = گزینش شش جهت برای مکان یابی در فضای اصلی جهت = تأکید بر جهات بالا و پایین با استفاده از آبناهای راکد (عالم متعالی) = هندسه قدسی / نمادپردازی. ماده زدایی توسط عناصر آینه گون آب / استفاده از نور و سایه / انعکاس نور در سطح آب . زمینه ساز تفکر در حقایق و معانی: «باغ های ایرانی جاهایی برای نوشتن و تفکر بوده است ...» [۳۱].
هندسه و قدر	از مهمترین ابزار برای نمادپردازی عالم مثال (واسط میان حقیقت و مثال) زبان عقل . تأکید بر پرسپکتیو تک نقطه ای به واسطه سازماندهی فضایی خاص و محور اصلی موجود. پیوستگی در اجزاء توسط روابط هندسی گسترده گی چشم انداز = گشودگی (وسعت دید) = وسعت مجازی توسط هندسه باغ تجلی لایتهای وحدت، در نظم هندسی خود را نمودار می سازد [۲۱]
ادراک	تنوع فضایی / توجه به حواس ظاهری و باطنی به وسیله بکارگیری نمونه های مثالی برای ادراک عقلی و مثالی و محسوسات برای حواس ظاهری (نمایش آب به صورت های گوناگون برای متوجه کردن حواس ظاهری و باطنی) . دارای سازماندهی فضایی به دور از پیچیدگی های بصری که از زیبایی آن نکاسته و آن را واجد سلسله مراتب ، وحدت و همبستگی در کل مجموعه می کند.

طراحی با جهان بینی مادی صورت گیرد، تنها به خدمت عقل ابزاری درآمده و به موضوعاتی، چون سودمندی و بازدهی مادی می انجامد. اما همین امر تحت لوای دین، علاوه بر دارا بودن حُسن عقل ابزاری، واجد عقل شهودی شده و به مکاشفه حقایق و ارتقاء نفس انسانی می انجامد. با این توضیح، توجه به معماری منظر از ابعادی به غیر از ابعاد مادی، اهمیت بیشتری پیدا می کند، چرا که گرایشات مادی گرایانه غربی و نیز تمایل طراحان و معماران ایرانی به جنبش های غربی به دلیل نوآوری های تکنولوژیکی روزافزون، باعث گردیده تا «سیرت» معماری منظر ایرانی به ورطه فراموشی سپرده شده و تنها به «صورت» آن کفایت شود. در این میان مطالعه مبانی نظری دوره های شکوفایی معماری منظر در، می تواند در درک بهتر جنبه های معماری منظر مؤثر بوده و ابعاد اندیشه آن را، شفاف سازد.

با وجود اینکه، تأویل های بسیاری در مورد حرکت جوهری ملاصدرا و مطابقت آن با طراحی های دوره صفوی حوزه اصفهان، صورت گرفته است، اما به نظر می رسد؛ در این مطالعات، کمتر به قوای انسانی و ادراک عقلی و حواس باطنی (= که از دیدگاه ملاصدرا جزء وجودی نفس ناطقه است) توجه شده است. با عنایت به مفاهیم و تعاریفی که از آن ها به عمل آمد، می توان گفت، معماری منظر دوره صفوی، چیزی جز «بیان نمادین و سیر درونی نفس در پرتو قوه عاقله انسان» نیست و همین امر، موجب ماندگاری آثار معماری منظر این دوره شده است. در دوره صفویه، طراحان معماری منظر و حاکمان شهر، با استفاده از مفهوم هندسه و به کارگیری آن به صورت گسترده در

فرآیند استنباط ذهنیات از عینیات قرار می گیرد و زمینه درک و فهم باغ ایرانی فراهم می شود» [۳۲]. از این رو این فضا در عین دارا بودن قابلیت بکارگیری تمام حواس انسانی، فضایی را به وجود می آورد که قوه عاقله نفس انسانی را نیز مورد خطاب قرار داده و حواس باطنی انسان را نسبت به مرتبه وجودی وی، درگیر می کند: «باغ ایرانی از هرده ای که باشد، در دو زمینه اصلی نقش آفرین است: از یک سو در خدمت روزمره به آدمیان به جهت استفاده از موهبت ها است و از سویی دیگر، تمامی شاخص های یک پیام کائناتی را دارا می باشد. سوی نخست، نمایی «این جهانی» دارد و سوی دوم، نمایان کننده فضای «آن جهانی» است» [۳۳]. فضای معماری این جهانی و آن جهانی باغ ایرانی، عبارتند از فضای سرزمینی و فضای زمانی [۳۴]. باغ ایرانی دوره صفوی به مدد استفاده از تفکر حاکم بر این دوران، که شاخص های آنها در این مقاله ذکر شد (جدول شماره چهار)، بیش از سایر زمانها تجلی عالم مثال را در خود داشته است: «پرداخت نظری و قدرت مند عالم مثال در حکمت اسلامی و به ویژه در حکمت متعالیه همراه با حضور معانی بلندی چون «وحدت وجود»، «وحدت شهود»، «نور»، «تجلی» و «آئینه» می تواند عامل بسیار مؤثری در پرداخت مبانی حکمی یکی از بی نظیرترین مکاتب هنری جهان باشد» [۲۱]. در واقع اصفهان عهد صفوی، میعادگاه مفاهیم پایدار اسلامی بوده است [۳۵].

۵. نتیجه گیری

رابطه تعقل و معماری منظر؛ رابطه جهان بینی، عقاید و باورها با طراحی معماری منظر است و مسلم است اگر این

باغ‌های شهری و نیز سازماندهی خود شهر (محور اتصال شهر جدید و قدیم یعنی محور چهارباغ)، توانستند مفهوم توازن، تناسب و تعادل را تحت مفهوم قدر (هندسه) مورد استفاده قرار داده و علاوه بر تحقق مفهوم عدالت در ساحت معنا، با در اختیار قرار دادن باغ‌ها برای عموم، عدالت برخاسته از تفکر شیعی در ساحت مدنی را نیز مورد توجه قرار دهند.

به طور کلی؛ عقل با درک قاعده مندی‌های موجود در معماری منظر و مرتبط کردن عالم طبیعت با عوالم بالا، از ثبات بیشتری نسبت به حواس ظاهری انسان برخوردار است، قوه عاقله انسان پس از دریافت معانی و اتصال با عالم بالا که طبق نظریه اتحاد مدرک و مدرک ملاصدرا، صورت می‌گیرد و به مراتب وجودی شخص بستگی دارد، انسان را به سوی قابلیت‌های ارزشمند معقول مرتبه وجودی وی راهنمایی می‌کند. از این رو معماری منظر دوره صفویه با بهره‌گیری از شاخص‌هایی چون ظاهر و باطن و از طریق توجه به قابلیت‌های عناصر باغ دوره صفوی، نفس انسان و ادراک وی، به آفرینش نمادهایی از عالم مثال در عالم محسوسات پرداخته و در این راه، مفاهیم هندسه و عدالت را مفاهیم بنیادین خود قرار داده است.

پی‌نوشت

۱. رنه‌گنون نیز در کتاب «عصر سیطره کمیت» می‌نویسد: «طبق آموزه‌های مسلط از رنسانس به بعد، یعنی آموزه‌های اومانستی همه چیز صرفاً به ذهن انسانی تقلیل می‌یابد... که هدفش صرفاً رضای نیازهایی است که در وجه مادی طبیعتش قرار دارد... و شناخت را به مرتبه واقعیت محسوس، محدود می‌نماید و از ساحت حقیقت شهودی غافل می‌ماند» برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: [۳۶].

۲. «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق»

۳. «و قالوا لو کُنَّا نسمعُ أو نعقلُ ما کُنَّا فی أصحاب السَّعیری»؛ و می‌گویند: اگر ما گوش شنوا داشتیم یا تعقل می‌کردیم در میان دوزخیان نبودیم [۲].

۴. حضرت علی (ع) می‌فرماید: «بها تجلّی صانعُها للْعُقُول...»؛ به آفریده‌ها، آفریننده به خرده‌ها آشکار می‌گردد [۳۷].

۵. صورت یا احساس مادی هر پدیده‌ای توسط انسان، به جز درک کمیت و کیفیات ظاهری، ذهن انسان را به بسیاری از پدیده‌ها و امور و مفاهیم متوجه و هدایت می‌کند که با عمق یافتن توجه و تفکر و همچنین با توجه به جهان بینی و فرهنگی که این فرآیند در آن رخ می‌دهد، معانی و ارزش متفاوتی می‌یابد. ظواهر یکسان ممکن است معانی مختلف داشته باشند چه از نظر برداشت ناظر و چه از نظر رابطه صورت و معنا [۳۸].

۶. در باب ادراکات یا حواس باطنی به اختصار می‌توان گفت که مدرک یا مدرک صور جزئیه است مثل ادراک صورت‌هایی که ملایم طبع آدمی یا مخالف طبع آدمی است. یا مدرک معانی است مثل ادراک محبت یا عدوات نسبت به چیزی [۱۵].

۷. به مثل آنکه حیوانی را ترکیب می‌کند از سرانسان و گردن شتر و بدن پلنگ یا در مقام تفریق انسان بی‌سر را تخیل می‌کند.

۸. قوه‌ای که در خواب و بیداری، آرام ندارد و وقتی نفس آدمی او را به واسطه وهم استعمال کند، متخیله نامیده می‌شود و هنگامی که به واسطه قوه عقلیه استعمال شود مفکرده نامیده می‌شود و به واسطه آن، علوم و صناعات شکل می‌گیرند [۱۵].

۹. فرمودند: آسمان‌ها و زمین به سبب عدالت است که پایدار و ثابت است.

۱۰. در اینجا عادل بودن پروردگار نزد حکمای الهی به این است که به هر موجودی در نظام تکوین، میزانی از کمالات وجودی را که قابلیت و ظرفیت دارد اعطاء میکند.

۱۱. در این ارتباط، علاوه بر پژوهش‌های قرآنی، فقهی و کلامی، می‌توان به اثر ارزشمند آقای دکتر بلخاری در زمینه ارتباط هنر و قدر، با عنوان «مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی: دفتر اول و دوم: وحدت وجود و شهود، کیمیای خیال» اشاره نمود که فصلی از این کتاب به این موضوع اختصاص یافته است.

۱۲. چنانکه حدیث نبوی «إِنَّ هَذِهِ النَّارَ غَسَلَتْ بِسَبْعِينَ مَاءً ثُمَّ أَنْزَلَتْ» اشاره دارد به اینکه این آتش از مراتب تنزل یافته آتش عقلی است؛ و كذلك بین النار العقلیة و النار السفلیة نیرانات مترتبه. و لهذا ورد فی الحدیث «ان هذه النار غسلت بسبعین ماء ثم انزلت» اشاره الی تنزل مرتبتها عن کمال حقیقتها التاریة و تضعف تأثیرها و تنقص جوهرها علی حسب کل نزول (اصول المعارف تألیف فقیه و فیلسوف محقق ملامحسن فیض، قابل دسترس در [۳۱].

۱۳. «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»؛ و هیچ چیز نیست، مگر آنکه خزاین آن نزد ماست؛ ولی ما جز به اندازه آن را نازل نمی‌کنیم» [۳۹].

۱۴. هنگامی که آدمی عقل بالفعل شود. این عالم، چیزی جز خیر محض و نورانیت صرف، نیست [۱۵].

۱۵. قوه خیال در عالمی بین دو عالم مفارقات عقلی و عالم جسمانی مادی، موجود است.

فهرست منابع

- 1-The Holy Quran, Foselat, 53.
- 2-The Holy Quran, Molk, 10.
- 3-The Holy Quran, Zomar, 18&19.
- 4-Motahhari, Morteza (-). Education in Islam, Qom: Sadra publications.
- 5-Sobhani, Jafar (1998). Rational good and evil, or, eternal foundations of ethics: debate and theosophy, Organized by: Ali Rabbani Golpaieghani, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies Press.
- 6-Ansari, Khaja Abdullah (1982). Commentary of Kashf al-Asrar and Eddat ol- Abrar (Volume I), written by Rashid al-Din Almeibodi and the efforts of Ali Asghy Hekmat

- 20-Yousefi rad, Morteza (2006). The justice degree at being and social order, Journal of conscience, culture, social of Howzeh Pegah, vol.180, accessible on: <http://www.hawzah.net/fa/magazine/magart/43606/4996/3814>.
- 21-Bolkhari Ghehi, Hasan (2009). Spiritual Foundations of Islamic art and architecture: the first and second volume: Pantheism, intuition, imagination Elixir, Tehran: Sooremehr Press.
- 22-Hasanzadeh Amoli, Hasan (1984). Eleven Persian treatise, article of math contents, geometry and the creation of meaning and destiny, Tehran: Bureau of revolution studies and research Press.
- 23-Social and cultural affairs of Astan Quds Razavi - dictionary of the Quran: from Quran translator and historian of Astan Quds 1980) 556). Mashhad: Astan Quds Razavi Press.
- 24-Oboudiyat Abdo al-Rasool (2010). Outline of transcendentalism, taken from the book: An Introduction to the Philosophy of Sadra, Tehran: Samt publications.
- 25-Raeis zadeh, Behnaz and Hossein Mofid (2004). In vain words (ten aesthetics and art and architecture articles), Tehran: Molavi publications.
- 26-Shajari, Morteza and Jafar Mohammad Alizadeh (2012). Relationship of Man's levels with levels of universe From Mulla Sadra viewpoint, Journal of Religious Anthropology, vol.27, pp. 27-5.
- 27-Shayegan, Dariush (1993). Exploration of Lost space, Journal of Nameh Farhangh, vol.9, pp. 149-140.
- 28-Mirfendereski, Mohammad Amin (1995). Garden as a prelude to City, Proceedings of the First Congress of Iranian Architectural Bam-Kerman (Vol. V), Cultural Heritage and Tourism Organization, pp. 133-123.
- 29-Haghighat bin, Mahdi, M. Ansari, C. Steenberg & A. A. Taghvaei (2012). Howard's
- 7-Raghib Isfahani, Abul-Qasim (2007). Wordy vocabulary of Quran, translated by Mostafa Rahiminia, Tehran: Sobhan Press.
- 8-Aliabadi, Mohammad (2012). The role of reason in the concept of sustainability of the city - take another look at the theoretical foundations of Islamic Architecture and Urbanism, Journal of Iranian Architecture Studies, vol.1, pp.37-25.
- 9-The Holy Quran, Hadid, 3.
- 10-Nasr, Seyyed Hossein (2006). Religion and order of nature, Ney Press.
- 11-Beheshti, Mohammad (2010), Appearance and reality rapport in architecture of Iran “, Iranian mosque place of ascension of the believer, Tehran: Rozaneh Press.
- 12-Ardalan, Nader and Laleh Bakhtiar (2000). The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture, Tehran: Khak Press.
- 13-Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossain (1985). Tafsir al-Mizan (Vol. XIX), Translated by Naser Makarem Shirazi, Tehran: Bonyad elmi va fekri Allameh Tabatabai Press.
- 14-Nasr, Seyyed Hossein (1996). Islamic art and spirituality, translated by Rahim Ghasemian, Tehran: Bureau of religious studies and research publications.
- 15-Asadi, Mohammadreza (2007). Thirst phrase: survey of Mulla Sadra and Heidegger on Anthropology, Tehran: Ministry of culture & Islamic Guidance Press.
- 16-Corbin, Henry (1993). World of ideas, Journal of Nameh Farhangh, vol.65-54, 10.11.
- 17-Shayegan, Dariush (2006). Henry Corbin: Iranian horizons of spiritual thinking, Tehran: Farzanrooz Publications.
- 18-Mir Damad (1923). Jazavat, Tehran: Behnam publications.
- 19-Ebrahimi Dinani, Gholamhossein (2000). Radius thought and intuition in the philosophy of Suhrawardi, Tehran: Hemmat Press.

and Safavid's Garden Cities' Principles (A Comparative Study), Journal of Naqshejahan, vol.2, pp.67-78.

30-Ansari, Mojtaba (1999). Values of Persian Garden (Isfahan - Safavid), PhD thesis, University of Tehran, College of Fine Arts.

31-Stuart, Rory (2010). Gardens of the World: The Great Traditions, London: Frances Lincoln. accessible on: <http://dc276.4shared.com/doc/TuusnWO9/preview.html>

32-Mirfendereski, Mohammad Amin (2004). What is Iranian Garden? Where is Iranian garden?, Proceedings of the First International Conference on Iran garden, Cultural Heritage and Tourism Organization.

33-Falamaki, Mohammad Mansour (2010). Architectural range, "Iranian Garden article (happen Garden)": presented at the seminar on Persian Garden September 2004, Tehran: Faza Press. pp. 663-649.

34-Falamaki, Mohammad Mansour (2012). Landscaped garden of Iranians Garden and Iranian, Journal of Manzaer. vol. 21, pp. 26.

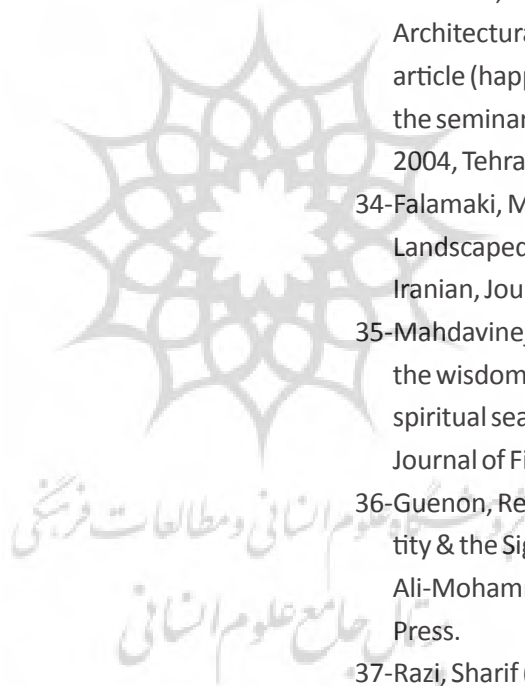
35-Mahdavinejad, Mohammadjavad (2004), the wisdom of Islamic architecture, deep spiritual search in Islamic architecture, Journal of Fine Arts, Issue 19, pp. 66-57.

36-Guënon, Rene (1986).The Reign of Quantity & the Signs of the Times, translated by Ali-Mohammad Kardan, Tehran: University Press.

37-Razi, Sharif (2008). Nahjolbalaghe, translated by Jafar Shahidi, Tehran: Elmifarahang publications.

38-Jafari, Mohammad Taqi (1978). Translation and Interpretation of Nahj al-Balagha - Introduction: Human mission and character of Ali (AS), Tehran: Daftarnashr Press.

39-The Holy Quran, Al Hijr, 21.



فکر عقلی شیعی و تأثیر آن در معماری منظر دوره صفویه