



From Sense to Intellect, An Epistemological Deliberation on the Levels of Creation and Perception of Architecture Based on the Views of Sadrian Wisdom

Ali Amirishadmehri ^{id} *1, Khosro Sahaf ^{id} 2, Alireza Kohansal ^{id} 3

*1 (Corresponding author) Department of Art and Architecture, Mashhad Branch. Islamic Azad University, Mashhad, Iran. ali.amirishadmehri@gmail.com

2 Department of Art and Architecture, Mashhad Branch. Islamic Azad University, Mashhad, Iran. khosro.sahaf@iau.ac.ir

3 Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. kohansal-a@um.ac.ir

Article Info

Research Article

Issue 61

Volume 23

Page 61 to 82

Submission Date: 2025/03/14

Review Date: 2025/07/06

Acceptance Date: 2025/09/29

Publication Date: 2026/03/21

Keywords

Epistemology

Architecture

Mental and Objective Existence

Levels of Sense

Imagination

Intellect

Cite this article

Amirishadmehri,A , Sahaf,K and Kohansal,A . (2026). "From Sense to Intellect": An Epistemological Deliberation on the Levels of Creation and Perception of Architecture Based on the Views of Sadrian Wisdom. *Islamic Art Studies*, 23(61), 61-82.



[dori.net/dor/20.1001.1.](https://doi.org/10.22034/IAS.2025.512320.2415)

***** ***/



[dx.doi.org/10.22034/IAS.2025.512320.2415](https://doi.org/10.22034/IAS.2025.512320.2415)

ABSTRACT

Epistemology has been defined as the explanation of the foundations of affirmations, meaning that a connection can be established between beliefs and truths. This matter is realized when the foundations of perception, the definition of truth, and the ways of attaining it are analyzed. Epistemological foundations differ across various schools of thought, and these differences have significant impacts on the epistemology of art and specifically architecture. The aim of the present research is to deliberate on the relationship between humans and architectural works in the two stages of creation and perception, based on the epistemological system of Sadrian Wisdom. Epistemology in Sadra's thought holds a special position due to its ontological roots. For Šadr al-Muta'allihīn, the soul (nafs), as the true perceiver, is considered a graded existence that is identical to perception. Within this framework, perception is defined as having levels ranging from the most material to the highest, which are briefly categorized from sensory apprehensions to intellectual and intuitive ones. This hierarchy of reception and perception for the possessor of the soul indicates a station in which each of these stations produces different effects at the stage of creation and serves as the source of different receptions at the level of perception. Regarding the necessity of the present research: explaining the epistemological foundations of Sadrian Wisdom, which has been the origin of the theoretical foundations of our traditional art and architecture, as well as paying attention to the fact that the methodology of our architectural studies falls under the epistemology of Western schools, which is one of the gaps in the theoretical foundations of our contemporary architecture. Explaining the epistemological foundations of authentic Iranian-Islamic architecture influenced by the foundations of Transcendent Philosophy (al-Ḥikmah al-Muta'aliyah) constitutes the general problem, and deliberating on the strategies for realizing these foundations constitutes the specific problem and aim of the research. The present research is a qualitative study of a theoretical-philosophical nature with a fundamental aim, employing an interpretive-descriptive approach in terms of data judgment and a content-library method in terms of data collection.

Research Objectives:

1. The main objective is to explain the epistemological foundations based on the views and ideas of Transcendent Philosophy.
2. A deliberation on the epistemology of architecture under the epistemological foundations of Sadrian thought; as well as explaining architectural manifestations based on the epistemological foundations of Transcendent Philosophy in valuable examples of Iranian-Islamic architecture.

Research Questions:

1. What are the epistemological foundations of Transcendent Philosophy? How are the human stations, in terms of knowledge, defined?
2. What effects does the existential level of the human being, in terms of understanding and reception, have at the stage of creation and perception of architectural works? What are the strategies and architectural examples that can elevate perceptions?

**This article is taken from the doctoral dissertation of "Ali Amiri Shadmehri" entitled "Human Authorities of Architectural Excellence; A Commentary on Two-way Interaction", which was submitted under the guidance of Dr. "Mohammad Khosro Sahaf" and the consultation of Dr. "Alireza Kohansal" at the "Islamic Azad" University, "Mashhad Branch".

Introduction

In the discussion of epistemology, what matters is confirmatory correspondence; that is, that external reality is exactly as I have perceived it; meaning that the color of this object in external reality, independent of my perception, is also as I have observed it (Shirvani, 2001: 31). Knowledge and thought, even if they do not constitute the entirety of human truth, at least count as the clearest part of human identity (Dinani, 2001: 5). Awareness of awareness, or knowledge of knowledge—we are in pursuit of realizing this matter, or in other words, in pursuit of knowing knowledge. In the first step, epistemology in its general sense, and in the second step, in its specific sense here, that is, knowledge of the knowledge of architecture. After the foundations of ontology, explaining the epistemological foundations becomes important; because understanding the epistemological system can play a major role in architectural productions (Khosropanah, 2022: 123).

It is true that various kinds of animals also possess a type of perception and continue their specific animal life based on that perception; however, there is an essential and fundamental difference between human thought and what is called animal perception. This difference lies in the fact that while thought can be applied to absolute perception, whether universal or particular, outward or inward, it does not at all include animal perception. Because in the meaning of thought, consciousness of consciousness and knowledge of knowledge have been taken into account, and this is precisely what can be called awareness. The meaning of this statement is that while man becomes knowledgeable about things and attains comprehension of the essence of affairs through perception, he also possesses this awareness that he is knowledgeable about these things and conscious of this knowledge. In other words, it can be said that man is a being who, in addition to knowing things, is also aware of his own knowledge of these things, whereas the animal does not have knowledge of knowledge, and its perception of surrounding matters is nothing but a simple perception. The animal perceives its surrounding matters, but it is not aware of its own perception of these matters. In the terminology of Islamic thinkers, the perception of animals regarding surrounding matters is called simple perception, while human thought is considered a compound perception (Dinani, 2001: 5).

Thought is among the constituents of human existence. The epistemological foundation in this research is based on the principles of Sadrian Wisdom, and it is necessary first to explain the foundations of knowledge and cognition according to him. Mulla Sadra, considering that existence is the starting point of every conception and that without knowledge of existence no other knowledge is possible, brings together and unifies self-knowledge, knowledge of God, knowledge of science, and knowledge of the world. The

truth is that the human being's disregard for the issue of existence means disregarding all the foundations and pillars of knowledge. The fundamental principle of knowledge in Sadrian Wisdom is based on existential transcendence, and this transcendent existence entails the transcendence of knowledge. The more transcendent knowledge is, the more unified and closer to unity it becomes; unity in knowledge means moving from material forms to intellectual forms, or in other words, a journey from sensory perceptions to intellectual receptions.

After existence, another fundamental keyword in Sadrian epistemology is psychology (self-knowledge); because knowledge is considered an act of the soul (*nafs*), and although the human soul, as the perceiver of universals, is common to all humans and falls under a single species, gradually and according to its mode of operation and movement from potentiality to actuality, its activity becomes distinguished and differentiated from other souls; and even at each moment, its perceptions are different and distinct for itself compared to the previous moment, in such a way that in this transformation, the unity, stability, and distinctiveness of the soul are preserved, and this is precisely the transcendence of the soul. According to Ṣadr al-Muta'allihīn, perception is achieved through a kind of existence for the soul and the transformation of one existence into another (Ṣadr al-Muta'allihīn, 1990, vol. 9, p. 95).

The soul has been considered to possess various perceptual faculties, which, with the aim of cognition, are categorized into three levels: sense, imagination, and intellect. Like all categorizations that humans make for cognition, while the spectrum of the soul's perceptions is far wider and its levels are more ethereal and uncategorizable; however, for the purpose of cognition and study, they have been placed in these three categories. Despite their multiplicity, these faculties are identical to the soul itself: "The soul in its unity is all the faculties." For Mulla Sadra, the issue of knowledge is among the issues of existence, and the reality of existence cannot be understood at all except through presential knowledge (*al-ʿilm al-ḥuḍūrī*) and direct observation. As long as a person does not find themselves and does not become aware of the reality of their own presence, they will not grasp the meaning of presential knowledge. This is where ontology, epistemology, and self-knowledge become conjoined. Man ascends through the levels of existence by way of his spiritual journey, and consequently, increases his levels of intuition. According to this theory, ontology and epistemology become one, and the boundary between subject and object disappears. Ṣadr al-Muta'allihīn considered the study of the human soul to facilitate understanding of other philosophical issues and held this view to be true regarding existence as well. The soul, as that which perceives—and in his interpretation, the soul is nothing but perception—serves as the prelude to the main subject of our inquiry in this research, namely architecture. The

definition of architecture, knowing it in truth, as well as deliberating on its epistemological foundations under the cognition of the knowing subject—here the human soul—and the object of cognition, that is, the physical body of architecture, will constitute the trajectory and aim of the present research.

A true definition, from the viewpoint of the majority of philosophers, is the presentation of the essential quiddities of a thing. The presentation of essential quiddities depends on the knowing subject's cognition of that thing; therefore, in any act of knowing, it is necessary to explain the level of the object of cognition, the knowing subject, and the nature of their relationship—the very level that is interpreted as sense, imagination, and intellect. The object of cognition has been considered to possess two existences: an objective existence that is realized in the external world, and a mental existence that is present in the soul. If the object of knowledge per se is sensible to the knowing subject, it indicates the material level of the external thing; if it is imaginable, it indicates the imaginal level of the external thing; and if it is intelligible, it indicates the intellectual level of the external thing. What has been said demonstrates that it is impossible for a human individual at the level of sense and imagination to comprehend the intellectual knowledge of a thing. At the level of sense, only the natural manifestation of the thing, and at the level of imagination, merely the imaginal manifestation of the thing, is perceivable (Akbari & Rastian, 2013: 58).

Conclusion

In Transcendent Philosophy, there is no independent discussion specifically under the heading of epistemology. However, knowledge in this school of thought is the intersection of psychology (self-knowledge), ontology, and the foundations of perception. Existence was considered to be of two kinds: mental and objective; what comes to the mind is the objective existence present to the perceiver. Explaining the relationship between the objective and the mental is the crux of the matter in Sadrian epistemology, which ultimately guides us to the foundations of affirmations in this school of thought. Based on the ontological principles of Sadrian philosophy, the reality of existence is considered graded, possessing levels of intensity and weakness, and the knowing subject perceives a level of reality proportionate to their existential capacity. The existential capacity of the soul, which is interpreted as station, determines this. The levels of perception, from the most material to the highest, are categorized for the purpose of study from sense and imagination to intellect. Sense perceives only the accidents that befall the essence. Regarding the perception of architecture as the more specific subject of this research, the findings indicate that the reality of architecture, or

in other words, the form of architecture, has an existence separate from its truth or essence. In the dual opposition of human and architecture, the physical works of architecture are an objective embodiment of the soul of the creator of the work, which is perceived in truth and totality only by an audience at the same existential level. Art in its general sense is the crystallization of the intelligible in the imaginable and sensible, and this also holds true for architectural works. In other words, the architect-artist perceives a single truth according to their own existential level and embodies it in physical and objective expression, presenting it to the audience. The reception of this matter is, in fact, the explanation of the relationship between epistemology and architecture in the field of studies, because differences in epistemological foundations are the source and origin of the creation and perception of different, and sometimes conflicting, works.

The crux of the matter in Sadrian epistemology is the transcendence of perception from sense to intellect. This trajectory in architecture, at the stage of creation, is influenced by the existential level of the creator, and at the level of perception, by the existential level of the perceiver. Architectural tools are merely line, pattern, color, and materials. Now, the mission of the architect is to express their existential capacity through the combination of these tools; in other words, it is the translation of principles into instances through the passage beyond architectural patterns. This can create in the audience of the work the same epistemic transcendence that existed in the creator of the work. This is where light, color, geometry, texture, line, and pattern first address the senses, then become imaginative, and ultimately lead to intellectual and intuitive reception.

Architecture arising from Transcendent Philosophy is not merely a technical or aesthetic act, but an ontological and knowledge-giving action. This type of architecture strives to transform space into an arena for experiencing the various levels of existence, for the human journey towards perfection, and for the manifestation of spiritual truths. Employing the principles of Transcendent Philosophy can generate new strategies in contemporary Islamic architectural design that respond to the spiritual, philosophical, and cultural needs of today's human being. Just as knowledge in Sadrian philosophy is not merely cognition and perception, in this epistemological system, true knowledge begins with sensory reception and its ultimate goal is intuitive experience, existential union, and the inward journey, or in other words, existential expansion. Architecture based on this school of thought is also not merely the science of building; it is an arena for the manifestation of the existential level of both the perceiver and the perceived.

References

- Ahl-e Sarmadi, N. (2015). Az khiyal-shenasi-ye Ibn Arabi ta ma'refat-shenasi-ye Sadra'i. *Javidan-e Kherad*, 27, 5–27. [in Persian]
- Akbari, R., & Rastian, E. (2013). Emtena'-e ta'rif-e haghghi bar asas-e mabani-ye vojoud-shenakhti, ensan-shenakhti va ma'refat-shenakhti-ye Molla Sadra. *Pazhoheshha-ye Ontological*, 3, 49–64. [in Persian]
- Arab Momeni, N. (2002). Haghghate elm az nazar-e Sadr al-Mote'allehin. *Kheradnameh-ye Sadra*, 30, 20–29. [in Persian]
- Ardalan, N., & Bakhtiar, L. (1973). *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*. University of Chicago Press.
- Arshad Riahi, A., & Vase'i, S. (2011). Ertebat-e marateb-e vojoud ba marateb-e edrak az nazar-e Molla Sadra. *Jostarha-ye Falsafeh va Kalam*, 86, 9–46. [in Persian]
- Burckhardt, T. (1976). *Art of Islam: Language and Meaning*. World Wisdom Books.
- Chittick, W. (2001). Gha'at-shenasi-ye edrak (A. Haghiri, Trans.). *Kheradnameh-ye Sadra*, 26, 71–78. [in Persian]
- Corbin, H. (1979). *Arz-e Malakut va Kalbod-e Ensan dar Ruz-e Rastakhiz az Iran-e Fardai ta Iran-e Shi'i* (S. Z. Dehshiri, Trans.). Markaz-e Irani-ye Motale'eh-ye Farhangha. [in Persian]
- Critchlow, K. (1976). *Islamic Patterns: An Analytical and Cosmological Approach*. Thames & Hudson.
- Ebrahimi Dinani, G. H. (2000). *Sho'ā'-e Andisheh va Shohud dar Falsafeh-ye Suhrawardi*. Hekmat Publications. [in Persian]
- Ebrahimi Dinani, G. H. (2001). Elme basit va elme morakkab. *Kheradnameh-ye Sadra*, 23, 5–12. [in Persian]
- Forty, A. (2004). *Transparency: The Disconnecting Concept in Architecture*. In *Words & Buildings*. London: Thames & Hudson Ltd.
- Giedion, S. (1962). *The Eternal Present: The Beginnings of Art*. Kingsport, TN: Pantheon. (Cited in *Transparency: A Brief Introduction*)
- Hassanzadeh Amoli, H. (2001). *Oyoun, Masa'el-e Nafs va Sharh-e An* (Vols. 1–2, I. Ahmadi & S. M. Babaei, Trans.). Beka Publications. [in Persian]
- Hillenbrand, R. (2001). *Memari-ye Eslami: Shkl, Karkard, Ma'ni* (B. Ayatollahzadeh Shirazi, Trans.). Rozaneh Publications. (Original work published 1994). [in Persian]

- Husserl, E. (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy (Ideas I)* (F. Kersten, Trans.). Springer.
- Javadi Amoli, A. (2003). *Rahiq-e Makhtum (Sharh-e Hekmat-e Mota'aliyeh)* (2nd ed.). Esra Publications. [in Persian]
- Kakaie, Q., Baniyani, M., & Etemadifar, M. (2018). Moghayeseh-ye ma'refat-shenakhti-ye vojoud va mahiyat dar falsafeh-ye Molla Sadra ba No'man va Fenomen dar falsafeh-ye Kant. *Pazhoheshha-ye Ma'refat-shenakhti*, 16, 99–123. [in Persian]
- Khosropanah, A. H. (2022). *Hekmat va Memari*. Farhangistan-e Honar Publications. [in Persian]
- Motahhari, M. (2010). *Majmou'eh-ye Asar* (Vol. 5: Ashna'i ba Olum-e Eslami - Falsafeh). Sadra Publications. [in Persian]
- Motahhari, M. (2010). *Sharh-e Manzumeh* (19th ed.). Sadra Publications. [in Persian]
- Nasr, S. H. (1987). *Danesh va Tamaddon dar Eslam* (A. Aram, Trans.). Tarh-e No Publications. (Original work published 1968). [in Persian]
- Nasr, S. H. (1988). *Honar va Ma'naviyat dar Eslam* (H. Elahi Qomshe'i, Trans.). Soroush Publications. [in Persian]
- Nasri, A. (2000). *Nazariyeh-ye Shenakht: Taqirrat-e Ostad Dr. Mehdi Ha'eri Yazdi*. Farhang-e Danesh va Andisheh-ye Mo'aser. [in Persian]
- Rafiei, H. (2015). Marāhel-e edrak dar falsafeh-ye Molla Sadra. *Shenakht*, 72, 97–122. [in Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. b. I. (1996). *Majmou'eh-ye Rasa'el-e Falsafi* (H. Naji Esfahani, Ed.). Hekmat Publications. [in Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. b. I., Ashtiyani, J., Abedi, A., & Lahiji, M. J. (2007). *Sharh al-Masha'er-e Molla Sadra*. Bustan-e Ketab. [in Persian]
- Sadr al-Din, M. b. I. (1990). *Al-Hekmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah*. Dar Ehya al-Torath al-Arabi. [in Persian]
- Sadr al-Mote'allehin, M. b. I. (2005). *Al-Hekmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah* (Vol. 3). Nashr-e Eslami. [in Persian]
- Sajjadi, J. (1994). *Farhang-e Ma'arif-e Eslami* (3rd ed.). University of Tehran Press. [in Persian]
- Shirazi, S. M. (1989). *Al-Hekmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'ah* (Vols. 1, 3, 4, 8, 2nd ed.). Mostafavi Publications. [in Persian]

- Shirvani, A. (2001). Ma'refat-shenasi va hekmat-e mota'aliyeh. *Kheradnameh-ye Sadra*, 24, 27–33. [in Persian]
- Shirvani, A., & Najafi, R. (2014). Takavon va takamol-e nafs az manzar-e Molla Sadra. *Ayin-e Hekmat*, 19, 139–166. [in Persian]
- Tabatabaei, M. H. (1984). *Nihayat al-Hekmah* (Vol. 2). Al-Zahra Publications. [in Persian]
- Taghdir, S. (2019). Sakhtar-e farayand-e khalgh va edrak-e asar-e memari bar اساس-e mabani-ye hekmat-e mota'aliyeh. *Tahghighat-e Bonyadin-e Olum-e Ensani*, 16, 101–132. [in Persian]
- Taghvaei, V. (2010). Az chisti ta ta'rif-e memari. *Hoviyyat-e Shahr*, 7, 75–86. [in Persian]
- Yazdanpanah, Y. (2010). *Darāmadī bar Ma'refat-shenasi-ye Falsafeh-ye Sadra'i*. Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]



از حس تا عقل، مذاقه‌ای معرفت شناختی در مراتب ایجاد و ادراک معماری مبتنی بر آراء حکمت صدرایی

علی امیری شادمهری^۱ ID، خسرو صحاف^۲ ID، علیرضا کهنسال^۳ ID

^۱ (نویسنده مسئول) گروه هنر و معماری، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران، ali.amirishadmehri@gmail.com

^۲ گروه هنر و معماری، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران، khosro.sahaf@iau.ac.ir

^۳ گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران، kohansal-a@um.ac.ir

چکیده

معرفت شناسی را تبیین مبانی تصدیقات تعریف کرده‌اند؛ به این معنا که بتوان میان باورها و حقایق پیوند برقرار کرد. این مهم زمانی محقق می‌شود که مبانی ادراک، تعریف حقیقت و راه‌های دریافت آن مورد واکاوی قرار گیرند؛ بنیان‌های معرفتی نزد هر دستگاه فکری متفاوت بوده و این تفاوت‌ها در معرفت‌شناسی هنر و به صورت خاص معماری تأثیرات بسیاری دارد. هدف پژوهش حاضر مذاقه در رابطه‌ی انسان و آثار معماری در دو مرحله خلق و درک مبتنی بر نظام معرفت شناسی حکمت صدرایی است. معرفت‌شناسی در اندیشه صدرا به دلیل ریشه‌های هستی‌شناختی جایگاه خاصی دارد. نزد صدرالمتألهین نفس به عنوان مُدرک حقیقی، وجودی ذومراتب دانسته شده که عین ادراک است. ذیل این دیدگاه ادراک دارای مراتبی از مادی-ترین تا عالی‌ترین تعریف شده که به اختصار از دریافت‌های حسی تا عقلی و شهودی دسته‌بندی شده است. سلسله مراتب این دریافت و ادراک برای صاحب نفس مبین مقامی است که هر کدام از این مقامات مبدع آثار مختلف در مرحله ایجاد و منشأ دریافت‌های مختلف در مرتبه ادراک می‌باشد. در باب ضرورت پژوهش حاضر؛ تبیین مبانی معرفتی حکمت صدرایی که خواستگاه مبانی نظری هنر و معماری سنتی ما بوده‌است همچنین توجه به این مهم که روش‌شناسی مطالعات معماری ما ذیل معرفت شناسی مکاتب غربی است که این از خلاءهای مبانی نظری معماری معاصر ما می‌باشد. تبیین مبانی معرفت شناسی معماری اصیل ایرانی اسلامی متأثر از بنیان‌های حکمت متعالیه مسأله عام و مذاقه در راهبردهای تحقق این مبانی مسأله و هدف خاص پژوهش می‌باشد. پژوهش پیش‌رو پژوهشی کیفی از جنس نظری-حکمی با هدفی بنیادین با رویکردی از نوع تفسیری-تشریحی از جهت داوری داده‌ها و با روشی محتوایی - کتابخانه‌ای از منظر گردآوری داده‌ها می‌باشد.

اهداف پژوهش

- ۱) هدف اصلی تبیین مبانی معرفت‌شناسی مبتنی بر آرا و اندیشه‌های حکمت متعالیه است.
- ۲) مذاقه‌ای در معرفت معماری ذیل مبانی معرفت صدرایی؛ و همچنین تبیین تجلیات معمارانه مبتنی بر مبانی معرفت شناسی حکمت متعالیه در مصادیقی از معماری ایرانی اسلامی واجد ارزش.

سؤالات پژوهش

- ۱) مبانی معرفت‌شناسی حکمت متعالیه چیست؟ مقامات انسانی؛ از جنس معرفت چگونه تعریف می‌شوند؟
- ۲) مرتبه وجودی انسان به لحاظ درک و دریافت در مقام ایجاد و ادراک آثار معماری منشأ چه تأثیراتی است؟ راهبردها و مصادیق معمارانه که می‌تواند تعالی بخش ادراکات باشند کدام‌اند؟

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری "علی امیری شادمهری" با عنوان "مقامات انسانی تعالی معماری؛ شرحی بر تعامل دو سویه" است که به راهنمایی دکتر "محمد خسرو صحاف" و مشاوره دکتر "علیرضا کهنسال" در دانشگاه "آزاد اسلامی" واحد "واحد مشهد" ارائه شده است.

اطلاعات مقاله

مقاله پژوهشی

شماره ۶۱

دوره ۲۳

صفحه ۶۱ الی ۸۲

تاریخ ارسال مقاله: ۱۴۰۳/۱۲/۲۴

تاریخ داوری: ۱۴۰۴/۰۴/۱۶

تاریخ صدور پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

کلمات کلیدی

معرفت شناسی

معماری

وجود ذهنی و عینی

مراتب حس

خیال و عقل

ارجاع به این مقاله

امیری شادمهری، علی، صحاف، خسرو و کهنسال، علیرضا. (۱۴۰۵). از حس تا عقل، مذاقه ای معرفت شناختی در مراتب ایجاد و ادراک معماری مبتنی بر آراء حکمت صدرایی. مطالعات هنر اسلامی، ۶۱(۲۳)، ۶۱-۸۲.



[dorl.net/dor/20.1001.1.*
***** ***/](https://doi.org/10.22034/IAS.2025.512320.2415)



[dx.doi.org/10.22034/IAS.
2025.512320.2415](https://doi.org/10.22034/IAS.2025.512320.2415)

مقدمه

در بحث معرفت‌شناسی آنچه اهمیت دارد تطابق تصدیقی است؛ یعنی اینکه حقیقت خارجی نیز همان‌گونه است که من دیده‌ام؛ یعنی رنگ این شیء نیز در واقعیت خارجی و مستقل از ادراک من همان‌گونه است که من مشاهده کرده‌ام. (شیروانی، ۱۳۸۰: ۳۱). علم و اندیشه اگر همه حقیقت آدمی را تشکیل ندهد حداقل روشن‌ترین بخش از هویت انسان بشمار می‌آید. (دینانی، ۱۳۸۰: ۵) آگاهی به آگاهی یا علم به علم، ما در پی تحقق این مهم هستیم یا به تعبیری در پی شناخت شناخت. در گام نخست معرفت‌شناسی به معنای عام و در گام دوم در معنای خاصه آن در اینجا یعنی معرفت به معرفت معماری. پس از مبانی هستی‌شناسی تبیین بنیان‌های معرفتی اهمیت می‌یابد؛ چراکه شناخت نظام معرفتی می‌تواند در تولیدات معماری نقش عمده‌ای داشته باشد. (خسروپناه، ۱۴۰۱. ۱۲۳)

درست است که انواع مختلف حیوانات نیز از نوعی ادراک برخوردار بوده و بر اساس همان ادراک به زندگی حیوانی مخصوص به خود ادامه می‌دهند؛ ولی بین اندیشه انسانی و آنچه ادراک حیوانات خوانده می‌شود تفاوت اساسی و بنیادی وجود دارد این تفاوت در آنجاست که اندیشه با آنکه بر مطلق ادراک اعم از کلی یا جزئی، ظاهری یا باطنی قابل اطلاق است به هیچ‌وجه شامل ادراک حیوانات نمی‌گردد. زیرا در معنای اندیشه شعور به شعور و علم به علم اخذ شده آمده است و این همان چیزی است که می‌توان آن را آگاهی نامید معنی این سخن آن است که انسان در عین اینکه عالم به اشیا گشته و از طریق ادراک به ماهیت امور احاطه پیدا می‌کند از این آگاهی نیز برخوردار است که او به این امور عالم و آگاه به این علم است. به عبارت دیگر می‌توان گفت انسان موجودی است که علاوه بر اینکه امور را می‌داند از علم خود به این امور نیز آگاه است درحالی که حیوان علم به علم نداشته و ادراکش از امور پیرامون، چیزی جز یک ادراک بسیط نیست حیوان امور پیرامون خود را ادراک می‌کند؛ ولی از ادراک خود نسبت به این امور آگاه نیست. در اصطلاح اندیشمندان اسلامی ادراک حیوانات نسبت به امور پیرامون ادراک بسیط نامیده شده درحالی که اندیشه انسان یک ادراک مرکب بشمار می‌آید. (دینانی، ۱۳۸۰: ۵)

اندیشه از مقومات وجود انسان بشمار می‌آید. بنیان معرفت‌شناسی در این پژوهش مبانی حکمت‌صدرایی است و لازم می‌آید در ابتدا مبانی معرفت و شناخت نزد ایشان تبیین شود. ملاصدرا باتوجه به اینکه وجود را طلّیعه هر تصویری می‌داند و بدون شناخت وجود هیچ شناخت دیگری را ممکن نمی‌داند خودشناسی، خداشناسی، علم‌شناسی و عالم‌شناسی را در یکجا جمع می‌آورد و وحدت می‌بخشد. حقیقت این است که نادیده‌انگاشتن مسئله وجود توسط انسان، نادیده‌گرفتن همه مبانی و ارکان دانش است. اصل اساسی شناخت در حکمت‌صدرایی مبتنی بر تعالی وجودی‌ست که این وجود متعالی تعالی معرفت را به دنبال دارد. معرفت هرچقدر متعالی‌تر بسیط‌تر و به وحدت نزدیک‌تر، وحدت در معرفت یعنی حرکت از صور مادی به صور عقلی یا به تعبیری سیر از ادراکات حسی به دریافت‌های عقلی.

پس از وجود یکی دیگر از کلیدواژگان بنیادین در معرفت‌شناسی صدرایی نفس‌شناسی است؛ چراکه معرفت فعل نفس دانسته شده و نفس انسانی اگرچه به‌عنوان مُدَرِّکِ کلیات در همه انسان‌ها مشترک است و ذیل نوع واحدی قرار

می‌گیرد؛ اما به تدریج و باتوجه به نحوه عملکرد و حرکت از قوه به فعل، فعالیت آن از نفوس دیگر متشخص و متمایز می‌گردد؛ و حتی در هر لحظه ادراکاتش برای خود او هم با لحظه قبل متفاوت و متمایز است؛ به نحوی که در این تحول، وحدت و ثبات و تشخص نفس محفوظ است و این همان تعالی نفس است. به تعبیر صدر المتألهین ادراک با نحوه‌ای از وجود برای نفس و تبدیل وجودی به وجود دیگر حاصل می‌شود. (صدر المتألهین، ۱۹۹۰، ج ۹، ص ۹۵)

نفس را دارای قوای ادراکی مختلفی دانسته‌اند که این قوا باهدف شناخت در سه مرتبه حس و خیال و عقل دسته‌بندی شده‌اند به‌مانند تمام دسته‌بندی‌هایی که بشر برای شناخت صورت می‌دهد درحالی که طیف ادراکات نفس وسیع‌تر و مراتب آن آبری و غیرقابل دسته‌بندی هستند؛ اما از جهت شناخت و مطالعه در این سه دسته قرار گرفته‌اند این قوا باوجود تعدد عین نفس‌اند: «النفْسُ فِي وَحْدَتِهَا كُلُّ الْقَوَى»

نزد ملاصدرا، مسئله علم جزو مسائل وجود است و حقیقت وجود هم جز از طریق علم حضوری و مشاهده صریح به‌هیچ‌وجه قابل درک نیست و مادام که انسان خود را نیابد و از واقعیت حضور خویش آگاه نگردد معنی علم حضوری را درک نخواهد کرد. اینجاست که وجودشناسی، علم‌شناسی و خودشناسی قرین هم می‌گردند. انسان با سیر و سلوک خود در مراتب وجود بالا می‌رود و در نتیجه به مراتب شهود خود می‌افزاید. مطابق این نظریه وجودشناسی و شناخت‌شناسی یکی می‌شوند و مرز بین سوژه و ابژه از بین می‌رود. صدر المتألهین مطالعه نفس انسانی را سبب آسان‌تر فهمیدن دیگر مسائل فلسفی دانسته و همین دیدگاه را در مورد وجود نیز صادق می‌داند. حضرت نفس به‌عنوان آنی که ادراک می‌کند و به تعبیر ایشان نفس چیزی جز ادراک نیست. این‌ها پیش‌درآمد موضوع اصلی مورد شناخت ما در این پژوهش یعنی معماری است. تعریف معماری، شناخت آن به حقیقت و همچنین مذاقه در مبانی معرفتی آن ذیل شناخت فاعل شناسا در اینجا نفس انسان و متعلق شناخت؛ یعنی کالبد معماری خط سیر و هدف پژوهش حاضر خواهد بود.

تعریف حقیقی از منظر جمهور فلاسفه ارائه ذاتیات ماهوی شیء است ارائه ذاتیات، متوقف بر شناخت فاعل شناسا نسبت به آن شیء است؛ لذا در هر شناختی لازم است که مرتبه متعلق شناخت و فاعل شناسا و نوع ارتباط آنها با هم تبیین شوند همان مرتبه‌ای که از آن به حس و خیال و عقل تفسیر می‌شود. متعلق شناخت را داری دو وجود دانسته‌اند وجودی عینی که مُحَقِّق در عالم خارج است و وجود ذهنی که نزد نفس حاضر است. اگر معلوم بالذات فاعل شناسا محسوس باشد حکایت از مرتبه جسمانی شیء خارجی می‌کند و اگر متخیل باشد، حکایت از مرتبه مثالی شیء خارجی می‌کند و اگر معقول باشد، حکایت از مرتبه عقلی شیء خارجی می‌کند. آنچه گفته شد نشان می‌دهد که محال است فرد انسانی در مرتبه حس و خیال باشد و بتواند معرف عقلی شیء را درک کند در مرتبه حس فقط مظهر طبیعی شیء و در مرتبه خیال، صرفاً مظهر مثالی شیء قابل ادراک است. (اکبری و راستیان، ۱۳۹۲: ۵۸).

۱- بنیان‌های معرفت‌شناسی در حکمت متعالیه

۱/۱. وجود ذهنی - وجود عینی

در مبانی حکمت متعالیه، "معرفت‌شناسی" به صورت بحثی مستقل مورد بررسی و مُدَاقه قرار نگرفته است. اما وجود ذهنی و وجود عینی با نگاهی وجودشناسانه و نَفَس شناختی مهم‌ترین کلیدواژگان حکمت صدرایی در این حوزه است. حکیمان برخلاف گروه اندکی از ظاهرگرایان بر این امر اتفاق دارد که اشیاء، علاوه بر این‌گونه از وجود آشکار و ظهوری که برای هر یک از مردم روشن است وجودی دیگر و یا ظهوری دیگر نیز دارند که از آن به وجود ذهنی تعبیر می‌شود. (شیروانی، ۱۳۸۰: ۲۸). به بیانی ساده وجود ذهنی به صورتی از وجود گفته می‌شود که در ذهن انسان وجود دارد، مانند مفاهیم، تصورات، احساسات، و ایده‌ها و وجود عینی به وجود واقعی و خارجی اشیاء و پدیده‌ها در جهان خارج گفته می‌شود. این وجود مستقل از ذهن انسان است و به طور مستقل وجود دارد. تبیین ارتباط میان وجود ذهنی و وجود عینی (آنچه در عالم واقع است و آنچه در ذهن انسان است) مهم‌ترین موضوع معرفت‌شناسی است که از آن به مبانی تصدیقات یاد می‌شود. این ادعا در کلام علامه جوادی آملی به این صورت آمده است؛ در مسئله شناخت بر عینیت و یگانگی صورت ذهنی با صورت خارجی تأکید می‌شود؛ زیرا در غیر این صورت راه معرفت مُنَسَد و سفسطه لازم می‌آید. (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۳۷۱) حال اینکه وجود ذهنی چقدر منطبق بر حقیقت وجود عینی است موضوع مورد بحث ماست. خاصه در ادراک معماری؛ به این معنا که کالبد یک اثر به عنوان تجسم عینی معماری با آنچه در ذهن ما از معماری حاضر است تطابق داشته و این دو چه ارتباطی با یکدیگر دارند.

بنا بر اصالت وجود صدرایی واقعیت خارجی حقیقت وجود است، و حقیقت وجود صورت ذهنی ندارد و هرگز به ذهن نمی‌آید و از این رو هرگز با علم حصولی ادراک نمی‌شود این مطلب را صدرالمُتألّهین و پیروان او کراً یادآور شده‌اند. حقیقت وجود خارجی را جز با مشاهده حضوری نمی‌توان دریافت و شناخت؛ و از طریق مفاهیم و علوم حصولی جز لوازم و آثار آن شناخته نمی‌شود. (شیروانی، ۱۳۸۰: ۳۲). از آنجاکه مطابق مبانی حکمت متعالیه وجود اصیل و ماهیت اعتباری است لذا شناخت ماهیت شناخت لایه و سطح است پس ما با ادراک حصولی کُنه هستی و وجود را ادراک نمی‌کنیم پس تنها راه شناخت حقیقی ادراک حضوری یا همان شهود است.

لِلَّيِّ غَكْرَ الْيُونِ يِ الْأَعْكَانِ كُونِي بِنَفْسِهِ لَدَى الْأَذْهَانِ

برای شیء (ماهیت) غیر از وجود در عالم اعیان وجود دیگری است از خود او در عالم اذهان. (مطهری، ۱۳۹۳: ۴۸). مسأله «وجود ذهنی» از مُهَمّات مسائل فلسفی است. از یک نظر این مسأله مربوط است به نوعی تقسیم برای وجود؛ یعنی وجود یا خارجی است یا ذهنی، همچنانکه تقسیمات دیگر نیز برای وجود می‌شود، مثلاً وجود یا واجب است یا ممکن، یا قدیم است یا حادث یا بالفعل است یا بالقوه یا متقدم است یا متأخر، یا علت است یا معلول یا واحد است یا کثیر. از نظر دیگر این بحث مربوط به ماهیت و حقیقت علم و ادراک است. ما هم خود آگاهیم و هم غیر آگاه؛ یعنی هم به وجود خود آگاهیم و هم به وجود اشیاء دیگری خارج از وجود خودمان ما غیر خود را به صورت

علم حصولی ادراک می‌کنیم؛ یعنی آگاهی ما از اشیاء به این نحو است که صوری از آنها در ذهن ما نقش می‌بندد. ما آنچه را مستقیماً و بلا واسطه می‌یابیم و با ما اتصال وجودی دارد همین صور است ولی این صور طوری هستند که واقع‌نما می‌باشند. اکنون این پرسش پیش می‌آید که چه رابطه‌ای میان این صور و میان اشیاء خارجی هست که پدید آمدن اینها در ذهن عین ظهور و کشف اشیاء خارجی است. قطعاً نوعی مطابقت در کار است این مطابقت از چه نظر است؟ (مطهری، ۱۳۹۳: ۴۸).

مسئله شناخت یکی از مسائل مهم فلسفه به شمار می‌رود. ما قائل به ارتباط وجودی و اتحاد میان مُدرک و مُدرک هستیم به تعبیری تصور جدایی میان فاعل شناسا در اینجا انسان و متعلق شناخت در معنای خاص این پژوهش یعنی معماری دقیقاً محل اختلاف نوع معرفت در نگاه غربی و نگاه صدرایی است. از آنجا که موضوع کلیدی حکمت متعالیه اصالت وجود است، مسئله شناخت نیز به این موضوع ارتباط می‌یابد. طبق اصالت وجود صدرایی، وجود امری اصیل و مُحَقَّق در خارج و ماهیت امری اعتباری است. از نظر ملاصدرا حقیقت وجود در ذهن نمی‌آید؛ بنابراین انطباق بین ذهن و عین در فلسفه ملاصدرا به مسئله ماهیت و وجود بازگشت می‌کند. در حالی که در نگاه امروزی مبتنی بر آراء کانت انطباقی بین ذهن و عین وجود ندارد؛ زیرا آنچه در ذهن ماست و ما آن را می‌شناسیم تنها فنومن و پدیدار اشیاست و ذهن ما راهی برای دسترسی به حقیقت اشیا و یا نومین ندارد. به این ترتیب انطباق بین ذهن و عین در فلسفه کانت به نومین و فنومن بازگشت می‌کند. اگر چه ماهیت متفاوت از فنومن است؛ اما شباهت زیادی میان آنها می‌توان یافت. وجود نیز از جنبه‌هایی شبیه به معنای روان‌شناسانه نومین است با این تفاوت که وجود عام‌تر از نومین است. (کاکایی و دیگران، ۱۳۹۷: ۹۹). مهم در امر شناخت مسئله تطابق بین ذهن و عین است، تطابق تصدیقی به این معنا که آیا حقیقت خارجی نیز همان‌گونه است که من (مُدرک) دریافته‌ام؟

۱/۲. حقیقت ادراک

سؤال ما در ابتدای این قسمت این است که؛ آیا بر اساس اصل اصالت وجود و دیگر اصولی که صدر المتألهین بنیاد نهاده است می‌توان گفت ما با علم حصولی، یعنی همان شناخت متعارفی که موضوع معرفت‌شناسی در علوم امروزی است می‌توانیم حقیقت را همان‌گونه که هست دریابیم و ادراک کنیم؟ از آنجا که حکمت را علم به حقایق اشیای آن‌گونه که در واقع هستند به قدر توان انسانی؛ تعریف کرده‌اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۴). قدر توان انسان در ادراک به عنوان فاعل شناسا محل بحث اصلی پژوهش حاضر است که ما از آن به مقام انسانی تعبیر می‌کنیم. آیا از راه اندیشه و تفکر و یا تجربه و احساس و یا دیگر راه‌های معرفت حصولی می‌توان به این امر دست یافت؟ پرسش پیش رو از آنجایی حائز اهمیت است که محل تعارض میان شناخت و ادراک معماری از دو منظر دریافت‌های حسی و عقلی - شهودی است.

در مبانی حکمت صدرایی در هیچ بحثی از جمله ادراک نمی‌توان وجود را نادیده گرفت؛ زیرا وجود مبدأ و غایت تمام مباحث است. از نظر صدرا باتوجه به اصالت وجود، ادراک یک حقیقت طولی و ارتقای وجودی و سیر از عالم دنیا به

عالم آخرت است و ماندن نفس در مرتبه حس و دیگر مراتب پایین وجود نشان‌دهنده نقص وجودی فاعل شناسا (نفس) است. (رفیعی، ۱۳۹۴: ۹۹). تأکید بر ادراکات حسی در عالم غرب با ارسطو مطرح گردید و سپس در فلسفه و علوم جدید داده‌هایی را که امروز علوم تجربی نامیده می‌شود عرضه کرد داده‌هایی که برای زندگی انسان بسیار ارزشمند بوده است. ولی تعمیم و اطلاق آن به همه دریافت‌های انسانی، روندی که در طی آن انسان صرفاً به صورت وجودی مجزا، مشاهده‌گر، اندازه‌گیر داور کنده و سازنده واقعیت و نه حقیقت جهان عینی خارجی تلقی می‌شود، مورد انتقاد بسیاری از متفکران قرار گرفته است. (تقوایی، ۱۳۸۹: ۷۷)

بر اساس اصل اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت نزد صدرالمتألهین آنچه در خارج است و حقایق خارجی را تشکیل می‌دهد و متن واقع را پر کرده است وجود است نه ماهیت، ماهیت هر چیزی حکایت عقلی آن و شَبَح ذهنی برای رؤیت آن شیء در خارج و سایه‌ای برای آن شیء است و به دیگر سخن ماهیت، خیال وجود است و عکسی است که از آن در مدارک عقلی و حسی ظاهر می‌گردد. پس به تعبیر دیگر ماهیت همان وجود ذهنی است. (شیروانی، ۱۳۸۰: ۳۱). می‌توان چنین نتیجه گرفت که برای تحقق ادراک حقیقی تنها راه، قرابت هرچه بیشتر وجود و ماهیت است. حقیقت علم؛ وجودی دارای مراتبی از شدت و ضعف دانسته شده همانند خود وجود که دارای مراتب تشکیکی است. چند نتیجه از نگاه وجودی به علم:

علم همانند وجود، دارای درجات تشکیکی است. علم، یک حقیقت واحد است که در مرتبه‌ای شدید و قوی است (ادراک در مرتبه عقل) و در مرتبه‌ای تنزل‌یافته و ضعیف که عبارت است از کَیْفِ نَفْسَانِی (ادراک در مرتبه حس)؛ نتیجه دیگری که از این نگاه حاصل می‌شود این است که علم، بدیهی و مستغنی از تعریف است زیرا گفتیم که علم در حقیقت نحوه خاصی از وجود است. وجود، مُتَعَيَّن بالذات و چون تعریف به حد، از طریق اجناس و فصول انجام می‌گیرد علم که از سنخ وجود است نه جنس دارد و نه فصل، و بنابراین علم را نمی‌توان از طریق حد تعریف کرد و تعریف به رسم نیز از طریق خَوَاص و لَوَازِم است درحالی که وجود اَعْرَاف از همه اَحیاء و موجودیت‌هاست. (عرب مؤمنی، ۱۳۸۱: ۲۵). اینها از مهم‌ترین دلایل مساوقت علم و وجود است. مطابق دیدگاه ملاصدرا از آنجا که علم از سنخ هستی است نمی‌توان برای آن تعریف حقیقی به حد و یا رسم ارائه کرد، اما همان گونه که وجود که اَعْرَاف اشیا است برای کشف و وضوح نیاز به تنبیه توضیح دارد می‌توان برای وضوح بیشتر علم نیز تعاریفی نه از نوع حقیقی بلکه از باب تنبیه عرضه داشت. (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۲۷۸) ادراک از منظر مبانی حکمت متعالیه؛ تبدیل وجودی به وجودی دیگر است و در واقع این مُدَرِّک است که از منزلی به منزل دیگر حرکت می‌کند که از آن به سَعَه‌ی وجودی تعبیر می‌شود. حال این تعریف از ادراک در مواجهه‌ی با آثار هنری و معماری نیز صادق است به این معنا که مخاطب اثر متناسب با مرتبه وجودی خود اثر را درک می‌کند همان‌طور که خالق اثر هم در مقام خَلْق مرتبه وجودی خود را در اثر مُتَجَلِّی ساخته است. حال نوع واحد انسانی در دو جایگاه مختلف یکی مخاطب اثر و دیگری خالق اثر با مقامات مختلفی از نظر ادراکی و سَعَه وجودی با یکدیگر تلاقی یافته و هرچه قدر این مقامات و مراتب نزدیک‌تر به یکدیگر باشد درک صحیح‌تری از اثر صورت می‌گیرد و این مهم در حکمت صدرایی در نوع ارتباط سه‌گانه علم، عالم و معلوم بدان پرداخته شده است.

سه‌گانه علم، عالم و معلوم به‌عنوان ارکان مقوله ادراک در نظر صدرایی سه وجود جدا و مستقل از هم نیستند. شکی نیست زمانی که انسان به چیزی علم پیدا می‌کند میان ایشان به‌عنوان عالم و معلوم رابطه‌ای شکل می‌گیرد این رابطه صرف اضافه‌ای خارج از وجود علم نیست که عارض بر علم شده باشد، بلکه اضافه و نسبت علم به عالم و وجود علم یکی است، به این معنی که حصول این معقول از برای عاقل، جدا از وجود معقول و وجود عاقل نیست؛ یعنی این‌طور نیست که قبلاً چیزی موجود باشد به نام نفس و چیز دیگری موجود باشد به نام تعقل و معقول و این دو، دو موجود مستقل از یکدیگر باشند و فقط بین آنها نسبتی زائد بر وجود هر دوی آنها پیدا شده باشد. (مطهری، ۱۳۹۳: ۶۷). صدرالمتهلین رابطه علم، عالم و معلوم را از نوع اتحاد وجودی می‌داند. به اعتقاد ایشان نفس به‌عنوان مدرک در فرایند ادراک با صور علمیه اتحاد وجودی پیدا می‌کند و در اثر آن اشتداد وجودی می‌یابد و بر کمالات آن افزوده می‌شود. از این‌رو نظریه معرفت‌شناختی ملاصدرا به اتحاد علم، عالم و معلوم شناخته می‌شود. (طباطبائی، ۱۳۶۳: ۲۰۵)

در مقابل این نوع نگاه مبانی معرفت‌شناسی غربی قرار دارد که مبتنی است بر جدایی میان سوژه و اُبژه و منشأ آن تبیین جدیدی است که از انسان ارائه شده یعنی انسان به‌عنوان سوژه و تمام عالم خارج به‌عنوان اُبژه ایشان. فلسفه اسلامی نیز تعریفی که از ذهن و عین ارائه می‌کند با subject و object به معنای امروزی آن تفاوت بالذات دارد. در تفکر اغلب اندیشمندان اسلامی از آنجاکه هستی شأنی الهی دارد علم و ادراک انسانی نیز منشأ الهی می‌یابد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۱۲۱). منشأ الهی در نظر گرفتن برای علم و ادراک به معنای این است که ما قائل به این هستیم علم حقیقتی واحد است که متأثر از مرتبه وجودی برای انسان‌ها تجلیات مختلفی دارد. علم یک حقیقت طولی است و ماندن آن در مرتبه حس و ادراک و دیگر مراتب پایین وجود نشان‌دهنده نقص وجودی فاعل شناساست.

۱/۳. جایگاه نفس در معرفت‌شناسی صدرایی

در موضوع رابطه نفس و ادراک ورود به بحث با این سؤال اساسی مطرح است که؛ نفس انسان با چه چیزی تکامل پیدا می‌کند؟ به عبارتی دیگر اشتداد وجودی نفس به چه وسیله‌ای محقق می‌شود و بالاترین کمال و اشتداد وجودی او چیست؟ برای تعیین کمال یک شیء بررسی استعداد ذاتی و غایت نهایی آن شیء را می‌توان معیار سنجش کمال آن شیء قرارداد. برای تشخیص و تعیین کمال نهایی باید هدف و غایت آفرینش او را واکاوی نمود. (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۶۰۹) حال در مبانی صدرایی جناب صدرالمتهلین کمال حضرت نفس را رسیدن به مقام شهود می‌داند که از مراتب ادراک است. (صدرالمتهلین، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۵۱۵)

نفس، در مبانی معرفتی صدرایی عین ادراک دانسته شده است و مبانی نفس‌شناسی صدرایی تأثیر بسزایی در معرفت‌شناسی این مکتب دارد. حضرت نفس با حرکت جوهری خود، حرکت و سیری را از کمالات حسی آغاز کرده و پس از طی کمالات خیالی به مرتبه ادراک حقایق عقلی راه می‌یابد. (شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۸۹). ملاصدرا در پی اثبات اصالت وجود و جعل آن در مباحث امور عامه، در دو سطح درباره علم بحث نموده است؛ به روایتی به تبع جمهور فلاسفه در مباحث وجود ذهنی، علم را به‌گونه‌ای کیف نفسانی دانسته و در نظر نهایی، خود علم را از مقوله وجود دانسته و

ساحت آن را فوق ماهیت شمرده است؛ زیرا از یک سو ماهیت مناط احتجاب و محدودیت است حال آن که علم موجب کشف و تعالی است، تعالی نفس در سیر ادراک. (نصری، ۱۳۷۹: ۳۹).

نفس در حکمت‌صدرایی حقیقتی ذومراتب دانسته شده مراتبی مبتنی بر ادراک که موجبات سیر و سعه وجودی را برای حضرت نفس فراهم می‌آورد. در نظر صدرا نفس دارای مراتبی است که در هر مرتبه آثار و افعال همان مرتبه از آن صادر می‌شود نفس با حرکت جوهری خود از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر سیر می‌کند. نفس در هر مرتبه‌ای عین آن مرتبه شود. (اهل‌سرم‌دی، ۱۳۹۴: ۹) نفس در نظر صدرا وجود ثابت و ساکنی ندارد که در طول فرایند ادراک صرفاً عوارضی به آن اضافه شود؛ بلکه در فرایند ادراک نفس تکامل ذاتی و جوهری می‌یابد. ادراکات چون با نفس متحد می‌شوند؛ ذات آن را متحول می‌نمایند. این مطلب امری نوین و در خور باب معرفت است چرا که در این نظر، نفس انسان با اندیشه‌های او یگانگی دارد. (اهل‌سرم‌دی، ۱۳۹۴: ۲۱) این شدن و سیورورت نفس همانی‌ست که ما از آن به مقام تعبیر می‌کنیم.

نفس در حکمت‌صدرایی در مقام مُدرک دارای مبانی خاصی است، زمانی که چیزی را ادراک می‌کند چنین نیست که دارای معلوم شود؛ بلکه با تحول جوهری او می‌شود؛ زیرا معلوم تا به ذات عالم (نفس) راه نیابد و در نتیجه با آن متحد نشود علمی برای نفس حاصل نمی‌شود؛ بنابراین رابطه مُدرک و مُدرک از نوع اتحاد وجودی است. (رفیعی، ۱۳۹۴: ۱۰۵). بر اساس نظریه ملاصدرا، نفس در فرآیند مرحله اول ادراک با صور علمیه اتحاد وجودی پیدا می‌کند و در اثر آن اشتداد وجودی می‌یابد و بر کمالات آن افزوده می‌شود و به سخن دیگر حرکت جوهری نفس با ادراک و آگاهی حاصل می‌شود و خروج تدریجی نفس از قوه به فعل و شدت یافتن فعلیت آن با اندیشه و معرفت تحقق پیدا می‌کند نفس در این مرحله در هر مرتبه‌ای از ادراک، طبق اصل حرکت جوهری با تحول جوهری هم مرتبه با آن قوه و متحد با آن می‌گردد. (رفیعی، ۱۳۹۴: ۱۰۸). این سیر از نقص به کمال یا به تعبیری حرکت از قوه به فعل است.

ذومراتب بودن نفس مبتنی بر ذومراتب دانستن ادراک است؛ چراکه همان‌طور که پیش‌تر بیان شد نفس جز اداری نیست و مراتبی بودن ادراک بر مشکک بودن وجود استوار است؛ چراکه موضوع مراتب ادراک را نمی‌توان از موضوع مراتب وجود جدا دانست. اگر وجود فقط یک‌مرتبه داشت فقط یک نوع ادراک هم وجود می‌داشت. (چیتیک، ۱۳۸۰: ۷۳).

طرح فلسفی اصلی ملاصدرا، ترسیم سیر نفس در نیل به کمال است، کمالی که از جنس ادراک دانسته شده است. آنچه او به فرهنگ واژگان فلسفی افزوده است نظیر تشکیک وجود و حرکت جوهری برای توضیح این امر وضع گردیده که نفس چگونه با جسمانیت بدین عالم وارد و با روحانیت از آن جدا می‌گردد. (چیتیک، ۱۳۸۰: ۷۱). روحانیتی که با حرکت از مراتب مادی به معنوی در تکامل ادراک برای ایشان حاصل می‌شود مبنی بر مراتب حس، خیال و عقل.

سه مرتبه اصلی ادراک؛ حسی، خیالی و عقلی دقیقاً بر سه عالمی که در عالم خارج یافته می‌شوند، منطبق هستند. اختلاف این مراتب هم در شدت و ضعف وجودی است. ادراک در مراتب پایین برای تعالی و کمال انسانی کافی نیستند.

تعدد و تکثر و در حقیقت تباین میان نفوس متأثر از مرتبه و مقام آنهاست که برآمده از مرتبه ادراکی است. تفاوت است میان حس و خیال و عقل و شهود. کمال نهایی و غایت آفرینش انسان رسیدن به مقام شهود است، و شهود از مقامات ادراک است. کمال انسان از جنس ادراک بوده، و ادراک فعل نفس است. (شیروانی و نجفی، ۱۳۹۳: ۱۳۹)

در مبانی حکمت صدرایی کمال غائی نفس انسان از جنس ادراک است، راه رسیدن نفس به کمال نهایی و اشتداد وجودی آن باید از سنخ ادراک باشد، یعنی همان علوم و ادراکاتی که موجب کمال نفس و اشتداد وجودی نفس می‌گردند. بنا بر حرکت جوهری، کمال و اشتداد وجودی شیء لبس بعد از لبس است، نه لبس بعد از خلع، بنابراین هر لحظه کمال جدیدی را با حفظ کمالات قبلی کسب می‌کند. (شیروانی و نجفی، ۱۳۹۳: ۱۴۷)

نفس مساق علم و ادراک مجرد از ماده است و از تعلق زمانی و مکانی به‌دور است. هر جا تجرد است ادراک هست و هر جا ادراک هست تجرد است. حال این مراتب برای نفس از پایین‌ترین آنها که حس است تا والاترین آنها که عقل است، متفاوت است. به تعبیر جناب صدرا کم هستند کسانی که از روی عقل عارف به خویشتن و غیر آن باشند از روی حس بسیارند. این تفاوت در مقام ادراک در مطالعه آخص در باب معماری موردبررسی و تطابق قرارخواهد گرفت.

کمال و شدت وجودی نفس بستگی تام به‌شدت و قوت ادراکات نفس دارد. در بین قوای نفسانی انسان، قوه عقل شریف‌ترین و قوی‌ترین قوه است و مدرکات آن از شریف‌ترین مدرکات شمرده می‌شوند. از طرف دیگر چون قوا و مدرکات آنها با نفس اتحاد دارند هر قوه‌ای از قوای انسان در نفس انسان غلبه داشته باشد کمال نفس به‌اندازه ظرفیت وجودی و فعلیت آن قوه می‌گردد؛ بنابراین کمال و سعادت نفس در این است که قوه عقل در نفس او تقویت شود تا مدرکات عقلانی قوی‌تری را به دست آورد. (شیروانی و نجفی، ۱۳۹۳: ۱۵۰) صدرالمتألهین بالاترین کمال انسانی را رسیدن به معقولات و تجرد او از مادیات و همجواری با باری تعالی می‌داند. صدرا از قاعده اتحاد عاقل و معقول و همچنین اتحاد مدرک و مدرک نتیجه می‌گیرد از آنجایی که نفس جز ادراک نیست لذا تفاوت در هویت انسانی قابل درک و توجیه است. پس تفاوت در انواع بشر تفاوت در مراتب ادراکی جناب ایشان است.

بنابراین، علم و معرفت، نوعی تحول و تکامل نفس است. در این تحول و تکامل، نفس با هر اندیشه‌ای که می‌یابد وجودی تازه پیدا می‌کند. وجود هر صورت علمی در عین آنکه وجودی برای خود است وجودی برای نفس عالم نیز هست و وجود صورت علمی برای خود، عین وجود صورت علمی برای نفس است. ملاصدرا بر اساس نظریه اتحاد عقل و عاقل و معقول معتقد است در معرفت، قوه ادراک‌کننده و شیء ادراک شونده مستقل از یکدیگر نیستند و نمی‌توانند باشند. در هر ادراکی حادثه‌ای که رخ می‌دهد این است که وجودی پدید می‌آید که فعل نفس است. این وجود در همان حال که نوعی وجود شیء ادراک شونده است در ظرف ادراک، نوعی وجود برای نفس ادراک‌کننده است. نفس ادراک‌کننده این وجود را که فعل خویش است، به‌وسیله قوه ادراکی خویش آفریده است. (ارشد ریاحی و واسعی، ۱۳۹۰: ۱۱) این قوه ادراکی در حقیقت چیزی جز خود نفس در مرتبه فعل و تأثیر نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰،

ج ۳، ص ۳۱۲) ملاصدرا تمام انواع ادراکات انسان را فعل نفس می‌داند و نه انفعال آن (ارشد ریاحی و واسعی، ۱۳۹۰: ۱۶)

۱/۴. در باب مراتب ادراک

هدف وجودی نفس حرکت از مرتبه بالقوه به مرتبه بالفعل است. اگر علم بالقوه آن کاملاً بالفعل شود آن را دیگر نه نفس که عقل می‌نامند. به تعبیری نفس را در مراحل ادراک مراتبی است متناسب با میزان تبدیل قوه به فعل که این مراتب را از حس تا عقل تقسیم‌بندی کرده‌اند. (چیتیک، ۱۳۸۰: ۷۲). مرتبه اول ادراک حس است، در این مرتبه صورت مُدرک در ماده وجود دارد و مُدرک صورت را با هیئات مخصوص محسوسات در می‌یابد. این صفات، اساساً اعراض ارسطویی نظیر این، متی وضع کَیف و کَکَم هستند. صورت در وجود خارجی خود چونان یک شیء از این صفات عرضی جدایی‌ناپذیر است و دقیقاً همین صفات هستند که به ما امکان ادراک آن را حواس می‌دهند. اما ماده‌ای را که صورت مُقوم آن است بالذات هرگز نمی‌توان ادراک کرد؛ زیرا دورترین و ظلمانی‌ترین حدود وجود را نشان می‌دهد قلمرویی که تقریباً یکسره نامعقول باقی می‌ماند. (چیتیک، ۱۳۸۰: ۷۲).

مرتبه دوم ادراک، خیال یا تخیل است و آن ادراک شیء است با همان خصوصیات و کیفیات بهمان طریقی که با حواس ادراک می‌شود، اما برخلاف ادراک حسی، خیال شیء را اعم از آن که ماده شیء بر حواس ظاهر باشد یا خیر ادراک می‌کند. در مرتبه، دوم؛ یعنی تخیل مدرکات مقید به شرط نخست یعنی تجسم مادی نیستند؛ زیرا نیازی به حضور خارجی شیء نیست. (چیتیک، ۱۳۸۰: ۷۳) و اما بالاترین مرتبه ادراک تعقل است و آن ادراک شیء است از حیث ماهیت آن و نه از حیث دیگر آنچه مراتب ادراک را از هم متمایز می‌سازد، تجرید است؛ این کلمه در نوشته‌های صدرا از اهمیت اساسی برخوردار است. در مرتبه آخر معقولات به هیچ‌یک از سه شرط فوق مقید نیستند؛ زیرا عقل فقط کلیات را ادراک می‌کند. (چیتیک، ۱۳۸۰: ۷۳).

مراتب سه‌گانه ادراک دقیقاً منطبق بر عوالم سه‌گانه خارج هستند و وجود اگر یک‌مرتبه می‌داشت ادراک و به تبع آن نفس انسانی نیز ذومراتب نمی‌بود. بر اساس مبانی صدرایی متعلق شناخت یک وجود ظَلّی منبسط است که واجد سه مرتبه مادی، مثالی و عقلی است به‌گونه‌ای که مرتبه مادی و مثالی از اعراض و شئون مرتبه عقلی هستند. فاعل شناسا نیز به تناظر با عالم عین یک وجود بسیط و مجرد است که در عین بساطت، می‌تواند با حرکت اشتدادی دارای سه مرتبه حس خیال و عقل گردد فاعل شناسا در هر مرتبه از ظهور که قرار دارد، متعلق همان مرتبه از ظهور را درک می‌کند. (اکبری و راستیان، ۱۳۹۲: ۴۹). این سه مرتبه در ادراک به‌صورت خاص و به‌عنوان هدف غائی و موضوعی پژوهش در مواجهه با ادراک آثار معماری مورد مُدَاقَه قرار خواهد گرفت.

محال است که فاعل شناسا در مرتبه حس یا خیال باشد و بتواند موجودیت‌ها را به حقیقت ادراک کند. ادراک حقیقت شیء صرفاً بر اساس علم حضوری و به میزان مرتبه ادراکی فاعل شناسا که در تناظر با مرتبه وجودی اوست میسر است. مبتنی بر قاعده جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس انسان در آغاز خلقت، در مرتبه مادی و جسمانی

یعنی پایین‌ترین مرتبه وجودی قرار دارد. (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۸۹-۸۸) حضرت نفّس، همچون سایر مظاهر بر اساس حرکت جوهری به مظاهر بالاتر حرکت می‌کند؛ لذا فاعل شناسا در هر مرتبه از ظهور که قرار دارد مدرک همان مرتبه را درک می‌کند؛ بنابراین فاعل شناسا در مرتبه حس به محسوسات و در مرتبه خیال به متخیلات و در مرتبه عقل به معقولات علم دارد. فاعل شناسایی که در مرتبه حس و خیال بخواهد بر اساس ماهیت منتزع از ظهور جسمانی و مثالی شیء، تعریفی از آن ارائه دهد، یقیناً تعریف حقیقی نخواهد بود چرا که علم به ظهور مادی و مثالی شیء علم به اعراض و شئون شیء است ماهیتی که بر اساس این علم شکل می‌گیرد ماهیتی است که شئون و اعراض شیء را نشان می‌دهد و طبیعتاً بر اساس این ماهیت نمی‌توان تعریفی را ارائه کرد که ذاتیات شیء را نشان دهد.

حال اگر بخواهیم تمام کمالات شیء را بدون تَعین و به نحو بالقوه دریافت کنیم، باید مرتبه بالاتر از ماده را درک کنیم و همان‌طور که بیان شد تا زمانی که فاعل شناسا در مرحله مادی است، نمی‌تواند مرتبه بالاتر از آن را درک کند. (اکبری و راستیان، ۱۳۹۲: ۵۹). به اعتبار مبانی مطرح شده در باب ادراک و مشکک بودن دریافت، هر ظاهری را باطنی است مراتب پایین نسبت به مراتب بالا ظاهر هستند ادراک مراتب والا نیازمند مرتبه وجودی بالاتری برای مدرک خود هستند. عالم ماده را با حس و عالم معقولات را با عقل می‌توان دریافت.

۱،۵. از حضور تا پدیدار؛ معرفت متعالیه در مقابل پدیدارشناسی

صدرالمُتألهین شیرازی معرفت را امری وجودی می‌داند که نه صرفاً به صورت مفهومی یا بازنمایی ذهنی، بلکه به صورت نوعی اتحاد وجودی میان عاقل و معقول تحقق می‌یابد. وی می‌گوید:

«أَلْعِلْمُ بِالْشَيْءِ هُوَ صِبْرُورَةُ الْعَالَمِ إِیَّاهُ بَوَجهٍ مِنْ الْوَجْهِ» (شناخت چیزی، به معنای تبدیل شدن آن به نحوی از انحاء وجود است.) (صدرالمُتألهین، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۱۹). در این نگرش، معرفت نه تصویر، بلکه تجلی و حضور وجودی معلوم در ساحت نفس عالم است. در مقابل، ادموند هوسرل، بنیان‌گذار پدیدارشناسی، معرفت را حاصل آگاهی می‌داند؛ یعنی هر آگاهی، آگاهی از چیزی است و معرفت، بازسازی پدیداری یک شیء در آگاهی ناب است. (Husserl, 1983, p. 109) او با روشی توصیفی و مبتنی بر تقلیل پدیداری تلاش می‌کند معرفت را بدون فروکاست به روان‌شناسی یا تجربه‌گرایی توضیح دهد. (Husserl, 1983, pp. 57-60)

در پدیدارشناسی، فاصله‌ای معرفت‌شناختی میان سوژه و ابژه حفظ می‌شود، درحالی‌که ملاصدرا این فاصله را با اتحاد عاقل و معقول برمی‌دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۴۵). حضوری بودن در مقابل حصولی بودن دیگر تفاوت میان معرفت‌شناسی مبتنی بر حکمت متعالیه در قیاس با معرفت مبتنی بر آرای فلسفه غربی است. در حکمت متعالیه، تمایز اساسی میان معرفت حضوری (بدون واسطه و با اتحاد وجودی) و معرفت حصولی (با صورت ذهنی) وجود دارد. معرفت حضوری یقینی‌تر است. درحالی‌که در معرفت‌شناسی غربی، این تمایز وجود ندارد و معرفت عمدتاً ادراک گزارهای یا تجربی تلقی می‌شود. معمار که با علم حضوری به شناخت حقیقت نائل آمده است برای تجلی آن در یک اثر معماری می‌بایستی آن را به درکی حصولی تبدیل نماید تا بتواند در عالم بیرون به منصفه ظهور برساند. در این مسیر حقیقت

وجودی معمار در عالم ماده تجلی‌یافته و به علت حجاب ماده برای همگان (مخاطبان اثر) قابل فهم نیست. حال اشتراکات در این حوزه محل اتصال این دومرتبه ادراکی هستند. (خسروپناه، ۱۴۰۱: ۱۲۵)

جدول ۱: نتیجه‌گیری تطبیقی مبانی معرفتی صدرایی و مبانی فلسفی غرب

مؤلفه	حکمت متعالیه	معرفت‌شناسی غرب
مبنای هستی‌شناختی	علم = وجود	علم = بازنمایی ذهنی
رابطه ذهن و عین	اتحاد عالم و معلوم	دوگانگی ذهن / عین
نوع علم	حضور و حصولی	عمدتاً حصولی
نقش عقل	ابزار سلوک وجودی	ابزار تحلیلی یا تجربی
غایت معرفت	قرب الی الله	کشف حقیقت یا کنترل طبیعت

۲- معماری از منظر مبانی معرفت‌شناسی صدرایی

در بخش‌های پیشین مبانی معرفت‌شناسی و مراتب ادراکی انسان به صورت خاص از منظر حکمت صدرایی مورد واکاوی قرار گرفت. اما در این بخش هدف این است که ابتدا ادراک معماری از منظر این مبانی مورد مذاقه قرار گیرد و در ادامه راهبردهای معمارانه‌ای که می‌تواند منتهج به تعالی یافتن ادراک در مواجهه با آثار معماری شود مورد مذاقه و واکاوی قرار گیرد و در انتها مصادیقی از تجلیات معماری ذیل مبانی معرفت متعالی مطرح شود. مبتنی بر اصل سلسه‌مراتبی دانستن ادراک، مبادی اصلی شناخت و دریافت برای انسان دریافت‌های حسی است؛ اما انسان حس جوهرشناسی ندارد و صرفاً عوارض عارض بر جوهر مانند رنگ شکل و مکان را حس می‌کند؛ و عقل، باتوجه به وجود اعراض، وجود اجسام را قطعی می‌شمارد. (ارشد ریاحی و واسعی، ۱۳۹۰: ۲۶)

حس صرفاً عوارض عارض بر ذات ادراک می‌کند؛ سؤال... عوارض عارض بر ذات معماری کدام است؟ هندسه، خط و نقش، رنگ، ساختمایه و... ادراک اینها در صورتی که به تمام معنا هم حاصل شود اگر هدف منحصراً دریافت‌های حسی و وجه ظاهری ادراکات انسانی باشد، صرفاً ماندن در سطح و پوسته معماری است. چه ادراکی از معماری و با چه وجهی از وجود انسان به عنوان مخاطب و مُدِرک آثار می‌تواند ادراک حقیقی‌تری باشد؟ چه تدابیر معمارانه‌ای و چه راهبردهایی می‌تواند ادراکات مخاطب را تعالی بخشد؟ تعاریف گاهی به حسب ذات شیء است و گاهی به حسب نسبت آن شیء به امری دیگر، و گاهی به حسب هر دوی اینها ولی به دو اعتبار بکار می‌رود. به عنوان مثال تعریف پادشاه و بنا از حیث حقیقتشان چیزی است و از حیث اضافه به مملکت و بنا چیزی دیگر است. در باب شناخت معماری این دیدگاه راه‌گشا است که آیا ما معماری را به ذات می‌شناسیم یا در ارتباط با امور دیگر؛ در مورد معمار هم همین دیدگاه واجد

ارزش است شناخت معمار به عنوان حقیقت انسانی یا در نسبت با بنا... گاه برای شناخت باید از متعلق شناخت فاصله گرفت این با هدف شناخت وجود ذهنی و عینی صورت می گیرد. مادام که انسان نتواند از موضوع مورد ادراک خود فاصله بگیرد و آن را از بیرون مورد توجه قرار دهد به مرحله علم حقیقی یا به تعبیری مرکب نائل نخواهد شد. وقتی گفته می شود انسان از موضوع مورد ادراک خود فاصله می گیرد معنی آن این است که انسان تفاوت میان عین و ذهن را به روشنی دریافته است. (دینانی، ۱۳۸۰: ۷) فاصله گرفتن از معماری برای ادراک صحیح آن همچون هر موجودیتی که وجودی ذهنی و عینی دارد اهمیت خاصی داشته به این جهت که أعراض عارض بر ذات آن و تفاوت های وجود ذهنی و عینی در این مهم دارای پیچیدگی های خاصی است.

صدرا علم را از مقوله وجود دانست و غیرقابل تعریف، از این دیدگاه هنر هم به مساوق وجود به تعریف نمی آید نه به حد و نه به رسم نه جنس و نه به فصل و این مهم در مورد معماری به عنوان هنر هم صادق است. وجود کجا آغاز می شود کجا پایان می یابد؟ فصل اشتراک و افتراق آن چیست حد و رسم آن چگونه است؟ این سؤالات را اگر برای معماری بپرسیم تقریباً پاسخ ها مشترک است چرا که معماری را نه صرف یک کالبد خاص که پهنه عالم باید دانست. بسیار عرصه های بی انتهای که با صرف حضور انسان معنا پیدا می کنند و قطبی می شوند یا این سوا که آنی که در ذهن ماست و تجسم عینی پیشروی ما چه ارتباطی دارد و کجا این دو وجود از هم منقطع می شوند آیا معماری در مقام عینیت امتداد ساحت وجود ذهنی آن نیست؟ یا اینکه مبتنی بر مراتب ادراک که پیش تر بیان شد حس معماری را تا کجا ادراک می کند و خیال و عقل تا کجا.

پیش تر بیان شد صدر المتألهین قائل به این مهم است که بسیاری کسانی که به حس عارف به دنیای خارج باشند به عقل اندک، در مورد ادراک و معرفت هنر و معماری هم این مهم صادق است. ادعای معرفت شناسی هنر و معماری مبتنی بر مبانی صدرایی این است که؛ ادراک معماری نزد جمهور مخاطبان تنها از جنبه حسی است نه عقلی. هنر و معماری متعالی مستخرج از نفس متعالی خالق آن است و تنها توسط نفس متعالی دارای مراتب عالی ادراکی هم دریافت می شود. در حکمت متعالیه این ظرفیت وجود دارد که مبانی و معیارهای هنر متعالی استخراج شود. طبق آموزه های این مکتب فلسفی هنر متعالی دارای مبانی هستی شناسی، معرفت شناسی و انسان شناسی است. بر اساس مبانی هستی شناسی عالم دارای مراتبی است که عالم طبیعت نازل ترین مرتبه آن است و عوالم بالاتر مجرد از ماده و خصوصیات مادی هستند که پیش از این در مراتب ادراک در خصوص فهم هر مرتبه مطالبی بیان شد. با استفاده از مبانی معرفت شناسی مشخص شده است که انسان می تواند به عوالم بالاتر از عالم طبیعت علم پیدا کند و طبق مبانی انسان شناسی، شناختی که انسان از عوالم پیدا می کند به صورت معانی و همی و صورت های خیالی در نفس انسان نقش می بندد و به عنوان اثر هنری در خارج ظاهر می شود. پس ما با یک مرتبه وجودی سروکار داریم که صرفاً در همان مرتبه توسط نفس هنرمند خالق متجلی می شود و فقط با نفس مخاطبی در همان مرتبه وجودی ادراک می گردد.

هَدَفِ اَخْصِ پژوهش پیشرو استخراج مبانی تصدیقات معماری از بنیان‌های معرفت‌شناسی صدرایی بیان شد و ذیل آن بیان مبانی و در ادامه آن مصادیقی از تلاش‌های معمارانه جهت گذار از مرتبه ادراک حسی به عقلی و شهودی که غایت معرفت در حکمت صدرایی دانسته شده است. پیوند میان باورها و حقایق معماری از مرتبه خَلْق تا درک آن، حقایقی که صرفاً به کالبد ظاهری معماری محدود نمی‌شوند بستری از مادی و ملموس‌ترین تا غیرمادی و غیرملموس‌ترین داشته‌های انسان و معماری، متأثر از مراتب وجودی انسان به‌عنوان ایجادکننده و ادراک‌کننده آثار معماری. (تقوایی، ۱۳۸۹: ۷۵) عینیات و محسوسات توسط دریافت‌های حسی تا معقولات و مجرداتی که توسط عقول ادراک می‌گردند.

ابزار سه‌گانه شناخت یعنی، حس خیال و عقل؛ شامل ادراکات حسی خیالی و عقلی بوده و دریافت‌های علمی، عرفانی و فلسفی را به دنبال دارد؛ ولی دیر زمانی است که فلسفه غرب به دنبال علوم تحصیلی برای شناخت فقط دو منشأ حس و عقل جزوی را قائل است. (کربن، ۱۳۸۵) اینجا محل تباین میان نگاه مبتنی بر حکمت متعالیه و بنیان‌های فلسفه خردگرایی غربی است یعنی اصلت بخشیدن به ادراک حسی در مقابل دریافت‌های عقلی یا به تعبیری رُجحان صورت به سیرت در معماری که آورده‌ی نگاه تجربه‌گرایی فلسفه‌ی معاصر غرب است. این تمایز علاوه بر ظهور و بروز در خروجی‌های کالبدی در مبانی و تعارف ارائه شده از معماری نیز مشهود است. تعاریف امروزی معماری قاعداً حصر زمان و مکان هستند یا کلمات قصاری هستند که جامعیت نداشته و متعلق به صورت معماری‌اند نه سیرت آن و این خود نشان از مرتبه وجودی اَسْفَل نظریه پردازان این عرصه دارد. ماندن در مرتبه حس، نگاه ماهوی و غفلت از وجودشناسی از علل این نقصان است.

واقعیت معماری در اینجا صورت چیزی سواى حقیقت معماری یا به تعبیری سیرت آن است. مُدِرک معماری بخشی و فقط بخشی از حقیقت معماری را در قالب واقعیات عینی آن دریافت می‌کند. (تقوایی، ۱۳۸۹: ۷۸) آن هم متناظر با مرتبه ادراکی - وجودی خویش. شکل یا به تعبیر این پژوهش صورت معماری جایی است که درونیات هنرمند معمار یا همان مرتبه وجودی ایشان به جهان خارج رُخ می‌نماید. (تقوایی، ۱۳۸۹: ۸۳) این تجلی در سیری نزولی از عقلانیات به محسوسات در مرتبه‌ی خلق ایجاد می‌شود و برای مخاطب هم در سیری صعودی از حس تا عقل ادراک می‌گردد.

در ادراک صرفاً حسی از معماری انسان موجودیتی است جدا از اثر، مشاهده‌گر و داوری‌کننده؛ این ارتباط مبتنی بر مبانی غربی معرفت‌شناسی است که اصالت را از آن ادراکات حسی و معرفت حاصل از آن یعنی علوم حصولی می‌دانند. درحالی‌که در مبانی حکمت متعالیه شناخت نه‌تنها از وجود و هستی مُدِرک آن جدا نیست، بلکه خود همانند هر حقیقت دیگری نوعی از وجود است. به عبارت دیگر در این دیدگاه معرفت، محل تلاقی شناخت و وجود مُدِرک و مُدِرک است. مفهوم وجود در این دیدگاه نه در سپهر ذهن بشر، بلکه در نسبت آن با منشأ اصلی وجود واجب‌الوجود معنا می‌شود که از مشاهده بی‌واسطه حقیقت با تمامی ابزارها از حس و خیال تا عقل انسان می‌توان به گوشه‌ای از آن در غالب واقعیت - که در اینجا معماری است - رسید. (تقوایی، ۱۳۸۹: ۷۷) شناخت و دریافت هم در مرتبه خَلْق و هم در

مرتبه درک متأثر از مرتبه وجودی خالق و مُدرک معماری است. باوجود پژوهش‌های بسیار در حوزه مبانی نظری معماری و شناخت‌شناسی اما معرفت‌شناسی معماری از منظر تناظر میان مراتب وجودی انسان و مذاقه در تأثیرات این مراتب آثار معماری مورد غفلت واقع شده است. درحالی‌که شناخت فرایند خلق و ادراک آثار معماری از مسائل مهم و پیچیده حوزه معماری است و علی‌رغم پژوهش‌های متعددی که در دهه‌های اخیر پیرامون آن صورت گرفته، هنوز برخی از ابعاد این فرایند ناشناخته باقی مانده است. باتوجه به اینکه شناخت مناسب از این فرایند می‌تواند زمینه ارتقای کیفیت آثار معماری را فراهم آورد و به حل بسیاری از مسائل معماران کمک کند. (تقدیر، ۱۳۹۸: ۱۰۱)

ساختار کلی فرایند خلق و ادراک آثار معماری بر اساس دیدگاه حکمت متعالیه فرایند آفرینش‌های انسانی فعلیت و ظهور حقایق مراتب متعالی نفس در قوای مراتب پایین‌تر است که در نهایت در بدن جسمانی و در عالم ماده نمود می‌یابد و از خلال آن اثری محسوس و عینی به وجود می‌آید؛ به عبارتی انسان در خلق آثار خود یک سیر نزول از معنا به ماده را طی می‌کند و نفس انسان معنایی را که متناسب با مرتبه وجودی خویش است ابتدا به تَعَقُّل و سپس نزولاً به تَخَلُّل می‌آورد، یعنی از قوه تخیل معانی کلی را به اشکال جزئی تمثیل می‌دهد. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱ ص ۴۲)

انسان، اینجا در نقش معمار سطح معرفتی و مرتبه وجودی‌اش حائز اهمیت بسیار است؛ چراکه آنچه هنرمند معمار ایجاد می‌کند مرتبه وجودی نفس ایشان است که تَجَسُّم و تَجَسَّد عینی یافته و همان‌طور که در مبانی معرفتی بیان شد مرتبه نَفْس چیزی جز مقام ادراکی نیست و نَفْسِ آنی است که ادراک می‌کند حال هرچه این مقام متعالی‌تر الهامات قوی‌تر و همه اینها در اثر متجلی خواهد بود. پس لذا اثر هم‌مرتبه وجودی می‌یابد به مساوق مرتبه وجودی پدیدآورنده خود و در طرف مقابل هم مخاطب و مُدرک اثر هم مبتنی بر مرتبه وجودی خود به فهمی متناظر دست خواهد یافت. مراتب فهم اشخاص متفاوت است و در برخورد با حقایق، هر کسی می‌تواند فقط به اندازه فهم و میزان ادراک خود از آنها بهره‌مند شود. باید توجه داشت که مراتب متفاوت یک حقیقت به وحدت آن لطمه وارد نمی‌کند و یک حقیقت می‌تواند تجلیات گوناگون داشته باشد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ص ۲۰).

۲.۱. از حس تا عقل و شهود در معماری ایرانی اسلامی:

معماری ایرانی اسلامی واجد بُعدی فراتر از کالبد عینی است و غایت و رسالتش این است که انسان را از ادراکی صرفاً حسی به مرتبه‌ای عقلانی و عرفانی رهنمون شود. ادراک در سنت اسلامی تنها امری حسی نیست، بلکه روندی است از حس به عقل با گذار از خیال. هنر اصیل ایرانی - اسلامی واجد نوعی «حضور متافیزیکی» است که از طریق آن حقیقت قدسی بازتاب می‌یابد (نصر، ۱۳۶۷، ص ۴۵). خاصه معماری، به‌عنوان هنری همه‌جانبه و جامع میان تمام هنرها و علوم، نقشی اساسی در ایجاد پیوند بین صورت و سیرت ایفا می‌کند.

۲،۲. نمونه‌هایی از تجلی ادراکات متعالی در معماری ایرانی اسلامی:

نور

نور در سنت اسلامی، نماد حقیقت الهی، علم، شهود و شعور است. بورکهارت آن را «جوهر مقدس فضای اسلامی» می‌نامد. (Burckhardt, 1976: 33) ماده؛ قوه‌ی محض است و عین تاریکی و همچنین در مراتب ادراک پایین مراتب به آن پرداخته می‌شود (صرفاً در مرتبه حس باقی می‌ماند) در مقابل نور عین شعور و شهود است و فعل محض؛ حال گذار از ماده به نور همان سیر تعالی ادراک است. از جمله راهکارهای معمارانه برای تحقق این سیر حرکتی یعنی گذار از ماده و تجلی نور در فضای معماری، کاستن از توده و افزودن به فضا است و همچنین تدابیری برای تداوم فضای بیرون به درون.

تجلی نور در معماری با راهکار کاستن از توده و افزودن به فضا از جمله مهم‌ترین تجلیات سیر ادراک از حس به خیال و شهود است. نمونه بسیار موفق این راهکار را می‌توان در مساجد معماری ایرانی اسلامی مشاهده کرد. فضای درون مساجد ایرانی انگار نوری است که در درون فرم‌هایی مادی متبلور شده است. در مسجد شیخ لطف‌الله، ورود کنترل شده نور از روزنه‌ها، جلوه‌ای از حضور الهی را القا می‌کند که مخاطب را به سکون و تأمل می‌کشاند. شفافیت یا به تعبیری تداوم بیرون به درون از دیگر راهبردهای معماری ایرانی است که ادراک را از حس تا به شهود رهنمون می‌شود. نظریات متفاوتی در باب شفافیت بیان شده که یکی از مهم‌ترین خصیصه‌های نظریه‌پردازی معماری است.

(Forty. 2000: 286) گیدئون بیان می‌دارد شفافیت کیفیتی بنیادین است از یک معماری هنرمندانه که می‌تواند اثر معماری را به منشاء هنر و معمارانه خود باز می‌گرداند. (Giedion 1962: 62) این راهبردی است که در آثار معماری اصیل ایرانی و به صورت خاص معماری مکتب اصفهان به وضوح قابل رویت است.

تجلی وحدت در عین کثرت با به‌کارگیری الگوهای هندسی

کریچلو در الگوهای اسلامی نشان می‌دهد که هندسه در معماری اسلامی بازتابی از نظم آسمانی و عقل کلی است (Critchlow, 1976: 27) تقارن، مرکزگرایی و تکرار نقوش هندسی، ذهن را از پراکندگی به تمرکز و از ماده به معنا یا به تعبیری از کثرت به وحدت سوق می‌دهد. از بارزترین ظهورات عینی وحدت‌گرایی در معماری سنتی ایران حرکت از هندسه مربع به دایره است. معماری سنتی را می‌توان بَسَطِ تم بنیادی دگرگونی دایره با عبور از مثلث و تبدیل شدن به مربع یا برعکس دانست. مربع بارزترین فرم آفرینش است به‌مثابه زمین و نمادی از کمیات و مقدار است و جهان مادی درحالی‌که دایره به‌مثابه آسمان نماد کیفیت است. ترکیب این دو با هندسه مثلث انجام می‌شود که هر دوی این کیفیت‌ها را داراست. گذار از مربع به دایره با هندسه‌ای میانی به نام مثلث بهترین نمونه از راهبردی معمارانه برای تحقق تعالی هندسی است.

معماری نمادین

نمادها؛ تجلی امر مطلق در امر نسبی هستند؛ فرم‌های نمادین جنبه‌های محسوس حقیقتی متافیزیکی هستند وجود نمادها از این تشابه معکوس پیروی می‌کنند: " که آنچه عالی‌ترین است در آنچه دون‌ترین است انعکاس می‌یابد." سیر تعالی ادراک در هنر و معماری اصیل نیز مبتنی بر همین اصل استوار است به تعبیری کالبد معماری انعکاس مبانی عالی در ماده پست است آگاهی به این مهم در فهم اثر و تعالی ادراک مخاطب اثرگذار است. از ظهورات مادی این مفاهیم عالی در معماری می‌توان به نور، رنگ، صدا و سکوت، جهت‌مداری و کتیبه و خط و... اشاره کرد. در کاشی‌کاری ایرانی، رنگ‌های لاجوردی و فیروزه‌ای نماد آسمان و مراتب ملکوت هستند. اردلان و بختیار اشاره می‌کنند که این رنگ‌ها در ناخودآگاه فرهنگی مسلمانان، با سکون و تفکر پیوند دارند. (Ardalan & Bakhtiar, 1973: 91) نصر بیان می‌کند که معماری اسلامی برای سکوت برنامه‌ریزی شده است؛ سکوتی که ذهن را از تلاطم بیرونی به درون می‌برد (نصر، ۱۳۶۷، ص ۷۸). انعکاس ملایم صدای آب در حوض‌ها و طراحی آکوستیکی شبستان‌ها، بر این سکوت تأکید دارد. کتیبه‌های قرآنی در دیوارها، گنبدها و ایوان‌ها، تنها تزیینی نیستند، بلکه دعوت به تأمل و تذکرند. نصر این ویژگی را «کلامی شدن فضا» می‌نامد.

جهت‌مداری معماری

جهت در معماری دارای دو وجه است؛ وجهی عینی و وجهی ذهنی و به همین ترتیب دارای دو علت هم هست یکی علت مادی و دیگری روحانی و اعتقادی. مهم‌ترین ویژگی معماری در دوره اسلامی و متأثر از مفاهیم و مبانی نظری اسلام یعنی جهت‌مداری در مساجد در قالب فرم عینی محراب جلوه‌گر می‌شود. به همین خاطر هم تمام‌اندام‌های یک مسجد را می‌توان از آن جدا کرد و آن باز هم مسجد باقی بماند جز محراب که نمادی عینی از جان‌مایه معماری مسجد است. همان‌طوری که هیلن براند در کتاب معماری اسلامی بیان می‌کند: مسجد را چه چیزی مسجد می‌کند؟ جواب بسیار ساده است. یک دیوار به سمت قبله (وجه عینی) و به عبارتی دیگر اگر نیت درست باشد (وجه ذهنی و اعتقادی) حتی همان دیوار هم لازم نیست؛ چنان‌که پیامبر اسلام می‌فرماید هر جا مؤمنی به سجده بیفتد همان جا مسجد است. (هیلن براند، ۱۳۸۰، ص. ۴۴۴)

۲،۳. معماری متعالی: از حس تا شهود عرفانی با الهام از حکمت متعالیه؛ راهکارهای معمارانه

مبتنی بر مبانی معرفتی صدرایی

در معماری اسلامی، تلاش برای تعالی انسان از طریق فضا امری مسبوق به سابقه است. فیلسوفان مسلمان به‌ویژه ملاصدرا با تأسیس حکمت متعالیه، بنیانی نظری برای فهم مراتب ادراک انسانی فراهم کردند. این مراتب شامل حس، خیال، عقل و شهود است که در امتداد یکدیگر و نه در تقابل، به‌مثابه یک سیر تکاملی تبیین می‌شوند (مطهری، ۱۳۸۹، ص. ۱۱۲). نمونه‌هایی از راهکارهای معمارانه در تحقق این تعالی می‌تواند فضاهای واسطه در معماری ایرانی اسلامی باشد فضاهای گذار مانند دالان‌ها یا ایوان‌ها که واسطه‌ای برای سیر از عقل به شهود هستند؛ فضایی که مخاطب را وادار

به تأمل، سکوت و مکث می‌کند (نصر، ۱۹۸۷، ص. ۱۲۹). این‌گونه فضاها که با عنوان فضاهای واسط و گذار شناخته می‌شوند را در تمامی نمونه‌های معماری اصیل ایرانی اسلامی می‌توان مشاهده کرد. مسجد شیخ لطف‌الله، یکی از شاهکارهای معماری ایرانی اسلامی، نمونه‌ای زنده از تجلی مراتب چهارگانه ادراک (حس، خیال، عقل و شهود) در فضای معماری است. این اثر نه تنها تجلی زیبایی‌شناسی بصری است، بلکه در لایه‌های عمیق‌تری، انسان را در مسیر تعالی ادراکی از محسوس به معقول و مشهود هدایت می‌کند.

۱- مرحله حس: ادراک حسی از فرم و رنگ

در بدو ورود به میدان نقش جهان، گنبد فیروزه‌ای مسجد و نمای تزیینی آن تأثیر اولیه‌ای بر حواس می‌گذارد. تنوع رنگ‌ها، نظم هندسی کاشی‌کاری‌ها، و صدای محیط در میدان، تجربه‌ای کامل از ادراک حسی را رقم می‌زند. این ادراک با اصل "الادراک بالحواس مبدأ العلم" در حکمت متعالیه منطبق است؛ یعنی شناخت از حواس آغاز می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۴، ج ۱، ص. ۵۳).

۲- مرحله خیال: تصویر ذهنی و ترکیب معنایی

پس از ورود به دالان پیچ‌دار و تاریک ورودی، انسان به تدریج از محیط بیرونی جدا شده و وارد فضایی درونی و آرام می‌شود. این انتقال تدریجی و کنترل نور، منجر به برانگیختن قوه خیال و تجسم می‌شود. فرم منحنی راهرو و نور مبهم آن، ذهن را وادار به تخیل درباره مقصد نهایی (شبستان) می‌کند. مطابق حکمت متعالیه، خیال پلی است میان حس و عقل که صور مثالی را شکل می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۹، ص. ۱۱۹).

۳- مرحله عقل: نظم هندسی و نظام معنادار

با ورود به فضای اصلی گنبدخانه، مواجهه با هماهنگی کامل در نسبت‌ها، هندسه شعاعی گنبد، و مرکزیت فضایی، عقلانیت مخاطب فعال می‌شود. ساختار متقارن و روابط ریاضی پیچیده در نقوش، نوعی درک عقلی از وحدت در عین کثرت را القا می‌کند. به تعبیر ملاصدرا، عقل در این مرحله قادر به درک معقولات کلی و نظام علی - معلولی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۴، ج ۲، ص. ۱۱۲).

۴- مرحله شهود: تجربه حضوری از معنا

در مرکز گنبد، نور طبیعی که از دهانه گنبد می‌تابد، درخشش آرام و غیرمستقیمی به فضا می‌دهد. انعکاس نقوش خورشیدی بر کاشی‌های گنبد، و سکوت عمیق فضا، تجربه‌ای از حضور و آگاهی ناب را می‌آفریند. این لحظه را می‌توان مصداق ادراک شهودی دانست، یعنی شناخت بدون واسطه که در عرفان اسلامی و حکمت متعالیه، عالی‌ترین مرتبه ادراک است (نصر، ۱۹۸۷، ص. ۱۳۷). فضا مخاطب را به «فنا در معنا» می‌برد و نه صرفاً فهم آن.

۲،۴. پژوهش‌های قابل طرح در این حوزه:

در چارچوب مبانی حکمت صدرایی که مبتنی بر اصول هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی است، می‌توان موضوعات پژوهشی ارزشمند و نوآورانه‌ای در حوزه معماری پیشنهاد کرد؛ هم در زمینه استخراج مبانی نظری معماری و هم در حوزه مقایسه میان بنیان‌های معماری ایرانی اسلامی با معماری دوران معاصر؛ در ادامه چند پیشنهاد پژوهشی ارائه می‌شود:

تجلی مراتب وجود در ساختار فضایی معماری ایرانی اسلامی

شرح: بررسی چگونگی تطبیق مراتب وجود (از ماده تا عقل) با سلسله مراتب فضایی در معماری سنتی ایران (مثلاً حیاط، ایوان، اندرونی، بیرونی). هدف: کشف تطابق معماری با مبنای تشکیکی وجود در حکمت صدرایی.

پویایی فضا به مثابه حرکت جوهری: بازخوانی زمان و حرکت در معماری با الهام از مبانی صدرایی

شرح: تحلیل چگونگی بازنمایی «حرکت جوهری» در فضاهای معماری و طراحی پویا. هدف: پیوند بین پویایی وجود و پویایی فضا از منظر فلسفی و طراحی.

نور تجلی و ظهور وجود در کالبد معماری: بازخوانی نور در معماری با نگرش صدرایی

شرح: تحلیل معنای فلسفی نور در حکمت متعالیه و تطبیق آن با استفاده از نور در معماری سنتی (مانند سقاخانه، شبستان، پنجره‌های مشبک). کاربرد: طراحی فضاهای معنوی با الهام از رویکرد حکمی به نور.

تعالی، حلقه مفقوده مبانی نظری معماری معاصر؛ مذاقه در تدوین چهارچوب نظری برای طراحی مبتنی بر تعالی ادراک

شرح: معماری معاصر صرفاً در مرتبه حس باقی مانده و سیر حرکتی آن خطی بوده (صرف بازی با احجام، بافت‌ها و رنگ‌ها...). هدف: معماری را به رسالت حقیقی آن بازگردانیم که همان تعالی در مراتب ایجاد و ادراک است.

نتیجه‌گیری

در حکمت متعالیه بحث مستقلی با موضوع معرفت‌شناسی وجود ندارد. اما معرفت در این مکتب فکری محل تلاقی نفس‌شناسی، هستی‌شناسی و مبانی ادراکی است. وجود بر دو قسم دانسته شد ذهنی و عینی؛ آنچه به ذهن می‌آید وجود عینی نزد مدبرک است. تبیین ارتباط میان عین و ذهن جان کلام در معرفت‌شناسی صدرایی است که در نهایت ما را به مبانی تصدیقات در این مکتب فکری رهنمون شده است. بر اساس مبانی وجودشناسی صدرایی، حقیقت وجودی ذومراتب دانسته شده دارای مراتبی از شدت و ضعف که فاعل شناسا متناسب با سعه وجودی مرتبه‌ای از مراتب حقیقت را ادراک می‌کند. سعه وجودی نفس که از آن به مقام تعبیر می‌شود. مراتب ادراک از مادی‌ترین تا عالی‌ترین آن به جهت مطالعه از حس و خیال تا عقل دسته‌بندی شده است. حس صرفاً عوارض عارض بر ذات را ادراک می‌کند. در

مورد ادراک معماری به عنوان موضوع اخص این پژوهش یافته‌ها نشان می‌دهند که واقعیت معماری یا به تعبیری صورت معماری موجودیتی سوای حقیقت یا سیرت آن است و در تقابل دوگانه انسان و معماری، آثار کالبدی معماری تجسمی عینی از نفس خالق اثر است که صرفاً با مخاطبی در همان مرتبه وجودی به حقیقت و تمامیت دریافت می‌شود. هنر در معنای کلی تبلور امر معقول است در امر متخیل و محسوس و این مهم را آثار معماری هم صادق است به تعبیری هنرمند معمار حقیقتی واحد را به تبع مرتبه وجودی خود ادراک کرده و آن را در بیان کالبدی و عینی مجسم ساخته و مخاطب عرضه می‌دارد و دریافت این مسئله در واقع همان تبیین رابطه معرفت‌شناسی و معماری است در حوزه مطالعات، چراکه تفاوت‌ها در مبانی معرفتی محل و منشأ خلق و درک آثار متفاوت و گاه متعارض است.

جان کلام در معرفت‌شناسی صدرایی تعالی ادراک است از حس به عقل؛ این خط سیر در معماری در مرحله ایجاد متأثر از مرتبه وجودی خالق و در مرتبه ادراک متأثر از مرتبه وجودی مدرک است. ابزار معمارانه صرفاً خط و نقش و رنگ و ساختمایه است، حال رسالت معمار این است که سعه وجودی خود را در قالب ترکیب این ابزارها بیان کند به تعبیری ترجمان مبانی به مصادیق با گذار از الگوهای معماری است. این می‌تواند در مخاطب اثر همان تعالی معرفتی را ایجاد کند که در خالق اثر وجود داشته است. اینجاست که نور، رنگ، هندسه، بافت، خط و نقش در ابتدا حواس را مخاطب قرار می‌دهند در ادامه خیال‌انگیز شده و در نهایت منتهی به دریافت عقلی و شهودی می‌شوند.

معماری برآمده از حکمت متعالیه، صرفاً یک فعل فنی یا زیبایی‌شناختی نیست، بلکه یک کنش هستی‌شناسانه و معرفت‌بخش است. این نوع معماری می‌کوشد فضا را به عرصه‌ای برای تجربه مراتب مختلف وجود، برای سیر انسان به سوی کمال و برای تجلی حقایق معنوی بدل سازد. بهره‌گیری از اصول حکمت متعالیه می‌تواند راهبردهای نوینی در طراحی معماری اسلامی معاصر پدید آورد که پاسخ‌گوی نیازهای روحی، فلسفی و فرهنگی انسان امروز باشد. همان‌طور که معرفت در حکمت صدرایی صرفاً شناخت و ادراک نیست در این دستگاه معرفتی، **شناخت حقیقی**، از دریافت حسی شروع شده و غایت آن تجربه شهودی، اتحاد وجودی و سیر انفسی یا به تعبیری سعه وجودی است معماری مبتنی بر این مکتب فکری هم فقط علم ساختن نیست. عرصه‌ای برای تجلی مرتبه وجودی مدرک و مدرک است.

منابع و مآخذ

کتاب‌ها

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. تهران: انتشارات حکمت.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*. چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۰). *عیون، مسائل نفس و شرح آن*، جلد ۱ و ۲، (ترجمه ابراهیم احمدیان و سید مصطفی بابایی). قم: نشر بکا.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۴۰۱). *حکمت و معماری*. تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۳). *فرهنگ معارف اسلامی*. چاپ سوم، محل تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱ و ۳ و ۴ و ۸، چ ۲، ایران، قم، انتشارات مصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، آشتیانی، جلال‌الدین، عابدی، احمد، و لاهیجی، محمدجعفر بن محمدصادق (۱۳۸۶). *شرح المشاعر ملاصدرا* ۱۰ ج. قم - ایران: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی*، ناجی اصفهانی، حامد (محقق و مصحح)، شماره تهران: نشر حکمت.
- صدرالدین، محمد بن ابراهیم (صدرالمآلهین) (۱۹۹۰). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*. بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۴). *الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعه*. ج ۳. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۳). *نهایه الحکمه*. ج ۲، تهران، انتشارات الزهرا.
- کربن، هانری (۱۳۵۸). *ارض ملکوت کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران فردایی تا ایران شیعی*، (مترجم سید ضیاء دهشیری). تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۳). *شرح منظومه*. چاپ نوزدهم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). *مجموعه آثار*. جلد ۵: آشنایی با علوم اسلامی (فلسفه). تهران: صدرا.
- نصر، سید حسین. (۱۳۶۷). *هنر و معنویت در اسلام*. ترجمه حسین الهی قمشه‌ای. تهران: سروش.
- نصر، سید حسین. (۱۹۸۷). *دانش و تمدن در اسلام* (ترجمه احمد آرام). تهران: طرح نو.

نصری، عبدالله (۱۳۷۹). *نظریه شناخت تقریرات استاد دکتر مهدی حائری یزدی*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

هیلن‌براند، رابرت (۱۳۸۰). *معماری/اسلامی: شکل، کارکرد، معنی* (ترجمه ب. آیت‌الله زاده شیرازی)، تهران: نشر روزنه. (اثر اصلی منتشر شده در ۱۹۹۴)

یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۹). *درآمدی بر معرفت‌شناسی فلسفه صدرایی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مقالات؛

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). «علم بسیط و علم مرکب». *خردنامه صدرا*، شماره ۲۳، صص. ۱۲-۵.

ارشد ریاحی، علی و واسعی، صفیه (۱۳۹۰). «ارتباط مراتب وجود با مراتب ادراک از نظر ملاصدرا». *جستارهایی در فلسفه و کلام*، شماره ۸۶، صص. ۴۶-۹.

اکبری، رضا و راستیان، ابراهیم (۱۳۹۲). «امتناع تعریف حقیقی بر اساس مبانی وجود شناختی، انسان شناختی و معرفت شناختی ملا صدرا». *پژوهش‌های هستی‌شناختی*، شماره ۳، صص. ۶۴-۴۹.

اهل سرمدی، نفیسه؛ (۱۳۹۴). «از خیال‌شناسی ابن عربی تا معرفت‌شناسی صدرایی». *جاویدان خرد*، شماره ۲۷، صص ۲۷-۵.

تقدیر، سمانه (۱۳۹۸). «ساختار فرایند خلق و ادراک آثار معماری براساس مبانی حکمت متعالیه». *تحقیقات بنیادین علوم انسانی*، شماره ۱۶، صص. ۱۳۲-۱۰۱.

تقوایی، ویدا (۱۳۸۹). «از چیستی تا تعریف معماری». *هویت شهر*، شماره ۷، صص. ۸۶-۷۵.

چیتیک، ویلیام (۱۳۸۰). «غایت‌شناسی ادراک». *ترجمه ابوالفضل حقیری*، *خردنامه صدرا*، شماره ۲۶، صص ۷۸-۷۱.

رفیعی، حجت‌الله (۱۳۹۴). «مراحل ادراک در فلسفه ملاصدرا». *شناخت*، شماره ۷۲، صص. ۱۲۲-۹۷.

شیروانی، علی (۱۳۸۰). «معرفت‌شناسی و حکمت متعالیه». *خردنامه صدرا*، شماره ۲۴، صص. ۳۳-۲۷.

شیروانی، علی؛ نجفی، رضوانه. (۱۳۹۳). «تکون و تکامل نفس از منظر ملاصدرا». *آیین حکمت*، شماره ۱۹، صص ۱۶۶-۱۳۹.

عرب مؤمنی، ناصر (۱۳۸۱). «حقیقت علم از نظر صدرالمُتألهین». *خردنامه صدرا*، شماره ۳۰، صص. ۲۹-۲۰.

کاکایی، قاسم؛ بنیانی، محمد و اعتمادی‌فر، مرضیه (۱۳۹۷). «مقایسه معرفت‌شناسانه وجود و ماهیت در فلسفه ملاصدرا با نومن و فنومن در فلسفه کانت». *پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، شماره ۱۶، صص. ۱۲۳-۹۹.

Ardalan, N., & Bakhtiar, L. (1973). *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*. University of Chicago Press.

Burckhardt, T. (1976). *Art of Islam: Language and Meaning*. World Wisdom Books.

Critchlow, K. (1976). *Islamic Patterns: An Analytical and Cosmological Approach*. Thames & Hudson.

Forty, A. (2004). *Transparency: The Disconnecting Concept in Architecture*. In *Words & Buildings*. London: Thames & Hudson Ltd.

Giedion, S. (1962). *The Eternal Present: The Beginnings of Art*. Kingsport, TN: Pantheon. (Cited in *Transparency: A Brief Introduction*)

Husserl, E. (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy (Ideas I)* (F. Kersten, Trans.). Springer.