



دانشگاه علم و صنعت ایران

Islamicarchitecture.ir

کتابخانه

قطب علمی معماری اسلامی

کد فایل: قطب علمی معماری اسلامی - معماری اسلامی

# جایگاه هویت شیعی در معماری عصر صفوی

الهام پرویزی\* محمدرضا بمانیان\* مهدی صالحی\*\*



## چکیده:

صفویه در تاریخ ایران عصر شکوفایی اعتقادات شیعی است. فلسفه و تفکر شیعی در هنر این دوره نمود خاصی دارد و آثار مهمی را به خصوص در اصفهان به عنوان پایتخت اصلی صفوی برجای گذارده است. ایران به عنوان کشوری اسلامی با مذهب شیعه مطرح است. بنابراین بررسی هنر صفوی می‌تواند راهکارهای مناسبی را در راستای هنر اسلامی - شیعی - ایرانی بگشاید. از دوره صفویه آثار معماری باشکوهی مانند مسجد امام، مسجد شیخ لطف‌الله و .. برجای مانده که بیانگر تحول اساسی در نوع تفکر حاکم بر معماری این عصر است. در این نوشتار فرض بر آن است که این تحولات در پی نوع اعتقادات شیعه است که از قبل از صفویه در ایران آغاز شده و در این عصر به شکوفایی خود رسیده است، به خصوص اعتقاد به عالم مثال که در نگرش اهل سنت جایگاه مذهبی ندارد و تنها گاهی در فلسفه مطرح شده است.

در این راستا منابع گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای و اسناد دست دوم (نقوش تزیینی) است.

حاصل آنکه تمثیل در معماری سبک اصفهان که بر اساس حکمت اسلامی شکل گرفته است، گرایش به اعتقاد به عالم مثال دارد که در عقاید اهل سنت جایی نداشته و تمایزی را با ادوار گذشته ایجاد نموده

است. تجلی این امر در موضوع نقوش تزیینی، اعداد به کار رفته در آن، و نیز رنگها نمایان است.

**واژگان کلیدی:** عالم مثال، معماری صفوی، مسجد امام،

تزیینات.

## مقدمه

تمثیل در هنر و معماری اسلامی ارتباط عمیقی با اعتقاد به عالم مثال دارد. نقوش تزیینی در هنر اسلامی همواره پیام‌های عمیقی را دربردارد. به تصویر کشیدن بهشتی که هنرمند مسلمان در کشف و شهود خویش به رؤیت آن نائل شده است، حکایت از این امر می‌کند. از بارزترین دوره‌هایی که اعتقاد به عالم مثال در آن به صورتی بارز نمایان است، حکومت شیعه صفوی است.

شیعه به عالم دیگری به نام برزخ اعتقاد دارد که کشف و شهود در آن، بهشت عالم کبیر را نمایان می‌سازد و معتقد است با مشارکت در قوس نزولی خلقت، می‌توان آن را در زمین تجسد بخشید. این باور در عقاید فلاسفه عصر صفوی نیز به قوت جاری است. اعتقاد به دنیایی دیگر به نام "عالم مثال" که ریشه در "مثل افلاطونی" دارد و پس از سیری در اندیشه فلاسفه، به خصوص فلاسفه اشراق به این دوره منتقل و مورد تفسیر قرار گرفته‌است. افرادی مانند "استیرلن" و "کربن" با نگاه رمزگشایی از این آثار به تفسیر آن پرداخته‌اند.

بسیاری، نمادها و سمبلهایی را از این شهر به عنوان نشانه‌هایی از تصور بهشت در اندیشه‌های سازندگان آن بیان کرده‌اند. نوشتار حاضر

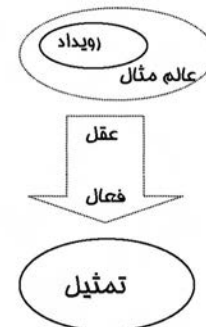
در پی این فرض که سازندگان این بناها با اعتقاد به عالم مثال چه در قالب اعتقادات شیعی یا اندیشه‌های فلسفی به تصویر این عالم در معماری بناها پرداخته‌اند، ابتدا به تبیین تمثیل در اعتقادات اسلامی و روایت آن از عالم مثال پرداخته؛ سپس با بررسی تزئینات مسجد امام اصفهان چگونگی تأثیر این عقاید در معماری بیان می‌گردد.

## تمثیل

معنای لغوی تمثیل یا الگوری (ALLEGORICAL) روایتی است که پوشیده خوانده شود، به طوری که معنا(ها)ی دیگری را هم به خود بگیرد. به عبارتی توصیف یک چیز است، زیر پوشش چیزی دیگر که برای رسیدن به اهداف نهایی خود از نمادهای گوناگون بهره می‌برد.

تمثیل در عرفان و حکمت اسلامی در کشف و شهود خویش وام‌دار عالم مثال یا به تعبیر ابن عربی قلمرو «حضرت خیال» است. از دیدگاه هانری کرین<sup>۱</sup> تمثیل که خود نوعی گذر از آیین نظری (بیان مثالی) به رویدادی واقعی (حقیقت) است، دارای سه نکته‌ی اساسی است:

- اول خود رویداد چنان که هست،
- دوم جهانی که رویداد در آن می‌گذرد (عالم مثال)،
- و سوم اندامی که عامل دریافت این رویداد است. (عقل فعال)



تصویر ۱- عوامل مؤثر بر اندیشه عصر صفوی

**رویداد:** رویداد یا محاکات (یا همان mimesis یونانی) نوعی بازسازی یا بازگویی یک سرگذشت درونی است (که سرگذشت نفس و عالم نفس است) که در ذات خود سه مرتبه دارد:

الف) که به داده‌ی روایت‌شده و بیرونی برمی‌گردد،  
ب) که مقصود از آن معنای مفهومی و فلسفی روایت داده شده‌است «ولی معنای باطن سرگذشتی که در بیان سیر و سلوک درونی نقل می‌شود نه در معنای نظری یا مفهومی آن [و] نه در انتقال از مرتبه‌ی الف به ب [بلکه] رسیدن به حقیقت رویداد و معنای باطن آن یعنی به ترتیبی عمل کردن که رویداد در درون ما رخ دهد»،  
ج) که راوی همراه با دگردیسی تدریجی نفس خویش، رویداد را به تجربه‌ای شخصی تبدیل می‌کند.

**عالم مثال:** در چنین قلمروی، رویداد خود حقیقتی می‌شود که قلمرو حضور آن جهانی است که رویداد در آن می‌گذرد، یعنی عالم مثال.

عقل فعال: اندامی که عامل دریافت این رویداد است «عقل فعال»

(به تعبیر فلاسفه) و «تخیل فعال» (به تعبیر حکما) است:

«تخیل فعال در خدمت تعقل، تصویرهایی هوشمندانه در حواس ما برمی‌انگیزد که ماهیتی معنوی و روحانی دارند؛ مانند دیدار فرشته و شجره‌ی طور در قلعه‌ی کوه سینا که موسی بدان هدایت شد اما همیشه کارکردی میانجی دارد: امر محسوس را به ساحت لطافت معنا می‌کشانند و معقول را، در پوششی که خاص ماهیت نورانی اوست، به محسوس برمی‌گردانند. این‌گونه دیدار و برخورد دو امر متفاوت با یکدیگر همیشه در سطحی صورت می‌گیرد که سطوح آب [معنا] و گل [ ماده ] معنوی نامیده می‌شود.»<sup>۱۱</sup> (کرین، ۲۹۲، ۱۳۷۷۳).

## جایگاه عالم مثال در عوالم اسلامی

در منظر عرفان اسلامی، هستی در عالمی سلسله مراتبی از بالا به پایین و حرکتی رفت و برگشتی شکل می‌گیرد. سیر دوری حقیقت مشتمل بر دو قوس یعنی حرکت از وحدت به کثرت یا تجلی اسما جمالی حق است که موجب خلق عالم می‌شود. سیر معکوس آن یعنی از کثرت به وحدت تجلی اسما جلالی حق تعالی است که وجود را از موجودات خلق می‌کند. بنا به قول ابن عربی حقیقت در سلسله مراتبی پنج‌گانه معروف به حضرات خمس از مقام احدیت تا مقام محسوس نزول مرتبه می‌یابد.

سه مرتبه اول وجود یعنی عالم ذات، عالم اسما و صفات و عالم افعال روحانی صرف و خارج از ادراک حواس است.

- اولین مرتبه وجود مقام "او ادنی" یا احدیت وجود صرف است و تعینی ندارد. این مرتبه مقام ذات مقام "لاهورت" یا "عالم غیب مطلق" و مقام باطن اسم الله است (آشتیانی، ۸۸).

- دوم "مرتبه جبروت" اولین تعین حق تعالی مقام "قاب قوسین" یا ظاهر اسم الله است که آن را قلم اعلی، روح اعظم، عقل کل و ام‌الکتاب و حقیقت محمدیه می‌نامند. حقیقت انسانی در همین مرتبه جای دارد که میان آن و حضرت الوهیت هیچ واسطه‌ای نیست، مقامی که سیر سالک به مثابه انسان کامل تا این مرتبه می‌تواند صورت گیرد. (آشتیانی، ۹۱).

- مرتبه سوم یا "عالم ملکوت" به معنی تجلی وجود به اسم نور است. این نحوه تجلی به نفس رحمانی معروف است که همه چیز به واسطه آن موجود می‌شود. عالم ملکوت یا مقام حضرت افعال مشتمل بر همه حقایق مکتوب بر لوح محفوظ است. چنان‌که قلم به مثابه مظهر عقل کل حروف و کلمات ظاهرکننده وقایع روحانی و معنوی عالم را بر لوح محفوظ می‌نویسد. این کتابت نیز معادل فعلیت یافتن محتوا در قلم است.

- چهارم عالم مثال یا عالم خیال که واسطه‌ای میان سه عالم روحانی پیش گفته یعنی لاهوت و جبروت و ملکوت است.

- مرتبه پنجم عالم محسوس یا ناسوت قرار می‌گیرد که مشتمل بر دنیای انسانی طبقات جمادی گیاهی و حیوانی و نیز افلاک و ستارگان است و هر چه در مرتبه ماده و پدیده‌های محسوس قرار می‌گیرد.

- در این مراتب هر عالمی آینه عالم فوق خود است. بر مبنای حدیث قدسی "کنت کنزاً مخفياً... حقیقت به عشق ظاهر کردن گنج پنهان خود آینه‌ای طلب کرد تا جمال خود را در آن ببیند و صفات خویش را مشاهده

کند. پس هر عالمی آینه و عاشق عالم فوق خود است. بدین معنی جبروت مظهر لاهوت و ناسوت تجلی عالم مثال خود است.



در نتیجه تمثیل در معماری اسلامی بر این اساس شکل می‌گیرد که:

نقطه مرکزی این عالم، انسان به عنوان آخرین تنزل هستی است. در قوس نزولی که آفرینش الهی صورت می‌گیرد، خداوند مبدا و سرچشمه است. در حالی که در قوس صعودی انسان نقطه آغاز حرکت است.

در این مراتب هر عالمی آینه عالم فوق خود است. بر مبنای حدیث قدسی "گنت کنزاً مخفياً... حقیقت به عشق ظاهر کردن گنج پنهان خود آینه‌ای طلب کرد تا جمال خود را در آن ببیند و صفات خویش را مشاهده کند. پس هر عالمی آینه و عاشق عالم فوق خود است. بدین معنی جبروت مظهر لاهوت و ناسوت تجلی عالم مثال خود است.

مرز نهایی این نقطه مرکزی به منزله مقام او ادنی توسط قاب محیطی آن که نمودار قاب قوسین است، صورت می‌پذیرد و به نوعی محدودکننده و به عبارتی تعیین‌بخش فضای تهی است. همین مرز است که در تمام فضاها به مثابه آستانه‌ای حد فاصل درون و بیرون و مرز میان داخل و خارج است.

### عالم مثال

همان‌طور که بیان شد؛ اعتقاد به عالمی دیگر، سخت در اعتقادات و فلسفه فکری عصر صفوی ریشه دارد. سهروردی در نظریات خود علاوه بر تبیین حکمت خسروانی ایران، تحت تأثیر اندیشه فلاسفه یونان از جمله افلاطون بوده و به این مسأله پرداخته‌است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴، ص. ۵۶-۵۷). پس از او فلاسفه اسلامی چون صدرالمتألهین ملاصدرا، در عصر صفوی به‌طور عمیق‌تری آن را بیان کرده‌اند. گرچه برخی معتقدند "مثل افلاطونی" به‌طور کلی با عالم مثال اسلامی متفاوت است.

نظریه عالم مثال که در فلسفه اسلامی به شکوفایی قابل توجهی رسیده‌بود؛ مورد توجه بسیاری از اندیشمندان قرار گرفته‌است. چنان‌که هانری کربن اسلام‌شناس فرانسوی در کتاب ارض ملکوت یا زمین آسمانی معتقد است که «جریان‌های شک‌گرایی و نسبی‌گرایی جملگی از آنجا ناشی می‌شوند که عنصر عالم مثال در این فلسفه‌ها مورد عنایت قرار نگرفته است. زیرا رویکرد فلاسفه جدید عموماً غیرمتافیزیکی است و جهان را آن‌چنان که به تجربه حسی درمی‌آید در نظر می‌گیرند. از این رو، معارفی چون دین و عرفان و اخلاق و از این دست یا به طور کلی انکار می‌شوند یا بدانها وقعی نهاده نمی‌شود» (میرابیان، ۱۳۸۴، ص. ۹۴۶۱).

### - مثل افلاطونی

یکی از مهم‌ترین علل بیان این نظریه توسط افلاطون، ایجاد وحدت در کثرات عالم دانسته‌اند. بنا به نظر افلاطون عالم دیگری وجود دارد که ذوات اشیا در آن قرار دارد. از این رو انسان با رجوع به اصل آنها در این عالم به ماهیت اشیا پی می‌برد و مفاهیمی مانند خوبی، زیبایی و غیره را درک می‌کند.

برای مثال، زیبایی در اشیاء متفاوتی وجود دارد. لیکن ما از خود مفهوم زیبایی درکی کلی داریم. افلاطون فرض کرده‌است که این مفاهیم کلی صرفاً مفاهیم ذهنی نیستند؛ بلکه در آنها ذواتی عینی نیز قابل فهم است. در واقع برای افلاطون فکر است که واقعیت را درمی‌یابد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص. ۱۹۱-۲۰۰).

او معتقد است ماهیات نباید جدا از هم رها شوند و باید اصلی برای وحدت وجود داشته باشد. می‌توان گفت در این نظریه، افلاطون اصل وحدت را مورد توجه قرار می‌دهد. به‌طوری که تمام ذوات نوعی بتوانند تحت یا تابع یک ذات جنسی عالی متحد شوند. افلاطون به این ذوات عینی نام "مثل" یا صور (ایده) می‌دهد. لیکن نباید با مفهوم ذهن اشتباه شود زیرا "مثل" به مرجع عینی مفاهیم کلی اشاره دارد. به عبارتی "مثل" واقعیت یا جوهر اشیا را تشکیل می‌دهد. همان‌طور که در جدول ۱ بیان گردیده‌است وی منشأ حس وحدت را در وجود "مثل" یا ایده و صورت برای اشیا و در عالم عقل می‌داند (همان، ص. ۱۹۱-۲۱۰).

جدول ۱- عالم مثال از دیدگاه افلاطون

عالم مثال	جایگاه	منفصل	متصل	هدف بیان نظریه
مجرد صرف است.	محل وقوع آن عقل است.	*		ایجاد وحدت ادراک از عالم

### - شهود و عالم مثال در فلسفه سهروردی

سهروردی اعتقاد دارد که درچه درک عالم مثال از عالم خیال می‌گذرد. از طرفی این عالم در نفس نیز جای نمی‌گیرد و به صورت منفصل از نفس وجود دارد. زیرا انطباق عالم کبیر (عالم مثال) در عالم صغیر (نفس) محال است. ضمن آنکه تصور آن در عالم عینی نیز قرار

ندارد و قابل مشاهده بصری و حسی افراد نیست. از این رو می‌توان نتیجه گرفت عالم مثال سهروردی در عین و ذهن نیست. این صور در عالم عقول نیز جای ندارند چون در عالم عقول بعد و کم و کیفی که سهروردی برای این عالم قائل است، راه ندارد و در اینجا نیز تفاوت "عالم مثال" و "مثل افلاطونی" آشکار می‌گردد. پس باید گفت صور خیالیه در موطن و عالم دیگری جای دارند.

عالم مثال در نظر او زاده قوه خیال نیست بلکه قوه خیال مسافر آن عالم است و مشاهدات خود در آنجا را باز می‌گوید و البته اگر از شواغل این جهان آزاد شود، می‌تواند آن را درک نماید (داوری اردکانی، ۱۳۸۳، ص. ۱۴۶).

در همین زمینه سهروردی در کتاب التلویحات می‌گوید: «هنگامی که شواغل حسی تقلیل می‌یابد، نفس ناطقه در خلسه‌ای فرو رفته و به جانب قدس متوجه می‌شود. در این هنگام است که لوح صاف و شفاف ضمیر آدمی به نقش غیبی منقش می‌گردد و به‌این ترتیب سروش غیبی صدا و صوتی را به گوش انسان می‌رساند که به هیچ وجه قابل تردید نیست. بدین ترتیب سهروردی مسأله وحی و رؤیاهای صادق و الهامات وارده را با ظرافت هر چه تمام‌تر مطرح کرده و منشاء و محل ظهور و وقوع آنها را بیان می‌دارد. اینکه در انسان چه نیرویی است که او را به عالم خیال راهنمایی می‌کند موضوعی است که سهروردی به آن نیز پرداخته‌است. او معتقد است که در انسان در مرکز هر نفس یک نور اسپهبدی وجود دارد که فعالیت‌های او را رهبری می‌کند و همه انواع بشری روی هم‌رفته در تحت رهبری جبرئیل قرار دارند که رب‌النوع انسانی نامیده می‌شود و سهروردی آن را با روح‌القدس و روح محمدی و نیز با وظیفه رساندن وحی یکی می‌داند و جبرئیل را الهام‌دهنده هر معرفتی به حساب می‌آورد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴، ص. ۹۹).

دلیل داشتن صورت و شکل شبیه عالم اجساد است. از این رو ملاصدرا مانند سهروردی قوه خیال را دریچه عالم مثال می‌داند اما تفاوت او با سهروردی از آنجا آغاز می‌گردد که سهروردی عالم مثال را زائیده قوه خیال نمی‌داند، بلکه خیال را دریچه‌ای برای آن دانسته و آن را منفصل از نفس می‌داند. اما ملاصدرا قوه خیال را محل احداث عالم خیال می‌داند. از این رو عالم مثال در نظر او متصل به دنیای جسمانی است.

«او در بحث‌هایی که در کتاب نفس کرده‌است، اعتقاد دارد که قوه خیال آدمی مثال‌آفرین است و سرانجام نتیجه می‌گیرد که تمام صور برزخ در قوس صعودی فراهم آمده از ناحیه خود انسان است. برزخ صعودی هر کس جهانی خودساخته است و همه انسان‌ها با خروج از عالم دنیا به جهانی گام می‌نهند که خود آن را ساخته‌اند. به عبارتی او عالم مثال را از طریق عالم خیال اثبات می‌کند. عالم مثال صعودی و مطلق و مقید را از طریق خاصیت جهان‌سازی انسان می‌پذیرد و عقیده دارد آنچه فردای برزخ آدمی و فضای اخروی حیات او می‌شود همان ملکات سجایا، فرآورده‌ها، صورت‌ها و ساخته‌های خود اوست و نهایتاً این صورت‌بندی باطنی اوست که تجسم پیدا می‌کند» (شیخ الاسلامی، ۱۳۸۳، ص. ۳۰).

از آنجایی که ملاصدرا عالم مثال را ساخته اعمال آدمی در این دنیا می‌داند؛ به اعتقادات شیعی نزدیکتر است. علامه مجلسی در کتاب بحارالانوار روایت ذیل را از حضرت امام صادق (ع) و از طریق شیخ بهایی نقل می‌کند: برای مؤمن مثالی در عرش وجود دارد زمانی که او مشغول رکوع و سجود می‌شود مثال او هم مشغول به آن می‌گردد. در این هنگام ملائکه بر او درود فرستاده و برای او طلب مغفرت می‌کنند (مجلسی، ص. ۳۵۴).

جدول ۳-عالم مثل از دیدگاه ملاصدرا

عالم مثال	جایگاه	منفصل	متصل	هدف بیان نظریه
بین عالم مادی و عالم مجردات قرار دارد. لیکن نتیجه اعمال آدمی است.	در عالم خیال شکل می‌گیرد.		*	وحی و کشف و شهود و درک حقایق

جدول ۲-عالم مثل از دیدگاه سهروردی

عالم مثال	جایگاه	منفصل	متصل	هدف بیان نظریه
بین عالم مادی و عالم مجردات قرار دارد	به صورت مستقل ولی از دریچه خیال درک می‌شود.	*		وحی و کشف و شهود و درک حقایق

### - ویژگی‌های عالم مثال

بنابراین عالم مثال در هر سه دیدگاه از جهانی دیگر خبر می‌دهد که حقایقی را بیان می‌دارند. اما تفاوت‌هایی در هر سه وجود دارد. در این نوشتار جهت بررسی عصر صفوی به دیدگاه ملاصدرا رجوع می‌گردد که نزدیکتر به عالم مثال شیعی و یا عالم برزخ است. هنرمند سنتی در پی کشف بهشت در واقع به معرفت و شهودی می‌رسد که بهشت را در عالم خیال خود می‌بیند. او به علت عشقی الهی بهشت را در عالم برزخ خود ساخته است و آن را در قوس نزولی خلقت در زمین تجسد می‌بخشد.

### - عالم مثال در اندیشه ملاصدرا

از بین اندیشمندان و فلاسفه اشراق، ملاصدرا به طور جدی‌تری به این بحث پرداخته‌است. از دیدگاه وی «عالم مثال مانند جوهر جسمانی دارای مقدار است و از طرفی مانند عالم مجردات نورانی است. در واقع نه از جنس اجسام مرکب از مواد است و نه از عالم مجردات عقلی است؛ بلکه واسط بین آن دو است» (دهخدا، ۱۳۷۷، ص. ۱۵۷۶).

از این رو آثار جسمانی مانند تجدد و حرکت و فساد بر این عالم وارد نیست بنابراین غیر مادی است و از جنس عالم ارواح است. از طرفی به

فیلسوف	عالم مثال	جایگاه	منفصل	متصل	هدف بیان نظریه
افلاطون	مجرد صرف است.	محل آن در عقول است.	*		ایجاد وحدت ادراک از عالم
ملاصدرا	بین عالم مادی و عالم مجردات قرار دارد.	به صورت مستقل ولی از دریچه خیال	*		وحی و کشف و شهود و درک حقایق
سهروردی	بین عالم مادی و عالم مجردات قرار دارد. لیکن نتیجه اعمال آدمی است.	در عالم خیال شکل می‌گیرد.	*		وحی و کشف و شهود و درک حقایق

### عصر صفوی

با به دست گرفتن قدرت توسط شاه اسماعیل صفوی در سال ۹۵ هجری قمری، اولین حکومت ملی در ایران، پس از اسلام به وجود آمد. جریانی مذهبی که مبتنی بر تعالیم شیعه بود با اتحاد مریدان طریقت خود، طی چند قرن به جنبشی سیاسی تحول یافت که در نهایت تحت رهبری شاه اسماعیل به حکومتی مقتدر تبدیل شد که بیش از دو قرن مسند قدرت را در ایران در اختیار گرفت. امنیت و رونق به وجود آمده در دوره صفوی بستر مناسبی بود که شکوفایی حیات عقلی شیعی را فراهم ساخت و موجب باروری و رشد هنر اسلامی ایران در همه زمینه‌ها شد. این دوره یکی از خلاق‌ترین ادوار هنر اسلامی و نیز فلسفه و متافیزیک اسلامی است. رشته‌های مختلف هنر شامل ادبیات، نقاشی و موسیقی که پیوندهای عمیق با مذهب تشیع و نحله‌های فکری - فلسفی آن می‌یابند، زبان بیان بروز اندیشه‌های این مذهب می‌شوند. منابع مکتوب از این دوره وجود رابطه بین معنویت و تفکر اسلامی از یک سو و هنر از سوی دیگر را به اثبات می‌رسانند. بنای شهر اصفهان به مثابه آرمانشهر دولت صفوی مبتنی به آرا حکمی و فلسفی اصفهان و نماد و تجسم و تجسد کالبدی - فضایی مفاهیم آن است (اهری، ۱۳۸۰، ص. ۹).

می‌توان گفت شاه عباس اول بهتر از همه پیشینیان خود توانست رونقی افسانه‌ای به هنر ببخشد: همه اشکال و انواع بیان از معماری تا مینیاتور و قالی‌بافی دارای سلیقه و حسی ایرانی شدند که هم یگانه و هم اصیل بود. شاه عباس با انتخاب اصفهان به پایتختی آن را به صورت مرکز افسانه‌ای درآورد (استیرلن، اصفهان تصویری از بهشت، ۱۳۷۷، ص. ۳۷).

از این رو می‌توان فضای حاکم بر این عصر را فضایی شیعی - ایرانی دانست که حکمت خسروانی سهروردی در اندیشه‌های ملاصدرا و فلسفه به بار نشسته شیعی هر دو در آن جاری است.

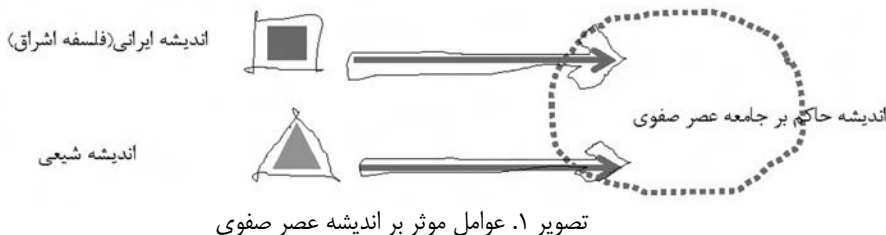
اما آنچه در این نوشتار به عنوان پیش فرض مطرح است و برگرفته از نظر صدرالمآلهین، بدین ترتیب است:

- برزخ میان عالم عقل و جسم است.
- به جوهر عقلانی صورت می‌دهد و از جوهر جسمانی ماده می‌گیرد.
- عالم کشف و شهود است.
- این عالم در مراتب وجود هم در قوس صعود و هم در قوس نزول وجود دارد.
- حشر و نشر تجسد اعمال ثواب و عقاب‌های گوناگون از این راه قابل توضیح است. زیرا مجردات دارای طول و عرض نیستند و مقایسه گستره بهشت با آسمان و زمین نشان می‌دهد که متعلق به عالمی مجرد اما صورت‌پذیر است. در روایتی از امام حسین نقل شده است که شهدا را هر بام و شام به دیدار خدا می‌برند دنیای مجردات دارای زمان و بام و شام نیست. پس این دیدار باید متعلق به عالم برزخی باشد که حد فاصل آخرت و دنیاست (شیخ الاسلام، ۱۳۸۳، ص. ۵۶-۵۷).

از این رو می‌توان نتیجه گرفت که عالم مثال از این دیدگاه مجرد

محض و در حوزه عقل نیست، بلکه مشترکاتی با این عالم و عالم نورانی دارد و از هر دو تأثیر می‌پذیرد، نحوه ادراک آن از طریق خیال است و نه عقل، ولی خیالی که از شواغل حسی جدا گشته و مشتحمیات نفسانی را کنار گذارده‌است. چنین نفسی است

که بهشت را برای خود ساخته و تأثیر آن را در جهان برزخ می‌تواند دریافت کند و آن را در قوس نزولی خلقت بر زمین پیاده نماید. این تنها از طریق هنرمند سالک ساخته‌است. این همان اعتقادی است که در دوره صفوی باعث ایجاد شهری مانند اصفهان شده که هر گوشه آن خیر از وجود بهشتی آسمانی می‌دهد.



تصویر ۱. عوامل موثر بر اندیشه عصر صفوی

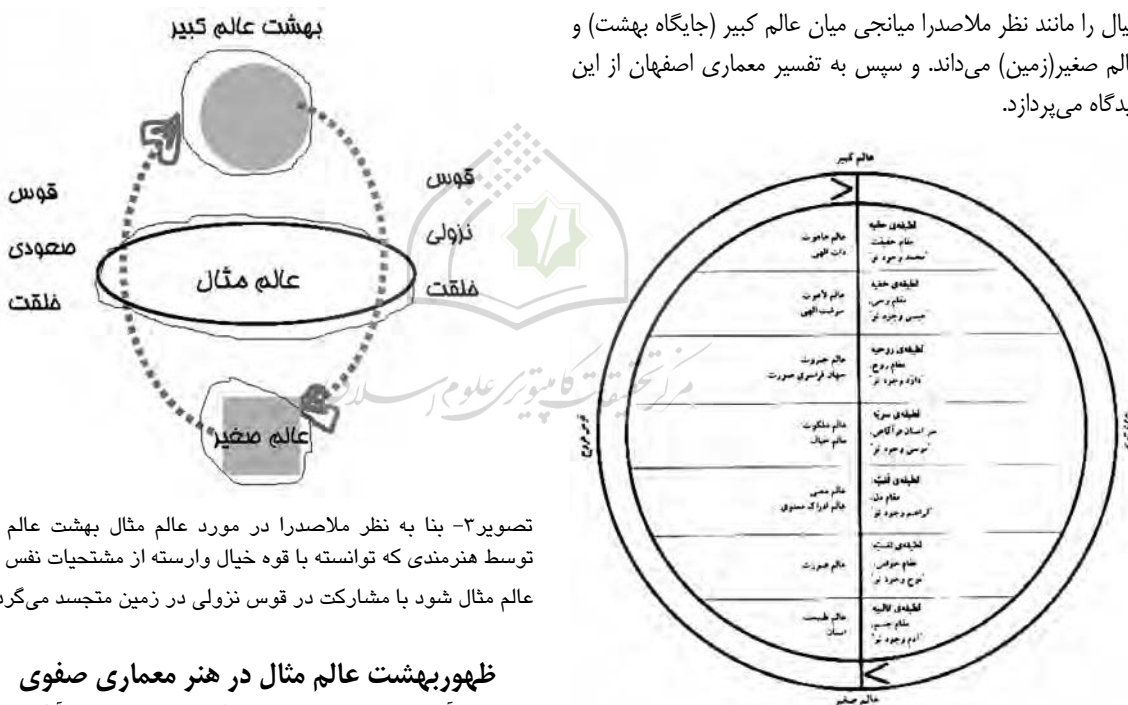
### معماری صفوی

آنچه در نگاه اول از معماری بناهایی مانند مسجد امام اصفهان، مسجد شیخ لطف الله... و سایر بناهای این دوره مستشرقین و محققین را به خود جلب نموده‌است و در باب آن سخن گفته‌اند،

عجاز فضایی و سپس نقش و نگارهایی است که بر در و دیوار این معماری نقش بسته است. چنان که استیرلن در این باب در کتاب اصفهان تصویر بهشت بیان می‌دارد: «کشف کامل رمز پیام این بناها متضمن کشف نگاره‌هایی است که سطوح وسیع کاشی پوش را آکنده‌اند آیا اینها فقط حکم تزیین را دارند یا متضمن نمادهایی هستند؟... اگر این سطوح به مثابه آینه‌ای نگریسته شوند رو به ناکجا آباد گشوده می‌شوند» (استیرلن، ۱۳۷۷، ص. ۹). نصر در این مورد می‌نویسد: «هنر اسلامی حقایق اشیا را که در "خزاین غیب" قرار دارد در ساحت هستی جسمانی متجلی می‌سازد. اگر به سر در بنایی چون شاه در اصفهان، با آن نقوش هندسی و اسلیمی شگفت انگیزش بنگریم در حالی که تجلی جهان معقول را در دنیای اشکال محسوس پیش رو داریم، بر این حقیقت گواهی می‌دهیم» (نصر، ۱۳۷۵، ص. ۱۵)

اردلان نیز در کتاب حس وحدت در بیان معماری سنتی ایران از دیدگاه تصوف، هنرمند را در سیر خلقت الهی مشارکت می‌دهد و عالم خیال را مانند نظر ملاحظه میانجی میان عالم کبیر (جایگاه بهشت) و عالم صغیر (زمین) می‌داند. و سپس به تفسیر معماری اصفهان از این دیدگاه می‌پردازد.

گفتار است، در یک امر مشترکند و آن جنبه سمبولیک آنها است زیرا در همه این هنرها، جهان سایه‌ای از حقیقت و مرتبتی متعالی از آن است (احمدی ملکی، ۱۳۷۸، ص. ۱۳). از دیدگاه استیرلن اندیشه مسجد از فکر اصلی تمپلوم<sup>۱</sup> گرفته شده است. در آغاز اندیشه ایجاد یک فضای خیالی محدود در آسمان برای مشاهده پرواز پرندگان و تفسیر آن به وجود آمد پرستشگاه بازتاب یا فرافکنی زمینی. این پرستشگاه آسمانی است. از همین جا پرستشگاه زمینی محل ارتباط میان آسمان و زمین می‌شود در این ارتباط خود همان مفهوم پرستشگاه است؛ که در هر کجا اشاره‌ای به پرستشگاه مثالی بشود چه معبد سلیمان باشد چه یهود و مسیح دانش شناخت معنای معابد به آن می‌پردازد و برجسته و آشکار می‌کند (استیرلن، ۱۳۷۷، ص. ۶). بنابراین گرچه به نظر استیرلن بهشت آمادگاه تمامی ادیان در نیایشگاه‌ها است لیکن همان‌طور که گفته شد در دوره صفوی به‌طور واضح‌تری منبع اندیشه هنرمند مسلمان شیعی است.



تصویر ۲- بنا به نظر ملاحظه در مورد عالم مثال بهشت عالم کبیر توسط هنرمندی که توانسته با قوه خیال وارسته از مشتحمیات نفس وارد عالم مثال شود با مشارکت در قوس نزولی در زمین متجسد می‌گردد.

### ظهور بهشت عالم مثال در هنر معماری صفوی

در قرآن مجید، در سوره فجر، خداوند صاحبان نفوس آرامش یافته را که هم خود خشنودند و هم دیگران از آنان خشنودند به بازگشت به سوی خود و درآمدن به جمع برگزیدگانش در بهشت می‌خواند. (يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (۲۷) ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً (۲۸) فَادْخُلِي فِي عِبَادِي (۲۹) وَادْخُلِي جَنَّتِي (۳۰) ای نفس مطمئنه (۲۷) خشنود و خدایند به سوی پروردگارت بازگرد (۲۸) و در میان بندگان من درآی (۲۹) و در بهشت من داخل شو (۳۰) (سوره فجر آیه ۲۷-۳۰).

بنابراین بهشت پاداش برگزیدگان و آرزوی مسلمانان است. ایرانی مسلمان همواره به دنیای بالا به بهشت می‌اندیشد به گونه‌ای که گویی سرزمین رویاها است. این امر در فرهنگ ایرانی نیز قدمت دیرینه‌ای دارد. قدیمی‌ترین اطلاعات مربوط به دنیای دیگر و سنت مردم در این مورد یعنی سه شهر جابلقا، جابلسا، هورقلیا را می‌توان در تاریخ طبری

تصویر ۲- قوس عروج و نزول مراحل هفتگانه: عروج خلاقه به سوی عرش الهی که نیروی بالقوه ذاتی همه اینا بشر است، می‌تواند به مدد الهی در سطوح هفتگانه تحقق به میانجی لطائف سبعه‌ی آدمی انجام پذیرد. (اردلان و بختیار، ۱۳۸۰، ص. ۷)

بنابراین سرچشمه هنر از دیدگاه‌های مختلف، متفاوت بوده؛ اگر معماری را هنر ساختمان بدانیم آن‌گاه تعریفی از هنر می‌تواند ماری باری کند. به طور کلی هنر از یک منبع الهام آغاز می‌شود. آن‌گاه این الهام در یک فرایند به نام خلاقیت (آفرینش) شکل زیبا پیدا می‌کند و اثر هنری پدیدار می‌شود و بی‌گمان این پدیداری، هدف و آرمانی را نیز دنبال می‌کند (نقره کار، ۱۳۸۷، ص. ۲۶۲).

اساساً هنر دینی، به‌خصوص مساجد اسلامی که مورد بحث این

پیدا کرد. (استیرلن، ۱۳۷۷، ص. ۱۶۹)

«هنرهای سنتی ایران در عین تنوع در صورت از یک معنا سخن گفته‌اند و به مفاهیمی مشترک دلالت دارند و بنابراین این امر آمیزه‌ای است از باورهای ایرانی و اسلامی. یکی از این مفاهیم و معانی و شاید مهم‌ترین آنها سلسله مراتبی بودن حقیقت است که برترین مرتبه آن نور مقوم هستی در بهشت حاضر است. بعضی از مفاهیم و عناصر مربوط به بهشت بدین شرح است: پلی که برگزیدگان با گذر از آن به بهشت می‌رسند؛ سلسله مراتبی بودن خود بهشت؛ درخت زندگی که در بهشت قرار دارد (هوم سفید، درخت مبارک زیتون، درخت طوبی). این مفاهیم در هنرهای سنتی ایران به صورت مختلف ظاهر شده‌اند از جمله به صورت نقش مثل درخت سرو خمیده (بته جقه) در هنرهای دستی، و شمسه و نیز بنای هشت بهشت در معماری، هم‌چنین سی و سه پل در شهرسازی. بنابراین آنچه فضای شهری را شکل می‌دهد متفاوت با مفهوم پدیدآورنده معماری نیست چنان‌که شکل باغ بر فرش نقش می‌خورد و همان بر سقف نیز مشاهده می‌شود» (طهوری، ۱۳۸۴، ص. ۴). به عبارتی وحدت در اندیشه خلق جامعه دیده می‌شود. از این رو اگر در جامعه‌ای اعتقاد به تجسد بهشت وجود دارد در تمام خلق نمایان خواهد شد. این امر در عصر صفوی محقق گشته است.

همان‌طور که گفته شد یکی از اعتقادات مهم در این زمینه سلسله مراتبی بودن حقیقت است که باعث می‌شود عالم‌های دیگری مانند عالم مثال میان حقیقت محض و عالم کثرات مادی قرار گیرد. مقام احدیت در اولین تکثر خود به مقام واحدیت و از آنجا به صورت نور در کسوت موجودات در می‌آید. حرکت هستی نه در مسیر خطی و وابسته به زمان بلکه در مسیری دوری است. با حرکت از یک نقطه شروع می‌شود و پس از طی قوس نزولی بار دیگر باروی نهاد به سوی کمال در قوس صعودی به همان نقطه باز می‌گردد. بنابراین حقیقت وجود از او و قائم به او و هستی همه در یگانگی اوست (طهوری، ۱۳۸۴، ص. ۵). این حرکت به صورتی متعالی در دانش ریاضی به حرکت اسپیرال مشهور است و در حقیقت خود نوعی حرکت وجودی است. در این نظام بهشت برین به منزله بالاترین مقام و نقطه آغاز و انجام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (طهوری، ۱۳۸۴، ص. ۶).

تصور بهشت در معماری ابعاد مختلفی را به صورت نماد و استعاره به واسطه، و مدد کشف و شهود در عالم مثال ظاهر نموده است. که تزئین در مسجد یکی از بسترهای آن بوده است. در تزئینات مسجد امام اصفهان عدد ۸ و ۴ که در آیات قرآن<sup>۲</sup> برای بهشت استفاده شده است دیده می‌شود. آبی لاجوردی و فیروزه‌ای بیش از سایر رنگ‌ها استفاده شده است. این رنگ‌ها را رنگ‌های عالم مثال و حکمت علویه دانسته‌اند (احمدی ملکی، ۱۳۷۸، ص. ۱۴).

### نتیجه‌گیری:

از آنچه در اندیشه ملاصدرا و نیز اعتقادات شیعی حاکم بر جامعه صفوی است، می‌توان دریافت، بهشت در عالم مثال ساخته انسان شیعی است. از این رو او در مکاشفات خود از طریق خیال (طبق نظر ملاصدرا) آن را ساخته و سپس دریافت می‌کند.

فلسفه عالم مثال ملاصدرا در عصر شیعی که اعتقاد به جهان برزخ دارند به خوبی بارور و منطبق با آن شد. چنانکه هنرمند سنتی صفوی و حتی حاکمان عصر به نظر می‌آید سعی در پیاده‌سازی آن در شهرسازی و معماری خود داشته‌اند. این عالم در نظر ملاصدرا ساخته خود انسان است و انسانی که به دنبال بهشت می‌باشد آن را در دنیای مثالی خویش ساخته است. اما منابع او برای ساخت دنیای مثالینش قرآن، روایات و احادیثی است که شیعه بسیار به آن رجوع می‌کند. از این رو معماری و شهرسازی این عصر همواره توسط محققین مانند استیرلن با رجوع به آیات و روایات تفسیر شده است.

### یادداشت‌ها:

۱. هانری کوربن (زاده ۱۹۰۳ - درگذشته ۱۹۷۸ میلادی) فیلسوف، شرق‌شناس، ایران‌شناس و اسلام‌شناس و شیعه‌شناس فرانسوی و استاد دانشگاه سوربن پاریس بوده است. او بخشی از عمر خود را در ایران و خاورمیانه زندگی کرد. محمدحسین طباطبایی ادعا می‌کند وی به اسلام شیعی گرویده بوده است [۲] ولی داریوش شایگان معتقد است که او کاتولیک زاده و کاتولیک مرد و هیچ‌گاه دین عوض نکرد.

۲. خداوند در سور و آیات مختلف قرآن از تمثیل صور برای بیان حقایق استفاده کرده است. «الله نور السوات والارض مثل نوره کمشکوه فیها مصباح فی زجاجه الزجاجه کانه کواکب دری یوقد من شجره مبارکه زیتونه لا شرقیه و لا غربیه یکاد زیتها یضی و لوالم تمسسه نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء و یضرب الله الامثال للناس والله بکل شی علیم.»

خدا نور آسمان‌ها و زمین است؛ مثل نور او چراغانی است که در آن چراغی باشد آن چراغ درون آبگینه‌ای و آن آبگینه چون ستاره‌ای درخشان از روغن پربرکت زیتون که نه خاوری است و نه باختری افروخته باشد، در بخش روشنی بخش هرچند آتش بدان نرسیده باشد نوری افزون بر نور دیگر خدا، هرکس را که بخواهد بدان نور راه می‌نماید و برای مردم مثال‌ها می‌آورند زیرا بر هر چیزی آگاه است.

### پی‌نوشت‌ها:

۱- در معماری باستانی بنایی که اختصاصاً برای آیین‌های مذهبی خاص ساخته می‌شوند.

۲- عدد ۸-والمَلِكُ عَلٰی اَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ (۱۷) و فرشتگان در اطراف آسمان‌اند و عرش پروردگارت را آن روز هشت فرشته بر سر خود بر می‌دارند. بنابراین بهشت وصف شده در قرآن هشت‌گوش یا هشت‌وجهی است. بر همین اساس است که هشت در برای بهشت قائل شده‌اند که هشتم آن در توبه است و همیشه باز است. به عبارتی ورود به بهشت از هشت آستانه خواهد بود در کل از همین مناظر هشت وجهی نه فقط در صورت‌بندی فضاهای معماری و شهرسازی که در نقوش تزئینی همه هنرهای سنتی ایران نقش غالب است. فضای هشت‌گوش از آشناترین فضاهای معماری است و شمسه هشت پر و گره هشت صورت ساده شده خورشید رایج‌ترین نقوش تزئینی است زیباترین مظهر محسوس حسن معنایی را در هشت بهشت اصفهان می‌توان باز یافت (طهوری، ۱۳۸۴، ص. ۱۲).



## منابع:

- قرآن کریم
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴): شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: نشر حکمت.
- احمدی ملکی، رحمان (۱۳۷۸): مجموعه مقالات همایش معماری مسجد، اصفهان: دانشگاه هنر اصفهان.
- اردلان، نادر و بختیار، لاله (۱۳۸۰): حس وحدت، اصفهان: نشر خاک.
- استیرن، هانری (۱۳۷۷): اصفهان تصویر بهشت، تهران: نشر فرزاد.
- الفخوری، خلیل (۱۳۵۸): تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: نشر کتاب زمان.
- انصاری، مجتبی (۱۳۸۰): اصول طراحی معماری اسلامی و سنتی (پایان نامه مدرسی)، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- اهری، زهرا (۱۳۸۰): مکتب اصفهان در شهرسازی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- آیتن، یوهانس (۱۳۶۷): کتاب رنگ، ترجمه: محمدحسین حلیمی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- پاکباز، رویین (۱۳۷۸): دایره المعارف هنر، تهران: فرهنگ معاصر.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۳): فلسفه تطبیقی، تهران: نشر ساقی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷): لغت نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رضوی، مهدی امین (۱۳۷۷): سهروردی و مکتب اشراق، مترجم مجدالدین کیوانی، نشر مرکز.
- رحیمیان، سعید (۱۳۷۶): تجلی و ظهور در عرفان نظری، قم: حوزه علمیه قم.
- زمانی، عباس (۱۳۶۳): طرح آرابسک و اسلیمی در آثار تاریخی اسلامی ایران، تهران: نشر خوشخ.
- زمرشدهی، حسین (۱۳۷۶): کاشیکاری ایران، تهران: انتشارات کیهان.
- شیخ الاسلام، علی (۱۳۸۳): خیال مثال و جمال در عرفان اسلامی. تهران: فرهنگستان هنر.
- طهوری، نیر (۱۳۸۴): مقام بهشت در هنرهای سنتی ایران، خیال، ش ۱۶؛ صص ۴-۱۷.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰): تاریخ فلسفه جلد یکم، ترجمه: سید جلال مجتبی، تهران: سروش.
- کرین، هانری (۱۳۶۹): فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی؛ ترجمه سید جواد طباطبایی؛ تهران: توس.
- میرابیان، مهدی (۱۳۸۴): شهود و عالم مثال در فلسفه سهروردی، باشگاه اندیشه.
- <http://www.bashgah.net/pages-9461.html>URL:
- نقره کار، عبدالمجید (۱۳۸۷): درآمدی بر هویت اسلامی در معماری و شهرسازی، تهران: وزارت مسکن و شهرسازی.

## کتاب‌شناسی توصیفی دین و رسانه

### عیسی زارعی

#### قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، ۱۳۹۰

پیشینه‌ی پژوهش‌های نظری در حوزه ارتباط دین و رسانه، در مقایسه با دانش‌های منفرد هر یک از این دو، هنوز در ابتدای راه بوده و نیاز به پژوهش‌های جامع‌تری دارد. نخستین گام در هر پژوهش، مراجعه به منابع مرتبط و به‌خصوص کتاب‌شناسی‌های موضوعی است.

در پیش‌گفتار کتاب می‌خوانیم که: اهمیت و ضرورت کتاب‌شناسی آن چه مهم به نظر می‌رسد، این است که کمتر پژوهشی بدون تکیه بر منابع و آثار پیش نگاشته در آن زمینه، صورت گرفته است. کتاب‌شناسی به تعیین موضوع و حدود آن نیز کمک می‌کند. بنابراین پس از انتخاب موضوع پژوهش، اساسی‌ترین مسئله، مراجعه به منابع برای گردآوری اطلاعات است. در این راستا، هر پژوهشگری برای سامان‌دادن به پژوهش خود به مطالعه و بازبینی همه آثار مربوط به موضوع مورد نظر نیازمند است.

کتاب حاضر، تلاشی است برای معرفی توصیفی و ارائه‌ی چکیده‌های راهنما برای منابعی که با موضوع دین و رسانه در ارتباط هستند. منظور از رسانه، حوزه رسانه‌های گروهی شامل تلویزیون، رادیو، سینما، تئاتر، مطبوعات، ارتباطات و تبلیغات است. این مجموعه در سه بخش کلی شامل کتاب‌ها، مقاله‌ها و پایان‌نامه‌ها تدوین یافته است. کتاب‌ها و منابع، بی‌واسطه معرفی و توصیف شده‌اند، بدین صورت که یکایک منابع بررسی و از هر یک از آنها دورنمای محتوایی موضوعی اثر آورده شده است. هم‌چنین کتاب‌هایی که به زبان انگلیسی در حوزه دین و رسانه تاکنون منتشر شده‌اند، در بخشی جداگانه معرفی گردیده‌اند.

این امید وجود دارد که کوشندگان رسانه‌ای با بهره‌مندی از این کتاب ارزشمند بتوانند راه رسیدن به هدف تحقق رسانه‌ای دینی را هموارتر سازند و کارکردهای دینی رسانه را نیز روز به روز بر جهانیان آشکارتر کنند.



دانشگاه علم و صنعت ایران

Islamicarchitecture.ir

کتابخانه

قطب علمی  
معماری اسلامی

کد فایل: قطب علمی معماری اسلامی - معماری اسلامی