

Architecture as a Mediator for Human Perfection: A Search for the Nature of the Relationship between Humans and Architecture Based on Mohammad Hossein Tabatabai's Philosophy

Mohammad Gholamali Fallah, PhD. 

Assistant Professor, Faculty of Architecture and Urban Planning, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Gholam-Ali Fallah M., 2024. Architecture as a Mediator for Human Perfection: A Search for the Nature of the Relationship between Humans and Architecture Based on Mohammad Hossein Tabatabai's Philosophy. *Soffeh* 34 (3): 5-22.

[DOI: 10.48308/sofeh.2024.104795](https://doi.org/10.48308/sofeh.2024.104795)

Abstract:

Background and objectives: Influenced by the prevailing understanding of architecture, we take the relationship between humans and architecture for granted, but this understanding has also obscured some aspects of this relationship. In this research, we have studied the relationship between humans and architecture based on the philosophy of Seyed Mohammad Hossein Tabatabai. The main question of this research is: 'What is the relationship between humans and architecture if we look at the world from Tabatabai's philosophical point of view'. Until now, previous researches have never considered architecture or the relationship between humans and architecture from this point of view and based on these theoretical foundations. The only relevant example is this author's doctoral dissertation entitled Architectural History as Knowledge, in which Tabatabai's theoretical apparatus was used to

Received: September 25, 2021

Accepted: May 30, 2022

(Pages: 5-22)

Keywords:

Architecture, Human, Craft, Human perfection, Mohammad Hossein Tabatabai's Philosophy.



SOFFEH

Soffeh Journal, Shahid Beheshti University, Vol. 34, Issue 3, No. 106, 2024  ISSN: 1683-870X

*. Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

*. Corresponding Author Email Address: g_mohammad@sbu.ac.ir
<http://dx.doi.org/10.48308/sofeh.2024.104795>

clarify the relationship between architecture and history and to understand what architectural history is.

Methods: The research is non-quantitative with its main method and strategy being rational reasoning, based on Tabatabai's method and philosophical research methodologies. Nevertheless, the thematic analysis method is also used for exploring the theoretical foundations of the research and extracting main concepts from the mentioned philosophical sources and explaining them. 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 humans and their practices. We have then 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 humans and architecture from the perspective of Tabatabai philosophy.

Results and conclusion: The research shows that in Tabatabai's worldview, firstly, architecture is among human crafts, one of the possible movements (Harkat) in the world, and secondly, whenever humans engage in architecture, whilst manipulating the world's materiality, they also change themselves; at the same time establish something in the material world, they also build their own souls and accumulate knowledge, and in this way attain perfection.

معماری چون واسطه استكمال معرفتی انسان

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

محمد غلامعلی فلاح

استادیار معماری، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

دریافت: ۳ مهر ۱۴۰۰

پذیرش: ۹ خرداد ۱۴۰۱

(صفحه ۵ - ۲۲)

غلامعلی فلاح، م. ۱۴۰۳. معماری چون واسطه استكمال معرفتی انسان؛ جستجو در رابطه معماری و انسان با تکیه بر فلسفه سیدمحمدحسین طباطبایی. فصلنامه علمی معماری و شهرسازی صفحه ۳۴ (۳): ۲۲-۵.

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

چکیده

در این تحقیق ابتدا مراد از مفردات موضوع، یعنی مراد از انسان و معماری در جایگاه عملی انسانی، را روشن و سپس بخشی از دستگاه نظری طباطبایی را معرفی کرده‌ایم که متضمن جهان‌نگری فلسفی او و مبین رابطه انسان با اعمال صنعتی اوست. در ادامه کوشیده‌ایم مفهوم معماری را با نظر به شیوه نگریستن طباطبایی به جهان شرح دهیم.

نتیجه و جمع‌بندی: در این تحقیق رابطه انسان با معماری از منظر فلسفه طباطبایی را شرح و نشان داده‌ایم که اولاً معماری در شمار اعمال صنعتی انسان و یکی از حرکات ممکن در جهان است، و ثانیاً هرگاه 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 هم می‌سازد و معرفت می‌اندوزد و از این راه استكمال معرفتی می‌یابد.

مقدمه

هزاران سال است که انسان در این جهان زیسته و با معماری چهره زمین را دگرگون کرده و به محیط زندگی‌اش صورت بخشیده و جهان را برای سکونت خود تمهید کرده است. از این رو ناگفته

هدف و پیشینه: 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 را 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. تا کنون در هیچ تحقیقی از این منظر و متکی بر این دستگاه نظری به معماری یا رابطه انسان با معماری نپرداخته‌اند. تنها نمونه شایان توجه رساله دکتری نگارنده است با عنوان «تاریخ معماری در مقام معرفت» که در آن به‌منظور روشن کردن رابطه معماری با تاریخ و فهم چرایی تاریخ معماری از دستگاه نظری سیدمحمدحسین طباطبایی استفاده شده است.

مواد و روش‌ها: این تحقیق در شمار تحقیق‌های غیر کمی 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 مقدمات نظری تحقیق و استخراج مفاهیم اصلی آن از منابع فلسفی یادشده و شرح آن مفاهیم از روش تحلیل مضمونی نیز بهره گرفته‌ایم.

1 . mo.g.fallah@gmail.com;
g_mohammad@sbu.ac.ir



*. Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

فصلنامه علمی معماری و شهرسازی؛ سال سی و چهارم، پاییز ۱۴۰۳، شماره ۳، پیاپی: ۱۰۶
* Corresponding Author Email Address: g_mohammad@sbu.ac.ir
<http://dx.doi.org/10.48308/sofeh.2024.104795>

پرسش تحقیق

– رابطه و مناسبت انسان و معماری چیست، اگر از نظرگاه فلسفی سیدمحمدحسین طباطبایی به جهان نظر کنیم؟

پیداست که میان انسان و معماری نسبت‌ها و روابطی برقرار است: انسان به معماری به‌منزلهٔ 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 با معماری شکل یافته است. اما اینها روشن‌ترین روابط و مناسبت‌های جاری میان انسان و معماری است که از فهم غالب امروزمان از معماری به‌دست می‌آید. در نتیجه محتمل است که همهٔ روابط و مناسبت‌های انسان و معماری در اینها خلاصه نشود. از این‌رو ممکن است بحث و فحص دربارهٔ این رابطه بتواند ابعاد مختلف تازه و نادیده‌ای را میان انسان و معماری روشن کند. 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 فلسفهٔ اسلامی رجوع می‌کنیم: سیدمحمدحسین طباطبایی.

مشرب فلسفی و منابع اصلی تحقیق: فلسفهٔ سیدمحمدحسین طباطبایی را ادامهٔ فلسفهٔ ملاصدرا و آثار فلسفی او را چکیدهٔ فلسفهٔ صدرایی یا همان حکمت متعالیه دانسته‌اند.^۲ مکتب حکمت متعالیه با تأملات فلسفی ملاصدرا پدید آمد. ملاصدرا با بهره گرفتن از آراء فیلسوفان بزرگ یونان و نیز فیلسوفان بزرگ مسلمان، کسانی چون فارابی و ابن‌سینا و سهروردی، و همچنین آراء عرفانی عرفای بزرگ پیش از خود، بنیانی تازه در فلسفهٔ اسلامی پدید آورد که به حکمت متعالیه مشهور شد.^۳ در حکمت متعالیه هم به استدلال و برهان عقلی و هم به کشف و شهود تکیه می‌شود، ولی اصول و نحو استنتاج در آن متفاوت است.^۴ فیلسوفان صاحب‌نام این مکتب از آیات قرآن و احادیث نیز در ضمن مباحث فلسفی‌شان بهره می‌برند.

سه اثر فلسفی طباطبایی *بداية الحكمة*، *نهاية الحكمة*، و *اصول فلسفه و روش رئالیسم* است. *بداية الحكمة* نخستین متن درسی برای آموزش حکمت متعالیه و کاملاً استدلالی است و در آن جز به استدلال و برهان عقلی تکیه نکرده‌اند.^۵ *نهاية الحكمة* نیز کتابی است در حکمت متعالیه. مطالب آن از *نهاية الحكمة* پیچیده‌تر است و در آن دانش اجمالی خواننده به مباحث فلسفهٔ اسلامی را فرض گرفته‌اند. شارحان این کتاب را از بهترین کتاب‌هایی در فلسفهٔ اسلامی دانسته‌اند؛ سبک جدید و مدرسی دارد^۶ و در حال حاضر نیز متن اصلی آموزش حکمت متعالیه در حوزه‌های علمیه است. اما *اصول فلسفه و روش رئالیسم*

۲. علی شیروانی، ترجمه و شرح *بداية الحكمة* علامه محمدحسین طباطبایی، ج ۱ (قم: دارالفکر، ۱۳۸۹)، ۱۵ (شرح شیروانی).

۳. شرح مطهری در: محمدحسین طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱ (تهران: صدرا، ۱۳۶۳)، ۶ و ۷.

۴. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۵ (تهران: صدرا، ۱۳۸۸)، ۱۵۲.

۵. شیروانی، ترجمه و شرح *بداية الحكمة*، ج ۱، ۱۵ (شرح شیروانی).

۶. محسن دهقانی، *فروع حکمت: ترجمه و شرح نهایة الحكمة* (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹)، ۳۵.

خوانش آراء و آثار معماران، و در نهایت معرفی شیوه‌ای از معماری کردن در قالب نظریه معماری.^۹ سخن ما در این تحقیق نه ناظر به خوانش آراء و آثار معماران است و نه ناظر به جستجوی شیوه‌های معماری کردن؛ از این رو این دست از تحقیق‌ها را نمی‌توان جزو پیشینه تحقیق حاضر شمرد.

پژوهشگران در شمار دیگری از تحقیق‌ها نیز تلاش کرده‌اند «فهمی متداول و از پیش موجود از معماری» را به دستگاه فلسفی فیلسوفان صدرایی عرضه و در آن دستگاه بازتیین کنند؛ مثلاً سعید علی‌تاجر در رساله دکتری‌اش کوشیده است معماری را در منزلت مفهومی امروزی، که رویکرد متفکران معاصر و حوزه‌هایی نظیر فلسفه معماری است، با تکیه بر آراء صدرالمآلهین بازتیین کند.^{۱۰} تفاوت اساسی این تحقیق‌ها با تحقیق حاضر در این است که در این تحقیق مفهوم معماری مفروض یا از پیش روشن تلقی نمی‌شود و تلاش می‌کنیم این مفهوم را در جهانی کشف کنیم که طباطبایی، در جایگاه یک فیلسوف صدرایی، با دستگاه نظری‌اش تبیین و پیش چشم مجسم کرده است. در نتیجه آنچه به دست می‌آید، چپستی معماری و جایگاه مفهوم آن در نگاه طباطبایی است، نه بازتیین معماری، چونان مفهومی معین، در دستگاه فلسفی طباطبایی. از این‌روست که نتایج تحقیق حاضر با نتایج تحقیق‌های یادشده کاملاً متفاوت است.

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

مجموعه‌ای از مباحث ویژه فلسفی است که طباطبایی در سال‌هایی از دهه ۱۳۲۰ش به برخی از طلاب و فرهیختگان و فضایی حوزه علمیه 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.^۷ 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، به‌ویژه در مبحث علم النفس، در تفسیر *المیزان* و در ضمن تفسیر آیات بیان کرده است. از این‌رو در این تحقیق در کنار این سه کتاب از مطالب مندرج در تفسیر *المیزان* نیز بهره می‌بریم.

پیشینه تحقیق

تا کنون در هیچ تحقیقی از این منظر و متکی بر این دستگاه نظری به معماری یا رابطه انسان با معماری نپرداخته‌اند. تنها نمونه شایان توجه رساله دکتری نگارنده مقاله حاضر است با عنوان «تاریخ معماری در مقام معرفت»، که در آن، به‌منظور روشن کردن رابطه معماری با تاریخ و فهم چپستی تاریخ معماری، از دستگاه نظری سیدمحمدحسین طباطبایی بهره گرفته شده است.^۸ از این‌رو تحقیق حاضر فاقد پیشینه است.

گفتنی است که پیش از این در شماری از تحقیق‌ها، به‌منظور استخراج اصولی برای عمل معماری، به سراغ آراء دیگر فیلسوفان حکمت متعالیه، از جمله ملاصدرا، رفته‌اند؛ مثلاً محمد مهدی رییس‌سمیعی در رساله دکتری خود تلاش کرده است از مبحث «مراتب وجود» ملاصدرا بستری فراهم کند برای بحث درباره «ایده»، «طرح» و «عملکرد» در معماری،

۷. محمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه رئالیسم، به کوشش سیدهادی خسروشاهی (قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶)، ۱۱.

۸. نک: محمد غلامعلی فلاح، «تاریخ معماری در مقام معرفت». رساله دکتری منتشرنشده (تهران: دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۹۶).

۹. نک: محمد مهدی رییس‌سمیعی، «نظریه مراتب وجود: تأویل در معماری». رساله دکتری منتشرنشده (تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۳).

۱۰. نک: سعید علی‌تاجر، «حکمت وجودی معماری: با تکیه بر آراء صدرالمآلهین». رساله دکتری منتشرنشده (تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۳).

۱۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۰، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی (اصفهان: پژوهشکده و انتشارات اهل البيت، ۱۳۶۳)، ۱۷۴؛ همان، ج ۶، ۲۸۰؛ همان، ج ۱۷، ۱۶۹. انسان را حیوان ناطق یا «جسم نامی متحرک بالأراده ناطق» دانسته‌اند که مراد از ناطق در اینجا داشتن نفس ناطقه است.

۱۲. شیروانی، ترجمه و شرح بدایة الحکمة، ۱۹۸ (متن ترجمه گفتار علامه).

۱۳. طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص ۱۷۴؛ همان، ج ۱۱، ۴۲۱.

۱۴. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری (تهران: خوارزمی، ۱۳۹۰)، ۴۸ و ۴۹.

۱۵. سیدمحمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۰، ۱۷۴.

۱۶. شیروانی، ترجمه و شرح بدایة الحکمة، ۱۹۸ [متن ترجمه گفتار علامه]. 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 (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱).

۱۷. حسن حسن‌زاده آملی، دروس معرفت نفس، ۸۲؛ خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ۵۶ و ۵۷.

در این تحقیق ابتدا مفردات سخن، یعنی مراد از انسان و معماری در جایگاه عملی انسانی، را روشن و سپس بخشی از دستگاه نظری طباطبایی را معرفی می‌کنیم که متضمن جهان‌نگری فلسفی او و مبین رابطه انسان با اعمال صناعی اوست. در ادامه می‌کشیم 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.

۱. ایضاح مفردات تحقیق

۱.۱. انسان

پیش از آغاز سخن در توضیح رابطه انسان با اعمال او از منظر طباطبایی، ناگزیر باید به مفهوم انسان و مختصات وجودی او در نزد طباطبایی بپردازیم. در باب علم النفس 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.^{۱۱} مراد از نفس جوهری است در انسان که در مقام ذات خود مجرد از ماده، ولی در مقام فعل وابسته به ماده است.^{۱۲} بدن انسان مرکب و ابزار نفس اوست^{۱۳} و از این رو یکی از شئون مهم نفس تدبیر بعد جسمانی انسان یا بدن او و تصرف در آن است.^{۱۴} از شئون مهم دیگر نفس اینکه درک و اراده انسان به اوست^{۱۵} و وعاء علم در انسان است.^{۱۶} بنابراین متفکران همه قوای عامله و عالمه انسان، از غاذیه و نامیه و مولده و مدرکه و عاقله و ... را از فروع نفس ناطقه انسان دانسته‌اند.^{۱۷} نفس همان است که انسان در طول عمرش از او به «من» یاد می‌کند

و همان است که خداوند متعال در دم مرگ هرکس آن را می‌گیرد: «الله یتوفی الأنفوس حین موتها»^{۱۸} و همان است که خداوند به حسب احوال و ملکاتش اعمال انسان را می‌سنجد.^{۱۹} 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»^{۲۰} 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^{۲۱} و از این راه نفس به مرور کمال می‌یابد و 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 صورتی [با استخدام بدن و به کارگیری 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 به کارگیری 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 [...].



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 روزبه‌روز 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، هیئتی است ضد آنچه برای نفوسشان مطلوب است. از این‌رو تعلیم مردان سرد و گرم چشیده روزگار و تأدیبشان در نتیجه استحکام صفات حیوانی در نفوسشان — پس از آنکه مانند صفحه کتابی که خالی از نقش حروف و صور است، امری هیولانی بودند و پذیرای هر علم و صنعت — بسیار مشکل است.^{۲۷}

طباطبایی نیز معتقد است که با تکرار یک نحو عمل، صورت‌هایی متناسب با آن عمل در نفس انسان راسخ و پدیدار می‌شود؛^{۲۸} این صور نوعیه که از آنها به علوم یا ملکات یاد می‌کنیم نوعیت جدیدی به انسان می‌بخشد.^{۲۹} ایشان معتقدند که اعمال انسان ارتباطی خاص با احوال درونی و ملکات اخلاقی دارد و در عین اینکه آثار نفس و صفات نفس هستند، در نفس و صفات آن هم مؤثرند.^{۳۰} از این‌رو عمل انسان را تنها معلم نفس و سبب اصلی استکمال آن دانسته‌اند.^{۳۱} 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 این‌رو چنین کسب علمی را «آزمون» یا «تجربه» می‌خواند.^{۳۲}

در سنت فلسفه اسلامی، و همچنین در نگاه طباطبایی، علم یا معرفت و حال و ملکه^{۳۳} هر سه نتیجه انفعال نفس از قوای مدرک و اعمال انسانند. هر سه از مقوله کیف هستند و عارض بر نفس و از این‌رو آنها را کیفیات نفسانی دانسته‌اند. پس هر سه در ماهیت قدر مشترکی دارند و از یک جنسند و تنها تفاوتشان از حیث شدت و ضعف است.^{۳۴} از این‌روست که در مجموع منابع

قرآن تقریر فیلسوفان حکمت متعالیه را تأیید می‌کند: «والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئاً و جعل لکم السمع و الأبصار و الأفئدة لعلکم تشکرون».^{۳۵} از این آیه درمی‌یابیم که انسان در بدو تولد از هر علمی خالی است؛ پس خداوند حواس را به انسان عطا کرد تا از این راه علم بیابد. بنابراین نفس انسان از مجرای حواس توفیق کسب علم می‌یابد^{۳۶} و از این‌روست که گفته‌اند «فمن فقد حساً فقد علماً»؛ یعنی کسی که فاقد حس است، فاقد علم است.^{۳۷} برخی از فیلسوفان مسلمان با توسع در این نکته پذیرفته‌اند که اعمال انسان طریق کسب علم برای اوست؛ چراکه عمل ملازم استخدام حواس و ادراک متناظر با آنهاست؛ بلکه ادراکی عمیق‌تر نیز به دست می‌دهد. این‌سینا 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.^{۳۸} ملاصدرا می‌گوید:

گفتار [قول] و کردار [فعل] که وجودشان در اکوان حرکت و مواد مکنونات 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 آثاری قرار می‌گیرد که اختصاص بدان دارد، لذا به سبب آن [صورت نفسانی] فعلی که با آن مناسبت

۱۸. طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص ۱۷۴ (زمر: ۴۲).

۱۹. طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۶۷۱.

۲۰. طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص ۱۷۴؛ ج ۱۴، ص ۱۱۸.

۲۱. نفس تنها در علم یافتن به مجردات بی‌نیاز از بدن است. مرحوم طباطبایی استکمال نفس پس از ترک بدن را منتهی می‌داند (نک: طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۳۱۳).

۲۲. محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۸ (قم: مکتب المصطفوی، ۱۳۶۷)، ص ۳۲۶ و ۳۲۷.

۲۳. نحل: ۸۰.

۲۴. طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۲، ص ۴۵۱؛ شرح مطهری در: طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۵.

۲۵. شرح مطهری در: همان، ص ۳۱.

۲۶. ابن‌سینا، برهان شفا، ترجمه مهدی قوام صفایی (تهران: فکر روز، ۱۳۷۲)، ص ۲۶.

۲۷. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۹، ص ۲۹۰ و ۲۹۱.

۲۸. طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۶۲۳.

۲۹. همان، ص ۶۲۳؛ همان، ج ۲، ص ۲۲۱.

۳۰. همان، ج ۲، ۲۲۵-۲۷. از این نتیجه می‌گیرند که صفات و اخلاق هم مسری‌اند و هم به ارث می‌رسند. بنابر مسری بودن وسعت عرضی می‌یابند و بنابر ارثی بودن وسعت طولی می‌یابند.

۳۱. همان، ج ۶، ۲۴۵.

۳۲. مطهری چنین ادراکی را آزمون یا تجربه می‌خواند و از این‌رو عمل را در شمار ابزارهای شناخت ذکر می‌کند. نک: مرتضی مطهری، مسئله شناخت (قم: چاپخانه دارالحدیث، ۱۳۸۹) ۴۹ و ۵۰.

۳۳. در نفس چیزی جز اینها مستقر نمی‌شود. نک: طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۲، ۶۷۱.

۳۴. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۹، ۲۹۰ و ۲۹۱.

۳۵. میرفندرسکی، رساله صناعیه، به کوشش حسن جمشیدی (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶)، ۸۵؛ شهرام پازوکی، «معنای صنعت در حکمت اسلامی: شرح و تحلیل رساله صناعیه میرفندرسکی»، خردنامه صدر، ش. ۴۸ (تابستان ۱۳۸۶): ۹۸. پازوکی با نظر به رساله صناعیه میرفندرسکی، صنعت را نحوی معرفت و ملکه‌ای نفسانی می‌داند.

۳۶. مثلاً نک: طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۲، ۲۰۸؛ همان، ج ۱، ۳۱۱.

۳۷. حسن‌زاده آملی، دروس معرفت نفس، ۱۹۱-۲۰۹.

این حوزه، مؤلفان گاهی از ملکات به علم یا معرفت نیز یاد می‌کنند؛ مثلاً میرفندرسکی ملکه نفسانی را معرفت می‌داند.^{۳۵} 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.^{۳۶} عده‌ای از فیلسوفان علم النفس نیز به صراحت همه انواع انفعال نفس از بدن را داخل در مفهوم علم دانسته‌اند و علم را انسان‌ساز؛ انسان‌سازی علم از آن‌روست که هرچه از انسان سر می‌زند از نفس او و نمودار علم اوست و هرچه انسان عالم‌تر باشد، آثار وجودی او شدیدتر خواهد بود. از این‌رو اصلاً عالم را علم انباشته بر هم تفسیر کرده‌اند، خواه علم خداوند باشد و خواه علم انسان.^{۳۷}

با نظر به این توضیح، باید گفت از منظر علم النفس، فلسفه اسلامی و در نزد طباطبایی، 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 این‌روست که انسان را فاعل علمی می‌خوانند؛ چرا که عمل او هم موقوف به علم و مولود آن است و هم سبب حصول علم در نفس او می‌شود.

۱.۲. 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 این‌رو ممکن است فعل از انسان و حیوان و جمادات سر بزند یا به کار همه آنها نسبت داده شود.^{۳۸} مثلاً در آیه ۶۳ سوره انبیاء، کار منسوب به بت را فعل خوانده‌اند، نه عمل.^{۳۹} اما عمل فعل قصدی است؛ یعنی فعلی که مسبوق به علم و اراده باشد. از این‌رو فعل حیوان و جمادات را عمل نمی‌خوانند؛ پس عمل اخص از فعل است.^{۴۰} بنابر 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.^{۴۱} در تاج العروس فعل را مطلق حرکت انسان دانسته‌اند^{۴۲} و عمل را قسمی از آن. عمل را نیز مرادف «به حرکت درآمده»^{۴۳} دانسته‌اند و گفته‌اند که عمل حرکت بدن است، چه کل آن و چه قسمتی از آن؛ و گاه آن را به حرکت نفس اطلاق می‌کنند، که مقصود سر زدن 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 هم هستند.^{۴۴} 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 این‌رو در شمار اعمال انسان است.

۲. دستگاه فلسفی سیدمحمدحسین طباطبایی

معماری یکی از اعمال انسان است و دیدیم که اهل لغت عمل را نحوی حرکت دانسته‌اند. در حکمت متعالیه نیز عمل



را به کار می‌برد.^{۴۸} بنا به تعریف، قوه رهسپار فعل است و امکان به فعلیت بدل می‌شود؛ با تحقق فعلیت نیز قوه پیشین از میان می‌رود و قوه جدیدی — که همان فعلیت فعلی است — جانشین آن می‌شود.^{۴۹} 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.^{۵۰} حامل قوه یا امکان و پذیرنده صورت‌ها یا فعلیت‌ها ماده اشیاست، نه صورت آنها.^{۵۱} 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.^{۵۲} 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.^{۵۳} بنابراین نمی‌توان میان امکان و فعلیت فاصله‌ای وجودی تصور کرد؛ زیرا مجموع امکان و فعلیت یک واحد مشخص ممتد و متصل است، و فرض فاصله 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 مرتبه وجودی موجودی واحدند.^{۵۴}

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^{۵۵} و همه 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.^{۵۶} از این رو می‌توان گفت که او حرکت را یک واحد ممتد و یکپارچه زمانی می‌داند که تقسیم آن به اجزا تنها به اعتبار ذهن و با نظر به زمانی بودن آن ممکن است.^{۵۷} همچنین

انسان را نحوی حرکت می‌داند.^{۴۵} طباطبایی در مباحث مختلف فلسفی‌اش، به‌خصوص در ضمن مبحث «علت و معلول»، به‌صراحت عمل انسان را نحوی حرکت قلمداد می‌کند که از نفس انسان آغاز می‌شود و در جهان ماده امتداد می‌یابد، و در نتیجه آن را تابع قواعد فلسفی حرکت می‌داند.^{۴۶} 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 علامه 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.

۱.۲. جهان در حرکت

در دستگاه فلسفی طباطبایی جهان یک واحدی حقیقی است که با همه اجزا و شئونش در حرکتی مدام است. در نگاه او، هر چه 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.^{۴۷} 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

۳۸. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ذیل مدخل «فعل و عمل».

۳۹. «بل فعله کبیرهم هذا» یعنی بلکه بزرگ‌ترینشان چنین کرده است.

۴۰. مفردات الفاظ القرآن، ذیل مدخل «فعل و عمل».

۴۱. سعید شرتونی، اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، ذیل مدخل «عمل».

۴۲. محمدبن محمد مرتضی زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ذیل مدخل «فعل».

۴۳. محرکة

۴۴. همان، ذیل مدخل «عمل».

۴۵. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۹، ۲۹۰.

۴۶. شیروانی، ترجمه و شرح بایة الحکمة، ج ۲، ۱۷۷ (متن ترجمه گفتار علامه).

۴۷. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ۱۲-۱۵.

۴۸. همان، ۲۱.

۴۹. همان، ۲۱ و ۲۲.

۵۰. همان، ۲۵.

می‌توان ادعا کرد که هر جزء از حرکت عبارت است از ملاحظه موجود متحرک در یک لحظه معین؛^{۵۸} 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.^{۵۹} 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. بنابراین حرکت بر همه شئون جهان حاکم است یا به بیانی بهتر جهان یکسره حرکت است.^{۶۰}

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.^{۶۱} از این رو مفهوم حرکت بر مفهوم تکامل منطبق است^{۶۲} و این سخن که جهان هستی یکسره حرکت است، یعنی جهان هستی با همه اجزا و موجودات آن، به سان کلی واحد، پیوسته در تکامل است.^{۶۳}

۲.۲. لوازم حرکت

طباطبایی شش چیز را برای حرکت لازم 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 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.^{۶۴} علت به حرکت

۵۱. همان، ۲۵-۲۷. چنین استدلال کرده‌اند که زیرا صورت‌ها همان فعلیت‌هایی‌اند که از پس یکدیگر پدید می‌آیند و از میان می‌روند، و نمی‌توان پذیرفت که قابل و پذیرنده چیزی با آمدن مقبول خود از میان برود.

۵۲. همان، ۲۷-۳۲. مثلاً در چوب هم فعلیت تخت و هم فعلیت صندلی و هم فعلیت سوختن به نحو اجمال حاضر است؛ اما بالآخره یکی از این فعلیت‌ها به تفصیل می‌رسد و تحقق خارجی می‌یابد.

۵۳. همان، ۳۵.

۵۴. همان، ۳۵-۴۹.

۵۵. همان، ۶۱.

۵۶. همان، ۵۲-۶۱.

۵۷. همان، ۶۸.

۵۸. همان، ۶۲؛ علی شبروانی، ترجمه و شرح نه‌ایة الحکمة علامه محمدحسین طباطبایی، ج ۲ (قم: دارالفکر، ۱۳۸۶)، ۳۱۲ و ۳۱۳ (متن ترجمه گفتار علامه).

۵۹. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ۶۸. همچنین نک: شرح مطهری در: همان، ۷۰ و ۷۱.

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 می‌کند.^{۶۵} 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.^{۶۶} طباطبایی حرکت و زمان و مسافت را سه اعتبار مختلف از امری واحد می‌داند. بنابراین می‌توان گفت لوازم حرکت همان موضوع و مبدأ و مقصد و علت حرکت است و چون حرکت محقق شد، ناگزیر زمان و مسافت نیز تحقق می‌یابند.^{۶۷} 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 دخیلند: موضوع حرکت یا متحرک و فاعل حرکت یا محرک. این دو را مشخصات حرکت می‌خوانیم.

۳.۲. مشخصات حرکت در حرکات صناعی

فیلسوفان مسلمان 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،^{۶۸} یا به بیانی دقیق‌تر علم انسان. بنابراین فیلسوفان مسلمان رشد و تغییر و حرکت انسان و حیوان و نبات و جماد را طبیعی می‌دانند؛ اما حرکاتی را 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 می‌شمارند و به آن صنعت نیز می‌گویند.^{۶۹} حرکات صناعی متضمن بروز تغییراتی در مواد



می‌پذیرد؛ اما در تداول مراد از علت صوری فعلیت نهایی‌ای است که موضوع حرکت در مقصد حرکت می‌پذیرد. بنابراین 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.^{۷۵} علت غایی از جهتی منتهای حرکت و از جهت دیگر چیزی است که ماده را برای رسیدن به آن به حرکت درآورده‌اند.^{۷۶}

علت فاعلی نیز پدید آورنده حرکت است که در عالم اعیان یا انسان است یا طبیعت.^{۷۷} همه علل چهارگانه مقدم بر وجود معلول است.^{۷۸}

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.^{۷۹} 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 بیان 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.^{۸۰} 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 صورت 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. بنابراین علت صوری نیز مندرج در

طبیعی و نهادن صورتی جدید در آنهاست؛ از این‌روست که برخی از متفکران و فیلسوفان مسلمان صنعت را با نظر به مفهوم حرکت صناعی تبیین کرده‌اند و آن را به صدور صورت از نفس انسان و نهادن آن اندر هیولی (ماده) نیز تعریف کرده‌اند.^{۸۰} این عده 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^{۸۱} و با حصول آن عمل بدون فکر و رویت از انسان صادر می‌شود؛^{۸۲} مثلاً میرفندرسکی صنعت را معرفت و ملکه‌ای نفسانی می‌داند که کسی به داشتن آن قوه 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.^{۸۳}

بنابراین 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 تحقق یافته است. برخی از متفکران فلسفه اسلامی در طول تاریخ حیات این جریان فلسفی، به علم موجد چنین حرکتی نیز صنعت یا صنعت گفته‌اند و این الفاظ را به جای یکدیگر نیز به کار برده‌اند.^{۸۴}

۲.۴. علل چهارگانه در سایه 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 فعلیتی‌هایی است که موضوع حرکت در ضمن حرکت پی‌درپی

۶۰. همان، ۶۲؛ شیروانی، ترجمه و شرح نهایی الحکمة، ج ۲، ۳۱۲ و ۳۱۳ (متن ترجمه گفتار علامه). مرحوم طباطبایی معتقدند که عالم ماده یکسره با همه عوارض و جواهر موجود در آن حقیقتی واحد و گذراست و از قوه محض به‌سوی فعلیتی که هیچ قوه‌ای ندارد در حرکت است.

۶۱. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ۶۳ و ۷۲.

۶۲. همان، ۶۸. خود حرکت در مقابل سکون فعلیتی است از فعلیت‌ها؛ از این‌رو آن را کمال اول موجود خوانده‌اند، اما از آنجاکه موجود به‌واسطه حرکت رهسپار فعلیتی نهایی یا غایتی است، غایت حرکت را کمال ثانی موجود خوانده‌اند.

۶۳. همان، ۷۲ و ۱۴۲. خود حرکت در مقابل سکون فعلیتی است از فعلیت‌ها؛ از این‌رو آن را کمال اول موجود خوانده‌اند، اما از آنجاکه موجود به‌واسطه حرکت رهسپار فعلیتی نهایی یا غایتی است، غایت حرکت را کمال ثانی موجود خوانده‌اند.

۶۴. همان، ۷۱ و ۷۲ و ۱۵۰.

۶۵. همان، ۷۱ و ۷۲.

۶۶. همان، ۱۵۰-۱۵۳؛ همان، ج ۳، ۲۰۷.

۶۷. همان، ج ۴، ۱۹۱.

۶۸. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، به کوشش مجتبی مینوی و علیرضا حدادی (تهران: خوارزمی، ۱۳۸۹)، ۱۴۹.

۶۹. شرح مطهری، در: طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ۱۰.

۷۰. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا و خلائ الوفا، ج ۳ (بیروت: دارالاسلامیه، ۱۴۱۲ق)، ۳۵۸.

۷۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۷، ۲۷۹.

۷۲. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ۱۴۹-۱۵۱؛ 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 ... (محمدعلی بن علی تهبانوی، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ذیل مدخل «الصناعة»). بعضی نیز گفته‌اند که صناعت 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»).

۷۳. میرفندرسکی، رساله صنایعیه، ۷۷-۷۹.

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 به‌تنهایی علت‌العلل خواند.^{۸۱}

نکته بسیار مهم دیگر اینکه در «حرکات‌های 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 علت فاعلی از برای خود تصور می‌کند.^{۸۲} توضیح اینکه از منظر طباطبائی آنچه در حرکات صناعی اولاً و بالذات مطلوب انسان است غایتی است که برای خود تصور کرده و به‌تبع طلب این غایت حرکت نیز مطلوب او واقع می‌شود و در عالم ماده تحقق می‌یابد؛^{۸۳} 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؛^{۸۴} اما «پوشیدن پیراهن» غایتی از برای انسان که علت غایی حرکت شمرده می‌شود. بنابراین میان علت صوری و علت غایی در حرکات‌های صناعی مناسبتی است، و گرنه لازم می‌آمد که هر صورتی را برای هر غایتی تصور کنند.^{۸۵} 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؛ مثلاً اگر پارچه را رها کنیم، هرگز به‌خود 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.^{۸۶}

۲.۵. فاعل علمی متکامل در حرکات‌های صناعی

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.^{۸۷} از این‌روست که علت فاعلی را مرجح نیز خوانده‌اند.^{۸۸} دیدیم که در حرکات‌های صناعی 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 شاید وجود چیزی را بر عدمش ترجیح دهد یا به بیان دیگر دست به عملی بزند. بنابراین پیش از تحقق حرکت صناعی 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 صناعی همواره فاعلی علمی است. همچنین با نظر به توضیحات پیشین در هر حرکت صناعی دو موجود مستقل حاضرند: فاعل و موضوع حرکت. از آنجاکه هر کدام از این دو موجود در پی رسیدن به غایت و کمالی مفروضند، هر دو از این راه در حال حرکت و پذیرفتن کمال هستند.^{۸۹}

درواقع باید به حرکات صناعی چون حرکت در حرکت نظر کرد. در حرکات صناعی آنچه اولاً و بالذات مطلوب نفس است غایتی است که از برای خود تصور کرده و به‌تبع طلب این غایت است که وجه مادی حرکت نیز، با همه مراحلش، مطلوب نفس واقع می‌شود و در عالم ماده تحقق می‌یابد. این یعنی در حرکات صناعی دو غایت داریم: غایت فاعل و غایت موجود متحرک در عمل. به‌تبع این دو غایت نیز دو حرکتی پدید می‌آید: حرکت نفس به سوی کمال متصورش، و حرکتی در مجموعه‌ای از موجودات عالم ماده به سوی غایت عمل متصور. پس 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

مقارن است، هر که بداند عمل کند و هر که عمل کند بداند».^{۹۲}

۳. معماری در نگاه طباطبایی

در متون فلسفی سیدمحمدحسین طباطبایی هرگز سخنی دربارهٔ 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 نتیجهٔ دخالت عالمانه‌اش در جهان، به‌منظور تمهید مکان مناسب زندگی‌اش و بر اساس دسته‌بندی پیش‌گفته در شمار اعمال صناعی اوست. حال اگر، خالی از هر تصور، با صورت محقق در عالم مادهٔ یکی از اعمال صناعی انسان مواجه شویم، دست‌کم دو موجود مادی را در ضمن آن تشخیص می‌دهیم: انسان و مادهٔ جهان. می‌بینیم که یکی از این موجودات، یعنی انسان، با حرکت خود، موجود دیگر، یعنی مادهٔ جهان، را به حرکت وامی‌دارد و آن را از صورت حاضرش به صورتی تازه درمی‌آورد. بنابراین هر دو موجود را در ضمن عمل صناعی در حرکت درمی‌یابیم. چون می‌بینیم که انسان با حرکت خود موجب حرکت مادهٔ جهان می‌شود، او را ممتاز از مادهٔ جهان می‌شماریم و مقامی خاص برایش قائل می‌شویم؛ او را فاعل یا محرک می‌نامیم و مادهٔ جهان را موضوع تحریک او یا متحرک. گفتیم که از نظرگاه طباطبایی این دو مشخصات هر عمل صناعی در عالم ماده‌اند. حال تصور کنیم که عمل صناعی‌ای که با آن مواجه شده‌ایم معماری است. کمابیش همان چیزهایی که پیش‌تر دیده‌ایم در نظرمات تکرار می‌شود: باز هم انسان، در مقام محرک، با حرکت خود مادهٔ جهان را از صورت حاضرش به صورتی تازه خارج می‌کند. تنها تفاوت این عمل با عمل پیشین اولاً در مقدار و احتمالاً جنس مادهٔ جهان است که موضوع حرکت واقع

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 نه‌تنها نفس از نقصی که در مجموع خود و بدن 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. بنابراین می‌توان ادعا کرد که هرگاه انسان به‌منظور رفع یکی از نیازهایش در عالم ماده تصرف می‌کند، در نفس خودش نیز تصرف می‌کند و مقارن آنکه 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 می‌شود که انسان برای خود متصور است و در نهایت به آن عینیت می‌بخشد، و از این رو هر دو در وهلهٔ اول از جنس علم یا معرفتند؛ موضوعش، از طرفی، قوای نفس و علم اوست 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 سایهٔ صورت علمی آن است. ظرف تحقق بخش مهمی از این حرکت بزرگ‌تر نیز نفس انسان و بخش کوچک‌تر آن عالم ماده است. 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».^{۹۰} امام سجاده (ع) می‌فرمایند: «عمل و عا فهم است».^{۹۱} امام صادق (ع) نیز می‌فرمایند: «علم با عمل

۷۴. باید توجه کرد که بررسی مفهوم صناعیت و ابضاح آن هدف و وظیفهٔ تحقیق حاضر نیست و آنچه دربارهٔ صناعیت از زبان متفکران و فیلسوفان مسلمان بیان شد، در جهت توضیح مفهوم حرکت صناعی است که از مفاهیم اساسی تحقیق حاضر است.

۷۵. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ۱۸۵.

۷۶. شیروانی، ترجمه و شرح بدایة الحکمة، ج ۲، ص ۳۳۶ (متن ترجمهٔ گفتار علامه).

۷۷. شرح مطهری در: طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ۲۳۳.

۷۸. همان، ۲۱۲.

۷۹. شیروانی، ترجمه و شرح بدایة الحکمة، ج ۲، ۳۲۴ و ۳۲۵ (شرح شیروانی).

۸۰. شرح مطهری در: سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ۳۳۴؛ شیروانی، ترجمه و شرح بدایة الحکمة، ج ۲، ۳۳۵ (شرح شیروانی).

۸۱. همان، ۳۲۱-۳۲۶ (متن ترجمهٔ گفتار علامه).

می‌شود، و ثانیاً در اعراض موضوع حرکت پس از پایان پذیرفتن عمل. ماده جهان پس از عمل معماری صورت و نظمی تازه می‌یابد؛ گاه به صورت توده‌ای نسبتاً بزرگ — در مقایسه با بدن انسان و نتیجه بعضی دیگر از اعمال صناعی — درمی‌آید که بخشی از جهان را ممتاز کرده یا در بر گرفته است؛ گاه نیز نظم تازه‌اش همه صورتی است که پذیرفته.^{۹۳} این صورت خاص را که از عمل معماری به دست می‌آید معمولاً بنا یا ساختمان و گاه باغ یا راه و غیر آن می‌خوانیم. تا اینجا وجه مادی همچون جسم بی‌جان عمل معماری را، یعنی آنچه از عمل معماری در عالم ماده ظهور و بروز می‌یابد و به چنگ حواس ظاهری انسان درمی‌آید، بررسی کردیم. در نگاه طباطبایی، 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 ماده‌شان و اعراض محصول مادی‌شان بدانیم. این از آن‌روست که یکی از دو علت وجود^{۹۴} اعمال صناعی انسان محسوس به حواس ظاهری نیست. بنابراین نمی‌توانیم خالی از تصورات و معلومات پیشین و با مشاهده صرف این اعمال مَبیز آنها را از یکدیگر تشخیص دهیم. آنچه در نظر بدوی از وجه مادی اعمال صناعی غایب است، غایت آنهاست. به بیان دیگر، از منظر طباطبایی، آنچه سبب تمایز اعمال صناعی گوناگون انسان می‌شود، 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.^{۹۵} بنابراین تنها عاملی که باقی می‌ماند و می‌تواند موجب تمایز وجه مادی این عمل با دیگر اعمال صناعی انسان شود، غایت آن است.^{۹۶} منظور از غایت در اینجا غایت 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

برای رسیدن به آن تحقق می‌یابد.^{۹۷} 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 و اعمال انسان را نیز صراحتاً نحوی حرکت می‌خواند. پس 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 می‌کند 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، 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 رخ داده 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. بنابراین می‌توان گفت که از منظر طباطبایی معماری یکی از اعمال صناعی انسان و در نتیجه یکی از حرکات ممکن در جهان ماده است. می‌توان گفت در فلسفه طباطبایی و مرتبه سخن او، معماری مشابه با دیگر اعمال صناعی است؛ چراکه او از حیث مشابهت اعمال صناعی به آنها نظر کرده است. آنچه در این

۸۲. شیروانی، ترجمه و شرح بدایة الحکمة، ج ۲، ۱۵۷ (متن ترجمه گفتار علامه)؛ علی شیروانی، ترجمه و شرح بدایة الحکمة، ج ۲، ۳۴۶ و ۳۴۷ (شرح شیروانی). به اعتقاد مرحوم طباطبایی غایت همیشه به فاعل بازمی‌گردد و هر کار از انسان سر می‌زند در جهت کمال خود اوست. نک: نشیروانی، ترجمه و شرح بدایة الحکمة، ج ۲، ۱۶۳ و ۱۶۴ (متن ترجمه گفتار علامه).

۸۳. همان، ۱۵۷، ۱۶۳-۱۶۴ و ۱۷۹ (متن ترجمه گفتار علامه).

۸۴. البته روشن است که پیراهن غایت بالذات پارچه یا به بیان دقیق‌تر پنبه یا پشم نیست. نک: شیروانی، ترجمه و شرح بدایة الحکمة، ج ۲، ص ۳۳۱ (شرح شیروانی).



تحقیق بر آن نظر داشتیم، بازتیین مفهوم معماری از نظرگاه فلسفی طباطبایی و گشودن دریچه‌ای تازه برای تفکر دربارهٔ رابطهٔ انسان با معماری بود، چنان که از آراء علامه برمی‌آید.

با ملاحظهٔ معماری از نظرگاه طباطبایی و توجه کردن به آن، چنان یکی از اعمال صناعی انسان، می‌توان آن را نیز چون حرکت در حرکت دانست. در عمل معماری، غایتی که اولاً و بالذات مطلوب انسان واقع می‌شود، سکونت یافتن در جهان است؛ غایتی که موجب تمایز یافتن معماری با دیگر اعمال صناعی انسان می‌شود. از پی طلب این غایت، وجه مادی عمل معماری نیز مطلوب نفس واقع می‌شود، و طی آن بخشی از مادهٔ جهان، مطابق با صورت‌هایی که انسان در ذهن خود پدید آورده است، به‌وساطت انسان دگرگون می‌شود و به‌صورت ساختمان‌ها و راه‌ها و سکونت‌گاه‌ها و نظیر اینها درمی‌آید. به بیان دیگر در عمل معماری 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 مجموعهٔ 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 مجموعهٔ مواد جهان. بنابراین در عمل معماری نیز با دو موجود در حرکت مواجهیم: انسان و مادهٔ جهان. هرکدام از این دو موجود در ضمن حرکت‌هایی تنیده در هم رهسپار غایتی‌اند و از این راه طریق استکمال را می‌پیمایند. باید توجه کرد که مراد از استکمال انسان در اینجا، استکمال علمی و معرفتی است؛ نه استکمال اخلاقی. به بیان دیگر، در نگاه طباطبایی، انسان، فارغ از شأن انسانی و کیفیات اخلاقی و مجموعهٔ باورهایش، با دست بردن در جهان به‌وساطت اعمال صناعی، در خودش دست می‌برد و معرفت می‌اندوزد و استکمال می‌یابد. این

استکمال معرفتی شامل یافتن معرفتی عمیق‌تر و وسیع‌تر به خود و قوای درونی خود و نیز معرفتی دقیق‌تر به جهان ماده، در جهت همان عملی می‌شود که به آن مبادرت ورزیده است. بنابراین شاید کسی با پیمودن مسیر اعمال صناعی به طریق یا نیت ناصواب، در عین استکمال معرفتی در خطا کردن نیز خطاکارتر شود.^{۹۸}

نظر کردن به معماری از دریچه‌ای که طباطبایی می‌گشاید، موجب می‌شود بتوانیم در هر عمل معماری دو وجه آفاقی و انفسی را تشخیص دهیم که در طول یکدیگر قرار گرفته‌اند. به بیان دیگر، 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 مجموعهٔ فعالیت‌هایی علمی مدام در جهت طراحی و تمهید عملی، که او را به کمال مطلوبش می‌رساند. بعد از اینها، 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 این‌رو وجه مادی و عینی عمل معماری را می‌توانیم دنبالهٔ مادی حرکتی معرفتی و بزرگ‌تر بدانیم که از نفس انسان آغاز می‌شود و درنهایت او را به کمال مطلوبش می‌رساند؛ حرکتی که درضمن آن انسان در مقام معمار ظاهر می‌شود و طی آن قوای مختلف نفسانی و جسمانی‌اش را به مرتبهٔ فعلیت می‌رساند. در این میان نفس انسان نیز از اجزا و مراحل مختلف این حرکت منفعل می‌شود و ملکاتی می‌پذیرد و معرفت‌هایی تازه حاصل می‌کند. مبدأ این حرکت بزرگ‌تر و قوف علمی نفس به نیاز انسان به سکونت و مقصدش سکونت یافتن انسان در جهان به طرز مطلوب اوست؛ از این‌رو موضوعش، از طرفی، قوای نفس و معرفت اوست و از طرفی، بدن انسان و موجوداتی

۸۵. همان، ص ۳۶۶-۳۶۸ (متن ترجمهٔ گفتار علامه). در حرکات طبیعی غایت همان چیزی است که حرکت به آن ختم می‌شود. از این‌رو در حرکات طبیعی علت غایی و علت صوری در معانی متداول آن بر هم منطبقند؛ مثلاً اگر دانهٔ سیب در نهایت سیب به بار آورد، علت صوری و علت غایی آن بر هم منطبق می‌شوند. اما ممکن است بگویند که اگر دانهٔ 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 دانهٔ سیب هم علت صوری و علت غایی آن بر هم منطبقند؛ زیرا همان‌طور که در دانهٔ سیب امکان سیب شدن هست، امکان فساد هم هست و اینکه کدام این امکان‌ها بر دیگری تفوق و در نهایت تحقق بیابد، بسته به علل معد است. نک: همان، ۳۲۶ (شرح شیروانی).
۸۶. همان، ۳۲۶ (متن ترجمهٔ گفتار علامه).

۸۷. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ۱۸۹-۱۹۱؛ شیروانی، ترجمه و شرح بدایة الحکمة، ج ۲، ۲۴۸ (متن ترجمهٔ گفتار علامه).

۸۸. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ۱۹۵.

۸۹. شیروانی، ترجمه و شرح بادیة الحکمة، ج ۲، ۱۶۵ (متن ترجمه گفتار علامه): اگر فاعل به نحوی تعلق به ماده داشته باشد، با فعلیت یافتن غایت که همان ذات فاعل به لحاظ فاعلیتیش است، فاعل استکمال می‌یابد.

۹۰. «من عمل بما یعلم ورثه الله علم ما لم یعلم» (محمد محمدی‌ری‌شهری و محمد برنجکار، العلم و الحکمة فی الكتاب والسنة (قم: چاپخانه دارالحديث، ۱۴۳۲ق)، ۱۴۷).

۹۱. «العمل وعاء الفهم» (همان).

۹۲. «العلم مقرون الی العمل، فمن علم عمل و من عمل علم» (همان، ۶۸).

۹۳. مثلاً در باغ‌ها و راه‌ها.

۹۴. علل وجود هر چیز منحصر در علت فاعلی و علت غایی است.

۹۵. علت مادی و صوری — که علل داخلی یا قوام عمل معماری‌اند — و علت فاعلی — که یکی از دو علت وجود عمل معماری است.

۹۶. از میان متفکران معاصر، هایدگر نیز می‌گوید که غایت (تِلْس) چیزی است که حدود و ثغور را تعیین می‌کند. همچنین تفسیر او از پُسیس با مفهوم حرکت در این تحقیق تطبیق می‌کند. او متأثر از آراء ارسطو پُسیس را بر دو قسم فوزیس و تخنه می‌داند که مفهوم این دو نیز بر مفهوم حرکت طبیعی و حرکت صناعی در تحقیق حاضر تطبیق می‌کند (مارتین هایدگر، «پرسش از تکنولوژی»، ارغنون، ترجمه شاپور اعتماد، ش. ۱ (بهار ۱۳۷۳): ۵-۷).

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 سایه صورت علمی آن است. ظرف تحقق بخش مهمی از این حرکت بزرگ‌تر نیز نفس انسان است.

بنابراین 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 می‌دارد، نفس خودش را می‌سازد و معرفت می‌اندوزد و از این راه استکمال معرفتی می‌یابد. 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 اجزا تنها به اعتبار ذهن و با نظر به زمانی بودن آن میسر است. به دیگر بیان، 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 منطقی به انسان معماری چشم پوشیده‌ایم و مسیر تبدیل علم انسان به معماری و کیفیت استکمال معرفتی انسان درضمن پرداختن مستمر به معماری را نادیده گرفته‌ایم. به عبارت دیگر مطالعه معماری به‌وساطت مفاهیمی نظیر «فرم»، «کارکرد»، «فضا»، «تناسبات» و نظیر اینها نتیجه نظر کردن به بخشی از وجه مادی معماری و نتایج آن است. در این نحو نظر کردن به معماری نتیجه وجه غیرمادی یا انفسی معماری نادیده گرفته می‌شود؛ استکمال و تعالی معرفتی معمار و در نتیجه جامعه‌ای که معماری در آن تحقق می‌یابد.

با نظر کردن به معماری چونان حرکت، جریان معماری وجه دلالت بسیار مؤثری می‌یابد و می‌تواند شاهدی 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.

References

- Ali Tajer, Saeed. "The Existential Wisdom of Architecture: Relying on the Opinions of Sadr al-Mutalahin". Unpublished doctoral thesis. Tehran: Shahid Beheshti University, 2013. (In Persian)
- Aristotle. *Akhlaq-e Nikumakhusi [=Nicomachean Ethics]*. Persian translation by Muhammad-Hasan Lotfi. Tehran: Tarh-e No, 1998. (In Persian)
- Dehkoda, Aliakbar. *Loghatnameh [= Dictionary]*. Supervised by Muhammad Mo'in and Ja'far Shahidi. Tehran: Dehkoda Dictionary Institute, Tehran University, and Rowzaneh, 1998. (In Persian)
- Dehqani, Mohsen, Translator and Commentator. *Forugh-e Hekmat: Tarjomeh va Sharh-e Nahayat al-Hikmat-e Allameh Seyyed-Muhammad-Hussein Tabatabayi (3 Vols.)*. Written by Seyyed-Muhammad-Hussein Tabatabayi. Qum: Bustan-e Ketab, 2009. (In Persian)

- Dinani, Gholam-Hossein. *Qava'ed-e Kolli-ye Falsafi dar falsafe-ye Eslami [=General philosophical rules in Islamic philosophy] (3 Vols.)*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2001. (In Persian)
- Ekhwan al-Safa. *Rasa'el Ekhwan al-Safa' (=Encyclopedia of the Brethren of Purity) (4 Vols.)*. Beirut: Dar-al-Islamiyya, 1992. (In Arabic)
- Golam'ali Fallah, Mohammad. *Architectural History as Knowledge*. Unpublished Ph. D. Dissertation. Tehran: Tarbiat Modares University, 2018. (In Persian)
- Hasanzade-ye Amoli, Hasan. *Dorus-e Ma'rafat-e Nafs [=Self-knowledge Lessons]*. Tehran: 'Elmi va Farhangi Publication, 2012. (In Persian)
- Heidegger, Martin. "Porsesh az Teknolozhy [= Question Concerning Technology]". Translation by Shapur E'temad. In:

Arqanun, No. 1 (Spring 1994): 1-30. (In Persian)

Ibn Sina, Hossein ibn Abdollah. *al-Isharat wa al-Tanbihat (ma'a al-Mohakimat) (3 Vols.)*. Comment by Muhammad ibn Muhammad Qutb-al-Din Razi and Muhammad ibn Muhammad Nasir-al-Din Tusi. Qum: Daftr-i Nashr al-Kitab, n.d. (In Arabic)

_____. *Borhan-e Shafa*. Persian translation by Mahdi Qavam-Safari. Tehran: Fekr-e Rouz, 1994. (In Persian)

Khajeh Nasir-al-Din Tusi. *Akhlaqe Naseri*. Edited by Mojtaba Minavi and Alireza Heydari. Tehran: Kharazmi, 2011. (In Persian)

Mirfendereski, Abulqasem ibn Mirzabozorg. *Resal-ye Sana'iye*. Edited by Hasan Jamshidi. Qum: Bustan-e Ketab-e Qum, 2008. (In Persian)

Morteza Zobeydi, Muhammad ibn Muhammad. *Taj al-Arus men Javahir al-Qamus (16 Vols.)*. Comment by Muhammad ibn Ya'qub Firuzabadi. Edited by 'Ali Shiri. Beirut: Dar al-Fikr, 1993. (In Arabic)

Motahari, Morteza. *Majmu'e-ye Asar 5 [= Collection of Works 5]*. Tehran: Sadra, 2010. (In Persian)

_____. *Mas'ale-ye Shenakht [= Problem of episteme]*. Tehran: Sadra, n. d. (In Persian)

Muhammadi Reyshahri, Muhammad, and Reza Berenjak. *al-'Elm wa al-Hikma fi al-Kitab wa al-Sunna*. Qum: Darolhadith Publication, 2011. (In Arabic)

Pazuki, S. "The Meaning of Industry in Islamic Wisdom: Description and Analysis of Mirfendereski's Treatise on Industry". *Kheradname Sadra*, no. 48 (2006): 95-106. (In Persian)

Ragheb Esfahani, Hossein ibn Muhammad. *Mofradat-i Alfaz-e Quran [=Dictionary of Qur'anic terms]*. Edited by Safwan 'Adnan Dawodi. Beirut: Dar-al-Shamiya, 1992. (In Arabic)

RaisSamii, M. "Theory of Hierarchy of Existence: Interpretation in Architecture". Unpublished doctoral dissertation, Tehran: Shahid Beheshti University, 2013. (In Persian)

Sadr-al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. *al-Hikmat al-Mota'aliya fi al-'Asfar al-'Aqliyah al-'arba'ah (9 Vols.)*. Comment by Seyyed-MuhammadHussein Tabatabayi and others. Qum: Maktab al-Mustafawi, 1989. (In Arabic)

Shartuni, Sa'fid. *Aqrab al-Mawarid fi Fosh al-'Arabiya wa al-Shawarid (3 Vols.)*. Qum: Marashi Library, 1983. (In Arabic)

Shirvani, 'Ali, Translator and Commentator. *Tarjomeh va Sharh-e Nahayat al-Hikmah (3 Vols.)*. Written by Seyyed-Muhammad-Hussein Tabatabayi. Qum: Dar al-Fikr, 2008. (In Persian)

Shirvani, 'Ali, Translator and Commentator. *Tarjomeh va Sharh-e Bedayat al-Hikmah (4 Vols.)*. Written by Seyyed-Muhammad-Hussein Tabatabayi. Qum: Dar al-Fikr, 2010. (In Persian)

Tabatabayi, Seyyed-Muhammad-Hussein. *Osul-e Falsaf va Ravesh-e Realism [= Principles and Method of the philosophy of realism] (5 Vols.)*. Comment by Morteza Motahari, 1985. (In Persian)

_____. *Osul-e Falsaf-ye Realism [= Principles of the philosophy of realism]*. Edited by Hadi Khosrowshahi. Qum: Bustan-e Ketab-e Qum, 2008. (In Persian)

_____. *Tarjome-ye Tafsir-e al-Mizan (20 Vols.)*. Persian translation by MuhammadBaquer Musavi-Hamedani. Isfahan: Ahllobait Research and Publication Institute, 1984. (In Persian)

Tahanavi, Muhammad-Ali ibn Ali. *Musu'aa Kashshaf Istilahat al-Fonun wa al-Olum [= Description of Technical and Scientific Terms] (2 Vols.)*. Arabic translation by Abdollah Khaledi and George Zinati. and comment by Ali-Farid Dahruj. Beirut: Librarie du Liban Publishers, 1996. (In Arabic)

۹۷. ارسطو می گوید که عقل و فکر به تنهایی هیچ چیز را به حرکت نمی اندازد، این کار تنها از عقل و تفکری ساخته است که به غایتی نظر دارد؛ زیرا کسی که چیزی می سازد به غایتی معین می سازد و آنچه ساخته می شود غایت نیست، بلکه در ارتباط با چیز دیگری است و شکل بخشی به آن چیز دیگر (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه حسن لطفی (تهران: طرح نو، ۱۳۷۶، ۲۰۹).

۹۸. از این روست که انسان حتی در پرداختن به اعمال قبیح یا اعمالی با نیات قبیح نیز در جهت همان اعمال، نسبت به خود و جهان ماده، استكمال معرفتی می یابد؛ فارغ از اینکه این استكمال در شأن انسانی او چگونه تأثیر می کند. مثلاً جنگجو با جنگیدن جنگجوی بهتری می شود، فارغ از اینکه ستم می کند یا خیر، یا ستم پیشه تر می شود یا خیر.

This page is intentionally rendered without text.

این صفحه آگاهانه بدون متن ارائه شده است.