

Fundamentals and characteristics of Islamic architecture and urban planning from the perspective of Islamic mysticism

Asghar Molaei *

Abstract

Islamic mysticism, which is based on true love and beauty, can be manifested in Islamic art, including Islamic architecture and urban planning. This mystical love and manifestation, which is rooted in the beauty of God, is emphasized in the Shia verses and traditions and the literature and poems of Muslim mystics. Islamic mysticism and the mystical manifestation of divine love in Islamic architecture and urban planning have characteristics such as spirituality, a manifestation of heaven, unity and plurality, comforting, harmony and diversity. The fact that urban planning and contemporary cities modeled after western urban planning do not have much affinity with Islamic mysticism, love and beauty. Therefore, the purpose of this article is to explain the basics and characteristics of Islamic architecture and urban planning from the perspective of Islamic mysticism, which is done with the method of descriptive research and content analysis of texts and logical reasoning with an interdisciplinary and qualitative approach. From the perspective of Islamic mysticism, based on the holy verse "God is beautiful and loves beauty", Islamic architecture and urban planning can manifest an image of heaven in Islamic cities. The manifestation of mysticism with the characteristics of spirituality, unity and plurality, hierarchy, Islamic geometry and respect for nature is manifested in places such as mosques, tombs, Iranian gardens and Iranian houses.

Key words: Islamic mysticism, spirituality, Islamic architecture and urban planning, perfection, peace.

* Associate Professor, Urban Planning, tabriz Islamic Art University, Tabriz, Iran, A.molaei@tabriziau.ac.ir

مبانی و ویژگی‌های معماری و شهرسازی اسلامی

از منظر عرفان اسلامی

اصغر مولائی*

چکیده

عرفان اسلامی که مبتنی بر عشق حقیقی و جمال است، می‌تواند در هنر اسلامی از جمله معماری و شهرسازی اسلامی تجلی یابد. این عشق و تجلی عارفانه که ریشه در جمال و زیبایی خداوندی دارد، در آیات و روایات شیعه و ادبیات و اشعار عرفای مسلمان تأکید شده است. عرفان اسلامی و تجلی عارفانه عشق الهی در معماری و شهرسازی اسلامی دارای ویژگی‌هایی همچون معنویت، نمودی از بهشت، وحدت و کثرت، آرامش‌بخشی، هماهنگی و تنوع است. امری که شهرسازی و شهرهای معاصر با الگوگیری از شهرسازی غربی، قرابت چندانی با عرفان اسلامی و عشق و زیبایی ندارند. از این رو، هدف این مقاله تبیین مبانی و ویژگی‌های معماری و شهرسازی اسلامی از منظر عرفان اسلامی است که با روش تحقیق توصیفی و تحلیل محتوای متون و استدلال منطقی با رویکرد میان‌رشته‌ای و کیفی انجام می‌شود. از منظر عرفان اسلامی، بر مبنای آیه شریفه «خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد» معماری و شهرسازی اسلامی می‌تواند نمودی از بهشت را در شهرهای اسلامی متجلی کند. تجلی عارفانه با ویژگی‌های معنویت، وحدت و کثرت، سلسله‌مراتب، هندسه اسلامی و تکریم طبیعت، در مکان‌هایی همچون مساجد، آرامگاه‌ها، باغ‌های ایرانی و خانه ایرانی نمود می‌یابد.

واژگان کلیدی: عرفان اسلامی، معنویت، معماری و شهرسازی اسلامی، کمال، آرامش.

۱. مقدمه

عشق و محبت از اساسی‌ترین مباحث عرفان نظری و عملی است (آل‌رسول، ۱۳۸۵، ص ۱۵۷). یکی از موضوعات اساسی که در جهان‌بینی اسلامی نقش مهمی دارد، دیدگاه نسبت به دنیاست. در فرهنگ اسلامی راجع به دنیا، نگرش‌های مختلفی وجود دارد. این دیدگاه‌ها گستره‌ای از نفی تا قبول کامل دنیا را شامل می‌شود. به‌عنوان مثال، دیدگاه‌های حکیمان، فلاسفه، عارفان، متکلمان، دانشمندان مسلمان در این رابطه حائز اهمیت است. از نظر فقها و متکلمان با تفسیر و استناد به آیات قرآن و روایات پیامبر و امامان عوالم دنیا، برزخ، آخرت در ارتباط باهم مطرح می‌شوند: «الدنيا مزرعه الاخره». عبارتهایی همچون «دنیا به‌عنوان گذرگاه»؛ حکما و اهل حق معتقدند که نیکبختی آدمی در آن است که گوهر خویش را تمام کند. و تمام کردن گوهر او به دانش است و نیکوکاری؛ و بیزار شدن از آثار طبیعت، چون حرص و شهوت و دوستی دنیا و مانند آن (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۷).

کلمات عشق، عاشق، معشوق، حب، محبت، محبوب، طلب، طالب و مطلوب و نظایر اینها در کلام عرفا و اشعار عارفانه بسیار دیده می‌شود (آل‌رسول، ۱۳۸۵، ص ۱۵۸). در آیات و روایات ضمن اشاره توأمان دنیا و آخرت، دو گونه بیان در مورد دنیا وجود دارد: دسته‌ای که تعلق خاطر و دلبستگی به دنیا را مذموم می‌دانند: «اعلموا أنَّمَّا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوٌّ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ» (حدید، ۲۰). همچنین خداوند متعال در آیه ۱۸۵ سوره آل‌عمران می‌فرماید: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» (آل‌عمران، ۱۸۵). همچنین خداوند متعال در آیه ۴۶ سوره کهف می‌فرماید: «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا». در آیه نخست، حیات دنیا را لهو و لعب و مایه زینت و تفاخر و تکاثر دانسته و در آیه بعد، حیات دنیا را چیزی جز متاع غرور نشمردن است و آیه سوم سعی و تلاش برای پیشرفت و کمال در دنیا را مجاز می‌داند.

علامه مرتضی مطهری می‌نویسد: «منظور از علاقه به دنیا (که مذموم است) تمایلات طبیعی و فطری نیست، بلکه مقصود از علاقه و تعلق، بسته بودن به امور دنیوی و مادی و در اسارت آنها بودن است که توقف و رکود است» (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۲۱۱). همچنین، در حدیثی قدسی آمده است: «یا ابن آدم خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلي»؛ «همه چیز برای انسان آفریده شده و انسان برای خدا» (حرعاملی، ۱۳۹۳، ص ۷۱۰). ابن‌عربی درباره دنیا، به سعادت و بدبختی انسان اشاره می‌کند: «الدنيا دار امتزاج و نطفة أمشاج و الآخرة دار تمییز» (ابن‌عربی، ۱۴۰۰، ج ۴، ص ۱۶۱). وی دنیا را به قول پیامبر اسلام ﷺ گذرا دانسته و حقیقت جوئی را توصیه می‌نماید:

پس و را هر لحظه مرگ و رجعتست مصطفی فرمود: دنیا ساعتست

(ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۶۱)

دنیا چو منام است و در او جمله خیال از راحت و رنج او مشوشاد و منال

بگذار خیالات و حقایق را جوی زیرا که حقایق نپذیرند زوال

(ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۵۷۸)

از نظر ایشان دنیا هر لحظه در حال تحول و نو شدن می‌باشد و وظیفه انسان توجه به وحدت جوهری است:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما غافلیم از نوشدن اندر لقا

هر آینه در این طریق فائز بالتحقیق باشند؛ اما از وحدت جوهر غافلند، و از حق که قائم بنفسه است و مقوم لغیره ذاهل، و اثبات می‌کنند جواهری را که غیر ذات احدیت است که ظاهر است به صورت جوهریه، لاجرم محجوب گشته و محروم شده از حقیقت توحید.

عالم همه چیست وهم و پندار و خیال ممکن شده از قدرت حق امر محال

دانی که چنین است توهم بی اشکال هر گه که بدین حال رسی از احوال

(ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۴۴۷)

بنابراین، عرفای اسلامی نگرشی جامع به دنیا و آخرت داشته و آن دو را مکمل یکدیگر دانسته‌اند. عباراتی همچون نوشدن دنیا در هر لحظه، عالم همه وهم و پندار و خیال، دنیا چو منام، همگی به گذرا و فانی بودن دنیا و نیز فرصتی ارزشمند برای حقیقت جویی، لقا، وحدت جوهر و کسب فیض و معنویت در زندگی محسوب می‌شود. یکی از بسترهای تحقق معنویت و زندگی بر مبنای عشق و محبت الهی و توحید عملی، جامعه و شهر و اجزای آن اعم از فضاهای شهری، محلات، بازارها و مدارس و بناهای عمومی و خصوصی است که از طریق معماری و شهرسازی اسلامی محقق می‌شود. این امر در دوره‌های گذشته با برخورداری از الگوهای بومی معماری و شهرسازی اسلامی در مساجد و آرامگاه‌ها و بازارهای تاریخی و محلات و فضاهای شهری به طور نسبی رعایت می‌شده است؛ به طوری که شهر با محلات با مسجد محله و بازارچه‌ها و چشمه‌ها و قنات‌ها و باغات و مزارع و احترام به طبیعت، حریم

مساجد و درون‌گرایی خانه‌ها، بستری برای تدبیر در آیات الهی، زندگی متعادل و بر مبنای سبک زندگی اسلامی ایرانی ارائه می‌نمود. امری که در شهرهای دوره معاصر با برج‌سازی، ساخت‌وسازهای بی‌رویه، پاساژسازی، تخریب باغات، مناظر شهری غیربومی و جایگزینی الگوی معماری غربی به جای معماری و شهرسازی اسلامی ایرانی، معنویت چندانی برای شهروندان وجود ندارد.

۲. روش تحقیق

هدف این مقاله تبیین مبانی نظری و راهکارهای تحقق عرفان و معنویت اسلامی در شهر اسلامی ایرانی است که با روش تحقیق توصیفی و تحلیل محتوای متون و استدلال منطقی با رویکرد کیفی میان‌رشته‌ای و با شیوه‌های مطالعه کتابخانه‌ای و اسنادی انجام شده است. در بخش مبانی نظری با استفاده از منابع و مراجع اصیل اسلامی به ویژه قرآن کریم، آثار ابن عربی، دیوان حافظ و شهید مطهری به تبیین جایگاه عرفان و عشق و تجلی و زیبایی عارفانه در زندگی انسان و سپس با مطالعه جایگاه عرفان و عشق و معنویت در شهرهای معاصر، به ارائه راهکارهای تحقق معماری و شهرسازی اسلامی از منظر عرفان و تجلی و زیبایی در جنبه‌های طبیعی و کالبدی پرداخته شده است. سؤال اصلی تحقیق عبارت است از: «جایگاه عرفان و معنویت در شهر و شهرسازی و معماری اسلامی چیست؟ و راهکارهای تحقق آن در شهرهای معاصر کدام‌اند؟».

۳. مبانی نظری پژوهش

۳-۱. آدمی و خلاقیت او

اعتقاد به وجود عالم مثال مطلق به عنوان عالمی حقیقی و جوهری روحانی، که حدواسط میان عالم جبروت و عالم شهادت تلقی می‌شود، از جمله باورهای عرفان محی‌الدینی است. از آنجایی که تمام ممکنات عوالم خلقت در این عالم با صورتی مثالی ظهور دارند، می‌توان به نقش بی‌بدیل این مرتبه از هستی در فرآیند معرفت انسان پی برد (حسن‌وندی، پورطولمی و سیدمظهری، ۱۴۰۱، ص ۲۰۳). عشق با خلاقیت نیز رابطه دارد. عرفا گفته‌اند که اصل «کُن و جودی» (یعنی امر الهی یا عرفان مقدس وجود) همان عشق و محبت بوده است، و چون انسان، خلیفه خداست و حامل جمال الهی، دانسته یا ندانسته، هم به خود و هم به همه زیبایی‌ها، و هم به انسان کبیر، و درحقیقت به وجود مطلق عشق می‌ورزد؛ زیرا اینها همه، مظاهر آن وجودند و در دار وجود، غیر از او وجودی نیست. انسان با همین عشق و خلاقیت خود و الهام‌گرفتن از نظام احسن جهان یا انسان کبیر

می‌تواند مأموریت زمینی خود را انجام دهد که آبادگری جهان و آفرینش و شرح و بیان حقایق پنهان خلقت است.

از نظر فلاسفه مشایی خلاقیت خداوند بالضروره کامل و تمایز زمانی‌ای بین وجود خداوند و وجود جهان - که فرآورده خلاقیت کامل اوست - متصور نیست (میرداماد، ۱۳۹۶، ص ۱۲۱). از نظر اشراقیون، خلاقیت در عوالم قوس نزول و صعود، همراه با تکامل نفس است: «نفس، بعد از ترقی و تکامل معنوی و اتصال به عوالم غیبی و اتحاد با عقول مجرد و صور برزخی که در قوس صعود نفس، حاصل می‌شود، بعد از رجوع به عالم خود در قوس نزولی صور حاکی از کمالات معنوی در وی منتقل گردد که برخی، حصول این صور را بر سبیل رشح و جمعی آنها را قائم به نفس می‌دانند به قیام صدور که با خلاقیت نفس ملازم است. و حقیقت مطلب آنکه اتحاد نفس با عوالم عقول و برازخ در قوس صعود موجب خلاقیت آن در قوس نزول است» (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۳۶۶). این اتحاد و صعود و نزول و خلاقیت، در مقام برزخ نفس و مقام عقلانی روح تحقق دارد و بین این دو مقام، فرقی نیست. و نفس، به اعتبار تجرد برزخی، به عوالم برزخی متصل می‌شود و صور شبحی مقداری مبرّا از مواد و استعدادات را شهود نموده و به عالم خود رجوع می‌نماید. سرّ منامات و مکاشفات مربوط به اشباح، در همین صعود و نزول نهفته است و بسیاری از احکام معراج جسمانی و برخی از احوال معاد جسمانی و نشئت بعد از موت به این جهت نفس ارتباط دارد. باید دانست که دلایل نافی وجود مجرد از ماده و صور خیالی صاحب مقدار، برخی، ناظر است به نفی مطلق صورت بدون ماده و حصول صور مقداری و امتناع حصول «تخصیص مراتب اقدار مساحیه در طبایع جسمانی» بدون استناد به ماده و عدم امکان «تمیّز اجزای متباینه به حسب وضع» و صور مقداریه بدون حصول در ماده و محل مادی و برخی از براهین، به نفی صور خیالی قائم به نفس بدون حلول در ماده و موضع دماغی ناظر است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۴۱۱).

شیخ غزالی، به تجرد قوه تخیل قائل است و آنچه در اینجا گوید از ناحیه تجرد خلاق صور خیالی است وگرنه شیء مادی واجد صورت نمی‌شود، مگر آنکه از خارج متأثر شود و نفس دارای تجرد عقلانی، صور خیالی را ایجاد نمی‌نماید، چون تأثیر مجرد در ماده از طریق تحریک ماده و به فعل رساندن آن می‌باشد. بنابر تجرد خیال و خلاقیت نفس، بخصوص به اعتبار وجود اخروی، صور جسمانی متقدر موجود در قوت خیال و مدرک صور جزئی، به حسب وجود و به اعتبار تأثیر، به مراتب اقوی از صورت مادی موجود در عالم ماده است. و نفس، در آخرت اگرچه بصیر و دارای گوش و چشم و دیگر قوای جزئی است، ولی در ادراک سنخ مبصرات و مسموعات، محتاج به انفعال و فعل مادی نیست، لذا کلیه مواضع ادراک در جهت واحد و قوت واحد، موجود و موضع تخیل و ابصار و

سمع، یک چیز است. لذا نفس، آنچه را که بخواهد از صور جسمانی، به صرف خواستن، برای او حاضر و موجود است. و بسیاری از آیات قرآنی بر این معنا که نفس، فعال ما یشاء و قادر بر ایجاد ما یرید است دلالت دارند و وجود خارجی مشتهیات نفس، (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۲۷۷)

شاه نعمت‌الله عشق را بحر و خلق را موج و حق را دریا می‌بیند. او حقیقت را واحد می‌داند و منحصر به حق، و موجودات را پرتویی از ذات حق. حقیقت را خالق و مخلوق را سایه‌ای از پرتوی حق می‌داند؛ اندیشه‌ای که برگرفته از عرفان نظری ابن عربی و اشعار عطار و مبنی بر وحدت وجود و انسان کامل است. اساس طریقت شاه نعمت‌الله کشف و شهود است، نه دلیل و برهان (پهلوان و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۳۵۹).

از نظر ابن عربی، خیال در انسان، قلمرو خلاقیت مطلقه و بی‌حدومرز اوست. همچنین ملاصدرا معتقد است: خداوند، نفس انسان را به گونه‌ای ساخته است که توانایی دارد بیرون از حوزه حواس ظاهری خود، صورت‌ها و اشیایی را بسازد و به آن تحقق بخشد. سپس با نیروی اراده متمرکز به آن صورت، وجود مثالی می‌دهد؛ یعنی آن را به «خیال منفصل» یا عالم مثال می‌برد. پس از آنکه صورت مخلوق خیال انسان، جوهر طبیعی کیهانی و «نومن» خود را یافت، با همان اراده از عالم خیال منفصل به عالم ماده وارد می‌شود و به صورت پدیدار یا رویداد درمی‌آید و دیگران نیز آن را مشاهده می‌کنند. چون خلاقیت در انسان از راه خیال انجام می‌گیرد و الهام‌بخش خیال انسان، هماهنگی وجود انسان با مراتب وجود و یا طبیعت جهان و رابطه متقابل آن دوست.

در دستگاه فلسفی عرفانی ملاصدرا، نفس که جانشین و مثال خداوند در زمین است، دارای هویتی امری و قادر به خلق مخلوقاتی است که رابطه‌اش با آنها همانند رابطه خداوند با مخلوقاتش می‌باشد. لذا در نگرش ملاصدرا خلاقیت انسان در امتداد خلاقیت خداوند قرار دارد و انسان چون او قادر به ابداع صور قائم بالذات و ایجاد صور قائم به مواد است؛ به طوری که این صور به صورت صدور در نفس انسان حاضر می‌گردند. نفس انسان به کمک ادراکات خود و در سیر صعودی و معرفت‌شناسانه قادر به تصور حقایق و تخیل صور خیالی است.

۳-۲. زیبایی دنیا و عشق خداوند به آن

عشق حقیقی و عرفانی در تفکر جامی، عشق به خداست و بقیه همه مجازی‌اند؛ یعنی درحقیقت عشق نیستند؛ بلکه صورتی از عشق دارند، و از آنجایی که همه افراد، صلاحیت و قابلیت عشق به ذات الهی را ندارند، متناسب با شأن و استعداد و مرتبه وجودی خودشان به کمالات و زیبایی‌ها مجذوب می‌شوند (آل‌رسول، ۱۳۸۵، ص ۱۷۵).

از نظر ابن عربی زیبایی‌های دنیوی پرتوی از جمال الهی است: «بدان که چون حمد و ثنا مترتب است بر مطالعه کمال و مشاهده جمال، و سرمایه کمال هر کاملی، اثری از آثار کمال حق است، و پیرایه جمال هر جمیلی، پرتوی از انوار جمال مطلق است».

بینایی هر دیده بینا همه او بین زیبایی هر چهره زیبا همه او دان
هر چیز که دانی جز از او دان که همه اوست یا هیچ مدان در دو جهان یا همه او دان
(ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۳۶)

از نظر مولوی جمال الهی هر لحظه نوشونده است و زیبایی جلوه خود را از همین نو شدن می‌گیرد.

هر زمان نوصورتی و نوجمال تا ز نو دیدن فرو میرو مالال
(مولوی، دفتر چهارم)

از نظر مولوی موجودات از زیبایی تغذیه نموده و زیبایی آنها را به حرکت درمی‌آورده و جنبش، گرما و عشق ایجاد می‌کند:

به عقیده مولوی، به‌غیر از خدا و زیبایی‌هایش چیزی وجود ندارد و همه ذرات هستی به هم و به او عاشق هستند و از نور جمال او در حال رقص و شادمانی به سر می‌برند:

خوش باش که خوش نهاد باشد صوفی از باطن خویش شاد باشد صوفی
صوفی صاف است غم پر او ننشیند کیخسرو و کیقباد باشد صوفی
(مولوی، ۱۳۹۷، رباعیات ۱۸۵۱)

عشق آن باشد که خلق را دارد شاد عشق آن باشد که داد شادی‌ها داد
(مولوی، ۱۳۹۷، رباعیات ۷۶۲)

در زیبایی‌شناسی مولوی سیر و سلوک معنوی و کشف و شهود باطنی لازم است؛ یعنی عبور از کثرت‌ها و دست‌یافتن به مرحله‌ای از وحدت، که باید عاشق شد و بالا رفت:

هست کسی صافی و زیبا نظر تا بکنند جانب بالا نظر
هست کسی پاک از این آب و گل تا بکنند جانب دریا نظر

هست کسی را مدد نور عشق تافتش جمله بدانجا نظر

جمله نظر شو که به درگاه حق راه نیابد مگر الا نظر

(مولوی، غزل ۱۱۶۹).

عاشقان را شد مدرس حُسنِ دوست دفتر و درس و سبقشان روی اوست

(مولوی، دفتر سوم).

واجب‌الوجود برترین موجودی است که به ذات خود شادمان است؛ و چون همه چیزها از او صادر گردیده، و هرکه به چیزی شادمان باشد، به همه آنچه از او صادر می‌گردد نیز - از این جهت که صادر از اوست - شادمان است. پس باری تعالی، همه چیز را از این جهت که صادر از ذات برتر اوست، خواهان است. و اینکه او فعل خود را از این حیث دوست می‌دارد و خواهان است که اثری از آثار ذات او و تراوشی از تراوش‌های فیض و بخشش است، از این جهت است که محبت و شادمانی او نسبت به آن فعل، به اعتبار همان حقیقتی است که برای او به خودی خود دوست‌داشتنی است؛ و آن ذات برتر اوست که هر کمال و زیبایی، تراویده و فیضی از کمال و جمال اوست؛ و صنعت‌گر، چون ساخته‌های خود را بستاند، خود را ستوده است؛ و از اینجا حقیقت این سخن آشکار می‌شود که گفته‌اند: اگر عشق نبود، نه آسمان و زمینی هستی می‌یافت و نه دشت و دریایی (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ص ۲۶۳-۲۶۴).

مبدأ نخستین، برترین موجودی است که به خود و به غیر خود - از حیث ذات خود - عشق می‌ورزد و مهری دارد که شدت آن، بیرون از اندازه است؛ زیرا هر که با کسی عشق ورزد، به آثار و لوازم او، و به آنچه نیز منسوب به اوست، از جهت نسبت با او، عشق می‌ورزد. همچنین موجودات صادر از حق، هستی آنها فی‌نفسه - یعنی وجود منسوب به آنها - همان هستی و صدور آنها از حق است - بی‌هیچ تردید. پس همه برای او دوست‌داشتنی‌اند؛ ولی این محبوبیت، در مراتب مختلفی است و متناسب با مراتب نزدیکی و دوری آنها به رساترین زیبایی و گرامی‌ترین جلال است - که اوست. صدرالمتهلین در باب شانزدهم اسفار در پیرامون عشق می‌نویسد: «موجودی نیست از عشق بی‌بهره باشد، تمام موجودات عالم وجود از این موهبت بهره‌مند هستند، این عشق سبب حُسن ترتیب و حُسن نظام کلی عالم وجود است، از طریق همین عشق هر موجود به کمال لایق خود می‌رسد.» «هذاالعشق الموجودُ فی کلِّ واحدٍ مِنْ أَعیانِ الموجوداتِ یحبُّ أَنْ یكونَ لازماً لها غیرُ مفارِقَعتها فَعَلِمَ أَنَّ العشقَ سارٌ فی جمیعِ الموجوداتِ و اجرائِها» (ملاصدرا ۱۳۷۸، ص ۱۴۵).

ملاصدرا زیبایی را به همراه عشق، محبت، شادمانی، کمال، جمال، حُسن، مراتب مختلف در

برخورداری از کمال و عشق به کار برده است. وی زیبایی را در نتیجه عشق دانسته و نیل به کمال را از همین طریق ممکن می‌ماند. همچنین هر پدیده زیبایی با محبت و شادمانی همراه خواهد بود. از نظر امام خمینی، حُبّ الهی به منزله آتشی است که از همان ابتدای آفرینش در قلب عاشق برافروخته می‌شود و در راه رسیدن به آن باید از تصفیه و تزکیه نفس یاری خواست، صفتی که به دنبال تهذیب نفس از آلودگی‌ها و موانع و حجاب‌های دنیوی و مادی در باطن سالک پدید می‌آید، سالک را قادر می‌کند که به استناد آیات قرآن، ملکوت را دریابد و به لقاء الله برسد (کعبان حسینی، بختیار، یارحسینی، ۱۴۰۲، ص ۲۲۹).

۳-۳. کمال انسان در زندگی شهری

انسان موجودی اجتماعی و کمال و سعادت وی در زندگی و اتحاد با دیگر انسان‌هاست. ضرورت این امر در آثار عرفا و فلاسفه اسلامی به وضوح مشهود است. از نظر ابن عربی هدف اصلی حیات آدمی سعادت یا کمال است که شرط آن ادراک وحدت وجود می‌داند (ابن عربی، ۱۴۰۰، ص ۲۷۲). ملاصدرا نیز در حکمت متعالیه خویش سعادت حقیقی را وجود، شعور به وجود و ادراک آن می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ص ۱۲۱). در این رابطه ملاصدرا، به تأثیر از ابن عربی، سعادت حقیقی را درگرو درک وحدت وجودی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۱۸۲). از این رو انسان‌ها برای رسیدن به کمال خلق شده‌اند. و به دست آوردن آن نیازمند طی مراحل خواهد بود. ملاصدرا سیر و سلوک را دارای چهار مرحله می‌داند: ۱. سفر از خلق به حق؛ ۲. سفر در حق با حق؛ ۳. سفر از حق به خلق با حق؛ ۴. سفر در خلق با حق (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ص ۱۳).

سفر اول را موجب رفع حجاب‌های ظلمانی و نورانی می‌داند که میان سالک و حقیقت او برقرار است و نهایت این سفر فنای ذالک سالک در حق تعالی است. سالک در سفر چهارم مخلوقات و آثار و لوازم آنها را مشاهده می‌نماید و به منافع و زیان‌های آنها در دنیا و آخرت عالم می‌شود و نیز به کیفیت رجوع مخلوقات به خداوند و موانع این رجوع علم یافته، مردم را به حق دعوت می‌کند (قمشه‌ای، ۱۳۹۴، ص ۲۰۹-۲۱۲). صدرالمتألهین در کتاب اسفار- در بیان حقیقت انسان- گوید: ناسان عالم صغیر است که مشتمل بر سه مرتبت است: مرتبه اشرف و اعلای آن نفس است و مرتبه پایین و أخس آن بدن است، و کلیه موجوداتی که در عالم کبیر متحققند در عالم صغیر که انسان باشد منظوی می‌باشند «و فیک انطوی العالم الأكبر» و انسان هرگاه در مرتبه علم و عمل به کمال ممکن خود برسد و در مقام علم نفس به مرتبه‌ای برسد که عقل مستفاد شود و به عقل فعال متصل گردد و در مرتبه عمل پس از تخلیه و تحلیله و تجلیه، مراتب اسفار چهارگانه به سوی خدا را

در مقام سیر و سلوک طی کرده باشد، وی را انسان کامل و خلیفه الهی بر روی زمین گویند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۹۳).

یعنی که به‌جز حقیقت ما در دار وجود نیست دیّار

در این فنای ملازم با اتحاد، امری که مشعر به حلول و معیت باشد، در میان نیست و منغمران در عالم ماده و پویندگان طریق تفرقه و خمولان و گوشه‌نشینان صوامع اوهام و ساکنان شهر (فرغانی، ۱۳۹۹، ص ۳۸۸). ملاصدرا سعادت انسان را وابسته به دو چیز می‌داند: یکی از آگاهی بر حقایق و معقولات کلی و دیگری اتصاف به صفات نیکو و پاک گشتن از قیدها و پستی‌ها (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج ۶، ص ۲۷۵).

بنابر نگرش صدرایی، اصل و نهاد نهایی عالم، امری مجرد از ماده است که در قوس نزولی، منتهی به پیدایش ماده می‌شود و همان ماده در اثر حرکت جوهری در قوس صعودی خود باز به مجرد برمی‌گردد. ملاصدرا می‌گوید: نفس انسانی که ذاتاً یک امر مجرد از ماده است خود از همین ماده و در همین ماده حادث می‌شود. بنابر اصل اول، تنها واقعیت اصیل، وجود است که به‌عنوان حقیقت مشترک در همه ارکان و ذرات جهان سریان دارد و بنابر اصل دوم، وجود خاص اشیاء به‌وسیله مراتب کمال و نقص از یکدیگر متمایزند. از طرف دیگر، شعور و حیات از کمالات وجودی، بلکه عین وجودند، بنابراین مانند وجود در همه ذرات عالم، سریان دارند، حتی جمادات نیز زنده و آگاه‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۰۵). بنابراین ضمن اینکه عوالم مادی و مجرد که هر دو واقعیت دارند؛ همه موجودات عالم که زنده و واجد شعور هستند، بایستی در کلیتی واحد، منظم، آگاهانه و هماهنگ به‌سوی کمال مطلق حرکت نمایند.

۳-۴. سفر اول از اسفار چهارگانه؛ سفر از خلق به حق

سفر اول گذار سالک از کنار مظاهر حق در عالم ماده است که هم تجلی است و هم حجاب، و نمی‌توان از آن غافل بود و از طرفی نمی‌باید پای دل را بدان بست و تن به اسارت داد، پس سالک باید این تجلیات و مظاهر را که عرصه کثرات و پلکان رشد و اعتلای اوست زیر پا بگذارد و آیات الهی را در هر شکل و رنگ از نگاه دل بگذراند و به‌سوی حق بشتابد که حق، ظل و نگاره و آینه نیست؛ بلکه حقیقت محض و صاحب‌جمال اصلی است و توحید افعالی را به چشم ببیند، که همه آن همه کثرت، «مثنی و ثلاثاً» به هم می‌پیوندد و سرانجام چیزی جز واحد نمی‌بیند و «لا موجود سواه» می‌گوید.

گویی سفر اول کتاب اسفار از وجود آغاز می‌شود که اولی‌ترین و بدیهی‌ترین اشیاء است، و پس از فراغ از اثبات اصالت و ذومراتب (مُشکک) بودن آن که خود، بدو دست شهود و استدلال آن را به دست آورده، به سوی ماهیت که ظلّ و نماد آن است، می‌رود و سپس از اوج و تعالی به زیر آمده و با حکمت بحثی همراه می‌شود و به احکام و احوال جوهر اشیاء و پلکان قوه و فعل و وجود ناسوتی اشیاء و کشف پدیده‌ها و حالات اوصاف حقایق موجودات می‌پردازد تا مقدمه‌ای برای وصول به شناخت جواهر آنان باشد و از این‌رو به بررسی احوال معروف به خواص ماده و از جمله حرکت - که ربطی بین حادث و قدیم و ماده و معنی و اعراض و ذوات می‌باشد - می‌پردازد و حرکت در جوهر را ثابت می‌کند و از این رهگذر به پدیده‌ای دیگر که در نفس و ذهن می‌گذرد و از عوارض موجود بماهو موجود است، یعنی علم و اتحاد آن با عالم و معلوم که او آن را اتحاد عقل و عاقل و معقول می‌نامد، می‌رسد. سرانجام که بخشی از احکام جوهر می‌ماند که همه چیز ارسطوئیان و محور اندیشه آنان بوده آن گره را نیز به آسانی می‌گشاید و با این شش مرحله، سفر اول را پشت سر می‌گذارد. و پشت به مخلوق و روی به خالق و آن وجود حقه حقیقه می‌آورد تا سفر فی الحق را به یاری حق (بالحق) طی کند، یعنی آنچه را که به علم الیقین طی سفر اول یافته بود، به عین الیقین ببیند و همچون صدیقین، وجود و وجود حق تعالی را با خود او اثبات کند. در نتیجه این سلوک، سالک خود را عین وجود الهی می‌یابد و این همان مقام «جمع» و «تفرید» و «اتحاد» و «توحید» است. در این مقام، اغیار از نظر سالک مستهلک شده، با نور آن حجاب‌ها پرده‌ها می‌سوزد، آنگاه ندا در داده می‌شود که «ملک امروز از آن کیست؟!» و خود برای خویشتن پاسخ دهد: «از آن خدای یگانه چیره» (غافر، ۱۶) و این سفر اول از اسفار اربعه سالکان و کاملان است.

۳-۵. سفر چهارم از اسفار چهارگانه

در سفر چهارم، عارف سالک از راه درازی رسیده است و ارمغانی برای خلق از سوی خالق متعال آورده، با دیده خارا شکاف خود که از چشم حق مایه می‌گیرد و از دریچه وحدت، همه اسرار خلقت و رموز کثرت را به روشنی می‌بیند و موضع هر چیز را می‌داند و خیر را از شر و نیک را از بد و سود را از ضرر می‌شناسد، و از ابر زبان او جز باران حکمت نمی‌بارد و گام جز به رضای حق بر نمی‌دارد و دست خدا در آستین مخلوق است. آن سالک که بر همه چیز عالم از انسان گرفته تا جماد، عشق می‌ورزید امروز همه را از خود و خود را همه می‌داند و به همه کس و همه چیز خدمت می‌کند، تلخ و شیرین و نوش و نیش و درد و درمان برای او یکسان است و اگر ردای نبوت و رسالت هم بر خلعت حکمت او افزوده شود به مرتبه پیامبری رسیده است. (در سفر چهارم) اهل کثرت را به وحدت و اهل ضلالت را به هدایت دعوت می‌کند.

۳-۶. خصوصیات شهر خوب در عرفان

عشق در ادبیات ایرانی و اسلامی جایگاه عمیقی دارد؛ به طوری که آفرینش عالم مبتنی بر عشق است: «طفیل هستی عشق است و آدمی پری ارادت‌ی بنما تا سعادت‌ی بیری» (حافظ، ۱۳۲۰، ص ۴۵۲). حق تعالی زیباست، زیبایی ذاتاً معشوق است. اگر خدا در صورت جمال تجلی نکرده بود، جهان پدیدار نمی‌شد. اصل حرکت جهان عشقی بوده و این حال همچنان ادامه یافته است. عشق نخستین جلوه وجود است و قبل از آن چیزی نیست. خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد. چون جز او جمیلی نبود تا خودش را در آینه غیر ببیند پس عالم را صورت جمال خویش خلق نمود و بدان نظر کرد پس آن را دوست داشت و در نتیجه خداوند عالم را جز بر صورت خویش خلق ننمود، پس کل عالم زیباست و او زیبایی را دوست دارد (شجاری، ۱۳۸۸). زیبا دوست دارد زیبایی خود را در آینه ببیند، چنان‌که معلم دوست دارد علم خود را در دانش‌آموز ببیند. در بینش عارفان آفرینش بر پایه عشق و تجلی است و عالم هستی جلوه زیبای حق تعالی است (همان).

همواره و همه‌جا در شعر و ادبیات و عرفان این دو معنا با یکدیگر می‌آیند و جایی نیست که بتوان در آنجا عشق را از حسن و زیبایی، یا زیبایی را از عشق و دلدادگی جدا دید. زبده و عصاره سخن شاعران و عارفان را می‌توان در این بیت زیبای خواجه شیرازی دید:

«در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد»

محبت، دوست داشتن و عشق ورزیدن، چیزی است که هرکس به نحوی آن را تجربه می‌کند و در اندرون خود با آن سروکار دارد و کم‌وبیش، آن را می‌فهمد و درک می‌کند و شاید نیاز به بحث و گفتگو نداشته باشد. البته عشق و محبت مراتب و درجات مختلف دارد؛ از یک محبت عادی و مادی که غریزی و عامیانه است شروع می‌شود تا عشق عارفانه که یکی از هفت وادی طلب می‌آورد و می‌گوید:

«بعد از آن وادی عشق آید پدید غرق آتش شد کسی کانه رسید

کس در این وادی به جز آتش مباد و آن که آتش نیست عیشش خوش مباد

عاشق آن باشد که چون آتش بود گرم و سوزنده و سرکش بود»

منطق الطیر عطار (حکمت، ۱۳۸۷).

مهم‌ترین دسته‌بندی در حوزه عرفان اسلامی، دو دسته عارفان هوشیار و سرمست (صحویه و سکریه) هستند که مهم‌ترین آنها از نظر نزدیکی به زبان عموم مردم و قالب هنری، حافظ و مولوی

می‌باشند. توجه به مجاز و تشبیه در میان عارفان هوشیار بیشتر است. همین است که اشعار حافظ را تفاسیر متعدد کرده است. در حال که اشعار مولوی صراحت و رک‌گویی خاصی وجود دارد. عرفان سرمستا بر پایه سکر ناشی از تجلی است زیبایی را مایه سرمستی و سرمستی را مایه زیبایی می‌دانند و چندان آرامش خردمندانه را نمی‌پسندند. به همین جهت زیبایی آنها بیش از آنکه ریشه در آرامش داشته باشد، ثمره جوشش و حرکت است (نقره‌کار، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴-۲۲۸).

قطره‌ای از دجله خوبی اوست	کان نمی‌گنجد ز پری زیر پوست
گنج مخفی بُد ز پری چاک کرد	خاک را تابان‌تر از افلاک کرد
گنج مخفی بد ز پری جوش کرد	خاک را سلطان اطلس پوش کرد

(مولوی)

در نگاه الهی همه عالم هستی تجلی اسماء و صفات حضرت حق متعال است و رو به سوی او دارد.

به نزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است

(شبستری، ۱۴۰۰، ص ۴۵)

در نگاه توحیدی ملک و ملکوت پرتو جمال حضرت حق است. در نگاه مردان خدا جهان چون شبکه‌ای هدفمند و منسجم و دایرمدار موهبات الهی و ربانی و نفحات قدسی است. «جهان چون خط و خال و چشم و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست* اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سر و پای». در نگاه اولیاء الله همه عالم نور خداست: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». هنر و معماری و طراحی و مهندسی و ذوق و عشق و انس و ذکر همه از نای نی بیرون آمده و نفس‌الرحمن است که در جام عاشقان، تصویر نفحات قدسی را ترسیم می‌نماید: «بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند».

از نظر عرفا انسان در شرایط یا حالات عادی نمی‌تواند مراتب حسن را درک کند؛ بلکه باید شرایط خاصی ایجاد شود تا انسان از کثافت ماده جدا شود و حسن را در مراتب لطیف‌تر مشاهده کند و آنچه این شرایط را ایجاد می‌کند عشق است... و حسن کمالی است که فقط با عشق می‌توان بدان رسید. برخی از حکیمان و عارفان این نکته را متذکر شده‌اند که بدون عشق، حسن و زیبایی بر کسی هویدا نمی‌شود. عزالدین کاشانی می‌گوید: «حسن، بی عشق رخ به کس ننمود در او را کلید عشق گشود». شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز می‌گوید: چون نیک اندیشه کنی همه طالب

حسن‌اند و در آن می‌کوشند که خود را به حسن رسانند و به حسن که مطلوب همه است دشوار می‌توان رسیدن؛ زیرا که وصول به حسن ممکن نبود الا به واسطه عشق و عشق هر کسی را به خود راه ندهد و به همه جایی مأوا نکند و به هر دیده روی ننماید (حکمت، ۱۳۸۷).

در سپهر عرفان ابن‌عربی «زیباشناسی» که اقتضای داوری عقل محض بشری را دارد، مطابق با مبنای ابن‌عربی در معرفت، کنار زده می‌شود و جای خود را به «زیبایی» می‌دهد و از نظر وی «زیباشناسی عقلانی» تنها درجایی قابل تحقق است که پای اغراض و خواسته‌های نفسانی انسان در میان باشد. هر کس برحسب غرضی خاص چیزی را زیبا می‌شناسد (۸۳). اما اگر جمال، جمال کمال باشد، تنها از طریق ایمان به غیب و تسلیم در برابر سخن خدا و قول پیامبر خدا ﷺ متجلی می‌شود؛ زیرا جمال و زیبایی در اوج خود از آن خدای متعال و صفت اوست (حکمت، ۱۳۸۷). خدا زیباست و چون عالم، بسط کمالات حق و ظهور اسماء و صفات خداست، پس عالم نیز زیباست؛ چنان‌که ابن‌عربی گوید: «العالم جمال الله» (۸۶). آدم نیز مجموعه کمالات حق است و به‌صورت خدا آفریده شده است؛ پس آدم نیز زیباست. بدین ترتیب زیبایی و جمال ذاتی حق به سرتاپای عالم سرایت کرده است و عالم و آدم در اوج زیبایی آفریده شده‌اند. این جمال و زیبایی، جمالی نیست که بتوان با زیباشناسی عقلی خاص به آن رسید؛ بلکه باید با ایمان به زیبایی حقیقی خدا و عالم و آدم، دیده را چنان تربیت کرد که همه چیز این عالم را زیبا ببیند. به قول خواجه شیرازی:

منم که شهرة شهرم به عشق ورزیدن منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن
وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم که در طریقت ما کافری است رنجیدن

وقتی خدا را زیبا بدانیم، عالم و آدم را هم که مظهر کمالات و جمال حق‌اند نیز زیبا خواهیم دید و عاشق عالم و آدم خواهیم شد. عشق به عالم، عشق به خداست. «هر کس به جهت زیبایی عالم، عاشق آن شود، عاشق خدا شده است؛ زیرا مظهري برای زیبایی خدا جز عالم {و آدم} نیست و چون عالم، مظهر جمال حق است و {و جمال حق ذاتی است} پس جمال عالم، نیز ذاتی است» (حکمت، ۱۳۸۷).

از نظر ابن‌عربی، در قوس نزول، محبت، مبدأ هستی است و در تمام موجودات جریان دارد. از این سو در قوس صعود نیز عشق، مبدأ حرکت و انگیزه سیر استکمالی انسان است. عشق نزد ابن‌عربی، اساس هستی و مبدأ معرفت است. همه چیز از آن آغاز می‌شود و به او بازمی‌گردد. از اینجاست که می‌توان گفت که عشق در اصطلاح‌شناسی وی اشاره است به ذات حق تعالی. در

سراسر ترجمان الاشواق که دیوان اشعار عاشقانه اوست، عشق و محبت موج می‌زند و به گواهی ذخائر الاعلاق - که تفسیر آن است - متعلق این عشق، جمال‌الاهی است. به قول شقیری: «در ترجمان الاشواق، حب، رمز ذات الاهی است. (حکمت، ۱۳۸۷).

مفهوم عشق همانند مفهوم وجود بدیهی است، گرچه کنه آن در نهایت خفاء می‌باشد و لذا قابل تعریف ذاتی نیست؛ ولی با تعابیر اسمی و بیان بعضی خصوصیات می‌توان آن را توضیح داد. یکی از خصوصیات عشق، زیبایی است. چنان‌که افلاطون هم در رساله فایدروس، از عشق و زیبایی همراه هم سخن گفته است. خصوصیت دیگر علم و معرفت است. محبت تنها بعد از معرفت و ادراک حاصل می‌شود؛ زیرا انسان به آنچه علم دارد، محبت می‌ورزد. در حدیث کنز هم این‌گونه آمده است: «آفرینش براساس حب است و غرض از آن معرفت به خداوند تعالی می‌باشد و معرفت کامل منجر به عشق خواهد شد». از نظر مولوی عشق نتیجه ادراک و معرفت و حاصل علم است و از تعلق علم و ادراک و معرفت و احاطه آن به حسن و جمال، عشق، پیدا می‌شود. شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی نیز می‌گوید: محبت چون بغایت رسد آن را عشق خوانند و عشق خاص‌تر از محبت است و محبت خاص‌تر از معرفت است؛ اما ابن عربی چون به وحدت وجود معتقد است، محبت را حقیقتی واحد می‌داند که به واسطه اختلاف صفات و حالاتی که در جان محب ایجاد می‌کند اسامی مختلفی می‌یابد: هوی، حب، عشق، ود. (شجاری، ۱۳۸۸).

عشق به والاترین ساحت‌های اندیشه عرفانی و وجود متعلق بوده و چون دردانه‌ای در آغوش صدف اسلام مأوا دارد. عشق، کانون اصلی عرفان است و بدون این مفهوم، عرفان به‌ویژه عرفان اسلامی قابل بحث و فهم نیست (رهنورد، ۱۳۸۲، ص ۷۱). در واژه‌نامه‌های عرفانی عشق چنین تعریف می‌شود: عشق میل مفرط است و اشتقاق واژه‌های عاشق و معشوق از عشق است و به معنای فرط حب و دوستی است و آن گیاهی است که به دور درخت پیچیده و آب آن را بخورد و رنگ آن را زرد کند و برگ آن را بریزد بعد از مدتی درخت نیز خشک شود. با این تمثیل عشق نیز چون به کمال خود رسد، قوا را ساقط گرداند و حواس را از کار بیندازد و طبع را از غذا بازدارد و میان حب و خلق، ملال افکند و از صحبت غیردوست ملول شود یا بیمار گردد یا دیوانه شود و یا هلاک گردد (همان، ۱۷۲). محی‌الدین ابن عربی، بنیانگذار عرفان نظری، درباره عشق می‌گوید: هرکسی عشق را تعریف کند آن را نشناخته و هر کس جرعه‌ای از جام آن نچشیده باشد آن را نشناخته و کسی که می‌گوید من از آن جام سیراب شدم آن را نشناخته که عشق شرابی است که کسی را سیراب نکند. شیخ بهایی در بیان خلاصه دیگری، چهار مرحله برای سالکان راه و راهیان طریق بیان فرموده که عبارت‌اند از:

در اول پاکی از انجاس و ارجاس دوم از معصیت و از شرّ و سواس
 سوم پاکی از اخلاق رذیله که با وی آدمی همچون بهیمه
 چهارم پاکی قلب است از غیر در اینجا منتهی می‌گرددت سیر

ابن عربی عشق را به سه قسم تقسیم می‌کند: عشق الهی: عشق الهی حب خداوند به ماست و گاهی نیز حب خداوند به ما را عشق الهی می‌گویند. عشق روحانی و عشق طبیعی: عشق عوام است و هدف آن یگانه شدن در روح حیوانی است؛ اما عشق روحانی هدفش همانند شده به محبوب با قیام به حق محبوب و شناختن ارزش اوست (شجاری، ۱۳۸۸). قونوی، عشق را حقیقتی کلی می‌داند که حکم آن میان مرتبه الهی و مرتبه کونی مشترک است. بنابراین، هم می‌توان آن را به حق اسناد داد و هم به خلق؛ زیرا میان ظاهر و مظهر مناسبتی وجود دارد. عشق دو ساحت دارد: از یک- سو اشتیاق گنج پنهان است که می‌خواهد در موجودات تحقق یابد تا بدان‌ها و برای آنها تحقق یابد و از سوی دیگر، عشق موجودات به خدا یا عشق خدا به خویشتن خویش است (همان، ۱۳۸۸).

ما به فطرت الهی، عشق به کمال مطلق داریم و از این عشق، عشق به مطلق کمال، که آثار کمال مطلق است، خواهی نخواهی داریم. و لازمه این فطرت، گریز از نقص مطلق که لازمه‌اش گریز از مطلق نقص است، نیز داریم. پس ما خود هرچند ندانیم و نفهمیم، عاشق حق تعالی می‌باشیم که کمال مطلق است و عاشق آثار او که جلوه کمال مطلق است و با هرکس و هرچه دشمنی داریم و از هرچه و هرکس گریز داریم، نه کمال مطلق است و نه مطلق کمال؛ بلکه نقص مطلق است یا مطلق نقص که در طرف مقابل است و نقیض آن است. و نقیض کمال، عدم آن است. و چون در حجاب هستیم، در تشخیص گمراهیم و اگر حجاب برخیزد، آنچه از او -جل و علا- است، محبوب است و آنچه مغبوض است، از او نیست. پس موجود نیست. و بدان که در تعبیرات نسبت به مقابلات مسامحات است و مطلب فوق هرچند موافق برهان متین است و موافق نظر عرفانی و شناخت است و در قرآن کریم به آن اشارت رفته است، لکن باور کردن و ایمان به آن بسیار مشکل است و منکران بسیار زیادند و مؤمنان بسیار کم و حتی آنان که از طریق برهان این حقیقت را ثابت می‌دانند، کمتر به آن باور دارند و مؤمن هستند. و ایمان به امثال این حقایق حاصل نشود، مگر با مجاهدت و تکفیر و تلقین. و شاید خود این مدعی که بعض امور برهانی می‌تواند مورد باور و ایمان نباشد، به نظر مشکل باشد یا بی‌پایه، ولی باید دانست که امری است وجدانی و در قرآن کریم به آن اشارت رفته است، مثل آیات کریمه سوره تکاثر. و اما وجدان، شما می‌دانید که مردگان هیچ حرکتی ندارند و نمی‌توانند به شما آسیب رسانند و هزاران مرده به قدر یک مگس فعالیت ندارد و در این عالم، پس

از مرگ و قبل از روز نشور، زنده نخواهند شد، لکن قدرت آرام خوابیدن به تنهایی با مرده ندارد. و نیست این مگر برای آنکه علم شما را قلب شما باور نکرده، ایمان به آن در شما حاصل نشده، لکن مرده شوران که با تکرار عمل باورشان آمده، با آرامش خاطر با آنان خلوت می‌کنند.

۴. شهر معاصر و مسائل آن

امروزه شهرهای معاصر با انبوهی از مشکلات و مسائل در ابعاد مختلف انسانی، محیطی، ترافیکی، اجتماعی، فرهنگی و... روبه‌رو هستند. مسائلی همچون نبود آرامش و تعادل در شهرها، محله‌ها و فضاهای شهری، آشفته‌گی و اغتشاش بصری و منظر شهری، افزایش آلودگی‌های صوتی، بصری و آلودگی‌های آب و هوا، اختلال در عملکردهای شهری و موانع رشد فکری و روانی انسان‌ها نمونه‌هایی از این مسائل اند. این مسائل می‌تواند مانع سعادت انسان شده و ارتباط بین انسان با عوالم الهی و طبیعی را تضعیف نماید. ادموند بیکن معتقد است: همان‌طور که دی ان ای در زیست‌شناسی رمزگان انسان دربردارد، نقش دی ان ای در فرایندهای طبیعی، و منحصر بفرد بودنش را می‌توان با وظیفه طرح‌ریزی در نهادهای انسانی در نظر گرفت. این کارکرد می‌تواند به نظامی از نظم بدل شود که پیوسته در تغییر است و قادر است در تعداد زیادی از کنش‌های منفرد تأثیر بگذارد تا با یکدیگر چنان روبرو متقابلی پیدا کنند که نوعی ارگانیسم یکپارچه حاصل آید. از این لحاظ این کارکرد شامل رمزگان شهر است. به همان لحاظ باید بر اثر دریافت تأثیر محیط دائم در تغییر خود را بازسازی کند (بیکن، ۱۳۷۶).

آندره گوتن (۱۹۷۰) نیز غفلت از انسان در زندگی ماشینی دوران معاصر را گوشزد می‌نماید. ماشین به تدریج از ارزش واقعی نیروی انسانی می‌کاهد، ماشین که خود بشر خالق آن بوده است، شخصیت واقعی انسان را از بین می‌برد. چه شخصیت انسان ایجاب می‌کند که وی آگاه باشد که موجود عاطل و باطلی نبوده بلکه مثمرتر است در غیر این‌صورت انسان قادر به ادامه زندگی نخواهد بود. بیشتر فلاسفه و اندیشمندان در دوره معاصر در جستجوی راهی برای بهبود وضعیت شهرها، رجعت به طبیعت و برقراری رابطه بین خود و محیط خارج بوده‌اند (گوتن، ۱۳۵۸، ص ۴۵). با پیدایش ماشینیسیم، بشر ابتدا به‌طور تدریجی، و سپس به‌طور ناگهانی، در موقعیتی قرار گرفته که شرایط طبیعی زندگی از او سلب شده است؛ به‌طوری‌که در حال حاضر بشر جریمه ماشینیسیم را می‌پردازد. خود را در میان ناهماهنگی‌ها و بی‌نظمی‌های کامل احساس می‌کند. پس وظیفه ماست که از این بشر حمایت کنیم و برای او محیط واقعی و مناسبی را به‌وجود آوریم. دکارت می‌گوید: «بین آثار طبیعت و آثار بشر نوعی یگانگی و پیوستگی وجود دارد» (گوتن، ۱۲،

ص ۱۳۵۸). همچنین، عدم موفقیت‌هایی که بشر با آن مواجه می‌شود در واقع عکس‌العمل طبیعت است تا انسان مجبور به حفظ رعایت نظم عمومی طبیعت باشد. بشر محتاج زیبایی است و از همین جاست که دستخوش تلاش‌ها و نیازمندی‌های روزافزون است، احتیاج مبرم به آرامش و آسایش از دست رفته دارد.

مارسل پونت شهر را از دیدگاه اقتصادی، تطبیق دادن بشر و احتیاجاتی می‌داند که به وسیله خود او در اثر طبیعت حاصل می‌شود. انسان افزون‌بر نیازهای مادی، نیازهای روحی و روانی نیز دارد. به عقیده پونت، تمدن از نقطه نظر مادی نتیجه استفاده تدریجی از طبیعت توسط بشر است. این استفاده از طبیعت به همان نسبت توسعه پیدا می‌کند و باعث می‌شود که به احتیاجات بشر بیش از پیش افزوده شود و هرچه به تعداد این احتیاجات اضافه شود، دامنه روابط و پیوستگی افراد بشر تنگ‌تر و فشرده‌تر می‌شود؛ زیرا به خاطر رفع این نیازمندی‌ها احتیاجات افراد به کمک همدیگر فزونی می‌یابد (همان، ۱۸). از دید الکساندر و چرمایف (۱۳۷۱) اساسی‌ترین عامل مردم هستند؛ از این رو معنای هر فضایی به این اصل وابسته است که تا چه اندازه آسایش مردم را تأمین می‌کند و در پاسخ به نیازهای آنان کارآمد است. نظریه انسان‌محوری، با طرح مسئله ضرورت نظم فضایی و طرح‌های کالبدی، دیدگاهی جامع‌نگر و دوراندیش دارد. در طرح‌های نظم فضایی، انسان در محور تفکرات و سیاست‌های فضایی قرار دارد و هرگونه دستبازی در محیط، باید در خدمت شکوفایی هویت و شخصیت وی باشد و بتواند زیستی با کیفیت متناسب و محیطی انسانی برای او فراهم آورد.

در این راستا توجه به مبانی فلسفی شهر خوب در دیدگاه‌های مختلف و به ویژه نگرش عرفای اسلامی قابل توجه است: شهر خوب در هر مکتبی ویژگی‌های مخصوص به خود را دارد که این امر می‌تواند ناشی از دیدگاه‌های آن مکتب نسبت به خدا، انسان، دنیا، زیبایی و غیره باشد و شهر مربوطه را در ابعاد کالبدی، اجتماعی، فرهنگی، فعالیت‌ها و کاربری‌ها، منظر شهری، محیط زیست و... از سایر شهرها متمایز می‌نماید. مثلاً کوین لینچ در کتاب شکل شهر خوب هفت معیار را برای شهر خوب بیان می‌نماید: سرزندگی، دسترسی، معنا، نظارت و اختیار، تناسب، کارایی و عدالت (لینچ ۱۳۸۴). همچنین، فرانسیس تیبالدز در شهرسازی انسان‌محور، ده اصل کلیدی را، که آنها را شالوده شهرهای ارزشمند سنتی می‌داند و لزوم استفاده از آنها را در طراحی و برنامه‌ریزی شهرهای جدید، ضروری برمی‌شمارد، ارائه می‌نماید: مکان‌ها مهم‌ترند، درس‌ها و یافته‌ها از گذشته، تنوع‌بخشی استفاده‌ها و فعالیت‌ها، مقیاس انسانی، آزادی عابران پیاده، دسترسی برای همه، شفاف‌سازی، محیط‌های پایدار، هدایت تغییرات، ارتباط بخشیدن (تیبالدز، ۱۳۸۵).

جاکوبز و اپلارد^۱ (۱۹۸۷) اهداف زیر را برای آینده یک محیط خوب شهری ضروری می‌دانند: قابلیت زندگی، کنترل و هویت، دسترسی به فرصت‌ها، تصورات، لذت‌ها، اصالت و معنا، اجتماع و زندگی همگانی، خوداتکایی شهر و محیطی برای همه. برای دستیابی به این اهداف، پنج ویژگی فیزیکی یا پیش شرط برای محیط شهری تبیین می‌شود: خیابان‌ها و محلات سرزنده، تراکم حداقل از توسعه مسکونی و شدت کاربری، فعالیت‌های یکپارچه و به هم پیوسته از زندگی، کار، خرید، و مجاورت منطقی با یکدیگر، یک محیط انسان ساخت که مخصوصاً توسط بناهای خود، فضاهای عمومی را تعریف می‌کند. (Camona et al, 2003).

در نظریه انسان کامل ملاصدرا، خلیفه الهی یا انسان کامل، صورت اعتدالی است که در او هیچ‌یک از وحدت ذاتی و کثرت امکانی بر دیگری غلبه ندارد؛ یعنی از طرفی با عالم الوهیت مرتبط است و از طرف دیگر وابسته به عالم طبیعت است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۵۵۵-۵۷۴). بنابراین، دیدگاه حرکت و ارتباط بین دو عالم الوهیت و طبیعت، گستره‌ای الهی - طبیعی را دربرگرفته و پیوند بین آن دو را می‌طلبد. از آنجایی که انسان برای رسیدن به غایت کمال دائماً از حالی به حال دیگر درمی‌آید، نیازمند حرکت و پویایی خواهد بود.

ملاصدرا بر این باور است که انسان خلیفه کامل خداوند در تمامی عوالم است و این خلقت شامل تعلیم، پرورش و تربیت انسان‌ها و سایر انواع آفرینش، تعمیر و ساختن زمین و... است. انسان خلیفه الله است در تعمیر عرض. در میان این جنبه‌ها، بالاتر از همه، خلیفه الهی انسان در ساختن بهشت است که بنابراین حکمت متعالیه دیوار بهشت با اقوال و افعال انسان ساخته می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۳۰۳). اما اینکه چنین شهری در روی زمینی که زمینه‌ساز کمال انسان باشد دارای چه ویژگی‌های مشخص طراحانه می‌باشد؟ یکی از راه‌های تحقق چنین محیطی به‌کارگیری خلاقیت است.

۵. شهر نمونه‌ای از خلاقیت انسان

نظام آفرینش، نظامی بر بنیان عشق است؛ عشقی که نقش آفرینشگری دارد، نقش راهبری و هدایت دارد و سبب دستیابی سالک به مقام والای انسانی و تقرب به آستان حضرت محبوب حق و در یک کلام لقاء الله است (کعبان حسینی و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۲۴۶). فضا یکی از سراسرترین نمادهای هستی است و ازلی و همه‌جا گستر است. فضا در نگرش عرفانی، جدایی‌ناپذیر از صورت‌هاست. و توسط این صورت‌ها جنبه کیفی می‌یابد. یک مرکز قدسی قطبی کننده فضای

1. Appleyard & Jacobs

اطراف خود است. مانند مکه که پیونددهنده آسمان‌ها و زمین است. همچنین مساجد، عناصر طبیعی (کوه‌ها و رودها) نیز بر نحوه احداث شهرها تأثیرگذارند (اردلان و بختیار، ۱۳۹۰، ص ۴۱). در کیهان‌شناسی، اسلام مقام نفس کل را داراست. انسان عارف با تعبیر ماورایی از زندگی، ابتدا از تفسیر فضای کیهانی و استقرارش در کائنات شروع می‌نماید (در حد تجسمی از خلقت کبیر از آفرینش کیهان جهانی، که با خویشتن صغیر، خود مهین جهانی او همساز است بر این مبنا جهان مرکب است از عالمی کبیر و عالمی صغیر که هریک شامل سه بخش بزرگ جسم، نفس و روح‌اند. از دیدگاه عارفانه انسان مابین مفهوم عالم کبیر و عالم صغیر در حرکت است. و شهر در این نگرش چیزی است در میانه این دو قطب که اصول نمادین هر دو را در هم می‌آمیزد.

شهر به صورت مادی از ساختار آناتومیک انسان نسخه‌برداری می‌کند. بنا به این دید انسان، شهر، کیهان هر سه اساساً از سه بخش یعنی جسم، جان (نفس)، روح تشکیل شده‌اند. آفرینش به صورت تمامیتی ادراک می‌شود که ساختاری مشترک و اصول دوطرفه سازمان‌دهی را ارائه می‌دهد. تجلی و نمایش این صفات معیاری ذاتی برای طراحی شهری ایجاد می‌کند. تبلور این افکار انتزاعی به وسیله استفاده آگاهانه از مصالح، فضا، شکل و آمیزش نمادها بسط می‌یابد. خلقت جسمانی عالم کبیر و عالم صغیر که نمایشگر ویژگی‌های متمایز هدایتی‌اند این نظام کل را قوت می‌بخشد. تنها با رجوع به آسمان‌هاست که بی‌کرانگی آشکار فضا می‌تواند جهت پذیرد. بدین سان فضا جنبه کیفی می‌یابد. آفریدگار جسم انسان را چونان شهری آفرید. اجزای کالبدش مثل سنگ، آجر، تنه درخت و فلزاتی هستند که در ساخت شهر وارد کار می‌شود. بدن از بخش‌های مختلف تشکیل شده و دستگاه‌های زیستی متعددی را دربرمی‌گیرد که به محله‌های یک شهر و ساختمان‌هایش شبیه‌اند. اعضا و اندام‌ها همچون خیابان‌های محلات شهر در نقاط مختلف به هم پیوند خورده‌اند. انسان، شهر و کیهان هریک ضرورتاً مرکب از سه جزء جسم، نفس و روح هستند. آفرینش به مثابه کلیتی انگاشته می‌شود که نمایشگر ساختاری عمومی و اصول متقابل سازمان‌بندی است. نمود و نمایش این کیفیات ضابطه‌ای اصلی برای طرح‌ریزی شهری تشکیل می‌دهند (اردلان و بختیار، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹).

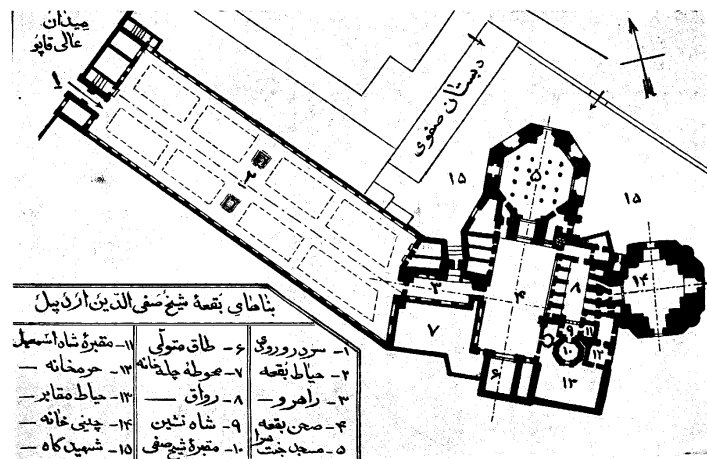
هفت شهر عشق یا هفت وادی در اصطلاح عرفان شیخ عطار نیشابوری مراحل است که سالک طریقت باید طی کند که طی این مراحل را به بیابان‌های بی‌زینهار تشبیه کرده است که منتهی به کوه‌های بلند و بی‌فریادی می‌شود که سالک برای رسیدن به مقصود از عبور این بیابان‌های مخوف و گردنه‌های مهلک ناپذیر، ناگزیر است. شرح کامل تعلیم و این هفت وادی مخوف که در واقع راه حضرت عشق است در کتاب منطق‌الطیر در قالب سفر مرغان به رهبری هدهد و حکایاتی که رخ می‌دهد آمده است (پازوکی و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۳۰۴).

از نظر ملاصدرا انسان دارای سه قوه است: تعقل، تخیل و احساس، که با هریک از این سه قوا می‌تواند در عالمی از عوالم سه‌گانه وجود - دنیا، آخرت و عالم وحدت - تصرف نماید. کمال هریک از این قوا موجب تصرف در عالم مختص به آن می‌شود (ملاصدرا ۱۳۶۱، ص ۲۲۷). طراحی محیط زندگی اجتماعی و فردی با رویکرد خلاقانه به بروز و ظهور زیبایی‌هایی منجر خواهد شد که هم خلاقیت انسان در امتداد خلاقیت خداوند و هم زیبایی‌های محیطی در امتداد زیبایی‌های خداوندی خواهد بود.

۶. بحث و یافته‌ها

جهان‌بینی متکی بر مفاهیم عرفانی که با تشکیل دولت صفوی بستری مادی می‌یابد بر آن می‌شود تا در شهرسازی مکتب اصفهان، آرمانشهر خویش را برپا دارد. سلسله‌مراتب کالبدی از بزرگ‌ترین مقیاس تا کوچک‌ترین مقیاس به‌کار گرفته می‌شود. هر مقیاس بر آن است تا بازتاب اصل وحدت‌بخش جهان باشد. عالم صغیر، چه در مقیاس شهر، روستا، میدان، میدانچه و گذر پرتوی است از عالم کبیر که در عین بی‌نظمی ظاهری نظم باطنی دارد: نظم در بی‌نظمی. انسان در نقطه مرکز ثقل عالم صغیر، در پی رسیدن به کمال مطلوب و عروج است (حبیبی و اهری، ۱۳۸۰).

سلسله‌مراتب: طراحی شهری ایرانی - اسلامی، به‌نوعی بازتاب کاربرد تمامی اصول ساختاری موجود در طبیعت می‌باشد. کل‌های موجود در طبیعت از تعاملات کل‌های کوچک‌تر با مقیاس‌های مختلف در سلسله‌مراتبی که تا ساختار ماده پیش می‌رود، شکل گرفته‌اند. اصل سلسله‌مراتب یکی از مهم‌ترین قوانین لازم برای دستیابی به انسجام شهری می‌باشد. در شهرهای گذشته ما سلسله‌مراتب به‌صورت پیوسته در کلیه مقیاس‌ها از استخوان‌بندی شهر تا ترکیبات معماری مورد توجه بوده است (طیبیان، و چربگو، ۱۳۹۰). بر مبنای این اصل هیچ فضای شهری، بنا یا معماری را نمی‌توان فارغ از مراتب بالاتر یا پایین‌تر آن ایجاد کرد. هر فضای شهری، بنا یا معماری در مکان سلسله‌مراتبی خود است که معنا می‌شود. خارج از آن تعریف تهی می‌شود. بر مبنای این اصل هر فضای شهری، بنا یا معماری دارای درون و بیرون است. در درون زیرنظم‌ها خود را شکل می‌بخشد و در برون از نظم‌های بالاتر تأثیر می‌پذیرد (حبیبی، ۱۳۷۷).



شکل ۱: مجموعه شیخ صفی‌الدین اردبیلی، سلسله‌مراتب از ورود تا رسیدن به مقبره شیخ

کثرت و وحدت؛ هنر اسلامی مبتنی بر توحید است که یک جهان‌بینی کامل و گونه‌ای هستی‌شناسی منظم هندسه‌وار که نظم پلکانی جهان هستی و اطوار وجود و جایگاه آدمی و نسبت او با خدای خالق و دیگر موجودات همچون یک طرح و نقشه هنری به تصویر می‌کشد و جهان یک‌سره آینه تمام‌نمای جمال و جلال اوست. مسلمانان توحیدگرا با چنین چشم‌اندازی به هستی با خلق اثر هنری، زیبایی‌خداوند را به نظاره می‌نشینند و این امر در همه هنرهای اسلامی به‌ویژه معماری مساجد و آرامگاه‌ها مخاطب را به عالم بالا سوق می‌دهد (عناقه و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۱۶۶).

فضای شهری در انبساط خویش روی به کثرت دارد و تنوع روی به تجزیه شدن دارد و گوناگونی. در این کثیر شدن و گوناگونی، هر جزء و عنصری فارغ از دیگر اجزا و عناصر هویت، شخصیت و معنای خویش را دارد. هر جزء خود کلی می‌شود در مقیاس مربوط به خود. فضای شهری در انقباض خود و در مجموعه همبسته‌اش روی به وحدت دارد و یکسانی. روی به ترکیب دارد و همگونی. در این جمع شدن و همسانی، کل دارای هویتی یگانه می‌شود و شخصیتی خاص ارائه می‌کند، فارغ از چگونگی ترکیب اجزاء و عناصرش. اجزاء و عناصر در این هویت کلی رنگ می‌بازند و یگانه می‌شوند (حبیبی، ۱۳۷۷).



شکل ۲: حیاط و ایوان و معماری اسلامی در میدان گنج علی خانه کرمان (راست)
مسجد جامع کرمان (چپ) (نگارنده)

نور: نور و رنگ دو عامل القاء حس آرامش و مؤثر در دریافت حس معنویت در انسان می باشد؛ همان طور که نور باعث روشنایی دنیای بیرون می شود، به همان گونه هم روشنی بخش دنیای درون انسان است. به دیگر سخن، نور هم معمار درون است و هم معمار بیرون (مهدی نژاد و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۱۶۲). نور جلوه خداوند است که حضورش در معماری اسلامی به ویژه در مسجد که خانه اوست تجلی می یابد. «الله نور السموات و الارض» و در کاستن از صعوبت و سختی و سردی سنگ و بنا نقش بسزایی دارد. تجلی متافیزیک نور بر فیزیک بنا، آن را اصلی ترین محور زیبایی شناسی معماری اسلامی در عرفان و معنا قرار داده است. در بناها از کف براق، و درخشنده و سطوح دیوارها برای شکار نور استفاده می شد و گاهی نور طوری از سقف های الماسی شکل باز می تابید که انعکاسی در پی داشت.

نور به تزئین معماری اسلامی کیفیتی پویا می‌بخشید و نقوش، اشکال و با طرح‌ها را به درون زمان می‌کشید. نور و سایه در سطوح، تقابل‌های شدید ایجاد می‌کرد و به سنگ‌های منقوش و سطوح گچی و آجری، بافت می‌بخشید. نور از لابه‌لای مشاریبه‌های چوبی، جداره‌های گچی و مرمری، و شیشه‌های نقوش پنجره‌ها رد می‌شد و نقوش را بر روی سطوح پشتی و داخلی نمودار می‌ساخت و پوششی زمانمند و متغیر از رنگ و سایه پدید می‌آورد.

رنگ؛ رنگ از تکثیر نور حاصل می‌شود و نمایانگر کثرتی است که ارتباطی ذاتی با وحدت دارد. از دیدگاه اندیشمندان هنر اسلامی، رنگ سفید نماد وجود مطلق و رنگ سیاه که پوشش خانه کعبه است نماد اصلی تعالی و فراوجودی است که خانه کعبه با آن ارتباط دارد. رنگ‌های آبی، فیروزه‌ای و طلایی در نگارگری اسلامی و ایرانی، جلوه‌هایی از معانی باطنی جاری در بطن رنگ‌ها هستند. روان‌شناسی رنگ در قرآن نیز مورد تأمل جدی قرار گرفته است: « قَالُوا اذْعُ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا لُونُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاتِرِينَ » (بقره، ۶۹). آیه‌ای که در آن رنگ زرد زرین عاملی برای سرور و انبساط خاطر ناظر معرفی می‌شود. این آیه و همچنین، احادیث و روایاتی که بر معانی رنگ‌ها دلالت می‌کردند (سفید که رنگ محبوب پیامبر بود و سبز که نشانه سیادت فرزندان علی (ع) و فاطمه محسوب می‌شد) رنگ را عاملی مهم در جهت استفاده معنوی در جلوه‌های نگارگری معماری اسلامی قرار داد. اهمیت و جایگاه رنگ در معماری اسلامی مورد توجه کامل قرار گرفته است. یکی از اصیل‌ترین رنگ‌های مطرح در هنر اسلامی رنگ فیروزه‌ای است. همچنین، آبی لاجوردی هسته تمثیل مراقبه و مشاهده است که بیان‌کننده بیکرانگی آسمان آرام و تفکربرانگیز سحرگهان صاف و صمیمی است، در درون مسجد، برخلاف بیرون که کاشی‌کاری بیشتر با آجر عجین شده است، نقوش کاشی با سفیدی نقوش گچ‌بری همراه است که تضاد چشم‌گیری را با فضای پرنقش و رنگ بیرون برقرار می‌کند و باعث می‌شود فضای داخلی مسجد آرامش و قداست خاصی داشته باشد که این قداست از رنگ سفید فضا و از بی‌رنگی و بی‌نقشی سطوح داخلی نشئت می‌گیرد؛ زیرا رنگ سفید به‌ویژه وقتی با نوعی خلوت، تفکر و سکوت همراه باشد، الهام‌گر نوعی بزرگی پاکی و اندیشه‌بالندگی است. بیشترین قسمت سطوح کاشی‌کاری‌ها به رنگ‌های سردی چون زنگاری‌ها، فیروزه‌ای‌ها و لاجوردی‌ها تعلق دارد و لاجوردی‌ها و رنگ‌های آبی فام عمق دارند که آدمی را به بی‌نهایت و به جهانی خیالی و دست‌نیافتنی می‌برند. آبی، گستردگی و وسعت آسمان صاف را به یاد می‌آورد که نشانه صلح است و رنگ بی‌گناهی، نور آبی، کسانی را که بی‌قرارند، آرام می‌کند. آبی همواره متوجه درون است و جنبه‌های گوناگون روح آدمی را نشان می‌دهد. در فکر و روح او داخل می‌شود و با روان او پیوند می‌خورد. آبی معنای ایمان می‌دهد و اشاره‌ای است به فضای لایتناهی و روح. آبی نشانه جاودانگی است.



شکل ۳: معماری و شهرسازی اسلامی در مجموعه میدان تجریش و امامزاده صالح و تیکه تجریش

آب: آب در فلسفه اسلامی بن هستی محسوب می‌شود: «... وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ...» (انبیاء، ۳۰) و درعین حال عامل تطهیر نیز است. این صفت ذاتی (که بر اشیاء پلید مهر پاکی و تطهیر می‌زند) چنان با حقیقت بنا در معماری اسلامی ارتباط دارد که حضورش در متن معماری اسلامی بنا را مطهر کرده و صفت تطهیر می‌دهد. حضور آب در معماری اسلامی به‌ویژه در مسجد نه تنها آن را عاملی فیزیکی برای تطهیر عابدی قرار می‌دهد که برای عبادت خود به این تطهیر نیاز دارد، بلکه به بنا نیز صفت تطهیر می‌دهد. پیوند تنگاتنگ آب و معماری اسلامی در آیاتی از قرآن به ظرافت و عظمت احساس می‌شود. آب حائل میان «او» و هستی و درعین حال واصل عالم به حضرت اوست. معماری اسلامی با آب رفتاری کاشفانه دارد. حضور بی‌مثال آب از صعوبت بنا می‌کاهد و شفافیتش پرده از جاودانگی بناهایی برمی‌دارد که بر آخرت استوار شده‌اند. بی‌رنگی‌اش، آدمی را به بی‌رنگی می‌خواند و از ننگی می‌رهاند که از صورت رنگ حاصل می‌شود و سیالیتش بر سست‌بنیانی عمارت‌هایی دلالت دارد که آدمیان به تصور جاودانگی دنیا با نفی دارالقرار بر بستری از توهم بنا می‌کنند (سراب). آب در عرفان و هنر اسلامی، جلوه پاکی‌ها، زیبایی‌ها و هم‌خوی حق است. به‌طورکلی هنر اسلامی سعی دارد تا احدیت خداوند را لابه‌لای رنگ‌ها، فرم‌ها، نورها و اصوات متجلی کند؛ یعنی سعی در نمایاندن معنا تا جایی ممکن در صورت دارد. هرچه تأثیر معنا به‌صورت بیشتر باشد و این تجلی نمایان‌تر، صورت از تأثیر آن لطیف‌تر، شفاف‌تر و درعین حال همچون معنا، مبهم‌رازآمیز و تجوید و انتزاع متمایل‌تر خواهد بود.

طبیعت: فرهنگ ایرانی انسان را جدا از طبیعت نمی‌بیند؛ بلکه او را همراه با دیگر عناصر طبیعت و جزء جدایی‌ناپذیر آن و دل سپردن به طبیعت و استفاده از مناظر طبیعی را افزون‌براینکه پی بردن به آیات و نشانه‌های خدا می‌بیند، موجب حظ بصر و نشاط روان آدمی می‌داند. ازاین‌رو، معماری و هنر ایران به‌شدت طبیعت‌گراست. این اصل در باغ ایرانی سبب به‌وجود آمدن فضاهای نیمه‌باز مانند ایوان و کوشک شده است که حد فاصل و پیونددهنده فضای طبیعت (حیاط یا منظره باغ) و بخش ساخته‌شده می‌باشد. وجود فضای آرام و خلوت و پناه بردن به گوشه طبیعت در باغ ایرانی یک قاعده است. در نتیجه باغ ایرانی فضایی عارفانه و شاعرانه برای تأمل به شمار می‌رود. وجود چشم‌اندازهای عمیق و باز در محورها و مسیرهای اصلی باغ، نبود موانع بصری و هدف‌دار بودن این مسیرها (رسیدن به فضای ساخته‌شده یا یک نشانه بصری) بر طبیعت‌گرایی بیشتر صحنه می‌گذارد. درنهایت، ویژگی‌های مشترک باغ‌های ایرانی را می‌توان این‌گونه برشمرد: تقسیم باغ غالباً به چهار بخش استفاده از خطوط راست در طراحی، وجود یک کوشک یا بنا در مرکز یا بلندترین قسمت باغ، استفاده از یک جوی اصلی، استفاده از

استخرهای وسیع به‌عنوان آینه و زیبایی چشم‌انداز مقابل کوشک، رابط نزدیک با طبیعت، کاشت درخت میوه در قسمت بزرگی از باغ.



شکل ۴: حضور طبیعت و معماری اسلامی در مجموعه آرامگاه شاه نعمت‌الله ولی در ماهان کرمان (نگارنده)

۷. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

عرفان اسلامی که بر مبنای عشق الهی و زیبایی خداوندی و معنویت اسلامی است، باید در تمامی ابعاد زندگی مسلمانان از جمله معماری و شهرسازی تجلی یابد. از دیدگاه عرفانی، شهر مهمانخانه خداوند است و آرامش و نشاط در جامعه از مهم‌ترین ویژگی‌های آن است و از این طریق مسیر

رسیدن به کمال برای انسان‌ها هموار می‌شود. رسیدن به کمال از طریق عشق و محبت انجام می‌شود و عشق نیز با زیبایی عجین می‌باشد. بنابر اسفار چهارگانه ملاصدرا شهر اسلامی را می‌توان شهری دانست که زمینه سفر به حق و سفر با حق در آن مهیا باشد. مهم‌ترین ویژگی‌های چنین شهری را می‌توان آرامش، نشاط، نظم، پویایی و حرکت دانست. از منظر عرفان ملاصدرا، سفر اول از اسفار اربعه ملاصدرا، سفر از خلق به سوی حق، از کثرت به وحدت است. درک نظم و مراتب زیبایی پدیده‌ها در این مرحله توسط انسان می‌تواند به خلق زیبایی‌ها بینجامد. در سفر چهارم که انسان برای رسیدن به حقیقت زیبایی و زیبایی‌هایی فراتر از ماده می‌پردازد با رسالتی پیامبرگونه با زیبایی‌ها و عالم الهی طبیعی در ارتباط است.

تجلی عارفانه و عشق و زیبایی خداوندی در شهر اسلامی با هدف کمال و سعادت حقیقی و نمودی از بهشت برین است. این نوع معماری و شهرسازی اسلامی دارای ویژگی‌های هنر قدسی، وحدت و کثرت، سلسله‌مراتب، آرامش‌بخشی، آب و طبیعت است. این مبانی زیبایی‌شناسانه عرفانی می‌تواند در تمامی فضاها و بناهای عمومی و خصوصی اعم از مساجد و حسینیه‌ها، مدارس و ادارات، فضاهای شهری، محله‌ها، خانه‌ها، بازارها، آرامگاه‌ها، باغ‌ها و تفرجگاه‌های شهری و دروازه‌های ورودی شهری و کارخانجات تجلی یابد. در این راستا راهکارهای زیر پیشنهاد می‌شود:

- فضاهای شهری اعم از خیابان‌ها و میدین و کوچه‌ها و محلات باید با مرکزیت مساجد بوده و حریم ارتفاعی و فیزیکی آن رعایت شده و مناظر فضاهای عمومی نمایانگر اخلاق و معنویت اسلامی باشد. این امر در کالبد بناها که به دور از بلندمرتبه‌سازی و تجمل و تظاهر در نما و ارتفاع بناهاست، با خضوع و سادگی و درون‌گرایی به دور از دنیاپرستی و تظاهر و تفاخر بوده و احترام به طبیعت و همسایگان و برخورداری از آب و طبیعت ناب، فضاهایی عارفانه برای زندگی مردم ارائه می‌نمایند.

- مساجد و بناهای مذهبی (حسینیه‌ها، تکایا و حرم‌های مطهر امامزادگان) با بهره‌گیری از هندسه قدسی و معماری اسلامی فضایی معنوی و زیبایی برگرفته از عشق الهی و مکانی برای تجلی توحید عملی ارائه نمایند. این مجموعه‌ها با بهره‌گیری از اصل سلسله‌مراتب ورود به مجموعه و برخورداری از حیاط‌ها و صحن‌ها و سردرها و شبستان‌هایی است که با هنرهای آجرکاری، کاشی‌کاری، گچ‌بری با آیات و روایات متون اسلامی مزین شده‌اند.

- در شهرهای اسلامی، بازارها مکان‌هایی صرفاً برای خرید و فروش نبوده بلکه با برخورداری از فضاهای فرهنگی به‌ویژه مسجد بازار و تیمچه‌ها و سراها، مکانی برای رویدادهای فرهنگی اسلامی

ایرانی و نیز تجلی معماری اسلامی در جداره‌ها، ورودی‌ها و آسمانه‌های فضا ارائه می‌نماید. از این منظر احداث پاساژها، برج‌های تجاری و اداری فاقد ظاهر و باطن عارفانه بوده و الگویی غیربومی محسوب می‌شوند.

- فضاهای تفریحی با اولویت باغ‌های ایرانی و برخورداری از طبیعت بکر، فضایی برای تأمل و تدبیر در آیات الهی بوده و فضابندی بر مبنای خانواده و دارای هندسه و معماری اسلامی و برخوردار از ایمنی و امنیت خواهد بود. حوض‌ها و محوره‌های آب و درختان مثمر، فضایی طبیعی و بر مبنای سبک زندگی اسلامی و ایرانی ارائه می‌نمایند. از منظر عرفان اسلامی، پارک‌ها که با الگوی غیربومی طراحی و بهره‌برداری می‌شوند، افزون بر مصنوع‌سازی بیش از حد فضا و نبود طبیعت بکر، سبک زندگی غیربومی را ترویج می‌نمایند.



منابع

* قرآن کریم.

۱. آل رسول، سوسن (۱۳۸۵). عشق در عرفان اسلامی از دیدگاه عبدالرحمن جامی. نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی. ۵۷(۱۷۹)، ۱۵۷-۱۷۶.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). رساله اضحویه. ترجمه حسین خدیوچم. چاپ اول. تهران: نشر اطلاعات.
۳. ابن عربی، محی الدین (۱۴۰۰). فتوحات مکیه. جلد چهارم. بیروت: دارصادر.
۴. ابن عربی، محی الدین (۱۳۹۳). شرح فصوص الحکم خوارزمی. تهران: نشر مولی.
۵. اردلان، نادر و لاله بختیار (۱۳۹۰). حس وحدت. ترجمه و نداد جلیلی با همکاری احسان طایفه. چاپ اول. تهران: نشر موسسه علمی پژوهشی علم معمار.
۶. الکساندر، کریستوفر و چرمایف، سرگی (۱۳۷۱). کتاب عرصه‌های زندگی جمعی و خصوصی. ترجمه منوچهر مزینی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. بیکن، ادموند (۱۳۷۶). طراحی شهرها. ترجمه فرزانه طاهری. وزارت مسکن و شهرسازی، چاپ اول. تهران: انتشارات مرکز مطالعاتی و تحقیقاتی و شهرسازی و معماری.
۸. پازوکی، معصومه، خدا بخش اسدالهی. علیرضا نیکویی و هاشم پورسبحانی. توفیق (۱۴۰۲). مقایسه تطبیقی اسطوره و عرفان در هفت شهر عشق عطار با غزلیات بیدل دهلوی. نشریه مطالعات ادبیات تطبیقی. ۱۵(۵۸). ۳۰۹-۲۹۳.
۹. پهلوان، مریم، تورج عقداپی، حسین آریان و حیدر حسنلو (۱۴۰۱). بررسی عقل و عشق در اشعار شاه نعمت‌الله ولی. نشریه عرفان اسلامی. ۱۹(۷۴). ۳۴۴-۳۶۱.
۱۰. تیبالدز، فرانسیس (۱۳۸۵). شهرهای انسان‌محور بهبود محیط عمومی در شهرهای بزرگ و کوچک، ترجمه حسن علی لقایی و فیروزه جدلی. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). تحریر تمهیدالقواعد. تهران: الزهراء.
۱۲. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۲۰). دیوان حافظ. به اهتمام محمدقزوینی و قاسم غنی. چاپ سینا. تهران: انتشارات زوار.
۱۳. حرعاملی، محمدبن حسن (۱۳۹۳). کلیات احادیث قدسی. ترجمه کریم فیضی. جلد یک. چاپ هفتم. تهران: انتشارات قائم‌آل محمد.

۱۴. حکمت، نصرالله (۱۳۸۷). حکمت و هنر در عرفان ابن عربی. تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.
۱۵. حبیبی، سید محسن. اهری، زهرا (۱۳۸۰). مکتب اصفهان در شهرسازی. تهران: انتشارات دانشگاه هنر. چاپ اول.
۱۶. حسن‌وندی، سارا، منیر السادات پورطولمی و منیره سیدمظهری (۱۴۰۱). جایگاه معرفت‌شناختی عالم مثال در هریک از مراتب خلقت از دیدگاه مکتب ابن عربی. فصلنامه عرفان اسلامی، ۱۹(۷۴)، ۲۱۹-۲۰۳.
۱۷. رهنورد، زهرا (۱۳۸۲). تجلی عشق بر نگارگری ایرانی اسلامی. فصلنامه علمی پژوهشی هنرهای زیبا. ۱۶، ۶۹-۸۹.
۱۸. شبستری، شیخ محمود (۱۴۰۰). گلشن راز. چاپ اول. تهران: انتشارات طلایه.
۱۹. شجاری، مرتضی (۱۳۸۸). آفرینش بر اساس عشق و قاعده الواحد از دیدگاه ابن عربی. پژوهش‌های فلسفی کلامی، دانشگاه قم. ۱۰(۴)، ۸۳-۱۰۸.
۲۰. عناقه، عبدالرحیم، محمودیان، حمید، و صابری‌زاده، رقیه (۱۳۹۳). ارتباط عرفان و هنر اسلامی و تجلی آن در معماری آرامگاه. نشریه عرفان اسلامی. ۱۰(۴۰)، ۱۴۳-۱۶۸.
۲۱. فرغانی، سعیدالدین سعید (۱۳۹۹). مشارق الدراری. با مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ پنجم. قم: نشر بوستان کتاب.
۲۲. قمشه‌ای، محمدرضا (۱۳۹۴). مجموعه آثار حکیم صهباء. چاپ اول. تهران: نشر آیت اشراق.
۲۳. طبیبیان، منوچهر و نصیبه چربگو (۱۳۹۰). بازتاب اصل سلسله مراتب در شهرهای اسلامی ایرانی، نشریه معماری و شهرسازی آرمانشهر. ۴(۷)، ۷۶-۶۳.
۲۴. کعبان حسینی، مهناز، مریم بختیار و علی یارحسینی (۱۴۰۲). بررسی عشق و حب الهی در خلقت هستی براساس آیات قرآنی از منظر امام خمینی علیه السلام نشریه عرفان اسلامی، ۱۹(۷۶)، ۲۴۹-۲۲۹.
۲۵. گوتن، آندره (۱۳۵۸). شهرسازی در خدمت انسان، ترجمه و تلخیص هوشنگ ناقدی. تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۲۶. لینچ، کوین (۱۳۸۴). تئوری شکل شهر خوب. ترجمه سیدحسین بحرینی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۷. مولوی، جلال‌الدین بلخی (۱۳۹۷). مثنوی معنوی. چاپ هفتم، تهران: انتشارات ثالث.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). مجموعه آثار شهید مرتضی مطهری، چاپ هفتم، تهران: صدرا.

۲۹. مهدی‌نژاد، جمال‌الدین، مرضیه آزادارمکی، امیر حسین شیردل، سمانه سلامتی (۱۴۰۲). تأثیرات نور و رنگ در جهت القاء حس معنویت در معماری مساجد. مجله نخبگان علوم و مهندسی، ۸(۳)، ۱۵۳-۱۶۴.
۳۰. ملاصدرا (۱۳۶۱). تفسیر قرآن کریم. به کوشش محمد خواجوی، جلد ۶. قم: نشر بیدار.
۳۱. ملاصدرا (۱۹۹۰). الحکمة المتعالیة. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۳۲. ملاصدرا (۱۳۸۱). اسفار اربعه. جلد ششم. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۳. ملاصدرا (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. چاپ سوم. قم: انتشارات بوستان کتاب.
۳۴. میرداماد، میرمحمدباقر (۱۳۹۶). القبسات، به اهتمام مهدی محقق. چاپ سوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۵. نقره‌کار، عبدالحمید (۱۳۸۷). درآمدی بر هویت اسلامی در معماری و شهرسازی. چاپ اول، تهران: وزارت مسکن و شهرسازی، معاونت معماری و شهرسازی، دفتر معماری و طراحی شهری.
36. Appleyard, D. & Jacobs, A. (1987). Toward an Urban Design Manifesto. *Journal of the American Planning Association*, in Richard LeGates, The City Reader, 164-175.
37. Carmona, M. Heath, T. Oc, T., Tiesdell, S. (2003). *Public space urban space*. Architectural Press.