



بازخوانی اندیشه تشبیهی و تنزیهی در کالبد معماری مساجد مکتب اصفهان (مطالعه موردی؛ مسجد امام اصفهان)

پدیدآورنده (ها) : مرادی نسب، حسین؛ بمانیان، محمدرضا؛ اعتصام، ایرج
هنر و معماری :: هویت شهر :: تابستان 1397 - شماره 34 (علمی-پژوهشی/ISC)
از 19 تا 28

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1391495>

دانلود شده توسط : کاربر عمومی دانشگاه سمنان
تاریخ دانلود : 17/09/1399

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

بازخوانی اندیشه تشبیهی و تنزیهی در کالبد معماری مساجد مکتب اصفهان

(مطالعه موردی؛ مسجد امام اصفهان)*

دکتر حسین مرادی نسب **، دکتر محمدرضا بمانیان ***، دکتر ایرج اعتصام ***

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵ / ۰۱ / ۱۱ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۶ / ۰۳ / ۰۱

چکیده

باور و اعتقاد چه در شکل‌دهی به زندگی و چه نقشی که در جنبه معنوی زندگی انسان‌ها ایفا می‌کند عاملی اساسی در صورت‌بخشی به معماری به شمار می‌رود. بدین ترتیب معماری مکان کالبدی اندیشه و باور اعتقادی انسان متعلق به آن می‌گردد. در دوره صفویه که امتزاج تفکر شیعی با اندیشه عرفانی به همراه اندیشه فلسفی است مکتب اصفهان را به وجود می‌آورد که نقش مهمی در آفرینش هنری این دوره داشته‌است. از آنجایی که مساجد (خصوصاً جامع) بیشترین تأثیرپذیری را از عقاید و باورهای زمان خود دارند، برای بازخوانی اندیشه تشبیهی و اندیشه تنزیهی در نظر گرفته‌شد. به همین منظور با تبیین این اندیشه‌ها و استخراج معیارهای کیفی و کمی صور تشبیهی و صور تنزیهی در معماری چهارچوب اصلی پژوهش مشخص شد سپس اندام‌های کالبدی مسجد امام با این معیارها برای تشخیص نوع تشبیهی و تنزیهی سنجیده شد که ماحصل پژوهش تعادل تشبیهی-تنزیهی در بخش گنبدخانه مسجد امام بود.

واژه‌های کلیدی

تشبیه، تنزیه، معماری، کالبد معماری مسجد، مکتب اصفهان.

**این مقاله مستخرج از رساله دکتری اینجانب حسین مرادی نسب با عنوان «چگونگی انطباق کیمیایی معنا در دوره صفویه با تأکید بر آموزه‌های اشراقی» است که به راهنمایی دکتر محمدرضا بمانیان و مشاوره دکتر ایرج اعتصام انجام پذیرفته است.

**دکتری معماری، دانشکده هنر و معماری، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Moradinassab_h@yahoo.com.

***استاد معماری، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، (مسئول مکاتبات).

Email: Bemanian@modares.ac.ir

***استاد معماری، دانشکده هنر و معماری، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Irajettesam@yahoo.com

۱- مقدمه

با پذیرش قابلیت نمود باور اعتقادی در اثر معماری و نیز تأثیرپذیری اجزای معماری از مبانی شکل‌دهنده به آن، می‌توان به بازشناخت نقش عناصری به‌دست آمد که دارای اهمیت و جایگاه در مبانی اعتقادی هستند بنابراین «در هر جا که آفرینش هنری عمده‌ای با یک ماهیت سنتی مشاهده می‌شود باید در آنجا یک سنت تعلقی ذوقی زنده وجود داشته‌باشد، حتی اگر برحسب ظاهر هیچ‌چیز در خصوص آن سنت شناخته‌شده نباشد. حتی لااقل تا همین اواخر، جهان غرب هیچ‌چیز درباره حیات تعلقی در دوره صفویه نمی‌دانست، می‌توان یقین داشت که حتی پدید آوردن یک گنبد نظیر گنبد مسجد شیخ لطف‌الله یا مسجدشاه که در زمره بزرگ‌ترین شاهکارهای هنر و معماری سنتی‌اند خود دلیل بر آن است که یک چنین حیات تعلقی در آن زمان موجود بوده است» (نصر، ۱۳۸۷، ۵۰۱). لذا «دوره صفویه که به عصر طلایی هنر مشهور است» (مخلص، ۱۳۸۹، ۳۹۶) نشان از اوج اندیشه‌های فلسفی و حکمی و عرفانی آن دوره دارد. «منابع مکتوب متعلق به دوره‌های خاصی از تاریخ اسلام موجودند که وجود رابطه میان معنویت و عقلانیت اسلامی از یک‌سو و هنر از سوی دیگر را به اثبات می‌رسانند نمونه آن ایران، دوره صفویه است که یکی از خلاق‌ترین ادوار هنر اسلامی و نیز مابعدالطبیعه و فلسفه اسلامی است» (نصر، ۱۳۸۹، ۱۸). لذا «در معماری ایرانی نیز همچون سایر هنرهای ایرانی که جنبه معنوی دارد معنا، مراتب درج حقیقت در غالب یک اثر است و رابطه مستقیم با باورها دارد» (صحاف، ۱۳۹۵، ۵۱). حال با اذعان به این رابطه بیشترین تأثیرپذیری از اندیشه‌ها و باورها را می‌توان در بناهای مذهبی دوره صفویه یافت زیرا «حقیقت امر این است که مسجد به تمام معنی بنایی است اسلامی و از این دیدگاه جلوه‌گاه کلیه رمز و رازهای هنر اسلامی به شمار می‌آید» (هین براند، ۱۳۸۹، ۳۱). پس می‌توان گفت «آفرینش فضای ساختاری و کالبدی هم می‌تواند به‌مثابه دربرگیرنده مفهوم‌ها در نظر گرفته‌شود و هم می‌تواند چنان با مفهوم درآمیزد که بخشی و یا خود آن به‌شمار آید» (فلامکی، ۱۳۸۷، ۵۶۹). در این پژوهش به بازخوانی کالبد معماری مساجد دوره صفویه از نگاه تأویلی تشبیهی و تنزیهی پرداخته شده است.

البته در این پژوهش «بحث تشبیه و تنزیه است که یکی از راه‌هایی است که می‌توان به حکمت هنر و زیبایی در اسلام پی برد» (پازوکی، ۱۳۹۲، ۸۱). مهم‌ترین نکته در ساختار دوگانه موضوع تشبیه و تنزیه است که در آن تشبیه و تنزیه در عین به ارمغان آوردن قابلیت‌های منفک و ویژه هر کدام، حاصلی از تقابلات و درهم کنش‌های آن به وجود می‌آید. «در مقابل مشبه، اهل تنزیه قرار دارند» (شعری، ۱۳۸۲، ۳۳). که البته به‌مانند این دیالکتیک میان تشبیه و تنزیه در اسلام نمونه آن در مذاهب مختلف نیز دارای سابقه تاریخی است که به آن دوالیزم گفته می‌شود که در آن جهان هستی یک کل تشکیل‌شده و ترکیب یافته از دو عنصر واضح و در عین حال جدانشدنی است که از آن جمله می‌توان به نمونه عینی دوالیزم چون بین و یانگ در چین اشاره داشت که البته «منشأ بی‌واسطه این دوگانگی در دو جنبه مکملی آن نهفته است» (لینگز، ۱۳۹۱، ۳۹).

۲ روش پژوهش

روش تحقیق در این پژوهش کیفی است که در آن پس از انجام مطالعات به روش کتابخانه‌ای و اسنادی و تبیین مبانی پژوهش، به‌واسطه شاخص‌های کیفی استخراج‌شده از آن، سعی شده است فرضیه اصلی پژوهش را در خصوص، ماهیت تعامل اندیشه تشبیهی و تنزیهی به یک چارچوب مفهومی قابل‌درک تبدیل نمود، سپس این معیارهای کیفی در بستری تاریخی موردبررسی قرارگرفته تا فرایند تحقیق به روش توصیفی تحلیلی ضمن اتکاپذیری قابلیت انتقال‌پذیری را نیز داشته باشد.

۳ پیشینه پژوهش

تشبیه و تنزیه در نظام فکری ابن عربی و دیگر حکما و فلاسفه از اهمیت بسیاری برخوردار است چرا که آنها نه اهل تشبیه محض هستند و نه اهل تنزیه محض، بلکه کوشیده‌اند در بُعد معرفت‌شناسی خداوند، جمع میان تشبیه و تنزیه باشند. این (جمع) اندیشه تشبیهی-تنزیهی بخشی از گرایش‌های نظری متفکران اسلامی و پژوهشگران حوزه معنا چون توشه‌پیکو ایزوستو، هانری کربن^۲، ساچیکو موراتا^۳، مارتین لینگز^۴، ویلیام چیتیک^۵، حسین نصر، شهرام پازوکی، عبدالحمید نقره‌کار در هنر و معماری اسلامی بوده است. البته می‌توان به پژوهش‌های حکمت‌الله ملاصالحی اشاره کرد که وی با رویکرد باستان‌شناسی معناگرا به تشبیه و تنزیه و جلال و جمال الهی در هنر پرداخته است که ازجمله آن می‌توان به مقالات «صور جلالی در معماری ایران، ۱۳۷۷» و «جلال و جمال در هنرهای تجسمی ۲۰۱، ۱۳۸۸» اشاره کرد. ازجمله رساله‌های دکتری مرتبط با موضوع پژوهش نیز رساله محمد علی‌آبادی با عنوان «تشبیه و تنزیه در آینه، ۱۳۸۴» در دانشگاه شهید بهشتی است.

۴ جریان‌های فکری مکتب اصفهان و معماری مساجد

مکتب اصفهان که توسط میرداماد در دوره صفویه پایه‌گذاری شد، دوره امتزاج تفکرات فلسفی و عقلانی، عرفانی، اشرافی و شیعی بود. «در عصر صفوی که هیچ جریان دیگری معارض آن نبود با مسائل عملی اجتماعی بی‌شماری روبرو شد و بیشتر قوت اولیه خود را از دست داد. اما فقه به لحاظ مواجه با اوضاع و احوال جدید روبه‌پیشرفت نهاد و فرهنگ ایران که عمدتاً رنگ شیعی داشت زمینه را برای شکفتن آراء حکمی اشرافی، فلسفی و عملی مهیا ساخت» (نصر، ۱۳۶۵، ۴۴۴). یعنی می‌بایست «رونق مکتب اصفهان را به‌عنوان یک مکتب فلسفی در بستر حکومت صفوی موردتوجه قرارداد و در بستر اعتمادبه‌نفسی که این حکومت برای گرایش عقلانی شیعه به ارمغان آورده و استمرار بخشید، میرداماد و مکتب اصفهان را باید محصولات گرانیمایه اطمینان خاطر وجودیت و خودباوری حکومت صفوی دانست. با فیلسوفان و عارفان و فقیهان و عالمان نسل میرداماد حالات جدیدی از اطمینان عقلانی پدید آمد که توانست با اقتدار تمام در کل پیکره تاریخ عقلانی اسلام دوام آورد. شکل‌گیری مکتب اصفهان را می‌توان مظهر نمادین طریقه ترکیبی بر شهامت تلفیق سه ستون تاریخی عقلانی اسلام ستون‌های فلسفی و عرفانی و شرعی (شیعی) با یکدیگر دانست»



شکل ۱. عناصر فکری شکل‌دهنده مکتب اصفهان از دیدگاه نصر، دباشی و کرین.

را پذیرفته‌اند به مشبیه شهرت یافته‌اند» (اردستانی رستمی، ۱۳۸۸، ۱۴). در مقابل اهل تنزیه، اهل تشبیه می‌گویند «تشبیه شکل جمال الهی است که در همه اشیاء جهان پیداری بدون هیچ فقری متجلی شده است» (حلبی، ۱۳۶۵، ۳۵۹).

اما «در سرتاسر تاریخ اسلام، کشمکش اساسی بین این دو تلقی از خداوند وجود داشته است، متکلمان و فقه‌ها بر درک عقلانی دوری و میانیت خداوند تأکید داشته‌اند و برعکس صوفیه بر درک خیالی قرب و نزدیکی خدا تأکید می‌کرده‌اند. متکلمان تأکید می‌کنند که خداوند غیرقابل قیاس با تمام اشیاء عالم است (تنزیه) و عرفا پاسخ می‌دهند که همه اشیاء شبیه به اویند (تشبیه)» (چیتیک، ۱۳۸۹، ۷۳). ذکر این نکته نیز ضروری است «اگر بر تنزیه بسیار تأکید شود، تعطیل پیش می‌آید یعنی خداوند از عالم کاملاً منزّه است و اگر بر تشبیه بسیار تأکید شود، حلول و اتحاد پیش می‌آید که خدا را با آن یکی می‌داند. هر دو افراط و تفریط هستند» (Murata, 1992, 58).

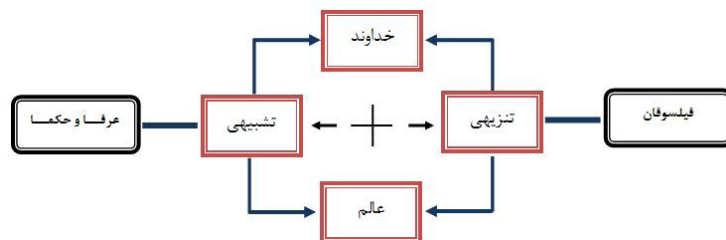
برای برون‌رفت از این تناقض تنها با بینش وحدت‌گرای تشبیه-تنزیه ابن عربی امکان‌پذیر است که این مهم را محی‌الدین ابن عربی به‌طور مکرر در فصوص الحکم آورده است «اگر قائل به تنزیه مطلق شوی خداوند را مقید نموده‌ای و اگر معتقد به تشبیه مطلق شوی او را محدود نموده‌ای ولی اگر جمع تشبیه و تنزیه را بپذیری، راه درست و صحیح را پیموده‌ای» (ابن عربی، ۱۳۷۳، ۸۵). پس در نتیجه بطلان اعتقاد به تشبیه صرف و تنزیه محض، معرفت (خداوند) ثواب در جمع میان تشبیه و تنزیه است این اعتقاد را توشیهیکو ایزوستو این‌گونه اشاره دارد «تنزیه محصول عقل هم است و تشبیه محصول خیال لیکن هنگامی که تجربه کشف در ذهن، معرفت تام پدید می‌آورد، عقل و خیال در چنین حالتی به تناقضی کامل رسیده و تنزیه-تشبیه در معرفت تام به خدا با وحدت می‌یابند» (ایزوستو، ۱۳۷۸؛ نقره‌کار، ۱۳۸۷؛ پازوکی، ۱۳۹۲). (شکل ۲)

(دباشی، ۱۳۸۹، ۱۶۲). (شکل ۱)

حال با توجه به اینکه اندیشه تنزیهی و اندیشه تشبیهی به ترتیب برآمده از اندیشه فلسفی و اندیشه عرفانی است می‌توان به حضور این اندیشه‌ها در هنر این دوره (صوفیه) پرداخت و از آنجایی که «معماری که در هنرهای اسلامی شریف‌ترین مقام را داراست» (مددیور، ۱۳۹۰، ۱۳۶) و «تفکر توحیدی چون دیگر تفکرهای دینی و اساطیری در معماری مساجد، تجلی پیدا می‌کند» (همان، ۱۳۵) و همچنین «معماران و هنرمندان سعی می‌کرده‌اند، بهترین تجربه‌ها و ابتکارات خود را در بنای مساجد به‌کارگیرند تا عالی‌ترین نمونه‌های معماری را خلق کنند» (سلطان‌زاده، ۱۳۷۲، ۱۵)، از این‌رو مسجد امام اصفهان به‌عنوان نمونه موردی انتخاب شد و در نهایت اندام‌های این مسجد با صور اندیشه تشبیهی و تنزیهی مورد واکاوی قرار گرفتند.

۱ مفهوم تشبیه و تنزیه در اندیشه متکلمان و عارفان

«در معارف اسلامی در یک تقسیم‌بندی اولیه و کلی درباره نسبت میان خداوند و عالم می‌توان گفت دو قول رایج است، تنزیه و تشبیه» (پازوکی، ۱۳۹۲، ۸۱). متکلمان و فیلسوفان اهل تنزیه هستند. اهل تنزیه که آنان را معطله نیز می‌نامند هیچ صفات بشری را برای خداوند متصور نیستند. «التنزیه : عبارة عن تبعید الرب عن اوصاف البشر» (جرجانی، ۱۳۷۸، ۶۰). یعنی تنزیه عبارت است از دور نگه‌داشتن پروردگار از اوصاف انسانی. به عبارت دیگر «دور نگه‌داشتن خداوند از اوصاف بشری در باور معطله (اهل تنزیه) به نفی رؤیت الهی می‌رسد» (شهرستانی، ۱۳۸۲، ۵۸). این وجه تنزیهی را عارفان نمی‌پذیرند. عارفان اهل تشبیه هستند، تشبیه «در اصطلاح اهل کلام، یکسان و همانند دانستن مخلوق با خالق و نسبت دادن صفات بشری به خداوند است و آنان که این اندیشه



شکل ۲. حضور خداوند در عالم با حاصل جمع میان دو بینش متفاوت عارفان و فیلسوفان از دیدگاه ایزوستو، چیتیک، نقره‌کار، پازوکی و مورتا.

نقش تشبیه و تنزیه در هنر اسلامی

از آنجایی که اصل تنزیه، هرگونه تجسم صورتی الهی را نفی می‌نماید لذا «وجود نداشتن تصویر دینی یا شمایل در اسلام نه تنها جنبه منفی ندارد بلکه دارای معنایی مثبت است، هنر اسلامی با حذف هرگونه تصویر بشری، اقلاً در قلمرو و دین به انسان کمک می‌کند تا کاملاً خودش باشد، به جای اینکه روح خود را به خارج از خود افکند انسان در مرکز وجودی خویش باشد یعنی آنجایی که او در عین حال خلیفه، عبد خداوند است» (پورکهارت، ۱۳۸۶، ۹۶). «به عبارت دیگر، بر این حقیقت که خداوند کاملاً ورای تمام آن چیزهایی قرار دارد که ذهن و حواس عادی به عنوان واقعیت به مفهوم رایج کلمه می‌شناسد و این با کلمه «الله» در قاعده فوق متناظر است. طبق تعبیر اول اگر پروردگار را جوهر غایی یا وجود ناب فرض کنیم و به یاد داشته باشیم که در اصطلاح متافیزیک اسلامی، این امکان هست که وجود را شیء بنامیم، لاجرم جنبه‌ای از نیستی یا خدا وجود دارد، که در طبیعت کل نظام خلقت نهفته است و پیامد مستقیم این حقیقت است که، علی‌الاطلاق، فقط خداوند واقعی است. طبق تعبیر دوم، اگر اشیاء را به مفهوم متداول تلقی شود، آنگاه خلاً یعنی آنچه از اشیاء تهی است، به صورت اثر و پژواک حضور خداوند در تهی جلوه‌گر می‌شود زیرا از طریق تهی اشیاء درواقع به آنچه ورای همه چیزها است اشاره دارد. بنابراین فضای خالی مظهر تنزه و تعالی پروردگار و حضور او در تمامی اشیاء است» (نصر، ۱۳۸۹، ۱۹۹). در نتیجه می‌توان گفت «پرهیز از شمایل در اسلام که امکان تجسم حضور الهی را در تصویر یا شمایل منتفی می‌سازد عامل مهمی در تشدید اهمیت معنوی فضای خالی در ذهن مسلمانان است. فضای خالی از این طریق و نیز به واسطه اصل متافیزیکی توحید به عنصری مقدس در هنر اسلامی بدل شده است» (همان، ۲۰۰).

«در اسلام اوصاف و اسمائی که خداوند دارد جنبه تشبیهی او هستند یعنی راههایی که ما را به خدا می‌رسانند و به اصطلاح قرآنی، مفاتیح غیب هستند» (پازوکی، ۱۳۹۲، ۸۴). که در حقیقت اطلاق این اسماء و صفات در مقام تشبیه است که راه برای شناسایی او باز می‌شود این پیوند بر اساس «قانون مابعدالطبیعی، تشبیه میان مرتبه هستی و مرتبه تجلی معکوس شده است» (شوان، ۱۳۹۰، ۳۷). «این هنری است که با کاربرد عملی‌شان نیاز مادی‌مان را پاسخ می‌گوید و هم‌زمان تصویری است در تشبیه به آن کسی که در مقام بساطت غایی‌اش، نه چنان که آراسته به همه مظاهر جلالی باشد» (کوماروسوامی، ۱۳۸۹، ۱۱۲). اما تجلی صفات هم به دو نوع است: تجلی صفات جمال و تجلی صفات جلال» (زرین کوب، ۱۳۹۲، ۲۲۵). و «از آنجاکه در اسلام هنر ارتباط ذاتی با عرفان اسلامی دارد هنرمندان اهل تشبیه حق در اثر هنری هستند»

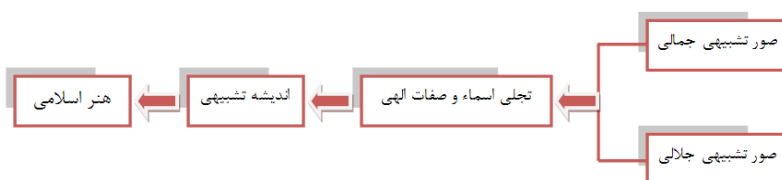
(پازوکی، ۱۳۹۲، ۸۶). چه جمالی باشد و چه جلالی، «روح مسلط بر دید زیباشناسانه اسلام و هنرهای اسلامی نیز اساساً بدون آگاهی و فهم درست از معنای صفات جلال و جمال و دیگر صفات اسماء الحسنی ممکن نیست» (ملاصالحی، ۱۳۷۷، ۲۱).

شماری از حکمای اسلامی معتقدند که «جمال تمام صفات الهی را که بیانگر فیض و رحمت اویند در برمی‌گیرد به عبارت دیگر جمال تجلی رحمانی او در عالم هستی است و اما جلال شامل آن دسته از صفات الهی است که حاکی از شدت و قهرند و به نوعی ذات متعالی و کبریایی خود را نسبت به خلقت او متجلی می‌سازند» (پورکهارت، ۱۳۷۰، ۳۵). شخصیت «صفت جمالی ویژگی‌هایی چون لطف، رضا، رحمت را بر ملا می‌کند و شخصیت صفت جلالی ویژگی‌های قهر، غضب، عزت و عظمت را» (لاهیجی، ۱۳۸۰، ۹۲). اما باید توجه داشت که این دو صفت باهم در تضاد نیستند و اگر تضادی به نظر می‌آید تضاد در ظاهر است نه در باطن. زیرا در بطن هر جلالی، جمالی نهفته است و هر جمالی هم متضمن جلالی است» (شایگان، ۱۳۹۲، ۱۴۷). (شکل ۳)

«جمال در اوج تابندگی و تشعشع ظهور، آنجا که به شدت شفاف است و لغزنده، ظهور به لطف و ملاحظت می‌یابد به همین خاطر اساساً مقوله زیبایی‌شناسی ظرافت را همان صفت جمال در صور درخشان و تابناک و شفاف و پرتحرک دانسته و مقوله ظرافت را زیبایی درحرکت اطلاق کرده‌اند» (ملاصالحی، ۱۳۷۷، ۲۴). «شفافیت، نورانیت، درخشندگی و تشعشع، سیطره عنصر گرافیک، تحرک، چشم‌نواز بودن از خصلت‌های مهم زیبایی‌شناسی ظرافت، لطافت و ملاحظت است» (همان، ۲۰). «چنان‌که در معماری که هنر مکان و فضا است، صور جلالی با تأکید بر حدت و برجسته‌نمایی ناگهانی و سیطره شکوهمند بخشی بر بخش دیگر یا فضایی بر فضای دیگر چون بلندی و استواری قامت اهرام مصر برداشت ظهور می‌یابد» (جدول ۱). (همان، ۱۶). به‌طوری‌که هانری کربن در کتاب آیین جوانمردی (فتوت نامه) این بهره‌گیری‌های تمثیلی را در معماری بدین‌صورت اشاره دارد «لازم به توضیح نیست که نهان روش عملی صنف بنا به نهان روش تمثیلی بدل گردید» (کربن، ۱۳۸۵، ۱۱).

مفهوم تنزیهی در معماری

از اندیشه اهل تنزیهی نیز با اعتقاد عدم جسمانیت و عدم تجلی صفات الهی فضای تهی و فضای مرکزگرا مستفاد می‌شود که در آن هیچ زبان رمزی و نمادگان و تشبیهی وجود ندارد، این فضای خالی با بینش معنوی فقر قرابت دارد، «در معماری اسلامی فضا حسی منفی دارد، فضا نه با شیء مثبت، بلکه با عدم حضور جسمانیت یا مادیت تعریف



شکل ۳. اندیشه تنزیهی در هنر اسلامی.

جدول ۱. مظاهر صور تشبیهی جمالی و جلالی در هنر و معماری.

تجلی صفات الهی در هنر	صور تشبیهی جمالی	شفاف	پر تحرک	زیبا و رنگین
صور تشبیهی جلالی	استوار و شکوهمند	ایستا	برجسته	

مفهوم تشبیهی در معماری

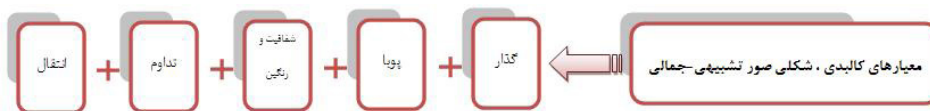
«یکی از اجزای هنر اسلامی، زبان هنر اسلامی است که زبانی رمزی یا زبان اشارات است که خود این مسئله هم به مبحث تشبیه برمی گردد» (پازوکی، ۱۳۹۲، ۸۹). «که اصول زبان بیان هنری نزد عارفان چنین است» (همان، ۹۱). به عبارت دیگر «صورت و کالبد اثر جلوه‌ای از معنای باطنی آن تلقی می‌گردد که بر محتوای اثر دلالت می‌کند» (منان رئیسی و نقره‌کار، ۱۳۹۴، ۱۱). «کار هنرمند حقیقی نیز همین است، یعنی هر اثری که دارد یک سمبل است، یک رمز است، یک تمثیل از یک حقیقت وجود متعالی است» (اعوانی، ۱۳۷۵، ۳۳۳). (شکل ۵)

همان‌طور که گفته شد اسماء و صفات الهی که در دو قالب صفات جلالی و جمالی قابل تقسیم است که هر یک حضوری کالبدی متفاوت در هنر و معماری دارند. صور تشبیهی جمالی، متناظر با پویایی و حرکت، اتصال و انتقال، شفافیت و رنگین بودن، تداوم و سیالیت در معماری است اما صور جلالی هم با ایستایی و وقار، رفیع و با عظمت، متناظر است. (شکل ۶)

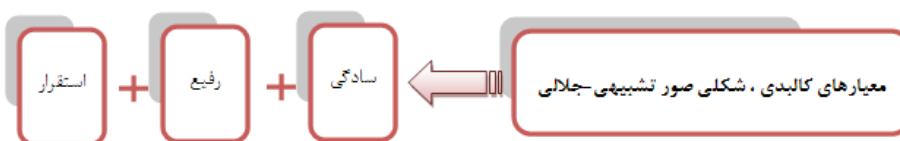
می‌شود. این هم جنبه‌ای دیگر از فضای خالی، یا به بیان بهتر، فضای منفی است. فضا در معماری و شهرسازی اسلامی دقیقاً به شیوه فوق در نسبت با سطوح داخلی فرم‌های محیط بر آن تعریف می‌شود و نه در نسبت با شیء مثبت. فضا فی‌نفسه منفی است و با نماد معنوی فضای خالی مستقیماً مرتبط است» (نصر، ۱۳۸۹، ۲۰۴). «این نوع تلقی از معماری اختصاصی تفکر اسلامی است که در عین حال از معماری یونانی-رومی که کمابیش معماری انسان‌محور است بسیار فاصله دارد، این معماری بدین معنا انسان‌محور است که مشاهده‌گر را از حیث نفسانی به مشارکت با صلابت و عظمت ساختمان ترغیب می‌کند و... این فضای خالی که در هنر اسلامی به واسطه کیفیت اشیاء غیر شخصی و ناشناخته آن ایجاد می‌شود انسان را قادر می‌سازد تا کاملاً خودش باشد و در مرکز وجودی‌اش قرار گیرد» (بورکهارت، ۱۳۸۶، ۱۲۱). بنابراین نمود تفکر تنزیهی کامل در معماری می‌بایست فضای تهی (خالی) و مرکزگرایی باشد که با مظاهر کالبدی احاطه گشته است. «که این تهی بودن خود جلوه و نمادی از تنزیه است» (نقی‌زاده، ۱۳۸۵، ۳۸۱). (شکل ۴)



شکل ۴. مظاهر کالبدی و شکلی صور تنزیهی در معماری.



شکل ۵. مظاهر کالبدی و شکلی صور تشبیهی-جمالی در معماری.



شکل ۶. مظاهر کالبدی و شکلی صور تشبیهی-جلالی در معماری.

تشبیه و تنزیه در کالبد مسجد امام اصفهان

در طول تاریخ همواره معماران مسلمان در پی این بوده‌اند که با التزام به احکام نورانی اسلام و دین‌باوری‌شان خانه خدا را به نیکوترین وجه بیارایند و بدین دلیل است در طی چهارده قرن گذشته گنجینه گران بهایی از مساجد به جامانده است. لیکن «جامع نقش عمومی با مایه‌های نمادین و تبلیغی داشت که مساجد عادی از آن بی‌بهره بودند» (هیلن‌براند، ۱۳۸۹، ۴۴). همین نکته را ملاصدرا در شیرازی در کتاب تفسیر آیه نور بدین صورت تأکید دارد «برای حقایق متأصل، عوالم و نشأت، مظاهر و تمثیلاتی است که تمام آنها در مسجد جامع انسانی که عبادتگاه اصل ذکر و تسبیح و پرستشگاه تمامی مردمان است یافت می‌شود» (صدرا، شیرازی، ۱۳۶۲، ۱۰۴).

گردیده است که اولین بار در نظام ورودی مسجد امام اصفهان مشاهده می‌شود. در این شیوه به جای ورود مستقیم از میان ایوان، ورود از دو سوی آن صورت می‌پذیرد، با ورود غیرمستقیم، طی مراتب گذار بر آمادگی مخاطب پیش از ورود می‌افزاید «طیسی و فاضل نسب، ۱۳۹۱، ۸۸». و از طرف دیگر «تکامل مراتب فضایی در نظام ورودی مساجد با شیوه‌هایی چون ایجاد چرخش در مسیر ورود، افزایش طول مسیر و تباین فضایی صورت گرفته است» (همان، ۸۸). آنچه از پلان ورودی مسجد امام برمی‌آید بر ایجاد تباین، گذار، تداوم و سیالیت، انتقال و اتصال تأکید داشته که از آن مظاهر کالبدی جنبه تشبیهی جمالی قابل برداشت است، که نتیجتاً وجه غالب تشبیهی (جمالی-جلالی) را نسبت به وجه تنزیهی در نظام ورودی مسجد امام مشاهده می‌شود. (جدول ۲)

ورودی

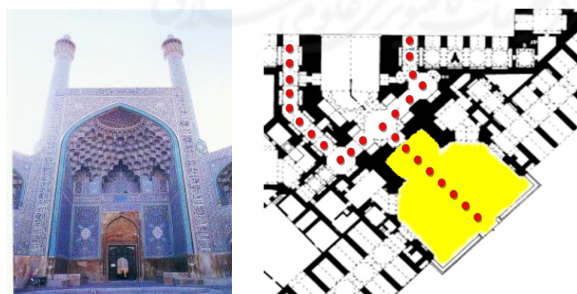
در مساجد با سردر بلند ورودی و گاه با مناره‌های خود اولین بخشی از آن است که مخاطب یا نمازگزار با آن مواجه می‌شود در مسجد امام نیز سر در ورودی آن با ارتفاع زیاد و کاشی‌کاری رنگین کاملاً از بدنه میدان نقش جهان جدا گشته و حضور خود را با صلابت اعلام می‌دارد (شکل ۷)، تا ضمن دعوت‌گری، شکوه مخاطب نمازگزار را در بدو ورود افزایش می‌دهد. ایوان ورودی به مانند دروازه‌ای ایستا و رفیع با پوشش شفاف رنگین خود به واسطه شکل متقارن و مرکزگرای خود (که از ماده تهی است) به بهترین وجهی جنبه غالب تشبیهی جلالی و توأم با وجه تنزیهی (ضعیف) را نشان می‌دهد.

«در این دوره (صفویه) شیوه جدیدی در سازمان فضایی مسجد ابداع

حیات

«شاید بتوان این گونه ادعا کرد که فرم حیات مرکزی (چهارضلعی) به عنوان سمبل درون‌گرایی در معماری مسلمانان نشانه و نمادی است از الهام از شکل کعبه، ضمن اینکه این فرم شکلی از آرامش بخشی که انسان را به سکون و آرامش درونی دعوت کرده و فردی را که در درون این فضا قرار می‌گیرد تنها متوجه آسمان می‌کند» (نقی‌زاده، ۱۳۸۷، ۳۶۰). تقارن دومحوری حیات مصداق تعادل است و «به کارگیری تقارن در فضای معماری اسلامی مکمل مرکزگرایی و تأکید بر محورهاست» (نویایی و حاجی قاسمی، ۱۳۹۰، نقی‌زاده، ۱۳۸۵). (شکل ۸)

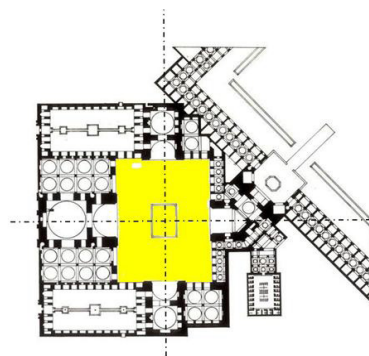
این تعادل و «وجود یک مرکز مشخص در اولین نمود خود، با حضور حیات در بنا تحقق می‌یابد» (نویایی و حاج قاسمی، ۱۳۹۰، ۵۶). بنابراین



شکل ۷. مسیر حرکتی مخاطب در نظام ورودی مسجد امام و نمای ایوان ورودی.

جدول ۲. وجه غالب تشبیهی نظام ورودی.

مظاهر کالبدی-شکلی	ایستا و رفیع	شفافیت	انتقال	پویایی و حرکت	سادگی	تداوم و سیالیت	پیچیدگی	تقارن و تعادل	مرکزگرا
نما	✓	✓	-	-	✓	-	-	✓	✓
پلان	-	نیمه‌باز	✓	✓	-	✓	✓	-	-



شکل ۸. مرکزگرایی در حیاط مرکزی با تقارن دوماحوری در مسجد امام. (مأخذ: حاجی قاسمی، ۱۳۷۷، ۲۴)

جدول ۳. وجه غالب تنزیهی در حیاط.

مظاهر کالبدی و شکلی	ایستا	شفافیت	انتقال	پویا	سادگی	تداوم	پیچیدگی	تقارن و تعادل	مرکزگرایی
حیاط	✓	✓	-	-	✓	-	-	✓	✓

کرمانی، ۱۳۸۷، ۶۰۴). از طرفی «استفاده از عدد فرد در تقسیم یا ترکیب حجم‌ها و نماها به صورت‌های گوناگون خود می‌توانند تأکید دیگری بر تقارن باشد» (نویسی و حاج قاسمی، ۱۳۹۰، ۷۰). که این «تقارن به فضا تعادلی می‌بخشد که در چشم انسان خوشایند است انسان در چنین فضایی احساس آرامش می‌کند» (همان، ۷۶). تمامی خصوصیات گفته‌شده و بررسی جدول ۴ بدنه‌های حیاط را در وجه غالب تشبیهی (جلالی-جمالی) نسبت به وجه تنزیهی قرار می‌دهد.

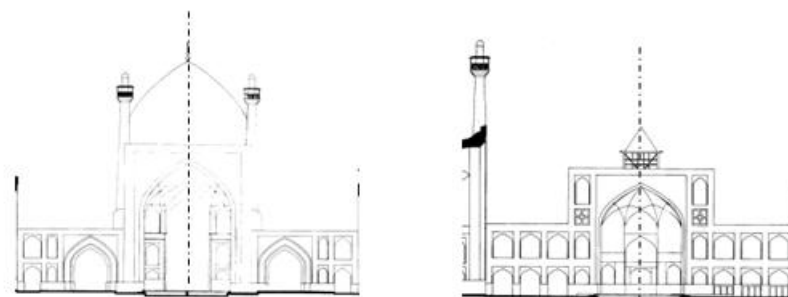
گنبد خانه

فضای گنبد خانه که با گنبد رنگین و مرتفع خود بر روی مقصوره قرار گرفته است رابطه‌ای میان گنبد و فضای زیر آن برقرار است از جنس صورت و معنا یا بیرون و درون که تفکیک آن دو از هم

فضای تهی، بسته و ایستا، متعادل، متقارن ساده و مرکزگرا خود وجه تنزیهی حیاط را نشان می‌دهد (جدول ۳). «به این ترتیب به نظر می‌رسد حیاط مسجد و نماهای مزین به نقوش گل‌وبوته‌ای آن که با کانی‌های الوان پوشیده شده‌اند جهانی بسته و مکانی برای مراقبه‌ای تعالی‌بخش را در خارج از زمان پدید آورده‌اند» (استیلین، ۱۳۸۷، ۶۳).

ایوان‌ها و بدنه حیاط

با گذار از ورودی به حیاط یا قلب مسجد، تقارن بدنه‌های زیبا و رنگین با استفاده از عدد فرد، علاوه بر تأکید بر تقارن و تعادل عنصر میانی (ایوان‌های داخلی)، فضای تهی آن در مرکز توجه قرار می‌گیرد. (شکل ۹) «در نماها و بدنه‌سازی و ضرباهنگ ستون‌گذاری و پنجره‌سازی‌ها اغلب از تقسیمات به صورت اعداد فرد یعنی سه، پنج و هفت تقسیم‌بندی می‌شود تا همیشه قسمت میانی، فضای خالی باشد» (نقره‌کار و رنجبر



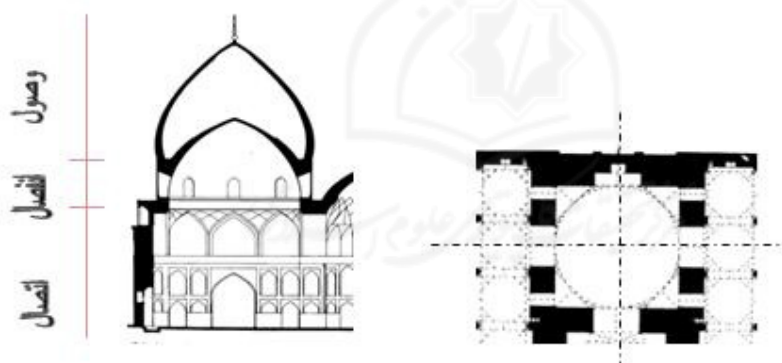
شکل ۹. استفاده از تقارن و عدد فرد در نماهای غربی و جنوبی حیاط مسجد. (مأخذ: حاجی قاسمی، ۱۳۷۷، ۲۶)

جدول ۴. وجه غالب تشبیهی ایوان و بدنه.

مظاهر کالبدی-شکلی	ایستا و رفیع	شفافیت	انتقال	پویایی و حرکت	سادگی	تداوم و سیالیت	پیچیدگی	تقارن و تعادل	مرکزگرا
نما	✓	✓	-	-	✓	-	-	✓	✓
پلان	-	نیمه‌باز	✓	✓	-	✓	✓	-	-

ایجاد می‌شود، انسان را قادر می‌سازد تا کاملاً خودش باشد و در مرکز وجودش قرار گیرد» (بورکهارت، ۱۳۸۶، ۱۲۱). اما به واسطه تربیع دایره حرکت درونی به سمت بالا به معنای عروج شکل می‌گیرد. نتیجتاً فضای منفی و فضای مثبت رنگین، پویا و استقرار و انتقال، سادگی و پیچیدگی، پویایی و ایستایی، شفافیت درونی (خلاً) در کنار شفافیت بیرونی و تباین و یکنواختی همگی در کنار هم قرار می‌گیرند تا بدین طریق کمال مطلوب یعنی تعادل بین تشبیه (جلالی و جمالی) و تنزیه در معماری گنبد خانه مطابق جدول ۵ به‌وجود آید.

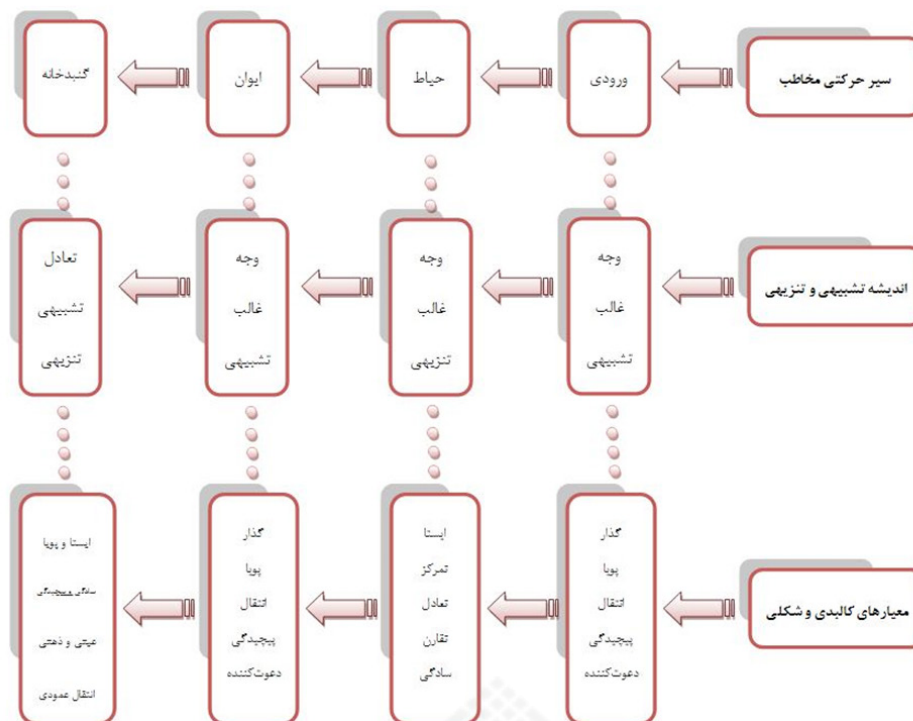
امکان‌پذیر نیست. (شکل ۱۰) «پلان آن مربع است که در بینهایت اشکال منظم و نامنظم، بیشترین تأکید را برای ایجاد تعادل و آرامش انسان دارد زیرا چهار ضلع آن بر چهار وجه انسان منطبق شده و در او ایجاد سکون می‌نماید و برآیند محورهای آن نیز به صفر می‌رسد و هیچ‌گونه جاذبه حرکتی ایجاد نمی‌کند و می‌تواند انسان را در کانون فضا آرام نگه دارد» (نقره‌کار، ۱۳۹۰، ۳۸۴). اما در این فضای تهی یا «این فضای خالی که هنر اسلامی به‌واسطه کیفیت ایستا، غیر مشخص و ناشناخته آن



شکل ۱۰. پلان و مقطع گنبد خانه مسجد امام اصفهان. (مأخذ: حاجی قاسمی، ۱۳۷۷، ۲۴ و ۲۶)

جدول ۵. وجه تشبیهی - تنزیهی گنبد خانه.

مظاهر کالبدی و شکلی	ایستا	شفافیت	انتقال	پویا	سادگی	تداوم	تقارن و تعادل	مرکزگرا
گنبدخانه	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
عمودی								



شکل ۱۱. وجه تشبیهی-تنزیهی اندام کالبدی مسجد امام اصفهان.

۱- نتیجه گیری

مکتب اصفهان که اوج امتزاج تفکر فلسفی و عرفانی شیعی است به واسطه توجه خاص دوره صفویه به هنر و معماری زمینه‌ای برای بروز این اندیشه‌ها در معماری این مکتب به وجود آمد. نمونه‌ای از تجمیع این اندیشه‌ها به صورت مصادیقی از صور تشبیهی-تنزیهی در معماری مساجد این دوره متجلی می‌باشد.

- اندیشه تشبیهی چه جلالی و چه جمالی در قالب صور تشبیهی را می‌توان در اندام‌های گذار و حرکتی به مانند نظام فضایی ورودی و ایوان‌ها به عنوان فضای اتصالی و انتقالی و بیشتر عینی مشاهده نمود تا ضمن جدایی کالبدی مخاطب از بیرون زمینه را برای عبور و حضور فراهم آورد و اندیشه تنزیهی را در قالب فضای تهی (خلأ) می‌توان در حیاط مسجد (فضای منفی بدون فضای مثبت) به عنوان فضایی ایستا، مرکزگرا و ذهنی درک نمود.

- تعادل اندیشه تشبیهی با تنزیهی را می‌توان به طور جامع و کامل در معماری گنبد خانه جستجو نمود جایی که فضای تهی (منفی) به همراه فضای مثبت محسوس (محیط بر آن) تعریف شده است فضایی ایستا و مرکزگرا، در عین حال پویا و اتصالی و انتقالی (عمودی) عروج به سمت معبود را می‌توان به صورت ذهنی و عینی ادراک و مشاهده نمود. (شکل ۱۱)

۲- پی‌نوشت‌ها

1. Toshihiko Izutsu
2. Henry Corbin
3. Sachiko Murata
4. Martin Lings
5. William Chittick

۳- فهرست مراجع

۱. اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۳۸۸). تشبیه و تنزیه از دیدگاه سنایی و ابن عربی. مجله ادبیات تطبیقی، ۱۱، ۲۷-۱۳.
۲. اعوانی، غلامرضا. (۱۳۷۵). حکمت هنر معنوی. تهران: گروس
۳. استیرلن، هانری. (۱۳۸۷). تفسیر نمادهای شیعی مسجد امام اصفهان در باقر آیت‌الله زاده شیرازی. (ولی‌الله کاوسی). مجموعه مقالات گردهمایی مکتب اصفهان. زمستان (ص ۶۸-۶۱). تهران: چاپ شادرنگ.
۴. اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۳۸۲). الابانه عن اصول الدیانه. بیروت: دار و المکتبه الیهلال.
۵. ایزوستو، توشیهیکو. (۱۳۷۸). صوفیزم و تائوتیسم. (محمدجواد گوهری، مترجم). تهران: روزنه.
۶. ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۷۳). فصوص‌الحکم، التعليقات علیه ابوالعلا عقیفی. بیروت: دارالکتب العربی.

۷. بورکهارت، تیتوس. (۱۳۸۶). مبانی هنر اسلامی. (امیر نصری، مترجم). تهران: حقیقت.
۸. بورکهارت، تیتوس. (۱۳۷۰). نقش هنرهای زیبا در نظام آموزشی اسلام، (محمد آوینی، مترجم). جاودانگی و هنر، ۳، ۳۶-۲۷.
۹. پازوکی، شهرام. (۱۳۹۲). حکمت هنر و زیبایی در اسلام. تهران: شادرنک.
۱۰. جرجانی، سید شریف. (۱۳۷۸). معجم التعریفات. قاهره: دارالفضلیه.
۱۱. چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۹). درآمدی بر عرفان و تصوف اسلامی، (جلیل پروین، مترجم). تهران: انتشارات حکمت. (نشر اثر اصلی ۲۰۰۹)
۱۲. حاجی قاسمی، کامبیز. (۱۳۷۷). مساجد اصفهان. دفتر دوم. تهران: دانشگاه شهید بهشتی
۱۳. حلبی، علی اصغر. (۱۳۶۵). محمود شبستری، گیلانی و جامی در میر محمد شریف. تاریخ فلسفه اسلامی. (ف ۴۳، ص ۳۵۷-۳۵۱) تهران: مرکز نشر دانشگاهی
۱۴. دباشی، حمید. (۱۳۸۹). میرداماد و مکتب اصفهان در حسین نصر و الیور لیمن. تاریخ فلسفه اسلامی. (ف ۳۴، ص ۱۷۶-۱۱۹). تهران: حکمت.
۱۵. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۲). ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر.
۱۶. سلطان زاده، حسین. (۱۳۷۲). فضاهای ورودی در معماری سنتی ایران. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۱۷. شوان، فریتیهوف. (۱۳۹۰). هنر و معنویت. (انشالله رحمتی، مترجم). تهران: چاپ شادرنک
۱۸. شهرستانی، محمد بن عبدالحکیم. (۱۳۸۲). الملل و النحل. بیروت: دار والمکتبه الهلال.
۱۹. شایگان، داریوش. (۱۳۹۲). آیین هندو و عرفان اسلامی. (جمشید ارجمند، مترجم). تهران: شمشاد.
۲۰. صدرای شیرازی، محمد. (۱۳۶۲). تفسیر آیه نور. (محمد خواجوی، مترجم). تهران: انتشارات مولی.
۲۱. صحاف، محمد خسرو. (۱۳۹۵). معنا در معماری ایرانی. هویت شهر، ۲۵، ۵۱-۶۰.
۲۲. طبسی، محسن؛ و فاضل نسب، فهیمه. (۱۳۹۱). بازشناسی نقش و تاثیر جریان‌های فکری عصر صفویه در شکل‌گیری ورود مساجد مکتب اصفهان. هنرهای زیبا، ۱۷ (۳)، ۹۰-۸۱.
۲۳. فلاسکی، منصور. (۱۳۸۷). شکل‌گیری فراورده‌های معماری-شهری اصفهان در دوره صفویه در باقر آیت‌الله زاده شیرازی. (ولی‌الله کاوسی). مجموعه مقالات گردهمایی مکتب اصفهان. زمستان (ص ۵۷۰-۵۵۳). تهران: شادرنک.
۲۴. کوماروسوامی، آناندا. (۱۳۸۹). هنر و نمادگرایی سنتی. (صالح طباطبایی، مترجم). تهران: چاپ شادرنک.
۲۵. کرین، هانری. (۱۳۸۵). آیین جوانمردی. (احسان نراقی، مترجم). تهران: چاپ گلرنگ یکتا.
۲۶. لاهیجی، عبدالحکیم. (۱۳۸۰). شرح گلشن راز. تهران: نشر محمودی.
۲۷. لینگز، مارتین. (۱۳۹۱). رمز و مثال/علی. (فاطمه صانعی، مترجم). تهران: حکمت.
۲۸. ملاصالحی، حکمت‌الله. (۱۳۷۷). صور جلالی در معماری اسلامی ایران. فرهنگ و هنر، (۲۹)، ۳۱-۴.
۲۹. ملاصالحی، حکمت‌الله. (۱۳۸۸). مقوله جمال و جلال در هنرهای تجسمی. مشرق، (۳ و ۲)، ۷۳-۶۶.
۳۰. مخلصی، محمدعلی. (۱۳۸۹). مناره‌ها در یوسف کیانی. معماری ایران در دوره اسلامی. (ف ۱۱، ص ۳۶۰-۳۲۲). تهران: سمت.
۳۱. مددپور، محمد. (۱۳۹۰). تجلیات حکمت معنوی در هنر اسلامی. تهران: نشر بین‌الملل.
۳۲. منان رئیسی، محمد؛ و نقره کار، عبدالحمید. (۱۳۹۴). هستی‌شناسی معنا در آثار معماری. هویت شهر، ۲۴، ۱۶-۵.
۳۳. نصر، سیدحسین. (۱۳۸۷). معرفت و معنویت. (انشالله رحمتی، مترجم). تهران: نشر سهروردی.
۳۴. نصر، سید حسین. (۱۳۸۹). هنر و معنویت اسلامی. (رجیم قاسمیان، مترجم). تهران: حکمت.
۳۵. نصر، سیدحسین. (۱۳۶۵). مکتب اصفهان در میر محمد شریف. تاریخ فلسفه اسلامی. (ف ۴۷، ص ۴۷۵-۴۴۳). تهران: مرکز نشر دانشگاهی. (نشر اثر اصلی ۱۹۸۸)
۳۶. نقی‌زاده، محمد. (۱۳۸۵). مبانی هنر دینی در فرهنگ اسلامی؛ تجلیات عینی و کالبدی. اصفهان: راهیان.
۳۷. نقی‌زاده، محمد. (۱۳۸۷). شهر و معماری اسلامی عینیات و تجلیات. تهران: مانی.
۳۸. نقره کار، عبدالحمید. (۱۳۹۰). مبانی نظری معماری، تهران: دانشگاه پیام نور.
۳۹. نقره کار، عبدالحمید؛ و رنجبر کرمانی، علی محمد. (۱۳۸۷). درآمدی بر هویت در معماری و شهرسازی اسلامی. تهران: هدف.
۴۰. نوایی، کامبیز؛ و حاج قاسمی، کامبیز. (۱۳۹۰). خشت و خیال. تهران: سروش
۴۱. هیلن براند، روبرت. (۱۳۸۹). معماری اسلامی (باقر آیت‌الله زاده شیرازی، مترجم). تهران: شادرنک

42. Murata, S. (1992). *Tao in islam*. New York: State University of New York Press.