

تبیین ادراک استحسانی و خلق تمثیلی در معماری اسلامی (حقیقت محور) با تکیه بر نفس معمار متأله

(بر گرفته از آراء ملاصدرا)

نسیم اشرفی^۱

چکیده

شناخت آثار معماری، بدون شناخت نفس پدیدآورنده آن، موضوعی است که امروزه در حوزه آسیب شناسی معماری معاصر، قابل تأمل است. از آنجا که معماری پدیده‌ای است که خالق و مخاطب آن انسان است، پرداختن به مسئله ادراک نفس اهمیت بسیار بالایی دارد. امروزه خلط انواع معماری، فارغ از بررسی نفس خالق اثر، موجب مجاز شمردن هرگونه خوانشی نسبت به هر اثری شده است. این در حالی است که نوع نفس معمار بر اساس اینکه بر چه نوع معرفتی استوار است، می‌تواند حقیقت محور بودن یا نبودن اثر را رقم بزند. هر اثری از اندیشه‌ای حاصل می‌شود و هر اندیشه‌ای متأثر از ادراک نفس نسبت به سه موضوع انسان، عالم و خدا است. از همین روی اثری می‌تواند حقیقت محور باشد که اندیشه آن معطوف به حق باشد و به دنبال آن اندیشه‌ای می‌تواند حق محور باشد که از سیر درست ادراکی نسبت به عالم، انسان و خدا حاصل شده باشد. به همین دلیل پژوهش حاضر با روش مطالعات اسنادی، از تحلیل محتوای کیفی، برای تحلیل و داوری داده‌های استخراج شده از آیات و احادیث و متون اسلامی استفاده نموده و با تکیه بر مبادی حکمت صدرایی، علت حقیقت محور بودن آثار معماری اسلامی را در نحوه ادراک متفاوتِ نفس معمار متأله معرفی نماید که ادراک از نوع

۱. گروه معماری، واحد پردیس، دانشگاه آزاد اسلامی، پردیس، ایران؛ ashrafi@pardisiu.ac.ir

استحسان و خلق از نوع تمثیل در نفس مطمئنه معمار منتج به ایجاد آثاری شده است که معیت اتحادی را با عالم، انسان و خدا رقم زده است.

▲ واژگان کلیدی

نفس مطمئنه، استحسان، تمثیل، معمار، حقیقت

مقدمه ▀

شناخت نفس انسان، از مغفولاتی است که در آسیب‌شناسی حوزه معماری و شهرسازی مطرح است. شناخت هر اثری باید به شناخت مؤثرراه داشته باشد و بالعکس. امروزه بررسی و خوانش آثار معماری، فارغ از شناخت نفس انسانی که آن‌ها را خلق کرده است، باعث مجاز شمردن هرگونه خوانشی نسبت به یک اثر می‌شود و زمینه ورود انواع الگوهای غیرخودی را به معماری خودی فراهم می‌کند؛ بنابراین مسئله انسان‌شناسی، مسئله‌ای است که در حوزه معمار اثر معماری موضوعیت دارد و از اهمیت بسیاری برخوردار است. معرفت النفس کلید شناخت عالم نیز است. از دید عرفان اسلامی انسان، جهان کوچک است؛ هرآنچه در عالم کبیر به‌گونه تفصیل وجود دارد، در انسان به نحو اجمال هست؛ بلکه به اعتباری انسان عالم اکبر است. از این رو، شناخت انسان، کلید شناخت عالم و به وجهی شناخت عالم است؛ چنان‌که راسخان در حکمت و عرفان فرموده‌اند: «فإنسان الكامل كما أنه مرآة شهود الحق ... مرآة الأشياء كلها» (خمینی، ۱۴۰۶ ق: ص ۱۹). شناخت جهان از راه معرفت نفس، به شناخت جایگاه انسان در جهان و نسبت انسان با جهان کمک می‌کند و این می‌تواند در سلوک و خودسازی مؤثر باشد و رابطه اتحادی را رقم بزند.

رسیدن به حقیقت و معنا در خلق اثر هنری بالاخص در معماری، روندی است که از نحوه ارتباط و ادراک معمار اثر نسبت به عالم و آدم و منشأ عالم و آدم نشئت می‌گیرد. لذا

چنانچه ادراک انسان جدا از حقیقت‌های این سه موضوع باشد، روند رسیدن به حقیقت دچار مشکل خواهد شد. از همین روی پرداختن به روند نفس انسان به عنوان نرم‌افزار وجودی او در خلق آثار می‌تواند بسیاری از حقیقت‌ها را روشن سازد. برخلاف آنچه در آغاز دوران مدرنیته در تاریخ غرب به وقوع پیوست و زیبایی از حقیقت منفک شد Heidegger (۱۹۷۷: ۸۸). در هستی‌شناسی اسلامی نه تنها شکافی میان واقعیت و حقیقت، زمین و آسمان، انسان و خدا، مبدأ و معاد و مهم‌تر از همه ماده و معنا وجود ندارد، بلکه به همین ترتیب زیبایی نیز حقیقت عینی و سریانی در همه مراتب هستی محسوب می‌شود و انسان نیز به وزن وسعت وجودی خویش می‌تواند حالی از آن ببرد. این دقیقاً در مقابل پدیده سوپرتکیویسمی است که متأثر از اندیشه دکارتی - کانتی، «من انسان» و حالت‌های «من» را تنها موجودات آغازین و حقیقی قلمداد کرده و خاستگاهی برای استتیک (زیبایی‌شناسی غربی مبتنی بر فردگرایی) شد.

براین اساس معماری اسلامی یا حقیقت‌محور همان معماری زیبا یا حسن محور خواهد بود که به واسطه ادراک استحسانی نفس مطمئنه از آیات الهی در عالم خلق خواهد شد. در مفروض‌های بنیادین مقاله حاضر، باور عمومی براین است که بحث‌های مربوط به شناخت نفس انسان، بنیاد تمامی معارف است. همچنین در این پژوهش، موضوع نفس انسان به طور کلی قابل طرح بوده و دامنه آن مجموعه مسائل کلان (در پرتو قرآن) و عقلی (آرای حکمای اسلامی) است. 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. حتی اگر از وجه مشخصی سخن به میان آید، با توجه به مسئله انسان طرح شده و با در نظر گرفتن و متناسب با آن‌ها خواهد بود.

همچنین با توجه به این‌که پژوهش حاضر بر بُعد نظری ارتباط وجودی نفس انسان با معماری تأکید دارد، به حوزه چیستی و هستی نفس و در نهایت نقش آن در تولید اثر انواع معماری خواهد پرداخت؛ از طرفی با تکیه بر آراء ملاصدرا به عنوان اولین فیلسوفی که توانست مفاهیم عرفانی، قرآنی و فلسفی را در حکمت متعالیه جمع کند، ادراک استحسانی را به عنوان نوع ادراک نفس مطمئنه در معمار متأله، عامل ایجاد اثر حقیقت‌محور معرفی

می‌کند، به طوری که این ادراک، خلقی را رقم می‌زند که با تمثیل حقیقت در قالب ماده، سبب‌ساز اتحادی می‌شود که انسان (مخاطب و معمار)، اثر، عالم و خدا را در هم گره می‌زند.

► پیشینه تحقیق

پژوهشگران زیادی در حوزه معماری حقیقت‌محور، نظریه‌های مختلفی را اذعان داشته‌اند؛ اما حوزه مقاله حاضر در ارتباط با دو موضوع نفس و معماری موضوعیت پیدا می‌کند. در ارتباط با رابطه نفس و معماری مقاله و کتابی نگاشته نشده است، اما در ارتباط با شناخت نفس مقالات زیادی وجود دارد. حیدری نوری در مقاله خود با تأکید بر نگرش مولانا، نفس مطمئنه را به عنوان تنها نفسی که می‌تواند به حقیقت دست یابد، معرفی کرده است (حیدری نوری، ۱۳۹۵). در مقاله‌ای دیگر با تکیه بر احادیث و قرآن تعریف‌های نفس، سه نوع نفس (اماره، لوامه و مطمئنه) استخراج شده است، همچنین تنها راه رسیدن به کمال، در دو نفس لوامه و مطمئنه معرفی شده است (بنائیان اصفهانی، نجفی و نشاط دوست، ۱۳۹۳). نویسنده‌ای دیگر نیز بهترین مفسر و تحلیل‌گر نفس را ملاصدرا معرفی کرده است و اسفار اربعه صدر را به عنوان اسفار استکمال نفس بیان کرده است (اشکوری فنایی، ۱۳۹۵). جوادی آملی در تفسیر موضوعی قرآن کریم همواره به این موضوع اشاره دارد که سیورورت نفس از نفس لوامه به سوی نفس مطمئنه است تا سبب‌ساز رسیدن انسان به حقیقت و معنا باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹۳). مصباح یزدی نیز همواره راه رسیدن به کمال را به واسطه تقویت قوای باطنی نفس که عقل بالاترین آن است، مطرح می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۸).

در خصوص نحوه ادراکات نفس، جوادی آملی نفس انسان را به ۵ قوه تقسیم‌بندی می‌کند که تکامل نفس را در گروه تکامل این قوا معرفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۹). ابن سینا نیز همین مراحل را به صورت دیگری مطرح می‌کند (ابن سینا، ۱۳۵۳: ۱۰۱). ملاصدرا در حکمت متعالیه نوع کامل‌تری از این سیر را مطرح کرده است. وی در کتاب اسفار خود سیر ادراکی و سیر خلاقیت را در حوزه حسن‌شناسی مطرح می‌کند و با تکیه بر مبادی وحدت وجود، نوع ساختار ادراکی نفس مطمئنه را برای رسیدن به معنا و زیبایی در واژه استحسان معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۵۳).

در ارتباط با حقیقت و معماری و معرفت‌شناسی معماری، رضا سامه در مقاله «مرتبه بندی معماری متناسب با ساختار وجودی انسان بر اساس آموزه‌های قرآن و حکمت اسلامی» نفس را به عنوان ابزار شناخت انسان معرفی و معماری را محصول شناخت این مرتبه وجودی از انسان معرفی می‌کند (سامه، ۱۳۹۲). شجاری و طباطبایی لطفی نیز در مقاله‌ای خلاقیت حکمت صدرایی در معماری را در سیرانسان در مراتب هستی و رابطه قوای ادراکی او با اتحاد در هستی مورد مذاقه قرار دادند (شجاری و طباطبایی لطفی، ۱۳۹۵). سلیمانی نیز در مقاله خود با تأکید بر متغیر عشق در ادراک هنری، کمال انسانی را بین دو دیدگاه صدرایی و مشایی مقایسه می‌کند و هر دو را هم جهت معرفی ولی حکمت صدرایی را در این حوزه غنی‌تر معرفی می‌کند (سلیمانی، ۱۳۹۳).

بلخاری قهی در مقاله خود اصلی را به عنوان جاودانگی اثر معرفی می‌کند؛ آن اصل، اتحاد معبد و معماری مقدس با آدمی و هستی است (بلخاری قهی، ۱۳۹۲). بورکهارت در کتاب روح هنر اسلامی اشاره می‌کند: «یک معمار مقدس و معناگرا در پرداختن به ریشه‌های معماری یک دین مقدس و گسترش آن در یک دوره تاریخی تعریف مشخص خود از معماری را ارائه می‌دهد. این تعریف جدای از هنر مقدس نیست، با این تفاوت که چون معماری با محیط انسانی پیوند خورده است وجه کالبدی نیز دارد» (بورکهارت، ۱۳۷۶، ۸۲). همچنین صاحب‌نظرانی در دوره معاصر همچون محمد مددپور، محمد نقی‌زاده و جلال ستاری با تکیه بر مفاهیم مقدس دینی و قرآنی گام‌های بزرگی در ارتباط با هنر دینی برداشته‌اند و تحلیل‌های بسیار گسترده‌ای در این زمینه انجام داده‌اند. این پژوهشگران همواره به بررسی جداگانه مؤلفه‌ها و اصول در تحقق اثر اسلامی پرداخته‌اند و معنای معماری را در حقیقتی ورای ماده جستجو کرده‌اند. اما مقاله حاضر با نگاه متفاوت و کمابیش ریشه‌ای نسبت به معماری اسلامی و حقیقت‌محور خواهد پرداخت. تبیین رابطه نفس مطمئنه در نوع ادراک خود با معماری اسلامی یا حقیقت‌محور تقریباً موضوعی است که در هیچ مقاله‌ای بدان پرداخته نشده است. به همین دلیل تمرکز به این موضوع می‌تواند، بسیاری از علت‌های محقق‌نشدن معماری اسلامی در دوران معاصر را آشکار کند.

▲ روش تحقیق

پژوهش حاضر با روش مطالعات اسنادی، از تحلیل محتوای کیفی برای تحلیل و داوری داده‌های استخراج شده از آیات و احادیث و متون اسلامی استفاده می‌کند و با تکیه بر مبادی حکمت صدرایی به عنوان چارچوب نظری، علت حقیقت‌محور بودن آثار معماری اسلامی را از طریق استنباط و استدلال منطقی در روند ادراکات معمار متأله بررسی می‌نماید؛ در ادامه بر اساس آن به بیان چگونگی تأثیرگذاری مرتبه نفس انسان و سطح تعامل آن با حقیقت هستی بر شکل‌گیری کیفیت اثر معمار حقیقت‌محور می‌پردازد. علت انتخاب حکمت متعالیه به عنوان شالوده نظری پژوهش این است که مبنای نگارنده همواره بر نظریه دین حداکثری استوار است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۲۸). همچنین در میان مکاتب فلسفی، حکمت متعالیه بر نظریه دین حداکثری نزدیک‌تر است و مبانی معرفت را از سه ابزار قرآن، سنت و عقل و فطرت توأمان به صورت طولی در نظر دارد.

▲ مبانی نظری

از آنجا پژوهش حاضر بر مرتبه وجودی نفس متمرکز است، تعمیق در این مرتبه از انسان ضروری است و باید معنا و کارکرد آن به تفصیل مشخص شود.

نفس در کلام و حکمت

در میان متکلمان و حکیمان اسلامی، نفس از تعریف‌های متنوع و فراوانی برخوردار است. برخی از متکلمان معتقدند که نفس همان جسم لطیف است (حائری یزدی، ۱۳۸۰: ۴۰)، «از نظر ملاصدرا، نفوس قبل از اینکه در این عالم، وجود طبیعی پیدا کنند، وجود عقلانی دارند و قبل از وجود عقلانی، وجود ربوبی داشته‌اند» (حائری یزدی، ۱۳۸۰: ۱۹۴). از نظر ملاصدرا، نفس در ابتدا یک پدیده طبیعی محض است که در اثر حرکت جوهری، تجرد پیدا می‌کند و روحانی می‌شود» (حائری یزدی، ۱۳۸۰: ۱۹۴-۱۶۳).

حکیمان اشراقی، مانند سهروردی نفس را در پرتو معرفت خود این‌گونه معرفی می‌کنند: «نفس انسانی حقیقی است محض که به هنگام تجرید، مشهود انسان قرار می‌گیرد، به سخن

دیگر، نفس انسانی چند تکه و مرکب نیست بلکه حقیقتی یگانه و ادراکی است که جز نور و علم در آن دیده نمی‌شود» (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۵). تعریف ارسطو درباره نفس در مورد اینکه کمال جسم است، مقبول ملاصدرا قرار می‌گیرد؛ اما از دیدگاه وی، نفس انسان ایستا و فقط دارای یک درجه از وجود نیست، بلکه دارای رشد و حرکت در ذات و جوهر خود و همواره در حال تکامل است. از منظری، نفس حقیقتی مادی است که به سوی ملکوتی شدن می‌رود. مراحل تکامل نفس بدین گونه است که نفس در دوره جنینی در رتبه نفس نباتی است. در ابتدای تولد نفس حیوانی بالفعل و نفس انسانی بالقوه است. اگر انسان در حیات خویش به تعقل و تفکر روی آورد، در حدود چهل سالگی نفس انسانی بالفعل می‌شود. ملاصدرا سیر تکاملی نفس را هماهنگ با روند عمومی حرکت جهانی جوهر ماده می‌داند؛ حرکتی که از ماده آغاز و به غیر ماده و فراتر از آن می‌انجامد (ملاصدرا، ۱۳۶۴: ۷۱۳).

اما علامه طباطبائی برخلاف حکمای پیشین، نفس را به کمال اول جسم آلی تعریف نمی‌کند، بلکه به دلیل بدهت ادراک آن توسط شهود درونی، آن را تعریف نشدنی می‌داند و فقط بیان می‌کند، انسان با شهود درونی و به صورت علم حضوری، جوهری را درک می‌کند که متمایز از بدن است و از آن تعبیر به «من» می‌کند. ماهیت این جوهر، امری روحانی و غیرمادی است (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۷۳). استاد مطهری نیز در بیان معنای «نفس» می‌نویسد: اصل معنای نفس، یعنی خود. از آن جهت به آن روح می‌گویند که جنبه مافوق جسمانی دارد و از آن جهت به آن نفس می‌گویند که خود انسان است» (مطهری، ۱۳۷۷: ۹۵۸). اخوان الصفا نیز به دلیل نزول «نفس» از عالم علوی به سفلی، آن را اسیر و گرفتار می‌دانند. معتقدند «نفس» تا هنگامی که به کمال فضائل نائل نشده و در ساحت تبدیل خیرات و فضائل، از «قوه» به «فعل» نرسیده باشد، همچنان گرفتار و محبوس خواهد ماند. راه نجات «نفس» نیز، شستن و تهذیب آن به آب «معرفت» است که در این صورت به ساحت توبه و استغفار می‌رسد و چون بدین مقام رسید مستعد پذیرش فیض عقل کلی می‌گردد (بلخاری، ۱۳۸۸: ۹۳). عقل کلی همان غایتی است که نفس مطمئنه به دنبال آن است و غزالی از آن به عنوان نردبان عروج یاد می‌کند.

با توجه به تعاریفی که از حکما درباره نفس صورت گرفته است، می‌توان نفس را جسم

لطیف، محل تدبیر امور، وجود عقلانی، روح، نور، علم، کمال اول، تکاملی، من انسان، منشأ بروز رفتار، هویت انسان و دارای قوا معرفی کرد. با این تعریف‌ها نفس همان نرم‌افزار وجودی انسان است که فعل معرفت و ادراک در آن اتفاق می‌افتد و بدون نفس امکان معرفت و شناخت وجود ندارد؛ بنابراین نفس، اندیشه تولید می‌کند و اندیشه تولید شده می‌تواند حق یا باطل باشد. حال اینکه چه نفسی با چه عملکردی به اندیشه حقیقت‌محور می‌رسد بایستی با رجوع به منابع اصلی اسلام و قرآن مورد مذاقه قرار دهیم.

نفس در قرآن و منابع اسلامی

شناخت انسان به معنی حقیقی، نیازمند توجه به توضیح و تفسیری است که از سوی خالق عالم درباره ساختار وجود و کلیه شئون هستی آدمی صورت گرفته است. با عنایت به اشرافی که خداوند بر حقیقت ذات و صفات انسان دارد، بهترین شیوه شناخت انسان، توجه به تعریفی است که توسط حضرت حق درباره آدم و ویژگی‌های او بیان شده است. شناخت انسان مستلزم آگاهی از مراتب گوناگون نفس اوست. در قرآن کریم آیاتی^۱ مانند (شمس، ۷ و ۸) و (یوسف، ۱۸)، بیانگر صفات هر یک از مراحل نفس و مبین میزان تغییر و تحولات آن از مرحله نفس اماره تا نفس مطمئنه است که بالاترین مرتبه نفس به حساب می‌آید. بر اساس آیات فوق، نفس آدمی، الهام‌بخش وجود، تزیین‌کننده اعمال و افعال، فرمان‌دهنده به پلیدی‌ها، سرزنش‌کننده در محکمه وجود خویشتن و در مرحله نفس مطمئنه، شایسته رجوع به حضرت حق است که سالک را از عالم ملک به ملکوت می‌شاند. از منظر قرآن کریم، انسان سیرو حرکت خود را از جانب خداوند آغاز نموده و در عرصه هستی حضور یافته و سرانجام در پایان این سفر به او ملحق خواهد شد. او در مسیر «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره، ۱۵۶)، حتی لحظه‌ای متوقف نخواهد شد، این حرکت که در قرآن کریم به «صیوروت» از آن یاد شده است، «یعنی تحول شدن و از نوعی به نوع دیگر و از منزلتی به منزلت دیگر و از مرحله‌ای به مرحله دیگر تکامل یافتن است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹۳) که با نفس مطمئنه امکان شدن را برمی‌تابد.

۱. «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (۷) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (۸)» (شمس، ۷ و ۸)، «بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا» (یوسف، ۱۸).

نهایت این حرکت ملاقات با پروردگار است، همان که غایت و مقصود اهل سلوک محسوب می‌شود. شگفتی این حرکت عمیق و شکوهمند وقتی مشخص می‌شود که انسان مقید در زندان ماده و قفس جسم، آن چنان به رهایی از خویشتن و کشف همه حجاب‌ها و آزادی از همه تعینات و تعلقات نائل می‌شود که خود را شایسته ملاقات با حق می‌بیند. فیض کاشانی درباره «صیوروت نفس» می‌گوید: «سفر به وسیله حرکت درونی است، از پایین‌ترین مراتب تا ملکوت آسمان‌ها و برترین سفرهاست» (فیض کاشانی، ۱۴۰۳ ق: ج ۵: ۳۹). واژه «نفس» نیز در قرآن کاربردهای معنایی متعددی دارد. این کاربردها عبارت‌اند از: ا. نفس به معنای روح: (انعام، ۹۳) و (زمر، ۴۲)؛ ب. نفس به مثابه مصادر شر و عامل انحراف (نفس اماره): (یوسف، ۵۳)؛ ت. نفس به مثابه ذات انسان: (مائده، ۱۱۹)؛ ث. به معنای نفس لوامه سرزنشگری و وجدان اخلاقی: (قیامت، ۲)؛ ج. به معنای نفس مطمئنه (قابلیت طمأنینه و آرامش یافتن با روی آوردن به کمالات): (فجر، ۳۰-۲۷).

بنابراین، نفس انسان بالفطره دارای چنین ویژگی‌هایی است؛ اما از منظر قرآن پایداری و حاکمیت هریک از این ویژگی‌ها می‌تواند شاکله و شخصیت انسان را شکل دهد و مسیر حیاتش را تعیین کند. چنانکه برخی از دانشمندان اسلامی بر این باور هستند، نفس انسان دارای سه ساحت است که هر کدام دارای وظایف و اهداف مشخصی است. این سه ساحت عبارت‌اند از نفس اماره، نفس لوامه، نفس مطمئنه. برخی دیگر نیز در این باره اصطلاح مراتب نفس را به کار برده‌اند (گنابادی، ۱۴۰۸: ج ۴: ۲۵۴) و (آل‌غازی، ۱۳۸۲: ج ۳: ۲۲۲). از آموزه‌های اسلامی، می‌توان نتیجه گرفت که «نفس اماره» همان جریان امیال و شهوات دنیایی است که بنا به تعبیر حضرت علی علیه السلام عقل و ایمان و تقوا را از انسان سلب می‌کند؛ بالطبع چنین نفسی در خلق اثر حقیقت‌محور در معماری نمی‌تواند حوزه شناخت باشد؛ اما «نفس لوامه» همان نفسی است که حجاب را از فطرت برمی‌دارد و با توجه به اینکه فطرت همواره تمایل به سیر در مسیر کمال دارد، با هر عاملی که سیر او را متوقف یا سرعتش را بگیرد، مبارزه می‌کند. در صورتی که فرد در مسیر کمال حرکت نکند یا حرکت او در این مسیر ایدئال نباشد، توسط فطرت سرزنش و توبیخ می‌شود و فطرت سعی می‌کند با این روش، او را مجدداً به راه مستقیم برگرداند.

دانشمندان اسلامی، نفس لوامه را جوهری تعریف کرده‌اند که نور قلب را شعله‌ور می‌کند تا در هنگام غفلت ذهنی، مردم را هشدار دهد و آنان را نجات دهد. این جوهر همواره در حالت آماده باش است و میان بُعد الهی و طبیعت مادی در نوسان است. هنگامی که غفلت روی می‌دهد، به خاطر طبیعت مادی اش هشدار الهی می‌دهد و طبیعت مادی خود را ملامت می‌کند و از این حالت و شرایط مادی و جسمانی به سمت خداوند روی می‌آورد. اگر نفس لوامه بر روح آدمی حاکم شود، فطرت پیراسته الهی سیطره و آدمی به مرتبه نفس مطمئنه تعالی پیدا می‌کند (رازی، ۱۶۲۰: ج ۳۱: ۱۹۲)، (تهانوی، بی تا: ج ۲: ۱۷۱۸). بالطبع چنین نفسی در شناخت حقیقت و خلق اثر اسلامی کارایی اساسی دارد. به عبارت دیگر «نفس مطمئنه» همان فطرت است که نیروهای بالقوه‌اش، بالفعل شده است. هنگامی که نفس لوامه بر ساحت زشت‌گرای روان چیره می‌شود، پاکی، خلوص و آرامش روح و روان آدمی را در بر می‌گیرد و نفس مطمئنه بر وجود انسان حاکم می‌شود.

حریم امن و متعالی نفس مطمئنه در سوره فجر آیات ۳۰-۲۷^۱ و آیه ۲۸ سوره رعد،^۲ پاکی روح و آرامش روان را با واژه «تطمئن» بیان کرده است. ذکر یاد خداوند تحمل و صبر را در روح انسان ایجاد می‌کند، آینه دل را صیقل می‌دهد؛ آدمی را به مرتبه حاکمیت نفس مطمئنه نزدیک می‌سازد (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۲۹).

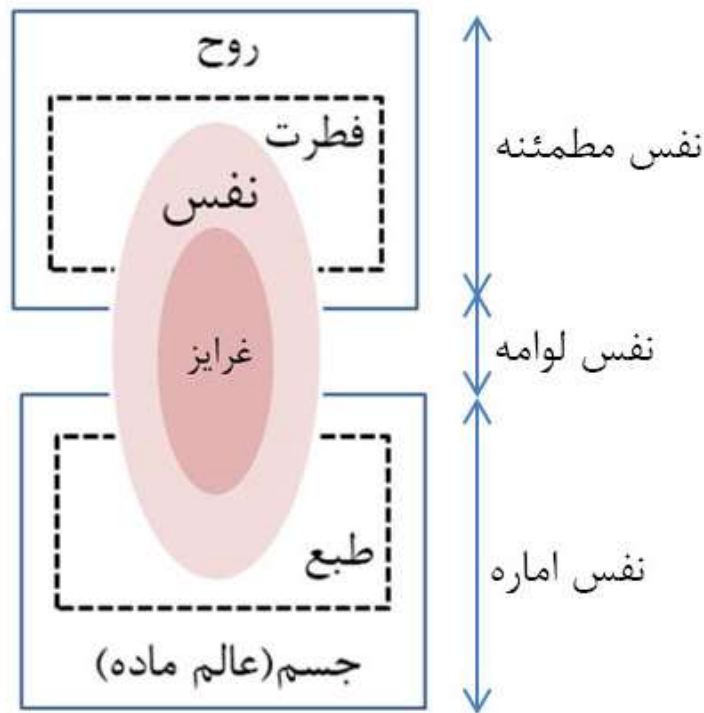
در این راستا، با رجوع به آیات قرآن در می‌یابیم انسانی شایسته دریافت الهام الهی است که در راه پیراستگی نفس خویش کوشیده است؛ چنانکه در آیه ۲۹ سوره انفال،^۳ انسان متقی شایسته دریافت الطاف خاص الهی است که از جمله آن‌ها «فرقان» است. از نظر لغوی بر آنچه موجب تشخیص دو شیء از یکدیگر شود، فرقان گفته می‌گویند. علامه طباطبائی در تفسیر این آیه بیان می‌کند، واژه فرقان به قرینه سیاق، به معنای تشخیص و تمیز میان حق و باطل است. خداوند به انسان پرهیزکار نیرویی عنایت می‌کند که می‌تواند حق و باطل را باز شناسد. البته در آموزه‌های قرآنی، نفس انسان ابعاد و مراتب میانی دیگری نیز دارد. این ابعاد

۱. «يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً، فَادْخُلِي فِي عِبَادِي، وَادْخُلِي جَنَّتِي».

۲. «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ».

۳. «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ».

عبارت‌اند از: نفس، ملهمه، راضیه و مرضیه (بروجردی، ۱۴۱۶: ج ۱: ۱۷۹) در هریک از این مراتب و ابعاد نفس، انسان سالک، الطاف خاصی از جانب خدا دریافت می‌کند. از مباحث فوق چنین برمی‌آید که نفس، صورت جسم بوده و کمال جسد به آن است. نفس از یک سو، دست در عالم ماده و از سوی دیگر دستی در عالم ماوراء دارد. طرح این مفهوم در انسان‌شناسی، این علم را از دایره محدود موضوعات مربوط به انسان در زندگی بیرون می‌آورد، چشم‌اندازهای جدیدی پیش روی انسان می‌گشاید (سامه، ۱۳۹۲: ۵۶) (شکل ۱). از آنجاکه نفس در عالم طبیعت رشد و نمو می‌کند و با مادیات انس می‌گیرد، چه بسا حجابی بر بستر روحی و فطری گردد و در ظواهر و زیبایی‌های زمین متوقف گردد (باباپور گل‌افشانی و اسفندیار، ۱۳۹۲: ۸۱). با توجه به تعاریفی که از نفس صورت گرفت، می‌توان به نفس را به صورت کیفیات جدول شماره ۱ تعریف نمود:



■ شکل ۱. نفس و مراتب درونی آن به‌عنوان نرم‌افزار شناخت وجود انسان (نگارنده)

■ جدول ۱: تعاریف نفس (نگارنده)

توضیحات	نفس
نفس نرم افزار شناخت در مرتبه وجودی انسان است.	نفس و شناخت
نفس مرتبه ای از وجود است که گرایش مادی و گرایش روحانی دارد.	رابطه نفس با ماده و روح
شناخت نفس می‌تواند، منتج به شناخت حق گردد.	نفس و حق
نفس در سه گرایش نفس لواحه، نفس اماره و نفس مطمئنه می‌تواند سه نوع شناخت متفاوت از هستی را ارائه دهد.	مراتب شناخت در نفس
نفس برای فعل خود نیاز به کالبد جسم و راهنمای فطرت دارد.	رابطه نفس با جسم و فطرت

بجث ▲

باتعاریفی که دربارهٔ انواع نفوس صورت گرفت، نفس مطمئنه تنها نفسی است که می‌تواند برای انسان حقیقت را آشکار کند و حقیقت چیزی جز معنا نیست و معنا با زیبایی تجلی می‌یابد و زیبایی همچون حقیقت از سنخ وجود است و امر ماهوی نیست.

«نفس» بنا به قوای حسی خود، به احساس امور مادی و بنا به «عقل»، به ادراک امور فراتر از عالم «ماده» می‌پردازد. همچنان که چشم به واسطه حضور «نور»، اشیا را می‌بیند، «نفس» نیز به واسطه نور عقل، «حقایق» موجودات را شناسایی می‌کند. در نتیجه «نفس» و «عقل» را عامل اتصال به عوالم بالاتر و به عبارتی ابزار دریافت صور روحانی و نورانی آن عوالم می‌دانند (بلخاری، ۱۳۸۸: ۹۲). از آنجاکه «نفس» خاستگاه ادراک خیالی است، «آفرینش هنری

به واسطه ادراک خیالی رخ می دهد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱). تهذیب نفس و تزکیه روح، شرط این توان است.

صور حسی و خیالی از منشآت نفس هستند و تخیل یکی از مراتب و شئون نفس است. تخیل از یک سو بهره گرفتن از صور محسوسات و از سوی دیگر اظهار عوالم در نفس و سپس ارائه آن در صورت آثار است (بلخاری، ۱۳۸۸: ۱۰۸). بنابراین پرداختن به مراتب ادراکی نفس از عالم حسی تا عالم عقل اهمیت پیدا می کند. بر این اساس نفس با سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی می تواند سیر تکاملی خود را برای رسیدن به طمأنینه و حقیقت طی کند. البته برخی قدما در حوزه ادراک نفس، تقسیم بندی متفاوتی دارند. در یک تقسیم بندی کلی «قوه مدرکة» بشری را به دو قسم «کلی» طبقه بندی می کردند: قوه ای که از خارج «ادراک» می کند و قوه ای که از داخل «ادراک» می کند. «قوه ادراک خارج» پنج «حس ظاهر» (بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساواایی) است و «قوه ادراک درون» پنج «حس باطن» که «حس مشترک»، «خیال»، «واهمه»، «حافظه» و «متخیله» است. ابن سینا به تعریف قوای باطنی این چنین می پردازد:

- «حس مشترک»: قوه ای که در اول تجویف (گودال) مقدم مغز «انسان» قرار دارد و به مثابه آینه ای است که تصویر اشیائی که در مقابل یکی از «حواس ظاهر» قرار می گیرند در آن نقش می بندند.

- «خیال»: قوه ای که در آخر تجویف مقدم مغز «انسان» قرار دارد و خزانه تصویرهایی است که پیشتر در «حس مشترک» نقش بسته است.

- «واهمه»: قوه ای که در تجویف وسط مغز «انسان» قرار دارد و دریافت معانی موجود در اشیائی را که در مقابل یکی از «حواس ظاهر» قرار می گیرند، بر عهده دارد.

- «حافظه»، قوهای که در تجویف آخر مغز «انسان» قرار دارد و خزانه معانی دریافت شده به وسیله «قوه واهمه» است.

- «متخیله» که در تجویف وسط مغز «انسان» قرار می گیرد و «قوه» ای است که هم به «خیال» - خزانه «صورت» ها راه دارد و هم به «حافظه» - «خزانه معانی» (ابن سینا، ۱۳۵۳:

در بحث از «قوای ادراکی» با تکیه بر حکمت متعالیه در بحث «انسانشناسی» آیت‌الله جوادی آملی می‌فرماید: «آنگاه‌که «انسان» با اندامهای «ادراکی» خود، در تماس مستقیم با «محسوسات» است؛ مثل آنکه چشم او منظره‌ای را می‌بیند، گوش وی صدایی را می‌شنود، زبان او مزه‌ای را می‌چشد، بینی وی بویی را استشمام می‌کند یا لامسه او نرمی و زبری را لمس می‌کند، نام این «ادراک»ها احساس است و لذت و آلمی که در چنین «ادراکی» برای آدمی حاصل می‌شود، لذت و آلم حسی است؛ چنان‌که اگر مطلبی را از این راهها بفهمند و بدان «علم» پیدا کند، «معرفت حسی» خواهد بود؛ اما هنگامی‌که «انسان»، بدون بهره‌گیری از اندامهای «حسی»، صحنه‌های را در «ذهن» متمثل کند و بدون ارتباط با «ماده» خارجی، با «شیء» مورد نظر خود سروکار داشته باشد و بدین طریق، «معرفتی» برای او حاصل شود یا لذت و دردی را احساس کند، اگر آنچه در پیشگاه «ذهن» وی حاضر شده، از سنخ معانی باشد؛ مثل عداوت و محبت «جزئی»، آن «معرفت»، «وهمی» و لذت و آلم قوه شهوت و غضب (که از آن ادراک جزئی حاصل می‌شود) نیز «وهمی» است؛ اما اگر آنچه در پیشگاه «ذهن» وی حاضر شده، از سنخ «صورت» باشد، احضار چنین «صورتی»، تخیل نام دارد و لذت و آلم حاصل از چنین «ادراکی»، «خیالی» است؛ یعنی «ادراک» مزبور برای نیروی «وهم» حاصل می‌شود، ولی لذت یا آلم برای نیروی شهوت یا غضب پدید می‌آید و به تبع، «ادراک تخیلی»، لذت و آلم «خیالی» نامیده می‌شود. «ادراک»های سه‌گانه «حس»، «وهم» و «خیال»، مربوط به «امور جزئی» است، اما اگر از این مراحل «جزئی» بگذرد و به «ادراک کلی» برسد، مثل اینکه کسی بتواند از «تصور» زید و خالد بگذرد و «انسان کلی» را که همان حیوان ناطق است بدون در نظر گرفتن خصوصیات افراد (از جهت مادی، مشخصات زمانی، مکانی و...) ادراک کند، به مرحله «تعقل» رسیده است و آن قوه‌ای که در این مرحله کار می‌کند و «انسان» به کمک آن می‌تواند آن معانی «کلی» را ادراک کند، «عقل» نامیده می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۲).

خلاصه به این نتیجه می‌توان رهنمون شد که «حس مشترک» تمام «ادراکات حواس ظاهری» را یک جا درک می‌کند. «قوه خیال» آن «مدرکات» را درک می‌کند و «قوه حافظه» این معانی را در خود حفظ می‌کند و «قوه متخیله» از طریق بهره‌مندی از ذخایر موجود در خزانه «قوه خیال» و «قوه حافظه»، آن «صورت»ها را تفصیل یا ترکیب می‌کند تا «صورت»های

جدیدی بیافرینند. سپس آن «صورت» های آفریده شده را مجدداً تفصیل یا ترکیب میکند تا با به صورت های جدیدی بیافریند. این روند تا بی نهایت ادامه دارد، درحالی که تمامی آن «صورت» های آفریده شده هر کدام به دقت تمام در «قوه خیال» حفظ می شود.

بنابراین در هنر و معماری بیش از سایر قوه ها با «قوه متخیله» سروکار داریم، چراکه در معماری، معمار همواره به دنبال خلق صورتی است که همواره وجود ندارند. معمار باید با تخیل خود در خلق آن مذاقه کند. به عبارتی «قوه متخیله» نیز، میان «خیال» و «واهمه»، نقش آفرینی میکند؛ یعنی از یک سو، همسایه «خیال» (خزانه صور) و از سوی دیگر هم مرز با «واهمه» (خزانه معانی) است؛ از این رو، با گرفتن «صور جزئی» از «خیال» و «مفاهیم جزئی» از «واهمه»، به یک فناوری شگفت انگیز در ساحت «اندیشه انسان» دست مییابد و با ترکیب این «صورت های جزئی» به «خلق» پدیده های اعجاب آوری میپردازد که «حصول» آن در بیرون از تخیل، امکان ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۲۱ و ۱۲۰).

هر چه «صورت گری» و چهره پردازی از «ماورای طبیعت»، «تجلی» می کند و بردست و زبان و قلم هنرمندان بشر جاری می شود، ریشه در همین «متخیله» با برکت «انسان» دارد و بخش عمده ای از نبوغ معماران متأله از نیروی تخیل پروریده آنان سرچشمه میگیرد؛ بنابراین نکته مهمی که در رسیدن به حقیقت به وسیله عقلی که در نفس موضوعیت دارد، این است که قوه متخیله واسط بین صورت های ذخیره شده بوده و حکم عقل است. اگر قوه متخیله از خزانه صور، صور معنا محور و حقیقی را به سوی عقل روانه کند، نفس انسان به اندیشه حقیقت محور می رسد و اگر خزانه چیزی جز باطل و صورت های بی ارزش و وهم آلود نداشته باشد، قوه متخیله با انتقال این صور به عقل، باعث ایجاد اندیشه باطل در نفس خواهد شد. در اولی انسان به آرامش و طمأنینه می رسد و نفس مطمئنه را برمی تابد که به مقام حسن و زیبایی رسیده است. چراکه در مسیر فطرت حرکت کرده است. اما در حالت دوم حافظه به واسطه داده های بی ارزش و باطل و ویروسی می شود و پردازش عقل در نفس نیز دچار مشکل می شود. رسیدن به نفس مطمئنه که با حقیقت قرابت دارد، ابتدا نیاز به پاک سازی صور باطل دارد و با موضوع تهذیب نفس خود را آشکار می سازد؛ بنابراین لزوم صیروت نفس به سوی نفس مطمئنه برای خلق اثر حقیقت محور در معماری اثبات می شود.

اندیشه معطوف به حق، می‌تواند اراده معطوف به حق را ایجاد کند. زیبایی نیز با ظهور حق تجلی پیدا می‌کند؛ بنابراین معماری مقدس، معناگرا یا حقیقت‌محور هرگز با نفوسی که پا در عالم مادی داشته باشد و صرفاً خزانه ادراک خود را با صورت‌های تقلیدی یا باطل پر کرده باشد، هرگز امکان ظهور پیدا نخواهد کرد و زیبایی در آن اثر جایگاهی نخواهد داشت. اگر زیبایی هم از نوعی باشد که نفس اماره بدان توجه کند، بی‌شک جنبه سویی در آن متصور است یا این‌که این نفس توان آن را دارد که زیبایی را به زشتی تبدیل کند. فضای حاکمیت و گستره فرمانروایی این نفس زندگی دنیا است^۱ و ابزار حکمرانی اش شهوات و امیال، هوای نفس. همچنین جایگاه و برخورد صحیح آدمی نسبت به آن، نفی و مبارزه است؛^۲ از کارهای دیگر نفس اماره تسویل و تزئین است؛ یعنی بدی را خوبی جلوه دادن و زشتی را زیبا نشان دادن است. بنابراین به ویژه وقتی موضوع داوری زیبایی مطرح می‌شود، این دو ویژگی نفس اماره نیز باید مورد توجه قرار گیرد (مطیع، ۱۳۸۵).

ارتباط نفس اماره به دلیل زندگی در ظلمات با مراتب پایین زیبایی است. در عالم کثرت بعضی زیبایی‌ها وجود دارند که بهره‌شان از وجود اندک و هرآینه در معرض نابودی و فنایند. در حوزه معماری نیز صورت‌هایی که زاییده ذهن معماران هست، با هستی اتحادی ندارد و صرفاً مفاهیم انتزاعی را برمی‌تابند در این جرگه قرار می‌گیرند. هرچند که همین زیبایی‌ها نیز متصل به زیبایی اصلی‌اند. ولی کم‌سوترین بخش وجودی آن‌اند، گاهی نیز اصلاً زیبایی وجود ندارد و فقط توهم زیبایی است، چون عالم کثرت، عالم اختلاط است. چیزهایی به نظر زیبا می‌آیند که زیبا نیستند؛ یعنی در عالم ماده امکان تزئین زشتی به جای زیبایی وجود دارد. این در حالی است که در جهان آخرت حقیقت اشیاء آشکار می‌شود؛^۳ اما نفس اماره، یا با زشتی ارتباط می‌گیرد، به تصور آنکه زیبا است؛^۴ یا با زیبایی آفلی که بهره کمی از زیبایی

۱. «تُمْ رَدُّنَاهُ أَشَقَّلَ سَافِلِينَ» (تین، ۶).

۲. «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ (۴۰) فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ (۴۱)» (نازعات: ۴۰-۴۱)

۳. «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق، ۹).

۴. «أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبُ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ» (فاطر، ۸).

دارد و در معرض زوال و نابودی است.^۱

نفس مطمئنه در این سیر ادراکی چون از داده‌های آیت محور بهره برده است و معارف را از عالم ماده به سوی عالم معنا سوق داده است، از رفت و آمدن‌ها و زشتی و زیبایی‌ها برتر شده به آرامش رسیده است و حقیقت هستی را آن‌ونه که هست و از بالا می‌بیند. هم‌نشینی این نفس با ندای «ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ» و «رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» و بعد دخول در «عبادی» و دخول در «جنتی» نشان داشتن برترین بهره از زیبایی است (فجر، ۷۲-۳۰). مهم وجود این مراتب در همه افراد انسانی به قوه و استعداد است و هر کس می‌تواند حائز هر کدام از آن‌ها شود. طبیعتاً در همان فضا با زیبایی ارتباط بگیرد و مراتبی از زیبایی را که متناسب و متنظر با خود اوست، دریافت کند.

با توجه به این‌که نفس لوامه آغاز رسیدن به نفس مطمئنه است، می‌توان چگونگی ادراک نفس را در این جرگه قرار داد. با این تفاوت که نفس لوامه در چالشی است که نفس مطمئنه این چالش را در خود ندارد. نفس لوامه می‌تواند با زیبایی واقعی ارتباط بگیرد و حتی واجد آن شود و هر چند نفس لوامه درگیر خروج از زشتی به زیبایی است، اما بهره‌مندی او از زیبایی قطعی است و همین بهره‌مندی باعث عبور او می‌شود. زیبایی‌های این دنیایی، برای نفس لوامه لذتی حیوانی در پی ندارد، بلکه آیه و نشانی از زیبایی مطلق است؛^۲ اینان زیبایی حقیقی را دریافت می‌کنند؛ هر چند این زیبایی نزول یافته باشد.^۳ پس اگر زیبایی را در این دنیا دیدند، آن را متصل به حقیقت زیبایی می‌بینند، چراکه خداوند این دنیا را نیز بسیار زیبا

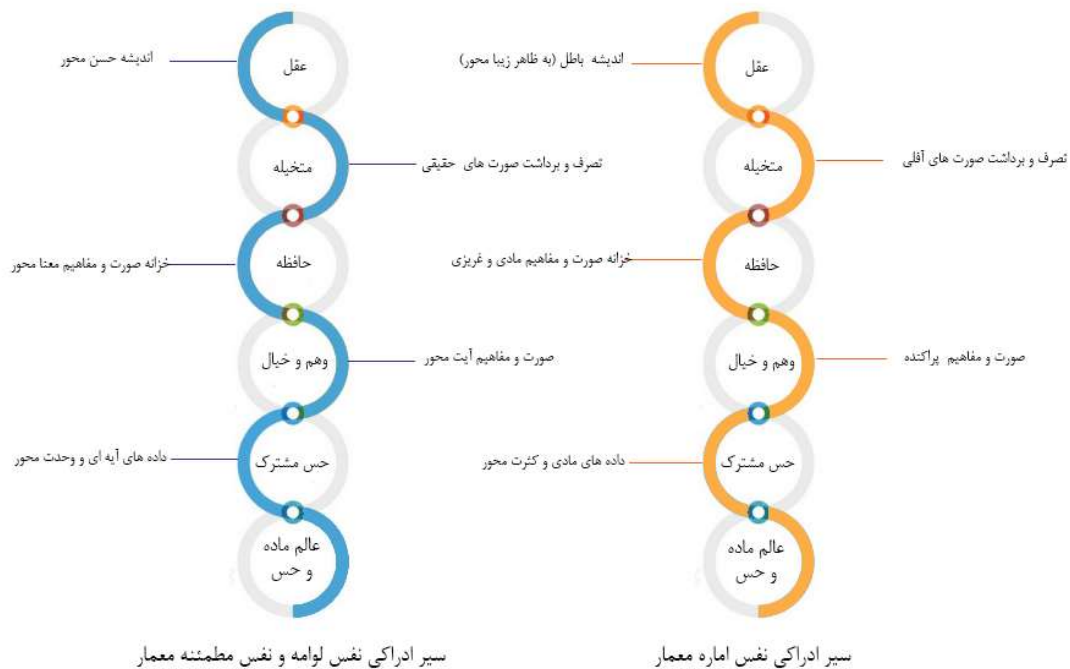
۱. «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ سَائِغًا» (نور، ۳۹). هر چند خود دنیا نیز ممکن است بهره‌ای از زیبایی داشته باشد، اما خودش نابود شدنی است و متاعی بیش نیست؛ ... و زخرفاً وان كل ذلك لمتاع الدنيا والاخرة عند ربك للمتقين (زخرف، ۳۴-۳۵) و آنچه از دنیا چشم دنیا بینان را گرفته همین زخرف و زیور و زینت است (مطیع، ۱۳۸۵) و از این عجیب‌تر آن‌که چیزهایی هستند که در این دنیا بهره واقعی از زیبایی دارند و تجلی اسماء حسناى الهی اند اما نفس اماره نمی‌تواند در آن‌ها آیات الهی را بخواند و چهره دوست و دست آفرینش الهی را در آن درک کند، بلکه از آن نیز بهره‌ای ظاهری دارد و نسبت به حقیقت زیبایی کروکورا است؛ «وَكَايُنُ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ» (یوسف، ۱۰۵).

۲. «الَّذِينَ يُدْكِرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا شُبْحَاتِكَ قَفْنَا عَذَابَ النَّارِ» (آل عمران، ۱۹۱).

۳. «وَإِذَا ثَلَيْتَ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا» (انفال، ۲).

آفریده است؛^۱ به شرط آنکه مدرک زیبایی وجود داشته باشد و آن را متصل به حقیقت زیبایی ببیند (مطیع، ۱۳۸۵).

نفس مطمئنه اما نه تنها خود به زیبایی رسیده و آرامش و وقار و زیبایی را دریافت کرده است؛ ارتباطش با بالاترین حد تجلی اسمای حسناى الهی است. اگر نفس لوامه با مرتبه نزول یافته‌ای از اسماء مثل بهشت، قرآن و ... ارتباط گیرد، نفسی مطمئنه در فضایی برتر با لقاء الهی ارتباط می‌گیرد و در بهشتی خاص وارد می‌شود که بهشت مقربان است و داخل در بندگان خاص خدا می‌شود و برای همین به جایی برتر از بهشت می‌رسد به عبارتی در مقام محسن بودن، حسن (زیبایی) در وجود او متجلی می‌گردد (شکل ۲).



شکل ۲. مقایسه تطبیقی نفس مطمئنه با اماره در نیل به حقیقت و زیبایی

استحسان هنری در معماری به واسطه نفس مطمئنه

با توجه به توضیحاتی که در ارتباط با حسن (زیبایی) و نفس مطمئنه مطرح شد، به

۱. «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» (سجده، ۷).

نظرمی‌رسد، روند ادراک حسن در نفس مطمئنه باید به صورت تفصیلی تبیین شود تا نحوه شکل‌گیری اثر معماری حقیقت‌محور که با حسن نزدیکی زیادی دارد، مشخص شود. همان‌طور که بیان شد، حقیقت با حسن ملازمه دارد و حسن از شئون وجودی یک پدیده است. ملاصدرا با استفاده از واژه استحسان به جنبه معرفت‌شناسی این موضوع نظر داشت. از همین روی پژوهش حاضر با مفروض قرار دادن برخی اصول و مبادی حکمت صدرایی - وحدت شخصی وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و ... - و اینکه حقیقت و حسن از شئون وجودی هستند، به گردآوری اظهارات صدرا در ارتباط با حسن پرداخته است تا بتواند کارکرد نفس مطمئنه را در ارتباط با دریافت‌های عالم ماده و محسوسات و تعالی دادن آن‌ها به صورت‌های متعالی مورد تبیین قرار دهد.

صدرا جایگاه مهمی برای فرم یا صورت ظاهری در زیبایی‌شناسی قائل است. او به پشتوانه اندیشه‌های عرفانی خویش، زیبایی‌های عالم ماده و دنیا را سایه و تمثالی از حقایق عالم اعلی می‌داند به شرطی که مدرکی برای آن باشد و می‌گوید: «اگر اهل فهم اسرار الهی باشی خواهی دانست که همه کمالات این عالم ادنی در حقیقت سایه و تمثالی هستند از آنچه در عالم اعلی وجود دارد که نزول پیدا کرده است ...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۳: ۷۷).

با این تعابیر، مشخص است که صدرا نه تنها زیبایی‌های ظاهری را نفی نمی‌کند، بلکه درک آن‌ها را راه ورود به زیبایی‌های عوالم بالاتر می‌داند. از این رو، هر چه به منبع وجود و جمال نزدیک‌تر شویم با وجود شدیدتر و زیباتری مواجه خواهیم بود؛ بنابراین یکی دیگر از ملاک‌های زیبایی از نگاه صدرا نزدیکی به واجب‌الوجود و شدت وجودی است؛ هر چه وجود کامل‌تر و شدیدتر باشد، موجود زیباتر است که هر چه از عالم حس و ماده بالاتر رویم این شدت وجودی بیشتر می‌شود. در نتیجه می‌توان گفت زیبایی‌های محتوایی از نظر صدرا شدیدتر است؛ اما باید توجه داشت که او به محتوایی که جدا از فرم اثر هنری باشد، اشاره نکرده است یا حداقل می‌توان گفت معتقد است این زیبایی در جسم ظهور پیدا نمی‌کند. از این رو، برای ظهور زیبایی‌های محتوایی باید این وجود مرحله به مرحله نازل شود و در هر مرحله شکل و تناسبات محدودیت‌های همان مرتبه را به خود بگیرد تا در نهایت به قالب حس و ماده درآید.

پس هر چه نفس هنرمند کامل‌تر باشد، صعود به مراحل بالاتر زیبایی برایش ساده‌تر و هنر او هم متعالی‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر خواهد بود. اما اگر چنین نباشد، هنروی در حد خیالات و اوهام باقی می‌ماند و در زندان فرم محبوس می‌شود. به عبارتی زیبایی مطلق الهی از طریق اسماء حسنی نازل می‌شود و در وجود خلائق بروز می‌یابد و هر چه نفس وجود برتر و به نفس مطمئنه نزدیک‌تر باشد، بازنمایی این صفات بیشتر خواهد بود.

ملاصدرا متغیری را که باعث می‌شود، نفسی در روند ادراک خود آیت‌محور عمل کند یا صرفاً در صورت‌های مادی توقف نماید، عشق معرفی می‌کند. در نگاه وی عشق، زیبایی و وجود، پیوستگی وجودشناختی و ملازمه وجودی دارند؛ یعنی مراتب عشق، زیبایی و وجود با هم توازن دارند. هر چه وجود کامل‌تر، عشق عمیق‌تر، معشوق والاتر و متعالی‌تر و زیبایی نیز بیشتر و شدیدتر است. ملاصدرا همانند ابن سینا زیبایی را ملازم کمال و خیر می‌داند و در نظرش موجود هر چه از کمال وجودی بیشتری برخوردار باشد، زیباتر است (ملاصدرا، ۱۳۶۴: ۱۴۵). کمال وجودی انسان با نفس او امکان دستیابی دارد و همان‌طور که در مطالب پیشین اشاره شد، نفس مطمئنه می‌تواند چنین حسن و زیبایی را داشته باشد و به دنبال آن، اثرزیا خلق کند.

ملاصدرا از متغیر کمال نفس یا همان عشق به سه نوع عشق (اکبر، اوسط و اصغر) تعبیر می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۵۳: ۲۴۵). عشق اوسط، مرتبه متوسط عشق است و آن، عشق به وجود مظاهر الهی است. آنچه بسیار مهم است و باید به آن توجه داشت، پیوند عشق در مرتبه اوسط با «نشانه‌شناسی» و به تعبیر قرآن با «آیه‌شناسی» است؛ یعنی عاشق در چشم‌انداز هستی‌شناسانه خود به جهان و انسان، نگاهی نشانه‌شناختی و درعین‌حال زیبایی‌شناسانه دارد؛ بنابراین نگاه آیت محوری در نفس مطمئنه برای رسیدن به حقیقت زیبایی از اهمیت دو چندانی برخوردار می‌شود و جستجوی معنا در آیات آفاقی خداوند توسط معمار متأله با عشق اوسط او امکان‌پذیر خواهد بود. همچنین در مرتبه اوسط از عشق، نمی‌توان به حقیقت رسید. بنابراین، معمار متأله که هنوز در مقام مجاز بسر می‌برد، باید عشقش با «ذکر» و «فکر» توأم باشد و الا ممکن است در مسیر عشق خود چنان گرفتار مجازها شود که دیگر حقیقت را در پس بطون مجازها نبیند. در این صورت مجاز برای او مجاز نیست، زیرا مجازیت خود را از

دست داده و جانشین حقیقت شده است. پس باید از طریق فکر و ذکر، مجازها را شناخت و از آن‌ها عبور کرد.

از این رو، ملاصدرا عشق اوسط را این‌گونه تبیین کرده است: انسان‌هایی که در مرتبه اوسط از عشق بسر می‌برند، افرادی آگاه و دانا هستند که از ظاهر به باطن می‌رسند و حقایق موجودات را نظر می‌کنند. آن‌ها کسانی هستند که دائماً در فکر و ذکرند و عالم را در همین ظاهرش منحصر نمی‌کنند. آن‌ها عالم را پرمزوراز می‌بینند؛ یعنی برای عالم حقیقتی نهانی و نهایی قائل‌اند و بنابراین آن را باطل و بی‌باطن نمی‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۵۳: ۲۴۱). بنابراین، با توجه به تبیین ملاصدرا از عشق اکبر و اوسط، باید گفت که در عشق اکبر، معشوق از سنخ معنا و فاقد صورت است؛ اما در عشق اوسط، معشوق، معنایی تمثیل یافته است. در این مرتبه، معنایی زیبا در صورت‌ها تجلی پیدا می‌کند؛ پس صورت‌های زیبا فقط صورت‌های زیبا نیستند، بلکه ظهورهایی هستند که دسته‌ای بی‌پایان از معانی باطنی را که در واقع حقایقی زیبا هستند، در پس ظاهر خود دارند. از این رو، تجلی معنا در صورت، ضمن آشکار شدن معنا در صورت است، استتار معنا در صورت نیز به شمار می‌آید و صورت در عین حال که ظهور معناست، حجاب او نیز هست (امامی جمعه، ۱۸۸: ۱۰۸).

انسان برای اینکه به عشق اوسط دست پیدا کند و در عشق صورت گرفتار و زمین‌گیر نشود، باید حرکت تاویلی داشته باشد، تا وجه کشف و انکشاف نمایان شود. این همان نشانه‌شناسی و به تعبیر دیگر، آیه‌شناسی و مجاز‌شناسی است که از نگاه ملاصدرا باید به مدد «ذکر» و «فکر» صورت پذیرد. اینجاست که اهمیت این قاعده ملاصدرا «الظاهر عنوان الباطن و الصورة مثال الحقیقة و المجاز قنطرة الحقیقة» کاملاً آشکار می‌شود. همچنین تا اندازه‌ای روشن می‌شود که چگونه وی این قاعده را محل برقراری اتصال بین عشق و حسن‌شناسی در عشق دانسته است.

عشق اصغر که پایین‌ترین عشق‌هاست، معمار در این نوع از عشق تنها و تنها، به زیبایی‌شناسی شکلی و صوری توجه دارد. در این مرتبه که ادنی مراتب عشق است، عشق و زیبایی در فرم و صورت محصور است؛ اما در عشق اوسط و اکبر، صورت و معنا، ریخت و محتوا، با هم توأم‌اند. صورت معشوق یا پدیده مورد التفات معمار چگونه و طی چه فرایند و

تلاش‌هایی در ذات او رسوخ می‌آید و اتحاد همیشگی و ناگسستنی بین دو صورت حاصل می‌گردد؟ ملاصدرا مراحل شکل‌گیری صورت زیبا در نزد انسان متأله را این‌گونه مطرح می‌کند:

۱. دیدار و مشاهده بین دو انسان که یکی زیبا و دیگری زیباشناس است، مکرر شود (تکرار المشاهدات).

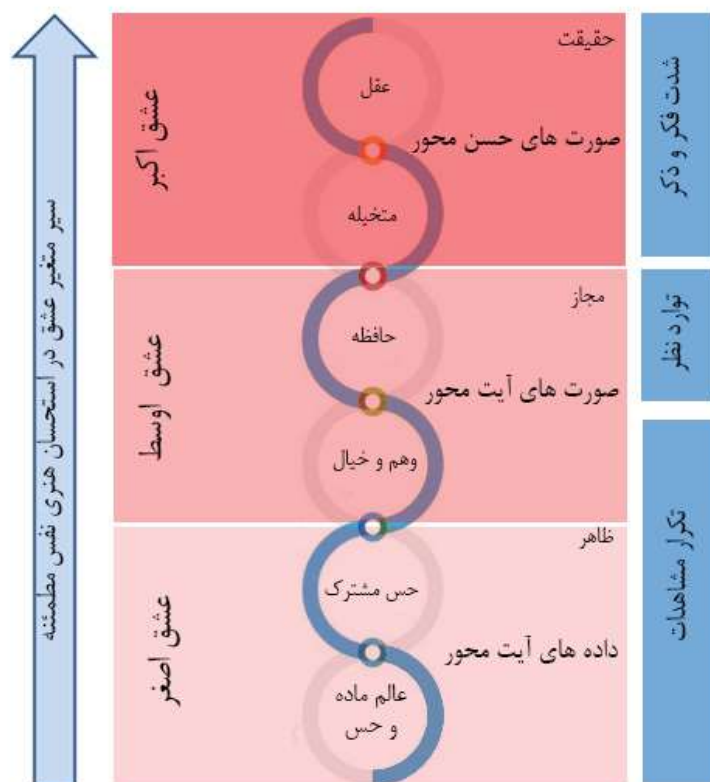
۲. نگاه‌های موشکافانه بین آن دو یا دست م یکی نسبت به دیگری متوارد و پی‌درپی باشد (توارد الانظار)

۳. این مشاهدات و نگاه‌های موشکافانه، انسان شاهد را چنان در فکر انسان مشهود و زیبایی‌های او فرو می‌برد که دیگر نمی‌تواند از فکریاد او غافل و از ذکر او فارغ شود. او در این مرحله به شدت و دائماً به فکر و ذکر حالت‌ها و صورت‌های زیبا در مشاهدات ظاهری و همچنین به فکر و ذکر زیبایی‌های معنوی و روحی است (شدة الفکر و الذکر فی اشکاله و شمائله).

ملاصدرا معتقد است در این مرحله شمایل محبوب «استحسان» می‌یابد. منظور از «استحسان»، طلب دریافت و انکشاف وجوه مختلف زیبایی، اعم از صوری و معنوی، در پدیده مورد التفات است. هنگامی که این انکشاف صورت گرفت و زیبایی‌های جسمی و معنوی، فکر و روح انسان طالب را تسخیر کرد، صورتی از پدیده در قلب او حک می‌شود؛ بنابراین «استحسان شمایل معشوق» که متضمن رفتارها و تلاش‌های سه‌گانه تکرار مشاهده، توارد نظرها و شدت فکر و ذکر در اشکال و شمایل محبوب است و ماحصلش نیز انتقال صورت معشوق در لوح قلب عاشق، کاملاً با رفتارها و تلاش‌های معمار برای خلق یک صورت هنری، متشابه و بلکه کاملاً هم‌سنخ است؛ بنابراین استحسان نوعی روند ادراکی است که در نفس مطمئنه قابلیت بروز دارد. چراکه استحسان به دنبال معنا و حقیقت حسن است و حقیقت حسن جز با کمال وجودی انسان محقق نخواهد شد و کمال وجودی انسان در نفس مطمئنه قابلیت تحقق دارد.

البته می‌توان مراحل ادراکی نفس مطمئنه را با استحسان متناظر دانست. معمار متأله در ابتدا به واسطه عشق اصغر به آثار و طبیعت التفات می‌کند و داده‌هایی را با حواس پنج‌گانه به قوه حس مشترک در نفس می‌رساند. بعد از این مرحله به واسطه عشق اوسط و نگاه آیت

بین صورت‌هایی را در عالم خیال خود از داده‌ها می‌سازد. این صورت‌ها همان مرحله اول استحسان در نگاه ملاصدرا هستند؛ یعنی تکرار مشاهدات صورت‌ها بدون آنکه معنای حقیقی از آن‌ها متبادر شود. این صورت‌ها و مشاهدات در حافظه قرار می‌گیرند و مورد مرور و توارد نفس قرار می‌گیرند که مرحله دوم استحسان را در برمی‌گیرد. بعد از این مرحله نفس مطمئنه با شدت فکر و ذکر و عشق اکبری که حاصل این فکراست، در نهایت به واسطه قوه متخیله و متصرفه که بر حافظه تصرف دارند، حقیقت را از مجاز جدا می‌کند و قدرت فرقان پیدا کرده و حسن یا زیبایی حقیقی برایش آشکار می‌شود که مرحله سوم استحسان است (شکل ۳). آنچه در فرایند «استحسان» رخ می‌دهد، عبارت است از کشف زیبایی‌های باطنی، ضمیمه کردن آن‌ها به زیبایی‌های ظاهری، پروراندن در یک صورت مثالی که بیانگر همه زیبایی‌های ظاهری و باطنی در صورت و سیرت محبوب است.



■ شکل ۳: تناظر سیر ادراک استحسانی با روند ادراکی نفس مطمئنه معمار متأله

▲ خلق تمثیلی در معماری به واسطه نفس مطمئنه

آنچه در مورد ادراک استحسانی مطرح شد، موضوعی بود که در چگونگی ادراک معمار متأله موضوعیت داشت. این در حالی است که آفرینش اثر بعد از این مرحله امکان تبیین دارد. ادراک استحسانی، اندیشه معطوف به حق را تولید می‌کند و حال این اندیشه در یک سیر نزولی باید اراده معطوف به حق داشته باشد. نفس مطمئنه معمار متأله، بعد از درک حسن از صورت‌های حقیقی و پی بردن به راز و معنای نهفته در آن‌ها همواره باید دوباره قالبی ماده بر آن بپوشاند تا در یک سیر نزولی تبدیل به اثر معماری شود، این روند همان روند خلق تمثیلی است. اگر ادراک نفس مطمئنه با استحسان همراه است، روند خلق در این نفس با واژه تمثیل همراه می‌شود. تمثیل چیزی نیست جز صورت‌گری‌ها و صورت‌پردازی‌های زیبایی‌شناسی قوه خیال که در نفس است. ملاصدرا از تخیل خلاق به تمثیل تعبیر کرده است. (امامی جمعه، ۱۳۸۸: ۱۳). تمثیل نوعی زبان هنری است برای توصیف معارف عقلی و مفاهیمی که از جنس ماده نیستند و ادراک آن برای اکثر انسان‌ها سهل نبوده و به آسانی قابل ادراک عموم نیست. 'در حالت کلی تمثیل دو چیز را به هم نزدیک می‌کند ولی رمز در عالم تعقل، آن‌ها را به هم می‌پیوندد. (یوسفی پور، ۱۳۸۲: ۱۹۶) تا تمثیلی رخ ندهد، رمزی هم در اثر نهفته نمی‌شود (گنون، ۱۳۷۴: ۷). به همین دلیل با دست‌یابی نفس مطمئنه به حقیقت در روند استحسانی، زمانی که آن حقیقت دوباره در روند تمثیلی قالب ماده و فرم به خود می‌گیرد، همراهی بین آن اثر و هستی اتفاق می‌افتد که بر اساس این معیت، رمزگونه می‌شود. این همراهی، نوعی معیت اتحادی است و عالم، معمار و اثر همه یکی می‌گردد و این بنیاد اندیشه و ایده معمار متأله است.

▲ معیت اتحادی اثر معماری، عالم، انسان و خدا بر اساس ادراک استحسانی و خلق

تمثیلی

چرخه ادراک استحسانی و خلق تمثیلی همواره نوعی اتحادی را معرفی می‌کند که در

۱. همانطور که خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (زمر، ۲۷) یعنی همانا مادر این قرآن برای هدایت مردم از هرگونه مثل‌های روشن آوردیم باشد که خلق متذکر آن شوند.

اسفار اربعه ملاصدرا امکان تبیین دارد، بنابراین این معیت اتحادی را می‌توان با اسفار اربعه ملاصدرا متناظر دانست.

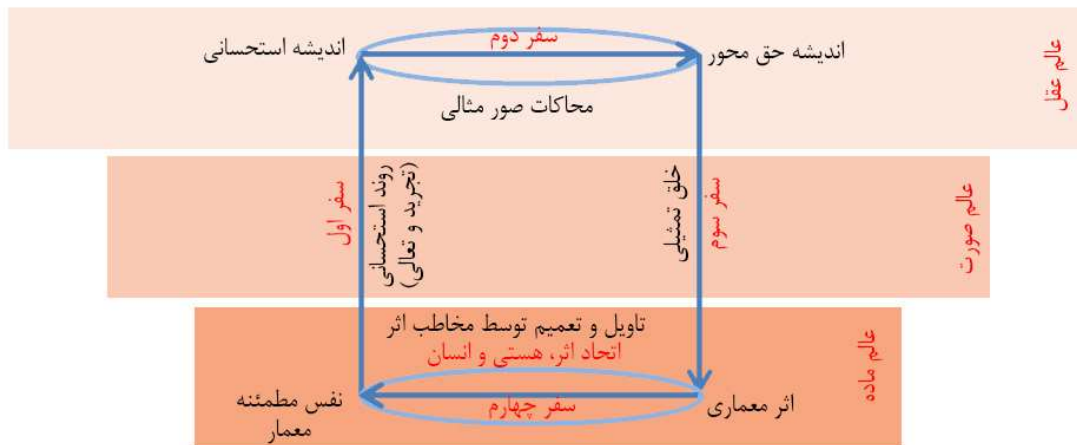
سفر اول: سفر از خلق به حق است. این سفر نمایانگر سفر از کثرت به وحدت است. عارف باید این مرحله را زیر نظر پیر و راهنمای طریقت، طی کند تا به مقصد نهایی و کمال مطلوب رسد (کرباسیون، ۱۳۸۳: ۶۳۰). در نتیجه نفس معمار متأله در این سفر از کثرت صورت‌ها به سوی وحدت حرکت کرده است و از ماده به سوی معنا شتافته است تا یکی شدن را بیابد. وحدت در کثرت برایش متجلی شود که با روند استحسانی همراه بوده است.

سفر دوم، سفر از حق به حق است که آغاز آن ملکوت و نهایتش اتصاف به اوصاف الهی و وصول به مقام ربوبیت است. این سفر، سیر در حق به حق است تا افق اعلی که نهایت حضرت احدیت است و در این سفر، سالک به درک حقیقت نائل می‌شود. (طارمی، ۱۳۷۸: ۶۱۹). معمار متأله نیز در انتهای مسیر اول با سفر دوم خود با اسمای الهی سیر کرده است تا اندیشه وحدت را تثبیت نماید و او در این مرحله مکث دارد و بین هندسه و حقیقت کنشی را ایجاد می‌کند و محاکات صور مثالی در این مرحله اتفاق می‌افتد و زمینه خلاقیت بروز می‌یابد.

سفر سوم، سفر از حق به خلق یا سفر از حقیقت مطلق به سوی خلق است. بدین معنی که وقتی بنده سالک به صفات و اسمای الهی اتصاف یابد، به حالت نخستین برمی‌گردد (ایرانی صفت، ۱۳۸۹: ۱۰۱)؛ اما این بازگشت معنای باز پس آمدن به نقطه اول و جدا شدن از آنچه را که دریافت کرده است، نمی‌دهد، بلکه با تمام آنچه بدان جا رسیده و دریافت کرده است، بازمی‌گردد و به اصطلاح، سفر از حق به خلق، با حق است نه دور از او؛ مرحله سوم تکامل سالک است. معمار متأله در سیر نزولی خلق از حقیقت به سوی ماده می‌آید، اما با وحدت. به عبارتی کثرات را در عین وحدت و خلق را هاله حق می‌بیند و حرکت تمثیلی را برمی‌تابد. بنابراین حاصل این اسفار با نفس مطمئنه اثری می‌شود که با حق پیوند دارد و در نتیجه نفس، اثر و عالم با هم پیوند می‌خورند.

سفر چهارم، سفر در خلق با حق است در این سفر خود اثر معماری واسطه‌ای می‌شود برای تعالی خلق و جامعه، طوری که سیر معمار و اثر و مخاطب با هم رخ می‌دهد و چرخه

اتحاد اثر با هستى در اين مرحله تکميل مى شود. چون حقيقت در اثر جارى و سارى مى شود، جاودانگى مى ابد و رمز در اثر مستتر مى شود و توسط مخاطب در اين سفر حقيقت اثر تحويل مى شود و امکان تعميم در آثار ديگر را مى يابد (شکل ۴).



شکل ۴. تبیین ادراک استحسانى و خلق تمثيلى بر اساس اسفار اربعه ملا صدرا

معماری اسلامى ايران در دوره صفويه نشان از چنين حکايتى دارد که نفس مطمئنه معمار متأله با ادراك استحسانى و خلق تمثيلى، آثاری را خلق کرده است. در اين آثار نوعى معيت اتحادى با عالم، خدا، مخاطب و نفس معمار ايجاد کرده است. مطالعات مختلف در باب اصفهان، بروجوه تمثيلى آن و نسبت آن با عالم ملکوت تأکيد دارد که آن را با تعابير مرتبط با سير نزولى خلقت در حکمت اسلامى قرين مى نمايد (استيرلن و کربن، ۱۳۷۷: ۴۶). تعابيري که سخن از اتصال به عوالم بالا باشد، به وفور در مطالعات شهر اصفهان حضور دارد؛ مثلاً نظم آب در تقسيم مادی های شهر (کانال اصلى آب) که آن را به باغ شهر تبديل کرده است، از ادراك استحسانى هنرمند متأله که تمثيلى از نظم کيهانى بر عالم زمينى خوانده شده است و نظم باغ ها و نمادهای موجود در آن اعم از عناصر آب و درخت که يادآور وعده بهشت مؤمنان شمرده شده است در واقع صور استحسانى و حقيقت محورى هستند که هنرمند متأله به ادراك آن ها رسیده و دوباره در خلق تمثيلى خلق کرده است. به همين علت است که اثر، هستى و انسان با هم در الگوى شهر اصفهان معيت اتحادى

پیدا می‌کنند، چراکه جایگاه عناصر و فضاهای شهری شاخص و ارتباط آن‌ها با یکدیگر حائز اهمیت است که به صورت بارز در طراحی میدان نقش جهان قابل بررسی است. درون‌گرایی و پیوستگی فضایی از خصوصیات شهر اصفهان است که به نظر می‌رسد حاصل معناداری و حقیقت‌محور بودن ادراک استحسانیِ نفس مطمئنه معمار آن بوده است که ساختمان‌ها را جدا از محیط و اطراف آن ندانسته است. به عبارتی مسافران شهر، پیوسته خود را درون چیزی می‌بینند و از حالی به حال دیگر و از ادراکی به ادراک دیگر دست می‌بد (استیرلن و کرین، ۱۳۷۷: ۵۲-۵۸).

از طرف دیگر در نظم هندسی بناها شاهد نسبت‌های ریاضی و اعداد و ارقام ویژه‌ای هستیم که برخی از آن‌ها به اعتقادات شیعه نسبت داده شده و نیز تفاسیری از آن‌ها به اتصال هنرمند با عوالم عقلی اشاره نموده است (استیرلن و کرین، ۱۳۷۷: ۷۱-۷۳ و ۸۱). همین روند ادراکی نیز در حوزه تزئینات قابل بررسی است. سیراز کثرت در وحدت و وحدت در کثرت در این آرایه‌ها حاکی از همان انطباق اسفار اربعه ملاصدرا با نوع ادراک و خلق نفس مطمئنه است. همان‌طور که بسیاری از تفاسیر مختلف در باب هنر اسلامی همین نقوش اسلیمی و هندسی و رنگ‌ها ارقام خاص را دستمایه اثبات مدعا بر تجلی معانی و مفاهیم عرفانی چون وحدت در کثرت در هنر اسلامی دانسته و ریشه این نقوش و رنگ‌ها را در اتصال هنرمند به عالم مثال یا عالم غیب بر شمرده‌اند (به عنوان مثال رک به بورکهارت، ۱۳۹۵: ۸۸-۸۷ و مددپور، ۱۳۸۷: ۱۳۷-۱۳۳). در نگاهی کلی، خصایص معماری حقیقت‌محور در سیراز حق به خلق یعنی فرآیند خلق تمثیلی صورت مادی و تنزل یافته حقایق دریافتی و مشاهدات غیبی و خیالی وی است که در سفر چهارم برای نفس متوجه به عالم ماده که همان مخاطب اثر معماری است؛ طرح افکنده شده است و فعل انسان با تأویل این آثار و رسیدن به معنا دوباره در تلاش برای صعود دوباره از خلق به حق مهیا می‌شود که محیط پیرامون خویش را، با زدودن آن از آرایش و هموار ساختن آن برای نفسی که قصد خلوت و تجرد از عالم ماده را دارد، برای بازگشت نفس به عالم خیال منفصل و عالم عقول مهیا می‌سازد. بنابراین همین نگرش از کثرت به وحدت در سفر اول همان نگرش انفسی را در سفر دوم برمی‌تابد که در خلق تمثیلی سفر سوم با مفهوم درون‌گرایی در معماری اسلامی ظهور و بروز می‌یابد. بر این اساس

بسیاری از مفاهیمی که در معماری اسلامی ایران بروز یافته است حاکی از همین روند و اتحادی است که به واسطه ادراک استحسان و خلق تمثیلی با عالم، انسان و خدا پیدا شده است؛ که در جدول ۲ بدان‌ها اشاره شد.

■ جدول ۲. رابطه مفاهیم معماری اسلامی با نوع معیت اتحادی

اتحاد با حقیقت عالم و خدا (با تکیه بر نگرش توحیدی)	مرکزیت در معماری
اتحاد با حقیقت انسان	تعاملات همسایگی در معماری
اتحاد با حقیقت خدا	مرکزیت مساجد در محلات
اتحاد با حقیقت عالم	تجسم نعمات بهستی در فضای شهری و آرایه‌ها
اتحاد با حقیقت عالم	نظم ساختاری در فضاها
اتحاد با حقیقت عالم	نورگیری‌های مناسب و حداکثری در فضاها
اتحاد با حقیقت عالم	انتخاب رنگ‌های خاص در آرایه‌ها
اتحاد با حقیقت عالم و خدا	وحدت در کثرت و کثرت در وحدت
اتحاد با حقیقت انسان و عالم	توازن و تعادل در معماری
اتحاد با حقیقت عالم	سلسله مراتب فضایی
اتحاد با حقیقت انسان	تقسیم بندی اندرونی و بیرونی
اتحاد با حقیقت عالم	تقارن در معماری
اتحاد با حقیقت عالم و خدا	وجود نماد چلپا در اکثر آثار معماری
اتحاد با حقیقت خدا	درونگرایی
اتحاد با حقیقت انسان	تناسبات انسانی

اتحاد با حقیقت عالم و خدا (با تکیه بر نگرش توحیدی)	مرکزیت در معماری
اتحاد با حقیقت خدا	شاخصیت برفضاهاى مذهبى
اتحاد با حقیقت انسان، خدا و عالم	تمام مفاهیم معماری اسلامی یا حقیقت محور در یک بنا

نتیجه‌گیری

نفس انسان که همان ذات انسان و من وجودی اوست، نرم‌افزار شناختش محسوب می‌شود؛ طوری که برای شناخت خود، هستی و خدا، نیاز به کالبد - به عنوان یک قالب - و نیاز به فطرت - به عنوان یک تصدیق کننده یا هدایتگر - دارد. نفس مطمئنه تنها تصدیق کننده و نفسی است که می‌تواند به ادراک حقیقت در انسان دست یابد. ادراکی که از قوای باطنی و مراحل حس مشترک، قوه خیال و وهم، حافظه، قوه متخیله عبور کرده است و به واسطه نور عقل کلی می‌شود. چنین نفسی با کمک همین قوا در خلق اثر حقیقت محور سفری را در ادراک خود نسبت به آیات الهی در آفاق آغاز می‌کند که با درک استحسانی از عالم ماده (کثرت) به سوی عالم عقل (وحدت) طی «تکرار المشاهدات»، داده‌های آیت محور را با «توارد الانظار» به صورت‌های آیت محور تبدیل کرده است و در نهایت با «شدة الفکر و الذکر فی اشکاله و شمائله» به صورت‌های حسن محور تجرید کرده است و متعالی می‌سازد (سفر اول). متغیری که محرک این تعالی به سوی عالم بالاست، عشق است و نفس مطمئنه معمار متألّه به واسطه عشق اصغر در عالم پایین و عشق اوسط و اکبر در عالم بالا می‌تواند به حقیقتی در سفر اول خود برسد که در عالم عقل مکشی داشته است و صورت‌های مثالی را محاکات نماید (سفر دوم). در نهایت به همراهی با حقیقت برسد که در سفر بعدی آن را در قالب ماده تمثیل نماید. خلق تمثیلی همان خلق اثر حقیقت محوری است که از عالم عقل به سوی عالم ماده (کثرت) نزول پیدا کرده است (سفر سوم). در ادامه به همراه خود حقیقت را در قالب رمز جاری می‌سازد و زمینه ساز سفر چهارمی می‌شود که حلقه معمار، اثر

معماری، مخاطب و هستی را کامل کند (سفر چهارم). آن اثر، تجسم اصل تناظر میان عالم و آدمی می‌شود و واسطه‌ای است برای یک ادراک استحسانی دیگری برای انسان‌هایی که نفس آن‌ها قابلیت رمزگشایی حقیقت مستتر در اثر را داشته باشد؛ بنابراین معیتی در این حلقه رخ می‌دهد که اثر با انسان، خدا و عالم پیوند می‌خورد و مفاهیم معماری اسلامی دقیقاً حاصل این نوع ادراک استحسانی نسبت به خدا، عالم و انسان هستند که بر پایه حقیقت کشف شده در کالدهای مشخصی تمثیل یافته‌اند.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۱). ادراک خیالی و هنر. مجله خیال. دوره ۲، شماره ۱۰.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۵۳). دانشنامه علایی. ترجمه محمد معین و سید محمد مشکوه. تهران: دهخدا.
۳. استیرلن، هانری. کرین، هانری. (۱۳۷۷). اصفهان، تصویر بهشت. ترجمه جمشید ارجمند، تهران، نشر فرزانه روز.
۴. امامی جمعه، سید مهدی. (۱۳۸۸). فلسفه هنر در عشق شناسی ملاصدرا. تهران: ترجمه و نشر آثار هنری متن.
۵. ایرانی صفت، زهرا. (۱۳۸۶). مروری بر فلسفه و عرفان اسلامی. تهران: نشر آیندگان.
۶. آل غازی، عبدالقادر. (۱۳۸۲). بیان المعانی، دمشق: مطبعة الترقی.
۷. باباپور گل افشانی، محمد مهدی؛ اسفندیار، قدیر. (۱۳۹۲). معناشناسی واژگان «عقل» و «تفکر» در ارتباط با مفهوم «فطرت» در قرآن. آینه معرفت (۳۵): ۷۷-۹۹.
۸. بروجردی، سید حسین. (۱۴۱۶). تفسیر الصراط المستقیم. قم: مؤسسه انصاریان.
۹. بلخاری قهی، حسن. (۱۳۹۲). معماری مقدس: اصل تناظر میان عالم و آدمی. کیمیای هنر، شماره ۸: (۲۶-۱۷).
۱۰. بلخاری، حسن. (۱۳۸۸). هندسه خیال و زیبایی (پژوهشی در آرای اخوان الصفا درباره حکمت هنر و زیبایی. تهران: مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری متن.
۱۱. بنائیان اصفهانی، علی؛ نجفی، محمدجواد و نشاط دوست، حمید طاهر. (۱۳۹۳). زشتی گرای نفیس در حیات انسان از منظر قرآن و مکتب تحلیل روانی. الهیات تطبیقی، شماره دوازدهم: (۲۶-۱).
۱۲. بورکهارت، تیتوس. (۱۳۷۶). روح هنر اسلامی. ترجمه سید حسین نصر، در مبانی هنر معنوی. تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۳. تهانوی، محمدعلی. (بی تا). کشف اصطلاحات الفنون، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). تفسیر تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء.

۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). تفسیر موضوعی قرآن کریم، صورت و سیرت در قرآن کریم. نشر اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). انسان از آغاز تا انجام. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. حائری یزدی، مهدی. (۱۳۸۰). سفر نفس. به کوشش عبدالله نصری. تهران: انتشارات نقش جهان.
۱۸. حیدری نوری، رضا. (۱۳۹۵). نفس ستیزی مولوی در مثنوی. پژوهش‌های اخلاقی، شماره ۲: (۲۴-۵).
۱۹. خمینی، روح‌الله. (۱۴۰۶ ق). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس. قم: انتشارات مؤسسه پاسدار اسلام.
۲۰. رازی، فخرالدین. (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. سامه، رضا؛ صداقت، علی. (۱۳۹۲). مرتبه بندی معماری متناسب با ساختار وجودی انسان بر اساس آموزه‌های قرآن و حکمت اسلامی. دو فصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم سال چهارم (۱): ۳۹-۷۴.
۲۲. سلیمانی، فاطمه. (۱۳۹۳). عشق طریقی به سوی کمال انسانی. تاریخ فلسفه. شماره ۱۶ (۵۸-۳۵).
۲۳. شجاری، مرتضی؛ طباطبایی لطفی، زکيه السادات. (۱۳۹۵). خلاقیت در معماری با الهام از حکمت متعالیه. حکمت معاصر، شماره ۲: (۴۴-۲۳).
۲۴. طارمی، عباس. (۱۳۷۸). تحقیق در اسفار اربعه، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، جلد دوم. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۵. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۶۴). بداية الحکمة. قم: جامعه مدرسین.
۲۶. فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۹۵). ابعاد معرفت النفس و نقش آن در استکمال نفس انسانی. حکمت اسلامی، شماره ۲: (۱۶۳-۱۳۷).
۲۷. فیض کاشانی، محسن. (۱۴۰۳ ق). ترجمه و تفسیر شریف صافی، ج ۵، زیر نظر عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، تهران: نشر نوید اسلام.
۲۸. کرباسیون، علیرضا. (۱۳۸۳). جایگاه استاد و تقلید در سیر و سلوک از منظر صدر المتألهین، مقالات دومین همایش جهانی حکمت متعالیه، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۹. گنابادی، سلطان محمد. (۱۴۰۸). تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباد، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۳۰. گنون، رنه. (۱۳۷۴). معانی رمز صلیب. ترجمه بابک عالیخانی. تهران: انتشارات سروش.
۳۱. مددپور، محمد. (۱۳۸۸). حقیقت و هنر دینی نظری به مبانی نظری هنر: شعر، ادبیات و هنرهای تجسمی دینی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۲). به سوی او. قم: موسسه پژوهشی امام خمینی.
۳۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
۳۴. مطیع، مهدی. (۱۳۸۵). تناظر معناشناختی اسماء الحسنی با لایه‌های زیبایی‌شناسی هستی و وجود آدمی، گردهمایی بین‌المللی مکتب اصفهان.

۳۵. ملاصدرا. (۱۳۵۳). اسفار. ترجمه و تلخیص جواد مصلح. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۶. ملاصدرا. (۱۳۶۴). الشواهد الربوبیه. تهران: نشر مرکز دانشگاهی.
۳۷. یزدان پناه، یدالله. (۱۳۸۹). حکمت اشراق. تحقیق و نگارش: مهدی علی پور. تهران: سمت.
۳۸. یوسفی پور، شهرام. (۱۳۸۲). مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر. دانشگاه تهران: نشر فرهنگستان هنر.