

معماری چون واسطه استكمال معرفتی انسان:

جستجو در رابطه معماری و انسان با تکیه بر فلسفه سیدمحمدحسین طباطبایی

چکیده

سابقه هزاران ساله معماری روشن می‌کند که میان انسان و معماری روابط و مناسبت‌هایی برقرار است. امروزه متأثر از فهم غالب از معماری این رابطه به نحوی برقرار می‌دانیم؛ اما ممکن است که فهم امروزی ما چونان پرده‌ای زوایای پنهان و پیچیده رابطه انسان و معماری را از دید ما دور کرده باشد. در این تحقیق رابطه و مناسبت انسان و معماری را از دریچه‌ای نو و با تکیه بر فلسفه سیدمحمدحسین طباطبایی بررسی کرده‌ایم. پرسش اصلی این تحقیق این است که رابطه و مناسبت انسان و معماری چیست اگر از نظرگاه فلسفی سیدمحمدحسین طباطبایی به جهان نظر کنیم.

در این تحقیق ابتدا مراد از مفردات بحث، یعنی مراد از انسان و معماری در جایگاه عملی انسانی، را روشن کرده‌ایم. سپس بخشی از دستگاه نظری طباطبایی را معرفی کرده‌ایم که متضمن جهان‌نگری فلسفی او و مبین رابطه انسان با اعمال صناعی اوست. در ادامه کوشیده‌ایم مفهوم معماری را با نظر به شیوه نگریستن طباطبایی به جهان شرح دهیم. در نهایت نیز رابطه انسان را با معماری از منظر فلسفه طباطبایی شرح و نشان داده‌ایم که اولاً معماری در شمار اعمال صناعی انسان و یکی از حرکات ممکن در جهان است، و ثانیاً هر گاه انسان به معماری می‌پردازد، در عین تصرف در ماده جهان در نفس خودش نیز تصرف می‌کند و مقارن آنکه چیزی را در عالم ماده برپا می‌کند، نفس خودش را می‌سازد و معرفت می‌اندوزد و از این راه استكمال معرفتی می‌یابد.

این تحقیق غیرکمی و روش اصلی آن به فراخور نوع تحقیق‌های فلسفی استدلال عقلی است؛ اگرچه در بیان مقدمات نظری تحقیق و استخراج مفاهیم اصلی آن از روش تحلیل مضمونی نیز بهره گرفته‌ایم. تحقیق حاضر در پنج باب تنظیم شده است: مقدمه، دستگاه فلسفی سیدمحمدحسین طباطبایی، معماری در نگاه طباطبایی، و نتیجه.

کلیدواژگان: معماری، انسان، صنعت، استكمال انسان، فلسفه سیدمحمدحسین طباطبایی.

هدف و پرسش تحقیق

هزاران سال است که انسان در این جهان زیسته و با معماری چهره زمین را دگرگون کرده و به محیط زندگی اش صورت بخشیده و جهان را برای سکونت خود تمهید کرده است. از این رو ناگفته پیداست که میان انسان و معماری نسبت‌ها و روابطی برقرار است: انسان به معماری، به منزله یکی از اعمال مقدورش، می‌پردازد و به جهان صورتی تازه می‌بخشد و آن را برای سکونتش مهیا می‌کند. همچنین در محیطی روزگار می‌گذراند که عمدتاً به واسطه معماری شکل یافته است. اما اینها روشن‌ترین روابط و مناسبت‌های جاری میان انسان و معماری است که از فهم غالب امروزمان از معماری به دست می‌آید. در نتیجه محتمل است که همه روابط و مناسبت‌های انسان و معماری در اینها خلاصه نشود. از این رو ممکن است بحث و فحش درباره این رابطه بتواند ابعاد مختلف تازه و نادیده‌ای را میان انسان و معماری روشن سازد. در این تحقیق قصد داریم رابطه و مناسبت انسان و معماری را از نظر فلسفی بررسی کنیم. به این منظور به دستگاه فلسفی یکی از متفکران بنام معاصر در فلسفه اسلامی رجوع می‌کنیم: سیدمحمدحسین طباطبایی. پرسش اصلی این تحقیق این است که رابطه و مناسبت انسان و معماری چیست اگر از نظرگاه فلسفی سیدمحمدحسین طباطبایی به جهان نظر کنیم.

مشرب فلسفی و منابع اصلی تحقیق

فلسفه سیدمحمدحسین طباطبایی را ادامه فلسفه ملاصدرا و آثار فلسفی او را چکیده فلسفه صدرایی یا همان حکمت متعالیه دانسته‌اند.^۱ مکتب حکمت متعالیه با تأملات فلسفی ملاصدرا پدید آمد. ملاصدرا با بهره گرفتن از آراء فیلسوفان بزرگ یونان و نیز آراء فیلسوفان بزرگ مسلمان، کسانی چون فارابی و ابن‌سینا و سهروردی، و همچنین آراء عرفانی عرفای بزرگ پیش از خود بنیانی تازه در فلسفه اسلامی پدید آورد که به حکمت متعالیه مشهور شد.^۲ در حکمت متعالیه هم به استدلال و برهان عقلی و هم به کشف و شهود تکیه می‌کند، ولی اصول و نحو استنتاج در آن متفاوت است.^۳ فیلسوفان صاحب‌نام این مکتب از آیات قرآن و احادیث نیز در ضمن مباحث فلسفی‌شان بهره می‌برند.

سه اثر فلسفی طباطبایی *بدایه‌الحکمه*، *نهایه‌الحکمه*، و *اصول فلسفه و روش رئالیسم* است. *بدایه‌الحکمه* نخستین متن درسی برای آموزش حکمت متعالیه و کاملاً استدلالی است و در آن جز به

^۱ علی شیریروانی، در محمدحسین طباطبایی، ترجمه و شرح *بدایه‌الحکمه*، ج ۱، ص ۱۵.

^۲ مرتضی مطهری، در: محمدحسین طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱، ص ۷.

^۳ مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۵، ص ۱۵۲.

استدلال و برهان عقلی تکیه نکرده‌اند.^۱ *نهایة الحکمة* نیز کتابی است در حکمت متعالیه^۲ «مطالب آن از *بدایة الحکمة* پیچیده‌تر است و در آن دانش اجمالی خواننده به مباحث فلسفه اسلامی را فرض گرفته‌اند. شارحان این کتاب را از بهترین کتاب‌هایی در فلسفه اسلامی دانسته‌اند که سبک جدید و مدرسی دارد^۳ و در حال حاضر نیز متن اصلی آموزش حکمت متعالیه در حوزه‌های علمیه است. اما *اصول فلسفه و روش رئالیسم* مجموعه‌ای از بحث‌های ویژه فلسفی است که طباطبایی در سال‌هایی از دهه ۱۳۲۰ش به برخی از طلاب و فرهیختگان و فضایی حوزه علمی قم تدریس می‌کرده‌اند. این مجموعه شامل ۱۴ مقاله است که در قالب پنج جلد از سال ۱۳۳۲ (انتشار جلد نخست) تا ۱۳۵۰ش (انتشار جلد پنجم) با شرح مرتضی مطهری منتشر شد. اصل این مجموعه نیز زیر نظر طباطبایی و به کوشش سیدهادی خسروشاهی، برای اولین بار در سال ۱۳۵۶ش به صورت یکجا منتشر شده است.^۴ این سه کتاب که حاوی آراء فلسفی طباطبایی و مبین دستگاه فلسفی اوست، منابع فلسفی اصلی این تحقیق است. البته طباطبایی بخشی از آراء فلسفی خود را، به ویژه در مبحث علم‌النفوس، در تفسیر *المیزان* و در ضمن تفسیر آیات بیان کرده است. از این رو در این تحقیق در کنار این سه کتاب از مطالب مندرج در تفسیر *المیزان* نیز بهره می‌بریم.

پیشینه تحقیق

تاکنون در هیچ تحقیقی از این منظر و منکی بر این دستگاه نظری به معماری یا رابطه انسان با معماری نپرداخته‌اند. تنها نمونه شایان توجه رساله دکتری محمد غلامعلی فلاح با عنوان «تاریخ معماری در مقام معرفت» است که در آن به منظور روشن کردن رابطه معماری با تاریخ و فهم چستی تاریخ معماری از دستگاه نظری سیدمحمدحسین طباطبایی بهره گرفته‌اند.^۴ از این رو تحقیق حاضر فاقد پیشینه است.

روش‌شناسی تحقیق

این تحقیق در شمار تحقیق‌های غیرکمی است و روش و راهبرد اصلی آن به تاسی از شیوه سیدمحمدحسین طباطبایی و به فراخور نوع تحقیق‌های فلسفی استدلال عقلی است؛ اگرچه در بیان

^۱ علی شیریروانی، در محمدحسین طباطبایی، ترجمه و شرح *بدایة الحکمة*، ج ۱، ص ۱۵.

^۲ محسن دهقانی، در: محمدحسین طباطبایی، *فروع حکمت*: ترجمه و شرح *نهایة الحکمة*، ص ۳۵.

^۳ سیدهادی خسروشاهی، در: محمدحسین طباطبایی، *اصول فلسفه رئالیسم*، ص ۱۱.

^۴ نک: غلامعلی فلاح، محمد. «تاریخ معماری در مقام معرفت». رساله دکتری منتشر نشده. به راهنمای دکتر محمدرضا بمانیان و مشاوره مهرداد قیومی بیدهندی. تهران: دانشگاه تربیت مدرس. ۱۳۹۶.

مقدمات نظری تحقیق و استخراج مفاهیم اصلی آن از منابع فلسفی یادشده و شرح آن مفاهیم از روش تحلیل مضمونی نیز بهره گرفته‌ایم.

ساختار تحقیق

در این تحقیق ابتدا مفردات بحث، یعنی مراد از انسان و معماری در جایگاه عملی انسانی، را روشن می‌کنیم. سپس بخشی از دستگاه نظری طباطبایی را معرفی می‌کنیم که متضمن جهان‌نگری فلسفی او و مبین رابطه انسان با اعمال صناعی اوست. در ادامه می‌کوشیم مفهوم معماری را با نظر به شیوه نگریستن طباطبایی به جهان شرح دهیم. در نهایت نیز رابطه انسان را با معماری از منظر فلسفه طباطبایی شرح می‌دهیم. این تحقیق در پنج باب تنظیم شده است: مقدمه، ایضاح مفردات تحقیق، دستگاه فلسفی سیدمحمدحسین طباطبایی، معماری در نگاه طباطبایی، و نتیجه.

ایضاح مفردات تحقیق

انسان

در باب علم‌النفس از فلسفه اسلامی انسان را موجودی می‌دانند که دو بعد جسمانی و روحانی دارد. مراد از بعد جسمانی انسان بدن او و مراد از بعد روحانی انسان نفس ناطقه اوست که انسانیت انسان را به او دانسته‌اند.^۱ مراد از نفس جوهری است در انسان که در مقام ذات خود مجرد از ماده، ولی در مقام فعل وابسته به ماده است.^۲ بدن انسان مرکب و ابزار نفس اوست^۳ و از این رو یکی از شئون مهم نفس تدبیر بعد جسمانی انسان یا بدن او و تصرف در آن است.^۴ از شئون مهم دیگر نفس اینکه درک و اراده انسان به اوست^۵ و وعاء علم در انسان است.^۶ بنا بر این همه قوای عامله و عالمه انسان را، از غاذیه و

^۱ سیدمحمدحسین طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص ۱۷۴؛ همان، ج ۶، ص ۲۸۰؛ و همان، ج ۱۷، ص ۱۶۹.

انسان را حیوان ناطق یا «جسم نامی متحرک بالأراده ناطق» دانسته‌اند که مراد از ناطق در اینجا داشتن نفس ناطقه است.

^۲ سیدمحمدحسین طباطبایی، ترجمه و شرح بدایة الحکمه، ص ۱۹۸.

^۳ سیدمحمدحسین طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص ۱۷۴؛ همان، ج ۱۱، ص ۴۲۱.

^۴ خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۴۸ و ۴۹.

^۵ سیدمحمدحسین طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص ۱۷۴.

^۶ سیدمحمدحسین طباطبایی، ترجمه و شرح بدایة الحکمه، ص ۱۹۸. یکی از ادله محکم در اثبات تجرد نفس، همین است که انسان در خود چیزی به نام علم می‌یابد که مجرد است و حضور امر مجرد جز در نزد امر مجرد دی‌گر پذی‌رفتنی نیست. برای اطلاع بیشتر نک: حسن حسن‌زاده آملی، دروس معرفت نفس.

نامیه و مولده و مدرکه و عاقله و ...، از فروع نفس ناطقه انسان دانسته‌اند.^۱ نفس همان است که انسان در طول عمرش از او به «من» یاد می‌کند و همان است که خداوند متعال در دم مرگ هر کس آن را می‌گیرد: «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا»؛^۲ و همان است که خداوند به حسب احوال و ملکاتش اعمال انسان را می‌سنجد.^۳ در حکمت متعالیه با اثبات امکان حرکت جوهری و استناد به آن، نفس انسان را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌دانند. مطابق این نظر، نفس حادثی جسمانی و «همراه و قرین و متحد با بدن»^۴ است که استعداد روحانی شدن را دارد. این استعداد امری بالقوه است که از طریق استخدام بدن و با کسب علم از طریق آلات حاسه بدن و سایر قوای عالمه نفس، بالفعل می‌شود^۵ و از این راه نفس به‌مرور کمال می‌یابد به موجودی روحانی بدل می‌شود که می‌تواند جسم انسان را ترک کند و مستقل از آن باقی بماند:

تعلق [نفس به بدن] به حسب وجود و تشخیص است از حیث حدوث، نه بقا. [...] چون حکم نفس در اوایل حدوث و تکوین حکم طبایع مادی [یعنی اجسام] است که به ماده‌ای نیاز دارد [...] پس به ماده بدنی تعلق می‌گیرد [...] همچنین تعلق نفس به بدن [از روی] احتیاج به [استکمال و اکتساب فضیلت و برتری وجود اوست، نه به حسب اصل وجود [...] و نفس] پس از بلوغ طبیعی صوری‌اش [با استخدام بدن و به‌کارگیری آلات بدن] قوه متفکره و عقل عملی بالفعل می‌یابد [...] و این تعلق مانند تعلق سازنده است به آلت، جز آنکه تعلق [نفس] به این آلات بدنی تعلق طبیعی ذاتی است، و مثلاً تعلق نجار به آلت، عرضی و خارجی است. و این از آن روست که همه نفوس در آغاز تکوینشان از کمالات و صفات وجود خالی‌اند، [...] و امکان تحصیل این کمالات برای آنان جز با به‌کارگیری آلات نیست و لازم و واجب است که این آلات مختلف باشد. بعضی از آنها حرکات [یا اعمال انسان] و بعضی از آنها ادراکات است [...] از ادراکات بعضی از لامسه و بعضی از بویایی و بعضی از چشایی و بعضی از بینایی و بعضی از شنیدنی [...]»^۶

آیه‌ای از قرآن تقریر فیلسوفان حکمت متعالیه را تأیید می‌کند: «وَاللّٰهُ اخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ اُمَّهَاتِكُمْ لَتَعْلَمُوْنَ شَيْئًا وَّ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَّ الْاَبْصَارَ وَّ الْاَفْتِنَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ».^۷ از این آیه درمی‌یابیم که انسان

^۱ حسن حسن‌زاده آملی، دروس معرفت نفس، ص ۸۲، خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۵۶ و ۵۷.

^۲ سی‌دمحمدحسین طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص ۱۷۴.

سوره «زمر»، آیه ۴۲.

^۳ سی‌دمحمدحسین طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۶۷۱.

^۴ سی‌دمحمدحسین طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص ۱۷۴؛ ج ۱۴، ص ۱۱۸.

^۵ نفس تنها در علم یافتن به مجردات بی‌نیاز از بدن است. مرحوم طباطبائی استکمال نفس پس از ترک بدن را منتفی می‌داند.

نک: سی‌دمحمدحسین طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۳۱۳.

^۶ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۸، ص ۳۲۶ و ۳۲۷.

^۷ سوره نحل، آیه ۸۰.

در بدو تولد از هر علمی خالی است؛ پس خداوند حواس را به انسان عطا کرد تا از این راه علم بیابد. بنا بر این نفس انسان از مجرای حواس توفیق کسب علم می‌یابد^۱ و از این روست که گفته‌اند «فمن فقد حساً فقد علماً»؛ یعنی کسی که فاقد حس است، فاقد علم است.^۲ برخی از فیلسوفان مسلمان با توسع در این نکته پذیرفته‌اند که اعمال انسان طریق کسب علم برای اوست؛ چرا که عمل ملازم استخدام حواس و ادراک متناظر با آنهاست؛ بلکه ادراکی عمیق‌تر نیز به دست می‌دهد. ابن‌سینا تعلم یا علم‌آموزی را به پنج طریق ممکن می‌دانست: تعلم صناعی، تعلم تلقینی، تعلم تأدیبی، تعلم تقلیدی، و تعلم تنبیهی؛ و مراد او از تعلم صناعی کسب علمی چون نجاری و رنگرزی است از طریق انجام دادن اعمال مربوط به آنها.^۳ ملاصدرا می‌گوید:

گفتار [قول] و کردار [فعل] که وجودشان در اکوان حرکت و مواد مکونات است، بهره و نصیبی از بقا و ثبات ندارند. ولی چون کسی فعلی را انجام داد و یا سخنی گفت، از آن اثری در نفس و حالتی قلبی آشکار می‌شود که مدت زمانی باقی می‌ماند، و چون اعمال و گفتار تکرار پذیرفت، آثار در نفس استحکام می‌یابد و [آن] احوال به ملکات بدل می‌شود؛ زیرا فرق بین ملکه و حال به سبب شدت و ضعف است، و اشتداد در کیفیت، به حصول صورت جوهری منتهی می‌شود که مبدای می‌شود مانند آن کیفیت؛ مثل حرارت ضعیف در زغال که چون اشتداد پیدا کرد، صورت آتشی می‌گردد که می‌سوزاند؛ کیفیت نفسانی هم این‌گونه است، وقتی اشتداد پیدا کرد، ملکه‌ای راسخ و استوار می‌شود، یعنی صورتی نفسانی می‌شود که آن صورت، مبدأ اثری قرار می‌گیرد که اختصاص بدان دارد، لذا به سبب آن [صورت نفسانی] فعلی که با آن مناسبت دارد به سهولت - بدون فکر و تعمل [نه تأمل] - صادر می‌شود؛ از این راه است که ملکه صنایع و مبدأ مکاسب علمی و عملی پدید می‌آید، و اگر در نفوس انسانی این اثرپذیری از عمل و سپس اشتداد روز به روز آن اثر نبود، هیچ‌یک از مردمان را امکان اکتساب چیزی از صنعت‌های علمی و عملی نبود و تأدیب و تعلیم هیچ‌کس را سودمند نمی‌افتاد و تمرین و عادت دادن کودکان بر کارها فایده‌ای نداشت، البته این پیش از رسوخ هیأتی است ضد آنچه برای نفوسشان مطلوب است. از این رو تعلیم مردان سرد و گرم چشیده روزگار و تأدیبشان در نتیجه استحکام صفات حیوانی در نفوسشان - پس از آنکه مانند صفحه کتابی که حالی از نقش حروف و صور است امری هیولانی بودند و پذیرای هر علم و صنعت - بسیار مشکل است.

^۱ سی‌دمحمدحسین طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۲، ص ۴۵۱؛

مرتضی مطهری، در سی‌دمحمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۵.

^۲ مرتضی مطهری، در سی‌دمحمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۳۱.

^۳ ابن‌سینا، برهان شفا، ص ۲۶.

^۴ محمدبن ابراهیم صدرالدین شی‌رازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۹، ص ۲۹۰ و ۲۹۱.

طباطبایی نیز معتقد است که با تکرار یک نحو عمل، صورت‌هایی متناسب با آن عمل در نفس انسان راسخ و پدیدار می‌شود؛^۱ این صور نوعیه که از آنها به علوم یا ملکات یاد می‌کنیم نوعیت جدیدی به انسان می‌بخشد.^۲ ایشان معتقدند که اعمال انسان ارتباطی خاص با احوال درونی و ملکات اخلاقی دارد و در عین اینکه آثار نفس و صفات نفس‌اند، در نفس و صفات آن هم مؤثرند.^۳ از این رو عمل انسان را تنها معلم نفس و سبب اصلی استکمال آن دانسته‌اند.^۴ مرتضی مطهری نیز عمل را در شمار راه‌های کسب علم می‌آورد؛ با ذکر این تفاوت که در عمل احساس همراه با تفکر و در نتیجه عمیق‌تر است و از این رو چنین کسب علمی را «آزمون» یا «تجربه» می‌خواند.^۵

باید توجه داشت که علم یا معرفت و حال و ملکه^۶ هر سه نتیجه انفعال نفس از قوای مدرک و اعمال انسان‌اند. هر سه از مقوله کیفیت‌اند و عارض بر نفس و از این رو آنها را کیفیات نفسانی دانسته‌اند. پس هر سه در ماهیت قدر مشترکی دارند و از یک جنس‌اند و تنها تفاوتشان از حیث شدت و ضعف است.^۷ از این روست که گاهی از ملکات به علم یا معرفت نیز یاد می‌کنند؛ مثلاً میرفندرسکی ملکه نفسانی را معرفت می‌داند.^۸ در تداول نیز چنین است؛ مثلاً کسی را که ملکه نجاری در نفس او پدید آمده است، صاحب علم نجاری می‌دانیم. طباطبایی نیز در فرازهایی از تفسیر المیزان ملکات یا احوال نفسانی را صور علمیه یا علم خوانده است.^۹ عده‌ای از فیلسوفان علم‌النفس نیز به صراحت همه انواع انفعال نفس از بدن را داخل در مفهوم علم دانسته‌اند و علم را انسان‌ساز. انسان‌سازی علم از آن روست

^۱ سی‌دمحمدحسین طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۶۲۳.

^۲ سی‌دمحمدحسین طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۶۲۳؛ ج ۲، ص ۲۲۱.

^۳ سی‌دمحمدحسین طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۲۵.

از این نتیجه می‌گیرند که صفات و اخلاق هم مسری‌اند و هم به ارث می‌رسند. بنا بر مسری بودن وسعت عرضی می‌یابند و بنا بر ارثی بودن وسعت طولی می‌یابند. نک: سی‌دمحمدحسین طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۲۵-۲۲۷.

^۴ سی‌دمحمدحسین طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۶، ص ۲۴۵.

^۵ مرتضی مطهری چندی ادراکی را آزمون یا تجربه می‌خواند و از این رو عمل را در شمار ابزارهای شناخت ذکر می‌کند. نک: مرتضی مطهری، مسئله شناخت، ص ۴۹ و ۵۰.

^۶ در نفس چیزی جز ای‌نهما مستقر نمی‌شود. نک: سی‌دمحمدحسین طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۶۷۱.

^۷ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۹، ص ۲۹۰ و ۲۹۱.

^۸ میرفندرسکی، رساله صنایع، ص ۸۵ همچنین نک: شهرام پازوکی، «معنای صنعت در حکمت اسلامی: شرح و تحلیلی رساله صنایع میرفندرسکی»، ص ۹۸.

ایشان با نظر به رساله صنایع میرفندرسکی، صنعت را نحوی معرفت و ملکه‌ای نفسانی دانسته‌اند.

^۹ مثلاً نک: سی‌دمحمدحسین طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۰۸ و ج ۱، ص ۳۱۱.

^{۱۰} سی‌دمحمدحسین طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۰۸.

که هرچه از انسان سر می‌زند از نفس او و نمودار علم اوست و هرچه انسان عالم‌تر، آثار وجودی او شدیدتر خواهد بود. از این رو اصلاً عالم را علم انباشته بر هم تفسیر کرده‌اند، خواه علم خداوند باشد و خواه علم انسان.^۱

با نظر به این توضیح باید گفت از منظر علم‌النفس فلسفه اسلامی، انسان موجودی است با دو ساحت جسمانی بدن و روحانی نفس که در او رابطه نفس و بدن رابطه‌ای دوسویه و علمی است؛ به این معنا که از سویی اعمال انسان از نفس، یعنی نتیجه حالات و ملکات و علم اوست و از سویی دیگر هرچه از انسان سر بزند، در نفس او اثر می‌کند و به صورت حالات و ملکات و صور علمیه‌ای تازه در نفس پدیدار می‌شود. از این روست که انسان را فاعل علمی می‌خوانند. چرا که عمل او هم موکول به علم و مولود آن است و هم سبب حصول علم در نفس او می‌شود.

معماری چون عمل انسان

معمولاً در تداول دو لفظ فعل و عمل را به یک معنا به کار می‌بریم و آنها را به جای هم استفاده می‌کنیم؛ اما معنای این دو لفظ یکسان نیست. عمل را اخص از فعل دانسته‌اند. راغب می‌گوید فعل عبارت است از تأثیر مؤثر، خواه به ایجاد ختم شود یا نه؛ و خواه با علم و قصد و اراده باشد یا نه؛ و از این رو ممکن است فعل از انسان و حیوان و جمادات سر بزند یا به کار همه آنها نسبت داده شود.^۲ مثلاً در آیه ۶۳ سوره انبیاء، کار منسوب به بت را فعل خوانده‌اند، نه عمل.^۳ اما عمل فعل قصدی است؛ یعنی فعلی که مسبوق به علم و اراده باشد. از این رو فعل حیوان و جمادات را عمل نمی‌خوانند. پس عمل اخص از فعل است.^۴ بنا بر این، پلک زدن انسان و حرکت بی‌اختیار دستان او در حین سخن گفتن فعل انسان است، نه عمل او و در مقابل آنچه با اختیار از انسان سر می‌زند عمل اوست. گاهی نیز عمل را فعلی مسبوق به علم و قرین با آن دانسته‌اند که امتداد زمانی دارد.^۵ در تاج العروس فعل را مطلق حرکت انسان دانسته‌اند^۶ و عمل را قسمی از آن. عمل را نیز مرادف «به حرکت درآمده»^۷ دانسته‌اند و گفته‌اند که عمل حرکت بدن است، چه کل آن و چه قسمتی از آن؛ و گاه آن را به حرکت نفس اطلاق

^۱ نک: حسن حسن‌زاده آملی، دروس معرفت نفس، ص ۱۹۱-۲۰۹.

^۲ راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ذیل مدخل فعل و عمل.

^۳ «بل فعله کبی، هم هذا» یعنی بلکه بزرگتری نشان چنین کرده است.

^۴ راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ذیل مدخل فعل و عمل.

^۵ سعید شرتونی، اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، ذیل مدخل عمل.

^۶ محمد بن محمد مرتضی زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۵، ذیل مدخل فعل (ص ۵۸۳).

^۷ محرکة

می‌کنند، که مقصود سرزدن امری است به قول یا فعل، به اندام جسمانی یا به قلب. اما آنچه در فهم از عمل پیشی دارد، اختصاص حرکت به اندام جسمانی است. بعضی هم عمل را به هرچه جز قول باشد مختص دانسته‌اند و بر سر اینکه قول را فعل بدانند نیز مناقشه کرده‌اند، زیرا استعمال قول و فعل متقابل هم‌اند.^۱ با نظر به اینها، مراد ما از عمل در تحقیق حاضر فعل قصدی است؛ یعنی حرکتی مسبوق به علم و اراده که از نفس انسان آغاز می‌شود و در زمان امتداد می‌یابد؛ خواه به حرکتی در عالم ماده ختم شود یا نه. معماری نیز مصداق فعل قصدی و از این رو در شمار اعمال انسان است.

دستگاه فلسفی سیدمحمدحسین طباطبایی

معماری یکی از اعمال انسان است و دیدیم که اهل فلسفه و اهل لغت عمل را نحوی حرکت دانسته‌اند. اگر معماری یکی از اعمال انسان و عمل نحوی حرکت است، باید برای فهم معماری از نظرگاه فلسفی مفهوم حرکت را روشن کرد. حرکت یکی از مباحث مهم و محوری از باب امور عامه فلسفه اسلامی است که ما آن را با نظر به آراء سیدمحمدحسین طباطبایی و آموزه‌های حکمت متعالیه توضیح می‌دهیم. توضیح مفهوم حرکت در نزد او ملازم شرح بخشی از دستگاه فلسفی ایشان است. از این رو در باب‌های بعد به فلسفه سیدمحمدحسین طباطبایی می‌پردازیم و از این راه مفهوم حرکت را در نزد او روشن می‌کنیم.

جهان در حرکت

در دستگاه فلسفی طباطبایی جهان یک واحدی حقیقی است که با همه اجزاء و شئونش در حرکتی مدام است. در نگاه او، هرچه در جهان می‌بینیم، خواه طبیعی باشد یا مصنوع، مسبوق به وجود ماده‌ای بوده که پذیرای صورت فعلی آن چیز شده و از این رو از پی حرکتی پدید آمده است.^۲ به بیان دیگر، در نگاه طباطبایی، جهان شامل مجموعه‌ی موادی دائماً متغیر است که در هر لحظه در نتیجه حرکت‌هایی جزئی ذیل حرکت دائمی جهان صورت‌هایی را پذیرفته‌اند و همچنان نیز رهسپار پذیرفتن صورت‌هایی تازه‌اند.

طباطبایی این خاصیت را صفت وجودی ماده می‌داند که می‌تواند تا بی‌نهایت پذیرای صورتی تازه باشد. او این صفت وجودی را «قوه» و صورتی را که پی‌درپی می‌پذیرد «فعل» می‌خواند، و گاه نیز به جای قوه و فعل، دو لفظ امکان و فعلیت را به کار می‌برد.^۳ بنا به تعریف، قوه رهسپار فعل است و امکان

^۱ محمدبن محمد مرتضی زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۵، ذیل مدخل عمل (ص ۵۲۱).

^۲ سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۱۲-۱۵.

^۳ سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۲۱.

به فعلیت بدل می‌شود؛ با تحقق فعلیت نیز قوهٔ پیشین از میان می‌رود و قوهٔ جدیدی — که همان فعلیت فعلی است — جانشین آن می‌شود.^۱ به بیان دیگر، هر فعلیتی فعلیت پیشین را — که نسبت به فعلیت فعلی قوه بود — از خود می‌راند و خود — به نسبت فعلیت‌های بعدی — به قوه‌ای جدید بدل می‌شود.^۲ حامل قوه یا امکان و پذیرندهٔ صورت‌ها یا فعلیت‌ها مادهٔ اشیاء است، نه صورت آنها.^۳ همچنین هر فعلیتی در امکان پیش از خودش به نحو اجمال حاضر است و با آن نسبتی وجودی دارد؛ در واقع در هر امکانی فعلیت‌های متنوعی به نحو اجمال حاضر است که یکی از آن فعلیت‌ها بر دیگرشان رجحان و تحقق می‌یابد.^۴ پس از آنکه ماده در سیر حرکت خود از امکان به یکی از آن فعلیت‌ها رسید، آثار خارجی آن فعلیت را می‌یابد و از خود بروز می‌دهد.^۵ بنا بر این نمی‌توان میان امکان و فعلیت فاصله‌ای وجودی تصور کرد؛ زیرا مجموع امکان و فعلیت یک واحد مشخص ممتد و متصل است، و فرض فاصلهٔ وحدت و شخصیت را از میان برمی‌دارد. در واقع سخن از وجود واحد ممتدی است که در آن پایان امکان مرادف آغاز فعلیت است؛ به عبارت دیگر امکان و فعلیت دو مرتبهٔ وجودی موجودی واحداًند.^۶

طباطبایی نحو وجود چنین موجود واحدی را، یعنی موجودی که در آن قوه و فعل به هم آمیخته‌اند، و در معرض تغییر تدریجی و سیلان قرار گرفته است، حرکت می‌خواند^۷ و همهٔ تحولات جهان را تنها از طریق آن ممکن می‌داند. او معتقد است که آنچه در حرکت است، موجودی است که در یک یا چند از اعراض یا حتی جوهرش دچار تغییر و سیلان شده است.^۸ از این رو می‌توان گفت که او حرکت را یک واحد ممتد و یکپارچهٔ زمانی می‌داند که تقسیم آن به اجزاء تنها به اعتبار ذهن و با

^۱ سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۲۱ و ۲۲.

^۲ سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۲۵.

^۳ سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۲۵-۲۷. چنین استدلال کرده‌اند که زی را صورت‌ها همان فعلیت‌های اند که از پس یکدیگر پدید می‌آیند و از میان می‌روند، و نمی‌توان پذیری رفت که قابل و پذیرندهٔ چیزی با آمدن مقبول خود از میان برود.

^۴ سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۲۷-۳۲.

مثلاً در چوب هم فعلیت تخت و هم فعلیت صندلی و هم فعلیت سوختن به نحو اجمال حاضر است؛ اما بالأخره یکی از این فعلیت‌ها به تفصیل می‌رسد و تحقق خارجی می‌یابد.

^۵ سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۳۵.

^۶ سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۳۵-۴۹.

^۷ سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۶۱.

^۸ سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۵۲-۶۱.

نظر به زمانی بودن آن ممکن است.^۱ همچنین می‌توان ادعا کرد که هر جزء از حرکت عبارت است از ملاحظه موجود متحرک در یک لحظه معین؛^۲ فعلیت مشهود موجود در هر لحظه از سویی امکان همان موجود برای لحظه بعد و از سویی دیگر غایت و مقصد حرکت است تا آن لحظه.^۳ حال اگر جهان ماده را مجموعه‌ای از موجودات بدانیم که معدوم بوده و سپس موجود شده‌اند، نحو وجود آنها نیز داخل در مفهوم حرکت خواهد بود. بنا بر این حرکت بر همه شئون جهان حاکم است یا به بیانی بهتر جهان یکسره حرکت است.^۴

طباطبایی پس از ایضاح مفهوم حرکت به مفهومی وابسته به آن می‌پردازد: تکامل. تکامل پذیرفتن کمال است و کمال همان فعلیت پیش‌گفته که موجودات جهان هستی به واسطه حرکت به آن می‌رسند و متکامل می‌شوند.^۵ از این رو مفهوم حرکت بر مفهوم تکامل منطبق است^۶ و این سخن که جهان هستی یکسره حرکت است، به این معناست که جهان هستی با همه اجزاء و موجودات آن، به‌سان کلی واحد، پیوسته در تکامل است.^۷

لوازم حرکت

طباطبایی شش چیز را لازم حرکت دانسته است: ۱. موضوع حرکت یا متحرک، ۲. مبدأ حرکت، ۳. مقصد یا غایت حرکت، ۴. فاعل حرکت یا محرک، ۵. مسافت، و ۶. زمان. مراد او از لوازم حرکت

^۱ سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۶۸.

^۲ سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۶۲؛ سیدمحمدحسین طباطبایی، ترجمه و شرح نهایی الحکمه، ج ۲، ص ۳۱۲ و ۳۱۳.

^۳ سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۶۸؛ همچنین نک: مرتضی مطهری، در سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۷۰ و ۷۱.

^۴ سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۶۲؛ سیدمحمدحسین طباطبایی، ترجمه و شرح نهایی الحکمه، ج ۲، ص ۳۱۲ و ۳۱۳. مرحوم طباطبایی معتقدند که عالم ماده یکسره با همه عوارض و جواهری که در آن است حقیقتی واحد و گذراست از قوه محض به‌سوی فعلیتی که هیچ قوه‌ای ندارد در حرکت است.

^۵ سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۶۳ و ۷۲.

^۶ سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۶۸.

خود حرکت در مقابل سکون فعلیتی است از فعلیت‌ها؛ از این رو آن را کمال اول موجود خوانده‌اند؛ اما از آنجا که موجود به واسطه حرکت رهسپار فعلیتی نهایی یا غایتی است، غایت حرکت را کمال ثانی موجود خوانده‌اند.

^۷ سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۷۲ و ۱۴۲.

خود حرکت در مقابل سکون فعلیتی است از فعلیت‌ها؛ از این رو آن را کمال اول موجود خوانده‌اند؛ اما از آنجا که موجود به واسطه حرکت رهسپار فعلیتی نهایی یا غایتی است، غایت حرکت را کمال ثانی موجود خوانده‌اند.

چیزهایی است که در هر حرکت مفروض حاضر و از آن قابل دریافت یا انتزاع است. در هر حرکت موجودی حاضر است که به واسطه حرکت به سوی کمالی رهسپار است. این موجود متحرک را «موضوع حرکت» می‌خوانند. وضع متحرک پیش از آغاز حرکت را «مبدأ حرکت» می‌خوانند. همچنین کمال یا فعلیت نهایی‌ای را که متحرک به واسطه حرکت در پی آن است و با تحقق آن حرکت خاتمه می‌یابد، «مقصد یا غایت حرکت» می‌خوانند.^۱ علت به حرکت درآمدن موضوع حرکت و خروج آن از قوه به فعل را «فاعل حرکت یا محرک» می‌خوانند. فاعل حرکت همان است که از میان فعلیت‌های مجمل متعدد در وضع نخستین موضوع حرکت، فعلیتی را برای آن ترجیح می‌دهد و متحرک را به سوی آن رهسپار می‌سازد.^۲ مسیر حرکت یا فعلیت‌های متعدد و پی‌درپی‌ای را که موضوع حرکت برای رسیدن به غایت حرکت می‌یابد، «مسافت» می‌خوانند. اندازه حرکت را نیز «زمان» می‌خوانند که به منزله ظرف تحقق حرکت است. پیداست که هیچ حرکتی بدون زمان محقق نمی‌شود.^۳ طباطبایی حرکت و زمان و مسافت را سه اعتبار مختلف از امری واحد می‌داند. بنا بر این می‌توان گفت که لوازم حرکت همان موضوع و مبدأ و مقصد و علت حرکت است و چون حرکت محقق شد ناگزیر زمان و مسافت نیز تحقق می‌یابند.^۴ با نظر به اینکه مبدأ و مقصد حرکت نیز همان وضع متحرک در مبدأ و مقصد حرکت است، درمی‌یابیم که در هر حرکت دو موجود دخیل‌اند: موضوع حرکت یا متحرک و فاعل حرکت یا محرک. این دو را مشخصات حرکت می‌خوانیم.

مشخصات حرکت در حرکات صناعی

حرکات موجودات در جهان هستی را به دو قسم دانسته‌اند: حرکات طبیعی و حرکات صناعی. عامل محرک در حرکات طبیعی طبیعت است و عامل محرک در حرکات صناعی انسان^۵ یا به بیانی دقیق‌تر علم انسان که از آن به صنعت نیز یاد می‌کنند. بنا بر این رشد و تغییر و حرکت انسان و حیوان و نبات و جماد طبیعی است. اما حرکاتی که انسان با تکیه به علم خود و به منظور برآوردن نیازهایش در عالم ماده ایجاد می‌کند و طی آن مواد طبیعی را به صورت‌های خاص درمی‌آورد، حرکات صناعی است که به آن صنعت نیز می‌گویند.^۶ حرکات صناعی متضمن بروز تغییراتی در مواد طبیعی و نهادن صورتی

^۱ سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۷۱ و ۷۲ و ۱۵۰.

^۲ سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۷۱ و ۷۲.

^۳ سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۱۵۰-۱۵۳؛ همان، ج ۳، ص ۲۰۷.

^۴ سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۱۹۱.

^۵ خواجه‌نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۱۴۹.

^۶ مرتضی مطهری، در: سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۱۰.

جدید در آنهاست؛ از این روست که صنعت را به صدور صورت از نفس انسان و نهادن آن اندر هیولی (ماده) نیز تعریف کرده‌اند^۱ و آن را حرفهٔ صانع نیز دانسته‌اند^۲ که در فارسی کار یا پیشه می‌خوانند.^۳ اما هرگاه صنعت را نه به بروز و ظهور خارجی‌اش، بلکه با نظر به ماهیت و منشأ و مأوایش در نفس تعریف کرده‌اند، آن را نحوی علم یا معرفت یا ملکه‌ای نفسانی دانسته‌اند که از ممارست بر عمل پدید می‌آید و مبدأ صدور اعمال انسان قرار می‌گیرد^۴ و با حصول آن عمل بدون فکر و رویت از انسان صادر می‌شود؛^۵ مثلاً میرفندرسکی صنعت را معرفت و ملکه‌ای نفسانی می‌داند که کسی به داشتن آن قوهٔ فاعلیت می‌یابد و می‌تواند امور ذاتی موضوعی معین را با فکر صحیح و به هدفی معین به ثبوت برساند؛ خواه آن موضوع جسمانی باشد که به عمل اثبات امور ذاتی‌اش را کند، خواه علمی.^۶

بنا بر این هرگاه انسان عالمانه در حرکت دائمی موجودات جهان دخالت کند و مسیر حرکت آنان را به منظوری معین و در جهت رفع نیازی از نیازهایش تغییر دهد، حرکت صناعی یا صنعت تحقق یافته است. به علم موجد چنین حرکتی نیز صنعت می‌گویند؛ اگرچه الفاظ صنعت و صنعت را به جای یکدیگر نیز به کار می‌برند.

علل چهارگانه در سایهٔ حرکت

سیدمحمدحسین طباطبایی علل چهارگانه را با نظر به مفهوم حرکت و وجود دائمی آن در جهان ماده توضیح می‌دهد. در تقریر او علت مادی همان موضوع حرکت است؛ یعنی موجودی که حامل قوه است و در ضمن حرکت از قوه به فعل خارج می‌شود و صورت یا فعلیتی را می‌پذیرد. علت صوری نیز همان فعلیت‌هایی است که موضوع حرکت در ضمن حرکت پی‌درپی می‌پذیرد؛ اما در تداول مراد از علت

^۱ اخوان‌الصفاء، رسائل اخوان‌الصفاء و خلائان‌الوفا، ج ۳، ص ۳۵۸.

^۲ محمدبن محمد مرتضی زبیدی، تاج‌العروس من جواهرالقاموس، ذیل مدخل صنع.

^۳ دهخدا، ذیل مدخل صنعت.

^۴ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۷، ص ۲۷۹.

^۵ خواجه‌نصیری‌الدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۱۴۹-۱۵۱.

محمدعلی‌بن علی تهانوی، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ذیل مدخل الصناعه.

صناعت در عرف خاص علم به کیفیت عمل است که منظور از این علم عین علم است و مقصود از عمل مطلق اعمال جسمی و ذهنی؛ خواه از ممارست بر عمل پدید آید، مانند دوزندگی و خواه ممارست بر عمل مدخلی‌تی در پدید آمدن آن نداشته باشد، مانند علم فقه، منطق، نحو، و نک: محمدعلی‌بن علی تهانوی، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ذیل مدخل الصناعه.

بعضی نیز گفته‌اند که صنعت به فتح صاد به محسوسات اشاره می‌کند و به کسر صاد به معانی. نک: سعید شرتونی، اقرب الموارد فی فصح العربیة و الشوارد، ذیل مدخل صنع.

^۶ میرفندرسکی، رسالهٔ صناعی، ص ۷۷-۷۹.

صوری فعلیت نهایی‌ای است که موضوع حرکت در مقصد حرکت می‌پذیرد. بنا بر این ماده و صورت دو مرتبه از حرکت در طول یکدیگرند و تنها به لحاظ عقلی است که می‌توان آنها را جدا از هم تصور کرد.^۱ علت غایی از جهتی منتهای حرکت و از جهت دیگر چیزی است که ماده را برای رسیدن به آن به حرکت درآورده‌اند.^۲ علت فاعلی نیز پدید آورنده حرکت است که در عالم اعیان یا انسان است یا طبیعت.^۳ همه علل چهارگانه مقدم بر وجود معلول است.^۴

ظاهراً علت غایی و علت صوری در مقام تحقق متأخرند از معلول و در ضمن حرکت یا با رسیدن معلول به پایان حرکت وجود می‌یابند. در پاسخ به این شبهه چنین گفته‌اند که در حرکتهای طبیعی غایت حرکت به نحو اجمال در موضوع حرکت حاضر است که در ضمن حرکت به تفصیل می‌رسد و صورت بیرونی می‌یابد. مثلاً از تخم سیب گندم نمی‌روید و تخم سیب ناگزیر سیب به بار خواهد آورد.^۵ در حرکتهای صناعی نیز تصور غایت یا صورت علمی غایت متمم و مکمل علت فاعلی است و مقدم بر حرکت معلول؛ زیرا این صورت علمی است که اراده فاعل را برمی‌انگیزد و او را از فاعل بالقوه به فاعل بالفعل بدل می‌کند. به عبارت دیگر علت غایی اصیل که مقدم بر حرکت و وجود معلول است، همان صورت علمی غایت است که مندرج در علت فاعلی و متحد با آن است.^۶ وضع علت صوری نیز مشابه علت غایی است. در حرکات طبیعی متحرک در هر لحظه، خواه مبدأ حرکت باشد یا مقصد آن، صورت یا فعلیتی معین دارد که همان علت صوری است. اما در حرکتهای صناعی علت صوری اصیل همان تصور یا صورت علمی است که فاعل در ضمن تصور غایت آن را برای همه مراحل موضوع حرکت، از آغاز تا پایانش، در ذهن خود پدید می‌آورد و با خود دارد. بنا بر این علت صوری نیز مندرج در علت فاعلی است و از این رو می‌توان در حرکات صناعی علت غایی و علت صوری را معلول علت فاعلی و علت فاعلی را نسبت به آن دو علت و به تنهایی علت العلل خواند.^۷

نکته بسیار مهم دیگر اینکه در حرکتهای صناعی علت غایی و علت صوری دو مرتبه از جریانی واحدند. علت صوری فعلیت نهایی یا غایت موضوع حرکت یا ماده است و علت غایی غایتی است که

^۱ سی‌دمحمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۱۸۵.

^۲ سی‌دمحمدحسین طباطبائی، ترجمه و شرح بدای‌الحکمه، ج ۲، ص ۳۳۶.

^۳ مرتضی مطهری، در: سی‌دمحمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۲۳۳.

^۴ سی‌دمحمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۲۱۲.

^۵ علی‌شیروانی، در: سی‌دمحمدحسین طباطبائی، ترجمه و شرح بدای‌الحکمه، ج ۲، ص ۳۲۴ و ۳۲۵.

^۶ مرتضی مطهری، در: سی‌دمحمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۲۳۴.

علی‌شیروانی، در: سی‌دمحمدحسین طباطبائی، ترجمه و شرح بدای‌الحکمه، ج ۲، ص ۳۲۵.

^۷ نک: سی‌دمحمدحسین طباطبائی، ترجمه و شرح بدای‌الحکمه، ج ۲، ص ۳۲۱-۳۷۶.

علت فاعلی از برای خود تصور می‌کند.^۱ توضیح آنکه در حرکات صناعی آنچه اولاً و بالذات مطلوب انسان است غایتی است که از برای خود تصور کرده و به تبع طلب این غایت است که حرکت نیز مطلوب او واقع می‌شود و در عالم ماده تحقق می‌یابد.^۲ مثلاً در دوختن پیراهن که موضوع حرکت در آن پارچه است، صورت نهایی موضوع حرکت پیراهن است که پارچه در نهایت به آن بدل می‌شود؛^۳ اما «پوشیدن پیراهن» غایتی از برای انسان که علت غایی حرکت شمرده می‌شود. بنا بر این میان علت صوری و علت غایی در حرکات‌های صناعی مناسبتی است، وگرنه لازم می‌آمد که هر صورتی را برای هر غایتی تصور کنند.^۴ ظرف ایجاد این مناسبت ذهن فاعل، یعنی انسان، است؛ زیرا در واقع هیچ مناسبت طبیعی‌ای میان ماده و صورت‌هایی که مطابق سیر طبیعی‌اش می‌توانست بپذیرد با صورتی که در حرکت صناعی می‌پذیرد وجود ندارد و مثلاً اگر پارچه را رها کنیم، هرگز به خودی خود پیراهن نخواهد شد. پیراهن شدن پارچه موکول است به تحقق صورت علمی آن در ذهن فاعل در تناسب با غایتی که فاعل از برای خود تصور کرده است و سپس تحقق حرکتی صناعی که پارچه را از مسیر طبیعی‌اش خارج کند و به آن صورت متصور درآورد.^۵

^۱ سیدمحمدحسین طباطبائی، ترجمه و شرح نهایی‌الحکمه، ج ۲، ص ۱۵۷.

علی‌شیروانی، در: سیدمحمدحسین طباطبائی، ترجمه و شرح بدای‌الحکمه، ج ۲، ص ۳۴۶ و ۳۴۷.

مرحوم طباطبائی معتقدند که غایت همی‌شه به فاعل بازمی‌گردد و هر کار از انسان سر می‌زند در جهت کمال خود اوست. نک: سیدمحمدحسین طباطبائی، ترجمه و شرح نهایی‌الحکمه، ج ۲، ص ۱۶۳ و ۱۶۴.

^۲ سیدمحمدحسین طباطبائی، ترجمه و شرح نهایی‌الحکمه، ج ۲، ص ۱۵۷؛ سیدمحمدحسین طباطبائی، ترجمه و شرح نهایی‌الحکمه، ج ۲، ص ۱۶۳-۱۶۴ و ۱۷۹.

^۳ البته روشن است که پیراهن غایت بالذات پارچه یا به بیان دقیق‌تر پنبه یا پشم نیست. نک: علی‌شیروانی، در: سیدمحمدحسین طباطبائی، ترجمه و شرح بدای‌الحکمه، ج ۲، ص ۳۳۱.

^۴ نک: سیدمحمدحسین طباطبائی، ترجمه و شرح بدای‌الحکمه، ج ۲، ص ۳۶۶-۳۶۸.

در حرکات طبیعی غایت همان چیزی است که حرکت به آن ختم می‌شود. از این رو در حرکات طبیعی علت غایی و علت صوری در معنای متداول آن بر هم منطبق‌اند؛ مثلاً اگر دانه سیب در نهایت سیب به بارآورد، علت صوری و علت غایی آن بر هم منطبق می‌شوند؛ اما ممکن است بگویند که اگر دانه سیبی که غایتش سیب شدن است فاسد شود، علت صوری نهایی‌اش با علت غایی‌اش منطبق نیست. با دقت نظر بیشتر می‌توان در پاسخ گفت که در صورت فساد دانه سیب هم علت صوری و علت غایی آن بر هم منطبق‌اند؛ زیرا همانطور که در دانه سیب امکان سیب شدن هست، امکان فساد هم هست و اینکه کدام این امکان‌ها بر دی‌گری تفوق و در نهایت تحقق بی‌یابد، بسته به علل معد است. نک: علی‌شیروانی در: سیدمحمدحسین طباطبائی، ترجمه و شرح بدای‌الحکمه، ج ۲، ص ۳۲۶.

^۵ سیدمحمدحسین طباطبائی، ترجمه و شرح بدای‌الحکمه، ج ۲، ص ۳۲۶.

فاعل علمی متکامل در حرکت‌های صنعتی

در تعریف و اثبات علت فاعلی گفته‌اند که ممکن، یعنی هر آنچه نسبتش با وجود و عدم یکسان است، برای وجود یافتن به علتی نیاز دارد که وجودش را بر عدمش ترجیح دهد.^۱ از این روست که علت فاعلی را مرجح نیز خوانده‌اند.^۲ دیدیم که در حرکت‌های صنعتی دو علت صوری و غایی در علت فاعلی مندرج است؛ زیرا ترجیح وجود موجودی خاص توسط فاعل میسر نیست مگر پس از تصور غایتی از برای آن موجود خاص و غایتی از برای فاعل و فاعل تنها پس از تصور این دو ممکن است وجود چیزی را بر عدمش ترجیح دهد یا به بیان دیگر دست به عملی بزند. بنا بر این پیش از تحقق حرکت صنعتی صورت علمی صورت، یعنی نهایت موضوع حرکت، و غایت حرکت، یعنی غایتی که فاعل برای خودش در نظر پرداخته، در نزد فاعل حرکت حاضر است و از این رو فاعل حرکت صنعتی همواره فاعلی علمی است. همچنین با نظر به توضیحات پیشین در هر حرکت صنعتی دو موجود مستقل حاضرند: فاعل و موضوع حرکت. از آنجا که هر کدام از این دو موجود در پی رسیدن به غایت و کمالی مفروض‌اند، هر دو در حال حرکت و از این راه پذیرفتن کمال‌اند.^۳

در واقع باید به حرکات صنعتی چون حرکت در حرکت نظر کرد. در حرکات صنعتی آنچه اولاً و بالذات مطلوب نفس است غایتی است که از برای خود تصور کرده و به تبع طلب این غایت است که وجه مادی حرکت نیز، با همهٔ مراحلش، مطلوب نفس واقع می‌شود و در عالم ماده تحقق می‌یابد. این یعنی در حرکات صنعتی دو غایت داریم؛ غایت فاعل و غایت موجود متحرک در عمل. به تبع این دو غایت نیز دو حرکت پدید می‌آید: حرکت نفس به سوی کمال متصورش، و حرکتی در مجموعه‌ای از موجودات عالم ماده به سوی غایت عمل متصور. بنا بر این این حرکت مادی که با آغاز به کار بدن انسان تحقق می‌یابد، مسبوق به حرکتی پیشین در نفس است: حرکت نفس از نقصی که در خود یافته تا تصور کمالی از برای خود و سپس حرکت در جهت تحقق علمی بخشیدن به عملی که او را به کمال متصورش می‌رساند و پس از آن استخدام بدن در جهت تحقق عینی بخشیدن به آن عمل. در نتیجه، عمل تحقق‌یافته در عالم ماده را می‌توانیم جزئی از حرکتی بزرگ‌تر بدانیم که از نفس آغاز می‌شود و به نفس نیز ختم می‌شود؛ حرکتی که در ضمن آن نه تنها نفس از نقصی که در مجموع خود و بدن

^۱ سیدمحمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۸۹-۱۹۱.

سیدمحمدحسین طباطبائی، ترجمه و شرح بدایةالحکمة، ج ۲، ص ۲۴۸.

^۲ سیدمحمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۹۵.

^۳ نک: محمدحسین طباطبائی، ترجمه و شرح نهایةالحکمة، ج ۲، ص ۱۶۵؛ «اگر فاعل به نحوی تعلق به ماده داشته باشد، با فعلیت یافتن غایت که همان ذات فاعل به لحاظ فاعلی‌تش است، فاعل استکمال می‌یابد».

یافته بود به کمال متصورش می‌رسد، بلکه فاعلیت او نیز به ظهور می‌رسد و طی آن قوای مختلفش از قوه به فعل خارج می‌شود. نفس انسان در طی این حرکت و در ضمن تحقق هر جزء آن منفعل است و احوال و ملکاتی را می‌پذیرد و معرفت‌هایی حاصل می‌کند و در نهایت نیز به کمال مطلوبش می‌رسد. بنا بر این می‌توان ادعا کرد که هرگاه انسان به منظور رفع یکی از نیازهایش در عالم ماده تصرف می‌کند، ضمناً در نفس خودش تصرف می‌کند و مقارن آنکه که چیزی را در عالم ماده می‌سازد، نفس خودش را می‌سازد و معرفت می‌اندوزد. مبدأ این حرکت بزرگ‌تر وقوف علمی نفس به یکی از نیازهای انسان است و مقصدش کمالی است که انسان برای خود متصور است و در نهایت به آن عینیت می‌بخشد، و از این رو هر دو در وهله اول از جنس علم یا معرفت‌اند؛ موضوعش از طرفی قوای نفس و علم او است و از طرفی بدن انسان و موجوداتی در عالم ماده؛ فاعلش نیز نفس است. از این رو بخش مهمی از این حرکت علمی است، نه مادی؛ بلکه آنچه در عالم ماده رخ داد نیز سایه صورت علمی آن است. ظرف تحقق بخش مهمی از این حرکت بزرگ‌تر نیز نفس انسان است و بخش کوچک‌تر آن عالم ماده. در نتیجه این حرکت برای انسان ملازم کسب معرفت و استکمال علمی و نفسانی است. این تقریر با احادیثی از پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) نیز مطابقت دارد. حضرت رسول (ص) می‌فرمایند کسی که به آنچه می‌داند عمل کند، خداوند آنچه را نمی‌داند به او می‌دهد.^۱ امام سجاد (ع) می‌فرمایند عمل و عاها فهم است.^۲ امام صادق (ع) نیز می‌فرمایند علم با عمل مقارن است، هر که بداند عمل کند و هر که عمل کند بداند.^۳

معماری در نگاه طباطبایی

در متون فلسفی سیدمحمدحسین طباطبایی هرگز سخنی درباره معماری نیست. از این رو وقتی از معماری در نگاه طباطبایی سخن می‌گوییم، مرادمان فهمی از معماری است که با نظر کردن از دریچه‌ای به چنگ می‌آوریم که او به وساطت دستگاه نظری‌اش به جهان گشوده است. می‌دانیم که معماری یکی از اعمال انسان و نتیجه دخالت عالمانه انسان در جهان به منظور تمهید مکان مناسب زندگی او و بر اساس دسته‌بندی پیش‌گفته در شمار اعمال صناعی انسان است. حال اگر خالی از هر تصور با صورت محقق در عالم ماده یکی از اعمال صناعی انسان مواجه شویم، دست‌کم دو موجود مادی را در ضمن آن تشخیص می‌دهیم: انسان و ماده جهان. می‌بینیم که یکی از این موجودات، یعنی انسان، با حرکت خود موجود دیگر، یعنی ماده جهان، را به حرکت وامی‌دارد و آن را از صورتی که دارد به

^۱ «من عمل بما یعلم ورثه الله علم ما لم یعلم». محمد محمدی‌ری‌شهری، *العلم و الحکمة فی الکتاب و السنه*، ص ۱۴۷.

^۲ «العمل و عاها الفهم». محمد محمدی‌ری‌شهری، *العلم و الحکمة فی الکتاب و السنه*، ص ۱۴۷.

^۳ «العلم مقرون الی العمل، فمن علم عمل و من عمل علم». محمد محمدی‌ری‌شهری، *العلم و الحکمة فی الکتاب و السنه*، ص ۶۸.

صورتی تازه درمی آورد. بنا بر این هر دو موجود را در ضمن عمل صناعی در حرکت درمی یابیم. چون می بینیم که انسان با حرکت خود موجب حرکت ماده جهان می شود، او را ممتاز از ماده جهان می شماریم و مقامی خاص برایش قائل می شویم: او را فاعل یا محرک می نامیم و ماده جهان را موضوع تحریک او یا متحرک. گفتیم که این دو مشخصات هر عمل صناعی در عالم ماده اند.^۱ حال تصور کنیم که عمل صناعی ای که با آن مواجه شده ایم معماری است. کمابیش همان چیزهایی که پیش تر دیده ایم در نظرمات تکرار می شود: باز هم انسان، در مقام محرک، با حرکت خود ماده جهان را از صورتی که دارد به صورتی تازه خارج می کند. تنها تفاوت این عمل با عمل پیشین اولاً در مقدار و احتمالاً جنس ماده جهان است که موضوع حرکت واقع می شود، و ثانیاً در اعراض موضوع حرکت پس از پایان پذیرفتن عمل. ماده جهان پس از عمل معماری صورت و نظمی تازه می یابد؛ گاه به صورت توده ای نسبتاً بزرگ — در مقایسه با بدن انسان و نتیجه بعضی دیگر از اعمال صناعی — درمی آید که بخشی از جهان را ممتاز کرده یا دربر گرفته است؛ گاه نیز نظم تازه اش همه صورتی است که پذیرفته.^۲ این صورت خاص را که از عمل معماری به دست می آید معمولاً بنا یا ساختمان و گاه باغ یا راه و غیر آن می خوانیم. تا اینجا وجه مادی همچون جسم بی جان عمل معماری را، یعنی آنچه از عمل معماری در عالم ماده ظهور و بروز می یابد و به چنگ حواس ظاهری انسان درمی آید، بررسی کردیم. این وجه مادی تقریباً هیچ تفاوت معناداری با وجه مادی دیگر اعمال صناعی انسان ندارد، مگر اینکه تفاوت اعمال صناعی انسان را در مقدار و جنس ماده شان و اعراض محصول مادی شان بدانیم. این از آن روست که یکی از دو علت وجود^۳ اعمال صناعی انسان محسوس به حواس ظاهری نیست. بنا بر این نمی توانیم خالی از تصورات و معلومات پیشین و با مشاهده صرف این اعمال میز آنها را از یکدیگر تشخیص دهیم. آنچه در نظر بدوی از وجه مادی اعمال صناعی غایب است، غایت آنهاست. همانطور که دیدیم در وجه مادی عمل معماری هم ماده عمل حاضر است و هم صورت نهایی آن پس از انجام دادن عمل و هم عامل عمل معماری.^۴ بنا بر این تنها عاملی که باقی می ماند و می تواند موجب تمایز وجه مادی این عمل با دیگر اعمال صناعی انسان شود، غایت آن است.^۵ منظور از غایت در اینجا غایت

^۱ نک: باب مشخصات حرکت.

^۲ مثلاً در باغها و راهها.

^۳ علل وجود هر چیزی منحصر در علت فاعلی و علت غایی است.

^۴ علت مادی و صوری — که علل داخلی یا قوام عمل معماری اند — و علت فاعلی — که یکی از دو علت وجود عمل معماری است.

^۵ از میان متفکران معاصر های دیگر نیز می گوید که غایت (تلس) چیزی است که حدود و ثغور را تعیین می کند. همچنین تفسیر او از پستی با مفهوم حرکت در این تحقیق تطبیق می کند. او متأثر از آراء ارسطو پستی را بر دو قسم فوزی و

موضوع یا ماده عمل معماری یا همان صورت نهایی ماده عمل پس از انجام عمل نیست که از آن معمولاً به بنا یا ساختمان تعبیر می‌کنیم؛ بلکه کمالی است مطلوب انسان که عمل او از پی تصور این کمال و برای رسیدن به آن تحقق می‌یابد.^۱ صورت علمی این کمال در مقام غایت عمل انسان است که او را از فاعل بالقوه به فاعل بالفعل بدل می‌کند.

طباطبایی حرکت را در همه شئون جهان جاری می‌داند. بنا بر این و بنا بر توضیح پیش‌گفته، از نظرگاه طباطبایی معماری نیز یکی از اعمال صناعی انسان و یکی از حرکات ممکن در جهان ماده است و از این راه تابع همه قوانین و روابط فلسفی حاکم بر حرکت. «علت» این حرکت انسان است که به وساطت این حرکت و با پدید آوردن آن ماده جهان را از سیر طبیعی‌اش خارج می‌سازد و صورت‌هایی را در آن می‌نهد و به قالب شهرها و محوطه‌ها و راه‌ها و ساختمان‌ها درمی‌آورد و جهان را برای سکونت خود مهیا می‌کند.

نتیجه: معماری چون واسطه استکمال انسان

در این تحقیق کوشیدیم که با شرح بخشی از دستگاه نظری سیدمحمدحسین طباطبایی و با تکیه بر آن مفهوم معماری و رابطه آن با انسان را شرح دهیم. از نظرگاه طباطبایی، هر گاه انسان عالمانه در حرکت دائمی موجودات جهان دخالت کند و مسیر حرکت آنان را به منظوری معین و در جهت رفع نیازی از نیازهایش تغییر دهد، حرکت صناعی یا صناعت رخ نموده است. معماری مصداق واضح چنین حرکتی است. حرکتی که انسان برای رفع نیاز خود به سکونت در مجموعه مواد جهان پدید می‌آورد و طی آن آثار معماری و سکونت‌گاه‌ها را پدید می‌آورد. بنا بر این می‌توان گفت که معماری یکی از اعمال صناعی انسان و یکی از حرکات ممکن در جهان ماده است.

با ملاحظه معماری چونان یکی از اعمال صناعی انسان، می‌توان به معماری نیز چون حرکت در حرکت نظر کرد. در عمل معماری، غایتی که اولاً و بالذات مطلوب انسان واقع می‌شود، سکونت یافتن در جهان است. از پی طلب این غایت است که وجه مادی عمل معماری نیز مطلوب نفس واقع می‌شود، و طی آن بخشی از ماده جهان مطابق با صورت‌هایی که انسان در ذهن خود پدید آورده است، به وساطت انسان دگرگون می‌شود و به صورت ساختمان‌ها و راه‌ها و سکونت‌گاه‌ها و نظیر اینها درمی‌آید.

تخنه می‌داند که مفهوم این دو نیز بر مفهوم حرکت طبیعی و حرکت صناعی در تحقیق حاضر تطبیق می‌کند. نک: مارتین هایدگر، «رساله پرسش از تکنولوژی»، ص ۵-۷.

^۱ ارسطو می‌گوید عقل و فکر به تنهایی هیچ چیز را به حرکت نمی‌اندازد، این کار تنها از عقل و تفکری ساخته است که به غایتی نظر دارد. زیرا کسی که چیزی می‌سازد به غایتی معین می‌سازد و آنچه ساخته می‌شود غایت نیست، بلکه در ارتباط با چیزی دیگری است و شکل بخشی به آن چیزی دیگری. نک: ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ص ۲۰۹.

به عبارت دیگر در عمل معماری نیز دو غایت در کار است: غایتی که انسان برای خود در نظر دارد که همان سکونت یافتن در جهان است، و غایتی که انسان برای مجموعه مواد جهان در نظر خود می‌پردازد، که معمولاً از قبیل ساختمان و و باغ و راه و سکونت‌گاه و نظیر اینهاست. پیرو این دو غایت نیز در هر عمل معماری دو حرکت رخ می‌نماید: حرکت انسان به سوی کمال مطلوب یا غایتی که برای خود در نظر گرفته و نیز حرکتی در مجموعه مواد جهان. بنا بر این در عمل معماری نیز با دو موجود در حرکت مواجهیم: انسان و ماده جهان. هر کدام از این دو موجود در ضمن حرکت‌هایی تنیده در هم رهسپار غایتی‌اند و از این راه طریق استکمال را می‌پیمایند.

آنچه از وجه مادی عمل معماری در عالم ظاهر است، مسبوق به حرکتی پیشین در نفس انسان است: حرکتی که از نفس انسان به وساطت احساس نیاز به سرپناه و سکونت آغاز می‌شود و با تصور کمال مطلوبش که پدید آوردن سرپناه و تمهید جهان برای سکونتش است، و با مجموعه فعالیت‌هایی علمی در جهت طراحی و تمهید عملی که او را به کمال مطلوبش می‌رساند، ادامه می‌یابد. بعد از اینهاست که نفس انسان بدن را در جهت تحقق عینی بخشیدن به عملی که تصور کرده است، به استخدام خود درمی‌آورد و از پی آن وجه مادی عمل معماری ظاهر می‌شود. از این رو وجه مادی و عینی عمل معماری را می‌توانیم دنباله مادی حرکتی معرفتی و بزرگ‌تر بدانیم که از نفس انسان آغاز می‌شود و در نهایت او را به کمال مطلوبش می‌رساند؛ حرکتی که در ضمن آن انسان در مقام معمار ظاهر می‌شود و طی آن قوای مختلف نفسانی و جسمانی‌اش را به مرتبه فعلیت می‌رساند. در این میان نفس انسان نیز از اجزاء و مراحل مختلف این حرکت منفعل می‌شود و ملکاتی می‌پذیرد و معرفت‌هایی تازه حاصل می‌کند. مبدأ این حرکت بزرگ‌تر وقوف علمی نفس به نیاز انسان به سکونت و مقصدش سکونت یافتن انسان در جهان به طرز مطلوب اوست؛ از این رو موضوعش از طرفی قوای نفس و معرفت اوست و از طرفی بدن انسان و موجوداتی در عالم ماده؛ فاعلش نیز نفس انسان است. پس بخش مهمی از این حرکت معرفتی است، نه مادی؛ بلکه آنچه در عالم ماده رخ داد نیز بنای صورت علمی آن است. ظرف تحقق بخش مهمی از این حرکت بزرگ‌تر نیز نفس انسان است.

بنا بر این می‌توان ادعا کرد که هر گاه انسان به معماری می‌پردازد، درست مانند زمانی که به دیگر اعمال صناعی دست می‌زند، در عین تصرف در ماده جهان در نفس خودش نیز تصرف می‌کند و مقارن آنکه چیزی را در عالم ماده برپا می‌کند، نفس خودش را می‌سازد و معرفت می‌اندوزد و از این راه استکمال معرفتی می‌یابد. همچنین درمی‌یابیم که وقتی معماری را حرکت می‌شماریم و از این دریچه به آن نظر می‌کنیم، به این معناست که پذیرفته‌ایم معماری یک واحد ممتد و یکپارچه زمانی است که تقسیم آن به اجزاء تنها به اعتبار ذهن و با نظر به زمانی بودن آن میسر است. به عبارت دیگر وقتی مطابق با فهم امروزی‌نمان معماری را به آثار معماری فرومی‌کاهیم، گویی تنها به اعتبار فهم امروزمان جزئی از حرکت معماری را ملاحظه و از بخش بسیار مهمی از آن قطع نظر کرده‌ایم. با این

توضیح روشن می‌شود که با منحصر کردن مطالعه معماری به مطالعه آثار معماری و سکونتگاه‌ها از رابطه دوسویه انسان و معماری و وجه منطوبی به انسان معماری چشم پوشیده‌ایم و مسیر تبدیل علم انسان به معماری و کیفیت استکمال علمی انسان در ضمن پرداختن مستمر به معماری را نادیده گرفته‌ایم. با نظر کردن به معماری چونان حرکت، جریان معماری وجه دلالت بسیار مؤثری می‌یابد و می‌تواند شاهدهی بر انسان و علم او، کیفیت نظر کردن او به عالم، نگاه او به خود و کمال مطلوبش و تصور او از این کمال قرار گیرد. چشم پوشیدن از این وجه معماری در مطالعه آن مرادف چشم پوشیدن از اهمیت آن در مطالعه انسان و کیفیت تعامل او با جهان است.

فهرست منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ج. ۳.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (بی‌تا). *الاشارات و التنبيهات (مع المحاکمات)*. به شرح محمد بن محمد قطب‌الدین رازی و محمد بن محمد نصیرالدین طوسی. قم: دفتر نشر کتاب. ج. ۳.
- _____. (۱۳۷۳). *برهان شفا*. ترجمه مهدی قوام صفری. تهران: فکر روز.
- اخوان الصفا. (۱۴۱۲ق / ۱۹۹۲). *رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء*. لبنان، بیروت: دارالاسلامیه. ج. ۴.
- ارسطو. *اخلاق نیکوماخوس*. (۱۳۷۷). ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- تهانوی، محمدعلی بن علی. (۱۹۹۶). *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*. ترجمه عبدالله خالدی و جورج زیناتی. به تحقیق علی فرید دحروج. لبنان، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون. ج. ۲.

- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۹۲). دروس معرفت نفس. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- خسروشاهی، هادی. (۱۳۸۷). *اصول فلسفه رئالیسم*. نوشته سیدمحمدحسین طباطبایی. قم: بوستان کتاب قم.
- خواجeh نصیرالدین طوسی. (۱۳۹۱). *اخلاق ناصری*. تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). *لغت نامه*. زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی. تهران: مؤسسه لغت نامه دهخدا، دانشگاه تهران، و روزنه.
- دهقانی، محسن، مترجم و شارح. (۱۳۸۸). *فروع حکمت: ترجمه و شرح نهاییه الحکمه علامه سیدمحمدحسین طباطبایی*. نوشته سیدمحمدحسین طباطبایی. قم: بوستان کتاب. ج ۳.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲). *مفردات الفاظ القرآن*. تصحیح صفوان عدنان داوودی. لبنان، بیروت: دارالشامیه.
- شرتونی، سعید. (۱۴۰۳ق). *اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد*. قم: مکتبه آیةالله العظمی المرعشی النجفی. ج ۳.
- شیروانی، علی، مترجم و شارح. (۱۳۸۷). *ترجمه و شرح نهاییه الحکمه*. نوشته سیدمحمدحسین طباطبایی. قم: دارالفکر. ۱۳۸۷. ج ۳.
- _____. مترجم و شارح. (۱۳۸۹). *ترجمه و شرح بدایه الحکمه*. نوشته سیدمحمدحسین طباطبایی. قم: دارالفکر. ۱۳۸۹. ج ۴.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*. به تحشیة سیدمحمدحسین طباطبایی و دیگران. قم: مکتبه المصطفوی. ج ۹.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۳). *ترجمه تفسیر المیزان*. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. اصفهان: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت. ج ۲۰.
- _____. (۱۳۶۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. با شرح مرتضی مطهری. تهران: صدرا. ج ۵.
- _____. (۱۳۸۷). *اصول فلسفه رئالیسم*. به کوشش هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب قم.
- _____. (۱۳۸۷). *ترجمه و شرح نهاییه الحکمه*. ترجمه و شرح علی شیروانی. قم: دارالفکر. ج ۳.
- _____. (۱۳۸۸). *فروع حکمت: ترجمه و شرح نهاییه الحکمه علامه سیدمحمدحسین طباطبایی*. ترجمه و شرح محسن دهقانی. قم: بوستان کتاب قم. ج ۳.
- _____. (۱۳۸۹). *ترجمه و شرح بدایه الحکمه*. ترجمه و شرح علی شیروانی. قم: دارالفکر. ج ۴.
- غلامعلی فلاح، محمد. (۱۳۹۶). *تاریخ معماری در مقام معرفت*. رساله دکتری منتشر نشده. به راهنمایی دکتر محمدرضا بمانیان و مشاوره مهرداد قیومی بیدهندی. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- محمدی ری شهری، محمد و رضا برنجکار. (۱۳۹۰). *العلم و الحکمه فی الکتاب و السنه*. قم: سازمان چاپ و نشر مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. به تکمیل محمد بن یعقوب فیروزآبادی. به تحقیق علی شیری. لبنان، بیروت: دارالفکر. ج ۱۶.
- مطهری، مرتضی. (بی تا). *مسئله شناخت*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی، شارح. (۱۳۶۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. نوشته سیدمحمدحسین طباطبایی. ۱۳۶۴. تهران: صدرا. ج ۵.
- _____. (۱۳۸۹). *مجموعه آثار ۵ (شرح منظومه، سیر فلسفه در اسلام، کلیات علوم اسلامی: منطق و فلسفه)*. تهران: صدرا.
- میرفندرسکی، ابوالقاسم بن میرزا بزرگ. (۱۳۸۷). *رساله صناعیه*. محقق حسن جمشیدی. قم: بوستان کتاب قم.

Architecture as the Mediator of Human Perfection:

**A Survey on the Nature of the Relationship between Human and Architecture
Based on Mohammad Hossein Tabatabai's Philosophy**

Abstract

The thousands of years of history of architecture make it clear that there are relationships between human and architecture. Today, influenced by the prevailing understanding of architecture, we take this relationship for granted; But our current understanding of architecture has obscured the hidden angles of the relationship between human and architecture. In this research, we have studied the relationship between human and architecture based on the philosophy of Seyed Mohammad Hossein Tabatabai. The main question of this research is: What is the relationship between

human and architecture if we look at the world from the philosophical point of view of Seyyed Mohammad Hossein Tabatabai, is the main question of this research?

In this research, we have first clarified the main terms of the discussion, that is, the meaning of “human” and “architecture as a Human practice”. Then we have introduced a part of Tabatabai's theoretical system which includes his philosophical worldview and the relationship between Human and his practices. In the following, we have tried to explain the concept of architecture in terms of Tabatabai's way of looking at the world. Finally, we have described the relationship between human and architecture from the perspective of Tabatabai philosophy .we have shown that, firstly, architecture is among the Artificial actions of human and one of the possible movements in the world, and secondly, whenever human engages in architecture, while changing of the world, he also changes himself, and at the same time he establishes something in the material world, He builds his own soul and stores knowledge, and in this way he attains the perfection.

This is qualitative research and its main method is rational reasoning; However, in expressing the theoretical foundations of the research and extracting its main concepts, we have also used the method of thematic analysis. The present research is organized into five chapters: Introduction, Seyyed Mohammad Hossein Tabatabai's philosophical system, architecture in Tabatabai's view, and conclusion.

Keywords: Architecture; Human; Artificial Actions; Human Perfection; Mohammad Hossein Tabatabai's Philosophy.