

باز شناخت شهرسازی مکتب اصفهان بر پایه نظامات حکمی هنر اسلامی

مهديه عابدي

پژوهشگر دوره دکتری شهرسازی، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه علم و صنعت ایران

نسیم خانلو

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شرق

الهام رضوی

پژوهشگر دوره دکتری معماری، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز

سید امیر سامان اوالی

کارشناس ارشد معماری، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال

چکیده

هنر و معماری هر ملتی در طول تاریخ، نمود بیرونی و مادی شده اندیشه‌های مختلف، به عنوان تبلور دهنده درونمایه‌های فکری و فرهنگی مردمان آن سرزمین بوده است و دارای حقیقت تاریخی‌ای است که در هر دوره به اقتضای الگوواره‌های غالب بر اذهان، به نحوی ظهور دارد. به عبارتی شکل‌گیری فضاها و کالبدی و آثار هنری همواره متأثر از اندیشه‌های فلسفی و حکمی بوده است. از طرفی هنر اسلامی ظرف دو‌یست سال گذشته مورد توجه و تأمل جدی محققان و مستشرقان بوده است، گروهی این هنر را هنری مقدس با بنیان‌های نیرومند حکمی و عرفانی می‌دانند، گروهی حضور عنصر اسلامیت در

هنر اسلامی را کاملاً نفی می‌کنند و گروهی آرای دسته اول را غیر مستند بر ادله و شواهد تاریخی می‌دانند؛ این تشتت آراء محصول برخی عوامل است، عواملی چون فقدان منابع کافی و لازم در اثبات بنیان‌های حکمی و عرفانی هنر اسلامی، فقدان مطالعات متدیک و علمی توسط محققان و هنرشناسان بومی و نیز قرار گرفتن برخی از بنیان‌های نظری هنر در اثبات مفاهیم کلامی؛ به منظور شناخت بیشتر نسبت به هنر و معماری اسلامی لزوم انجام پژوهش‌هایی بر اساس بنیان‌های حکمی و عرفانی کاملاً احساس می‌شود؛ در همین راستا پژوهش حاضر با تعمق در متون حکمی اسلام سعی کرده است مفاهیم آفرینش هنری و رابطه معماری و شهرسازی با آراء صدر المتالهین ملاحظه را مورد توجه و تامل قرار دهد چرا که احیای فعالیت عقلانی در ایران عصر صفوی با ظهور صدرالدین شیرازی که نزد پیروانش صرفاً به آخوند یا صدر المتالهین شهره بوده است، به اوج خود رسیده است. به بیان دیگر، هدف پژوهش حاضر بررسی تعاملات معماری و اندیشه‌های حکمی در نزد صاحب‌نظری چون صدر المتالهین (ملاحظه) است.

روش تحقیق مقاله حاضر توصیفی-تحلیلی از نوع کیفی است که در صدد است با استفاده از مطالعات کتابخانه‌ای و اسنادی به واکاوی مفهومی اندیشه‌های فلسفی و حکمی به طور عام و بررسی نقش و جایگاه تفکرات و آراء صدر المتالهین (ملاحظه) پیرامون حکمت هنر اسلامی در آثار معماری همزمان با وی به طور خاص و تدوین مؤلفه‌های کالبدی آن بپردازد. رویکرد پژوهش حاضر، تاریخی و معرفت‌شناسانه است. در مقام گردآوری اطلاعات از رویکرد تاریخی و در مقام داوری از رویکرد معرفت‌شناختی استفاده شده است. رویکرد تاریخی، مکاتب و گرایش‌های فلسفی و حکمی را در وضعیت زمانی و مکانی خاص و ویژه پیگیری می‌کند. رهیافت تحقیق نیز تاویلی است که بر اساس آن اندیشه‌های حکمی و فلسفی تبلور یافته در آثار معماری مورد بررسی قرار گرفته است.

کلید واژه‌ها: مکتب اصفهان، صدر المتالهین (ملاحظه)، حکمت متعالیه، نظامات حکمی هنر اسلامی

تاریخ هنر و معماری در تمدن اسلامی، نمایشگاهی از آثاری با شکوه و در مواردی کم نظیر است (گلیجانی مقدم، ۱۳۸۴: ۳۴). شکوه این آثار نه صرفاً برخاسته از ذوق و احساس زیبایی شناسانه هنرمندان و معماران مسلمان، که می‌تواند ریشه در بنیادهایی نظری داشته باشد. مباحث عمیق و دقیق حکمای مسلمان پیرامون بنیادهایی چون خیال، تخیل، صورت‌های، عالم مثال، نور، رنگ و غیره، نوید یک مکتب حکمی نیرومند در شرح و تحلیل آثار هنری و معماری تمدن اسلامی است. بنابراین تلاش برای تبیین رابطه‌ها و تدوین اصول نظری حاکم بر این هنر و معماری کاری بس مهم است، زیرا این مهم از یک سو با بنیان‌های نظری بسیار نیرومندی روبروست و از سوی دیگر ماهیت آثار هنری این تمدن نشان می‌دهد بدون ریشه داشتن در بنیان‌های نظری ظهور چنین آثاری امکان عملی ندارد. بنابراین سعی محققان نظری هنر و معماری اسلامی-ایرانی از یک سو تدوین اصول حاکم بر این هنر و معماری و از سوی دیگر کشف رابطه‌هاست (پورمند، ۱۳۸۶: ۲۴۷). از طرف دیگر در تمدن اسلامی، نسبت وسیعی بین حکمت، عرفان، فلسفه و علوم می‌چون هندسه و موسیقی وجود دارد؛ در فلسفه اسلامی هندسه و موسیقی از اجزاء فلسفه هستند و لذا در گذشته هرکس هندسه می‌دانست حتماً فلسفه نیز می‌دانست. پس معماری که بنیادی چون فلسفه داشت نسبتی ذاتی با فلسفه می‌یافت. لذا از این منظر، بررسی بنیان‌های فکری و ابعاد شخصیتی فلاسفه اسلامی و به ویژه صدر المتالهین (ملاصدرا) به عنوان پیوند دهنده فلاسفه اشراق و فلاسفه مشاء، لازم می‌نماید (بی‌نام، ۱۳۸۹: ۳). در همین راستا زندگی ملاصدرا را به صورت موردی می‌توان چنین خلاصه نمود: تولد در سال ۹۷۹ ق در شیراز، عزیمت به قزوین به عنوان پایتخت حکومت صفوی در ۶ سالگی به همراه پدرش، عزیمت به اصفهان (به دلیل انتقال پایتخت صفوی به اصفهان)، کناره‌گیری از زندگی دنیوی و عزلت در نزدیک قم، البته ملاصدرا در این دوره با توجه به شرایط زمانه و مخالفت‌های مختلفی که به ویژه از سوی ظاهرگرایان با وی می‌شود، به تبعیدی خودخواسته می‌رود (غروی، ۱۳۷۱: ۱۶۸). پس از این دوره تدریس در شیراز به عنوان

بازگشت به زندگی دنیوی و در نهایت وفات وی در سال ۱۰۵۰ ق در بصره خلاصه‌ای از زندگی‌نامه او را تشکیل می‌دهد؛ همچنین خصوصیات شخصیتی ملاصدرا را در چند بُعد می‌توان بررسی کرد: ۱. اخلاق و روح تربیت شده دینی ۲. دانش گسترده در زمینه فلسفه و عرفان ۳. موقعیت عالی اجتماعی ۴. نقش او در احیاء فلسفه در حال زوال در ایران و فلسفه اسلام ۵. ارزش علمی و کیفی و کمی تألیفات ۶. شجاعت علمی و نوآوری ۷. وابستگی مذهبی در ایمان دینی ۸. قدرت استدلال و شهود و اشراق در کنار هم؛ از طرفی نظریه ملاصدرا درباره مفاهیم قرآنی و وحی را می‌توان این‌گونه برشمرد: باید برای درک مفاهیم قرآنی با استمداد از حواس باطنی از الفاظ آن عبور کرد و به مفاهیم پس پرده آن در عوالم مافوق رسید که اصطلاحاً به آن «تأویل» یا رساندن به اصل می‌گویند. وی به جهان‌های سه‌گانه و عمودی جهان حسی، خیالی (مثال) و بالاخره جهان عقل معتقد است (ارل کیلیچ، ۱۳۷۶: ۵۵). او معتقد است براساس یک نظریه عرفانی، «وحی» یا کلام الهی مستقیم به عالم ماده نازل نمی‌شود بلکه معنای «نزول»، طی پله به پله مراحل عقلی، مثالی، مادی و یا حسی است و نفس پیامبر باید نخست از دو مرحله ماده و مثال بگذرد تا در مرحله عقول بتواند وحی را دریافت و کلام خدا را بشنود و «فهم» کند، این کلام سپس به زبان قابل فهم مردم درآمده و به عالم ماده نازل می‌شود. (نصر، ۱۳۸۳، ۴۰۳). از طرفی به طور کلی فلاسفه اسلامی به دو دسته تقسیم می‌شوند: فلاسفه اشراق و فلاسفه مشاء؛ از دیدگاه روش اشراقی برای تحقیق در مسائل فلسفی و «حکمت الهی» تنها استدلال و تفکرات عقلی کافی نیست. سلوک قلبی و مجاهدات نفس و تصفیه آن نیز برای کشف حقایق ضروری و لازم است و از دیدگاه روش مشائی تکیه فهم فقط بر استدلال است (نمودار شماره ۱). سردسته فلاسفه اشراقی اسلامی شیخ سهروردی (از علمای قرن ششم) است، در مقابل سردسته فلاسفه مشاء اسلامی شیخ الرئیس ابوعلی بن سینا است. از طرف دیگر اشراقیان پیرو افلاطون، و مشائیان پیرو ارسطو بشمار می‌روند. از این رو ابتدا تعریفی در رابطه با این فلسفه ارائه می‌شود و سپس به تاثیرات این فلسفه اسلامی در ساختارهای هنر و معماری پرداخته می‌شود. همانطور که گفته شد، پایه گذار

مکتب اشراق و سرسلسله اشراقیون، سهروردی (۵۷۸ - ۵۴۹ هـ / ۱۱۹۱ - ۱۱۵۳ م) بوده است. انتساب عنوان اشراقی به این دسته از حکما و به حکمت آنها، از آن روست که قائل به حصول معرفت تام، از طریق اشراق باطن و روشنی قلب می‌باشند. فلسفه اشراق حکمتی است بر پایه نور و ظلمت. کلمه اشراق به معنای نور و نورانی شدن و نور افشاندن می‌باشد در این تعریف واقعیات چیزی جز شدت و ضعف نور نیستند و این نور همان آگاهی و معرفت است. منابع صدر المتالهین (ملاصدرا) در استفاده از مکتب اشراق سهروردی به این شرح می‌باشند: زرتشت - فیثاغورث - افلاطون - هرمس - آثار صوفیه (حلاج و غزالی) - فلسفه مشائی (ارسطو و ابن سینا) (رهنورد، ۱۳۸۲: ۲۶). صدرا میانه چندان خوبی با نهاد سلطنت صفوی نداشته و به رغم حمایت حاکم وقت شیراز از وی که گویا با صدرا دوستی دیرینه‌ای هم داشته است؛ اما این وضعیت تغییری در نگاه وی درباره سلطنت و سلطان ایجاد نکرد و او همچنان به شاه توجهی نداشت. جالب اینکه برخلاف آنچه معمول بوده است و بر اساس آنچه در آثار وی می‌توان یافت، او هیچ یک از آثارش را به شاهان صفوی اهدا نکرده و کوچک‌ترین تعریف و تمجیدی از آنها به عمل نیاورده است. ملاصدرا با عالمان به اصطلاح ظاهرین درگیر شد و در این زمینه رساله‌های مستقلی نگارش کرد؛ اما هیچ‌گاه به طور مستقیم و علنی با دستگاه سلطنت به مقابله بر نخاست و به دور از هیاهوی اصحاب قدرت توانست، نظام فلسفی خاصی را که بعدها به حکمت متعالیه شهره شد، پدید آورد (غروی، ۱۳۷۱: ۱۶۸).

حکمت متعالیه ملاصدرا

در اسلام، قرآن و حدیث، اندیشه‌های فلسفی از جمله شناخت خدا به نازک اندیشی بسیار رسیده بود و پیش از آشنایی مسلمین با فلسفه، خود آنها مکاتب فلسفی (به نام علم کلام) ساخته بودند و مسائل مشکل فلسفی را مطرح می‌نمودند. این ویژگی قرآن و حدیث سبب گردید که دو مکتب مهم در تاریخ اندیشه و فلسفه بوجود آید: یکی مکتب تصوف و دیگری مکتب حکمت متعالیه (Transcendent Philosophy)، که

بوسیله ملاصدرا به وجود آمد. تصوّف (عرفان اسلامی)، برگرفته از جهان بینی قرآنی بود و با فلسفه اشراق ایران باستان و فلسفه افلاطونی نیز آمیخته شده و همراه با زهد و ریاضت و اخلاق عملی بود. اما در حکمت متعالیه، هم فلسفه و هم عرفان فعال بودند (دلیل نامگذاری مکتب فلسفی ملاصدرا به حکمت متعالیه یا فلسفه برتر). بدین ترتیب، وی توانست بین دو مکتب ضد و مخالف - یعنی فلسفه مشائی و اشراق (تصوف) - آشتی برقرار سازد؛ لکن ملاصدرا مایل است مکتب خود را - بجای فلسفه - حکمت بنامد، زیرا سابقه تاریخی حکمت بسیار عمیق تراست و این کلمه همان است که در قدیم آنرا سوفیا (Sophia) می خواندند (خامنه‌ای، ۱۳۷۴: ۹۲)؛ همچنین در قدیم، حکمت حوزه وسیعی داشت و حکیم کسی بود که جامع تمام علوم بوده است و نیز در قرآن و حدیث، همواره از حکمت ستایش شده (در حالی که نامی از فلسفه در آن نیست) (نمودار شماره ۲) (میرمیران، ۱۳۸۵: ۷۶). از طرفی در مورد روش ملاصدرا در دریافت حقایق می توان چنین اظهار نمود که منابع ملاصدرا نه مانند مکتب مشائی تنها عقل است و نه تنها الهام و اشراق؛ اما وی به وحی، به عنوان مهمترین و معتبرترین منابع نگاه می کند و همانگونه که دیدیم، وی قرآن و حدیث را بسیار مهم می داند. روش او پوشاندن لباس استدلال و برخورداری از اصطلاحات رایج فلسفه‌ی مشائی بر حقایقی است که با شهود بر او کشف شده و در زیر لباس استدلال منطقی، پنهان گشته است. ملاصدرا براساس یک سنت اسلامی «خودت را بشناس تا خدا را بشناسی» به شناخت نفس اهمیت بسیار می دهد (قراگزلو، ۱۳۷۴: ۲۳)؛ در اسفار اربعه تقریباً یک چهارم کتاب به مباحث نفس و پایان سیر وجودی او تا قیامت و بهشت و جهنم اختصاص دارد. در کل مبانی مکتب ملاصدرا عبارتند از: ۱- اصل اصالت وجود نه ماهیت ۲- اصل مدرّج بودن وجود در درجات (بینهایت) ۳- اصل حرکت در جوهر اشیاء ۴- اصل تجرد خیال، بسیط الحقیقه همه چیز است (و هیچ کدام نیست) ۵- اصل حدوث جسمانی نفس بوسیله بدن - حدوث عالم - رابطه وجود و علم. در منظر ملاصدرا، سه مبنای اساسی هست که حکمت متعالیه بر آنها مبتنی است: ۱- کشف یا ذوق یا اشراق. ۲- عقل یا استدلال. ۳- شرع یا

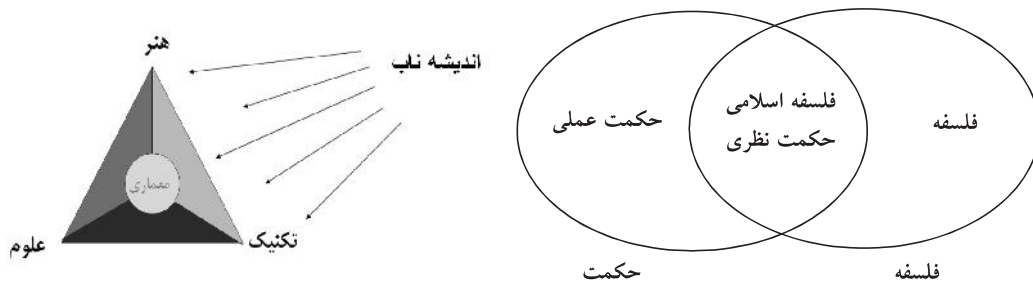
وحی. اجتماع و تألیف معارفی که از این سه مبنا و مبدأ حاصل می‌شود، کاری است که ملاصدرا صورت داد. او در پی آن است که معارف مختلفی را که از منابع زیر برای آدمی حاصل می‌شود با یکدیگر سازگار کند: مکتب اشراق، حکمت عقلی (که صدرا آن را با فلسفه مشاء یکی می‌داند) و علوم دینی از جمله الهیات (یا علم کلام).

تعاملات حکمت متعالیه ملاصدرا با حکمت اشراق:

ملاصدرا قایل به اصالت وجود است و برخلاف او، سهروردی قایل به اصالت ماهیت. سهروردی نخستین فیلسوف اسلامی است که اظهار داشت، قوه خیال در نفس انسانی مستقل از بدن است (تجرد) و لذا پس از موت جسمانی همچنان باقی است (خیال متصل). با این حال سهروردی مدعی وجود مثال عینی و کیهانی این خیال متصل نیست؛ اما ملاصدرا معتقد به عالم خیال منفصل و نیز عالم خیال متصل هر دو است. ملاصدرا از حرکت جوهری در تفسیر و تبیین مسایل مختلف حکمت طبیعی و همچنین معادشناسی - که در حکمت متعالیه با حکمت اشراق تفاوت دارد- مدد می‌گیرد.

تعاملات حکمت متعالیه ملاصدرا با مکتب مشاء:

وجود نزد ملاصدرا حقیقی است و در عین حال واحد، اما ابن سینا گرچه به اصالت وجود در هر موجودی اذعان دارد، ولی معتقد است وجود هر موجودی از وجود موجودی دیگر متباین است. تفاوت دیگر در انکار حرکت جوهری و ذات مراتب بودن وجود است و دیگر اینکه ابن سینا علم النفس را به عنوان شاخه‌ای از طبیعیات در حکمت طبیعی مورد بررسی قرار می‌دهد و برعکس او ملاصدرا، علم النفس را شعبه‌ای از الهیات می‌داند و تا حد زیادی به نحوی بی‌سابقه در فلسفه اسلامی با مسأله حدوث نفس، تکامل آن، نشئات پس از موت و کمال غایی آن برخورد می‌کند (قاسمی، ۱۳۷۴: ۱۴).



نمودار شماره ۱: ارتباط فلسفه با حکمت (ماخذ: نگارنده) نمودار شماره ۲: رابطه اندیشه با وجوه متفاوت معماری (ماخذ: پورجعفر، ۱۳۸۸)

آفرینش هنری انسان و پیوند هنر با ماوراءالطبیعه از دیدگاه ملاصدرا

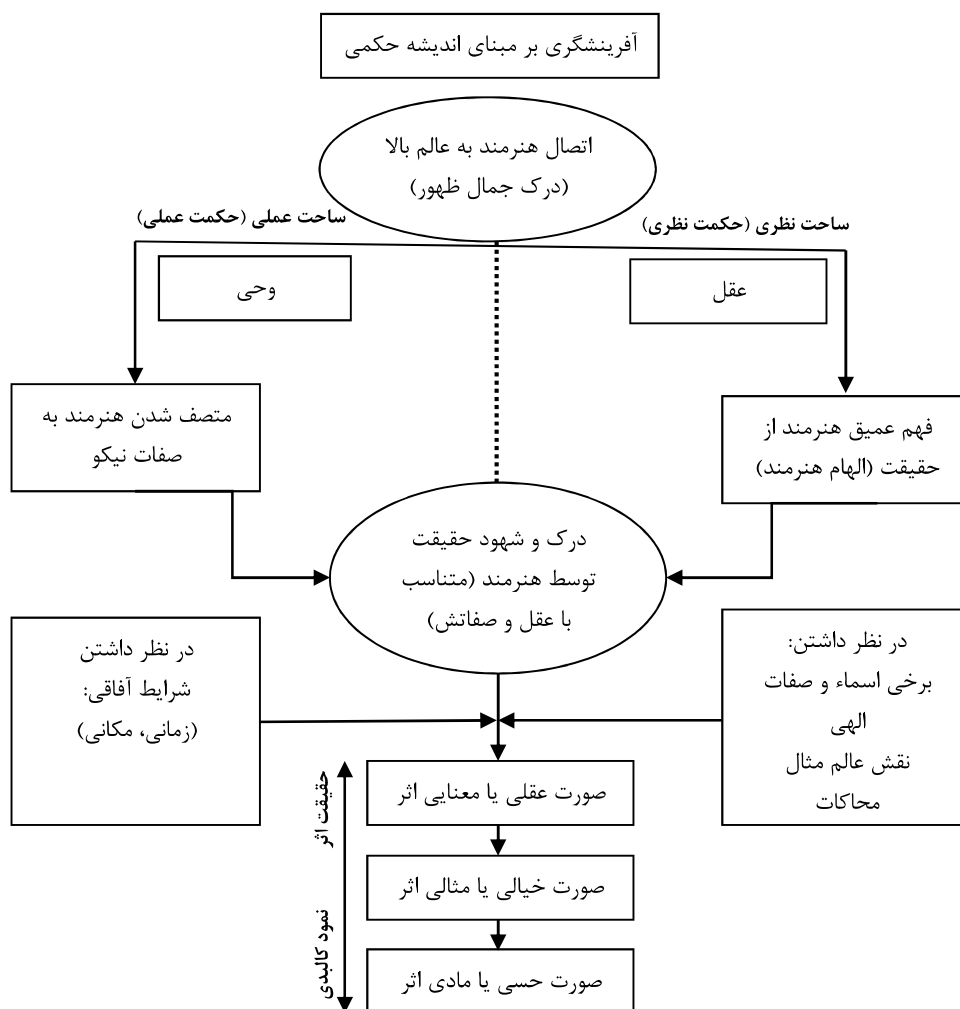
در مورد آفرینش هنری انسان دو پرسش اساسی مطرح می‌شود که پاسخ ملاصدرا به این پرسش‌ها می‌تواند ما را به سوی پاسخ مورد نظر خود در مورد هنرها به طور عام رهنمون شود: الف: اساساً چرا انسان خلاق است و می‌تواند به خلق اثر هنری پردازد؟ ب: انسان وقتی به دنبال پاسخی می‌گردد که با سؤالی مواجه شده باشد. هنر پاسخ به کدام پرسش است و انسان در جستجوی چه نیازی است که به خلق آثار هنری می‌پردازد؟ از بحث‌های ملاصدرا در مورد این دو سؤال می‌توان به پاسخ‌هایی این‌گونه دست پیدا کرد (زکریایی کرمانی، ۱۳۸۵: ۲۰): هنر نحوه وجود آدمی است و انسان از آن جهت هنرمند است که مظهر اسم خالق، مبدع، مصور، جمیل، یحب الجمال، مرید، قادر، عالم و غیره است و این مظاهر در وجود انسان نه به خواست و اختیار و انتخاب او، که به تقدیر و تکوین الهی محقق شده است (هیلن براند، ۱۳۸۵: ۲۲۷). بنابراین این مظاهر نسبت به خود هنرمند، آن هنگام که استعدادها و هنری او به فعلیت رسیده است، تقدم وجودی دارد. ملاصدرا خلقت را فعل هنری خداوند و عالم و انسان را اثر هنری او می‌داند. در واقع او با این بیان هنر را فراتر از انسان برده، در عین حال که آن را نحوه وجودی انسان می‌داند. ملاصدرا حقیقت هنر را در ساحت انسانی، جلوه‌ای، مثالی و مجازی از اصل حقیقت هنر در ساحت ربوبی دانسته است. ملاصدرا می‌گوید که انسان از هر حیث، مثال خداوند است و عوالمی که خدا و انسان دارند، نشان دهنده این موضوع است. همانگونه که خداوند دارای عالم غیب و شهادت، خلق و امر و ملک و ملکوت است، انسان را نیز

به گونه‌ای خلق کرده که دارای این ابعاد وجودی باشد؛ یعنی او نیز دو عالم خلق و امر را داشته باشد: عالم امر، عالم «کن فیکون» است؛ (احمدی، ۱۳۶۷: ۱۳۳) عالمی که صور در آن بدون نیاز به مواد و مصالح و بدون آلات و ابزار و ادوات و به نحو ابداعی و دفعی و نه تدریجی و زمانی، محقق می‌شوند. در چنین عالمی، اراده همان ایجاد است. از نظر ملاصدرا عالم خیال هویت امری دارد. برای مثال، می‌توانیم در عالم ذهن خود، هر چیزی را با هر شکلی و خصوصیتی خلق کنیم. پس عالم ذهن نیز عالم «کن فیکون» است. یعنی هویت امری دارد. در مورد سؤال دوم نیز ملاصدرا به پیوند هنر با ماوراءالطبیعه اشاره می‌کند. فلسفه هنر چیزی جز این نیست که انسان نیازهایی دارد که طبیعت از برآوردنش عاجز است. انسان از آنچه هست راضی نیست؛ در طبیعت تنها و تنها با طبیعت بودن، باعث احساس کمبود می‌شود و از اینرو او در صدد جبران بر می‌آید. انسان، چه دارای اعتقادات مذهبی باشد و چه غیر مذهبی، ذات خودش را از عالم جدا و ناهماهنگ می‌بیند و احساس می‌کند که یک جوهر دیگر است و از آنچه هست و مکانی که در آن قرار گرفته است، احساس کمبود می‌کند. نسبت به طبیعت احساس بیگانگی می‌کند و نتیجه آن اضطراب و دغدغه است؛ این احساس و این زمینه روحی، دو احساس لاینفک از هم را به وجود می‌آورند، گریز و نفرت از یک طرف و عشق، شوق و آرزو از طرف دیگر؛ یعنی گریز از این دنیایی که هست به دنیایی که باید باشد (لیلان، ۱۳۸۸: ۵۴). از منظر ملاصدرا، به همین دلیل انسان آرزویش را در هنرها جلوه‌گر می‌سازد (نمودار شماره ۳).

تجلی مفاهیم هنر متعالی ملاصدرا در مکتب اصفهان

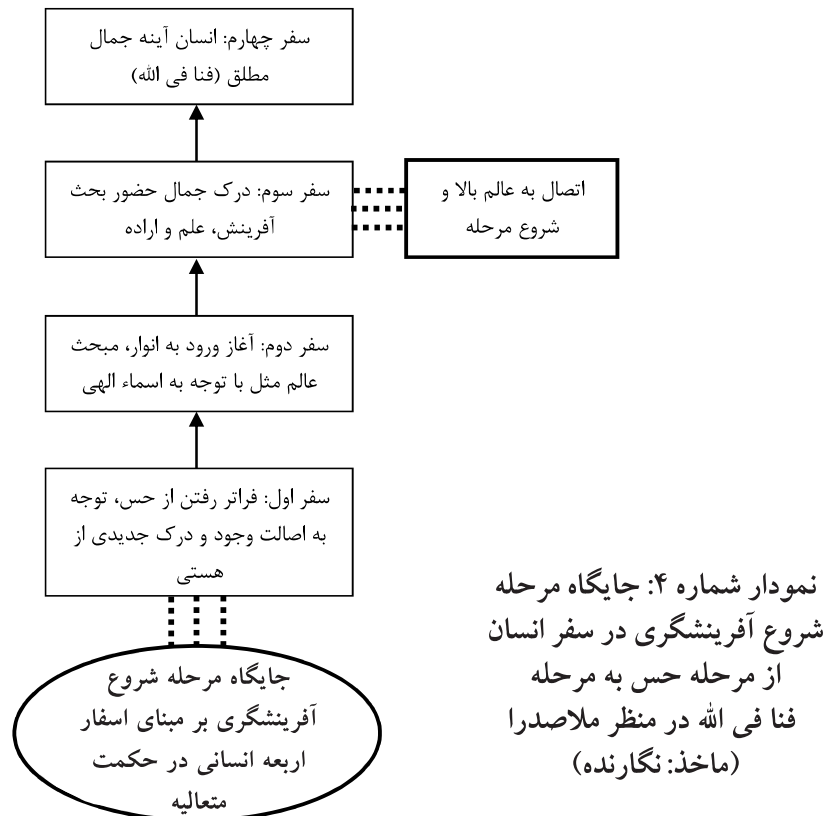
در دوره‌ای از حکومت صفویان (قرن یازدهم تا شروع قرن سیزدهم ه.ق) که اصفهان مرکز هنرها و علوم اسلامی شد، اندیشمندان و هنرمندانی که در این دوره در اصفهان پای به عرصه حیات می‌گذاشتند، به عنوان فعالان مکتب اصفهان نامیده شدند (کرین، ۱۳۷۸: ۷۹). حکومت صفوی با تکیه بر مفاهیم عرفانی از سویی، و تکیه بر تعبیر و تفاسیر شریعت از نقطه نظر مذهب شیعه از سویی دیگر، موفق شد تا پایگاه اجتماعی بسیار گسترده‌ای را در پهنه‌ای وسیع به دست آورد. دولت صفوی بنا به سنتهای کهن،

سازماندهی، راه‌اندازی و ایجاد تأسیسات و تجهیزات زیرساختی را برعهده گرفت. در این دوره مفهوم شهر مجدداً ابداع شد (اردلان، ۱۳۸۷، ۴۴). بدین ترتیب می‌توان اظهار داشت سبک اصفهان، تحقق آرمانشهر دولت صفوی بوده است، که خود این آرمانشهر از افقی که صاحب‌نظرانی چون ملاصدرا از هنر متعالی ترسیم نموده بودند، ریشه می‌گرفت.



نمودار شماره ۳: آفرینشگری بر مبنای اندیشه‌های حکمی الهی (ماخذ: پورجعفر و یگانه)

آراء حکمی ملاصدرا درباره عالم مثال و بازتاب آن در شکل‌گیری ساختارهای معماری و شهرسازی مکتب اصفهان



عالم مثال از مباحث مهم مکتب اصفهان است. قبل از مکتب اصفهان هم سهروردی و ابن عربی به عالم مثال پرداخته بودند، اما اولین کسی که توضیحی تکامل یافته و فلسفی از این عالم می‌دهد ملاصدرا است. او می‌گوید که عالم مثال یک واقعیت عینی و عالم کبیر مستقل و مجزا از انسان دارد (نوحی، ۱۳۷۹: ۱۱۶). او تأکید می‌کند که این جهان، واقعیت بیشتری از جهان مادی دارد. هانری کربن می‌گوید عالم مثال عالمی است واقع در بین عالم محسوسات و مادیات و عالم عقول محض. جهان اول عالم کواکب و دنیای خاکی را شامل می‌شود که اصطلاحاً ملک خوانده می‌شود. جهان سوم، فرشتگان مقرب را در بر می‌گیرد که جبروت خواهد بود و این عالم متوسط، جهان نفوس ملکی (ملکوت) و از سطح محدب فلک نهم آغاز می‌شود. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۶۵) عضو ادراکی عالم جسم اگر حس

باشد و عالم عقل، عقل عضو ادراکی عالم نفس یا عالم مثال، خیال است این جهان مکانیت خاص خود را دارد. اما مکان آن، خارج از فضای حسی است، مکانی است در درون. یعنی این جهان برزخی که جهان کشف باطن است. در اشعار و نوشته های شیخ بهایی مضمون عرفانی بیگانگی انسان در این جهان و اینکه باید به موطن اصلی خود بازگردد مطرح می شود. این موطن اصلی همان ناکجا آباد یا عالم مثال است. وجود در عالم مادی به وجودی مادی تنزل یافته و از اینرو وجود همواره در آرزوی شکل وجودی برتر خود و بازگشت به وطنی که از آن نزول کرده، است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۳: ۲۳) ملاصدرا نام کتاب مهم خود را «حکمت متعالیه در اسفار اربعه» گذاشت، چهار سفر عبارتند از: سفری که مرحله اول آن حرکت از موجودات و مخلوقات بسوی واقعیت محض (حق)، و مرحله دوم سیر بسوی حق همراه و به یاری خود حق، و سفر سوم سیر و سفر در درون حق و وصول به تمام حقایق وجودی و سفر چهارم بازگشت به مخلوقات و موجودات با نگاهی نو و گامی تازه است (نمودار شماره ۴). از همین منظر، میل به کمال و پیوستگی همیشگی مفاهیم عرفانی با زندگی روزمره مردم در شکل‌گیری ساختارهای معماری و شهرسازی مکتب اصفهان به سهولت قابل بازشناسی است. بدین گونه است که عالم خیال و عالم عقل با عالم حس در هم تنیده و تاویل آن را در مفاهیمی چون تعادل، نظم و جهت قابل تعریف است. در میدان نقش جهان دو بنای عمارت عالی قاپو و مسجد شیخ لطف الله با فاصله از محور عرضی قرار گرفته‌اند و شاهد تعادل نامتقارن در این میدان هستیم که البته این عدم تقارن باعث برهم زدن تعادل میدان نشده بلکه باعث ایجاد تنش و تحرک و از بین بردن یکنواختی و تکرار می‌شود. این عدم تقارن موجب شده تا شخصی که پشت به سردر قیصریه ایستاده میدان را طولانی‌تر ببیند آن هم به دلیل افزایش بار بصری انتهای محور است که مسجد امام در آن واقع شده تا شخص برای مقدمات عرفانی که برای ورود به مسجد لازم است به نظرش مسیر طولانی‌تری را پیش روی داشته باشد تا طی این مسیر از هیاهو و شلوغی بازار رها شود و پاک و آرام وارد مسجد شود. همچنین طولانی بودن این مسیر باعث می‌شود که ارزش محتوایی بنای انتهای آن بالاتر برود.

جدول شماره ۲: تحلیل نمودهای کالبدی اندیشه‌های ملاصدرا بر مکتب معماری اصفهان

موقعیت مکانی و نام بنا	مسئله فرانس و ستادوم	نظم آب	نظم کتبه	نظم تقسی	وحدت در کورت	انامل	محل قطعی و جوار کالبدی	تناسبی
مسجد امام (شاه)								
مسجد شیخ لطف‌الله								
مسجد آقاانور								
مدرسه چهارباغ								

نقش مکتب اصفهان و تاویل حکمی آن در شکل‌گیری و توسعه شهر اصفهان

با بررسی کالبدی ساختارهای معماری و کیفیات شهرسازی شهر اصفهان در دوران صفوی ویژگی‌های کالبدی شهرهای مکتب اصفهان را می‌توان چنین دسته‌بندی نمود:

- یک محور جدید و وسیع شهری (چهارباغ) - میدانی وسیع و گسترده با تعریفی روشن و صریح، در اطراف آن گرمابه، مسجد و مدرسه، خانقاه و مسجد، آب انبار و بازارچه و غیره - معنا پیدا کردن منطقه بندی شهری - هر مجموعه زیستی (شهر و یا روستا) از این پس دارای یک میدان و یا مرکز ثقل - طراحی مجموعه شهری و نه بنای منفرد معماری - سلسله مراتب فضایی، تعادل و توازن، فضای انسانی و مردم‌وار، فقدان نقطه‌گریز، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت (حبیبی، ۱۳۸۰: ۹۸) - بیان هماهنگ و هماوای فضاهای شهری؛ در مکتب اصفهان کل در یک نگاه قابل درک می‌شود و مفهومی مجزا از اجزای خویش می‌یابد: کل، مجموعه‌ای از اجزای متشکل خود نیست. جزء نیز در مقیاس خویش کامل است. شهر در محیط پیرامونی مستحیل می‌شود. برج و باروی شهر نه به عنوان یک عنصر متمایز کننده شهر از روستا که به عنوان حصار برای تعریف محدوده کالبدی شهر به کار می‌رود. از طرفی فضای انسانی به جای مقیاس انسانی قابل تعریف است. (قاسمیان، ۱۳۸۷: ۵۴) در این میدان چهار نقطه که بناهای اصلی آن هستند جلوه‌ای از همه معانی مقدس و نمادینی هستند که در تفکر اسلامی برای عدد چهار متصور شده است؛ هر یک از چهار نقطه ضمن استقلال نسبی خود در تعادل کامل با یکدیگر و کل میدان هستند. برای مثال استقرار عمارت عالی قاپو در غرب میدان را می‌توان دلیل زیرکانه طراح برای نمایش افول قدرت مادی و دنیایی و غروب آن و درست در نقطه مقابل و در تعادل با آن مسجد شیخ لطف الله است که در سمت شرق و طلوع نور واقع شده است (بمانیان، ۱۳۸۹: ۴۱). همچنین تعادل بین بازار و مسجد که می‌توان آن را تعادل بین دنیا و آخرت دانست که بیان‌کننده تضاد مادیات و معنویات است در عین حالی که با یکدیگر متعادلند. طوریکه میدان را با همه ویژگی‌های معنوی بازار احاطه کرده و اینکه کسانی هستند که با رعایت تعادل پس از مدتی کار و تجارت و

فعالیت در بازار از آن خارج شده و به دنیا پشت کرده و به سوی مسجد می‌روند، زیرا برای پرداختن به معنویت باید به دنیا پشت کرد (لحظه ای که پشت به سردر قیصریه می‌ایستیم) و بالعکس تمرکز به دنیا پشت کردن به آخرت است (لحظه ای که پشت به مسجد امام و رو به بازار می‌ایستیم). در واقع این دو کاملاً با هم در تعادل و هم‌وزن‌اند زیرا که در یک لحظه و یک نگاه می‌توانیم بار معنوی خود را سنگین‌تر یا سبک‌تر کنیم (کیانی، ۱۳۸۱: ۹۹). در تصویر شماره ۱ بنای عالی قاپو و مسجد شیخ لطف‌الله به صورت تعادل قدرت مادی و معنوی در دو سوی میدان و جدایی بازار و مسجد از لحاظ معماری و مفهوم در تعادل کامل است.



تصویر شماره ۱: بازشناسی مفهوم تعادل فضایی و توازن کالبدی به عنوان پیوند دهنده عالم حس و عقل با عالم خیال در میدان نقش جهان
(ماخذ: نگارنده - ماخذ تصویر پایگاه اینترنتی www.archnet.org)

جدول شماره ۳: نموده‌های کالبدی تاثیرات اندیشه‌ای ملاصدرا بر مکتب شهرسازی اصفهان در میدان نقش جهان

مؤلفه‌های مؤثر شهرسازی		سیاست و تداوم فضایی		وحدت وجود		حرکت جوهری و نظم آب		نظم گیاه		نظم باد		وجود نظم مقدس		عدم وجود نقطه گریز		عدم وجود تقارن			



تصویر شماره ۲: نماهای میدان نقش جهان و امتداد فضایی چهارباغ نشان از ارجحیت توالی بر تقارن (منبع: لوح فشرده کتاب آسمان ایران)

مکتب اصفهان و نظامات حکمی هنر اسلامی در باغ ایرانی

تفکرات عرفانی عصر صفوی، در این دوره در رشد و تعالی باغ ایرانی و تداوم معنای آن نقش موثری داشته است. یکی از مباحثی که در مکتب اصفهان مطرح می شود و از مباحث مهم این مکتب و نظریات ملاصدرا به حساب می آید مبحث عالم مثال است که در واقع ایده باغ ایرانی می باشد در مقالات و کتاب ها پیرامون باغ ایرانی و پردیس های ایرانی همواره بیان شده که ایده سازنده این باغ ها از دوران باستان ایجاد بهشت زمینی بوده و هدف باغساز ایرانی از بنای این پردیس ها این بوده که آرزوی دیرینه بهشت برین را در این عالم خاکی تجسم بخشد. در میان این مباحث همیشه این مسئله حس می شد که جای برخی مباحث مقدماتی خالی است. سؤالی که ممکن است در ذهن مطرح شود این است که: اساساً چرا باغ ایرانی سر سودای بهشت را دارد؟ یکی از مباحثی که در مکتب اصفهان مطرح می شود و از مباحث مهم این مکتب و نظریات ملاصدرا به حساب می آید مبحث عالم مثال است که در واقع ایده باغ ایرانی می باشد (مددپور، ۱۳۸۴: ۱۳۲).

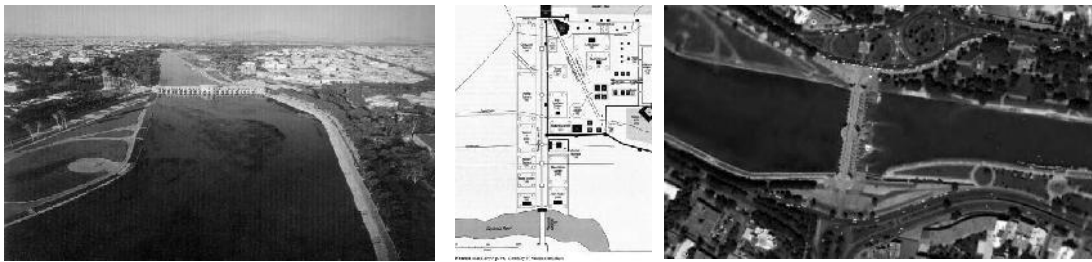
تصویر شماره ۳: جایگاه متعالی باغ ایرانی در مکتب اصفهان

(ماخذ: نگارنده - لوح فشرده کتاب آسمان ایران)

(www.carto-group.blogfa.com)



از طرفی نظم ارگانیک آب در مقیاس کلان اصفهان (کل باغشهر)، بوسیله رودخانه و انشعابات گسیل شده از آن (مادی‌ها) تأمین می‌گردد. مهمترین عامل در تأمین پایداری باغ‌ها و عناصر سبز فراهم نمودن آب به صورت دائمی و پایدار است، لذا تأمین پایدار آب جزئی از اهداف دولت صفوی در طراحی زیرساخت‌های پیش‌بینی شده در فضاهای شهری باغشهر اصفهان می‌شود و با اتخاذ تدابیر ویژه سعی شده است شرایط تأمین پایدار آب برای باغ‌ها و عناصر سبز در کل باغشهر اصفهان تأمین شود. «دولت صفوی با وقوف به این اصل که برای پایداری هر باغ یا فضای سبز در مرحله اول تأمین آب آن ضروری است، با تکیه بر اصل مفهوم مکان و شناسایی سایت، با کمک گرفتن از آب زاینده رود و شیب زمین و ایجاد نهرهایی منشعب از زاینده رود، که کل شهر را پوشش می‌داده و مادی نام داشته است، مشکل تأمین آب را حل کرده است». علاوه بر این نظم آب ارتباطی نزدیک با حکمت عقلی شیعی و آموزه‌های آن دارد. به نظر می‌رسد نظم آب حاکم بر باغشهر اصفهان (در مقیاس کلان) نیز نمودی از حضور حکمت عقلی شیعه است. حرکت جوهری ملاصدرا در نحوه تجسم یافتن نظم آب (در مقیاس کلان) در باغشهر اصفهان مؤثر بوده است. قائل شدن به اصل حرکت جوهری به این دلیل بوده است که «ملاصدرا به پیروی از صوفیه، جان را همچون رودخانه ای می‌دانست که مدام در حال حرکت و سریان است. به عقیده او، حرکت چیزی جز تجدید و تجدد مدام عالم در هر لحظه نیست، نه تنها اعراض، بلکه خود جوهر عالم همواره در حرکت و سیورورت، در نوزایی و نوآفرینی است» (نصر ۱۳۶۵ ب: ۴۸۸-۴۷۸) (ص ۳۱) از اینرو حضور انشعابات از رودخانه زاینده رود به صورت «مادی» و در درجات بعد، انشعابات از «مادی‌ها» به صورت جوی و جدول و جریان آن در کل شهر را می‌توان متأثر از حرکت جوهری ملاصدرا دانست. جریان آب در کل شهر نمودی از حرکت جهان و بازگشت آن پس از جریان در کل شهر، به منبع و ریشه خود یعنی رودخانه، نمادی از بازگشت تمامی عالم به وجود است.



تصویر شماره ۴- خیابان چهارباغ اصفهان تداوم فضای شهری
(منبع: Blake, ۱۹۹۹ و لوح فشرده کتاب آسمان ایران و Google earth)

نتیجه گیری و جمع بندی

تاثیرات مکتب پایه گذاری شده توسط ملاصدرا در آثار معماری همزمان با وی در دوره صفوی را می توان در چند مبحث مورد مطالعه قرار داد در زمینه شهرسازی و از دیدگاه کل نگر، نقش مکتب اصفهان به عنوان نمود کالبدی این تاثیرات در شکل گیری و توسعه شهر اصفهان قابل مطالعه است؛ جهان بینی متکی بر مفاهیم عرفانی در شهر سازی مکتب اصفهان بر آن است که سلسله مراتب فضایی در هر مقیاس بازتابی از اصل وحدت بخش جهان باشد. که این اصل با سیال بودن و تداوم فضایی و پرهیز از ایجاد نقطه گریز دید و توجه تام و تمام به یک نقطه در فضاهای شهری رعایت شده است. همچنین تعادل فضایی و توازن کالبدی عناصر متباین در معرفی یک مفهوم سبب می شود تا اصل تقارن و فضای متقارن در این سبک معنا نداشته باشد. در زمینه معماری از دیدگاه جزء نگر و کالبد یک بنا می توان چنین اظهار نمود که رمزپردازی و نمادگرایی در بناهای این دوره، مانند مدرسه خان شیراز با کاربرد اعداد مقدس در طرح ریزی آن، خود در نتیجه تاثیرپذیری مستقیم از تاویلات حکمی و به ویژه حکمت متعالیه ملاصدرا در مکتب اصفهان است؛ لکن مقصود اصلی ایجاد بنایی یادمانی نبوده بلکه کاربرد مفاهیم ازلی در کالبد معماری به منظور قدسی سازی فضا و نزدیکی به نمونه کامل و عالم مثال بوده است؛ به بیانی دیگر مکتب اصفهان بی آنکه در پی ساخت و بر پایی بناهای یادمانی باشد خود به یادمان تبدیل می شود. در زمینه هنر منظر پردازی با توجه به اینکه باغ ایرانی از نظر معنایی و مفهوم در مکتب اصفهان و عصر صفویه به دلیل تفکرات خاص عرفانی آن دوره به جایگاه متعالی

می‌رسد و ملاصدرا یکی از مطرح‌ترین فلاسفه این مکتب می‌باشد، شناخت معنای باغ ایرانی با توجه به مکتب اصفهان و نظریات ملاصدرا درباره هنر، در تاثیرگذاری حکمت متعالیه بر ایده و کانسپت باغ ایرانی به عنوان تمثیلی از بهشت قابل‌بازشناسی است؛ لکن چگونگی این تعاملات، موضوعی است که خود می‌تواند آغازی برای پژوهش‌های دیگر باشد. در پایان می‌توان گفت، صدر المتالهین ملاصدرا، مابین عوالم حس، عقل و خیال، ایجاد ارتباط کرده و در این تلفیق، از عناصری که مهم‌ترین و اصلی‌ترین عناصر هنر در جهان امروزند بهره می‌برد. وجود این رویکرد در اندیشه و آثار صدر المتالهین (ملاصدرا) به روشنی نشان می‌دهد تمدن اسلامی به بنیادی‌ترین مبانی نظری هنر توجه کامل داشته است و گرچه سر در سودای بنیاد‌گزاری یک فلسفه هنر دینی به عنوان بحثی مستقل نداشته، اما ابوابی را در بنیان‌های نظری هنر گشوده است که امروزه اگر به صورت تخصصی مورد توجه و تأمل قرار گیرد، می‌تواند در تبیین و تنویر یکی از ارکان جهان بینی اسلامی که از نظر عملی و فنی ظهور و بروزی حیرت‌انگیز - به مانند معماری و هنر باشکوه اسلامی شهر اصفهان - داشته، بسیار مؤثر و مفید واقع گردد.

کتابنامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶) حکمت متعالیه ملاصدرا در آیینهٔ احادیث، خردنامه صدرا، ش ۱۰، زمستان.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۳) اتحاد عاقل و معقول، فصلنامه فارابی، دوره ۶، ش ۲ و ۳، بهار و تابستان.
۳. احمدی، احمد (۱۳۶۷) حرکت جوهری و رابطه آن با خلق جدید، سیر عرفان و فلسفه در جهان اسلام (مجموعه مقالات سومین کنگره فرهنگی)، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴. اردلان، نادر (۱۳۸۷) ساختمان مفاهیم سنتی، معماری و شهرسازی ایران، مطالعات آغازی، شماره ۱۶.
۵. ارل کیلیچ، محمود (۱۳۷۶) ملاصدرا در دایرهٔ اندیشمندان ترک، خردنامه صدرا، ش ۹ و ۸، تابستان و پاییز.
۶. بی‌نام (۱۳۸۹) ساختار حکمت متعالیه، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۷. بمانیان، محمدرضا؛ امیرخانی آرین؛ لیلیان، محمدرضا (۱۳۸۹) نظم و بی‌نظمی در معماری، انتشارات طهان، تهران.
۸. پورجعفر، محمد رضا و منصور یگانه ابافت (۱۳۸۹) تاویل آراء و اندیشه‌های حکمی و فلسفی در هنر و معماری، تحت انتشار.
۹. پورمند، حسن علی (۱۳۸۶) تاثیر اندیشه فلسفی در طراحی معماری معاصر، رساله دوره دکتری پژوهش هنر، به راهنمایی دکتر محمدرضا پورجعفر و مشاورت دکتر رضا اکبریان و دکتر مجتبی انصاری، دانشگاه تربیت مدرس، تهران.
۱۰. حبیبی، حسن (۱۳۸۰) تاملاتی درباره مطالعات مربوط به هنر اسلامی، مجموعه مقالات اولین همایش هنر اسلامی، موسسه مطالعات هنر اسلامی، تهران.
۱۱. خامنه‌ای، سید محمد (۱۳۷۴) ادراک حسی، مجله تخصصی کلام اسلامی، قم، س ۳، ش ۱۲، پاییز.
۱۲. رهنورد، زهرا (۱۳۸۲) حکمت هنر اسلامی، انتشارات سمت، تهران.
۱۳. زکریایی کرمانی، ایمان (۱۳۸۵)، جست و جوی هفت وادی عشق عطار در بنای خانه‌های خدا، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره هفتم، پاییز و زمستان.
۱۴. غروی‌ان، محسن (۱۳۷۱) جایگاه حکمت الهی (ترجمه مقدمه ج ۶ اسفار) کیهان اندیشه، ش ۴۳، مرداد و شهریور.

۱۵. قاسمی، حسین (۱۳۷۴) بررسی تطبیقی اصل بنیادین در فلسفه ارسطو و ابن سینا، مقالات فلسفی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۶. قاسمیان، رحیم (۱۳۸۷) اهمیت فضای خالی در هنر اسلامی، مجموعه مقالات هنر و معنویت.
۱۷. قراگزلو، علیرضا (۱۳۷۴) انتقاد بر ملاصدرا در عصر ما، کیهان فرهنگی، سال هشتم، شماره ۷، تهران.
۱۸. کرین، هانری، ملاصدرا، ترجمه و اقتباس ذبیح‌الله منصوری، سازمان انتشارات جاویدان، تهران، ۱۳۷۲ ش، (چاپ پنجم).
۱۹. کیانی، محمد یوسف (۱۳۸۱) تاریخ هنر معماری ایران در دوره اسلامی، انتشارات سمت، تهران.
۲۰. گلیجانی مقدم، نسرین (۱۳۸۴) تاریخ شناسی معماری ایران، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۲۱. لیلیان، محمدرضا (۱۳۸۸) جستاری بر مبانی و مفاهیم زیبایی شناسی و تبلور آن در ساختارهای معماری، کتاب ماه هنر، ش ۱۳۷، بهمن، تهران.
۲۲. مددپور، محمد (۱۳۸۴) تجلیات حکمت معنوی در هنر اسلامی، سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۲۳. میرمیران، هادی (۱۳۸۵) سیری از ماده به روح، معماری و شهرسازی، ش ۴۲ و ۴۳.
۲۴. نصر، سید حسن (۱۳۷۲) سنت اسلامی در معماری ایرانی، پیشگفتار کتاب حس وحدت، دانشگاه شیکاگو.
۲۵. نصر، سید حسن (۱۳۵۰) هنر قدسی در فرهنگ ایران، انتشارات گولگونوزا، لندن.
۲۶. نوحی، حمید (۱۳۷۹) تاملات در هنر و معماری، گام نو، تهران.
۲۷. هیلن براند، رابرت (۱۳۸۵) هنر و معماری اسلامی، ترجمه اردشیر اشراقی، انتشارات روزنه، تهران.
۲۸. پایگاه اینترنتی باشگاه اندیشه access dete: 2010 www.andishe.com
29. www.googleearth.com access dete: 2010