SID

فیلم‌های آموزشی | سرویس ترجمه تخصصی | کارگاه‌های آموزشی | بلاگ مرکز اطلاعات علمی

کارگاه‌ها و فیلم‌های آموزشی مرکز اطلاعات علمی



کاربرد نرم‌افزار End Note در استناددهی مقالات و متون علمی



پروپوزال‌نویسی (علوم انسانی)



کاربرد نرم افزار SPSS در پژوهش



آشنایی با پایگاه‌های اطلاعات علمی بین‌المللی و ترفندهای جستجو

صدور گواهینامه نمایه مقالات نویسندگان در SID

Arch

اولین کنفرانس ملی
عمران، معماری و فناوری اطلاعات در زندگی شهری
۱۳۹۹ - مشهد مقدس

"ادراک فضایی در میدان نقش‌جهان اصفهان بر مبنای حرکت جوهری ملاصدرا"

دکتر پریسا هاشم پور[۱] ، جاوید آریان[۲*] ، مهدی داستان[۳]

۱-دانشیار و عضو هیئت علمی دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز

۲-دانشجوی کارشناسی ارشد مهندسی معماری، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز

۳-دانشجوی کارشناسی ارشد مهندسی معماری، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز

چکیده

حرکت لازمه‌ی ادراک معمارانه است. فضای معماری به‌واسطه خواص پویایی، سیالیت و مکث، موجبات حرکت فیزیکی، بصری و ذهنی را در ناظر فراهم می‌آورد. در فلسفه، عامل حرکت مبنای ادراک حقایق جهان مادی است. فیلسوفان اسلامی، حرکت را امری کمالی و دارای غایت می‌دانستند که مشمول اصل قوه و فعل است. طبق نظریه‌ی حرکت جوهری ملاصدرا، وجود مادی به واسطه‌ی حرکت دائمی خود به سمت وجود روحانی، با طی مراتب و گذر از عوالم محسوسات، خیالات و معقولات به ادراک حقیقی جهان نائل می‌شود. پژوهش حاضر از نوع کیفی تحلیلی-توصیفی بوده و راهبرد پژوهش مطالعه‌ی موردی با رویکرد تفسیری می‌باشد. این مقاله با تحلیل تجربه‌ی ادراکی ناظر در میدان نقش جهان اصفهان، مقارنه‌ی حرکت و ادراک در فلسفه و معماری را مورد بررسی قرار می‌دهد. از نتایج عمده‌ی پژوهش، بین مراتب استکمالی بدن تا نفس در کسب معرفت بر مبنای فلسفه‌ی حرکت جوهری و مراحل ادراک تجربی فضا از ماده به معنا در معماری اسلامی، هم‌خوانی قابل توجهی مشاهده می‌شود. معماری اسلامی با ایجاد فضای معنوی خاص همواره بستری برای کشف و شهود درونی ناظر فراهم می‌ساخته و با توجه به ویژگی‌های سیالیت، تجربه‌ی ادراکی ناظر را از نازلترین مراتب به سوی کاملترین آن هدایت می‌کرده است.

کلمات کلیدی: معماری، حرکت جوهری، میدان نقش جهان، ادراک فضا، تکامل نفس

* (نویسنده مسئول)

www.SID.ir

Arch

مقدمه

عالم امری سیال است و همه تحولات آن از راه حرکت انجام می‌گیرد، بحث حرکت، تاریخی به درازای تاریخ بشر دارد؛ به گونه ای که پیشینه آن به پیش‌تر از طرح مباحث مهمی همچون «وجود» و «عقل» در فلسفه می‌رسد و از این‌رو، جایگاه رفیعی در تاریخ فلسفه دارد. از جمله نخستین فیلسوفانی که به این مهم پرداخته‌اند آناکسیمندر است که به حرکت ازلی در جهان قائل بود. همچنین نظریه حرکت جوهری در فلسفه هراکلیتوس قابل رصد و پیگیری است. فیلسوفان مسلمان نیز به این مهم نگاهی ویژه داشته‌اند ور مباحث گوناگونی را با محوریت مبحث حرکت طرح کرده‌اند. «حرکت» اطز مباحث مهم وجود شناسی، معرفت شناسی، جهان شناسی و انسان شناسی در فلسفه است (علی‌پور و دیرباز،۱۳۹۴). فضای اطراف ما بدون حرکت قابل ادراک نخواهد بود، و می‌توان اشاره کرد که حرکت، خود «کمال» است، چون امری متحقق و بالفعل است و هرآنچه بالفعل باشد مرتبه‌ای از کمال را داراست و از این‌رو، فیلسوفان آن را کمال کمال اول دانسته‌اند (ارسطو،۲۹۲:۱۳۸۴؛ ابن‌سینا،۲۰۴:۱۳۶۴). به کمال رسیدن انسان در اثر حرکت است و تا حرکتی نباشد، انسان از نقص به کمال و از قوه به فعل نمی‌رسد؛ چه آنکه کمال، فعلیت و تحقق در مقابل قوه و تام، در مقابل نقص می‌باشد. از آنجا که هر موجود مادی و حتی مجردات غیر تام ناقص هستند، به واسطه حرکت رو به کمال و غایت مطلوب در صیروت‌اند. از این‌رو، می‌توان گفت حرکت نشانه پویایی و تلاش برای رسیدن به کمال است (علی‌پور و دیرباز،۱۳۹۴).

با استناد به آیه ۵۳ سوره فصلت، آدمی استعداد فهم آیات خداوند را دارد و با جهت‌گیری به سمت آن‌ها به تدریج این قوه فهم را به فعلیّت می‌رساند، برای اینکه انسان به درستی به حقیقت فعلی جهان بیرون و جهان درون دست یابد، نیازمند وسیله است؛ معماری به عنوان ظرف زندگی انسان، با خلق فضاهایی که هم نمایشگر صورت بوده و هم بیانگرمعنی، همواره نقش تسهیل‌گری را در این مسیر داشته است (سلخی و همکاران،۱۳۹۶). ادراک فضا به عنوان جوهره‌ی معماری به‌واسطه حرکت میسر میگردد؛ از اینرو پرداختن به رابطه‌ی حرکت و ادراک حائز اهمیت است. معماری اسلامی ایران، در کارنامه‌ی خود آثار بیشماری را به ثبت رسانده که در همه‌ی آنها وظیفه‌ی اصلی خود را اتصال عالم ماده به عالم معنا قرار داده است (سلخی و همکاران،۱۳۹۷). با توجه به اینکه هر تفکری می تواند تاثیراتی را بر جامعه و ساختارهای کالبدی جامعه داشته باشد و ارزشهای جوامع را با توجه به تفکراتی که در آن ریشه دارد شکل دهد، نیاز است برخی تفکرات تاثیرگذار برجامعه و در نتیجه بر ساختارهای معماری مورد بازشناسی قرار گیرند. معماری به عنوان فن طراحی محیطزیست بشر، پیوندی ناگسستنی با حرکت دارد. حرکت در معماری ّسنتی ما آینه تمام نمای توجه به صورت و معنا می‌باشد که هم باعث جابجایی ناظر می‌شده، هم چشمان او را به حرکت وا داشته و هم موجب حرکت در ذهن بیننده می‌شده است. حکمت متعالیه در سیر تکاملی اندیشه فلسفی مسلمین تحولات قابل توجه و تأملی را با تکیه بر نظامهای فلسفی پیش از خود ایجاد کرد. ملاصدرا اصول و قواعدی در فلسفه بنا نهاده و به واسطه آنها نظام فلسفی نوینی طراحی کرده است که در سایه آن بسیاری از مشکلات و معضلات فلسفی پاسخ یافته است. در میان این اصول، نظریه حرکت جوهری در نوآوری‌های ملاصدرا سهم بسیار مهمی داشته و در جایگاه یکی از مهم‌ترین ارکان حکمت متعالیه نشسته و ازجمله نوآوریهای صدرالمتألهین در نفس‌شناسی است. ضعف و نارسایی علم‌النفس پیشینیان در پاسخگویی به

www.SID.ir

Arch

برخی اشکالات و راهگشایی برای معضلات، ملاصدرا را بر آن داشت که با توجه به اصول اساسی نظام فلسفی خود، به خصوص اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن، اشتداد وجود و حرکت جوهری، طرح نوینی از علم‌النفس ارائه دهد. در حکمت متعالیه کمال غایی «حرکت دائمی به سوی بی نهایت» است که تعبیراتی مانند خودشناسی و خداشناسی، بیانگر آن است. این حرکت دارای مراتب تکاملی از قوه تا فعل است. ملاصدرا همچنین در بیان حرکت جوهری، حرکت در اعراض (ظاهر) را نمایش یا جلوه‌ای از حرکت در جواهر (باطن) می‌داند. در معماری نیز مبحث حرکت مانند فلسفه هم دارای مراتب تکاملی بوده و هم در دو بعد ظاهر و باطن تحقق می‌یابد. مقاله حاضر با هدف شناسایی آن دسته ویژگی های فضایی و منحصر به فرد در نوع خود نظیر میدان نقش جهان اصفهان به دنبال ساخت مدلی جهت تبیین چگونگی تاثیر حرکت در فضای معماری در حرکت تکاملی ناظر آن است. ساختار مقاله جهت تحقق این هدف ابتدا با تعریف چهارچوب نظری در حوزه حرکت و کمال به معرفی حرکت تکاملی انسان پرداخته و سپس در با استفاده از توصیف و تحلیل مطالب در جهت کنکاش سیر حرکتی در میدان نقش جهان اصفهان و رابطه آن با تکامل نفس انسانی است.

روش پژوهش

معماری یکی از مباحثی است که عوامل زیادی در شکل گیری آن تاثیر دارند، پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی تحلیلی در پی تبیین ادراک‌فضایی و تاثیر فضای‌معماری موجود در جهت این امر بر مبنای حرکت جوهری است که به صورت موردی میدان نقش جهان اصفهان که از آثار ارزشمند و پر از مفهوم معماری دوره صفوی و در ارتباط با حکمت متعالیه می‌باشد به عنوان نمونه مورد مطالعه در نظر گرفته شده است. راهبرد در نظر گرفته شده برای پژوهش، مطالعه‌ی موردی با رویکرد تفسیری آن است. ساختار کلی مقاله در وهله‌ی اول ارائهٔ مبانی نظری منسجم هم در حوزه‌ی معماری و هم در حوزه‌ی فلسفه در رابطه با بحث ادراک فضایی و حرکت است.

پیشینه تحقیق

در تحقیقاتی که در این زمینه در معماری صورت پذیرفته است در مقاله ای با عنوان «حرکت تکاملی نفس آدمی در فضای مسجد بر مبنای آرای ملاصدرا» در سال ۱۳۹۶ توسط سلخی خسرقی، شجاری و آصفی بیان می‌نمایند که مساجد سنتی در معماری اسلامی به گونه‌ای طراحی شده‌اند که به واسطهٔ ویژگی سیالیت خود، مرحله به مرحله ناظر را دعوت به تجربهٔ حرکت از درجات پایین تا به درجات عالی‌تر می‌نماید، به طوری که مراتب تکاملی انسان در حکمت صدرایی، قابل انطباق با مراحل حرکت در معماری می‌باشد. در مقالهٔ مذکور چگونگی اثر بخشی حرکت در فضای معماری در به کمال رسیدن ناظر تبیین و بیان می‌شود؛ اینکه موفقیت یک اثر معماری زمانی است که فضا حالت خنثی نداشته و ناظر خود را متأثر سازد. یک چنین فضایی که ناظر را ترغیب به حرکت کرده و عنان چشم، پا و ذهن مخاطب را از دستش خارج کرده را در مسجد کبود تبریز بررسی می‌نماید.

نگارنده چهارچوب نظری تحقیق خود را بر مبنای نظر حرکت جوهری ملاصدرا : کمال نهایی انسان در سیر وسلوک معنوی، حرکت دارای مراتب و تکاملی، حرکت هم در ظاهر و هم در باطن موجودات و اینکه عالم هستی دائماً در حال حرکت بنا بر اصل قوه و فعل است را، در تمامی شئونات هستی جاری دانسته و برای آن مراتبی تکاملی قائل است، را بیان

www.SID.ir

Arch

می‌کند. در مطالعه فوق سعی بر آن شده که ویژگی سیالیت فضایی مسجد و تأثیر آن در حرکت‌های ظاهری و باطنی ناظر در یک نمونه موردی «مسجد کبود تبریز» مورد مطالعه قرار گیرد؛ و با توجه به رویکرد تحقیق که تطبیق آرای معماری و حکمی در ذیل تحلیل یک نمونه است، روش منتخب تحقیق بر اساس تجربه ادراکی نگارنده، به تفسیر ویژگی سیالیت فضایی با توجه به تأثیر آن بر حرکت‌های ناظر و ارتباط آن با حرکت تکاملی نفس آدمی پرداخته شده است.

در پژوهش دیگر نیز تحت عنوان «مراتب ادراک فضای سیال در مسجد جامع تبریز؛ با نگاهی به مفهوم حرکت در آرای ملاصدرا» از همین نگارنده در سال ۱۳۹۷، ادراک فضا را به عنوان جوهرهٔ معماری به واسطهٔ حرکت در آن عنوان می‌کند و از این‌رو پرداختن به رابطهٔ حرکت و ادراک را حائز اهمیت می‌داند، و بیان می‌کند که فضای معماری به واسطهٔ خواص پویایی سیالیت و مکث، موجبات حرکت فیزیکی، بصری و ذهنی در ناظر می‌شود. در فلسفه، عامل حرکت مبنای ادراک حقایق جهان مادی است و اینکه فیلسوفان اسلامی، حرکت را امری کمالی و دارای غایت می‌دانند که مشمول اصل قوه و فعل است. نگارنده طبق نظریهٔ حرکت جوهری ملاصدرا، وجود مادی را به واسطهٔ حرکت دائمی خود به سمت وجود روحانی، با طی مراتب و گذر از عوالم محسوسات، خیالات و معقولات به ادراک حقیقی جهان عنوان می‌کند. در این پژوهش با تحلیل تجربه‌ی ادراکی ناظر در مسجد جامع تبریز، مقارنهٔ حرکت و ادراک در فلسفه و معماری را مورد بررسی قرار می‌دهد. هدف نگارنده در این پژوهش کشف تعاملات بین حرکت و ادراک در دو حوزهٔ فلسفه و معماری است که در ابتدا به ماهیت ادراک فضایی و رابطه حرکت و ادراک در حوزه های فوق به صورت جداگانه می‌پردازد و در ادامه به بررسی خواص و مؤلفه‌های فضای سیال و تحلیل تجربه ادراکی مسجد جامع تبریز و تحلیل آن بر اساس آرای فلسفی و مبانی معماری پرداخته و در نهایت براساس نتیجه‌گیری بیان می‌نماید که حرکت و ادراک هم در معماری و هم در فلسفه دو موضوع آمیخته با یکدیگر هستند که هستی یکی مستلزم موجودیت دیگری است؛ اینکه در معماری ادراک حقیقی فضا تنها با حرکت و قدم زدن در اثر معماری و تماشای گوشه به گوشه‌ی اثر ممکن است و خصوصیات فضایی سه‌گانه (پویایی، سیالیت و مکث) هم باعث شده که تجربه‌ی ادراکی ناظر را از نازل‌ترین مراتب به سوی کامل‌ترین آن هدایت نماید.

طبق دسته بندی‌های انجام شده درباره مراتب ادراک فضا در این تحقیق، ابتدا ناظر به واسطهٔ حواس پنج گانه در فضای واجد ویژگی پویایی، حرکت فیزیکی داشته و با حرکت چشمان به واسطهٔ سیالیت فضا در یک مرحلهٔ میانی بین عالم ماده و معنا قرار می‌گیرد و نهایتاً با مکث و دریافت یک سری نشانه‌ها از فضای سیال به قدر ظرفیت و توان خود به حقیقت پنهان اثر دست می‌یابد؛ و عنوان می‌دارد که این مراحل یک سیر تکاملی داشته: اول، شناخت اولیه و دوم، ساخت عنصری از شناخت در ذهن و سوم، شناخت حقیقی یا یکی شدن با شیء، نظیر آنچه که در فلسفه عنوان شده است. از نتایج عمدهٔ این پژوهش بین مراتب استکمالی بدن تا نفس در کسب معرفت بر مبنای فلسفهٔ حرکت جوهری و مراحل ادراک تجربی فضا از ماده به معنا درمعماری اسلامی، هم‌خوانی قابل توجهی مشاهده می‌شود.

مبانی نظری

- تاریخچه و پیشینه‌ی حرکت جوهری:

www.SID.ir

Arch

فیلسوفان و اندیشمندان از دیرباز، حرکت و تبیین ماهیت آن را معضل بزرگی یافته و به‌خوبی دریافته بودند که از میان همه‌ی صفات و حالاتی که اشیا دارند_ از قبیل رنگ، حجم، وزن، حرارت و ..._ دگرگونی و حرکت، حالتی خاص است که با همه‌ی آن صفات، تفاوت آشکار دارد و به همین سبب، بدان عنایت و اهتمام ویژه‌ای داشته‌اند.

پارمیندس و لوسیپوس از فیلسوفان یونان باستان (قرن ۵ ق.م) منکر وقوع حرکت در جهان بودند و زنون الیائی شاگرد پارمنیدس با دلایل زیادی، امتناع وقوع حرکت را اثبات می‌کرد، (Aristotle,1991). در مقابل، هراکلیتوس همه‌ی جهان را چون آتش در بیقراری و تحرک مدام می‌دید و دو بار گذشتن از یک رودخانه را محال می‌انگاشت. اتمیستهایی چون دموکریتوس، آناکساگوراس و امپدوکلس، همه‌ی تحولات ظاهری اشیاء را به حرکات ذرات درونی آن‌ها (اتم‌ها) منتهی می‌دانستند، (کاپلستون، ۱۹۰۷م). اما ارسطو هیچ یک از این آراء فلسفی را نمی‌پسندید و برای حرکت تفسیری دیگر داشت که مبتنی بر نظریه ماده و صورت بود، او حرکت را «فرآیند بالفعل شدن یا کمال شیء بالقوه از آن حیث که بالقوه است» می‌دانست، (ارسطو، ۳۸۴ ق.م تا ۳۲۲ ق.م). با توجه به تعریف فوق می‌توان گفت «حرکت» عبارت است از به فعلیت رسیدن قوه یا همان تغییر حالت ماده از صورتی به صورت دیگر. زمان، امکان این تغییر صورت یا به فعلیت رسیدن قوه را فراهم می‌کند.

دیدگاه ارسطویی در باب حرکت بر افکار فلاسفهٔ بعدی، أعم از شرق و غرب تأثیر گذاشته و بلکه حاکمیت مطلق یافت، تا جایی که فیلسوفان مسلمان نیز در تفسیر حرکت عموماً از ارسطو پیروی کرده‌اند. اما در باب حرکت جوهری، ارسطو، فارابی و اکثر حکمای دیگر اسلامی معتقدند حرکت به‌معنای کمال آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است، یا حرکت به‌معنای خروج تدریجی از قوه به فعل، در جوهر واقع نمی‌شود، چرا که وقوع تغییر در جوهر دفعی است، (ابن سینا، ۲۰۵:۱۳۶۴).

فارابی در رسالهٔ الدعاوی القلبیه به انحصار حرکت در چهار مقوله و عدم وقوع آن در جوهر تصریح کرده است؛ (فارابی،۲۵۹-۳۳۹ ق). پس از وی، ابن سینا نیز همین موضع را اتخاذ کرد و در طبیعیات شفا، قول به حرکت در جوهر را تعبیری مجازی دانسته و تغیر طبیعت جوهری را به «فساد دفعی» و «حدوث دفعی» تفسیر کرده است، (ابن سینا، الشفا، ج ۱، ص ۱۰۲). وی همچنین در موضعی دیگر از آثار خود به انکار وقوع حرکت در جوهر پرداخته و دلیل آن را شدت و ضغف ناپذیری جواهر دانسته است؛ (ابن سینا، ۲۵۱:۱۳۶۴). متکلمان نیز به عدم ثبوت حرکت در جوهر تصریح کرده اند؛ (تفتازانی، ۷۸۴ ه.ق).

اما ملاصدرا در این مسأله، با دیگر حکما و متکلمان مخالفت کرده و با رویکرد وجودی خود به حرکت، به طرح و اثبات نظریه ابتکاری خویش در باب وقوع حرکت در مقوله جوهر می‌پردازد؛ (ملاصدرا، ۱۴۱۲ ه.ق).

- تلقی ملاصدرا از پدیده حرکت:

فهم دیدگاه صدرالمتألهین پیرامون ماهیت حرکت مسبوق به نوع رویکرد فلسفی او به این پدیده، در مقایسه با رویکرد حکمای پیشین است. او در کتاب أسفار، ضمن بیان و تحلیل نظریات پیشینیان، موضوع حرکت را از قلمرو طبیعیات خارج کرده و آن را در زمرهٔ مباحث الهیات قرار داده است. وی برای حرکت ماهیتی قائل نیست و آن را عبارت از «نحوهٔ وجود شیء تدریجی الوجود» می‌داند؛ (ملاصدرا، حکمه متعالیه فی اسفار اربعه، ج ۴، ص ۴) و تصریح می‌کند که

www.SID.ir

Arch

حرکت از موجودات خارجی نیست بلکه یک امر عقلی و انتزاعی است که منشأ آن موجود خارجی‌ای است که وجودش به‌صورت تدریجی از قوه به فعل خارج می‌شود. همین رویکرد وجودی ملاصدرا به مسأله، سبب شد وی حرکت و سکون را از نوع مقولات ارسطویی نداند بلکه آن را از عوارض موجود به‌ماهو موجود، یعنی موضوع علم الهی بالمعنی الأعم دانسته و در بخش امور عامه اسفار مطرح کند؛ (همان، ج ۳، ص ۲۴-۲۰). حرکت در تلقی او امری تدریجی و اتصالی است؛ زوال تدریجی قوه است و حدوث تدریجی فعلیت: «بنابراین حقیقت حرکت عبارت است از حدوث تدریجی یا خروج از قوه به فعل، به‌نحو تدریج، نه دفعی و ناگهانی».

در رویکرد هستی شناختی ملاصدرا حرکت یک حقیقت وجودی یکپارچه و متصل است که یکسره و یکجا به دنبال هم به‌وقوع می‌پیوندند. به تعبیر دیگر، هیچ‌گاه هیچ حرکتی از اجزاء منفصل و در کنار هم نهاده محقق نمی‌شود بلکه سراسر، یک امتداد واحد متصل بیش نیست؛ چرا که اساساً حصول امر ممتد از اجزای بی امتداد امکان‌پذیر نیست. بنابراین حرکت، حقیقتی غیر از انقضا، تجدد و تصرم نخواهد داشت؛ بلکه حرکت نفس تجدد و انقضا و زوال است و جهت ثبات در آن متصور نمی‌باشد. لذا شایسته نیست که علت قریب آن امری ثابت و ساکن باشد. باید فاعل مباشر حرکت امری متدرج الوجود و سیال الهویّه باشد.

- تقریر نظریهٔ «حرکت جوهری»:

یکی از مسائل مبتنی بر اصالت وجود که ملاصدرا در آن مدعی ابتکار و نوآوری است، تجویز حرکت در مقولهٔ جوهر یا همان مسألهٔ «حرکت جوهری» است که براساس آن، تمام جواهر حسی از آن جهت که حسی هستند و همچنین تمام اعراض آن‌ها دائماً در حال حدوث و تجددند؛ (ملاصدرا، رساله فی شواهد الربوبیه، ص ۳۷۵). ملاصدرا این نظریه را که از مهمترین مسائل مبحث قوه و فعل است و در صورت اثبات آن نتایج مهمی بر آن مترتب می‌شود، مبرهن به برهان عرشی و مؤید به آیات قرآنی بسیار معرفی می‌کند؛ (همان، ص ۳۷۵). او در اثبات آن در رسالهٔ شواهد الربوبیه چنین می‌نویسد: «اگر طبیعت در ذات خود دارای سیلان و تجدد نباشد، صدور حرکت از آن ممکن نیست زیرا صدور متغیر از ثابت محال است». بسیاری از متفکران از جمله سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، علامه طباطبایی، استاد مرتضی مطهری، مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی و دکتر ابراهیم دینانی ملاصدرا را مبتکر این نظریه دانسته‌اند، در مقابل ، بعضی از بزرگان نیز این نظریه را مسبوق به سابقه دانسته و ابتکاری بودن آن را در حکمت متعالیهٔ صدرایی مردود شمرده‌اند.

نظریهٔ «خلق مدام» عرفا را که بر طبق آن جهان هر لحظه در حال ظهور و بطون است، نمی‌توان با نظریهٔ حرکت جوهری یکسان دانست و عرفا را قبل از ملاصدرا قائل به حرکت جوهری محسوب کرد، زیرا حرکت یک امر متصل و پیوسته است. در حرکت جوهری، جوهر عالم مادی به‌تدریج تغییر می‌کند و در واقع یک جوهر ممتد تحقق دارد، حال آنکه در نظریهٔ خلق مدام عالم به‌طور مفصل و به‌صورت کون و فساد، ظاهر و سپس باطن می‌شود و در واقع تغییر عالم به‌صورت دفعی است، نه به‌صورت یک حرکت متصل و ممتد. برخی از متفکران معاصر نیز قائل به سابقهٔ نظریه حرکت جوهری نزد متکلمین و عرفای پیش از ملاصدرا بوده و برخی از عبارات وی را مؤید این قول می‌دانند؛ (فرقانی،۱۳۸۶، ص ۵۸۷-۵۸۵). حقیقت آن است که هرچند در کلمات حکیمان یونان و عارفان و متکلمان پیش از ملاصدرا، سخنانی یافت می-

www.SID.ir

Arch

شود که می‌توانند بر نظریهٔ حرکت جوهری منطبق شود، اما کسی که به‌طور صریح و جدّی این مسأله را عنوان کرد و برخلاف دیگر حکمای مسلمان بر اثبات آن پای فشرد، صدرالمتألهین بود.

صرف نظر از دیدگاه‌های موافق و مخالف در رابطه با ابتکاری بودن حرکت جوهری در حکمت متعالیه، ملاصدرا را از جهت دیگر، یعنی أخذ نتایج فلسفی و کلامی مهم از قول به حرکت جوهری نظیر حدوث زمانی عالم، چهار بعدی بودن ماده یا طبیعت جسمانی، ربط حادث به قدیم و متغیر به ثابت، نیاز دائمی عالم به واجب تعالی، جسمانی بودن نفس در حدوث و روحانی بودن آن در بقا، حشر بینهایت آدمی، اثبات معاد جسمانی و ... باید مبدع و نوآور به‌حساب آورد. با توجه به نظریه ملاصدرا در خصوص حرکت جوهری، از آثار این نظریه می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: اولاً، براساس حرکت جوهری عالم ماده یک واحد حرکت به‌شمار می‌رود که در یک جریان عمومی به‌سوی غایت نهایی که همان مبدأ هستی است در حرکت است. ثانیاً، عالم ماده همواره در حال آفرینش است و لحظه به لحظه از مبدأ هستی فیض وجود را دریافت می‌کند؛ (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۴-۲۷۳).

- ادراک فضای معماری:

فضا هسته‌ی معماری است و معماران جهت طراحی نیازمند تفکر و تصویر در رمزگشایی ماهیت فضا و کشف پیامهای ساطع شده از صور مادی آن هستند.اگر فا را واجد دو ویژگی صورت و معنا بدانیم، با چیزی بیش از یک «مکان تهی» میان اجسام روبرو خواهیم بود که هم دارای وجه آشکار یعنی شکل فیزیکی و هم دارای وجه پنهان یعنی معنا می‌باشد (Dursun, 2009). خلق فضا، اساسی‌ترین کار در پیدایش یک اثر معماری است وحرکت هم زمینه‌ساز ادراک این اثر معماری می‌باشد. بنابراین ادراک کامل معماری نیازمند حرکت بینندهٔ فضاست. از آنجایی‌که هر ادراکی نیاز به آمادگی دارد؛ برای درک آثار معماری نمی‌توان تنها به ارائهٔ نقشه‌ها اکتفا کرد.کریستوفر الکساندر، نظریه‌پرداز معماری، در باب تئوری فضای معماری، تأکید بر اداراک عینی فضا دارد (Alexander, 1978: 81). گاه فضا در تصورات ما «مکانی تهی» میان اجرام و توده‌هاست و کار معمارپوشاندن این «مکان تهی» و ایجاد یک محیط انسانی و محدود از یک محیط بی‌نهایت از طبیعت است (Collins,2014). از منظر پدیدارشناسی، بیشتر مطالعات انجام شده در مورد فضا میتوان به دو دسته کلی تقسیم کرد: آنهایی که مبتنی بر فضای اقلیدسی هستند و آنهایی که می‌کوشند تئوری فضا را برپایه روانشناسی ادراک توسعه بخشند (نوربرگ شولتز، ۱۳۵۳ :۱۶-۱۵). با قبول اینکه فضا جدا از ویژگی های مادی اش کیفیتی قابل درک توسط آدمی است، چگونگی فرآیند ادراکی از فضا حائز اهمیت میشود. در این فرآیند سه مؤلفه ادراکی شامل انسان، فضا و رابطه بین انسان و فضا قابل بررسی است.نظریه‌های ادراکی هر یک به جنبه‌ای از این فرآیند ادراکی انسان اشاره کرده‌اند. رفتارگرایان با تکیه بر رفتار به جای ذهن و فعل و انفعالات درونی، تنها به حرکت و رفتار محدود در زمان و مکان معین معتقد بودند؛ روانشناسان گشتالت،توجه بر خود فرآیند ادراک داشته (دریافت کل قبل از اجزا) و شناخت‌گرایان تأکید به انسان به عنوان پردازشگر اطلاعات داشتند و نظریه‌پردازان کنش متقابل به تأثیر محیط بر ادراک و رابطه پویا بین فرد و محیط و نقش محوری تجربه ادراکی اشاره کرده‌اند (سلخی و همکاران،۱۳۹۷).

www.SID.ir

Arch

اکولوژیستها (Gibson,2014) هم اشاره به حرکت در محیط و واقعیت تجربه حسی کرده‌اند.در این بین نظریاتی وجود دارد که به ارزیابی چگونگی کیفیت ادراک انسان در یک فضای معماری بطور خاص میپردازد؛ از جمله لنگ که اشاره به سه سطح زیبایی: حسی، شکلی و رمزی کرده است؛ بوردیو (Bourdieu)(1984) جامعه شناس هنری نیز دو سطح برای معنا در اثر هنری مطرح میکند که شامل اولیه (مادی) و ثانویه (رمزی) میشود؛ نول(Nohl,2001) چهار سطح شناختی مؤثر بر ارزیابی زیبایی شناسانه قایل بوده که شامل ادراکی، حسی، نشانه‌ای و رمزی میشود.(رضازاده، ۱۳۸۰، ص۳۴۷). در قرن ۱۹ هم نظریات ادراکی با تکیه بر تجربیات فضایی وجود داشت. هانریش ولفلین (Wolfflin Heinrich) و تئودور لیپس(Lipps Theodor) مسأله رابطه احساس و تداعی معنا با ویژگی-های بدن و تأثیر حرکت در فضا و تجربه‌ی فیزیکی آن بر احساس و ادراک را مطرح میکنند.

- مؤلفه‌ها و مراتب ادراک در نظریهٔ حرکت جوهری:

ملاصدرا مسئله ی حرکت را در کلیه موجودات هستی و ابعاد و مراتب ادراکی آن جاری و ساری میداند. او اساساً روح را متروح شده کالبد به واسطه‌ی حرکت جوهری میداند و ادراکات را به نفس منتسب میکند که حواس و قوای ادراکی ابزارهای آن را فراهم میکنند.دیدگاه اصالت ماهیت، حرکت و تغییر را در صفات شیء میبیند نه در جوهر آن؛ اما از دیدگاه اصالت وجود لازمه تغییر و تحول در صفات ظاهری، تحول ادراکی و درونی انسان است نه بر عکس. (عرفانیان و رسا، ۱۳۷۶،ص۳۰۵-۳۰۴) ملاصدرا منشأ همه ادراکات را عینیت خارجی (Object) میداندکه به محض ورود به ذهن انسان به درجه‌ای از تجرد میرسند و اصولاً تمام ادراکات انسان مجردند و متکی به مادهای در مغزیا بدن نمی باشند ،زیر اماده اساساً همراه با حرکت جوهری است و هر لحظه آن از لحظه دیگر جداست. (ملاصدرا، ۱۳۹۴). مراتب علم وادراک در فلسفه به دو دسته ی کلی حصولی (ادراکات ناشی از حواس پنجگانه) و حضوری (ادراک مستقیم و بی واسطه حواس یا همان شهود) تقسیم میشوند (ملاصدرا، ۱۳۹۴). در یک دسته بندی دیگر حواس و ادراکات به درونی(شامل حس مشترک، خیال، حافظه، متخیله و واهمه) و بیرونی (شامل حواس پنجگانه) قابل تقسیم‌اند. ملاصدرا تقسیم چهارتایی ادراک توسط فلاسفه‌ی دیگر(حسی، تخیلی، عقلی و وهمی) را در یک دسته‌بندی سهتایی(حسی، خیالی، عقلی) را تأیید میکند و اشاره به تطابق قوای ادراکی سهگانه درونی انسان با عوالم سه گانه وجودی میکند (عالم حس، عالم مثال و عالم معقولات) (ملاصدرای شیرازی، ۱۲۸۲ق، ج ۸ ،ص ۲۴۳).

الف) ادراک حسی: ادراکات حسی طبق نظر ملاصدرا شامل سه مرحله است. در مرحله‌ی اول انعکاسی از واقعیت خارجی به واسطه ی حواس پنجگانه صورت میگیرد. در مرحلهی دوم، نوبت نفس است که کسب علم میکند از این تصاویر و کدها. در مرحله سوم، نفس دست به خلاقیت زده و به ماهیت شیء را برای خود بازسازی میکند و آن را جایگزین ماهیت شی ء خارجی می کند.

ب) ادراک خیالی: خیال یکی از حواس باطنی ادراک می باشد. در تعریف فلسفی خیال،خیال مدرک صورت محسوسه‌ی شیء غایب یا خزانه‌ی صور محسوسه است.صورت خیالی مقابل صورت عقلی قرار میگیرد (مددپور،۱۳۸۷).

ج) ادراک عقلی:برترین مرتبه از ادراک، ادراک عقلی است و با ادراک شهودی و اشراقی مطابقت دارد؛ در واقع نفس تبدیل به خود شیء میشود بدون فاصله از آن. از منظر ملاصدرا، ادراک عقلی عبارت است از دریافت مفاهیم کلی

www.SID.ir

Arch

و مجرد از ماده. (مومنی، ۱۳۹۱، ص۲۲) میان ادراکات حسی و خیالی و عقلی رابطه خطی واتصالی است و یک نوع علاقه و وابستگی بینشان وجود دارد. نفس با حرکت جوهری خود انتقال و مسافرتی را از کمالات حسی کرده و پس از طی کمالات خیالی، به مرتبه ادراک حقایق عقلی راه می‌یابد (کاوندی،۱۳۸۴،ص۹۵)

- ادراک فضایی میدان نقش جهان:

بر اساس مفهوم ساخت میدان چیزی که در بطن آن جلوه میکند و از اهمیت و جلوه‌ای خاص برخوردار است، دریافت و ادراک فضایی از محیط میدان است. فضا همواره همواره در معماری و طراحی جامعه‌ی سنتی موقعیتی اساسی و بارز داشته و دارد. «فضا یکی از صریح ترین نماد های وجود است، ازلی، نافذ و در جهان شناسی اسلامی «مکان» روح جهانی است» (اردلان، بختیار، ۴۱:۱۳۹۰). در میدان نقش جهان نیز این فضای نمادین به خوبی حس میشود. تداوم و پیوستگی فضایی دورتادور میدان را فراگرفته و در عین پیوستگی با سایر اجزاء خود نیز حس مستقلی دارد. همچون حجره های برآمده و تورفته اطراف میدان یا کانال سنگی اطراف میدان که در ابتدا مرز فضا را تشکیل می‌داد و یا درختکاری که در امتداد این مجرای سنگی قرار گرفته و خود فضایی را تعریف می‌کند و وجود بازار که همانند کمربندی میدان را احاطه کرده است.
بر اساس این مشاهدات می‌توان دریافت « انسان به گونه‌ای از درک گرایش دارد که تفسیری متافیزیکی از زندگی به دست می‌دهد، تفسیری که از تمام دریافت های حسی بیرونی پیشی گرفته و فراتر می‌رود. این گونه‌ی ادراک، یا دریافت اولیه، بر تمام دریافت های انسان تاثیر می‌گذارد چون با قرار دادن او در جهان آغاز می‌شود. این تفسیر در ابتدا آگاهی او را از فضای جهان به مثابه بروز مخلوقات جهان اصغر تعیین می‌کند که به خود او- جهان اصغری که خود اوست- شبیه است. این مفهوم هرمسی سنتی بخشی از جان بینی یکی شده در چشم انداز اسلامی را تشکیل می‌دهد، دیدگاهی که بر اسا آن جهان از جهان اکبر و جهان اصغر تشکیل شده است که هر یک سه بخش مهم دارد: جسم، نفس و روح» (اردلان، بختیار، ۴۱:۱۳۹۰)

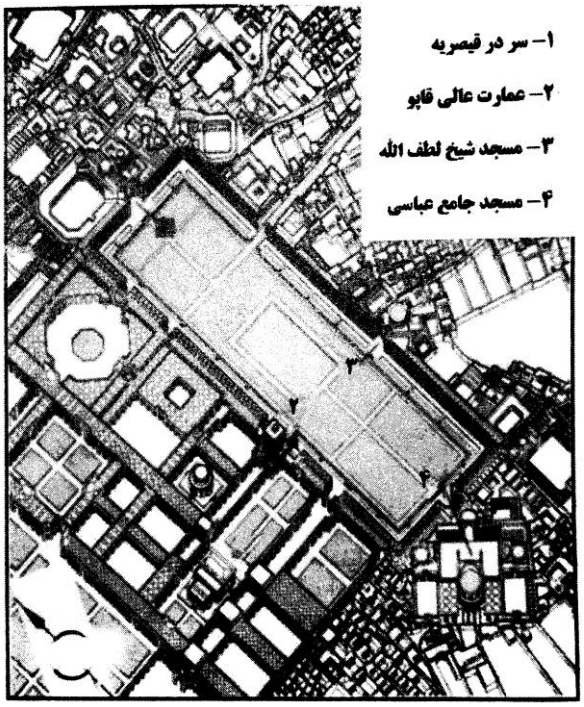
استرلین این حس را به خوبی توصیف کرده است: « مسافر این شهر، پیوسته خود را درون چیزی می‌بیند. از حالی به حال دیگر و از ادراکی به ادراک دیگر دست می‌یابد، یک جا غرق در ضای گرم و صمیمانه بازار است که فقط نوری ملایم از صافی نورگیر ها بدان می‌تابد، جای دیگر، با عبور از یک آستانه، شاهد استنباط ناگهانی فضا به میدان وسیع می‌شود که نوری خیره کننده بر آن می‌پاشد، نوری که گهگاه از لابه لای شاخ و برگ درختانی بلند عبور می‌کند. مسافر سپس قدم به پسکوچه های تنگ و سایه دار اما سرگشوده می‌نهد و سرانجام خود را در آستانه میدان بزرگ نقش جهان با درختها و نهرهایی در اطراف آن می‌یابد که باید از وسعت بیابان وار آن عبور کند» (استرلین،۶۶،۱۳۷۷-۶۵).

در جهان شناسی اسلامی مکان روح جهانی است. بدین معنا که در پی نظم در فضای جهانی، نظم ملی یا مکانی تحقق می‌پذیرد. «مفهوم مکان از ظرف (جسسم) و مظروف (روح) تشکیل شده است، مکان وجود محسوس و ملموس ندارد، اما در ذهن بیننده‌ای که به صورت بصری مرز های فیزیکی را درک میکند و خرد او روح را به صورت مظروف در محدوده‌ی مز ها درک می‌کند وجود دارد» (اردلان، بختیار، ۴۳:۱۳۹۰) این مفهوم در شهر قابل مشاهده است و شهر به

www.SID.ir

Arch

حجمی مرکز گرا درون فضای محلی مبدل می‌شود، که خود نیز اغلب با فضایی جغرافیایی با ابعاد گسترده تر ارتباط پیدا می کند و دارای اجزایی است که این اجزا نیز دارای ویژگی های شهر هستند.



حس مکان و جهت گیر فضا «درون شهر، نیاز انسان برای استقرار خود درون فضا یا محل مسجد را خلق می کند و یا خط بازار که روح انسان به آن کنش و گرایش دارد. شهر محصور در دیوار ها یادآور عالم وجود است و با انتخاب و استقرار دروازه های شهر جهت گیری‌اش را نمادین می کند که می توانند چهار تا باشند (جهات اصلی)، یا هست تا (چهار جهت اصلی به اضافه‌ی چهار دروازه به آسمان) و یا دوازده تا (نشانه های برج دوازده گانه‌ی زودیاک)» (اردلان، بختیار، ۱۳۹۰:۴۵) (شکل ۱)

شاید بتوان این توصیف را مصداق میدان نقش جهان دانست که آن را همچون شهری کوچک در شهری بزرگتر یا مفهوم جهان اصغر در جهان اکبر نشان می‌دهد. میدان همچون شهر، خود یادآور عالم وجود است و توسط دیوار هایی محصور گشته و دارای جهت گیر های نمادین است. در مفهوم «مکان» فضای مرکزی با محصور شدن در میان دیوار ها پدید می‌آید. این شرایط مرزی ممکن است گاهی دیوار های «مفید» یا «زنده» باشند و فضا های ثانویه‌ای را به واسطه‌یی نور، هوا، نما و حس باطنی شان، برای ارتباط‌شان با منشا عقل جهانی در میان بگیرند. شرایط برخورد فضا با «اشکال امروزی» بیان معماری متناسب با شرایط را پدید می‌آورد.

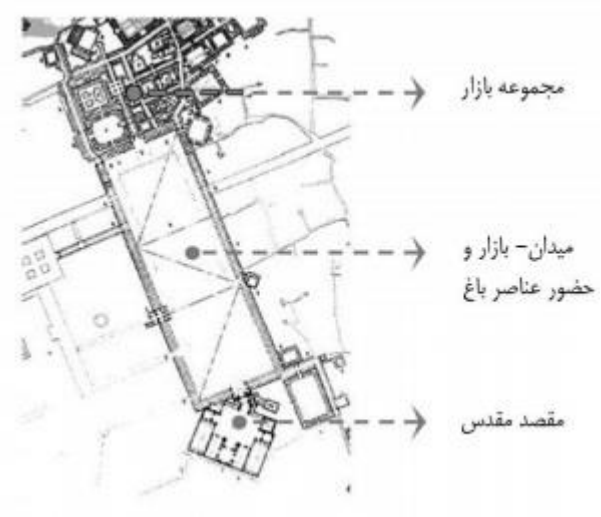
در این فضای متشکل در عالم است که انسان جای خود را می‌داند و همواره جهت برای او معنا دارد و این نظمی است که حرکت در چارچوب آن منجربه وحدت و یکپارچگی برای تمام مخلوقات جامعه می‌شود. در راستای مفهوم جهت گیر در فضا، وسعت بی نظیر فضا را تنها می توان با اشاره به آسمان ها جهت دار نمود. با این اقدام فضا جنبه‌ی کیفی پیدا می کند. همانگونه که ترتیب کره ها و حرکت هایشان در شش جهت شمال، جنوب، شرق، غرب، بالا (بالای سر) و پایین (زیر پا) سیستم مختصات عمده‌ای را تشکیل می‌دهد که درون آن تمام جهت ها قرار داده شده است و منجربه وحدتی بی نظیر در میان تمام مخلوقات عالم می‌شود و همین امر به مفهوم نمادین فضا تبدیل گردیده است.

مصداق این توصیف در میدان نقش جهان چهار جهت اصلی میدان یا چهار بنای منحصر به فرد احاطه شده و علاوه بر آن این فضای محصور از طرفی با آسمان و از طرف دیگر با زمین در ارتباط است. محل تلاقی آسمان و زمین به گونه‌ای

www.SID.ir

Arch

نمادین، به منشاء عقل عالم وجود ختم می‌شود و مکان انسان در این فضای نمادین آیینه‌ی تمام نمای تجلی جهان اصغر در جهان اکبر است. همچنین از دیگر ویژگی هایی که در این میدان مشاهده می‌شود تناسب های موجود در میدان و ضرب‌اهنگ و تپش فضایی که به دنبال عقب نشستگی‌ها و پیش‌آمدگی‌های اطراف میدان پدید آمده و با استفاده از جلوه‌ی بصری که شاهد آن هستیم، بلندای فاخر و بی نظیری به چشم می‌آید که حس یکنواختی و وحدت را به بیننده القائ می‌نماید. علاوه بر این، این دیوار یکدست و همسان در اطراف میدان امکان ارائه‌ی بالاترین میزان سایه را در فصل تابستان و گرما فراهم می‌سازد (Vadiati , Niloufar, 2012:143).



شکل۲: سلسله حرکت و نحو قرار گیری فضا ها

از جهت تزئینات نیز میدان همانند سایر بنا های آن که فقط سطوح داخلی آن دارای تزئین است، تزئین در همین فضای داخلی میدان و در مقیاس بزرگ در پیرامون میدان دیده می‌شود. به دنبال این شیوه است که انسان از کثرت جهان بیرون به جهان تفکر عمیق و قلمرو روح کشیده می‌شود. با این اوصاف در بحث تزئینات اهمیت تزئینات کمتر است به وسعت فضا بستگی دارد؛ به این معنا که هرچه فضا وسیعتر باشد اهمیت تزئینات کمتر است همچون میدان نقش جهان، ولی هرچه فضا محدود تر باشد تزئینات عمیق تر و رمگ ها تیره تر می‌شود همچون سردر ها، ایوان ها، معبرها، دهانه‌ها و ... که از نظر تزئینات به نهایت تجمل و شکوه می‌رسند.

بحث و نتیجه‌گیری

حرکت و ادراک هم در معماری و هم در فلسفه دو موضوع آمیخته با یکدیگرند که هستی یکی مستلزم موجودیت دیگری است؛ در معماری ادراک حقیقی فضا تنها با حرکت وقدم زدن در اثر معماری و تماشای گوشه به گوشه‌ی اثر ممکن است. خصوصیات فضایی سه‌گانه (پویایی، سیالیت و مکث) هم باعث می‌شوند که تجربه‌ی ادراکی ناظر را از نازل‌ترین مراتب به سوی کامل‌ترین آن هدایت کند. در فلسفه نیز فیلسوفان جویای حقیقت که همواره به دنبال معرفت حقایق جهان هستند و در این بین فیلسوف شرقی نظیر ملاصدرا عامل حرکت را مبنای ادراک حقایق جهان

www.SID.ir

Arch

دانسته و جهان را دائماً سیال و در حال دگرگونی یافته‌اند.آنان همچنین قایل به مراتبی سه‌گانه برای ادراک شده‌اند که همخوانی زیادی با مراتب ادراک فضا در معماری دارد.

میدان نقش‌جهان (امام) اصفهان یکی از شاهکارهای فرهنگ و تمدن اسلامی در عصر صفوی است که در بر گیرنده‌ی مجموعه‌ای گسترده از دستاوردهای معماری و هنری است. این میراث گرانبها بیانگر هویت مذهبی و حکمت شیعی در عصر شکوفایی و نبوغ معماری و شهرسازی صفوی است. دوره‌ای که اصفهان به‌عنوان پایتخت ایران با تکیه به اصل برگشت‌پذیری نمادهای معنوی بهشتی حقیقی، اما زمینی تجلی یافت. ظهور حکمت عقلی شیعی در این دوره عاملی برای تأثیر هرچه بیشتر اندیشه‌ی فلسفی حکمی بر تمامی شئون حیات اجتماعی و فرهنگی و هنری جامعه شد و در پی آن معماری و شهرسازی نیز با بهره‌گیری از سایر هنرها به ابزاری نیرومند برای اعتلای این اندیشه تمدن‌سازی شیعی گردید. مفهوم نقش‌جهان تعبیر دو دنیای ناسوت و لاهوت است که نحوه‌ی قرارگیری بناهای چهارگانه در چهارسوی میدان را نشان می‌دهند. مسجد جامع عباسی در صدر قبله‌ی میدان ناگهان بیننده را به آسمان و عروج می‌کشد و مسجد شیخ لطف‌الله که نمادی از فقاهت ناظر دین و دنیاست و بازار قیصریه نمادی از دنیا و کاخ عالی‌قاپو نماد سلطنت و حافظ ملک و دین و امنیت است که با پشت کردن به یکی، دیگری را در روبه‌رو دارد و این به اندیشه انسان بستگی دارد که دنیا را انتخاب کند یا در کنار دنیا به عالم معنا و حیات ابدی نیز توجه داشته باشد و آن را به سلامت ابدی و آرامش خود مبدل سازد؛ به عبارت دیگر این عقاید و اعمال انسان است که سرنوشت وی در آخرت را نمایان می‌سازد. از طرف دیگر دویست حجره اطراف میدان که به‌گونه‌ای نمادین به آغاز رسالت پیامبر اکرم(ص) و ابلاغ دین مبین اسلام که کاملترین دین است اشاره دارد. بدین ترتیب است که همه‌ی اجزای میدان در یک راستای تسلیم در برابر مسجد و تسلیم در برابر اسما و نور خدای یکتا و پذیرش رسالت پیامبر اکرم(ص) ظهور و ثبوت یافته است و به آیینه‌ی تمام‌نمای اندیشه‌ی اسلامی مبدل شده است. با توجه به توضیحات ارائه شده می‌توان میدان نقش‌جهان را با ویژگی‌های خاص کالبدی‌اش، با عناصر چهارسویش، با سازمان فضایی‌اش، با معانی معنویاش نمایشی از تفکرات ملاصدرا دانست. اگر مراتب ادراک معماری- گذر اوج و وصل- از یک طرف و مراتب ادارک فلسفی–حس، خیال و عقل- را پایه‌ی شناخت آثار نفیس این مرز و بوم قرار دهیم یک‌بار دیگر صحه گذاشته‌ایم بر وظیفه خطیر معماران اسلامی و ایران که همواره هدفی جز جداسازی انسان از این عالم مادی و اتصالش به عالم معنا را نداشته و این به مدد آموزه‌های دینی میسر بود که پایه و اساس هنر معماری این سرزمین را شاکله بخشیده و وجه تمایز آن با سایر ملل بود. میدان نقش جهان اصفهان در این پژوهش مورد تجربه ادراکی ناظر و بررسی مبانی نظری حکمی و معماری قرار گرفت.

منابع

- ابن‌سینا (۱۳۶۴)، النجاه، ویرایشگر: محمد تقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- ابن سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات (۱۳۶۴ش)، دانش‌پژوه، محمدتقی (ویرایشگر)،دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ
- ارسطو(۱۳۸۴)، متافیزیک، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، چاپ سوم، تهران: حکمت.
- - ارسطو، ما بعد الطبیعه، کتاب ۱۱، ۱۰۶۵ب، ۳۸۴ ق.م تا ۳۲۲ ق.م.

www.SID.ir

Arch

- اردلان، نادر؛ بختیار، لاله، حس وحدت (۱۳۹۰)، مترجم: ونداد جلیلی، نشر: موسسه علم معمار رویال، تهران
- سلخی خسرقی، صفا؛ شجاری، مرتضی؛ آصفی، مازیار (۱۳۹۷).مراتب ادراک فضای سیال در مسجد جامع تبریز با نگاهی به مفهوم حرکت در آراء ملاصدرا، دو فصلنامه علمی پژوهشی حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال نهم، ش ۲،۱۷۶-۱۵۷.
- آصفی، مازیار؛ شجاری، مرتضی؛ سلخی خسرقی، صفا (۱۳۹۶)، حرکت تکاملی نفس آدمی در فضای مسجد بر مبنای آرای ملاصدرا (نمونه موردی: مسجد کبود تبریز)، مجله کیمیای هنر،ش۲۲، ص ۸۸-۷۵
- تفتازانی، عبدالله؛ شرح المقاصد (۷۸۴ ه.ق)، ناشر: الشریف الراضی، قم، ایران، ج ۲، ص ۴۲۳
- شولتز، کریسین نوربرگ (۱۳۵۳). هستی، فضا و معماری. مترجم: محمد حسین حافظی. تهران :کتابفروشی تهران.
- نورمحمدی، سوسن (۱۳۹۰). جایگاه انسان در تحول معنای فضای معماری در قرن نوزدهم و بیستم .نشریه صفّه. دانشگاه شهید بهشتی. شماره ۵۳ .دوره ۲ .ص ۲۰۹-۱۹۷.
- علی پور، ابراهیم؛ دیرباز، عسگر (۱۳۹۴). نقش حرکت جوهری در تکامل انسان، فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات سال بیستم، شماره سوم.
- عرفانیان، جواد؛ رسا، پریسا (۱۳۷۶). رابطه بین صورت و معنا در فرآیند شکل گیری مسجد، همایش معماری مسجد؛ گذشته،حال،آینده. دانشگاه هنر، دانشکده پردیس اصفهان.
- فرقانی، محمدکاظم، مسائل فلسفه اسلامی و نوآوری‌های ملاصدرا (۱۳۸۶)، ناشر: دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ایران
-فارابی، الدعاوی القلبیه، ص ۶
- ملاصدرا، صدرالمتألهین (۱۳۹۴). شناخت شناسی. بازیابی از پایگاه اطلاع رسانی بنیاد حکمت اسلامی صدرا
- ملاصدرای شیرازی، صدرالمتألهین. (۱۲۸۲ق). اسفار. جلد ۳ .انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، حکمه متعالیه فی اسفار اربعه (۱۴۱۲ ه.ق)، نشر: بیروت: داراحیاء التراث العربی، ج ۳، ص ۷۹
- مددپور، محمد (۱۳۸۷). حکمت انسی و زیبایی شناسی عرفانی هنر اسلامی. تهران: انتشارات سوره‌ی مهر.
- مومنی، ناصر (۱۳۹۱). واکاوی دیدگاههای صدرایی پیرامون فرآیند ادراک حسی. مجله علمی-پژوهشی متافیزیک، شماره ۱۳ .دوره ی جدید. سال چهارم. ص ۳۰-۱۵.
- کاوندی، سحر (۱۳۸۴). معرفت شناسی ادراک عقلی از نظر ملاصدرا. نامه حکمت، شماره ۲ .دوره ۳،ص۱۰۷-۸۹
- کاپلستون، فردریک چارلز؛ ۱۹۰۷ م. تاریخ فلسفه؛ ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: سروش، تهران، ج ۱، ص ۱۴۵-۶۳

- Dursun , P. (2009). Architects are Talking about Space. 7th International Space Syntax Symposium.School of Architecture and the Built Environment, Stockholm.
- Collins, P. (2014). Encyclopaedia Britannica. http://www.britannica.com.(2015.5.6).
- Bourdieu, P. (1984). Distinction: A Social Critique of the Judgment of. Translated by R. Nice.Cambridge, MA: HarvardUniversity Press.
- Gibson, James J., (2014), The Ecological Approach to Visual Perception: Classic Edition (Psychology Press&Routledge Classic Editions),2nd edition, New York: Psychology Press.

www.SID.ir



- Wollfin. H. (1885), Principles of Art History: The Problem of the development of style in later art, Translated: M. D. Hotlinge, New York: Dover.
- Lipps, Theodore, (1897), Raumaestheetik und geometrisch - optische tauschungen, Leipzig; Barth. - - Nohl, W. (2001) Sustainable landscape use and aesthetic perception preliminary reflections on future landscape aesthetics. Landscape and Urban Planning54(1–4): 223–237
- Aristotle, Physics (1991), 239b, 15-18

www.SID.ir

SID

فیلم‌های آموزشی | سرویس ترجمه تخصصی | کارگاه‌های آموزشی | بلاگ مرکز اطلاعات علمی

کارگاه‌ها و فیلم‌های آموزشی مرکز اطلاعات علمی



کاربرد نرم‌افزار End Note در استناددهی مقالات و متون علمی



پروپوزال‌نویسی (علوم انسانی)



کاربرد نرم افزار SPSS در پژوهش



آشنایی با پایگاه‌های اطلاعات علمی بین‌المللی و ترفندهای جستجو

صدور گواهینامه نمایه مقالات نویسندگان در SID