
معماری مقدس، تجسم اصل تناظر میان عالم و آدمی

حسن بلخاری قهی*

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۰۹/۰۸

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۰۲/۱۴

چکیده

الف: بنیاد ایده و عقیده انسان سنتی وحدت است و مبنای اندیشه انسان مدرن تجزیه. در این وحدت تمامی اجزا و ابعاد عالم با هم و به‌ویژه با انسان مرتبط‌اند و یا به روایت افلاطون در رساله تیمایوس، عالم و انسان خویش یک‌دیگرند. از جمله مصادیق این وحدت، بالاخص در تاریخ معماری سنتی، نسبت میان انسان، جهان، و معبد به عنوان خانه خدا است.

ب: در جهان‌بینی سنت محوری که اصل تناظر یا همانندی عالم و آدم (جهان و انسان) بنیادی‌ترین مفهوم و مبنای آن به شمار می‌رود، معماری مقدس (معبد یا خانه خدا) جلوه نمادین این نسبت محسوب می‌شود. مثال بارز این معنا در حکمت هندو و به‌ویژه در فلسفه ودانتا (که کتابی چون اپانیشادها مظهر آن است) یافت می‌شود. در حکمت ودانتا مناسک صوری و کاملاً عمل‌گرای قربانی به یک سیر و سلوک معنوی و درونی تبدیل می‌شود. در این تحویل به جای قربانی (انسان یا حیوان) نفس سالک قربانی می‌شود و به جای قربانی‌کننده (برهمن) سالک، خود در مقام قربانگر قرار می‌گیرد و نیز به جای معبد که محل انجام قربانی است، کالبد سالک جایگزین می‌شود و بدین صورت نسبتی میان انسان و معبد ایجاد می‌شود و مبتنی بر همین نسبت است که در معماری هندو و مسیحی کالبد انسان، ابعاد هندسی معبد را تعیین می‌کند. از دیگر سو، در تعالیم سنتی، معبد یا مکان مقدس خود یک عالم صغیر است و از منظر تمامی سنت‌گرایان نماد اتم عالم. چنین دیدگاهی از یک‌سو و تناظر میان ابعاد هندسی کالبد انسان و معبد از دیگر سو، معبد را به عنوان مظهر هندسی و کالبدی اصل تناظر میان انسان و جهان قرار می‌دهد.

این مقاله نسبت میان انسان و جهان در فلسفه و هندسه معماری مقدس را مورد توجه قرار داده و آن را در حکمت اسلامی، و به طور خاص آرای اخوان‌الصفاء، مورد تحلیل قرار خواهد داد.

کلیدواژه‌ها: اصل تناظر، جهان، انسان، معبد، معماری مقدس

الف: اصل تناظر میان انسان و جهان

نسبت میان انسان و جهان، موضوعی است بی‌نیاز از اثبات، تبیین، و استدلال؛ زیرا از زمانی که افلاطون در رساله تیمائوس خود انسان و جهان را خویش یک‌دیگر دانست^۱ این مسئله به یکی از محوری‌ترین مباحث حکمی و فلسفی تبدیل گردید؛ و به‌ویژه حکمت اسلامی با درون‌مایه‌هایی عمیق در بطن خویش انس وسیعی با آن یافت و حکما و عرفای مسلمان در باب آن مباحث بسیار لطیف و عمیق ارائه کردند؛ از بیان نغز و ظریف ابن عربی در فتوحات مکیّه گرفته:

رُوحُ الْوُجُودِ الْكَبِيرِ هَذَا الْوُجُودُ الصَّغِيرُ
لَوْلَا مَا قَالَتْ أَنِّي أَنَا الْكَبِيرُ الْقَدِيرُ
لَا يَحْبُبُّكَ حُدُوثِي وَلَا الْفَنَاءُ وَالنُّشُورُ
فَأَنْتَنِي إِنْ تَأَمَّلْتَنِي الْمُحِيطُ الْكَبِيرُ^۲

و این کلام بس روشنگرش: «و بدان که عوالم چهار است: عالم اعلی، و آن عالم بقاست؛ و عالم استحاله، و آن عالم فناست؛ و عالم تعمیر، و آن عالم بقا و فناست؛ و عالم نسبت، که عالم اعراض است، و این عوالم را در دو موطن وجود است: یکی عالم اکبر که خارج از انسان است؛ و یکی عالم اصغر که انسان است» (ابن عربی، ۱۳۸۵ الف: ۱۲) تا کلام بلند شیخ محمود شبستری در گلشن راز:

جهان انسان بُد و انسان جهانی
از این پاکیزه‌تر نبود بیانی^۳
و کلام لاهیجی در تبیین و شرح این بیت: الانسان
کون الصغیر و الکون انسان کبیر (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴۰۴)

و نیز ابیات بس روشنگر مولانا در مثنوی:

پس به صورت آدمی فرع جهان
وز صفت اصل جهان این را بدان
ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ
باطنش باشد محیط هفت‌چرخ
گر تو آدم‌زاده‌ای چون او نشین
جمله ذرات را در خود بین

پس به صورت «عالم اصغر» تویی
پس به معنا «عالم اکبر» تویی
(مولانا، ۱۳۶۲: دفتر ۴، ابیات ۵۱۷-۵۲۰)
و اعتقاد امام محمد غزالی که معتقد است اگر اجزای عالم جدا شود و اجزای آدم نیز مانند آن جدا گردد، اجزای آدم را شبیه عالم اکبر خواهی یافت و تمام اجزای هر دو، بدون تردید متشابه است. پس انسان نیز مانند عالم کبیر، دارای ظاهر محسوسی چون استخوان، گوشت و پوست است و هم‌چنین به ازای عناصر معقول عالم ملکوت دارای باطن معقول بوده و از روح، عقل، علم، اراده و قدرت برخوردار است (غزالی: ج ۱۷، ۵۷). و بیان دیگر او در این باب در کیمیای سعادت: «تن آدمی - با مختصری، وی - مثالی است از همه عالم که از هر چه در عالم آفریده است اندر وی نمودگاری است. استخوان چون کوه است و عرق چون باران است و موی چون درختان و دماغ چون آسمان و حواس چون ستارگان و تفضیل این نیز دراز است» (غزالی، ۱۳۸۳: ج ۱، ۴۲). و نیز این کلام او: «پس بدان که مقامی است اندر معرفت که کسی که بدان رسد به حقیقت بیند که هر چه در وجود است به یکدیگر مرتبط است و جمله یک حیوان است و نسبت اجزای عالم چون آسمان و زمین و ستارگان با یکدیگر چون نسبت اندام‌های یک حیوان است با یکدیگر و نسبت همه عالم با مدبر آن - از وجهی، نه از همه وجوه - چون نسبت مملکت تن حیوان است با روح و عقل که مدبر آن است. و تا کسی این نشناسد که این الله خلق آدم علی صورته این اندر فهم او نیاید.» (همان، ج ۲: ۵۳۲)

این بحث دامنه بسیار وسیعی در متون حکمی و فلسفی دارد و چنان که در ابتدای بحث نیز ذکر گردید بی‌نیاز از اثبات و استدلال است؛ لیکن این بحث از برای تبیین تأثیر اصل تناظر انسان و جهان بر ظهور معماری مقدس (در صورت مسجد و معبد) کفایت نمی‌کند و ضرورت دارد به مبانی و اصولی دیگر رجوع شود تا ادله کافی از برای اثبات اصل تناظر در معماری مقدس حاصل شود که البته از جمله آن‌ها گسترده‌ترین نسبت ثنوی رابطه انسان و جهان به یک نسبت تثلیثی است که خالق انسان و جهان یعنی خدا را نیز در بر گیرد.



و وجه دوم، تبیین نسبت میان حق و عالم است. این رابطه نیز به ادله مفصلی که تنها به سه مورد آن اشاره می‌شود قابل اثبات است.

اول: از دیدگاه عرفا و حکمای مسلمان، به‌ویژه نظام فکری ابن عربی و پیروانش، عالم صورت حق است. همو در رساله حقیقه الحقایق چنین می‌آورد: «از برای آن که حق ظاهر است به اسم ظاهر بر خود به حسب آیات خود و عالم که مظهر اسم ظاهر است مجموع آیات اوست پس او ظاهر شد به واسطه عالم. ... هرگاه که نظر کرد عارف در عالم - و عالم آینه حق است - پس دید حق را ظاهر در عالم» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ج ۱۰). این حقیقت در متن فوق نیز از فص موسوی چنین اظهار شد که: «در این مختصر شریف که عبارت از انسان کامل است تمام اسمای الهی و حقایقی را که در عالم کبیر منفصل از او خارج شده است پدید آورد»، یعنی عالم کبیر در اصل جلوه تمام اسما و حقایق الهی است. نکته بسیار مهمی که در آرای دو تن از مفسران بزرگ او یعنی جامی و شبستری چنین ظهور دارد:

اعیان همه آینه و حق جلوه‌گر است
یا نور حق آینه و اعیان صور است
در چشم محقق که حدیدالبصر است
هر یک زین دو آینه آن دگر است
در کون و مکان نیست عیان جز یک نور
ظاهر شده آن نور به انواع ظهور
حق نور و تنوع ظهورش عالم
توحید همین است و دگر وهم و غرور

(رک: بلخاری، ۱۳۹۰: ۱۶۷-۱۶۹ در بخش ابن عربی ابیات ذکر گردیده است)

و نیز این ابیات شبستری:

جهان جمله فروغ نور حق دان
حق اندر وی ز پدایبست پنهان
جهان را سر به سر آینه می‌دان
به هر یک ذره‌ای صد مهر تابان

ب: خدا، انسان، و جهان

تبیین نسبت میان خدا، انسان، و جهان دارای دو وجه است؛ یک وجه آن تبیین نسبت میان خالق و انسان و وجه دیگر نسبت میان حق و عالم است.

وجه اول: نسبت میان خدا و انسان بر بنیاد یک روایت مشهور است که گرچه بن‌مایه‌ای از الهیات یهودی با خود دارد، اما تقریر آن نزد حکما و عرفای مسلمان بسیار روشن و گسترده است. روایت «إن الله خلق آدم علی صورته» که بیانگر آن است که خداوند انسان را به صورت خویش آفرید، به صورت کامل بیانگر نوعی تناظر میان حق و انسان است.

قصد این مقاله شرح کامل این معنا نیست، اما این قول ابن عربی در فصوص نوع نگاه عرفا و حکمای مسلمان را به این مسئله باز می‌نماید: «پس خداوند این صفات را در میان دو دست خود برای آدم جمع نکرد مگر به جهت بزرگداشت او و از این روی ابلیس را گفت: چه بازداشت تو را که سجده آوری آن را که به دو دست خویش آفریدمش و این بزرگداشت همانا آن بود که صورت عالم و صورت حق در آدم جمع شد و این دو صورت همان دو دست حق است. صورت ظاهر انسان را خداوند از حقایق و صورت‌های عالم کرد و صورت باطن او را به صورت خود آفرید و از این روی درباره او گفت: «كُنْتُ سَمْعَهُ وَ بَصَرَهُ» (من شنوایی و بینایی او می‌شوم) و نگفت «كُنْتُ عَيْنَهُ وَ أُذُنَهُ» (من چشم و گوش او می‌شوم). و در میان دو صورت فرق نهاد» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ب: ۱۶۵) و صریح‌تر این کلام او در فص موسوی فصوص الحکم: «از این جهت درباره خلق آدمی که برنامه جامع برای اوصاف حضرت الاهیت که عبارت از ذات و صفات و افعال است فرمود: إن الله خلق آدم علی صورته (خداوند آدم را بر صورت خویش آفرید) و صورت او جز حضرت الاهیت نمی‌باشد. لذا در این مختصر شریف که عبارت از انسان کامل است تمام اسمای الهی و حقایقی را که در عالم کبیر منفصل از او خارج شده است پدید آورد و او را روح عالم قرار داد و از جهت کمال صورت، بالا و پایین را مسخر او ساخت». (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۳۷۳)

دوم: شرحی که امام محمد غزالی در کتاب مقصدالاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی، از نسبت اسماء حق و مهندسی عالم ارائه کرده است: وی، در این تفسیر، اسامی «الخالق»، «البارئ»، و «المصور» را مترادف انگاشته و معتقد است هر ایجاد (خروج از عدم به وجود) اولاً نیازمند تقدیر (هندسه)، ثانیاً ایجاد بر وفق آن تقدیر و نهایت، صورت‌بخشی بدان پس از ایجاد است: «کل ما یرج من العدم الی الوجود مفتقر الی تقدیره اولاً و الی ایجاده علی وفق التقدیر ثانیاً و الی التصویر بعد الایجاد ثالثاً». غزالی سپس هر کدام از اسامی حق تعالی را بر اساس این سه عامل چنین تعبیر می‌کند: خداوند خالق است از این رو که «مقدر» (اندازه‌گیر، مهندس) است و «بارئ» است، از این رو که ایجادکننده و وجودبخش است و «مصور» است، از این رو که به موجودات، زیباترین صورت‌ها را عطا می‌کند: «و الله تعالی خالق من حیث أنه مقدر و بارئ من حیث انه مخترع موجد و مصور من حیث أنه مرتب صور المخترعات احسن ترتیب». سپس غزالی تمامی این معانی را با تشبیه عالم به یک بنا تشریح نموده و جالب این‌که اسم الهی «مقدر» را با مهندس تطبیق می‌دهد: «و هذا کالبناء مثلاً فانه یحتاج الی مقدر یقدر ما لابد منه من الخشب و اللین و مساحه الارض و عدد الابنیه و طولها و عرضها و هذا یتولاه المهندس فیرسمه و یصوره». غزالی سپس اسم الهی «بارئ» را با بنا تطبیق داده و می‌آورد: «ثم یحتاج الی بناء یتولئ الاعمال الی عندها تحدث اصول الابنیه» و سپس نیاز به نقاش تزئین‌گری است که بنا را زینت دهد: «ثم یحتاج الی مزین ینقش ظاهره و یزین صورته فیتولاه غیر البناء» و این یک امر رایج است که هر بخشی عاملی می‌خواهد اما در مورد حق تعالی چنین نیست؛ او هم مهندس است، هم معمار، و هم صانع. زیرا ذات اقدس او هم خالق است، هم بارئ، و هم مصور: «هذه هی العاده فی التقدیر فی البناء و لیس کذالک فی أفعاله تعالی بل هو المقدر و الموجد و الصانع فهو الخالق و البارئ و المصور».^۴

و وجه سوم، دیدگاهی است که در جهان‌بینی اسطوره‌ای و سنتی از صورت عالم و نسبت آن با حق وجود دارد. بنا به نظر شرقیان، عالم خود صورت خداست.

چنان‌که گفتیم در نظام فکری حکمایی چون شیخ اشراق و به‌ویژه حضرات خمس ابن‌عربی، تمامی جزئیات و موجودات عالم شهادت در سیر نزولی نور وجود همان صور متعین اسما و صفات حق‌اند به‌ویژه در نظام فکری ابن‌عربی و پیروانش عالم خود جلوه ظهور جمالی حق است و اصولاً عالم، علامت ظهور است و از سوی دیگر در جهان‌بینی هندی که روشن‌ترین نسبت را از تناظر میان عالم و معماری (معبد مقدس) ارائه می‌دهد، اصل مسئله آن است که عالم خود چهرهٔ متکثر پروشا (یا خداوند ابدیت به تعبیر ریگ‌ودا) و به عبارتی محصول تکه‌تکه شدن اوست. پروشا که به دلیل اهمیت فوق‌العادهٔ آن در جهان‌بینی هندو، تمامی سرود ۹۰ ماندالای دهم ریگ‌ودا را در مورد آن ذکر خواهیم کرد، در ذهن و زبان هندیان همان جایگاهی را دارد که عیسی مسیح در میان عیسویان، با این تفاوت که اگر عیسی جان خود را برای نجات بشر قربانی کرد، پروشا خود را قربانی کرد تا جهان و جهانیان وجود یابند و عالم با تمامی موجودیت خود شکل‌گیرد:

۱. «پروش» [پروشا] هزار سر، و هزار چشم، و هزار پا بود. او تمام زمین را از همه جوانب فرامی‌گرفت، و در آن سوی پهنای ده انگشت قرار داشت.
۲. پروش در حقیقت تمام این (جهان مرئی) است، و آنچه بود، و آنچه خواهد بود. او خداوند ابدیت است و به سبب حرارت (قربانی) بدان سو نمو می‌کند.
۳. چنین است بزرگی او، پروش حتی از این هم بزرگ‌تر است. همه موجودات یک‌چهارم اوست، و سه‌چهارم دیگر او جاویدانی است در آسمان.
۴. سه‌چهارم پروش به بالا صعود کرد، و یک‌چهارم دیگر که در این جهان باقی ماند مکرر در مکرر گسترش یافت و به اشکال گوناگون درآمد، و به تمام آفرینش جاندار و بی‌جان منتهی شد.
۵. از او «ویراج» به وجود آمد، و از «ویراج» پروش. او به محض تولد آشکار شد، بعد زمین را آفرید، و سپس صور مادی را.
۶. وقتی خدایان (اعمال) قربانی را با پروش بر پا

- یعنی: ساده‌یه‌ها - منزل دارند.^۵ ... بنابراین قربانی شدن پروشا و به تبع آن خلق عالم، به نحوی بیانگر نوع ارتباط آن وجود ازلی با عالم و کثرت خلاق است. به عبارت دیگر، عالم با تقسیم اجزای پروشا خلق شد و به همین دلیل قربانی در وداها بیانگر خلق عالم است و تکرار آن توسط عبادت‌گزار (در صورت عمل عبادی) بازآفرینی آیینی خلق جهان و به عبارتی بازگرداندن کثرت به وحدت است.^۶

بنابراین، یک نسبت وسیع و وثیق میان خدا، عالم، و انسان وجود دارد که البته این رابطه هنوز کفایت از تبیین و اثبات نسبت میان عالم و معبد نمی‌کند و خود نیازمند تبیین یک نسبت تربیعی میان خدا، انسان، عالم، و معبد است.

ج: خدا، انسان، جهان، و معبد (معماری مقدس)

نسبت میان خدا، انسان، و جهان در بخش فوق تبیین گردید. آنچه در این میان مهم است نسبت میان عالم و معبد از یک سو و نسبت میان انسان و معبد از سوی دیگر است.

در باب نسبت میان عالم و معبد روشن‌ترین گواه رویکرد تأویلی حکمت هندو در این باب است. اگر عالم خود تجزیه‌شده حق است و به یک عبارت عالم وجه متکثر حق واحد است بنا به قاعده بازگشت امور به اصل خویش که اصل مورد قبول و متقن حکمای مسلمان و هندو است این کثرات به سوی اصل خویش باید بازگردانده شوند، کما این‌که در حضرات خمس ابن‌عربی نیز مرتبه سادسه یا اصل جامع حقیقت محمدیه افزوده می‌گردد تا خود عامل بازگرداندن تمامی عالم به اصل خویش باشد. حکمت هندو این بازگشت را با انجام قربانی در معبد، که خود صورت کوچک‌شده عالم است، انجام می‌دهد و از اینجاست که نسبت میان عالم و معبد روشن می‌گردد. پروشا در ابتدا خود را قربانی کرد و از قربانی شدن او عالم شکل گرفت. چنانچه دیدیم باد از نفس او، خورشید از چشمانش، اندرا از دهانش و ... شکل گرفت. پس هر جزء این عالم، جزئی از پروشا است و به یک عبارت عالم چهره متکثر اوست. قربانی صورت

داشتند، بهار روغن آن، و تابستان هیزمش، و پاییز خود نذر بود.

۷. آن‌ها (خدایان) پروشا را که پیش از (آفرینش) تولد یافته بود، به صورت قربانی در روی علفزار مقدس ذبح کردند و با خدایانی که «ساده‌یه» بودند و آن‌ها که «ریشی» بودند قربانی کردند.

۸. از آن قربانی که در آن نذر جهانی تقدیم شد، مخلوط دوغ و کره به دست آمد و از آن مخلوقات هوایی و حیوانات اهلی و وحشی را بیافرید.

۹. از آن قربانی که در او نذر جهانی تقدیم شد، «ریج»ها و آهنگ‌های «سامن» به وجود آمد و بحور عروض پیدا شد و دستور اعمال قربانی (ججرید) نیز پدید آمد.

۱۰. اسبان از آن به وجود آمدند و از آن‌ها که دارای دو رشته دندان‌اند و گله‌های گاو از آن هستی یافت و هم‌چنین بز و گوسفند.

۱۱. وقتی پروشا را ذبح کردند و آن را به چند قطعه تقسیم نمودند: دهان او چیست؟ بازوانش کدام؟ ران‌ها، و پاهایش را چه نامیدند؟

۱۲. دهان او براهمن بود، و دو دستش «راجنیه»، و ران‌هایش «ویشیه»، و «شودر» از پاهایش به وجود آمد.

۱۳. از فکر (مغز) او ماه پیدا شد، و از چشمش خورشید، از دهان او «اندرا» و «آگنی» به وجود آمدند و از نفس او باد وزیدن گرفت.

۱۴. از ناف او فلک، و از سر او عرش، و از پای او زمین، از گوش او جوانب و اطراف (عالم) پیدا شد، و بدین‌سان جهان (هستی) تکوین یافت.

۱۵. این قربانی را هفت دیوار بود و سه بار هفت‌کنده برای هیزم آن تهیه شده بود. وقتی که خدایان مراسم قربانی را انجام می‌دادند، (دست و پای) پروشا را بسته بودند.

۱۶. با این قربانی خدایان او را که در همان حال قربانی شده بود، پرستش کردند.

آن‌ها مراسم و تکالیف اولیه بود، آن بزرگان در عرش شریک (او) شدند، جایی که خدایان باستانی

می‌گیرد تا اولاً مقام قربانی‌کننده که پروشا است تکریم و تجلیل شود؛ و ثانیاً این عمل در مکانی صورت گیرد که خود می‌بایست به تمامی ممثل عالم باشد (یعنی معبد) بدین معنا که اگر او با قربانی کردن خود عالم را صورت وجودی بخشید اینک عمل قربانی باز نمودن ایثار عظیم وی در خلق عالمی است که صورت یافتن خود را وامدار آن است. پس قربانی کردن بازآفرینی و تکرار قصه آفرینش است و بیانگر معرفت و تعظیم در برابر ایثار پروردگاری که وجود را با قربانی خویش به موجودات عطیه کرد.

اما از این معنا چگونه نسبت میان عالم و معبد روشن می‌شود؟ بدین صورت که اگر از تکثر پروشا عالم شکل گرفت اینک مکان انجام قربانی و عبادت، که در آن صورت متکثر به اصل خویش بازمی‌گردد و تکثر مبدل به وحدت می‌شود باید مکانی باشد که تجسم و تمثیل عالمی باشد که خود جلوه متکثر پروشا است. به عبارتی، عالم خود چهره متکثر حق و معبد به عنوان عالم کوچک، باز نمودن این چهره متکثر است. به دیگر سخن، اگر عالم محصول قربانی است تکرار مراسم قربانی توسط انسان که تنها عابد با معرفت اوست باید در جایی چون عالم صورت گیرد. لیکن، چون تمامی عالم را نمی‌توان در یک مکان گرد آورد (و این خود بیانگر ایمان و علم مؤمن و عابد به لایتناهی بودن وجوهات حق است) لاجرم باید صورتی از کل عالم ساخت که این صورت مُصغّر همان معبد است. به عبارت روشن‌تر، معبد مُصغّر عالم است و عالم صورت بسیط و گسترده معبد. به روایات اسلامی و به‌ویژه مبحث عمیق دحوالارض تأمل کنید که چگونه زمین را از مرکزی‌ترین نقطه آن (کعبه) که مقدس‌ترین مکان نزد اسلام و مسلمانان است گسترش و بسط می‌دهد و چگونه این معنا را در بطن خود اظهار می‌دارد که زمین خود صورت گسترش یافته کعبه است.

اما، آنچه اهمیت بسیار دارد این است که مبنای ایجاد نسبت میان عالم و معبد در حکمت هندو صرفاً گزاره‌های فوق نیست، بلکه اندام انسان و ابعاد هندسی آن در ایجاد نسبت میان معبد و عالم بسیار مؤثر و روشن‌تر است. این نسبت با درونی شدن مفهوم قربانی و

جایگزینی کالبد به جای معبد و نفس انسان به جای قربانی آشکار می‌شود: «در تفاسیر نگاشته‌شده بر وداها که به ترتیب عبارت‌اند از: برهنه‌ها، آرانیاک‌ها و اوپانیشادها، گروه اول به شرح و تفسیر عمل قربانی می‌پردازد، گروه دوم که به کتب جنگلی نیز مشهورند و نگاه عمیق‌تر و زاهدانه‌تری نسبت به وداها دارند، مصداق و مفهوم قربانی را درونی و مراقبه و ذکر را جایگزین آن می‌کنند، و در نهایت، در اوپانیشادها قربانی صورتی تبدیل به قربانی باطنی و قربان کردن حیوان تبدیل به قربان کردن نفس می‌شود. بدین معنا که در اوپانیشادها به جای قربانی کردن حیوان یا انجام ظاهری مناسک قربانی، راهب سعی می‌کند خود را قربانی کند. در این صورت، کالبد او معادل معبد و نفس او معادل قربانی می‌شود و اتفاقاً همین معنا به نوعی تناظر در عالم کبیر و عالم صغیر منجر می‌شود و طراحی معبد در هنر هندو را متناظر با بدن آدمی قرار می‌دهد.»^۶

پس بدین صورت، نسبت میان عالم و معبد (با معماری مقدس) روشن می‌شود. اما یک نسبت دیگر نیازمند تبیین و اثبات است و آن نسبت میان انسان و معبد است. این معنا در دو وجه قابل اثبات و روشنی است:

در تمدن اسلامی اندیشه‌های روشنی در این باب وجود دارد. به عنوان مثال قول رسول اکرم (ص) در باب قد انسان و کاربرد آن در معماری و نیز بحث اخوان‌الصفاء در باب تناسبات طلایی بدن انسان:

«بحث اخوان در الرسائل پیرامون تناسبات طلایی بدن انسان و نسبت آن با هندسه، هرگونه تردید بین تناسبات هندسی، زیبایی و بدن انسان را به عنوان مهم‌ترین شاخصه زیبایی‌شناختی آثار هنری و معماری از بین می‌برد. اخوان در رساله پنجم و در «فصل فی تناسب الاعضاء علی الاصول الموسیقیه» مبتنی بر آیه شریفه «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ - همان کس که تو را آفرید و [اندام] تو را درست کرد و [آن‌گاه] تو را سامان بخشید» (سوره انفطار: آیه ۷) تناسبات بدن انسان را پس از خروج از رحم مبتنی بر نسب دقیق هندسی می‌داند؛ بدین صورت که طول قامت

انسان هشت و جب است (هشت و جب مساوی)؛ از سر زانو تا پاهای دو و جب، از زانوها تا کشاله ران دو و جب، و از کشاله تا سینه دو و جب، و از سینه تا پیشانی دو و جب، و اگر انسان دو دست خویش را بدان صورتی که یک پرده بال‌های خویش را می‌گشاید باز کند از سر انگشت دست راست تا سر انگشت دست چپ دقیقاً هشت و جب است [به عبارتی عرض و طول انسان دقیقاً یکی است]: ... «الذی خَلَقَكَ فَسَوَّكَ فَعَدَلَكَ، فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ، اعْلَمْ يَا أَخِي، أُيِّدَكَ اللَّهُ وَ إِيَّانَا بَرُوحِ مِنْهُ، أَنْ التُّفُفَةَ إِذَا سَلِمَتْ فِي الرَّحْمِ مِنَ الْآفَاتِ الْعَارِضَةِ هُنَاكَ، وَ مِنْ فِسَادِ الْأَخْلَاطِ، وَ تَغْيِيرِ الْمِزَاجِ، وَ مَنَاحِسِ أَشْكَالِ الْفَلَكَ، عِنْدَ مَسْقَطِ الْمَنْفَطَةِ، وَ عِنْدَ الْمَبَادِئِ شَهْرًا بِشَهْرٍ، وَ تَمَّتْ بِنِيَّةِ الْبَدَنِ وَ كَمَلَتْ صُورَةَ الْجَسَدِ، كَمَا بَيَّنَّا فِي رِسَالَتِنَا، خَرَجَ الطِّفْلُ مِنَ الرَّحْمِ صَاحِحَ الْبِنِيَّةِ تَامَ الصُّورَةَ، فَكَانَ طُولُ قَامَتِهِ ثَمَانِيَةَ أَشْبَارٍ بِشِيرِهِ سَوَاءً. فَمِنْ رَأْسِ رَكْبَتَيْهِ إِلَى أَسْفَلِ قَدَمَيْهِ شِبْرَانِ، وَ مِنْ رَأْسِ رَكْبَتَيْهِ إِلَى حَقْوَيْهِ شِبْرَانِ، وَ مِنْ حَقْوَيْهِ إِلَى رَأْسِ فَوَادِهِ شِبْرَانِ، وَ مِنْ رَأْسِ فَوَادِهِ إِلَى مَفْرَقِ رَأْسِهِ شِبْرَانِ. وَ إِذَا فَتَحَ يَدَيْهِ وَ مَدَّهَا يَمِينَةً وَ يَسْرَةً كَمَا يَفْتَحُ الطَّائِرُ جَنَاحَيْهِ، وَ جَدَّ مَا بَيْنَ رَأْسِ أَصَابِعِ يَدِهِ الْيَمِينِي إِلَى رَأْسِ أَصَابِعِ يَدِهِ الْبَيْسَرِي ثَمَانِيَةَ أَشْبَارٍ: النِّصْفُ مِنْ ذَلِكَ عِنْدَ تَرْقُوتِهِ، وَ الرَّبْعُ عِنْدَ مَرْقَبِيهِ ...». اخوان تمامی تناسبات هندسی بدن انسان را شرح داده و سپس چنین نتیجه گرفته‌اند: «و علی هذا المثال و القیاس یعمل الصناع الحدائق مصنوعاتهم من الاشکال و التماثل و الصور مناسبات بعضها لبعض فی الترتیب و التألیف و الاندام کل ذلك اقتداء بصنعه الباری تعالت قدرته و تشبه بحکمته کما قیل فی حد الفلسفه هی التشبه بالاله بحسب الطاقه الانسانیه - و بر این قیاس و مثال صنعتگران ماهر از روی اشکال، تصاویر و امثال مصنوعات خویش را می‌سازند. مصنوعاتی که در ترکیب و تألیف و اندام با هم مناسبات معین دارند و تمامی این اعمال اقتدا به هنر خداوند باری تعالی است و نیز تشبه به حکمت الهی، کما این که در تعریف فلسفه گفته شده است فلسفه تشبه

به حضرت حق است بقدر طاقت انسان» و شگفت‌انگیز این که پیامبر گرامی اسلام (ص) «دیوار طرف غرب مسجد مدینه را درست محاذی دایره نصف‌النهار بنیان نهاد و بلندی دیوار را به اندازه قامت انسان مقرر داشت». هدف پیامبر از این کار، تعیین وقت دقیق اقامه نماز ظهر و عصر بود و از نظر ریاضی، علت آن بود که «در کتب ریاضی نجومی اجزای مقیاس را به هفت قسم یا به شش قسم و نیم تقسیم می‌کنند و آن اقسام را اقدام [پاها و در فرهنگ انگلیسی فوت] می‌گویند و ظل آن را ظل اقدام. علت آن این است که هرگاه کسی بخواهد معلوم کند که ظل هر شیء مثل آن شده است یا نه، ظل قامت خود را معتبر دارد و طول شخص معتدل‌القامه شش قدم و نیم تا هفت قدم است و دانستی که حضرت پیامبر (ص) بلندی دیوار مسجد را برای تعیین اوقات به اندازه قامت انسان مقرر داشت». شیخ اشراق نیز در *الواح عمادی* بین اعتدال تن انسان و زیبایی او نسبتی ایجاد می‌کند: «... به نفس ناطقه سرش به سوی آسمان آمد راست. و قامت او راست گشت چنان که گفت: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» از بهر شرف نفس او و اعتدال تن او و مناسبت صورت‌های او، و آیتی دیگر که «و صَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمُ» و هم‌چنین در رساله *راحة الصدور* و آیه *السرور* دیدیم که در قواعد خوشنویسی نسبت الف را با قامت انسان تمثیل نموده‌اند: «و در آن [حرف الف] سخن بسیارست و بزرگان گفته‌اند قد آن چو مردی باید که راست بایستد و اندک مایه در پشت پای خود می‌نگرد و گفته‌اند که خطی مستوی می‌باید که بالای آن ده نقطه باشد از هر قلمی که ده عقدی کاملست تلک عشره کامله.

(بلخاری، ۱۳۸۷: ۵۶).

نتیجه نهایی این که معبد خود صورت متناظر عالم و عالم صورت متناظر حق و انسان است. آدم وجه اجمالی حق، و عالم وجه تفضیلی اوست و معماری مقدس یا معبد که از یک سو صورت مصغر عالم است و ابعاد هندسی خود را از اندام انسان که او نیز خود مصغر عالم

است به دست می‌آورد جایی است که انسان با تجربه شهودی به ادراکی روشن از نسبت خود با حق و عالم می‌رسد به‌ویژه در معابدی که هندسه مقدس نقوش و فرم‌های زمینی آن را تبیین می‌کنند. هندسه‌ای که دایره آسمانی را به مربع زمینی تبدیل می‌کند و فرم‌هایی چون ماندالا مصور نسبت میان آسمان و زمین می‌شوند و اصولی چون اصل تربیع نسبت میان آسمان و زمین یا معنا و ماده را روشن می‌گردانند:

حکمت هندو به هندسه آسمانی پرجینا ماترا (priji-na Mattra) و به هندسه زمینی بهوتتا ماترا (Bhauta Mattra) می‌گوید. ماترا همان متر است و متر در اینجا به معنای هندسه است. کلمه هندسه نیز معرب اندازه اوستایی و پهلوی است. ماترا هم همان اندازه است که امروز در انگلیسی کلمه meter را به عنوان معادل آن داریم. در زبان هندو و اروپایی این متر با ماترای سانسکریت ارتباط دارد. پرجینا ماترا هندسه آسمانی و جهان معنا است و بهوتتا ماترا هندسه جهان مادی است. بر بنیاد اصل تناظر و بر بنیاد این اصل که ذوات معقول صورت‌های متبدل در جهان محسوس دارند، صورت‌ها و اشکال هندسه زمینی نمی‌تواند از لحاظ شکل دقیقاً همان صورت آسمانی باشد. البته، از لحاظ ذات ممکن است. پس بنا بر این معنا صور در هندسه زمینی در ذات از صور در هندسه آسمانی تبعیت می‌کند ولی در فرم خیر. به همین دلیل است که کره در جهان معقول به صورت مکعب در جهان ماده جلوه‌گر می‌شود ولی شما هرگز نمی‌توانید بگویید که مکعب در ذات خود چیزی افزون یا ناقص‌تر از کره یا دایره در جهان معقول دارد. در تمدن اسلامی حدیث بسیار ظریفی هست که این معنا را نشان می‌دهد عصاره‌اش نیز این است که کعبه در محاذات بیت‌المعمور است و بیت‌المعمور در محاذات عرش. ... در دیدگاه علما و فلاسفه اکمل و اجمل اشکال کره (در صورت فضایی) و دایره (در صورت مسطح) است. زیرا در دایره فاصله نقطه مرکز تا تمام نقاط اطرافش به یک اندازه است. به همین دلیل یکی از اصیل‌ترین اشکال برای وحدت و کثرت، تصویر دایره است. در هندسه آسمانی از اشکالی که نماد کمال هستند، استفاده می‌کنیم. لذا در فلسفه معماری و

هندسه مقدس، دایره و کره را از اشکال هندسه آسمانی می‌دانیم چون معرف کمال و جامعیت‌اند. بنا بر اصل صورت‌های متبدل، این دایره در صورت نزولی خودش به صورت مربع و کره تبدیل به مکعب می‌شود. بحث هانری کربن هم در کتاب مکاشفه معبد دقیقاً همین است که در شرح افکار قاضی سعید قمی و متأثر از آن است. افکار قاضی سعید قمی نیز متأثر از کشفیات سید حیدر آملی است که البته سابقه‌ای چون اندیشه‌های شیخ اشراق و پیش‌تر اخوان‌الصفا دارد. البته، علاوه بر این‌ها، علم کیمیا و نجوم و احادیث و روایات همگی بر اندیشه قاضی سعید قمی تأثیرگذار بوده‌اند.

بحث قاضی سعید قمی این است که ما یک جهان معقول داریم که جهان صور معقول، جهان عرش، جهان «اول ما خلق الله العقل»، جهان «اول ما خلق الله نوری» است که آن را زمان الطف می‌نامند. زمان کثیف برای جهان محسوس، جهان لطیف برای عالم مثال، و الطف برای جهان معقول است. از دیدگاه او دایره در جهان محسوس شکلی است که نسبت تمام نقاط بر مرکز آن یکسان است و محیط بر مرکز محاط است. ولی دایره در جهان معقول نکته استثنایی دیگری هم دارد. و آن این‌که در آن عالم محیط مسلط بر مرکز نیست بلکه مرکز مسلط بر محیط است. به عبارت دیگر در جهان معقول اصل از آن نقطه ذاتی تراوش می‌کند و خود در عین این‌که مرکز است، محیط نیز است.^۸

و به همین دلیل است که مؤمنان و پیروان یک مذهب چون در مکانی عبادی قرار می‌گیرند احساسی متفاوت نسبت به مکان‌های دیگر در جان خویش دارند. مسجد و معبد جایی است که رسماً عنوان بیت‌الله یا خانه خدا را دارد و خانه خدا یک لفظ و یک لقب نیست؛ جایی است که انسان مؤمن در آغوش خدا قرار می‌گیرد. فرم‌ها و فضاها ایجاد شده در این مکان‌های مقدس در تکوین و تعالی این حس نقش دارند. و این، یعنی معماری مقدس، یعنی حرم:

«حرم همواره از لحاظ معنوی در مرکز عالم واقع است و از همین رو، به معنای حقیقی کلمه جایی مقدس است: در آنجا انسان از نامحدودی زمان و مکان دامن درمی‌کشد، چون در «اینجا» و هم «اینک» خداوند از

«مایا، تخیل هنری خدا» از نگارنده، صص ۲-۲۵، کتاب حکمت، هنر و زیبایی ۱۳۸۶.

۶. همان. ص ۶

۷. همان. ص ۷

۸. تفصیل این معنا را در مصاحبه‌ای مورد بحث قرار داده‌ام. رجوع شود به مطلب «دوازده نور مقدس، واسطه کروییت عرش و کعبه فرش»، روزنامه جام‌جم، پنجشنبه ۱۱ خرداد ۱۳۹۱.

کتابنامه

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۵ الف)، رساله معرفت رجال الغیب و معرفت عالم اکبر و عالم اصغر، به اهتمام نجیب مایل هروی، چ ۲، تهران: انتشارات مولی.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۵ ب)، فصوص الحکم درآمد، برگردان، متن، توضیح و تحلیل محمدعلی و صمد موحد، نشر کارنامه.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۵ ج)، رساله حقیقه الحقائق، به اهتمام نجیب مایل هروی، چ ۲، تهران: انتشارات مولی.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۹)، فصوص الحکم، تصحیح و ترجمه محمدخواجهی، چ ۲، تهران: انتشارات مولی.

بلخاری، حسن. (۱۳۸۶)، حکمت، هنر و زیبایی، چ ۲، نشر دفتر انتشارات اسلامی.

بلخاری، حسن. (۱۳۸۷)، قدر، نظریه بنیادی هنر، معماری و زیبایی در تمدن اسلامی، نشر هیأت حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره.

بلخاری، حسن. (۱۳۹۰)، مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی، چ ۳، تهران: نشر سوره مهر.

بورکهارت، تیتوس. (۱۳۷۶)، هنر مقدس، ترجمه جلال ستایی، تهران: نشر سروش.

غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۸۳)، کیمیای سعادت، به کوشش خدیوچم، ج ۱، چ ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی غزالی، ابوحامد محمد. [بی‌تا]، احیاء علوم الدین، ج ۱۷، بیروت: انتشارات داراحیاء التراث العربی.

الفتوحات المکیه، محیی‌الدین ابن‌العربی، بیروت: دار صادر، بی‌تا. گلشن راز، سعدالدین محمود شبستری، باهتمام صمد موحد، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری، ۱۳۶۸.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۱)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: انتشارات زوار.

مجموعه آثار افلاطون، (۱۳۸۰). ترجمه محمد حسن لطفی، چ ۳، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

مولانا، جلال‌الدین بلخی رومی. (۱۳۶۲)، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسن، تهران: انتشارات امیرکبیر.

برای انسان حضور دارد. شکل معبد گویای این معنی است. این شکل با نمودن جهات اصلی به نحوی برجسته و نمایان، مکان (فضا) را از حیث مرکز آن و یا در ارتباط با آن مرکز، نظم می‌دهد. شکل معبد، صورتی ترکیبی از عالم است. یعنی معماری مقدس آنچه را که در عالم به صورت حرکت بی‌وقفه وجود دارد به شکلی پاینده و برقرار تبدیل می‌کند. در عالم زمان بر مکان غالب است در ساختمان معبد برعکس زمان به مکان تغییر یافته است: ضرب‌آهنگ‌های عمده دنیای عین و شهادت که رموز جهات اصلی عالم وجودند که به حکم سیورورت از هم گسسته و پراکنده گشته‌اند در هندسه بنا دوباره جمع آمده و ثابت و قائم می‌شوند. این چنین معبد به لحاظ شکل منظم و ساکن و تغییرناپذیرش، نمودگار اتمام آفرینش جهان، ساحت سرمدی و ازلی یا حالت نهایی آن است». (بورکهارت، ۱۳۷۶: ۱۷)

پی‌نوشت‌ها

۱. «خدا نیروی باصره را بدین منظور آفرید و به ما بخشید که قادر شویم گردش‌های دورانی خرد را در بنای کل جهان بنگریم و حرکات دورانی تفکر خود را با آن‌ها منطبق سازیم - زیرا این دو خویش یکدیگرند، البته تا آن حد که چیزی متزلزل می‌تواند با چیزی ثابت و پابرجا خویشی داشته باشد - و بعد از تحقیق کامل و دقیق درباره آن‌ها و پس از آن که موفق شدیم از کیفیت این حرکات باخبر گردیم با تقلید از حرکات خدایی که از هرگونه بی‌نظمی و سرگشتگی بری است، به حرکات و دوران‌هایی که در خود ما صورت می‌گیرد نظم و سامان بخشیم.» (رک مجموعه آثار افلاطون رساله تیمایوس، ص ۱۷۱۶).

۲. الفتوحات المکیه، محیی‌الدین ابن‌العربی، تحقیق عثمان یحیی، ج ۲ ص ۲۲۲ چاپ مصر ۱۴۰۵ هـ ق (دوره ۱۴ جلدی).

۳. گلشن راز، سعدالدین محمود شبستری، ص ۱۳ نشر اشرافیه چاپ دوم ۱۳۷۱.

۴. مقصدالاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی، امام‌محمد غزالی، ص ۳۵. تفصیل این معنا را در کتاب قدر، نظریه بنیادی هنر، معماری و زیبایی در تمدن اسلامی، از نگارنده، نشر هیأت حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره، ۱۳۸۷، جست و جو کنید.

۵. گزیده ریگودا، ۱۳۶۷: ۱۸۱-۱۸۴. در این باب رک مقاله