



بررسی تحلیلی - فلسفی دو گانه «تشابه» و «تمایز» در شناخت آثار معماری*

مائده کلانتری**^۱، مهدی سعدوندی^۲

۱۳۹۸/۰۵/۱۲

تاریخ دریافت مقاله :

۱۳۹۹/۰۶/۰۲

تاریخ پذیرش مقاله :

چکیده

بیان مساله: شناخت آثار معماری به دلیل پیچیدگی و گستردگی، امری دشوار تلقی می‌گردد. می‌توان با در نظر گرفتن مشابهت میان آثار معماری، دسته‌بندی و گونه‌بندی‌هایی را لحاظ کرد تا با تعمیم خصوصیات موارد مشابه، شناخت اثر معماری تسهیل گردد. از طرفی با وجود مشابهت، آثار معماری دقیقاً یکسان نیستند. هر بنا یگانه و منحصر به فرد است و ویژگی‌ها و هویت خاص خود را دارد. بنابراین در شناخت آثار معماری، از سویی با تشابه آثار به هم و از سویی با تمایز آثار از هم مواجهیم **سوال تحقیق:** لذا این پرسش بنیادین مطرح می‌گردد که ماهیت «تشابه» و «تمایز» و نسبت و رابطه میان آن‌ها چیست و در شناخت آثار معماری، کدام جنبه، اصالت بیشتر دارد؟

اهداف تحقیق: هدف پژوهش حاضر تقرب به نحوه شناخت جامع و کامل آثار معماری است.

روش تحقیق: برای تبیین پاسخ پرسش‌ها، از حوزه فرادست موضوع معماری، یعنی علوم عقلی که به‌طور کلی به شناخت عالم می‌پردازند، مدد گرفته شده است. برای نیل به پاسخ سؤال تحقیق، دو گانه‌های مشابهی در علوم عقلی و عرفانی استخراج شد که مرتبط با هم هستند و می‌توان با روش استدلال قیاسی، قاعده و رابطه میان آن‌ها را به دو مفهوم «تشابه» و «تمایز» در پدیده‌ها و از جمله آثار معماری تعمیم داد. تحقیق حاضر به لحاظ هدف، «بنیادی نظری» است و از نظر ماهیت و روش، ماهیتی تحلیلی - فلسفی دارد.

مهم‌ترین یافته‌ها و نتیجه‌گیری تحقیق: در نهایت اثبات می‌گردد تشابه و تمایز، دو ویژگی آثار است که نخست در وجوه ظاهری ادراک می‌گردد. اما هم در وجوه کالبدی و هم در وجوه معنایی آثار هنری و معماری قابل دریافت هستند. این دو جنبه با هم متقابل و درعین حال مکمل‌اند و در شناخت آثار معماری لزوماً بایست هر دو جنبه به صورت هم‌زمان در نظر گرفته شوند؛ چراکه هریک از این دو قوه، به‌تنهایی از حقیقت، تصویری ناقص و واژگون به دست می‌دهد؛ درعین حال، هم در وجوه کالبدی و هم در وجوه معنایی و فراکالبدی، وجه تشابه، غلبه و اصالت بیشتر دارد و تمایز که در ظهور مادی آثار به حداکثر می‌رسد، ذیل و از شئون آن به حساب می‌آید.

کلمات کلیدی: معماری، تشابه، تمایز، شناخت

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری نویسنده مسئول با عنوان «تشابه و تمایز در حفاظت از آثار معماری» در دانشگاه هنر اصفهان و با راهنمایی اساتید گرانقدر جناب آقای دکتر هادی ندیمی، جناب آقای دکتر مهدی سعدوندی و مشاوره جناب آقای دکتر مهدی امامی جمعه است که بدین ترتیب از زحمات ایشان قدردانی می‌گردد.

^۱** دانشجوی دکتری مرمت بناهای تاریخی، دانشگاه هنر اصفهان، اصفهان. (نویسنده مسئول)، ایمیل: Ma.kalantari91@yahoo.com

^۲ استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه هنر اصفهان، اصفهان، ایمیل: M.saedvandi@au.ac.ir

۱- مقدمه:

که مقیاس بزرگتری دارد می توان یافت. از آنجا که معماری سنتی نیز به نسبت معماری دوره جدید قرابت بیشتری با عالم طبیعت و حتی ورای طبیعت داشته است، می توان حدس زد وجود تشابه در عین تمایز در آثار هنری و معماری از وجود وحدت در عین کثرت در عالم خلقت نشأت گرفته است و در این صورت رابطه آنها نیز مشابه وحدت و کثرت خواهد بود.

۴- پیشینه تحقیق:

یکی از روش‌های شناخت موضوعات گسترده، توجه به شباهت و تفاوت آثار و دسته‌بندی آنهاست. آثار مشابه در یک دسته قرار می‌گیرند و صفات مشترکی به همه آنها تعمیم داده می‌شود. از این پس در مواجهه با هر اثر جدید براساس ویژگی‌های از پیش دانسته شده به یکی از دسته‌ها تعلق می‌گیرد و سایر خصوصیات آن دسته به آن تعمیم داده می‌شود. در شناخت آثار معماری نیز براساس معیارهای متعددی تاکنون دسته‌بندی‌هایی صورت گرفته است؛ هرچند اغلب مرز میان این دسته‌ها مبهم است.

در مطالعه معماری جهان، پژوهشگران غربی دسته‌بندی‌های کلانی مطرح کرده‌اند؛ از جمله معماری غرب، معماری اسلامی، معماری شرق و... . هلن گاردنر در کتاب «هنر در گذر زمان» براساس تمدن، آثار مشابه را معرفی کرده است: هنر مصر، هنر اژه‌ای، هنر یونان و... . در مطالعات معماری ایران، اندیشه دسته‌بندی کردن بناها براساس وجوه مشترک از حدود سه دهه پیش، شکل گرفته است (معماریان و طبرسا، ۱۳۹۲: ۱۰۶). از آن پس گونه‌شناسی انواع بناها صورت گرفت؛ از جمله براساس زمان می‌توان آثار را دسته‌بندی کرد. برای نمونه در زمینه آثار ایران، در مقیاس کلان می‌توان آثار قبل از اسلام و بعد از اسلام، و در مقیاس خردتر آثار متعلق به هر دوره حکومتی، مانند صفوی و قاجار و... را با ویژگی‌های مشترک همان دوره تاریخی، مد نظر قرار داد.

کاربری نیز عامل شباهت است؛ چنان‌که نام‌گذاری بناها براساس کاربری است: خانه‌ها، مسجدها، حمام‌ها و... .

آثار معماری طیف گسترده‌ای از آثار را در بر می‌گیرد که شناختشان به دلیل پیچیدگی و گستردگی، امری دشوار تلقی می‌گردد. برای سهولت شناخت و امکان بازشناسی، آثار براساس شباهت‌هایشان با پدیده‌های هم‌سنخ و تفاوت‌هایشان با پدیده‌های غیرهم‌سنخ، بررسی یا دسته‌بندی می‌شوند. مجموعه گسترده و متنوعی از آثار معماری در طول زمان و عرض جغرافیا، به دلیل «شباهت»، تحت عنوان مشترک «معماری اسلامی»^۱ شناخته می‌شوند؛ یعنی با وجود کثرت و تفاوت بسیار میان این آثار شباهتی، پیوند میان آنها را حفظ می‌کند؛ چنان‌که اطلاق نام واحد بر این آثار متکثر نیز مبین شباهت آنهاست. از طرفی در این مجموعه، در یک اقلیم واحد، حتی در یک شهر، در بازه زمانی و سبک معماری معین، با الگو و کاربری و تکنیک‌های اجرا و تزئینات مشترک، هرگز دو بنا یکسان نیستند. هر بنا مانند هر برگ درخت، یگانه و منحصر به فرد است و هویت خاص خود را دارد. بنابراین در شناخت آثار معماری، از سویی با تشابه آثار به هم در مقیاس‌های متفاوت، و از سویی با تمایز آثار از هم مواجهیم.

پس از تعمق در موضوع به این پرسش می‌رسیم که اساساً تشابه و تمایز امور چگونه ظهور می‌یابند و چه نسبتی با هم دارند؟ این‌ها پرسش‌هایی بنیادین هستند. بنابراین برای تبیین پاسخ از حوزه فرادست موضوع معماری، یعنی علوم عقلی و عرفانی، که به‌طور کلی به شناخت عالم می‌پردازند، مدد گرفته شده است.

۲- پرسش‌های تحقیق:

- ماهیت «تشابه» و «تمایز» و نسبت و رابطه میان آنها چیست؟
- در شناخت آثار معماری، کدام جنبه (تشابه آثار به هم یا تمایز آثار از هم) اصالت بیشتر دارد؟

۳- فرضیه تحقیق:

موضوع تحقیق حاضر آثار معماری و به ویژه آثار سنتی است که هر دو جنبه تشابه و تمایز را در آن می‌توان بازیابی کرد. نظیر همان تشابه و تمایز را در عالم طبیعت



اسلامی که «دانش شناخت روابط طولی میان عناصر و سامانه‌ها» است (رنجبر کرمانی و نقره‌کار، ۱۳۸۸: ۶۹) مدد گرفته شده که زیربنای اندیشهٔ جامعهٔ سنتی است و مشخصاً بر آراء فلاسفهٔ اسلامی و خصوصاً مبانی فکری و عرفانی ملاصدرا و ابن‌عربی استناد می‌گردد. سپس نتایج آن با روش استدلال قیاسی از مفاهیم کلی به تبیین موارد جزئی از جمله آثار و مکان‌های تاریخی تعمیم داده می‌شود. تحقیق حاضر به لحاظ هدف «بنیادی نظری» است و از نظر ماهیت و روش، ماهیتی تحلیلی-فلسفی دارد و برای شناخت بنیادین مفاهیم، دیدگاه عقل‌گرایی انتخاب شده است.^۲

۶- مبانی نظری (تشابه و تمایز در معماری):

قرآن کریم دربارهٔ تفاوت موجودات و ظرفیت خاص هر چیز در خلقت، تعبیر بسیار لطیفی دارد: «پروردگار ما آن کسی است که به هر چیز، آفرینش خاص آن چیز را داده است»^۳. در عالم معماری نیز دو اثر یکسان و تکراری وجود ندارد. «هیچ دو فضایی وجود ندارد که از هر لحاظ همانند باشند» (الکساندر، ۱۳۹۰: ۱۲۳). هر مکان فضا و هویتی منحصر به فرد دارد که موجب تشخیص ویژهٔ آن می‌گردد. به بیان شولتز «شخصیت محیط، همان روح مکان است» (نوربرگ شولتز ۱۳۸۹: ۵۴۳). بدین معنا که هر معنا لزوماً در مکانی خاص به ظهور می‌رسد و شخصیت مکان را همین ظهور معین می‌کند. کوین لینچ هویت یک مکان را صرفاً چیزی می‌داند که باعث تمایز یا فردیت آن از سایر مکان‌ها می‌شود و می‌تواند مبنای شناخت مکان قرار گیرد. این بدان معناست که هر مکان، نشان منحصر به فردی دارد و قابل شناسایی است (رلف، ۱۳۸۹، ۶۰).

از یک طرف، آثار و تولیدات غنی گذشته، هر کدام همچون موجودی زنده هستند که متأثر از شرایط پیرامون، پیوسته در تغییرند و در نهایت هر موجود، ویژگی‌های خود را دارد (کریستوفر الکساندر، ۱۳۹۰: ۴۲۲). از طرفی دیگر، چون این آثار، مصنوع و ساختهٔ دست انسان هستند و ادراک آن نیز به واسطهٔ انسان صورت می‌گیرد، نقش انسان را نباید فراموش کرد. محیط خارجی‌ای که انسان برای خود خلق می‌کند،

در یک تقسیم‌بندی دیگر، مرحوم پیرنیا سبک‌های معماری با خصوصیات مشترک را مطرح کرد: سبک خراسانی، سبک رازی و

الگوی معماری و قواعد مشترک نیز عامل شباهت آثار معماری به هم می‌گردد: حیاط مرکزی، برون‌گرا، سلسله‌مراتب و

در اقلیم‌های متفاوت، آثار معماری متفاوت، و در اقلیم مشترک، آثار معماری مشابه وجود دارد.

در دسته‌بندی کردن، عمدتاً توجه به شباهت آثار است؛ از این رو در این نوع مطالعات، ویژگی‌های خاص و فردی هر اثر، نادیده گرفته می‌شوند.

در مقابل رویکرد شناخت آثار براساس ویژگی‌های مشترک، که نه فقط در ایران بلکه در اغلب کشورها شیوه‌ای مرسوم است، برخی صاحب‌نظران پدیدارشناسی، بر شناخت مکان معماری براساس ویژگی‌های خود اثر، بدون داده‌ها و پیش‌فرض‌های دیگر (پورعلی، ۱۳۹۰: ۲۰) و براساس هویت خاص و ویژهٔ بنا تأکید دارند؛ از جمله کریستین نوربرگ شولتز و کریستوفر الکساندر که معماری را موجودیتی زنده، منطبق بر نیروهای زمین و موقعیت خاص مکانی و حاصل تعامل منحصر به فرد کاربر و مکان و زمان می‌دانند. این دیدگاه، هر اثر را یگانه و متمایز می‌پندارد و بر ارزش‌های ویژهٔ همان اثر توجه دارد.

۵- روش تحقیق:

در این پژوهش، آثار معماری، هم به لحاظ کالبد (ظاهر و وجه کمی) و هم به لحاظ محتوا و معنا (باطن و وجه کیفی) مدنظر قرار می‌گیرند. این پژوهش با تمرکز بر آثار معماری ایران زمین شکل گرفته است؛ از این رو به مبانی فکری و نظری پشتوانهٔ این آثار توجه می‌گردد؛ چراکه این آثار در بستر فرهنگی شکل گرفته‌اند که عمیقاً با نظام‌های حاکم بر عالم طبیعت و عوالم بالاتر هماهنگ است. پس براساس اندیشهٔ مبتنی بر سنت اسلامی، شناخت آثار و مصنوعات انسان با کمک تفسیر حکیمانه، کامل‌تر می‌شود. در پژوهش حاضر، برای تعیین پیش‌فرض‌های مناسب، از فلسفه و عرفان و حکمت



چیزی نیست جز انعکاسی از حال درونی او (نصر، ۱۳۸۶: ۳۷۲). حال آنکه انسان‌ها متفاوت هستند. در حدیثی از امیر مؤمنان چنین آمده: «مردم تا زمانی که متفاوت‌اند، در خیر هستند و هرگاه یکسان گردند، هلاک می‌شوند. مردم پیوسته در مسیر خیر و خوبی هستند؛ مادامی که تفاوت در میان آن‌ها باشد. هرگاه همه مساوی شوند، هلاک خواهند شد»^۴. حتی یک فرد واحد، در لحظه حال، متفاوت با لحظه گذشته و آینده خود است؛ از این رو چون انسان به‌عنوان فاعل، موضوعی متفاوت (با دیگران) و متغیر (در زمان) است، فعل او نیز همواره متفاوت و متمایز و منحصر به فرد خواهد بود. حتی در مورد یک مکان واحد، افراد با پیش‌زمینه‌های فرهنگی و ذهنی متفاوت می‌توانند ادراک کاملاً متفاوت داشته باشند یا حتی یک فرد در مقاطع زمانی متعدد، ادراک متفاوت داشته باشد (Bonne and others, 2003). بنابراین آثار معماری تنوع بی‌نهایتی دارند و هر اثر، منحصر به فرد تولید می‌شود و کیفیات خاص خود را دارد و می‌تواند به‌واسطه افراد یا زمان‌های متفاوت، به روش‌های گوناگونی خوانش شود.

با وجود این، انسان در مواجهه با این تنوع و تمایز بی‌نهایت، دچار آشفتگی نمی‌گردد؛ چراکه شباهت‌ها میان پدیده‌ها ارتباط برقرار می‌کند. شباهت در کاربری، فرم، مصالح، رنگ، نقوش و تزئینات، سازه و مسائل ایستایی، مسائل فنی و تکنیکی، انطباق با اقلیم، الگو، هندسه و... می‌تواند میان آثار معماری شباهت ایجاد کند؛ اما اشتراکات بین آثار، گسترده‌تر و فراگیرتر از این است. آثار معماری، آن‌چنان هم‌شکل و هم‌زبان هستند که گویی در طی سده‌ها و سال‌ها، همه بناها را معماری هزارساله ساخته است (حجت، ۱۳۸۴: ۵۹) که یک تن بیش نبوده که او را هر از گاهی به نامی نامیده‌اند: قوام‌الدین، غیاث‌الدین، علی‌اکبر، محمدکریم... (حجت، ۱۳۹۴: ۱۳).

تشابه بین آثار، گسترده‌تر از این مقیاس نیز هست؛ به‌نحوی که می‌توان شباهت‌هایی بین آثار ایرانی و هندی یا مراکشی یافت. با وجود حضور عناصر و فرم‌های متعدد، این شباهت تا آنجا قوی است که این گونه آثار، تحت عنوان مشترک «معماری اسلامی» مطالعه و بررسی شده است. مستشرقان، آثار سرزمین‌های اسلامی را با وجود تفاوت‌های بسیار، آن‌چنان مشابه می‌پندارند

که همه را تحت عنوان «معماری اسلامی» معرفی می‌کنند. حتی در مقیاسی گسترده‌تر از آثار معماری شباهت و ارتباطی میان کلیه «آثار هنری» در سرزمین‌های اسلامی وجود دارد. به گفته اولگ گرابار، آثار اسلامی به‌واسطه معنای مشترک و نه خصایص بصری مشترک، شباهت و هویت مشترک می‌یابند (Al-Jasmi and Mitias 2004, 198).

هیچ‌کس نمی‌تواند وحدت هنر اسلامی را منکر شود، چه در زمان و چه در مکان؛ زیرا این وحدت، بس آشکار و بدیهی است. چه انسان به مشاهده مسجد قرطبه بپردازد، چه در مدرسه بزرگ سمرقند تأمل کند و چه مزار عارفی را در مغرب ببیند، گویی یک نور و فقط یک نور در تمام این آثار هنری متجلی است. پس باید پرسید خصلت و ماهیت این وحدت چیست (بورکهارت، ۱۳۷۶، ۶۵) که موجب شباهت در این طیف گسترده آثار می‌شود؟ عقیق البهسنی (۱۳۸۵: ۳۴) می‌نویسد: «اگر ما به یک جلد قرآن چاپ ترکیه نگاهی بیندازیم، یا حوض آب اسپانیایی، یا شمشیر دمشقی یا پارچه موصلی یا آفتابه مسی ایرانی، بدون تردید در نسبت آن با هنر اسلامی شک نمی‌کنیم».

بنابراین شباهت‌ها را در سطوح بالاتری نیز می‌توان دریافت که البته می‌تواند صوری نباشد؛ بلکه می‌تواند شباهتی کیفی باشد. به نوعی شباهت و قرابت و سختی درونی موجب نزدیکی و ارتباط پدیده‌ها می‌گردد. به گفته سیدحسین نصر، اگر خوش‌قریحه‌ترین مسلمانان با شنیدن شعر فارسی یا عربی یا گوش‌فرا دادن به نوای تلاوت قرآن یا مشاهده یک قطعه خوشنویسی عربی می‌توانند جذبه‌ای معنوی پیدا کنند و به وجد آیند، بدان سبب است که بین این هنرهای مختلف سنتی و معنویت اسلامی، پیوندی درونی وجود دارد (نصر، ۱۳۷۵: ۱۸) که می‌توان گفت این امر از اشتراک در غایت و معیارهای ارزشی که توجه به آخرت و تقرب به خداوند است، نشئت گرفته است (Arkoun 2008, 4).

آثار معماری سنتی با محیط و بستر طبیعی خود نیز شباهت و قرابتی دارند. از آن جهت که مواد و مصالح مورد نیاز، از طبیعت پیرامون، تهیه می‌شده است؛ پس معماری، ملزم به پیروی از قواعد طبیعی مصالح است؛ از این رو، هم به لحاظ خصایص بصری و هم به لحاظ



نحوه تغییرات طبیعت، نوعی تشابه و تعامل و همراهی وجود دارد.

همچنین معماری، ظرف زندگی انسان است (حجت، ۱۳۸۰) و در وهله اول برای تأمین نیاز انسان شکل می‌گیرد، اعم از نیازهای معیشتی یا نیازهای روحی؛ مانند نیاز به زیبایی، تنوع، عبادت و... بنابراین در سطحی دیگر، شباهت و سنخیت و قرابتی میان معماری با انسان و نحوه تفکر و زیست او وجود دارد.

می‌توان شباهت آثار را نیز بی‌انتهای در نظر گرفت. تا آنجا که میان معماری و طبیعت و انسان، تشابهی (نه صرفاً صوری) قائل شد. حتی از آن حیث که آثار معماری جزئی از عالم هستند و از وجود بهره دارند، می‌توان قواعد عالم خلقت را بر معماری جاری دانست. در نتیجه تشابهی میان معماری و عالم وجود دارد.

۷- مطالعات و بررسی‌ها:

به‌منظور پاسخ به پرسش این پژوهش که چیستی و ارتباط دو مفهوم «تشابه» و «تمایز» است، باید در نظر داشت که این‌ها دو روش تقرب و شناخت معماری هستند. در عین حال دو مفهوم متضاد هستند که به نظر می‌رسد جدایی‌ناپذیرند؛ از این رو در ادامه برای نیل به پاسخ این پرسش، دوگانه‌های مشابهی در علوم عقلی و عرفانی (در مورد کل عالم) استخراج شده که مرتبط با هم‌اند و می‌توان قاعده و رابطه میان آن‌ها را به دو مفهوم «تشابه» و «تمایز» در پدیده‌ها و از جمله آثار معماری (جزئی از عالم) تعمیم داد.

۷-۱- کلی و جزئی ۵:

نخستین دوگانه، کلی و جزئی است که در فلسفه و منطق مطرح است. ما برای شناخت، اشیاء را به صورت جزئی احساس می‌کنیم. بعد به آن‌ها تعمیم و کلیت می‌دهیم (مطهری، ۱۳۷۱: ۴۰). یک «جزئی» چیز یا شیء بالفعل و خاصی است که می‌توانیم تجربه‌اش کنیم و مفهومی است که صدق آن بر بیشتر از یکی محال است؛ یعنی فقط یک مصداق را در بر می‌گیرد؛ مثل: این کتاب، آن میز، تهران و خلیج فارس (مظفر، ۱۳۹۳: ۶۳). بنابراین هر آنچه به صورت خاص و منحصر به فرد و «متفاوت» از دیگر چیزهاست، مفهوم جزئی تلقی

می‌شود؛ از این رو تفاوت‌ها را در مفاهیم جزئی می‌توان جست‌وجو کرد.

یک «کلی» طبقه‌ای از اشیاست؛ نظیر: «درختان» یا «سگ‌ها» یا «میزها». به عبارتی دیگر، مفهوم کلی، مفهومی است که صدق آن بر بیشتر از یکی محال نیست؛ هرچند آن افراد، فرضی باشند؛ مثل انسان که برای افراد متعددی صدق می‌کند (همان: ۶۳ و ۶۴). برای تصور کلی یا انتزاعی از یک گونه یا نوع جوهری باید «آنچه را مختص به هریک از آن‌هاست» یا مختص به بعضی از آن‌هاست رها کنیم و «فقط آنچه را در میان همه مشترک است» نگه داریم. چنین تصویری انتزاعی یک گونه یا نوع را تعیین می‌کند. در حقیقت، مفهوم کلی، مفهومی حاصل از «شباهت» موضوعات است.

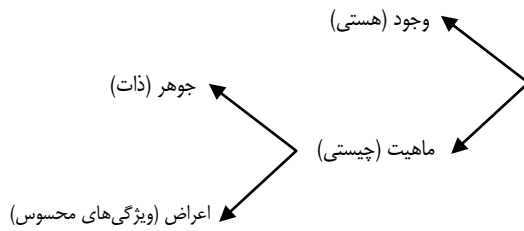
بنا به نظر متکلمان، مفهوم کلی فقط در ذهن وجود دارد و وجود خارجی و عینی ندارد؛ زیرا در عالم خارج، ما با تک‌تک پدیده‌ها مواجه هستیم که به صورت جزئی، قابل ادراک است. پس مفهوم «کلی» به صورت ذاتی درباره معقولات منطقی و مفاهیم ذهنی به کار می‌رود و می‌تواند آینه‌ای برای اشیاء بی‌شماری واقع شود؛ برعکس مفهوم «جزئی» که همواره آینه‌ای برای اشیاء و اشخاص خاص است و توان حکایت از غیر از مصادیق مشخص خودش را ندارد (مصباح یزدی ۱۳۸۲: ۲۷۶ و ۲۷۵).

البته با نگاه و تعمق در امور جزئی که وجود خارجی دارند، می‌توان به امور کلی که معقول و ذهنی هستند، پی برد؛ از این رو مفاهیمی که در منطق و فلسفه و حتی علم مورد توجه است، مفاهیم کلی است؛ زیرا امور جزئی، دائماً در حال تغییر و تحول هستند و چون همه با هم تفاوت دارند، هر حکمی درباره آن‌ها داده شود، فقط درباره همان امر جزئی صادق است و نه بیشتر. کلی، وجه «تشابه» تعدادی از اشیاست و جزئی، امری است که ممکن نیست دو شیء در آن مشابه باشند و موجب «تمایز» اشیاست.

۷-۲- وجود و ماهیت ۶:

در اشیاء همواره دو معنی می‌توان تشخیص داد: یکی هستی است و دیگری چیستی. وجود به هستی برمی‌گردد؛ یعنی موجود از آن جهت که هست، و ماهیت از «ماهویت» می‌آید که به چیستی برمی‌گردد؛ یعنی





شکل (۱) وجود و ماهیت، جوهر و عرض

بنابراین، جوهر محسوس نیست و در حیطه ادراک حسی قرار نمی‌گیرد. جوهر تنها از طریق عقل، مورد ادراک واقع می‌شود و همواره نیز معقول است (همان: ۲۸۲) درمقابل، عرض به معنای آنچه دوام و بقا ندارد و قائم به دیگری است و از خود وجود مستقل ندارد، با حواس ادراک می‌گردد. درحقیقت آنچه مورد تجربه حسی قرار می‌گیرد، جز عرض، چیز دیگری نیست.

برای مثال خود «دیوار» جوهر است و فارغ از اعراض آن در عقل قابل ادراک است؛ اما آنچه از دیوار در عالم محسوسات ادراک می‌شود (ازجمله رنگ، ابعاد، شکل، بافت، مصالح، ترکیب آن با عناصر دیگر و...) اعراض آن است. به عبارتی دیگر، ویژگی‌های محسوس آن، که مورد تجربه حسی قرار می‌گیرند و حتماً بر روی یک شیء به تصور می‌آیند، اعراض هستند.

درباره رابطه و نسبت عرض و جوهر، بنا به نظر ملاصدرا، عرض حقیقتی است تابع جوهر، لازمه عرض بودنش این است که هیچ استقلال در مقابل جوهر نداشته باشد و نه تنها استقلال ندارد، بلکه از مراتب وجود جوهر است (اکبریان، ۱۳۸۶: ۴۱) و بر این اساس و مطابق قاعده اصالت وجود، رابطه تشخیص، تبیین می‌گردد. رابطه تشخیص یعنی اینکه عرض مشخص جوهر است. ملاصدرا اعراض و صفات هر شیء را از نظر هستی از مراتب و شئون وجود جوهر می‌داند. به سخن دیگر، اعراض و صفات هر شیء از نظر هستی از مراتب و شئون وجود جوهرند (همان: ۵۸ و ۵۹).

تنها یک حقیقت قائم به ذات وجود دارد که مبدأ اعلی است (شیخ الاسلامی، ۱۳۸۳: ۴۸)؛ از این رو فلاسفه در تعریف جوهر فرموده‌اند: «العالم کله بالجواهر واحد و بالصور یختلف» (همه عالم به جوهر نفس رحمانی یگانه و به صورت‌ها مختلف است)^۸ و اعراض با همه اختلافی که با یکدیگر دارند، در مفهوم و ماهیت کلی عرض، که

موجود از آن جهت که چیست. «وجود»، هستی‌بخش چیزهاست و هر چیز را «چیز» می‌کند. بی‌سبب نیست که وجود را به نور تشبیه کرده‌اند؛ زیرا نور بر هر چه بتابد آن را متعین و مشخص و روشن می‌کند؛ درحالی‌که «ماهیت» پاسخی است که در برابر سؤال از حقیقت هر «چیز» داده بشود. تعریف درخت، بیان ماهیت آن است. بنابراین، هر شیء خارجی را می‌توان دارای دو بخش دانست: یکی «هستی» آن، چون می‌بینم که حضور دارد و هست؛ دیگر ذات و خصوصیات آن (که آن را از دیگر اشیاء متمایز می‌سازد) و در تعریف آن و در پاسخ به سؤال «آن چیست؟» می‌گویند و نام آن ماهیت است. پس چیستی، ملاک تمایز است و هستی نقطه اشتراک همه چیز. چیستی، عامل تفاوت‌ها و دسته‌بندی‌هاست و هستی، به جنبه یکسان و یکرنگ همه چیستی‌ها و ماهیت‌ها اشاره دارد.

الزاماً یکی از این دو باید حقیقی و واقعی و منشأ آثار بوده باشد و دیگری اعتباری. صدرالمتهلین اصالت وجود را انتخاب کرد و از زمان او تا عصر ما معتبر است. بدین ترتیب از این دو حیثیت آنچه اصیل است «وجود» است و «ماهیت» اعتباری است (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۵۵).

۷-۳- جوهر و عرض^۷:

ماهیت در اولین دسته‌بندی، به «جوهر» و «عرض» تقسیم می‌شود؛ زیرا ماهیت وقتی در خارج موجود شد، نحوه وجودش از دو حال خارج نیست:

۱- ماهیتی که برای وجود داشتن متکی به چیز دیگری نیست و به‌خودی‌خود قابل تصور است. چنین ماهیتی «جوهر» خوانده می‌شود. جوهر در لغت به معنای ذات، حقیقت، اصل و خلاصه چیزی است؛ آنچه قائم به ذات باشد.

۲- ماهیتی که اگر در خارج موجود شود، وجودش در موضوعی است و برای موجود شدن به موضوع نیاز دارد. چنین ماهیتی «عرض» نامیده می‌شود؛ عرض حتماً با یک شیء به تصور می‌آید. مانند سفیدی که با اشیاء از جمله کاغذ سفید، لیوان سفید و... ادراک می‌گردد.



صدرالمآلهین در تبیین چگونگی جمع وحدت با کثرت و اینکه چگونه می‌توان گفت یک حقیقت وحدانی، متکثر است، از این وحدت، به وحدت سریانی^{۱۰} تعبیر می‌کند. درواقع، تبیین وحدت سریانی وجود، بدون پذیرش کثرت موجودات، امکان‌پذیر نیست. به عبارتی دیگر، باید کثرتی موجود باشد تا وحدت در آن سریان داشته باشد. پس وحدت و کثرت با هم مرتبط هستند و تبیینی با هم ندارند (حسنی، ۱۳۸۵: ۸).

همچنین در خصوص وحدت و کثرت، اصل «تشکیک در وجود» نیز قابل توجه است. بنا بر این اصل، حقیقت واحده وجود، تجلیات و شئون مختلفی دارد. درحقیقت، موجودات متباین، تجلیات مختلف همان حقیقت واحده هستند. حاصل نظریه «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» این است که حقایق عینی وجود، هم وحدت و اشتراکی با یکدیگر دارند و هم اختلاف و تمایزی.

۷-۵- تشبیه و تنزیه^{۱۱}:

دو اصطلاح در علم کلام اسلامی درباره صفات خدا «تشبیه» و «تنزیه» است. تشبیه در اصطلاح علم کلام، همانندکردن خداوند در ذات یا صفات به مخلوقات و اسناد صفات مخلوق به خالق است و تنزیه عبارت از اعتقاد به منزله‌بودن خداوند از مخلوقات و سلب صفات مخلوقات از خالق است. تشبیه و تنزیه از موضوعات محوری و اصلی مکتب عرفانی ابن‌عربی است. به‌طور کلی تنزیه با مقام اطلاق، و تشبیه با مقام تقیید مرتبط است و از همین رو، تنزیه را برابر با اطلاق مطلق یا مقام وحدت، و تشبیه را برابر با تقیید مطلق یا مقام کثرت دانسته‌اند.

در قرآن آیات فراوانی هست که هرگونه شباهت خداوند با دیگر اشیا را نفی می‌کند. از جمله «أیسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^{۱۲}، «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»^{۱۳}، «وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ»^{۱۴}، «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا، لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا»^{۱۵} و «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»^{۱۶}. از نص صریح آیات و روایات، چنین مستفاد می‌شود که خداوند از همه اوهام و تصوراتی که ما از او داریم، منزله است و حتی از تنزیهی که ما می‌کنیم نیز منزله است (تنزیه). از سوی دیگر در قرآن، آیاتی وجود دارد که ظاهراً امری جسمانی یا

بر همه آنها عارض است، با یکدیگر مشترک‌اند و مظاهر تابع ذات‌اند و در اینکه همه صفت تابع‌اند، با یکدیگر مشترک‌اند.

۷-۴- وحدت و کثرت^۹:

در عالم، ما با پدیده‌های متکثری مواجه هستیم، تکثر بی‌نهایت؛ اما با تدبیر و تعقل در این تکثر می‌توان در پس این کثرت، وحدت امور را دریافت. به همین جهت، انسان در مواجهه با این کثرت، دچار سردرگمی و اضطراب نمی‌گردد؛ چراکه وحدت بر کثرت غلبه دارد و در واقع کثرت از شئون وحدت به شمار می‌آید و بدین گونه بر جهان «وحدتی» حاکم است که دستاورد بی‌نهایت پدیده‌های کثیر است (رنجبر کرمانی و نقره‌کار، ۱۳۸۸: ۶۹) و (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۴: ۹۸ و ۱۴۳). علاوه بر وجود کثرت در عالم ماده، مراتب متعدد وجود، با هم اختلاف و تفاوت در مراتب دارند که این نیز خود نوعی از کثرت است.

از دیدگاه حکمت متعالیه، بی‌شک اولین و مهم‌ترین مبنای نظریه ملاصدرا در خصوص وحدت و کثرت، نظریه اصالت وجود است. این نکته نیز شایان توجه است که در نظریه اصالت وجود، مغایرت بین وجود و ماهیت، صرفاً مغایرت عقلی است. به عبارت دیگر، وجود و ماهیت در خارج به یک وجود موجودند و تغایر آن در تغایر اعتباری است. همچنین، حقیقت وجود، شئون مختلفی دارد که همگی تجلیات آن حقیقت واحده هستند. کلیه موجودات از عالی و دانی، مجرد و مادی، و محسوس و غیرمحسوس، از آن نور واحد، کسب نور نموده‌اند. وجود بالذات، همانا وجود حق تعالی و نور محض است. نکته حائز اهمیت این است که این تجلی و ظهور، متعدد و متکثر نیست؛ بلکه حضرت حق یک تجلی و ظهور بیشتر ندارد. به عبارت دیگر، ذات اقدس الهی در هر کدام از این ماهیات به حسب آن ماهیات ظهور نموده است؛ نه اینکه ذات حق بر حسب ماهیات، ظهورات متنوع و تجلیات متکثر داشته باشد؛ چون در این صورت، وحدت حق تعالی متکثر می‌گردد. البته باید یادآوری نمود که نظریه اصالت وجود با نظریه عرفانی وحدت وجود مشابهت دارد.



وصفی از اوصاف مخلوقات را به خداوند نسبت داده است؛ نظیر «یدالله فوق ایدیهم»^{۱۷} و «والسّمواتُ مطوّباتٌ بِمِینِهِ»^{۱۸} (تشبیه).

این عربی با تأکید بر آموزه «وحدت وجود» به جمع میان تشبیه و تنزیه قائل است و توحید راستین را به این جمع می‌داند. البته مراد این عربی از واژه تشبیه و تنزیه با مراد متکلمان و فلاسفه تفاوت دارد. مقصود این عربی از تشبیه تقید و از تنزیه اطلاق است. بر پایه نظریه وحدت وجود، نه تنها صفات مخلوق به خداوند اسناد داده می‌شود، بلکه خداوند خود همان مخلوقات است، البته در مقام ظهور و تجلی (تشبیه). در عین حال، ذات خداوند نه تنها از صفات مخلوق بلکه از هرگونه وصف و توصیفی مبرا است؛ در نتیجه همواره ناشناخته و ناشناختنی باقی می‌ماند (تنزیه). از نظر این عربی، حقیقت توحید همین است (شیروانی، ۱۳۹۲: ۱۴۶).

تنزیه نزد این عربی مربوط به بالاترین مرتبه است که مرتبه ذات و ناشناختنی است و کسی به حریمش راه ندارد؛ اما خداوند پیاپی تجلی کرد و در این تجلی، اسما و صفاتش را آشکار کرد. پس از آن، اعیان ثابت و در نهایت افراد خارجی ظهور یافتند. بدین شکل، کثرت در عالم جلوه کرد. از نظرگاه این عربی همه این کثرت‌ها نمود و تجلی حقیقت وجود، یعنی حضرت حق است. پس هر چه در عوالم وجود هست، اسما و صفات خداوند است (تشبیه)، البته در مقام تجلی و ظهور؛ اما در مرتبه ذات، هرگونه وصف و نعتی از او سلب می‌گردد (تنزیه). بدین معنا تنزیه، تجلی خداست برای خود و به خود که متعالی از هر نسبتی است و تشبیه، تجلی اوست در صور موجودات خارجی (همان: ۱۳۵ و ۱۳۶).

حکمت متعالیه نیز قائل به تشبیه در عین تنزیه در همان ساحت است و این امر یکی از قوت‌های آموزه جمع بین تشبیه و تنزیه در حکمت متعالیه است؛ زیرا براساس دستگاه عرفانی، جمع تنزیه و تشبیه به دو حیث فلسفی متغایر درخور اعتبار است؛ یعنی حضرت حق در مرتبه غیب‌الغیوب در تنزیه صرف است و در مقام احدیت و مادون در ساحت تشبیه است (ناجی اصفهانی، ۱۳۹۵: ۱۲۲).

بنابراین، تشبیه و تنزیه، دوگانه‌ای هستند که در عین حال که معنای متضاد دارند، همراه و پیوسته هستند و با

یکدیگر معنا می‌یابند و هر کدام صرفاً به تنهایی معنای ناقص دارند؛ چراکه تشبیه صرف، محدود ساختن خداوند در مظاهر است و تنزیه محض نیز موجب قطع ارتباط خداوند با مظاهر است (بینای مطلق، ۱۳۸۵: ۳۸). تأکید انحصاری بر تنزیه، خدا را از عالم منفصل می‌کند؛ در حالی که تأکید صرف بر تشبیه، وحدت حق تعالی را تحت الشعاع قرار می‌دهد و به چندخدایی و شرک می‌انجامد.

۷-۶-ظاهر و باطن^{۱۹}:

از دیدگاه فیلسوف و حکیم، عالم به دو بخش تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: جهان غیب و شهادت (عالم مجرد و تعلق، جهان معنا و صورت، دنیای مجرد و مادی). در تعریف حکما، عالم مجرد، جهانی منزّه از ماده و مقدار است که نه در ذات و نه در فعل، نیازی به ماده ندارد (شیخ الاسلامی، ۱۳۸۳: ۲۰) و در باطن عالم محسوس و مادی قرار دارد و در واقع، یک حقیقت پنهان در باطن با تجلی در عالم ماده به ظهور می‌رسد.

ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۶۳) بیان می‌دارد «تجلیات الهی نمایان‌کننده صفات بی‌شمار او هستند» و در ادامه چنین نتیجه می‌گیرد: «پس آنچه در وجود است، دلیل و نشانه‌ای است بر آنچه در غیب پنهان است». در نظام سلسله‌مراتبی عالم، این عربی حقیقت را در سلسله‌مراتبی پنج‌گانه معرفی می‌کند که به حضرات خمس معروف است و از مقام احدیت تا مقام محسوس را شامل می‌شود که در مراتبی نزولی تعین می‌یابد (ظهوری، ۱۳۸۶: ۷). حق تعالی یک بار در مرتبه احدیت است و زمانی در مرتبه واحدیت. اگر حق را قطع نظر از اضافات و هرگونه نسبت یا تعین فرض کنیم، یعنی از حیث یگانگی مطلق، مرتبه او احدیت، «باطن» و «اول» نام دارد؛ اما هنگامی که به حق تعالی از جنبه ظهوری که در مراتب هستی دارد، نگریسته شود، مرتبه او، واحدیت، «ظاهر» یا «آخر» خواهد بود (کاشانی، ۱۳۷۰: ۴۷) (شبیستری، ۱۳۶۵: ۲۹۹). یعنی نسبت و رابطه بین این دو مرتبه (احدیت و واحدیت) همان نسبت باطن و ظاهر است.



را همان شخص سابق می‌شناسیم. پس در عین تغییر، وجهی از ثبات نیز وجود دارد؛ از این رو برخی فلاسفه بر ثبات امور تأکید داشتند و همواره موضوعات «ساکن و متحرک» و «ثابت و متغیر» میان فلاسفه مورد بحث بوده است.

پس از آنکه ملاصدرای شیرازی، نظام فلسفی خویش را بر «اصالت وجود» بنیان نهاد و از این رهگذر، موفق به کشف و اثبات «حرکت جوهری» شد، این حقیقت ظاهر گردید که طبایع عالم، عین حرکت است. وی ثابت کرد که حتی بر اصول ارسطویی ماده و صورت نیز باید قبول کنیم که جواهر عالم در حال حرکت دائم و مستمر هستند، یک لحظه ثبات و همسانی در جواهر عالم وجود ندارد و اعراض (یعنی نه مقوله دیگر) به تبع جوهرها در حرکت‌اند. از نظر صدرالمتألهین، طبیعت مساوی است با حرکت، و حرکت مساوی است با حدوث و فناء مستمر و دائم و لاینقطع. بر این اساس، دیگر سکون، نقطه مقابل حرکت نیست؛ زیرا سکون در جایی معنی دارد که حرکت عارضی است، نه ذاتی و جوهری. به دیگر سخن، نسبت حرکت و سکون به قول اهل منطق، تقابل عدم و ملکه است؛ لذا حرکت عارض بر جسم نمی‌شود که با عدم عروضش نام سکون بر آن بگذاریم؛ بلکه جوهر مادی، عین تغییر و حرکت است و در مقابل آن، جواهری قرار دارد که ذاتاً ثبات دارد و فراتر از زمان و مکان و قوه و امکان استعدادی است؛ از این رو به چنین جواهری، به سبب محکوم‌نبودن به تغییر و حرکت، نمی‌توان نسبت سکون داد؛ بلکه این جواهر در مقابل جوهر مادی طبیعت که عین سیلان و جریان است، قرار دارند و باید آن‌ها را موصوف به ثبات (در برابر تغییر) کرد.

بدین ترتیب، براساس حرکت جوهری، تجدد و تغییر، وصف ذاتی اجسام و نحوه وجود آن است و از این حیث، طبیعت اجسام به لحاظ وجود و هویت خود شرط تحقق سایر متغیرات و حوادث می‌گردند و از حیث وجهه وحدانی خود، که همان حقیقت عقلی آن‌هاست، با موجود ثابت قدیم مرتبط هستند.

۸- یافته‌های تحقیق:

چنان‌که بیان شد، اغلب گرایش‌ها در شناخت معماری، همچون سایر علوم، بر دسته‌بندی موضوعات گسترده

در این نگاه سلسله‌مراتبی، هر مرتبه، سایه و حجاب مرتبه پایین‌تر و در عین حال تجلی عالم بالاتر است. تا در نهایت در عالم ناسوت که مربوط به ماده و پدیده‌های محسوس است، هر آنچه از معنا بوده، تجلی و کالبدی جسمانی می‌یابد. پس در عالم مخلوقات خداوند، هر پدیده‌ای صورتی دارد و معنایی، ظاهری دارد و باطنی. البته در بیان اصالت آن‌ها باید گفت باطن، ظاهر را زنده نگاه می‌دارد؛ چنان‌که معنی نیز صورت را آشکار می‌سازد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱: ۲۷۹).

ابن عربی در فصل اول فتوحاتش چنین بیان می‌دارد: «اما آنچه مقتضای معرفت ذوقی است، اینکه حق ظاهر است از همان حیث که باطن است و باطن است از همان حیث که ظاهر است». در حکمت متعالیه نیز ثابت شده است که جهت ظهور و جهت بطون در ذات حق، عین یکدیگر است؛ یعنی او دارای دو حیثیت و دو جهت نیست که یکی از آن‌ها ظاهر و دیگری باطن باشد. حیثیت واحد است که هم منشأ ظهور و هم منشأ بطون است. به عبارتی «حق در حال بطونش همان گونه است که در ظهورش و در حال ظهورش، همان گونه است که در حال بطون» (الاقبال: ۶۴۳، به نقل از خمینی، ۱۳۹۲: ۶۸۳).

۷-۸- ثابت و متغیر ۲۰:

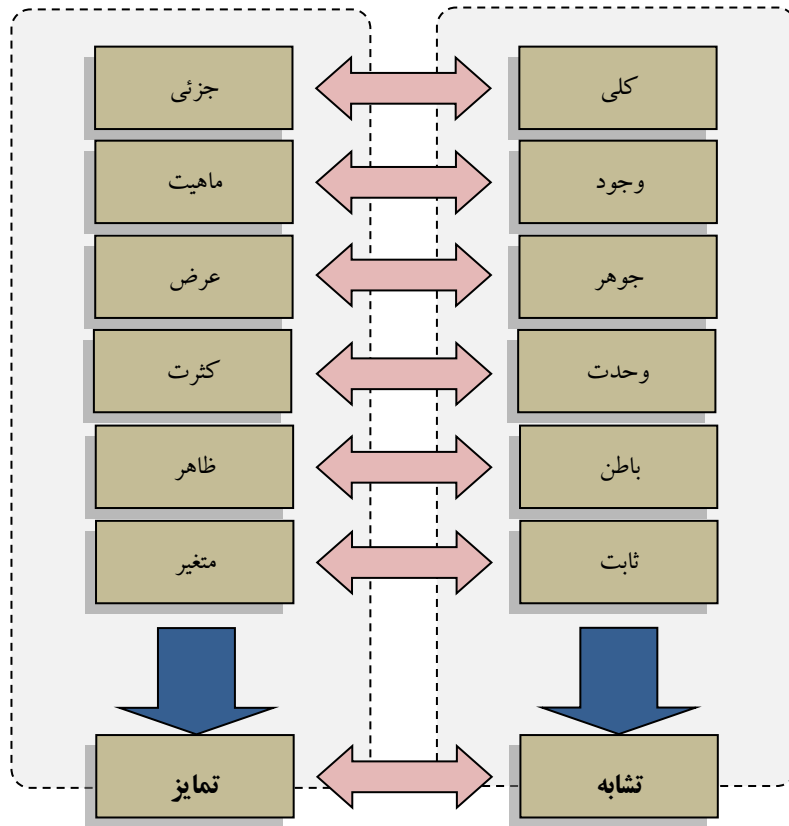
بشر در عالم طبیعت، همواره با موضوعات متغیر در ارتباط بوده است. در عالم، همه‌چیز در حال تغییر و حرکت است. از حرکات ذرات اتم‌ها تا حرکت ابرها و جانداران و کره زمین و کهکشان‌ها و... همه‌چیز همواره در حال حرکت، تغییر، رشد، فرسایش یا تبدیل و تحول به چیزی دیگر است؛ اما تغییرات پدیده‌ها در عالم بر مبنای اصول و قواعد ثابتی صورت می‌گیرد؛ از این رو با وجود تغییر، ما امور را ثابت و (همان) می‌پنداریم؛ برای مثال، شخص واحدی را با وجود گذر زمان و تغییر در چهره همان شخص می‌دانیم.

بنابراین، ثابت و متغیر از مسائل اولیه فلسفه بوده است. این جمله معروف از هراکلیتوس است: «نمی‌توان دو بار در یک رودخانه پای نهاد»؛ زیرا در لحظه دوم نه فرد، همان فرد است و نه رودخانه آن رودخانه است؛ اما در عین حال ما رودخانه را همان رودخانه سابق و شخص



محسوسات، قابل شناخت و ادراک است و موجب تمایز و هویت خاص هر پدیده می‌شود. خصلت ماده، کثرت است؛ تنوع و گوناگونی است؛ تغییر و حرکت است؛ از این رو می‌توان دریافت تفاوت‌ها و تمایزها در عالم ماده و محسوسات، به‌نهایت به ظهور می‌رسد. موضوعات مطرح‌شده از وجهی دیگر به شباهت امور می‌پردازند. امور کلی، وجود، جوهر، وحدت، باطن و ثابت، همگی موضوعاتی عقلی هستند که در عالم ماده، وجود خارجی ندارند و به اشتراک پدیده‌ها و آنچه پدیده‌ها را به هم مرتبط نگه می‌دارد، می‌پردازد. «تشابه» و «تمایز» مانند برخی از موضوعاتی که شرح آن‌ها بیان شد، دوگانه‌ای هستند که با یکدیگر رابطه

(یافتن شباهت‌ها) جهت تعمیم خصایص و تسهیل شناخت تأکید دارند و برخی گرایش‌ها همچون پدیدارشناسی، به ویژگی‌های خاص خود اثر، بدون داده‌ها و پیش‌فرض‌های دیگر توجه دارند. پرسش‌های تحقیق حاضر، پرسش‌هایی بنیادین هستند که باید در سطح و حوزه‌ای بالاتر به دنبال پاسخ آن بود. بنابراین در حوزه فرادست موضوع پژوهش، یعنی علوم فلسفی و عرفانی، که نگاه کل‌نگر دارند، به تحقیق پرداخته شد. به‌منظور رسیدن به پاسخ پرسش‌های تحقیق، موضوعات دوگانه‌ای مورد تحقیق قرار گرفت: مفاهیم کلی و جزئی، وجود و ماهیت، جوهر و عرض، وحدت و کثرت، تشبیه و تنزیه، باطن و ظاهر، و ثابت و متغیر.



شکل (۲) رابطه دوگانه‌ها با دو گانه تشابه و تمایز

تضاد از نوع تضایف دارند. بدین معنا که مکمل یکدیگرند و تعقل یکی مستلزم تعقل به دیگری است و هرگز نمی‌توان تنها یکی از مفاهیم این دوگان‌ها را به تنهایی متصور شد. بنابراین در شناخت، هریک از این دو

می‌توان این موضوعات را با یکدیگر مرتبط پنداشت. همگی از وجهی به تفاوت امور می‌پردازند: آنچه موجب می‌شود امور جزئی، اعراض، ماهیات، امور کثیر و امور ظاهری ادراک شود. همه آنچه در عالم ماده و عالم



قوه، به تنهایی، تصویری ناقص و واژگون از حقیقت به دست می‌دهد. از نظر ابن عربی، حق جز در خلال تضاد هم‌زمان قابل درک نیست و این جمع اضداد، موجب حیرت و سرگستگی آدمی می‌شود که خدا را در عین حال که ظاهر است، باطن بداند و در همان حال که واحد است، کثیر بشمارد و در همان حال که صاحب جلال است، صاحب جمال بداند.

بنابراین می‌توان گفت «تشابه» و «تمایز»، دو وجه یک حقیقت واحد هستند که درک و شناخت حقیقت، تنها از طریق توجه هم‌زمان به این دو جنبه است.

در زمینه شناخت آثار معماری و نسبت میان این دو وجه، باید تأکید کرد که توجه هم‌زمان به هر دو جنبه شباهت آثار (نه فقط محدود به ابعاد کالبدی) و تمایز آثار (آن هم نه فقط محدود به وجوه کالبدی) ضرورت دارد؛ زیرا پدیده‌های عالم، از جمله آثار هنری و معماری، کلیت واحدی را با اشتراکات و شباهت‌های فراوان تشکیل می‌دهند و در عین حال برای ظهور و تجلی، هر اثر به شکل خاص و منحصر به فرد در عالم، ظاهر می‌شود.

شباهت آثار معماری، در سطوح و مراتبی می‌تواند آشکار گردد. شباهت در مرتبه مادی، کاملاً مشهود است؛ اما در مراتب بالاتر، موجب شباهت در باطن می‌گردند؛ همان گونه که مجموعه هنر اسلامی یا معماری اسلامی، طیف گسترده‌ای از آثاری را در بر دارند که میان همه آنها شباهت‌های کالبدی نمی‌توان یافت؛ اما همه در مراتب بالاتر مشابه هستند.

بر اساس مباحث مطرح شده می‌توان این طور بیان کرد که تمایز آثار در تمامی مراتب، ذیل شباهت آثار شکل می‌گیرد و از این رو تشابه، اصالت بیشتر دارد. تمام پدیده‌ها، از جمله آثار معماری، همواره متغیر و به عبارتی متفاوت و متمایز از لحظه پیشین خود هستند؛ اما به دلیل غلبه تشابه، با وجود تغییر مداوم، اثر از ثبات و تداوم هویت برخوردار است.

از طرفی دیگر، غلبه وجه تشابه، با برقراری پیوند درونی، تفاوت‌ها را معنادار و منسجم می‌گرداند و از تفرق و از هم‌گسیختگی پدیده‌های متکثر جلوگیری می‌کند. بنابراین همان گونه که در آثار متکثر معماری اسلامی، وحدت بر کثرت، غلبه و اصالت بیشتری دارد، تشابه نیز

اصالت بیشتری دارد و تمایز از شئون آن محسوب می‌گردد.

نکته دیگر آنکه تشخیص شباهت و تفاوت میان پدیده‌ها توانایی عقل انسان است؛ اما این تشخیص به واسطه مراتب متفاوتی از عقل صورت می‌گیرد؛ چراکه تمایزها و تفاوت‌ها در عالم ماده (محسوس) به نهایت قابل ادراک است؛ در حالی که رشته‌های شباهت‌ها در مراتب متعدد و با رابطه طولی و تا امور باطنی و فراتر از عالم محسوس و مادی ادامه دارد و درک آن، امری معقول است.

۹- نتیجه تحقیق:

بر اساس دوگانه‌های مرور شده در علوم منطقی و فلسفی، می‌توان بیان کرد «تشابه» و «تمایز» دو ویژگی متضاد، اما توأمان هستند. بدین ترتیب که پدیده‌ها در عین داشتن وجهی از تمایز و ویژگی‌های فردی، وجهی از شباهت نیز دارند. تمایز پدیده‌ها از آن جهت است که خلقت خداوند تکرار ندارد و هر پدیده بنا به ظرفیت و قابلیتش به حدی و نحوی خاص، امکان ظهور می‌یابد. این تفاوت و تکثر در عالم ماده به نهایت متجلی می‌گردد و بدین ترتیب، «تمایز» و کثرت، ویژگی عالم می‌گردد.

اما وجه دیگر بر شباهت و اشتراک پدیده‌ها تأکید دارد. این شباهت، موجب هم‌گرایی این کثرت بی‌نهایت می‌گردد. در حالی که تفاوت و تکثر محض، موجب اضطراب و سردرگمی است، تشابه پدیده‌ها موجب آرامش به سبب ربط و پیوند امور است و از تجلی حقیقت واحد در عالم خلقت نشئت می‌گیرد. شناخت شباهت و پیوند پدیده‌ها امری عقلانی است.

بنابراین هر کدام از دو مفهوم «تشابه» و «تمایز» به تنهایی ناقص هستند؛ اما این را نیز باید در نظر داشت که این دو خصلت، هم‌ارزش نیستند؛ بلکه یک جنبه که همان وجه «تشابه» و وحدت امور است، غالب است و وجه دوم، یعنی «تمایز» امور ذیل آن پدید می‌آید و از مراتب و شئون آن محسوب می‌گردد.

در مجموع می‌توان گفت پدیده‌ها (اعم از طبیعی یا مصنوعات انسان سنتی) در عین تمایز، دارای وجوهی از تشابه هستند. با وجود آنکه هم «تمایز» آثار و هم «شباهت» آثار از اعتبار برخوردار است، چنان که در نحوه تغییرات و بروز «تفاوت‌ها» نیز «شباهت» وجود دارد.



بنابراین در شناخت آثار معماری، توجه هم‌زمان به هر دو جنبه شباهت آثار (در ساحات متعدد و نه فقط محدود به شناخت ابعاد کالبدی) و تمایز آثار ضرورت دارد و شناخت

۱۰- تشکر و قدردانی:

از استاد گرانقدرم جناب آقای دکتر مهدی امامی جمعه برای تمامی زحمات و رهنمودهای ارزشمندشان کمال تشکر را دارم.

۱۱- پی نوشت:

۱- معماری اسلامی (Islamic Architecture) و هنر اسلامی (Islamic Art) مفاهیمی هستند که توسط مستشرقین به طیف گسترده‌ای از آثار در سرزمینهای اسلامی اطلاق شد.

۲- انواع دیدگاه‌های شناختی: دیدگاه تجربه‌گرایی و پوزیتیویستی، دیدگاه استنباطی، دیدگاه ساختاری، دیدگاه هرمنوتیک و دیدگاه عقل‌گرایی. سابقه دیدگاه عقل‌گرایی به ارسطو باز می‌گردد که براساس روش استدلال قیاسی استوار است. وی معتقد است در شناخت، استفاده از منشأ عقل، ضرورت دارد.

۳- قَالَ رَبَّنَا الَّذِي اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (سوره طه آیه ۵۰)

۴- لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا تَفَاوَتُوا فَاذًا اسْتَوَوْا هَلَكُوا (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۵۵)

۵- General and Partial

۶- Being and Nature

۷- Substance and Accident

۸- ابن عربی در فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۳۰۳.

۹- Unity and Plurality

۱۰- اصطلاح «وحدت سریانی» در حکمت متعالیه با اصطلاح «نفس رحمانی» در عرفان قابل تطبیق است.

۱۱- Immanence and Transcendence

۱۲- سوره شوری آیه ۱۱

۱۳- سوره اخلاص آیه ۳ و ۴

۱۴- سوره فرقان آیه ۲

۱۵- سوره مریم آیه ۸۸

۱۶- سوره انعام آیه ۱۰۳

۱۷- سوره فتح آیه ۱۰

۱۸- سوره زمر آیه ۶۷

۱۹- Appearance and Hidden

۲۰- Constant and Variable

مبتنی بر تنها یکی از وجوه تشابه و تمایز، شناختی ناقص و حتی غلط از حقیقت ارائه می‌دهد.

۱۲- منابع:

• ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۸۱. وحدت و کثرت وجود از دیدگاه حکمت متعالیه. پژوهشنامه حقوق اسلامی. شماره ۸ و ۹. صص ۹۰-۱۰۳.

<http://ensani.ir/fa/article/136285/%D9%88%D8%AD%D8%AF%D8%AA-%D9%88-%DA%A9%D8%AB%D8%B1%D8%AA-%D9%88%D8%AC%D9%88%D8%AF-%D8%A7%D8%B2-%D8%AF%DB%8C%D8%AF%DA%AF%D8%A7%D9%87-%D8%AD%DA%A9%D9%85%D8%AA-%D9%85%D8%AA%D8%B9%D8%A7%D9%84%DB%8C%D9%87>

• ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۹۴. از محسوس تا معقول. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

<https://bookroom.ir/book/30351/%D8%A7%D8%B2-%D9%85%D8%AD%D8%B3%D9%88%D8%B3-%D8%AA%D8%A7-%D9%85%D8%B9%D9%82%D9%88%D9%84>

• اکبریان، رضا. ۱۳۸۶. «جوهر» از دیدگاه ملاصدرا. مجله علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان. شماره ۵۱. صص ۴۱-۶۸.

<http://ensani.ir/fa/article/226299/%D8%A7%D8%B2-%D9%88%D9%87%D8%B1-%D8%A7%D8%B2-%D8%AF%DB%8C%D8%AF%DA%AF%D8%A7%D9%87-%D9%85%D9%84%D8%A7%D8%B5%D8%AF%D8%B1%D8%A7>

• البهنسی، عقیف. ۱۳۸۵. هنر اسلامی. ترجمه محمود پورآقاسی. تهران: سوره مهر.

<https://ebook.sooremehr.ir/content/6402/%D9%87%D9%86%D8%B1-%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%DB%8C>

• الکساندر، کریستوفر. ۱۳۹۰. معماری و راز جاودانگی، راه بی‌زمان ساختن. ترجمه مهرداد قیومی بیدهندی. تهران: دانشگاه شهیدبهشتی.



<http://ensani.ir/fa/article/92452/%D9%88%D8%AD%D8%AF%D8%AA-%D9%88-%DA%A9%D8%AB%D8%B1%D8%AA-%D9%88%D8%AC%D9%88%D8%AF-%D8%AF%D8%B1-%D8%AD%DA%A9%D9%85%D8%AA-%D9%85%D8%AA%D8%B9%D8%A7%D9%84%DB%8C%D9%87-%D9%88-%D8%B9%D8%B1%D9%81%D8%A7%D9%86>

• خمینی، روح الله. ۱۳۹۲. توحید از دیدگاه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

http://www.imam-khomeini.ir/fa/c78_118923/%DA%A9%D8%AA%D8%A7%D8%A8/%D8%AA%D9%88%D8%AD%DB%8C%D8%AF_%D8%A7%D8%B2_%D8%AF%DB%8C%D8%AF%DA%AF%D8%A7%D9%87_%D8%A7%D9%85%D8%A7%D9%85_%D8%AE%D9%85%DB%8C%D9%86%DB%8C_%D8%B3_%D8%AC_1/%D8%AAD9%88%D8%AD%DB%8C%D8%AF_%D8%A7%D8%B2_%D8%AF%DB%8C%D8%AF%DA%AF%D8%A7%D9%87_%D8%A7%D9%85%D8%AE%D9%85%DB%8C%D9%86%DB%8C_%D8%B3_%D8%AC_%DB%B1_3

• رنجبر کرمانی، علی محمد و نقره کار، عبدالحمید. ۱۳۸۸. روش پژوهش در حوزه مبانی نظری معماری در پرتو بینش اسلامی. نشریه طرح و نماد. شماره ۱. صص ۶۳-۸۰.

http://www.iust.ac.ir/jfa/browse.php?a_id=29&sid=1&slc_lang=fa&ftxt=0

• رلف، ادوارد. ۱۳۸۹. مکان و بی‌مکانی. ترجمه محمدرضا نقصان محمدی، کاظم مندگاری و زهیر متکی. تهران: آرمانشهر.

<https://www.fadakbook.ir/product/4816/%D9%85%DA%A9%D8%A7%D9%86-%D9%88-%D8%A8%DB%8C-%D9%85%DA%A9%D8%A7%D9%86%DB%8C-%D8%A7%D8%AB%D8%B1-%D8%A7%D8%AF%D9%88%D8%A7%D8%B1%D8%AF-%D8%B1%D9%84%D9%81-%D8%AA%D8%B1%D8%AC%D9%85%D9%87-%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF%D8%B1%D8%B6%D8%A7-%D9%86%D9%82%D8%B5%D8%A7%D9%86>

<https://taaghche.com/book/20060/%D9%85%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1%DB%8C-%D9%88-%D8%B1%D8%A7%D8%B2-%D8%AC%D8%A7%D9%88%D8%AF%D8%A7%D9%86%DA%AF%DB%8C>

• بورکهارت، تیتوس. ۱۳۷۶. ارزش‌های جاویدان هنر اسلامی. ترجمه سیدحسین نصر. مبانی هنر معنوی. تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.

<http://opac.nlai.ir/opac-prod/bibliographic/539709>

• بینای مطلق، محمود. ۱۳۸۵. نظم و راز. تهران: هرمس.

<https://www.30book.com/Book/33575/%D9%86%D8%B8%D9%85-%D9%88-%D8%B1%D8%A7%D8%B2-%D9%85%D8%AD%D9%85%D9%88%D8%AF-%D8%A8%DB%8C%D9%86%D8%A7%DB%8C-%D9%85%D8%B7%D9%84%D9%82-%D9%87%D8%B1%D9%85%D8%B3>

• پورعلی، مصطفی. ۱۳۹۰. درباره پدیدارشناسی معماری. نشریه صفه. شماره ۵۲. صص ۱۹-۲۹.

<http://sofeh.sbu.ac.ir/article/view/20332>

• حجت، عیسی. ۱۳۸۴. هویت انسان‌ساز، انسان هویت‌پرداز (تأملی در رابطه هویت و معماری). نشریه هنرهای زیبا. شماره ۲۴. صص ۵۵-۶۲.

https://journals.ut.ac.ir/article_13881.html

• حجت، عیسی. ۱۳۹۴. سنت سنت‌گرایان و سنت‌گرایی معماران. نشریه هنرهای زیبا. دوره ۲۰. شماره ۱. صص ۵-۱۶.

https://ifaup.ut.ac.ir/article_56367_51fd4eabb6e4912cccc79ee02f51c0f9.pdf

• حجت، مهدی. ۱۳۸۰. مقدمه کتاب معماری و راز جاودانگی، راه بی‌زمان ساختن. ترجمه مهرداد قیومی بیدهدی. تهران: دانشگاه شهیدبهشتی.

<https://taaghche.com/book/20060/%D9%85%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1%DB%8C-%D9%88-%D8%B1%D8%A7%D8%B2-%D8%AC%D8%A7%D9%88%D8%AF%D8%A7%D9%86%DA%AF%DB%8C>

• حسنی، حمیدرضا. ۱۳۸۵. وحدت و کثرت وجود در حکمت متعالیه و عرفان. نشریه علمی پژوهشی دانشگاه قم. شماره ۳. صص ۳-۲۴.



<http://ketab.org.ir/bookview.aspx?bookid=1369885>

• کاشانی، عبدالرزاق. ۱۳۷۰. اصطلاحات الصوفیه. قم: بیدار.

<https://library.tebyan.net/fa/Viewer/Pdf/3344068/1>

• مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۸۲. آموزش فلسفه. ج ۱. تهران: امیرکبیر.

<http://lib.eshia.ir/10110/1/1>

• معماریان، غلامحسین و طبرسا، محمدعلی. ۱۳۹۲. گونه و گونه‌شناسی معماری. نشریه علمی پژوهشی انجمن علمی معماری و شهرسازی ایران. شماره ۶. ۱۱۴-۱۰۳.

<https://www.sid.ir/Fa/Journal/ViewPaper.aspx?ID=240817>

• مطهری، مرتضی. ۱۳۷۱. مسئله شناخت. تهران: صدرا.

<https://taaghche.com/book/92/%D9%85%D8%B3%D8%A6%D9%84%D9%87-%D8%B4%D9%86%D8%A7%D8%AE%D8%A>

• مطهری، مرتضی. ۱۳۷۳. مقالات فلسفی. تهران: صدرا.

<http://lib.eshia.ir/11047/1/11>

• مظفر، محمدرضا. ۱۳۹۳. ترجمه و شرح منطق. ترجمه آیت‌الله محسن غروی‌ان. قم: دارالفکر.

<https://www.gisoom.com/book/1680977/%DA%A9%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%AA%D8%B1%D8%AC%D9%85%D9%87-%D9%88-%D8%B4%D8%B1%D8%AD-%D9%85%D9%86%D8%B7%D9%82/>

• ناجی اصفهانی، حامد. ۱۳۹۵. بازکاوی مسئله تشبیه و تنزیه در آموزه وحدت تشکیکی وجود. نشریه الهیات تطبیقی. شماره ۱۶. صص ۱۲۴-۱۱۵.

<http://ensani.ir/fa/article/366342/%D8%A8%D8%A7%D8%B2%DA%A9%D8%A7%D9%88%DB%8C-%D9%85%D8%B3%D8%A3%D9%84%D9%87-%D8%AA%D8%B4%D8%A8%DB%8C%D9%87-%D9%88-%D8%AA%D9%86%D8%B2%DB%8C%D9%87-%D8%AF%D8%B1-%D8%A2%D9%85%D9%88%D8%B2%D9%87-%D9%88%D8%AD%D8%AF%D8%AA-%D8%AA%D8%B4%DA%A9%DB%8C%DA%8>

[https://www.gisoom.com/book/1135565/%DA%A9%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D9%85%D8%AD%D9%85%D9%88%D8%A8%D8%B4%D8%A8%D8%B3%D8%AA%D8%B1%DB%8C-%D8%B3%D8%B1%D8%A7%DB%8C%D9%86%D8%AF%D9%87-%DA%AF%D9%84%D8%B4%D9%86-%D8%B1%D8%A7%D8%B2/](http://www.gisoom.com/book/1135565/%DA%A9%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D9%85%D8%AD%D9%85%D9%88%D8%A8%D8%B4%D8%A8%D8%B3%D8%AA%D8%B1%DB%8C-%D8%B3%D8%B1%D8%A7%DB%8C%D9%86%D8%AF%D9%87-%DA%AF%D9%84%D8%B4%D9%86-%D8%B1%D8%A7%D8%B2/)

• شبستری، شیخ محمود. ۱۳۶۵. مجموعه آثار، گلشن راز. به اهتمام صمد موحد. تهران: طهوری.

<https://www.gisoom.com/book/1135565/%DA%A9%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D9%85%D8%AD%D9%85%D9%88%D8%A8%D8%B4%D8%A8%D8%B3%D8%AA%D8%B1%DB%8C-%D8%B3%D8%B1%D8%A7%DB%8C%D9%86%D8%AF%D9%87-%DA%AF%D9%84%D8%B4%D9%86-%D8%B1%D8%A7%D8%B2/>

• شیخ‌الاسلامی، علی. ۱۳۸۳. خیال، مثال و جمال در عرفان اسلامی. تهران: فرهنگستان هنر.

<https://www.adinehbook.com/gp/product/9642321506>

• شیروانی، علی. ۱۳۹۲. تشبیه و تنزیه نزد ابن عربی. فصلنامه آیین حکمت. شماره ۱۸. صص ۱۳۳-۱۵۰. صص ۱۳۵ و ۱۳۶.

<http://ensani.ir/fa/article/342554/%D8%A8%D8%B4%D8%A8%DB%8C%D9%87-%D9%88-%D8%AA%D9%86%D8%B2%DB%8C%D9%87-%D9%86%D8%B2%D8%AF-%D8%A7%D8%A8%D9%86-%D8%B9%D8%B1%D8%A8%DB%8C>

• صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۹. تفسیر آیه نور با بیان مراتب آفرینش. ترجمه محمد خواجهی. تهران: مولی.

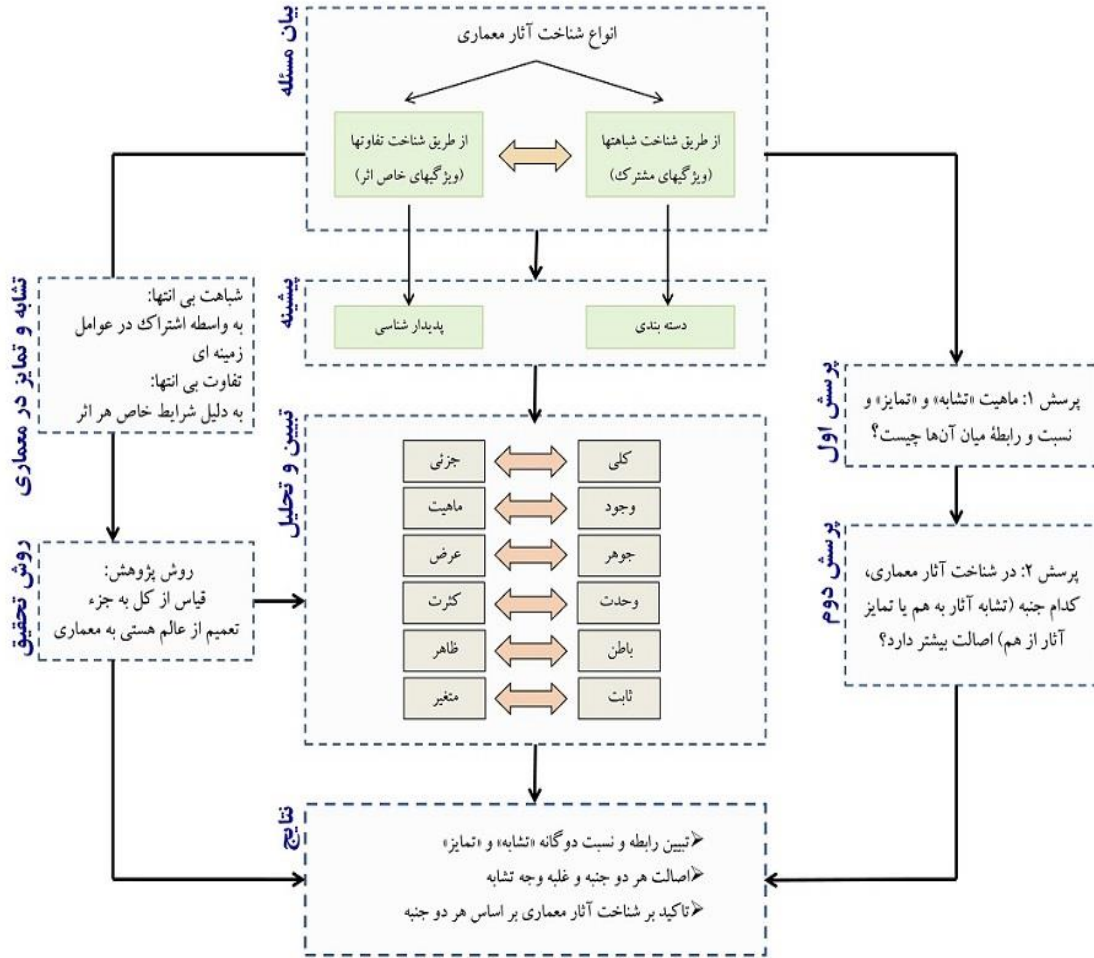
<https://fidibo.com/book/3598-%DA%A9%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%AA%D9%81%D8%B3%DB%8C%D8%B1-%D8%A2%DB%8C%D9%87-%D9%86%D9%88%D8%B1-%D8%A8%DB%8C%D8%A7%D9%86-%D9%85%D8%B1%D8%A7%D8%AA%D8%A8-%D8%A2%D9%81%D8%B1%DB%8C%D9%86%D8%B4>

• طهوری، نیر. ۱۳۸۶. تجلی باورهای اعتقادی و مفاهیم عرفانی در هنر، معماری و شهرسازی سنتی ایران. مجموعه گفتارهای اولین و دومین هم‌اندیشی مباحث معماری. اصفهان: سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری.



۱۳- چکیده تصویری

بررسی تحلیلی - فلسفی دوگانه «تشابه» و «تمایز» در شناخت آثار معماری



دوفصلنامه اندیشه معماری، نشریه علمی، سال پنجم، شماره نهم

بهار و تابستان ۱۴۰۰

