

مرتب‌بندی معماری متناسب با ساختار وجودی انسان براساس آموزه‌های قرآن و حکمت اسلامی

رضا سامه*؛ دکترای تخصصی، گروه معماری، پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران
علی صداقت؛ دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)
قزوین

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان رشته‌ای قرآن کریم
سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص ۷۴ - ۳۹
تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۲/۳
تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۵/۱۹

چکیده

معماری پدیده‌ای در ارتباط با انسان است و می‌بایست متناسب با وی محقق شود، از این رو پرداختن به موضوع انسان به عنوان معرفت پایه در این دانش، امری انکارناپذیر می‌نماید. در این خصوص فهم مراتب معماری در ارتباط با مراتب وجودی انسان اهمیت بسیار می‌یابد. از سویی، از آنجایی که تعریف از انسان و تلقی‌ات از وی گاه بسیار متفاوت می‌نماید، تفاوت در درک از معماری نیز بسیار طبیعی خواهد بود. از این منظر مقاله حاضر به شناخت ماهیت انسان مبتنی بر آموزه‌های قرآن مجید و حکمت اسلامی به عنوان نظام معرفتی حاکم بر پژوهش می‌پردازد و رابطه حاصل این شناخت را در ارتباط با معماری در درجات مختلف مورد بازشناسی قرار می‌دهد که این امر به مرتب‌بندی معماری متناسب با ساختار وجودشناسانه انسان می‌انجامد. در این مقاله، ساختار وجودی انسان در سه ساحت طبیعت، غریزه و فطرت و در سه مرتبه وجودی جسم، روح و نفس ترسیم می‌گردد و معماری در تناظر با این ساحت و مراتب، سطح بندی می‌شود تا به مراتبی نظیر بنا، سرپناه، محیط، فضا و مکان دست یابد.

کلید واژه‌ها: انسان، معماری، قرآن مجید، حکمت اسلامی.

۱- مقدمه

در باره «انسان» بسیار خواننده و شنیده‌ایم و در این مسیر گاه با ده‌ها، بلکه صدها نظریه مواجه شده‌ایم که هر یک تصویری متفاوت از کیفیت وجودی او ارائه کرده‌اند. در طول تاریخ هیچ مکتبی یافت نمی‌شود مگر این که موضوع انسان به عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث آن بوده است.^۱ شاید این تأکید بدین خاطر است که در میان موجودات جهان، هیچ موجودی به اندازه انسان نیازمند مطالعه و تفسیر نبوده و شناخت انسان نسبت به تمامی معارف متقدم است؛ تا جایی که امروزه از «انسان، موجودی ناشناخته» و «بحران انسان‌شناسی» سخن به میان می‌آورند.

از آنجا که معماری پدیده‌ای در ارتباط با انسان است و می‌بایست متناسب با انسان محقق شود، از این رو تنها در پر تو مناسبات با انسان معنا یافته و تعیین آن در ارتباط با انسان امری انکارناپذیر می‌نماید. البته این تناسب، ابعاد گوناگونی را در برمی‌گیرد: از مراتب وجودی، نیازها و استعدادها، انسان تا کیفیت زندگی او. به هر حال یک معمار در وهله اول باید به شناخت انسان و ویژگی‌هایش بپردازد و این نخستین تلاشی است که در راستای روشن ساختن مفهوم حقیقی معماری، آن را از «انسان‌شناسی» اجتناب‌ناپذیر می‌کند و سرنوشت معماری را مبتنی بر دریافت صریح و مشخص از «انسان» استوار می‌سازد.

لذا هدف از نگارش این مقاله، تأمل در مفاهیمی پایه است که بر مبنای آن‌ها بتوان نسبت موجود میان ابعاد وجودی انسان را در ارتباط با معماری روشن ساخت. همانطور که تعریف شایسته از معماری با تعریف از انسان متناسب و تلقیاتی از وی گاه بسیار متفاوت است، تفاوت در درک از معماری به عنوان یکی از پدیده‌های در ارتباط با انسان نیز بسیار طبیعی خواهد بود. مقاله حاضر به شناخت ماهیت انسان مبتنی بر آموزه‌های قرآن مجید و حکمت اسلامی به عنوان نظام معرفتی حاکم بر پژوهش می‌پردازد و رابطه حاصل این شناخت با معماری را مورد بازشناسی قرار می‌دهد که این امر با استمداد از راهبردهای پژوهشی مدل‌سازی و استدلال منطقی صورت خواهد پذیرفت.

۲- انسان‌شناسی به مثابه معرفت پایه در معماری

«انسان‌شناسی» به عنوان یک اصطلاح، در فرهنگ غرب معادل دقیق ندارد. هر چند می‌توان آن را با عناوینی چون Human-Knowledge یاد کرد، اما بیشتر در تناظر با آن، واژه Anthropology را به کار برده‌اند که با مفهوم «مردم‌شناسی» همخوانی بیشتری دارد. این واژه به معنای تمام تلاش‌های ممکن و جاری درباره انسان و در واقع بررسی تاریخ طبیعی وی بوده که از ریشه یونانی Anthropos به معنای

۱. برای مثال در یونان، پروتاگوراس انسان را معیار همه چیز می‌دانست و سقراط می‌گفت که متفکران نباید در آسمان دنبال حقیقت بگردند که آن در زمین و در وجود اقیانوس بی‌کران انسان است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۶۳). افلاطون نیز تأکید داشت که «خودت را بشناس»؛ یعنی خودشناسی اساس تمامی معارف معرفتی است.

«جوهر است انسان و چرخ او را عَرَضُ جمله فرع و سابه‌اند و او عَرَضُ» (بلخی، ۱۳۹۰: ۵/۵۲۹)

«انسان» و Logos به معنای «شناخت» گرفته شده و به دو تعبیر رایج میان اندیشمندان کنونی غرب مشهور است: یکی «مطالعه جسمانی، نژادی و زیستی نوع انسان» و دیگر «شناخت ماهیت زندگی اجتماعی و جوامع گوناگون انسانی» (فرید، ۱۳۷۸: ۳-۱ و روح‌الامینی، ۱۳۷۵: ۳۹-۳۷).

در علوم دینی آنچه از انسان‌شناسی سراغ داریم در دو حوزه «علم‌النفس» و «معرفة النفس» است که با یکدیگر متفاوت‌اند؛ چنین معارفی امروزه با عنوان «علوم انسانی» یا Humanities برای نخستین بار ریشه در «انسان‌محوری» غرب داشته است.

از این رو هر منظومه معرفتی که به بررسی انسان، ابعاد وجودی او یا ویژگی‌های گروه خاصی از انسان‌ها می‌پردازد را می‌توان «انسان‌شناسی» نامید. البته انسان‌شناسی گونه‌های مختلفی دارد که به لحاظ روش (تجربی، عرفانی، فلسفی و دینی) و نوع نگرش (کلان یا کل‌نگر و خرد یا جزء‌نگر) از یکدیگر متمایز می‌شوند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰: ۲۲). با وجود این تعابیر چنین می‌توان پنداشت که انسان‌شناسی نیز همچون سایر معارف، ضرورتاً می‌بایست مبتنی بر یک نظام معرفتی معتبر باشد. از آنجایی که مشخص نیست در معرفی انسان، کدام انسان در کدام دیدگاه مورد بحث است و هر نظام معرفتی، تعریف موردنظر خود را برای انسان دارد و در چارچوب خود به مسائل وی می‌نگرد، پس همواره ابتناء انسان‌شناسی بر یک نظام معرفتی گریزناپذیر است.

در مفروضات بنیادین مقاله حاضر، باور عمومی بر این است که ادیان آسمانی برای هدایت انسان‌ها نازل شده‌اند و برنامه‌ای مشخص در این راستا دارند؛ بنابراین بدیهی است که در متن آنها، نه تنها مباحث مربوط به شناخت انسان، بلکه اساساً بنیاد تمامی معارف بر پایه این معرفت نهاده شده است.^۱ به همان سیاق که در قرآن و روایات، انسان به عنوان یک موضوع تردیدناپذیر و قابل شناخت معرفی و از نظر نحوه

روشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. رسول اکرم(ص): «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۲) «أَعْرِفْكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفْكُمْ بِرَبِّهِ» (حرعاملی، ۱۴۰۲: ۹۴) و حضرت علی(ع): «غَايَةُ الْمَعْرِفَةِ أَنْ يَعْرِفَ الْمَرْءُ نَفْسَهُ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۲۳) «مَعْرِفَةُ النَّفْسِ أَنْفَعُ الْمَعَارِفِ» (همان: ۱۴۸) «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ إِنْتَهَى إِلَى غَايَةِ كُلِّ مَعْرِفَةٍ وَعِلْمٍ» (همان: ۴۰۵)

۲. گاهی فصاحت و بلاغت مقتضی این نوع کاربرد و مترادفات است. در قرآن مجید هر جا که از انسان، جنه و ظاهر وی مراد بوده، از او تعبیر به بشر شده است. مثل آیه ۵۴ سوره الفرقان: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا» (راغب‌اصفهانی، ۱۹۹۲: ۹۴) تفاوت دو لفظ انسان و بشر در این است که انسان بر جمع اطلاق نمی‌شود و اسم جنس فردی است؛ ولی بشر هم به صورت اسم جنس فردی و هم اسم جنس جمعی به کار می‌رود. (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰: ۳۷) هرگاه مقام تعبیر تنها یک فرد باشد، کلمه «انسان» را به کار می‌برد. مثل آیه ۱۳ سوره الاسراء: «وَكُلُّ إِنْسَانٍ لِرَبِّهِ طَائِرَةٌ فِي عُنُقِهِ...» و هرگاه مقام تعبیر دلالت بر جمع کند، واژه «ناس» را یاد می‌کند؛ (کبیر، ۱۳۹۱: ۲۶) مانند آیه ۶۱ سوره غافر: «... إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ» ناس، اناس و انس، همه اسم جمع هستند. «ناس» به کل انسان‌ها هم اطلاق می‌شود ولی «اناس» معمولاً به دسته‌ای از انسان‌ها گفته شده است. الفاظ «انس» و «انسان» بر هر دو مورد مذکور و مؤنث اطلاق می‌شود. (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰: ۳۸) این اهمیت تا جایی است که اسامی دو سوره در قرآن نیز به نام‌های «الانسان» و «الناس» است.

هستی نیز تفسیر شده است (کبیر، ۱۳۹۱: ۳۴). از نشانه‌های این ادعا این که واژه «انسان» و کلمات مترادف آن نظیر ناس، اناس، انس، انسی، اناسی، بشر، بنی آدم و ... به وفور در آیات قرآن یافت می‌شوند^۲ که در همه آنها تماماً انسان مورد خطاب است؛ این کثرت استعمال خود به تنهایی انسان‌مدار بودن موضوعات قرآنی را اثبات می‌کند و ناشی از اهمیت ویژه انسان‌شناسی در قرآن است. (خسروپناه، ۱۳۸۴: ۱۶۰) از آنجا که قرآن مجید یک سلسله از علوم را به عنوان میزبان و صاحب اصلی جان انسان می‌داند و دسته‌های دیگر را که از عوارض بشری بوده و سابقه و لاحقۀ عدم داشته و دارند، مهمان نفس انسان می‌شمارد، مگر آن که در پرتو انس با علوم میزبان و هماهنگی با آن صبغۀ میزبانی یافته و از گزند زوال مصون بماند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸: ۱۵۳) لذا این مقاله در نظام معرفتی خود به کتاب آسمانی دین اسلام یعنی «قرآن مجید» و حکمت اسلامی تمسک یافته و سعی دارد در ارتباط با انگاره‌های آن در خصوص انسان، مراتب معماری را تبیین نماید.

اما از این منظر، ضرورت شناخت انسان در سه بُعد نظری ظاهر می‌شود:

الف) شناخت انسان به مثابه بخشی از نظام معرفتی و شناخت حدود وجودی یا «چیستی» وی به عنوان نشانه‌آفریدگار که زمینه‌ای جهت درک صحیح مسائل انسانی است.

ب) شناخت ویژگی‌ها، نیازها و استعداد‌های انسان به عنوان مؤلفه‌های هویتی یا «کیستی» وی که کمک مؤثری بر انتخاب هدف و برنامه خود در زندگی خواهد داشت.

پ) شناخت نسبت انسان و هستی و جایگاه او در آن یا «کجایی» او بوده که کیفیت حضور او در هستی و نقش و ارزش وجودی وی در ارتباط با سایر موجودات را مشخص می‌سازد.

از آنجایی که اهداف هر نظام و مکتبی بر اساس اصولی تعیین می‌شود که درباره انسان و جایگاه او در جهان تعریف می‌شود (پیرمرادی، ۱۳۸۳: ۱۲۸)، بنابراین در انسان‌شناسی اغلب به سه موضوع هستی و چیستی انسان (وجود و ماهیت)، کیستی او (هویت) و کجایی او (مقام و منزلت انسانی) پرداخته می‌شود که اساس تقسیم‌بندی موضوعات نیز هستند.

همچنین در این پژوهش، موضوع انسان به طور کلی قابل طرح بوده و دامنه آن را مجموعه مسائل کلان ناظر به انسان تشکیل می‌دهند. لذا انسان‌شناسی با نگرش «کل‌نگر» و بررسی مسائل با روش‌های نقلی (در پرتو قرآن) و عقلی (آرای حکمای اسلامی) مدنظر می‌باشد. بدیهی است انبوه داده‌های تجربی که از افراد در اوضاع، زمان و مکان ویژه‌ای سخن می‌گویند یا بُعدی خاص از آدمی را بررسی می‌کنند، از قلمرو آن خارج هستند و حتی اگر از وجه مشخصی سخن به میان آید، با توجه به مجموعه ابعاد وجودی انسان طرح شده و با در نظر گرفتن و متناسب با آنها خواهد بود.

با توجه به این که مقاله حاضر بر بُعد نظری ارتباط وجودی انسان با معماری تأکید دارد، کیفیت این ارتباط را منتج از شناخت «هستی و چیستی» آن دو می‌داند؛ لذا در انسان‌شناسی مبتنی بر نظام معرفتی قرآن، تنها به موضوع چیستی انسان و مراتب وجودی وی بسنده شده است.

۳- ساختار وجودی انسان

نخستین گام برای شناخت انسان، آغاز از مبانی هستی‌شناسانه یا بن‌مایه‌ها و ریشه‌های پیچیده وجودی اوست که در آن دو موضوع مورد توجه است: یکی پرسش از هستی و ذات وجودی موجودی به نام «انسان» پیش از تحقق ماهوی و دیگری بحث از چیستی و حد وجودی این موجود به عنوان چیزهایی که ما به ازای وجودی آن را می‌سازد و در میان تمام انسان‌ها تحت عنوان ماهیت نوعی، واحد و مشترک است (توکلی، ۱۳۸۴: ۶۴).

از آنجایی که برخی در تبیین پدیده‌ها، اصالت را بر «وجود» داده‌اند و برخی دیگر «ماهیت» را اصیل دانسته‌اند، بحث در خصوص کیفیت وجود و ماهیت انسان متوقف بر این دعوی است. طرفداران «اصالت وجود»، قائل بر این هستند که هستی انسان در خارج اصیل بوده و دارای وجود خارجی همراه با آثار مخصوص است. اما مطابق دیدگاه «اصالت ماهوی»، آنچه از برای موجودات حقیقت دارد، حدود و ماهیت آنها است، نه وجود ایشان در خارج. لذا در مورد انسان به عنوان یک موجود مستقل که حدودش آن را اصیل کرده است، باید از چیستی وی بحث کرد و نه از هستی او؛ چون هستی‌اش اعتباری است.

اما در اینجا مقصود از انسان نه تنها وجود کلی او و ماهیت شخصی‌اش، بلکه «انسان از آن جهت که انسان است» می‌باشد؛ یعنی انسان به حمل اولی ذاتی و نه به حمل شایع صناعی. چون انسان هم به صورت یک فرد خاص در خارج موجود است و هم به صورت یک معنای عام و یک مفهوم کلی در ذهن تجلی می‌کند، بنابراین انسان از این باب بر دو نوع است: یکی انسان ماهوی که در معرض فساد بوده و دیگر وجود انسانی که در معرض تباهی نیست و انسانیت انسان پابرجا و ثابت است (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۴۰). از دیدگاه قرآن و حکمت اسلامی بویژه حکمت متعالیه، چون انسان یک صیروت است، پس از ماهیت ثابت و کلی عام برخوردار نیست تا قابل تعریف باشد. لذا انسان در ساحات و مراتب وجودی، انسان است و نه در حالات ماهوی؛ بنابراین تعریف از انسان، بر ذات ثابت وجودی او استوار خواهد بود.

۳-۱- ساحات وجودی انسان

مقصود از ساحات وجودی به عنوان اصل قوام‌بخش و پایه‌ای موجودات، درونی‌ترین مفهومی است که در پیوند بی‌واسطه با حالت وجودی آن موجود است. در این راستا اغلب تعابیر، حکایت از چهار ساحات برای موجودات در هستی دارند:

۱. در این خصوص یاسپرس (Karl T. Jaspers, ۱۸۸۳-۱۹۶۹) معتقد است تشکیل و بنای هرگونه تعریف ماهوی از انسان محال است؛ چون در همان لحظه‌ای که انسان‌شناسی در حال تعریف بوده، انسان یعنی موضوع تعریف، تغییر کرده است. به گفته هایدگر (Martin Heidegger, ۱۸۸۹-۱۹۷۶) نیز نخستین چیزی که باید به خاطر بسپرد این است که انسان موجودی در جهان است ولی وجود انسانی واقعاً تعریف‌نشده‌ای است؛ برای این که او وجود بالقوه است و پیوسته در حال تعالی خویش است. اما به هر حال مبنای قرآن در تعریف‌ناپذیری انسان با ایشان متفاوت است.

الف) ساحت جمادی: ساحت وجودی اشیاء یا موجودات بی جان که آثار وجودی خاصی دارند؛ یعنی واجد حجم و وزن بوده و فضا اشغال می‌کنند. به عبارتی دارای کیفیات محسوس و خواص عنصری مختلف هستند.

ب) ساحت نباتی: ساحت وجودی گیاهان که آثار وجودی بیشتری نسبت به جمادات دارند؛ مثلاً ضمن این که کیفیات مخصوص به اشیاء جامد را دارا هستند، از حیات نیز برخوردارند و تغذیه و رشد می‌کنند.

پ) ساحت حیوانی: ساحت وجودی حیوانات که از قابلیت وجودی برتری نسبت به نباتات بهره‌مند هستند. آنها از شعور، احساس و اراده نسبی برخوردار بوده و فعالیت بیشتری از خود نشان می‌دهند.

ت) ساحت انسانی: ساحت وجودی خاص انسان از آن جهت که علاوه بر آثار وجودی جماد و نبات و حیوان، منشأ اثر وجودی خاصی است که فضایل و کرامات ویژه‌ای را به خود اختصاص می‌دهد.^۱

البته این بدان معنی نیست که انسان تنها از ساحت انسانی برخوردار است؛ بلکه هر سه ساحت دیگر را نیز در خود دارد؛ ولی آنچه که مایهٔ انسانیت او و برتری نسبت به سایر موجودات شده، گویا همین ساحت انسانی است که سایرین فاقد آن هستند. از نگاهی دیگر، دسته‌بندی جامع‌تری نیز در خصوص ساحت وجودی انسان ارائه شده است که عبارتند از:

۱. اغلب چنین پنداشته می‌شود که انسان در سیر کمالی خود، مراحل جمادی، گیاهی و حیوانی را پشت سر نهاده و به مرتبهٔ انسانی رسیده است؛ چرا که خاک در پی تغذیه از حالت جماد خارج شده و به مرحلهٔ نباتی پای می‌گذارد؛ آنگاه گیاه به عنوان غذا مورد استفادهٔ حیوان قرار گرفته و به مرتبهٔ حیوانی می‌رسد و در نهایت انسان از حیوان تغذیه کرده و آن را جزء خویش می‌سازد و به انسان بدل می‌کند. این تصویری ساده، ابتدایی و ناتمام است. زیرا گیاه وقتی گیاه است که بر روی ساقهٔ خویش سبز باشد و پس از جدایی از ساقه توسط حیوان دیگر گیاه نیست و جماد است. اما تطوّر از جماد تا انسان یا به حرکت جوهری بیرون از رحم یا به حرکت جوهری درون رحم باز می‌گردد.

(جوادی‌آملی، ۱۳۸۹-الف: ۳۹)

از جمادی مُردم و نامی شدم	وز نما مُردم ز حیوان سر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مُردن کم شدم
حملةٔ دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک قربان شوم	آن چه اندر وهم ناید، آن شوم

(بلخی، مثنوی معنوی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۳۹۰۵-۳۹۰۱)

چهار اضداد در طبع مراکز	بهم جمع آمده کس دیده هرگز؟
مخالف هر یکی در ذات و صورت	شده یک چیز از حکم ضرورت
موالید سه گانه گشت از ایشان	جماد، آنگه نبات، آنگاه حیوان
در آخر گشت پیدا نقش آدم	طفیل ذات او شد هر دو عالم

(شبهستری، گلشن راز، ۱۳۷۶: بخش ۱۲)

۳-۱-۱- انواع ساحات:

۳-۱-۱-۱- انسان در ساحت طبیعت (طبع)

واژه «طبیعت» پیش از هر چیز به پدیده‌هایی اشاره دارد که وجود آنها متوقف بر اراده انسانی نیست و انسان‌ها در ایجادشان نقشی اساسی ندارند. این واژه معمولاً در مورد پدیده‌های بی‌جان و نیز در مورد برخی جانداران از آن نظر که مشترکاتی با اشیای بی‌جان دارند به کار می‌رود. بنابراین می‌توان ویژگی‌های ذاتی هر پدیده‌ای را که به دور از هرگونه دخل و تصرف انسان بوجود آمده است، طبیعت آن نامید. طبیعت در تمام موجودات یافت می‌شود؛ زیرا وقتی خاصیتی از خواص یک موجود را بیان می‌کنیم، می‌گوییم طبیعت آن چنین است. این رو برای اشیاء به اعتبار خواص گوناگونی که در خود نهفته دارند ویژگی‌هایی ذاتی قائل می‌شویم که منشأ اثر خاص در آن پدیده بوده و طبیعت نام دارد (مطهری، ۱۳۷۰: ۳۰).

از نظر بسیاری از اندیشمندان، طبیعی آن چیزی است که منسوب به طبیعت باشد (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۰۵). اما وجه طبیعی بودن یک پدیده به یک ویژگی خاص در آن پدیده دلالت دارد. در طبیعت‌شناسی انسان، مسائلی را می‌توان طرح نمود که در حیطه علوم تجربی قرار دارند و مسائل آن را باید بر پایه مشاهده بررسی نمود.^۱ (کارل، ۱۳۴۸: ۲۶۴).

به هر حال انسان در ساحت طبیعت عبارت است از یک سلسله ویژگی‌های ذاتی که بر نوع آدمی مترتب است و پیش از تأثیر محیط مادی، اجتماعی و فرهنگی، در درون او وجود دارد (کبیر، ۱۳۹۱: ۵۲۸) و نیز از یک ثبات و پایداری نسبی برخوردار است که در افراد نوع بشر فراگیر و تا حد بسیاری یکسان بوده و تغییر چندانی نیافته است. برای مثال طبیعت انسان آن است که در دمای کمتر از دمای بدن، احساس سردی می‌کند و یا با خوردن برخی چیزها، دچار عارضه می‌شود. این طبیعت در انسان‌ها گاهی بطور متفاوت جلوه می‌کند که از آن با عنوان «طبع» نیز یاد می‌شود.

پژوهش‌های علوم انسانی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. بخشی از مسائل طبیعت انسان همچون جوهر مجرد و غیرمادی، از اساس هویتی فلسفی دارند که خارج از چارچوب تجربه و تنها متکی بر بهران و در قالب مفاهیم قابل پاسخ‌گویی هستند. گاهی نیز مسائلی پدید می‌آیند که هم علم تجربی و هم فلسفه پاسخگوی آنها هستند. برای نمونه پاسخ به این پرسش که «کدام بخش و به چه میزان از طبیعت انسان ذاتی یا اکتسابی است؟» پرسشی است که فیلسوفان قادرند با تحلیل ماهیت انسان به آن راه یابند و دانشمندان می‌توانند از طریق مطالعات میان‌فرهنگی و گردآوری خصوصیات مشترک و متمایز گروه‌های انسانی آن را تبیین سازند. با این وجود پاره‌ای دیگر از مسائل هستند که نه علم و نه فلسفه هیچ‌یک قادر به پاسخ‌گویی نبوده و منبع دیگری به نام وحی به لحاظ رسالتی که ادیان و مذاهب برای انسان و سعادت او قائل‌اند، درصدد رفع آنها برمی‌آیند. گاهی وحی تصریحاً یا تلویحاً دلالت‌هایی نسبت به طبیعت انسان دارد که می‌تواند پرده از وجود آدمی برداشته و حقایق را بنماید که برای هیچ دانشمند و فیلسوفی قابل اثبات نیست (کبیر، ۱۳۹۱: ۵۲۷).

طبیعی به جوهر طبیعی هر انسان مربوط می‌شوند و شامل عناصری هستند که در طبیعت موجودند و انسان آنها را در خود بصورت مرکب دارد.^۱ نتیجه این که طبیعت‌شناسی انسان، بخشی از انسان‌شناسی است که در وهله نخست، صرفاً به شناسایی خصایص طبیعی و ثابت ماهیت انسانی (بنابر اصالت ماهیت) یا وجود انسانی (بنابر اصالت وجود) می‌پردازد؛ در حالی که تعیین و تشخیص ماهیت یا مرتبه وجودی انسان و کمالات مخصوص او در زمره مباحث آن به معنای دوم قرار دارد (همان: ۵۳۱-۵۳۰).

۳-۱-۱-۲- انسان در ساحت غریزه (نهاد)

«غریزه» ویژگی ذاتی موجوداتی است که از نوعی شعور و آگاهی برخوردارند؛ بنابراین اساساً به جمادات و نباتات تعلق نمی‌یابد. غریزه در حیوانات و در انسان نهاده شده است و تغییری در آن راه ندارد. علی‌رغم مشخص نبودن ماهیت حقیقی غریزه، اغلب آن را منتسب به حیوانات می‌دانند که در حالتی نیمه‌آگاهانه و غیراکتسابی، راهنمای زندگی آنها است و به موجب آن، مسیر حیات را تشخیص می‌دهند (مطهری، ۱۳۷۰: ۳۱). چنانچه بر وجود برخی امیال در خویشتن آگاهی داشته اما بر کیفیت آگاهی خود، علم ندارند و تنها از یک قانونمندی پیروی می‌کنند.

انسان به مثابه موجودی زنده مانند سایر جانداران از آثار عمومی حیات برخوردار و از غریزه بهره‌مند است؛ هرچند برخی غریزه را در بُعد حیوانی انسان برشمرده‌اند، اما علی‌رغم داشتن برخی شرایط به واسطه عنصر آگاهی، انسان در تراز حیوانات قرار نمی‌گیرد و اساساً غریزه در انسان با غریزه در حیوان بسیار تفاوت دارد؛ زیرا مرتبه وجودی انسان با مرتبه وجودی حیوان مغایر است. نکته واجد اهمیت در این است که هرچند انسان خود نوعی از حیوان معرفی شده است، غریزه انسان غیر از غریزه حیوان بوده و لذا آخرین درجات غریزه حیوان، نخستین مرتبه از غریزه انسان است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۰۳). بنابراین تأکید این نوشتار در تبیین وجود ساحتی با عنوان غریزه در انسان، بر وجود یک قاعده است که انسان‌ها با تکیه بر آن رفتار مشابهی از خود نشان می‌دهند.

۳-۱-۱-۳- انسان در ساحت فطرت (سرشت)

سرشت انسانی از جمله مفاهیمی است که اغلب مکاتب فکری پاسخی یکسان، همسو و قانع‌کننده بدان نداده‌اند. برای مثال بعضی آن را همچون یک لوح سفید امری خدادادی دانسته‌اند، برخی متغیّر در نظر گرفته‌اند و

۱. منظور از طبایع در خصوص انسان چهار دسته‌اند: «دموی» (گرم و مرطوب)، «صغراوی» (گرم و خشک)، «بلغمی» (سرد و مرطوب) و «سودایی» (سرد و خشک) که بر چهار فصل سال منطبق بوده و مقصود از عناصر، همان عناصر اربعه آب، باد، خاک و آتش می‌باشد. از طبع و طبیعت به عنوان یک قانون نانوشته در جهان نیز یاد شده است:

«چو بد کردی مشو ایمن ز آفات که واجب شد طبیعت را مکافات» (ناصرخسرو)

گروهی نیز اساساً آن را نفی نموده‌اند. بطور کلی اعتقاد به این امر که سرشت انسانی وجود دارد، بخشی از نظریه عمومی تری است که همه انسان‌ها را از عنصری جوهری برخوردار می‌داند که گاهی بصورت ثابت تنها در طبیعت بکر و خالص دوران کودکی یا انسان‌های اولیه فرض شده و گاهی نیز بصورت امری متغیر نتیجه تأثیرات محیطی و ویژگی‌های زیست‌شناختی بیان گردیده است (Honderich, ۲۰۰۵: ۴۰۵ و Audi, ۱۹۹۹: ۳۹۸). در بسیاری از مکاتب شرقی نیز سرشت انسان امری ثابت و جاودانه معرفی شده که غیرقابل تغییر است. برخی در اینباره نوشته‌اند: «سرشت انسان یک اصل ثابت و لایتغیر است و هر کس که به واقع صاحب آن باشد، در نهایت موهبت توانایی درک کلیه متعلقات صرف نظر از زمان و مکان بر وی ارزانی خواهد شد.» (کوماراسوامی، ۱۳۸۲: ۱۹۱) اما جایگزین مفهوم سرشت از نظر قرآن، فطرت است. واژه «فطرت» از ریشه «فَطَرَ» به معنای شکافتن، گشودن و ابراز چیزی است و از آنجا که آفرینش خداوند به منزله شکافتن پرده تاریک عدم و اظهار هستی است، به آن فطرت نیز اطلاق می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۳ و ۱۱۹: ۱۳۸۹).

معنای مذکور از مشتقات واژه نیز همچون فطر، فاطر و افطار دریافت می‌گردد.^۱ این واژه بر وزن مفعول نوعی «فعله» که دلالت بر نوع خاص دارد، از نظر صیغه و شکل، دلالت بر نوع و نحوه خاصی از آفرینش دارد که هیچ‌گونه پیشینه‌ای نداشته و در قرآن تنها یک‌بار به کار رفته است.^۲ ظاهراً خود واژه نیز پیش‌تر سابقه‌ای نداشته و برای نخستین بار این کتاب آسمانی آن را در مورد انسان به کار برده است. بنابراین اگر برای انسان یک سلسله ویژگی‌ها در اصل خلقت قائل باشیم، مفهوم فطرت را می‌دهد. به عبارت دیگر «فطرت انسان یعنی ویژگی‌هایی خاص در آفرینش انسان.» (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۹) لذا ویژگی امور فطری آن است که مقتضای آفرینش خاص انسان بوده و تمامی انسان‌ها از آن برخوردارند. لذا فطرت امری تکوینی و ذاتی است و نه اعتباری، عرضی و اکتسابی^۳ (کبیر، ۱۳۹۱: ۵۵).

همچنین از منظر قرآن، فطرت به عنوان اصل مشترک میان تمام انسان‌ها دارای سه ویژگی است: نخست آن که خدا را می‌شناسد و به او گرایش دارد،^۴ دوم در همه آدمیان به ودیعه نهاده شده است و سوم آن

۱. عرب به اولین شیری که از حیوان می‌گیرند و همچنین به نخستین دندان شتر فطر می‌گوید. افطار نیز به معنای گشودن روزه بوده و عید فطر روزی است که روزه‌داری انسان گشوده می‌شود (مطهری، ۱۳۷۰: ۲۳).

۲. اشاره به آیه ۳۰ سوره مبارکه الروم: «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لِاتَّبِيدِلْ لَخَلْقِ اللَّهِ» برخی مشتقات کلمه فطرت نیز در قرآن آمده‌اند که عبارتند از: آیه ۱ سوره فاطر، آیه ۷۹ سوره الانعام، آیه ۵۱ سوره هود، آیه ۵۱ سوره الاسراء، آیه ۹۰ سوره مریم، آیه ۷۲ سوره طه، آیه ۵۶ سوره الانبیاء، آیه ۲۲ سوره یس، آیه ۵ سوره الشوری، آیه ۲۷ سوره الزخرف، آیه ۱۸ سوره المزمل، آیه ۱ سوره انفطار.

۳. فطرت همچون قانون اساسی وجود آدمی است و تنها امکانی است بالقوه که سایر اعتباریات بر مبنای آن جذب وجود آدمی می‌شوند.

۴. انسان لوح نانوشته‌ای نیست که هر چه را بر او تحمیل کنند، بپذیرد؛ هم دارای ادراک و بینش فطری است و هم گرایش فطری. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۲). اشاره به آیه ۱۶ سوره مبارکه الحجرات: «... وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ»

که از گزند هرگونه تغییر و تبدیل مصون است؛ گرچه گاهی شدت و ضعف می‌پذیرد. در نهایت چنین می‌توان پنداشت که فطرت و ویژگی ذاتی خاص انسان همراه با آگاهی مبتنی بر تفکر است.

۳-۱-۲- نسبت ساحات وجودی انسان

در یک جمع‌بندی از مباحث فوق‌الذکر چنین می‌توان نتیجه گرفت که طبیعت، غریزه و فطرت هر سه از ساحات وجودی انسان هستند؛ بدین معنی که انسان همزمان در هر سه ساحت وجود دارد^۲ اما حالت وجودی وی در هر یک از این سه ساحت با هم متفاوت است. طبیعت عهده‌دار نیروهای تدبیری و امور مادی انسان است و غریزه و فطرت هر دو از قوای غیرمادی؛ با این تفاوت که غریزه نیروهای تدبیری انسان است که عهده‌دار امور طبیعی اوست و فطرت نحوه‌ هستی والای انسانی در مرتبه وجودی بالاتر نسبت به غریزه است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۹).

طبیعت، وجه بیرونی و ثابت آدمی بوده و به تفاوت انسان‌ها در طبع اصالت می‌بخشد. غریزه، حکایت از تشابه در بن‌مایه اما تفاوت در ذائقه دارد و فطرت، درونی‌ترین وجه و مشترک میان تمام انسان‌ها است. نکته اصلی اینجا است که این ساحات وجودی نسبت به هم دارای درجاتی هستند و انسان را از غیر انسان مستثنی می‌سازند. اگرچه طبیعت وجه مشابهی میان نبات و جمادات است، غریزه وجه تمایز حیوان از نبات بوده و فطرت آدمی را از حیوانات متمایز می‌کند.

بنابراین انسان به دلیل برخورداری از فطرت علاوه بر طبیعت و غریزه، از نظر وجودی در درجه‌ای بالاتر از سایر موجودات قرار دارد. باید در نظر داشت که طبیعت و غریزه انسان از آن روی که انسان است، به وجهی غیر ساحات وجودی سایر موجودات است؛ چون نهایت وجود سایر موجودات، ابتدای ساحت وجودی انسان می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۶۷۰).

پس می‌توان امور فطری را مختص به انسان، امور غریزی را مشترک میان انسان و حیوان و امور طبیعی را مشترک میان انسان، حیوان و نبات یا جماد دانست و فارق میان این سه را آگاهانه‌بودن فطرت، نیمه‌آگاهانه‌بودن غریزه و عدم وجود عنصر آگاهی در خصائص طبیعی برشمرده (مطهری، ۱۳۷۰: ۳۳-۲۹). لذا این واژگان مفهوم واحدی ندارند و نمی‌توان آنها را مترادف با هم به کار برد.

۱. ابن‌اثیر در النهایه حدیثی را نقل می‌کند که «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلٰی الْفِطْرَةِ...» و تأکید می‌نماید انسان‌ها به نوعی از یک سرشت آفریده شده‌اند که برای پذیرش دین آمادگی دارد و اگر به حال خود رها شوند، همان راه را انتخاب می‌کنند؛ مگر اینکه عوامل خارجی ایشان را منحرف نماید. شهیدمطهری با استناد به قرآن با فرض یکسان بودن ویژگی‌های ثابت در سرشت انسان، تأثیرپذیری آن از عوامل فرهنگی را مورد تأیید قرار می‌دهد.

۲. منظور از فطری، غریزی یا طبیعی بودن این است که انسان‌ها همه به طور مادرزاد آن را واجدند (توکلی، ۱۳۸۴: ۶۵). اشاره به بخشی از شرح منظومه، ج ۵: ۱۸۰: «النَّفْسُ فِي وَحْدَتِهِ كُلِّ الْقَوَى...»

۳-۲- مراتب وجودی انسان

ساختار انسان علاوه بر برخورداری از درجات مختلف در ساحات وجودی، مراتبی را نیز شامل می‌شود که در یک سلسله هر مرتبه‌ای از مراتب قبل، علت وجودی مرتبه بعد خود بوده و با انتقای هر یک، مراتب بعدی آشکار می‌شوند (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۲۳). از آنجایی که تشخیص هر موجودی عبارت از نحوه خاص وجود آن است، (همان: ۱۴۸). بنابراین همه موجودات عالم تنها یک جنبه دارند و در یک مرتبه وجودی جای دارند؛ برخی چون فرشتگان تنها جنبه فراطبیعی داشته و برخی دیگر چون جانوران و اشیاء، از جنبه صرفاً مادی برخوردارند. در این میان تنها انسان است که تلفیقی از عالم ماده و ماورای آن آفریده شده و از نظر وجودی ذومراتب است.

در مشرب حکمت و عرفان اسلامی از ذکر این مراتب وجودی برای انسان سخن به میان آمده است: «انسان از جمله ممکنات مخصوص است؛ امتزاج حقیقت وی از دو روح گشته: یکی روح حیوانی فانی و دیگری روح ملکی باقی و از این جهت وی را هر زمان خلقی تازه می‌باشد و ترقی از منزلی به منزلی دست می‌دهد، رحلت از مقامی به مقامی روی می‌نماید و از نشئه‌ای به نشئه دیگر تحوّل می‌کند... آدمی اگر چه به جهت کثافت بدن از جنس بهائم و انعام است، اما از ایشان ممتاز است از آن جهت که روح نفسانی‌اش مستعد فیضان روح قدسی است و اگر چه به جهت لطافت نفس با ملائکه آسمان‌ها مساهم است، اما از ایشان بدین صفت ممتاز است که به هر طور می‌تواند برآید و به هر صورت می‌شاید که گراید و سیر در مقامات کونی و تطوّر در اطوار ملکی و ملکوتی و معارج نفسانی و روحانی می‌کند و تخلّق به اخلاق الهی و تعلّم اسماء ربانی او را ممکن است.» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۷۰) اما بر پایه اغلب تفاسیر از قرآن مجید (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۸۵-۸۴ و b: ۱۳۸۹-۱۶۶-۱۶۵)، مراتب وجودی انسان چهار مرتبه هستند:

(الف) وجود مادی: وجودی که جماد و گیاهان نیز دارند و انسان در این مرتبه، فضا اشغال می‌کند و تغذیه و تولید دارد.

(ب) وجود مثالی (خیالی): وجودی که حیوانات نیز از آن برخوردارند و انسان در این مرتبه گرفتار غضب و شهوت است.^۱

(پ) وجود عقلی: مرتبه‌ای از وجود که مربوط به انسان است و در آن انسان صاحب ادراک و رأی می‌گردد و معارف را کسب می‌کند و قادر است علی‌رغم قوای حیوانی، تصمیم بگیرد.

(ت) وجود معنوی: بالاترین مرتبه وجود که انسان می‌تواند داشته باشد و همان وجود ناشناخته انسان در تهی شدن از خویش است. روح الهی که در انسان خاکی دمیده شد و به او ظرفیت ملکوتی داد، همان وجود اصیل انسان است.

۱. اشاره به آیه ۷ سوره مبارکه الفرقان: «... يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ...»

اما در زمینه شناخت مراتب وجودی، ذکر آرای علامه طباطبایی کمک شایانی به وضوح بحث می‌کند. وی درباره مراتب ادراک زیبایی می‌گوید: «حُسن یا زیبایی عبارت است از هر چیزی که بهجت آورد، و انسان به سوی آن رغبت کند؛ و این حالت سه قسم است: چیزی که عقل آن را نیکو بداند؛ آنچه از نظر هوای نفس (خیال) نیکو قلمداد شود؛ و هر چه که از نظر حسی زیبا و نیکو باشد. البته این تقسیمی است برای زیبایی از نظر ادراکات سه‌گانه انسان» (طباطبایی ۱۳۷۶، ج ۱۶: ۳۷۲) و بدیهی است که اگر هر یک از این حالت‌ها با ابزار ویژه خود درک شوند، انسان واجد مراتب وجودی سه‌گانه‌ای خواهد بود. لذا با توجه به جمیع جهات و آرای مختلف و به ویژه آرای متألهان می‌توان سه مرتبه اصلی برای انسان قائل شد: مرتبه جسمانی، مرتبه نفسانی و مرتبه روحانی (نقی‌زاده، ۱۳۹۱: ۳۰). در این راستا ملاصدرا^۱ نیز وجود انسان را در سه مرتبه تبیین می‌کند:

* اول «بدن» که هر چند شأن مستقلی ندارد، اما در نسبت با نفس مورد توجه است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۸۶). انسان حقیقت واحدی است که بدن در هویت تعلقی نفس، نقش دارد. از این جهت انسان را فرزند طبیعت خوانده‌اند: «انسان ولیده طبایع و اجسام است.» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۸۰) در این مقام انسان طبیعی مشهود است به تمام اعضایش.

* دوم «نفس» که در آغاز تکوین‌اش، وجود طبیعی مبتنی بر حدوث جسمانی است. بر مبنای حرکت جوهری، بدون نفس حرکت جوهری انسان معنی ندارد. نفس هر چند در حدوث و تصرف، جسمانی است ولی در بقا و تعقل روحانی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۴۷). حواس خمسه نیز متعلق به نفس است و نه بدن (سجادی، ۱۳۷۹: ۶۴-۶۳).

* سوم مرتبه «عقل» که فعلیت محض یا وجود عقلانی انسان است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۹۴). از نظر ملاصدرا اکثر انسان‌ها از صعود به این مرتبه محروم‌اند.

نکته اینجا است که تمام مراتب وجودی انسان، موهبت خدادادی هستند و در انسان‌شناسی باید به همه این مراتب توجه داشت تا انسان‌سازی به بهترین وجه انجام پذیرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۷).

۳-۲-۱- انواع مراتب

۳-۲-۱-۱- انسان در مرتبه جسم

ساختار وجودی انسان به گونه‌ای است که در ابتدای پیدایش در ساحت طبیعی، مبتنی بر حدوث جسمانی است. لذا جسم در یک سوی وجود انسان قرار دارد؛ مرتبه‌ای که از نظر ملاصدرا کمال نقص

۱. ملاصدرا در مقام بیان حقیقت انسان گوید: انسان عالم صغیر است که مشتمل بر سه مرتبت است که مرتبت اشرف و اعلای آن عقل است و مرتبت ادنی و اخس آن بدن است. نخستین مرحله تعین انسان کامل، تعین خاص او است در علم خدا و مرتبه بعد ظهور اوست در مقام قلم اعلی که عقل اول است بعد در مقام وحی نفسی و سپس در مرتبه طبیعت ... (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۰ و ۱۰۹) برای مطالعه (ر. ک: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۸۶)

وجودی است در جوهریت (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۷۹). این مرتبه وجودی انسان، یکی از مراتب و پایین‌ترین مرتبه حقیقت اوست که ترکیب میان این مراتب اتحادی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۶: ۱۰۹). «نخستین مرتبه و نشئه وجودی انسان بر حسب جسم و قالب او، قوه‌ای است استعدادی؛ سپس صورت طبیعی بر وی افزوده می‌گردد و کارکرد آن حفظ مزاج است جهت قبول ترکیب و صورت‌بندی اجزا و اعضا و سپس صورت معدنی که از کانون طبیعت و جوهر او بر ماده بدن افزوده می‌گردد تا او را به سرحد کمال رشد برساند. آنگاه صورت حیوانیه که بوسیله آن به اراده خویش حرکت می‌کند و محسوسات را ادراک می‌کند و این آخرین درجه از صور ظاهریه وجودی اوست.» (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴۰۸) پیوسته که انسان در هر عالم، جسمی متناسب با آن عالم دارد که در هر یک از عوالم، ابزار است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۵۳). اما جسم انسان دارای دو وجه است:

الف) وجه بیرونی یا پیکره انسان: شامل اندام‌های خارجی جسم انسان چون تنه و اجزای سر، دست، پا و ...
 ب) وجه درونی یا بدن انسان: شامل نظام‌های درونی با اندام‌هایی که هر یک از این سامانه‌ها در بدن انسان کارکرد مخصوص به خود را دارد اما در ارتباط بسیار پیچیده، انسان را قادر به حیات می‌سازند.
 دانش مربوط به شناخت هر دو وجه جسم آدمی و ویژگی‌های آن، «کالبدشناسی» نام دارد که آن نیز به دو بخش تقسیم می‌شود: آناتومی و ارگونومی؛ مربوط به اندازه و شاکله اجزاء پیکره انسان و فیزیولوژی؛ شامل سازگاری، آسایش با توجه به شرایطی چون دما، رطوبت، روشنایی، صدا و ... (راپاپورت، ۱۳۹۱: ۳۰).
 از آنجایی که مواد جسمانی برای استكمال و دریافت حیات و روح قابلیت دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸: ۴)، جسم مادی انسان نیز قابلیت این دریافت را می‌یابد و از آن جهت که مستعد فیض الهی و حیات است، نزد حکما مورد توجه و مقدس می‌باشد؛ تا جایی که بزرگانی نظیر ابن سینا در آثار خود از حقیقت انسان یعنی نفس در طبیعیات بحث کرده‌اند. اما برخی همچون ملاصدرا برخلاف پیشینیان، با نگرش وجودی به انسان برای «علم‌النفس» جایگاه ویژه‌ای در فلسفه خود باز کرده^۱ و آن را از بخش طبیعیات به الهیات انتقال داده‌اند.

۳-۲-۱-۲- انسان در مرتبه روح

ابن فارس در واژه‌نامه خود، اصل واژه روح را مشتق از «ریح» به معنی «تسیم هوا» دانسته و می‌نویسد: «ریح در اصل روح بوده و واو به دلیل کسره ماقبل به یاء بدل شده است. کلماتی که سه حرف اصلی آنها (راء، واو و حا) است، یک معنای اصلی دارند که بر استنباط و گستردگی دلالت می‌کند.» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۴۵۴) بنابراین می‌توان با توجه به قدر مشترک معانی، این واژه و مشتقات آن را «جریانی بسیط» دانست. روح حاصل امری است که جریان می‌یابد؛ گاهی در جریان مادی و گاهی در جریان

۱. ملاصدرا سفر چهارم اسفار را به این بحث اختصاص داده است. (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق: ج ۱: ۳۹-۲۹)

معنوی (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۶۷-۳۷۱) که در معنای اصلی، جریان امری لطیف و ظهور آن خواهد بود. جریان رحمت، جریان وحی، ظهور مظاهر قدسی، تجلی فیض حق و... از مصادیق واژه روح و وسعت از آثار ظهور جریان است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۴: ۲۵۴ و ۲۵۷). دیدگاه‌های سایر لغت‌پژوهان حاکی از کاربرد واژه روح در سه معنای ذیل می‌باشد:

مفهوم جان یا عامل حیات که شاید بتوان آن را مطابق واژه نفس دانست (فیروزآبادی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۴۵۶):

مفهوم نفس: «الروح: النفس التي يحيى به البدن؛ خَرَجَتْ رُوحُهُ، أَي نَفْسُهُ» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۲۹۱)؛
و مفهوم نفس: «الرُّوحُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ، التَّفَخُّ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۴۶۲).

همچنین واژه روح و مشتقات آن ۲۱ بار در قرآن ذکر شده که در کاربردهای گوناگون ناظر به معنای یکسانی نیستند:

الف) حیات افاضه شده به انسان: در باره‌ای از آیات قرآن روح به مرتبه‌ای از وجود اطلاق شده که در پیکر انسان جریان یافته است (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳: ۳۴۴). چیزی که قابل‌دمیدن (نفخ) در درون جسم انسان است^۱ و ماهیت انسانی انسان، زاینده وجود و حضور آن در تن او می‌باشد (خامنه‌ای، ۱۳۸۷: ۲۷). این تعبیر به نوعی در آرای اندیشمندان نیز وجود داشته است. برای مثال ارسطو در «متافیزیک» مفهوم روح را چنین تعریف می‌کند: «فعلیت‌بخشیدن به یک جسم طبیعی که بالقوه حیات دارد.» (کاسیرر، ۱۳۸۸: ۴۳)

ب) منسوب به فرشتگان یا موجودی غیر از انسان: در قرآن آیاتی وجود دارند که در آنها کلمه «روح» گاه بصورت «روح‌القدس» و گاه «الروح» آمده است و منظور آن شاید موجود فرشته‌گونه‌ای است که برتر از ملائکه و مسیطر بر آنها است؛ زیرا مستقل از ایشان ذکر شده است^۲ (خامنه‌ای، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۱)

پ) امری منسوب به خداوند: در این خصوص واژه «روح» در برخی آیات و در دیگر آیات بصورت مضاف آمده است.^۳ (همان: ۱۹)

۱. اشاره به برخی آیات قرآن: آیه ۲۹ سوره مبارکه الحجر «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» و آیه ۹ سوره مبارکه السجده و آیه ۷۲ سوره مبارکه ص؛ نکته این که درباره همه انسان‌ها تعبیر «نفخ روح» به کار رفته است و حضرت آدم(ع) نماد همه انسان‌ها بوده است (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰: ۶۵).

۲. اشاره به برخی آیات قرآن: آیه ۲۵۳ سوره مبارکه البقره «... آتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ...» و آیه ۴ سوره مبارکه القدر «تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» وضعیت معرفه «الروح» حکایت از هویتی متشخص، مستقل و دارای منزلتی والاتر از دیگر فرشتگان دارد که به تعبیر امام‌سجاد(ع) در رأس ملائکه‌الحجب قرار دارد (خامنه‌ای، ۱۳۸۷: ۳۳).

۳. اضافه به ضمیر یا به اسم‌هایی همچون «قدس» و «أمر» بصورت «روحاً من امرنا»، «روحنا»، «روحی» و «روحه».

این روح از عالم بالا به معنی عالم «امر» در مقابل عالم «خلق» است.^۱ از آنجایی که روح بر موجودی اطلاق می‌شود که مخلوق است و حیات و شعور دارد، لذا به خداوند خالق همه هستی منتسب است. بنابراین ناگزیر چیزی از خدا در موجوداتی نظیر انسان وجود دارد.^۲

به نظر علامه طباطبایی، مردم همیشه با تمام اختلاف نظری که درباره حقیقت روح دارند، از آن یک معنا می‌فهمند و آن مایه حیات است. روح مخلوقی از مخلوقات خداوند است و حقیقتی واحد و دارای مراتب و درجات مختلفی است؛ درجه‌ای از آن در حیوان و انسان‌های غیرمؤمن است، درجه‌ای از آن در انسان‌های مؤمن است و درجه‌ای از آن روحی است که با رسولان و انبیاء تأیید می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲: ۲۰۵). ایشان مراد از روح در آیات قرآن را این موارد می‌داند: «روح مطلق» که مبدأ حیات است؛ «روح مقید» که مرتبه نازل شده از روح مطلق است؛ و «مطلق روح» که امری کلی و منطبق بر هر دو نوع مصداق است (همان، ج ۱۲: ۱۹۸-۱۹۵).

۳-۲-۱-۳- انسان در مرتبه نفس

کلمات «پسوخته» یونانی و «آنیموس» لاتین به معنای مشترک میان «تنفس» و «نفس» و «نفس حیوانی» به کار می‌رفت که سپس در فلسفه به نفوس انسانی نیز تعمیم یافت. مترجمان این واژه را به سبب شباهت با نظایر آن به زبان عربی ترجمه کردند و اندکاندک معنای آن از آنچه که در قرآن آمده بود، منصرف گشت و جای خود را به مفهوم فلسفی داد. فلاسفه یونان معتقد بودند که هر موجود متحرک، دارای چیزی جدای از او است که به عنوان «روح مقوم» حکم مدیر و مدبر جسم را دارد. مکتب افلاطون آن را پیش از تحقق جسم و خاستگاه آن می‌دانست و ارسطو آن را همراه و هم‌زمان با آن حادث تلقی می‌کرد (خامنه‌ای، ۱۳۸۷: ۹).

اندیشمندان دیگر بر این باورند که کلمات مشتق از سه حرف (نون، فاء و سین) دارای دو اصل مجزا هستند؛ برخی آن را برگرفته شده از واژه «نفس» که جمع آن آنفس و نفوس است، می‌دانند؛ برخی نیز آن را برگرفته شده از «نفس» و این دو معنایی مستقل دارند. گروهی دیگر نیز واژه‌های نفس، نفس و مشتقات آن دورا دارای یک ریشه و معنای اصیل دانسته و آن خروج نسیم است و جان آدمی را از آن جهت نفس گفته‌اند که پایداری آن به نفس است و نیز خون را از آن رو «نفس» گویند که هرگاه خون از بدن انسان برود، نفس او

۱. اشاره به آیه ۸۵ سوره مبارکه الاسراء: «سَأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»
۲. البته چنین نیست که جزئی از خدا جدا شده و به درون انسان درآمده است. روح انسان مخلوق خدا و از «امر» اوست و خدا جزء ندارد. خداوند بسیط است و چیزی از آن کم و بر وی افزون نمی‌گردد. اضافه‌ای است «تشریفی» که در آن، کمترین مناسبت کافی است و این به دلیل شرافت آن چیزها است؛ یعنی انتساب بدن و روح به خدا با هم برابر نیست. اگر چه از جهت خلق مساوی‌اند، ولی روح از جهت شرافت به خدا نزدیک‌تر است و تا در انسان به وجود نیاید، آدمی انسان نمی‌شود. (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰: ۷۲-۷۱)

قطع می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵: ۴۶۰). بدین ترتیب انسان دریافته که آنچه به حسب ظاهر فارق بین زنده و مرده است، همین نفس است.

از واژه «نفس» و مشتقات آن ۱۹۵ بار در قرآن یاد شده است و می‌توان برای آن سه معنای نزدیک به هم یافت (خامنه‌ای، ۱۳۸۷: ۶۰ و خسروپناه، ۱۳۸۴: ۱۷۱-۱۷۰) که به همان معنای لغوی باز می‌گردند:

الف) نفس به معنای «خود» یا ذات؛

یکی از معنای نفس، گوهر، ذات، اصل و واقعیت عینی شیء است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۶). برای مثال گاهی گفته می‌شود فلان شیء «فی نفسه» یعنی در ذات و هستی خود چنین است و یا اینکه خداوند انسان را از «نفس واحد» بدین معنی که از یک گوهر آفریده است.^۱ کلماتی چون نفیس، تنفس و تنافس که به معنای فسحت و وسعت در ذات شیء هستند، ناظر به همین معنا می‌باشند. در این تلقی دم و بازدم از آن روی نفس نامیده می‌شود که موجب گشایش و راحتی روح انسان می‌گردد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶: ۲۳۷).

ب) نفس به معنای شخص یا فرد؛ این معنا خود به سه نوع تعبیر انجامیده است:

* انسان با تشخص فردی^۲: در برخی آیات مراد از نفس، فردی از افراد انسان است؛ صرف‌نظر از توجه به روح یا جسم و محتویات درونی انسان (حاج اسماعیلی و فقیهی، ۱۳۸۹: ۱۳۹)؛

* انسان با تشخص جمعی^۳: خود جمعی یا همان اوصافی که مشترک بین افراد یک گروه، قوم یا نوع باشد؛

* طبیعت اولیه حاکم بر انسان^۴: ویژگی‌هایی که هر شخص بطور طبیعی آن را دارد (مراغی، ۱۹۷۴ق، ج ۱۳: ۴).

۱. اشاره به برخی آیات قرآن: آیه ۱۵۵ سوره مبارکه البقره «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ ...» آیه ۲۰۷ سوره مبارکه البقره «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ ...» آیه ۱۱ سوره مبارکه الصف «... وَ تُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ ...» و آیه ۱۴ سوره مبارکه القیامه «بَلِ الْإِنْسَانِ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ...». ۲. اشاره به آیه ۱ سوره مبارکه النساء: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ...» و برخی آیات دیگر چون آیه ۹۸ سوره مبارکه الانعام، آیه ۱۸۹ سوره مبارکه الاعراف، آیه ۲۸ سوره مبارکه لقمان و آیه ۶ سوره مبارکه الزمر.

۳. اشاره به برخی آیات قرآن: آیات ۴۸ و ۱۲۳ سوره مبارکه البقره «وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا...» آیه ۷۲ سوره مبارکه البقره: «وَ إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَ اللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ»؛ و آیه ۲۸۶ سوره مبارکه البقره «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...»

۴. اشاره به برخی آیات قرآن: آیات ۲۵ و ۳۰ سوره مبارکه آل عمران: «... وَ وُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ» «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا...» و آیه ۱۶۴ سوره مبارکه الانعام: «... وَ لَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا...»

۵. اشاره به آیه ۲۳ سوره مبارکه النجم: «... وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى»

پ) نفس به معنای شخصیت و نهاد درونی انسان؛

در این معنا نیز با اقسام گوناگونی از تعبیر مواجه هستیم که سه قسم اصلی آن عبارتند از:

* نخست «نفس آماره»^۳ که با غرایز حیوانی و به قول فلاسفه «قوای غضبیه و شهویه» مناسبت داشته و به غرایزی انتساب دارد که نهاد اولیه هر حیوان و انسان هستند و با همراهی نیروی نباتی، زندگی در مرتبه حیوانی و نباتی انسان را عهده‌دار می‌باشند. این نفس نیروی مولد و محرک انسان برای سیر تکامل است که با لجام گسیختگی همواره بر خورداری از فواید و بهره‌گیری از مطامع را طلب می‌کند.

* دوم «نفس لوامه»^۴ که عهده‌دار ملامت و ارزیابی کارکرد نفس آماره است. می‌توان این نفس را با غریزه ویژه انسان تطبیق کرد که اولاً بر اساس داده‌های ذاتی و طبیعی و ثانیاً با اکتساب از تعلیماتی که وحی به آن می‌دهد، رفتار انسان را نظارت کرده و کنترل می‌نماید.

* سوم «نفس مطمئنه»^۵ حالت کمال‌یافته‌ای است که با بهره‌گیری از نیروهای آدمی و با پیروی از آموزه‌های الهی راه وصول به اهداف زندگی را یافته و در صراط مستقیم قرار گرفته باشد (خامنهای، ۱۳۸۷: ۶۹-۶۷).

۱. اشاره به آیه ۱۱۶ سوره مبارکه المائد: «... تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ»
 ۲. این تعبیر سه‌گانه از نفس به گونه‌ای دیگر در آرای ملاحظه‌یافته می‌شود: «... نفس انسان را نیز سه نشئه است: اول نشئه صورت حسیه طبیعی و مظهر آن حواس خمس ظاهره است. دوم اشباح و صور غایبه‌ای از این حواس و مظهر آن حواس باطنه است. سوم نشئه عقلیه است که مظهر آن قوت عاقله انسان است.» (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۲۳ و ۲۸۴ و ۱۴۱۰ ج: ۲: ۸۶ و ۵۶ و ج: ۱: ۲۸۷) در جایی دیگر آمده: «اول امری که از آثار حیات در موجودات طبیعی ظاهر می‌شود حیات تغذیه و نشو و نما است و بعد حیات حس و حرکت و بعد حیات علم و تمیز. هر یک از این سه مرتبت را صورت کمالی است که بواسطه آن آثار حیات مخصوص بدان فیضان می‌کند و هر یک از این سه را صورتی است که واسطه ایصال فیض و آثار حیات مخصوص آن مرتبت است.» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، ج: ۱: ۲۹۳-۲۸۷ و ج: ۲: ۹۵-۹۴) آن صورت را نفس گویند و سه مرتبت دارد: اول نفس نباتی که موضع آن کبد است. دوم نفس حیوانی که موضع آن قلب است و سوم نفس انسانی که سلطان آن دماغ است (سجادی، ۱۳۷۹: ۵۰۱)

۳. اشاره به برخی آیات قرآن: آیه ۳۰ سوره مبارکه المائد «فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ»
 آیه ۵۳ سوره مبارکه یوسف «وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ...» و آیه ۱۶ سوره مبارکه قی «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَتَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ...»

۴. اشاره به برخی آیات قرآن: آیه ۲ سوره مبارکه القیامه «وَلَا أُقْسِمُ بِاللَّوَامَةِ» و آیه ۲۲ سوره مبارکه ابراهیم «وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلْمُزُونِي وَلَوْمُوا أَنْفُسَكُمْ...»

۵. اشاره به برخی آیات قرآن: آیه ۲۷ سوره مبارکه الفجر «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» و آیه ۱۰۶ سوره مبارکه النحل: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ...»

۳-۲-۲- نسبت مراتب وجودی انسان

از مباحث فوق چنین برمی‌آید که نفس، صورت جسم بوده و کمال جسد به آن است (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۹۲). البته نفس انسانی درجات متفاوتی دارد و در هر مرتبه‌ای که باشد باز هم طالب کمال فوق و بالاتر است. بنابراین نخستین چیزی را که نفس اقتضاء می‌کند، تکمیل نشئه حسی و تعمیر پیکر جسمانی است تا در نتیجه و توجه نفس، مرکز تجمع نیروهای او باشد؛ و چون جسم از هر جهت آماده استقرار آن شد، آنگاه به تحصیل نشئه دوم می‌پردازد و به عالم دیگر که اعلی و اشرف از این عالم است توجه می‌کند (همان: ۲۸۵).

نفس جوهری است که ذاتاً مستقل نبوده و متعلق به اجساد و اجسام است. لذا تعیین و تشخیص جسم انسان به همین نفس می‌باشد؛ هرچند ترکیب جسمی رشد و تغییر می‌نماید، قوای جسمانی انسان همه سایه نفس او هستند و سبب افتراق اعضا در جسم آدمی این است که نفس در هر یک از امور خود نیاز به عضو خاصی دارد (همان: ۲۴۸). ابوعلی سینا در علم‌النفس کتاب «شفا» می‌نویسد: «نفس از حیث جوهر و ذات بر آن اطلاق نمی‌شود، بلکه از حیثی بدان نفس می‌گوییم که تدبیر بدن نفس جوهری است که ذاتاً مستقل نبوده و متعلق به اجساد و اجسام است. لذا تعیین و تشخیص جسم انسان به همین نفس می‌باشد؛ هرچند ترکیب جسمی رشد و تغییر می‌نماید، قوای جسمانی انسان همه سایه نفس او هستند و سبب افتراق اعضا در جسم آدمی این است که نفس در هر یک از امور خود نیاز به عضو خاصی دارد (همان: ۲۴۸). ابوعلی سینا در علم‌النفس کتاب «شفا» می‌نویسد: «نفس از حیث جوهر و ذات بر آن اطلاق نمی‌شود، بلکه از حیثی بدان نفس می‌گوییم که تدبیر بدن می‌کند و برای این است که بحث و نظر در نفس از علم طبیعی است؛ زیرا نظر در نفس، نظر در حیثیتی است که بستگی به ماده دارد.» (ابن‌سینا، ۱۳۱۷: ۱۴)

ملاصدرا نیز تعلق به ماده را جزء حقیقت نفس دانسته، اما صرفاً عنوان تدبیر و تصرف در جسم را برای نفس یک مفهوم اضافی و ارتباطی نمی‌داند. از نظر وی، نفس درجاتی دارد که ممکن است در طول سال‌ها بدان نائل گردد و بدین جهت باید گفت تعلق به ماده، جزء حقیقت نفس است که در مراحل ابتدایی تا قبل از رسیدن به کمال، جوهری جسمانی است و همراه ماده، مراتب ارتقاء را می‌پیماید (مصلح، ۱۳۵۲: ۴۷). لذا وجه مشترک آرای حکمای اسلامی، رابطه نفس با ماده و تعلق آن به جسم می‌باشد. پس نفس به سبب تعلق یافتن به کالبد مادی انسان، دارای تظاهرات مشخص و قابل بررسی به شکلی نظام‌دار است. مفهوم نفس، پلی بین مرزهای فلسفه و روان‌شناسی است؛ مفهومی که از یک سو، دست در عالم ماده و از سوی دیگر، دستی در عالم ماوراء دارد و طرح این مفهوم در انسان‌شناسی، این علم را از دایره محدود موضوعات مربوط به انسان در زندگی بیرون آورده، چشم‌اندازهای جدیدی پیش روی انسان می‌گشاید (حاج‌اسماعیلی و فقیهی، ۱۳۸۹: ۱۴۳).

شاید از این روست هنگامی که از نفس سخن می‌گوییم، دیگر با روح به عنوان حقیقتی صرفاً ماورایی نیز سروکار نداریم؛ بلکه آن را از حیث ارتباط و تعلق که با جسم دارد، بررسی می‌کنیم؛ چرا که وقتی از جسم انسان و حوایج آن سخن به میان می‌آید، دیگر نمی‌توان تنها به امور متعالی پرداخت؛ زیرا قرآن

علی‌رغم کوتاه‌کردن سخن در باب روح، هنگام بحث از نفس، جلوه‌های مختلف آن را طرح می‌نماید. بنابراین از تعلق روح به جسم، حقیقت انسان شکل می‌گیرد که در قرآن «نفس» نامیده می‌شود. در این صورت انسان خود را می‌یابد و خداوند او را گواه بر خود می‌گیرد^۱ و همین شهود بر نفس است که او را به معرفت پروردگار می‌رساند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۳۲). در نهایت نیز این نفس است که طعم مرگ را می‌چشد^۲ و بواسطه آن روح از جسم مفارقت می‌کند.

چنین می‌توان نتیجه گرفت که انسان مرکب از دو ماده اصلی است؛ یکی صورت مجرد معنوی که از عالم امر یا همان روح است و دیگر ماده حسی که از عالم خلق یا همان جسم است^۳ و نفس را نیز دو جهت است: یکی جهت تعلق آن به ماده و دیگر جهت تجرد آن (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۲۲-۲۰). پس نفس در مرحله کمال به عقل اتصال می‌یابد و معلومات را از آن دریافت می‌کند (همان، ج ۳: ۳۳۹). لذا نفس را نباید از نظر موارد کاربرد، معادل با روح دانست؛ اگر چه دارای ماهیت یکسان غیرمادی بودن باشند.^۴

در تعالیم اسلامی، انسان به تحقیق درباره نفس ترغیب شده و «علم‌النفس» و «معرفه‌النفس» از نافع‌ترین علم‌ها به شمار آمده است؛ ولی در بحث از امکان دریافتن حقیقت روح، عرصه بر آدمی تنگ شده است. از نظر حکمای اسلامی، هر نیرویی که اعمال خویش را در ماده به وسیله قوا و ابزار موجود در آن انجام دهد و آنها را برای مقاصد خویش استخدام کند، نفس نامیده شده است (عثمان، ۱۳۶۰: ۸۸-۸۰). در حالی که واژه روح غالباً حقیقت مجردی را بازنمون می‌کند که دارای ریشه الهی بوده و به نحو خاصی با انسان پیوند یافته است و باید آن را عامل افاضه حیات از جانب خداوند به انسان تلقی نمود. از نظر ایشان به نفس از دو جهت می‌توان نظر کرد:

از آن جهت که به جسم تعلق (نوعی اضافه استکمالی) دارد و منشأ آثار مختلف است؛ از آن رو که با قطع نظر از تعلق به جسم در علم الهی بحث می‌شود (محمدپوردهکردی، ۱۳۹۱: ۴۴-۴۳).

این تقسیم حکایت از آن دارد که ایشان نتوانسته‌اند به خوبی پالایشی میان نفس و روح در قرآن و معنای این دو کلمه در فلسفه انجام دهند و مرز هر کدام را از دیگری جدا کنند. نتیجه آنکه مفهوم نفس در حوزه‌های گوناگون معرفت، حداقل به دو معنا بکار رفته است: یکبار به معنای ماهیتی مفارق و مجرد از ماده و بار دیگر به معنایی که قرآن به کار برده است.

۱. اشاره به آیه ۱۷۲ سوره مبارکه الاعراف: «... وَ أَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ ...»

۲. اشاره به آیه ۱۸۵ سوره مبارکه آل عمران: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ...»

۳. اشاره به برخی آیات قرآن: آیه ۸۲ سوره مبارکه یس «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» و آیه ۵۴ سوره مبارکه الاعراف «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ...»

۴. این دو واژه در قرآن کریم به شکل متفاوتی به کار برده شده‌اند. روح فقط به صورت مفرد به کار رفته است، در حالی که نفس هم به مفرد و هم جمع استعمال شده است (حاج اسماعیلی و فقیهی، ۱۳۸۹: ۱۴۱). شاید این نوع کاربرد در قرآن اشاره‌ای به تفاوت‌های بین دو روح و نفس باشد؛ بدین معنا که روح همیشه یک حقیقت پاک و منسوب به خداوند است؛ در حالی که نفس گاه مظهر ضدارزش و گاه مظهر ارزش دانسته شده است.

همچنین مفهوم روح نیز گاهی به معنای مادی یا شبه مادی جالینوسی (روح حیوانی یا روح بخاری) و بار دیگر به مفهوم فرشته حامل وحی و وراى ماده به کار رفته است. در برخی موارد نیز ساده‌اندیشانه میان همه این نظرها جمع کرده‌اند و روح را بالاطلاق همان نفس دانسته‌اند. این بدان سبب است که اغلب حکما پس از آشنایی با فلسفه غرب، دیگر آن مفهوم خاص قرآنی را نمی‌فهمیدند؛ بلکه آن را مرادف مفهوم یونانی یعنی ماهیتی مجرد و مدبّر بدن می‌دانستند (خامنه‌ای، ۱۳۸۷: ۱۱).

۳-۳- انبساط وجودی انسان

بنا بر شواهد موجود در مبانی این پژوهش، اساساً انسان‌شناسی کامل، زمانی شکل می‌گیرد که انسان با تمام ساختارهای وجودی‌اش شناخته شود. این ساختارها شامل همه ابعاد انسان نظیر ساحات و مراتب وجودی است. از آنجایی که اجزای فطری در هر یک از ساختارهای وجودی، منشأ و مبدأ محکّمات وجود انسان و اجزای طبیعی، ریشه متشابهات وجود او در همان ساختار است، برای آن که بتوان طبیعت نازل انسان را تابع فطرت عالی وی قرار داد^۱ و از کیفیت آن آگاه شد، نخست باید ساختار وجودی انسان و نسبت محکّمات و متشابهات آن را شناسایی کرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۰-۱۸۹).

ساختار وجودی انسان به عنوان کامل‌ترین مخلوق و پیچیده‌ترین موجود به نوعی است که از همه کمالات و فعلیت‌ها و آثار موجودات مادون خود بهره‌مند است. وی دارای جوهر طبیعت است و طبعاً خواص طبیعی را داراست و نیز دارای جوهر نفس حیوانی بوده و یقیناً صفات همه موجودات زنده ذی‌حیات را واجد است؛ و بالاخره او دارای جوهر عقل و قلب و روح انسانی نیز می‌باشد که از این رو از ویژگی‌های انحصاری برخوردار است (کبیر، ۱۳۹۱: ۵۲).

بنابراین هر انسانی، سه انسان است: انسان طبیعی، نفسی و عقلی. انسان نفسی، برزخی است بین انسان عقلی و طبیعی (ملاصدرا، ۴۱۰ ق، ج ۲: ۶۵ و ۳۳ و سجادی، ۱۳۷۹: ۱۶۷). به بیانی دیگر، «انسان نفسی»، جوهر متوسط میان «انسان عقلی» و «انسان طبیعی» است. آنچه در انسان حسّی است بر نحو اعلی و اشرف در انسان نفسی و آنچه در انسان نفسی است به نحو اعلی و اشرف در انسان عقلی می‌باشد (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۱۲). لذا انسان دارای سه مرتبه وجودی جسم، روح و نفس می‌باشد که همه آنها، مراتب یک حقیقت‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸: ۵۱) و انسان وجود واحد ذومراتب و طیف‌گونه‌ای است که

۱. موضوع یکپارچگی در وجود انسان از مسائلی است که هرگز نباید از آن غفلت گردد. در مورد یک سیستم زنده مانند انسان، به جای اینکه از اجزای جداگانه‌ای تشکیل شده باشد، معمولاً دارای سازمان و یکپارچگی است (حاج‌اسماعیلی و فقیهی، ۱۳۸۹: ۱۴۴).

۲. تقدّم ذاتی فطرت بر طبیعت و گزینه را می‌توان به دو صورت وجودی و حیات‌بخشی فطرت به آن دو نیز بیان کرد؛ زیرا اولاً آفرینش روح نسبت به جسم متقدّم است؛ ثانیاً عنصر مجرد تقدّم وجودی بر عنصر مادی دارد و جسم و نفس به روح زنده هستند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹-الف: ۱۲۸؛ ۱۳۸۹-ب: ۱۸۷ و ۱۳۸۷: ۶۱). لذا انسان باید فطرت خویش را راهنمای طبیعت و غرایز خود گرداند و آنها را به دست فطرت تعدیل نماید.

یک سر آن مراتبی مادی و سوی دیگر مراتبی معنوی دارد. وی در هر مرحله از مراحل استکمالی خود، واجد تمام کمالات ماقبل و دون بوده و همواره حقیقت او اشتداد و ارتقاء می‌یابد.^۱

لذا هر حقیقتی که جامع تمام مراتب وجود باشد مانند انسان که هم شامل اجزای اعلای وجود است و هم ادنی، ناگزیر در مقام ارتباط بین آن دو باید امری باشد متوسط بینابین و نیز بین هر دو طرف ادنی و اعلای دیگر در مرتبه دیگر. چون باز هم بین ادنی و آن حد وسط تناسب واسطه‌ای و برزخ دیگری لازم است و از این روست که در انسان، قوت‌ها گوناگون است^۲ (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۴۸).

بدیهی است که وجود انسان حسی طبیعی ضعیف‌تر و وجود انسان نفسی قوی و وجود انسان عقلی قوی‌تر است. انسان طبیعی، احساس و ادراک خود را از انسان نفسی و آن از انسان عقلی دریافت می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۷۲). همین‌طور انسان در هر مرتبه از وجود، حکم همان مرتبه را دارا است و در صورت بدیهی است که وجود انسان حسی طبیعی ضعیف‌تر و وجود انسان نفسی قوی و وجود انسان عقلی قوی‌تر است. انسان طبیعی، احساس و ادراک خود را از انسان نفسی و آن از انسان عقلی دریافت می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۷۲). همین‌طور انسان در هر مرتبه از وجود، حکم همان مرتبه را دارا است و در صورت جوهری مراتب، صورت جدیدی بر صورت پیشین افاضه می‌گردد و به اصطلاح پوشش روی پوشش است و نه پوشیدن پس از خلع لباس و چنین نیست که انسان در حرکت جوهری خود، مراحل قبلی را رها کند؛ بلکه بر روی آن می‌بالد و رشد می‌کند.^۳ (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۷۱-۷۰).

۱. «... انسان را اکوان متعدّد است؛ بعضی طبیعی و بعضی نفسانی و بعضی عقلی است و برای هر یک از این اکوان، مراتب غیرمتناهی است بر حسب فرض و نه انفصال خارجی؛ پس بعضی منتقل به بعضی دیگر شود از پایین‌تر به بالاتر (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۹۸-۹۴) و از اخس به اشرف و مادام که همه شرایط مادون را استیفا نکرده است؛ یعنی آنچه مربوط به نشئه اول از این سه است به نشئه دوم نرود و همین‌طور از دوم به سوم. پس انسان از مبدأ طفولیت تا اوان بلوغ انسان طبعی و اول است و به تدریج صفای وجودی می‌یابد و لطیف می‌شود تا آنگاه که کون دیگر نفسانی برای او حاصل شود که در این مرتبه انسان نفسانی و ثانی است و او را اعضای نفسانی است که نیازی به مواضع متفرق ندارد آن طور که در انسان طبیعی نیاز است و هرگاه از وجود نفسانی منتقل شود به وجود عقلی و عقل بالفعل شود، انسان عقلی و ثالث است. این سه وجود به هم پیوسته‌اند و انسان جسمانی صنم آن دو انسان نفسانی و عقلی است.» (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۴۸)

۲. - بدن محل رشد روح است و همچنان باقی است تا روح دوره رشد خود کامل خود را طی کرده از کالبد پرواز کند. موقعی می‌رسد که روح از کالبد جدا می‌شود از جهت استقلالی که کسب کرده است و از این نشئه طبیعی به تدریج به نشئه دوم منتقل می‌شود. هر اندازه که نفس قوی شود، افاضه قوای حیاتی به بدن ضعیف می‌شود و اصولاً توجه نفس از او کم می‌شود؛ تا آنجا که بدن لاغر شده تحلیل می‌رود تا آنگاه که به نهایت ضعف خود برسد و روح از او جدا شود. چون کالبد ضعیف گردید، به تدریج جوابگوی نیازهای معمول نیست و روح از او جدا شده به عالم مجردات پرواز می‌کند (سجادی، ۱۳۷۹: ۵۹). درد ادراک منافی با طبع و خروج از حال طبیعی است و لذت عبارت از ادراک ملائیم با طبع و بازگشت به حالت طبیعی است (همان: ۹۴). لذت‌ها و دردها براساس تنوع قوای ادراکی تقسیم می‌شوند.

۳. انسان کامل در قوس صعود یا نزول در هر مرتبه‌ای که عبور کرد باید متلبس به لباس همان مرتبه شود. (ملاصدرا،

بنابراین انسان در لحظه واحد، تمامی ساحات و مراتب را داراست و این طور نیست که سیر او تنها در یک ساحت و مرتبه مستقل از سایرین باشد.

قرآن مجید در توجه به رابطه ساحات وجود انسان با یکدیگر، انسان را در یک ساختار کلی که ارتباط ساحت‌های مختلف آن با یکدیگر به خوبی ترسیم می‌شود، در نظر می‌گیرد و مطرح می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۳۳). توجه کنیم که علی‌رغم این طبقه‌بندی و تفکیک قراردادی مراتب وجودی، انسان دارای وحدتی است که البته مراتب مختلف آن، ارتباطی تنگاتنگ و ناگسستنی با یکدیگر دارند و مغفول نهادن هر یک از این مراتب، زندگی و جامعیت آن و بالتبع، سایر موضوعات مرتبط با حیات انسانی را ناقص می‌گذارد (نقی‌زاده، ۱۳۹۱: ۳۰).

نکته مهم این که ساختمان وجودی انسان در یک نظام احسن ترکیبی حقیقی بوده که تبدیل آن ممکن نیست؛ برای مثال همان طور که نمی‌توان عدد پنج را که بین چهار و شش است جابجا کرد و بین اعداد هفت و نه قرار داد، نمی‌شود ساحت و مرتبه اجزای وجودی انسان را نیز تغییر داد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۴۰).

در واقع ملاصدرا با تقسیم روح به مرتبه عقلی و نفسی بیان می‌دارد که وجود عقلی نفس (بعد انسانی نفس)، سابق بر جسم است و اساساً به جسم تعلق نمی‌گیرد. اما وجود نفسی نفس (بعد حیوانی نفس)، همان است که با ایجاد جسم و بر اساس حرکت جوهری، همراه با تحولات جسمانی حاصل می‌شود. در این میان که انسان اجمال همه عالم است و هم ملکوت مجرد و هم ملک مادی را داراست، لذا از هر دو بعد نفس نیز برخوردار است:

ملکوت وجود انسان، فطرت خداجوی اوست و ملک وجودش، همان طبیعت و جسم خاکی^۱. بنابراین تمام معانی که بطور متفرق در جمادات، نباتات و حیوانات هستند، بطور جمعی در انسان حضور دارند.^۲ (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۸).

موضوع واجد اهمیت این است که مراحل تطوّر جسم انسان را حیوانات نیز دارند؛ همچنین فرشتگان نیز در کمال روح مجرد هستند. اما خداوند تنها به آفرینش انسان به خویش آفرین گفته و خود را «احسن الخالقین» نامیده است؛ زیرا آن مستلزم «احسن المخلوقین» است. بنابراین این امر نه صرفاً به جسم انسان مربوط است و نه به روح او؛ یعنی نه جسم به تنهایی مهم است و نه جان؛ بلکه اهمیت آن

۱. «حقیقت انسان زوج‌هتین و مرکب از دو اصل است که خلاصه دو عالم است. بدنی که زبده اجسام عنصری است و روحی که صفة ارواح است؛ همان طور که عالم کلاً منقسم به غیب و شهادت می‌شود، انسان که بر صورت عالم است عبارت از عالم صغیری است مشتمل بر غیب و شهادت یعنی روح و جسم.» (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۳۶۷) البته انسانیت انسان و اصالت وجودی وی به روح است و نه جسم. زیرا از نظر جسمی، بسیاری از موجودات با انسان مشترک و حتی از او زیباتر هستند؛ ولی از شرافت و کرامت انسانی بهره‌ای ندارند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹-الف: ۸۳).

۲. شاهد این که حیوان، کلیه حالات و افعال جمادی و نباتی را به اضافه احساس و اراده که ویژه او است، دارد و انسان کلیه اعمال نامبرده را به اضافه عمل نطق انجام می‌دهد (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۴۸).

از این رو است که موجودی مجرد به نام روح بی‌تجافی تنزل می‌کند و با موجودی مادی که جسم است هماهنگ می‌شود^۱ و هر دو معجونی به نام انسان پدید می‌آورند که از آن به «کون جامع» یاد می‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۲۹). این تعلق و نفخه موجودی مجرد به موجودی مادی همان شاهکار آفرینش است.^۲ به پشتوانه این ترکیب، انسان نه صرفاً روح است و نه صرفاً جسم؛ بلکه روحی است که به جسم تعلق یافته است.^۳ پس انسان موجودی مرکب از جسم خاکی دنیای ماده و روح الهی دنیای مجردات است و نه هیچ یک از این دو به تنهایی؛ به بیانی دیگر، انسان سراسر نفس است.

۴- معماری و ساختار وجودی انسان

معماری همانند سایر هنرها به طور اساسی هستی انسان را در جهان بیان کرده و با آن ارتباط برقرار می‌سازد و عمیقاً از طریق پرسش‌های وجودی در مورد خود و جهان، ارتباط با دنیای بیرون معماری همانند سایر هنرها به طور اساسی هستی انسان را در جهان بیان کرده و با آن ارتباط برقرار می‌سازد و عمیقاً از طریق پرسش‌های وجودی در مورد خود و جهان، ارتباط با دنیای بیرون و درون، زمان و نیز زندگی و مرگ درگیر می‌باشد (پالاسما، ۱۳۸۸: ۲۷). معماری پدیده‌ای است ملموس شامل منظرها، سکونت‌گاه‌ها، بناها و بیان‌کننده شخصیت آنها؛ پس واقعیتی زنده است. بنابراین معماری فراتر از نیازهای معمولی به معنایی وجودی ارتباط دارد که از پدیده‌های طبیعی و انسانی و معنوی نشأت می‌گیرد و آنها را به صورت‌های فضایی ترجمه می‌کند (نوربرگ‌شولتز، ۱۳۸۹: ۱).

لذا معماری ابعادی از زندگی انسان را در خود جای می‌دهد و ناگزیر است که خود را در رابطه با انسان بازشناسد. چرا که از دیرباز به انسان کمک کرده تا وجود خود را معنادار کند و انسان به مدد معماری، پایگاهی در فضا و زمان به دست آورده است.

اساساً کار طراحان محیط به میزان زیادی تحت نفوذ مفاهیم انسان است و بطور کلی اتصاف «معماری» بر هر وصفی از انسان که او را در زندگی و نحوه وجودی‌اش یاری نماید، عامل وضوح تعریف آن خواهد بود. در اینجا باید در نظر داشت تفاوت‌های انسانی، تناقض نبوده و یک معماری نیز برای تمام انسان‌ها

۱. البته این بدان معنا نیست که انسان دارای دو حقیقت همسان و مساوی است؛ بلکه براساس قرآن و روایات انسان تنها یک حقیقت دارد که دارای یک اصل و یک فرع است. اصل او روح الهی و فرع او که باید پیرو اصل باشد، جسم خاکی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹-الف: ۱۳۹).

۲. البته درباره تعلق موجودی مجرد به موجودی مادی سخن فراوان است؛ اما به هر روی از این تعلق با عنوان اضافه و افاضه اشراقی یاد می‌کنند.

۳. باید خاطرنشان کرد که هرچند قرآن کریم حقیقت هر انسانی را روح او دانسته و جسم را نه تمام و نه جزئی از حقیقت او، بلکه ابزار وی می‌داند، اما جسم نیز از این جهت که پذیرای روح است شرافت می‌یابد. در اینجا مقصود از روح آن است که به جسم انتساب یافته و نه روح مجرد. از نظر ارسطو، انسان محسوس، صنم انسان عقلی است و انسان عقلی، روحانی است و همه اعضای او نیز روحانی است (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۹۶).

علی‌رغم تمامی تفاوت‌ها ساخته می‌شود. از سویی معماری از خود قابلیت‌های گوناگونی بروز می‌دهد که در نحوهٔ توجه و استفاده گاه متفاوت می‌نماید. همچنین میزان به منصفهٔ ظهور رسیدن ظرفیت‌هایی که ممکن است در یک انسان تحقق یابند، بطور متفاوت ظاهر شده است.

اکنون پرسش این است که ضمن اعتراف به اصالت موضوع تعامل انسان و معماری، در میدان بروز تفاوت‌هایی چنین آشکار و قابل تأمل، معماری در چه نسبتی با انسان قرار می‌گیرد؟ آیا در این مقام، معمار باید اقتضائات مشترک آدمیان را در نظر آورد تا قدر مطلق برای زندگی انسان بیابد؟ و یا این که در مواجهه شدن با هر فرد انسانی، با تمرکز به حالات و خصوصیات شخصی وی طراحی کند؟ معمار چگونه می‌تواند شکل زندگی همهٔ انسان‌ها را دریابد؟ آیا یک معمار باید به اندازهٔ همهٔ انسان‌ها زندگی کند تا قادر باشد برای تمامی آنها معماری کند؟ و آیا معمار چون خود یک انسان است، قادر است و مجوز دارد که برای دیگر انسان‌ها خانه بسازد؟

غالباً اینگونه بیان می‌شود که بشر در کلیت خود نیازمند فضایی برای زندگی است تا او را در مقابل اثرات محیط محافظت کند و این نیاز به معماری از ابتدای تاریخ تا به امروز تغییر چندانی نیافته است. با این فرض که انسان‌ها همه از ماهیتی واحد برخوردارند، یک طراح قادر خواهد بود با شناخت حالات خود در باب دیگران نیز حکم نماید. یعنی ما با وجدان می‌توانیم حالات درونی‌مان را مشاهده کنیم و مطابق این فرض که ساختار دیگران مشابه ما است، احکام مربوطه را به دیگران نیز سرایت می‌دهیم (توکلی، ۱۳۸۴: ۵۴). لذا با تکیه بر چنین شواهدی، برخی بر قابلیت‌های عام برای جنبه‌های همگانی انسان در معماری اصرار ورزیده‌اند. اما از طرفی به محض قرارگیری درون فضای معماری، هر کس از نقطه نظر خود دریافتی متفاوت نسبت به دیگران خواهد داشت^۱ و اساساً اعتقاد به اهمیت معماری نیز مبتنی بر این باور است که ما چه بخواهیم و چه نخواهیم در مکان‌های مختلف در حین انسان بودن، افراد مختلفی هستیم. زیرا تصور این که مردم بعضی از ویژگی‌های ساختمان‌هایی را که در آنها زندگی می‌کنند کسب می‌کنند، منطقی به نظر می‌رسد؛ چنان که تماس مداوم با معماری، منجر به تأثیرپذیری بیشتر از ویژگی‌هایش می‌شود (دوباتن، ۱۳۸۸: ۱۰۳ و ۱۰۶).

آنچه که اکنون محل تأمل می‌باشد، مرز دقیق پرداختن به ابعاد کلی انسان و مشخصه‌های خاص آن در تلقی ویژه از او برای استخدام قابلیت‌های معماری است. نکته اینجاست که در معماری فارغ از این مرزبندی، ابتدا باید تمام قابلیت‌های موجود به عنوان داشته‌ها و توانمندی‌های یک بنا بدون اولویت‌بندی مورد شناسایی قرار گیرند. بنابراین نخستین گام در هر اقدام طراحی، شناخت قابلیت مؤلفه‌های تشکیل‌دهندهٔ معماری برای ظرفیت‌های وجودی انسان به مفهوم مشترک است.

۱-۴- معماری متناظر با ساحات وجودی انسان

بسیار شنیده‌ایم حس فضا و مکان از نظر یک اسکیمو نسبت به یک فرد آمریکایی متفاوت است. این دیدگاه هر چند درست به نظر می‌رسد، اما ویژگی مشترکی را که از خصوصیات فرهنگی فراتر می‌روند و امکان

۱. چنین به نظر می‌رسد هر کس خود بهتر می‌داند چگونه زندگی کند و لوازم آن را نیز می‌داند؛ زیرا مردم به وضع زندگی خویش واقف هستند.

نمایان کردن شرایط عمومی تر انسانی را دارد، نادیده می‌انگارد (Tuan, ۱۹۷۷: ۵). از آنجایی که فرهنگ به عنوان یک عامل قوی بر رفتارها و ارزش‌های انسانی تأثیر می‌گذارد و مردم در فرهنگ‌های مختلف، به شیوه‌های متفاوت دنیای خود را سازماندهی می‌کنند، این عامل نمی‌تواند به معنای نفی اشتراکات میان انسان‌ها قلمداد شود (نورمحمدی، ۱۳۸۷: ۶۰). بنابراین اغلب چنین تصوّر می‌شود زمانی که معماری در نسبت با ساحات وجودی انسان پدید می‌آید، بر سرشت واحد بشر استوار گشته و به کیفیتی نائل می‌گردد که با تمام ویژگی‌های ثابت و مشترک مردمان در ارتباط است.^۱

شاید چنین اعترافی در جهت تبیین و درک سرشت واحد از فضای معماری مبتنی بر سرشت واحد انسان مفید واقع گردد، اما نمی‌توان تفاوت در خود مفهوم «سرشت» را از نقطه نظر نظام‌های معرفتی مختلف انکار نمود؛^۲ بنابراین همان‌طور که انسان در مفروضات نظام معرفتی پژوهش در سه ساحت وجودی طبیعت، غریزه و فطرت تعریف می‌گردد، قابلیت‌های معماری نیز باید در تناظر با این سه ساحت مورد شناسایی و توجه قرار گیرند.

در تناظر قابلیت‌های معماری با ساحات وجودی انسان، «طبیعت» در نخستین سطح مورد توجه بوده و در این راستا، معماری می‌بایست مطابق شرایط فیزیکی و نسبتاً ثابت آدمی مورد تأمل قرار گیرد. برای مثال یک بنا باید به گونه‌ای باشد که انسان دچار اختلال طبیعی نشده یا از طبیعت انسانی خود خارج نگردد. همچنین لازم است معماری باب طبع آدمی نیز باشد. دعوت از معماری در جهت توجه به طبایع آدمی بر احساس مطلوبیت آن بسیار مؤثر است. بخشی دیگر از قابلیت‌های معماری با ساحت «غریزه» انسان تناظر می‌یابند. در این ساحت در معماری باید به دنبال قابلیت‌هایی بود که به نحوی پاسخگوی آن بخش از غرایز آدمی که به مثابه یک قانونمندی عمل می‌کنند باشد. مثلاً اگر آدمی برای خود سرپناهی بسازد تا از باد و باران و آفتاب و تعرّض مصون بماند، آن اقدامی است که از غریزه بقای نفس سرچشمه می‌گیرد (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۷: ۳۲).

اما در نسبت میان معماری و «فطرت» انسان آنچه بسیار اهمیت دارد، درک رابطه‌ای است که از طریق هماهنگی فضا به عنوان جوهره معماری با سرشت آدمی ایجاد می‌شود و از این راه معماری را به آن

۱. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به رساله دکتری معماری خانم سوسن نورمحمدی در دانشگاه تهران با عنوان «درک سرشت فضای معماری با تأمل در تشابه فضا در سکونت گاه‌های بومی» (نورمحمدی، ۱۳۸۷). ایشان ابتدا فرض خود را بر وجود شباهت در تمام آثار بومی معماری گذاشته و در صدد آن هستند که وحدت در سرشت و جوهره معماری را توجیه نمایند. اما از نظر این پژوهش ابتدا می‌بایست واجد فطرت بودن را برای آدمی تصدیق نمود تا نتایج آن در آثار قابل توجیه باشد. به هر حال اگر سرشت را به عنوان مفهومی اعم از فطرت تصوّر کنیم، اشکالی ندارد.
۲. آنجا که در تناظر با اندیشه‌های گوناگون، تنها اسلام قائل بر وجود ساحتی به نام «فطرت» برای انسان است، باید دید مقصود از چنین استدلالی چیست؟ آیا طرح همداستانی و همزیانی معماری در فرهنگ‌ها مبتنی بر باورهای مختلف مورد نظر و پیگیری است و یا طرح اعتراف‌گیری غیرمستقیم از سایر اندیشه‌ها در جهت اثبات حقانیت آموزه‌های دینی است؟ این تعبیر به هر مقصودی که باشد از این بحث خارج بوده و تأکید این نوشتار تماماً بر ساختار ساحات وجودی انسان در نظام معرفتی حاکم بر پژوهش است.

مرتبط می‌سازد (نورمحمدی، ۱۳۸۷: ۶۰). گویا سبک‌های معماری، همه اطوار گوناگون فطرت هستند و نهایتاً بر وجه مشترک تمامی انسان‌ها همچون عقل آگاه تکیه دارند (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۷: ۳۵). لیکن افراد در جوامع مختلف، در مواضع متفاوتی نسبت به عنصر فطرت قرار دارند. برای مثال انسانی که در جامعه شریعت‌مدار سنتی می‌زید و ارزش‌ها به صورت فراآگاهی در ضمیر او حضور دارند، با محکی در درون خویش (فطرت و وجدان) پیوسته بر نیک و بد عمل خود آگاه است. در چنین جامعه‌ای هر عملی از انسان سر بزند، بازتابی از شریعت او است و اگر معمار باشد، عمارت او رمز و راز درون و باور و اندیشه او خواهد بود (حجت، ۱۳۹۱: ۱۸۹).

از این رو است که بازتاب اندیشه در محصول انسان سنتی نه از روی قصد و اراده و انتخاب که فرآیندی ذاتی و فطری است و تولید اثر هنری، بدان شکل که شایسته است باشد، همچون عبادت برای هنرمند سنتی یک تکلیف است و آنچه در نهاد وی نهفته است را در اثر او بروز می‌دهد و در این راه چه بسا که معمار هرگز به علل اولیه بسیاری از اعمال و افعال خویش نیاندیشیده باشد. لذا در بینش اسلامی این فراآگاهی از طریق فطرت الهی انسان هنرمند است که در اثر او متجلی می‌شود (همان: ۱۹۳-۱۹۲).

به هر حال، هنر آنجا که پاسخگوی نیازهای فطری و آرمانی بشر است، هنر دینی است و اگر ویژگی‌های شاخص جهان‌بینی توحیدی دین مبین اسلام را دارا باشد، آن را به هنر اسلامی می‌توان نسبت داد. هنر غیردینی، صرفاً پاسخگوی تمنیات غریزی و بلهوسانه بشر است نه خواسته‌های فطری او (فدوی، ۱۳۷۴: ۸). چرا که انسان‌ها در غریز و برخی طبیعیات نیز همچون فطرت دارای اشتراک بوده و نمی‌توان صرف وجود شباهت در آثار معماری را به فطرت آدمی حواله کرد.

۴-۲- معماری متناسب با مراتب وجودی انسان

در تناظر معماری و انسان، معرفی و تبیین وجوه تمایز مراتب معماری برخاسته و هماهنگ با تفاوت در مراتب وجودی آدمی نیز از ضرورت‌های اساسی به شمار می‌رود؛ از این رو هر مرتبه‌ای از وجود انسان ویژگی و بالتبع اقتضائات خاص خویش را دارد و مراتب معماری که می‌بایست متناظر با آنها باشد، امروزه بسیار با یکدیگر اشتباه می‌شوند. لذا هم‌تراز با هر مرتبه وجودی آدمی می‌توان درجه‌ای خاص از معماری را تعریف نمود و مسائل مربوط به هر مرتبه را مشخصاً برخاسته از همان مرتبه برابر پیگیری کرد.

البته برخی از اندیشمندان پیش از طرح مراتب وجودی انسان، به طور اخص سه مرتبه برای معماری قائل شده‌اند: مرتبه نخست، ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین صورت بنا یعنی «سرپناه» است که به نازل‌ترین نیازهای آدمی می‌پردازد. مرتبه دوم «ساختمان» بوده؛ به این معنی که انسان پس از استقرار در بنا می‌کوشد برای برخی نیازهای برتر خود پاسخی بیابد و یا با تدبیر خود، فضای مطلوب‌تری برای زندگی بسازد. بنابراین با تغییر نیازهای انسان، اثر معماری نیز از سرپناه به ساختمان ارتقاء می‌یابد. اما این ارتقاء صرفاً نمود کالبدی دارد در حالی که انسان در مرتبه بالاتر، کیفیتی متعالی را برای زندگی خود طلب می‌کند. اینجاست که اثر فراتر از یک سرپناه و یک ساختمان به مرتبه «معماری» می‌رسد (بهشتی، ۱۳۷۸: ۱۳-۸).

این تعبیر قائل بر وجود مراتب با نسبت طولی برای یک اثر معماری است و گویا معیار چنین تقسیمی، احساس وجود مراتب در نیازهای بشر یا زندگی او باشد؛ چرا که در این سطح‌بندی، مرتبه سرپناه یا ساختمان پاسخ به حوایج دنیوی و زندگی روزمره بوده و مرتبه معماری پاسخ به شایستگی‌ها و کیفیت‌های برتر زندگی است. لذا برخی شرط خروج از مرتبه ساختمان و ورود به مرتبه معماری را عبور از نیازهای مادی و پرداختن به معنویات انسان دانسته و برای آن تمثیل‌ها فراوان گفته‌اند.^۱

به نظر می‌رسد این تقسیم‌بندی نادرست و دور از حقیقت آدمی باشد؛ زیرا معماری در وهله نخست باید در تناظر با انسان، از الگوی ساختار وجودی وی تبعیت کند. تفکیک اولیه مراتب معماری با معیارهای دیگر همچون نیازها بدون توجه به انطباق آن با مراتب وجودی انسان و نیز اجماع تمام این مراتب در ماهیت‌بخشیدن به وجود آدمی اشتباهی جبران‌ناپذیر است.^۲

مشکلاتی که در این انطباق بروز می‌نمایند عمدتاً در دو مورد خلاصه می‌شوند: نخست آن که اگر کسی بر انواع مراتب وجود و مرزهای آن و نیز نسبت هر مرتبه وجودی با دیگر مراتب و با کلیت وجودی انسان آشنا نباشد و معیارهای ارزیابی هر کدام را در اختیار نداشته و یا نشناسد، ممکن است معماری مربوط به یک قلمرو وجودی را به مرتبه دیگر آن انتساب دهد. دیگر آن که اگر کسی اصولاً به مراتب مختلف وجود قائل نباشد، در نتیجه همه موضوعات معماری را مختص و مرتبط با همان مرتبه مورد قبول خویش می‌داند.

همچنین در مواردی که اندیشه‌ای معارف خود را از یک نظام معرفتی مشخص اخذ می‌کند که آموزه‌های آن خود صریحاً مراتبی را برای وجود انسان قائل است، چرا می‌بایست اقرار بر وجود چنین مراتبی را نتیجه شواهد موجود در آثار معماری بدانیم؟ بنابراین یکی از تدابیر عبور از این تهدید آن است که به دلیل وابستگی وجودی معماری به انسان^۳، وی را به عنوان متغیری ثابت در معادله تناظر انسان و معماری

۱. در آرای اندیشمندان بسیار دیده می‌شود که آمده است پل‌ها برای عبور، گرمابه‌ها برای شستشوی تن و ... فراوانند؛ اما پل خواجه نه تنها برای عبور بلکه خود به عنوان مقصد و گرمابه گنجعلی خان نه تنها برای شستشوی جسم بلکه برای طهارت باطن و پاک‌سازی جان ایفای نقش می‌کنند. هم‌چنان که سطح معنایی «الصلوه عمودالدین» در فقه با معنای «الصلوه معراج المؤمن» در عرفان اسلامی متفاوت است. این نگرش به درجه‌بندی آثار معماری از نقطه‌نظر مراتب وجودی می‌انجامد که برخی را صرفاً مادی و برخی دیگر را اثری معنوی و روحانی خواهد انگاشت: «در خانه‌ای در یزد، تأکید بر نیازهای روان انسان و توجه به محیط جلوه‌ای عالی از معماری انسانی را به نمایش می‌گذارد. آنچه کالبد و فضای این نوع از معماری به انسان القاء می‌کند هماهنگی و تعادل با محیط، احساس عزت، بوم‌گرایی، قناعت، آرامش و سایر حالات روانی حیات است. اما یک ساختمان امروزی، بر تقلید، منیت و خودنمایی، تفاخر، از خود بیگانگی، فردگرایی و بحران هویت متوجه است.» (نقی‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۶۴)

۲. شاید چنین پنداشته شود که اعتراف بر وجود تنوع در نیازهای آدمی، همان تصدیق وجود مراتب در وجود انسان را در نظر دارد که در اینصورت امری صحیح و از مفروضات پژوهش حاضر به شمار می‌آید. اما تکیه بر معیاری ثانویه به عنوان فصل مقوم در تفکیک مراتب وجود که خود نتیجه چنین مراتبی هستند، تقسیم را از نظر منطقی دچار اشتباه می‌سازد.

۳. معماری نظیر سایر افعال و آثار آدمی، امتداد وجودی انسان است.

فرض کنیم و پس از شناسایی مراتب وجودی او، رابطه هر مرتبه را با معماری بسنجیم تا به مراتب مشخص و معتبرتری از معماری دست یابیم.

در پیوند میان معماری و مراتب وجودی آدمی، معماری از دو نقطه نظر با «جسم» انسان ارتباط می‌یابد؛ یکی با «ساختار بیرونی و فیزیک اندام» و دیگر با «سازوکارهای درونی بدن». تاریخ معماری حاکی از توجه بسیار به تناسبات موجود در اندام انسانی است. تا جایی که اغلب معیار انتظام و شکل‌گیری آثار معماری در ارتباط با مقیاس آدمی مطرح بوده است. شاخص معابد یونانی به عنوان یکی از این نمونه‌ها، موجودیت یافتن در مقیاس انسانی آن است (زوی، ۱۳۸۸: ۷۱). از آن رو که یونانی‌ها با بکارگیری نسبت ثابت بین ستون‌ها و قامت انسان، به تناسباتی برای معماری دست یافته بودند.

این امر آن‌چنان مرسوم بوده که قابل قبول نیست بتوان یک معماری عقلانی را تصوّر کرد که بازتابی از جسم انسان نباشد. انسان اولیه از بدن خود به عنوان سیستم تناسبات ساخت‌وسازهایش استفاده می‌کرد و مهارت‌های ذاتی ساخت یک فضای مسکونی در فرهنگ‌های سنتی مبتنی بر بدن و نهفته در حافظهٔ بساواپی انسان بوده‌اند (پالاسما، ۱۳۸۸: ۷۴). درک مقیاس معماری نیز بر اندازه‌گیری ناخودآگاه شیء یا ساختمان توسط اندام و بازتاب آن در بنا دلالت دارد. اهمیت امر تا جایی است که هنگامی که جسم طنین خود را در فضا کشف می‌کند، احساس خشنودی و امنیت می‌کنیم و وقتی که ساختاری را تجربه می‌کنیم، ناخودآگاه با عضلاتمان از پیکربندی آن تقلید می‌نماییم. در واقع ماندانسته نقش ستون یا طاق را با بدن مان ایفا می‌کنیم (Kahn, ۱۹۹۱: ۲۸۸).

اهمیت این مرتبه تا جایی است که گاهی غیرانسانی بودن معماری و شهرسازی معاصر نتیجهٔ قصور در توجه به بدن و عدم تعادل در سیستم احساسی بیان شده است. حتی بخشی از نقد مدرنیسم نیز بر این پایه بوده است که عموماً در بینایی سکنی گزیده بود و برای سایر ادراکات حسی در کنار خاطرات، تصوّرات و رؤیایها مأوی وجود نداشت (پالاسما، ۱۳۸۸: ۲۹-۲۸). معنای معماری، نهفته در پاسخ‌ها و واکنش‌های کهنی است که توسط بدن و ادراکات حسی تداعی می‌شوند. معماری ملزم به پاسخگویی به نمونه‌های نخستین فعالیت‌هایی است که توسط صفات موروثی حفظ و منتقل شده‌اند (همان: ۷۴).

علی‌رغم این موضوع، برخی بیان کرده‌اند معماری به جای تمرکز بر ابعاد پیکرهٔ ساختمان همچون فرم و نما، باید ویژگی‌های خود را از بدن انسان الهام بگیرد که به عنوان یک ساختار درونی به جغرافیای داخلی خود متکی است. زیرا وقتی طراحی از درون به بیرون صورت گیرد، حس فضایی در ساختمان ایجاد می‌شود که با مردم ارتباط برقرار کرده و محیط آرامش‌بخش، شاد و احساسی از حمایت و پشتیبانی را برای استفاده‌کننده فراهم می‌سازد. در واقع ایشان به دنبال آن بودند راهکاری بیابند که بتوانند زندگی انسانی را به اندازهٔ شکل خارجی ساختمان در مرکز توجه طراحی قرار دهند (Voordt & Wegen, ۲۰۰۵: ۲۹). همچنین فلسفهٔ مولوپونتی نیز بدن انسان را از طریق قراردادن در مرکز جهان تجربی وارد گفتمان طراحی کرده است. از نظر وی نقش کالبد انسان در جهان پیرامون همانند نقش قلب در ارگانیسم بدن است که با آن سیستم واحدی را به وجود می‌آورد تا تجارب احساسی از طریق آن در ساختار واقعی بدن و چگونگی هستی انسان به هم پیوند بخورند (Merleau-Ponty, ۱۹۶۴: ۲۰۳ & ۲۲۵). لذا در کنش

متقابل بدن با محیط، ادراک و تصویر جهان تبدیل به یک تجربه وجودی پیوسته و واحد می‌گردند و آنچه که در زندگی امروزه ما از دست رفته است، همین تبادل بالقوه بین بدن، تصوّرات و محیط می‌باشد (Bloomer & Moore, ۱۹۷۷: ۱۰۷).

به هر حال از آنجا که انسان از نظر جسم، موجودی بسیار حساس است و تاب مقاومت در برابر عوارض نامطلوب محیط زندگی را ندارد، بنابراین به دنبال ساخت سرپناهی است که وی را از هرگونه آسیب جسمانی مصون دارد. معماری در ارتباط با کالبد انسان، به مثابه ظرفی است که وی را در آغوش خود جای داده و از هر گزند حفظ نماید. چنین ظرفی می‌بایست در تطابق میان شرایط جسمی انسان و شرایط فیزیکی محیط پیرامون جهت حفظ تعادل و آسایش انسان فراهم گردد. بنابراین بدیهی است که در گام نخست شناخت دقیق ساختار کالبدی و نیز بررسی جزئیات شرایط محیط می‌تواند راه را بر ایجاد سرپناهی مطمئن برای انسان هموار سازد. البته تنها شناخت کارساز نخواهد بود، بلکه مهم تعادلی است که باید میان این دو ایجاد شود تا انسان به لحاظ جسمی احساس آسودگی نماید. در چنین سازوکاری معمولاً معماری نقش تنظیم‌کننده شرایط محیط را به نفع انسان ایفا می‌کند.

همچنین در پی نیاز افراد با ابعاد جسمانی به استفاده از محیط، دانش جدیدی موسوم به «ارگونومی»^۱ یا «مهندسی عوامل انسانی» پا به عرصه وجود گذاشت که زمینه اصلی آن، شناخت ارتباط میان مردم و چیزهایی است که آنان بکار می‌برند. ارگونومیست‌ها با استفاده از آزمایش‌ها و سنجش‌هایی دقیق می‌کوشند تا کیفیت‌هایی را بررسی کنند که نقش‌های تعیین‌کننده‌ای در زمینه تعامل انسان-ماشین دارند (برادبنت، ۱۳۸۸: ۱۶۰).

اما معمولاً انسان به جهت تمکنی که در معماری می‌یابد، این امکان برای وی فراهم می‌گردد که با تدبیر و درایت، سرپناه خویش را قابل‌زندگی سازد؛ به این معنی که علاوه بر آسایش جسمی، آرامش روانی را نیز از معماری مطالبه می‌کند. هرچه معماری، مقاوم‌تر، زیباتر، کارآمدتر و ... باشد، برای نفوس انسانی نیز مطلوب‌تر است. معماری در این نسبت در پی آن است که کیفیت خود را براساس ویژگی‌های روانی افراد احراز کند. شاید از این رو است که اکنون روانشناسی محیطی یکی از روش‌های متداول مناسب‌سازی معماری برای زندگی انسان است. بنابراین برای دست‌یافتن به معماری متناسب با انسان، تناسب آن با ویژگی‌های نفسانی هر فرد نیز اهمیت می‌یابد و معماری باید در این تناظر، پاسخی درخور ارائه نماید. احساس ازدحام و خلوت، قلمرو، فضای شخصی، حس امنیت، احساس هویت و ... در فضای زندگی از جمله مسائلی هستند که در ارتباط با نفس یا روان انسان می‌توانند در معماری مورد پیگیری قرار گیرند. از طرفی ما همان‌طور که به خانه‌ای برای جسم‌مان احتیاج داریم، به خانه‌ای برای روح خود نیز نیازمندیم تا نقاط ضعف‌مان را جبران کند. ما به پناه‌گاهی نیاز داریم تا حالات روحی‌مان و آرمان‌های درونی‌مان

۱. ergonomics: ارگونومی ظرفیت‌ها و توانمندی‌های انسان را بررسی می‌کند و آن را در طراحی محصول، محیط کار و تجهیزات به کار می‌بندد.

را تقویت کند. (دوباتن، ۱۳۸۸: ۹۳). اغلب هنرمندان برای شرافت‌بخشیدن به آثار خویش به این مرتبه از وجود آدمی اصرار ورزیده‌اند. برای مثال کاندینسکی گفته است: «باید هماهنگی رنگ و شکل را صرفاً بر اصل تماس کامل با روح آدمی استوار سازیم» (آرانسن، ۱۳۷۴: ۱۷۴) و یا به ادعای بسیاری دیگر در معماری کلیسا، مقیاس انسانی معابد یونان را با آگاهی روحانی از فضای داخل معبد رومی امتزاج داده‌اند و مکانی آفریده‌اند که بایستی انسان را از لحاظ معنوی ارتقاء بخشد. گویا معماری مسیحیت، خصوصیت پویایی انسانی را در اختیار گرفته و به آن افتخار می‌کند؛ تمام بنا را مطابق حرکت انسانی جهت می‌دهد و فضا را در طول گام‌های او می‌سازد (زوی، ۱۳۸۸: ۸۹).

فضای محافظ انسان یا همان فضای معماری، مرکزی است که بر مبنای آن تمامی ارتباطات فضایی شامل سیستمی پیچیده از تمایل به نزدیکی، نادیده‌گرفتن، توجه‌نکردن و ... شکل یافته و سنجیده می‌شوند. به این دلیل فضای معماری نمی‌تواند تنها با توجه به فضایی فیزیکی و ریاضی‌وار طرح شده باشد، بلکه لازم است طرح فضا به ترتیبی باشد که تمامی ابعاد وجودی انسان‌ها تقویت شوند یا اینکه حداقل برای آنها مزاحمتی ایجاد نشود.

همچنین به دلایلی از جمله اینکه اولاً وجه جسمانی انسان و نیازهای این قلمرو، عینی و محسوس هستند و ثانیاً نقص در تأمین نیازهای جسم منجر به مرگ انسان خواهد شد، توجه به این مرتبه وجودی به دلیل کاملاً محسوس بودن، در اولویت نخست مورد پذیرش همگان است. علاوه بر آن، برخی از افراد به دلیل نامحسوس بودن دیگر مراتب، منکر وجود آنها به ویژه روح می‌شوند. به این ترتیب که همه حواس و اعضاء و جوارح، تنها به موضوعات کمی و محسوس می‌پردازند و به معنای موضوعات توجه نمی‌کنند؛ به بیان دیگر، تفقه و تدبیر و تعقلی نمی‌شود تا معانی و رای محسوسات نیز ادراک شود. کیفیت‌های فضا، ماده و مقیاس نه تنها در اندام‌ها به طور مساوی تقسیم شده‌اند، بلکه معماری تجربه وجودی را در تمام ابعاد آن تقویت می‌کند: احساس شخص از خود در جهان و این ضرورتاً تجربه تقویت‌شده‌ای از خود است (Jay، ۱۹۹۴: ۶).

۵- نتیجه

معماری در ارتباط با انسان محقق و معنا می‌گردد؛ لذا تعیین آن در گرو نسبتی است که با انسان می‌یابد. در این راستا شناخت رابطه معماری با ساختارهای وجودی انسان امری لازم و ضروری می‌نماید. از سویی معماری می‌بایست زندگی انسان را نیز سامان دهد. بنابراین معماری زمانی بهتر درک می‌شود که فراتر از سرپناه و پاسخ به کارکردهای آشکار و ظاهری بدان نظر شود. از آنجایی که انسان موجودی است که زندگی می‌کند، معماری مسئولیت فراهم آوردن مکان زندگی انسان را بر عهده دارد. لذا معماری در عین توجه به این که انسان با آنچه پیرامون و آشنای اوست یگانه است، باز به انبساط در امتداد وجودی انسان نظر دارد؛ چرا که موجب می‌شود انسان وسعت بیشتری را در حوزه وجودی خود احصاء کند و از این راه بساطت وجودی خویش را در جهان گسترش دهد.

همچنین بیان گردید که انسان دارای سه ساحت و سه مرتبه وجودی است و هر مرتبه خود واجد دو وجه

است که نفس به عنوان مرتبه میانی غیر از این دو وجه، ابعاد سه گانه ای را نیز شامل می شود: بُعدی که به مرتبه جسم متمایل است (نفس اماره)؛ بُعدی که به مرتبه روح گرایش دارد (نفس مطمئنه)؛ و بُعدی که در بر گیرنده هر دو وجه این مرتبه است (نفس لوامه).

در مطالعه نظری نیز این ابعاد وجودی طرح شد که انسان سراسر نفس است و استعداد تعالی به سطح مافوق و نیز تنزل به سطح مادون را بصورت بالقوه در خویشتن دارد. از آنجایی که در این پژوهش آدمی در انبساط وجودی و در کلیت تمامی قوای خویش مدنظر است، همه مراتب سه گانه یادشده در یک حقیقت واحد به نام «انسان» جمع شده و شاکله وجودی وی را می سازند. بنابراین ماهیت و هویت انسانی که احساس انسان بودن را در یک موجودیت واحد طلب می کند، در کلیت آن نهفته است و تفکیک انسان به این مراتب به معنی جزءنگری نبوده؛ بلکه هدف همان فهم دقیق مراتب معماری در تناظر با ابعاد مختلف آن است.

اما اگر معماری بخواهد به تمام ظرفیت های آدمی بپردازد، بدون شک به مسائل پیچیده ای خواهیم رسید. با توجه به این که تعریف از انسان در چارچوب نظام معرفتی حاکم بر هر اندیشه ای اجتناب ناپذیر است، لذا می بایست قابلیت های معماری را نه به شکلی خنثی بلکه متنظر با ساختار وجودی یا همان تعبیر خاص از انسان مورد توجه قرار داد و آنها را که در تناسب با این ماهیت ویژه از اهمیت بیشتری برخوردارند، در طرح لحاظ نمود. بنابراین شناخت قابلیت های معماری متنظر با ساحات وجودی انسان و متناسب با مراتب وجودی وی از نقطه نظر آموزه های قرآن و حکمت اسلامی، می تواند شروع مناسبی برای فهم عمیق نسبت معماری با انسان در مکتب اسلام باشد.

از این منظر، تناظر مراتب گوناگون حیات آدمی و سطوح مختلف امکانات معماری با مراتب وجودی انسان، آن دو را در وهله نخست از وابستگی و مواجهه مستقیم با یکدیگر خارج ساخته و سرنوشت کیفیت آنها را در تعاملی سازنده اما متنظر با هر مرتبه وجودی انسان می سازد. در این نسبت، به مراتبی از معماری به مثابه ظرف حیات انسان در همان مرتبه وجودی خواهیم رسید که حکایت از قابلیت های متفاوت آن برای آدمی دارد. این مراتب عبارتند از:

(الف) بنا: مرتبه معماری در تناظر با مرتبه جسم آدمی و ساحت طبیعت؛

سرپناه: مرتبه معماری در تناظر با نفس متمایل به جسم آدمی؛

(ب) محیط: مرتبه معماری در تناظر با مرتبه نفس آدمی و ساحت غریزه؛

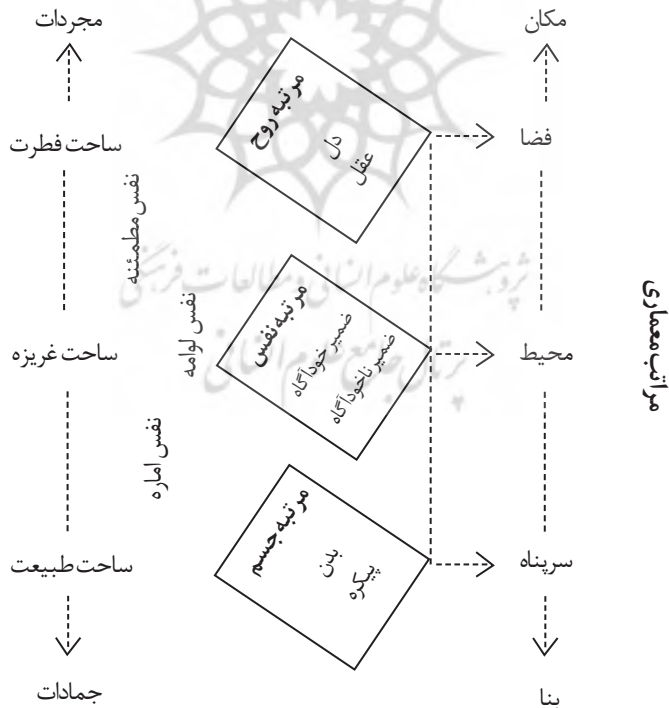
فضا: مرتبه معماری در تناظر با نفس متمایل به روح آدمی؛

(پ) مکان: مرتبه معماری در تناظر با مرتبه روح آدمی و ساحت فطرت؛

از این تناظر چنین برمی آید، معماری در تمامی سطوح خود وابسته به انسان است و این می تواند مهم ترین دستاورد پژوهش باشد که «مراتب ماهوی معماری، متوقف بر مراتب وجودی انسان هستند.» اکنون به دلیل ارتباط مراتب حیات آدمی با ساختار وجودی وی، چنین می توان نتیجه گرفت که معماری

نیز به واسطه همین مراتب وجودی، به ساختار وجودی انسان ارتباط می‌یابد و در نهایت نظم ویژه‌ای را در تبیین کیفیات خود متأثر از کیفیت وجودی انسان ارائه می‌دهد. لذا برای دستیابی به یک معماری خوب، ابتدا باید درک خود از این نظم را بسامان کنیم که اقتضای آن این است که انسان را همچون نظامی چندوجهی اما در یک «کلیت» منسجم تصور نماییم.

از این تناظر چنین برمی‌آید، معماری در تمامی سطوح خود وابسته به انسان است و این می‌تواند مهم‌ترین دستاورد پژوهش باشد که «مراتب ماهوی معماری، متوقف بر مراتب وجودی انسان هستند.» اکنون به دلیل ارتباط مراتب حیات آدمی با ساختار وجودی وی، چنین می‌توان نتیجه گرفت که معماری نیز به واسطه همین مراتب وجودی، به ساختار وجودی انسان ارتباط می‌یابد و در نهایت نظم ویژه‌ای را در تبیین کیفیات خود متأثر از کیفیت وجودی انسان ارائه می‌دهد. لذا برای دستیابی به یک معماری خوب، ابتدا باید درک خود از این نظم را بسامان کنیم که اقتضای آن این است که انسان را همچون نظامی چندوجهی اما در یک «کلیت» منسجم تصور نماییم.



منابع

- قرآن کریم.
- آرانسن، یوروادور هاروارد (۱۳۷۴)؛ تاریخ هنر نوین، محمدتقی فرامرزی، تهران، انتشارات نگاه.
- ابن‌سینا (۱۳۱۷)؛ علم النفس شفا، اکبر داناسرشت، تهران، چاپ خودکار ایران.
- ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق)؛ معجم مقاییس اللغة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)؛ لسان العرب، بیروت، دار صادر.
- الهی قمشه‌ای، حسین (۱۳۸۷)؛ معماری و فطرت انسانی، اندیش‌نامه ۱، تهران، مرکز مطالعاتی و تحقیقاتی شهرسازی و معماری وزارت مسکن و شهرسازی.
- بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۶ق)؛ البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت.
- برادبنت، جفری (۱۳۸۸)؛ طراحی در معماری: معماری و علوم انسانی، با برادبنت درباره معماری، حمید ندیمی، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- بلخی، مولانا جلال‌الدین محمد (۱۳۹۰)؛ مثنوی معنوی، رینولد نیکلسون، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- بهشتی، سیدمحمد (۱۳۷۸)؛ معماری چیست؟، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- پالاسما، یوهانی (۱۳۸۸)؛ چشمان پوست: معماری و ادراکات حسی، رامین قدس، تهران، انتشارات پرهام نقش.
- پیرمادی، محمدجواد (۱۳۸۳)؛ بررسی و مقایسه جایگاه انسان در اسلام و در نظریه تکامل تدریجی داروین، مصباح: تعلیم و تربیت اسلامی، تهران: دانشگاه امام حسین (ع)، ۵۰، ۲۷-۵.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶)؛ غرر الحکم و درر الکلم، مصطفی درایتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- توکلی، غلامحسین (۱۳۸۴)؛ سرشت انسان، فصلنامه انجمن معارف اسلامی، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ۳، ۵۷-۳۷.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)؛ فطرت در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء.
- (۱۳۸۸)؛ صورت و سیرت انسان در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء.
- (۱۳۸۹)؛ انسان از آغاز تا انجام، قم، مرکز نشر اسراء.
- (۱۳۸۹)؛ تفسیر انسان به انسان، قم، مرکز نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق)؛ تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت، دارالعلم للملایین.
- حاج اسماعیلی، محمدرضا و زهرا فقیهی (۱۳۸۹)؛ شناخت روح و نفس در قرآن و تأثیر آنها بر شخصیت انسان، فصلنامه اندیشه نوین دینی، قم، معاونت پژوهشی نهاد نمایندگی دانشگاه معارف اسلامی، ۲۳، ۴۱-۲۵.

- حجت، عیسی (۱۳۹۱)؛ سنت و بدعت در آموزش معماری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- حرعاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۲ق)؛ جواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۸۷)؛ روح و نفس، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۴)؛ انسان‌شناسی اسلامی به مثابه مبنای انسان‌شناسی اجتماعی، پژوهش‌های تربیت اسلامی، قم، پژوهشگاه مطالعات آموزش و پرورش، ۱، ۵۶-۳۲.
- دوباتن، آئن (۱۳۸۸)؛ معماری شادمانی، پروین آقایی، تهران، انتشارات ملاتک.
- رایپورت، آموس (۱۳۹۱)؛ فرهنگ، معماری و طراحی، ماریا برزگر و مجید یوسف‌نیپاشا، ساری، انتشارات شلفین.
- راغب اصفهانی (۱۹۹۲م)؛ المفردات، بیروت، چاپ دارشامی.
- روح الامینی، محمود (۱۳۷۵)؛ مبانی انسان‌شناسی، تهران، انتشارات عطار.
- زوی، برنو (۱۳۸۸)؛ چگونه به معماری بنگریم؟؛ فریده گرمان، تهران، انتشارات شهیدی.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۹)؛ فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۷۶)؛ گلشن راز، محمدرضا برزگر خالقی، تهران، انتشارات زوار.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- (۱۳۷۶)؛ تفسیر المیزان، مکارم شیرازی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- عثمان، عبدالکریم (۱۳۶۰)؛ روان‌شناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی، محمدباقر حجتی‌کرمانی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کوماراسوامی، آناندا (۱۳۸۲)؛ مقدمه‌ای بر هنر هند، امیرحسین ذکرگو، تهران، انتشارات روزنه.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)؛ تاریخ فلسفه: یونان و روم، سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- فدوی، سیدمحمد (۱۳۷۴)؛ خاستگاه هنر انسانی و هنر اسلامی، فصلنامه هنرهای زیبا، تهران، دانشگاه تهران، ۱، ۴۲-۲۰.
- فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد (۱۴۱۰ق)؛ کتاب‌العین، قم، انتشارات هجرت.
- فرید، محمدصادق (۱۳۷۸)؛ مبانی انسان‌شناسی، تهران، انتشارات عصر جدید.
- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب (۱۴۱۲ق)؛ القاموس المحيط، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- کارل، الکسیس (۱۳۴۸)؛ انسان موجود ناشناخته، پرویز دبیری، اصفهان، انتشارات تأیید.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۸)؛ رساله‌ای در باب انسان، بزرگ‌نادرزاد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات

فرهنگی.

کبیر، یحیی (۱۳۹۱)؛ فلسفه آنتروپولوژی، قم، انتشارات مطبوعات دینی.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)؛ بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.

محمدپوردهکردی، سیما (۱۳۹۱)؛ کرامت انسان از دیدگاه ملاصدرا و کانت، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

مراغی، احمدبن مصطفی (۱۹۷۴)؛ تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰)؛ انسان شناسی در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)؛ التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مصلح، جواد (۱۳۵۲)؛ علم النفس یا روان شناسی صدر المتألهین، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)؛ فطرت، تهران، انتشارات صدرا.

ملاصدرا، صدرالدین محمدشیرازی (۱۳۶۱)؛ تفسیر ملاصدرا، قم، انتشارات بیدار.

..... (۱۴۱۰ق)؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.

..... (۱۳۶۸)؛ الحکمة المتعالیة، قم، انتشارات مصطفوی.

..... (۱۳۸۰)؛ المبدأ والمعاد، سیدجلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

..... (۱۳۸۱)؛ رساله سه اصل، سیدحسین نصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

..... (۱۳۸۴)؛ مفاتیح الغیب، محمد خواجهی، تهران، انتشارات مولی.

..... (۱۳۹۱)؛ الشواهد الربوبیة، جواد مصلح، تهران، انتشارات سروش.

نقی زاده، محمد (۱۳۸۰)؛ ساحت های حیات و مراتب هنر، نامه فرهنگ، تهران، معاونت فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۴۲، ۵۵-۲۵.

..... (۱۳۹۱)؛ حس حضور: مطلوب ترین برآیند ارتباطات انسان با محیط، دوفصلنامه مطالعات معماری ایران، کاشان، دانشگاه کاشان، ۲، ۶۳-۴۲.

نوربرگ شولتز، کریستیان (۱۳۸۹)؛ معنا در معماری غرب، مهرداد قیومی بیدهندی، تهران، انتشارات فرهنگستان هنر، مؤسسه تالیف، ترجمه و نشر آثار هنری متن.

نورمحمدی، سوسن (۱۳۸۷)؛ درک سرشت فضای معماری با تأمل در تشابه فضا در سکونت گاه های بومی، رساله دکتری معماری، تهران: دانشگاه تهران.

Audi, R.(1999); **Cambridge Dictionary of Philosophy**, Cambridge University press.

Bloomer, Kent C. & Charles W. Moore(1977); **Body, Memory and Architecture**, New Haven: Yale University Press.

- Honderich, Ted.(2005); **Oxford Companion to Philosophy**, Oxford University Press.
- Jay, Martin(1994); **Downcast Eyes-The Denigration of Vision m Twentieth-Century French Thought**, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Kahn, Louis I.(1991); «**I Love Beginnings**», in **Louis I. Kahn: Writings, Lectures, Interviews**, New York: Rizzoli International Publications.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964); **Sense and Non-Sense**, Northwestern University Press.
- Rendell, Jane(2006); **Art & Architecture: A Place Between**, I. B. Tauris & Co Ltd.
- Tuan, Yi-Fu.(1977); **Space and Place**, London: Edward Arnold Publishers.
- Voordt, D. J. M. van der & Herman B. R. van Wegen (2005); **Architecture in Use**, Oxford: Elsevier, Architectural Press.

