

پژوهش‌ها در معماری اسلامی ۲۸

شماره شتاب: X - ۹۸۰ - ۳۳۸۲

فصلنامه علمی

قطب علمی معماری اسلامی

سال هشتم - شماره سوم - پاییز ۱۳۹۹

تحلیلی میان‌رشته‌ای بر تعارضات معماری مسکن آپارتمانی با سبک زندگی اسلامی با
استناد به آموزه‌های نقلی اسلام

محمدمنان رئیسی

تجلی مفهوم آب از باغ بهشتی قرآن در باغ ایرانی

آریتا بلالی اسکویی / فرناز نظرزاده عنصرودی / ائلناز نظرزاده عنصرودی

بازشناسی نقش ایده و کانسپت در فرآیند شناخت و آفرینش در معماری با تکیه بر علل
اربعه

نسیم اشرافی / غزال صفدریان

پیشنهاد راهکارهایی برای اثربخشی «آموزه‌های اسلامی بر دروس رشته معماری» نمونه
موردی: دروس مقدمات طراحی معماری بر اساس چهار رویکرد مصوب شورای تحول
شورای عالی انقلاب فرهنگی (اسلامی‌سازی، بومی‌سازی، کارآمدی و روزآمدی)

سلمان نقره‌کار / صدیقه معین‌مهر

سنجش و تحلیل فضایی هویت شهری در مقیاس نواحی شهر جدید هشتگرد

احمد خلیلی / مصطفی دهقانی

بازنگری در نسبت رفتار اجتماعی و فضای شهری در تعلیمات اسلامی مفهوم مخاطب
ایده‌آل طراحی شهری و قلمرو وی در خلال متون اصیل سنت اسلامی

مسعود ناری‌قمی

ابعاد بنیادین تمدن نوین اسلامی در تدوین مستندات توسعه کشور با تأکید بر سند
آمایش سرزمین (آمایش بنیادین)

علیرضا عندلیب / اکبر کاظم‌زاده



شماره شایا: X - ۹۱۰ - ۳۳۸۲

۲۸

پژوهش‌های معماری اسلامی

فصلنامه علمی
قطب علمی معماری اسلامی
سال هشتم - شماره سوم - پاییز ۱۳۹۹

مدیر مسئول: معاونت پژوهشی دانشگاه علم و صنعت ایران

سرمدبیر: دکتر محسن فیضی

مدیر داخلی: دکتر فاطمه مهدیزاده سراج

ویراستار ادبی فارسی: سارا متولی

کارشناس مجله: امیرحسین یوسفی - زهراکاشانی دوست - فاطمه زارع

ویراستار انگلیسی: محمد رضا عطایی همدانی

لیست داوران این شماره:

- دکتر علی اسدپور (استادیار دانشگاه هنر شیراز)
- دکتر سمانه تقدیر (استادیار دانشگاه علم و صنعت ایران)
- دکتر مهدی خاکزند (دانشیار دانشگاه علم و صنعت ایران)
- دکتر محمد صالح شکوهی بیدهندی (استادیار دانشگاه علم و صنعت ایران)
- دکتر مینو قره بگلو (استادیار دانشگاه علم و صنعت ایران)
- مهندس عبدالحمید نقره کار (دانشیار دانشگاه علم و صنعت ایران)
- مهندس مهدی سعیدی (مدرس دانشگاه علم و صنعت ایران)

هیأت تحریریه:

- دکتر سید غلامرضا اسلامی: دانشیار دانشگاه تهران
- دکتر حسن بلخاری: استاد دانشگاه تهران
- دکتر مصطفی بهزادفر: استاد دانشگاه علم و صنعت ایران
- دکتر محمد رضا پور جعفر: استاد دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر مهدی حمزه نژاد: استادیار دانشگاه علم و صنعت ایران
- دکتر اسماعیل شیعه: استاد دانشگاه علم و صنعت ایران
- دکتر منوچهر طیبیان: استاد دانشگاه تهران
- دکتر حمید ماجدی: استاد واحد علوم تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی
- دکتر اصغر محمد مرادی: استاد دانشگاه علم و صنعت ایران
- دکتر غلامحسین معماریان: استاد دانشگاه علم و صنعت ایران
- دکتر فاطمه مهدیزاده سراج: استاد دانشگاه علم و صنعت ایران
- مهندس عبدالحمید نقره کار: دانشیار دانشگاه علم و صنعت ایران
- دکتر محمد تقی زاده: استادیار واحد علوم تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی
- دکتر علی یاران: استاد وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

طراح جلد و صفحه آرا: امیرحسین یوسفی

قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال

نشریه پژوهش‌های معماری اسلامی بر اساس مجوز کمیسیون نشریات وزارت علوم تحقیقات و فناوری به شماره ۱۳۷۲۰۶ / ۱۸ / ۳ مورخ ۹۳ / ۷ / ۲۸ از شماره نخست دارای اعتبار علمی پژوهشی می باشد.

این مجله در پایگاه‌های (SID) و (ISC) نمایه می شود.

مقالات مندرج در این مجله، الزاماً بیانگر نقطه نظرات «پژوهش‌های معماری اسلامی» و «قطب علمی معماری اسلامی» نمی باشد و نویسندگان محترم، مسئول مقالات خود هستند.

نشانی دفتر مجله: دانشگاه علم و صنعت ایران / قطب علمی معماری اسلامی / کد پستی ۱۶۸۴۶۱۳۱۱۴ / **تلفن مستقیم:** ۰۲۱ - ۷۷۴۹۱۲۴۳

نشانی راینامه: jria@iust.ac.ir / **نشانی وب:** <http://iust.ac.ir/jria>

بازنگری در نسبت رفتار اجتماعی و فضای شهری در تعلیمات اسلامی مفهوم مخاطب ایده‌آل طراحی شهری و قلمرو وی در خلال متون اصیل سنت اسلامی



مسعود ناری قمی*

استادیار دانشگاه فنی و حرفه‌ای، دانشکدهٔ پسران قم (نویسنده‌ی مسئول)

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۹/۰۵/۲۱

تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۰۵/۲۰

چکیده:

تعیین مخاطب ایده‌آل، یک امر پایه در مبانی نظری طراحی شهری است. در این نوشتار، وضعیت مخاطب ایده‌آل در سه دسته از نظریه‌های اجتماعی مرتبط با فضای شهری (نظریه‌های سوسیالیستی، نظریه اکولوژی اجتماعی و نظریه نمایش اجتماعی) بررسی؛ و نشان داده شده است که هیچ‌یک، بر مدل اسلامی از روابط اجتماعی و کالبد منطبق نیست؛ و با آن تفاوت ذاتی دارد. نفی گروه‌های کوچک پایهٔ اجتماعی (خانواده و محله) در نظریه‌های سوسیالیستی و فردگرایی و عدم نگاه ایده‌آل‌گرا در نظریه‌های اکولوژیک، آنها را برای مقاصد اسلامی نامناسب می‌نماید. غیراخلاقی بودن نمایشگری در نظریه نمایش اجتماعی از دید اسلامی نیز به نوبهٔ خود، این دیدگاه را از دور بحث برای اسلام خارج می‌کند. در مقابل، نظریهٔ جدیدی در این زمینه براساس مرور آیات و روایات مرتبط با قلمروهای شهری، سامان داده شده است که خلاصهٔ آن، چنین است: در اسلام عرصهٔ فراخانگی بر حسب حقوق و تکالیف متقابلی که اسلام برای قلمروهای مختلف (از فردی تا گروهی) قرار می‌دهد؛ مکانی برای تعامل افراد برحسب گونه‌ای تحدیدشده از روابط خانگی است؛ و به همین دلیل هم، عرصهٔ شهر از خانه به بیرون، توسیعی است از خانه. اجتماع در این مدل، یک کل متشکل از افراد متفرد شده در اثر خروج از حوزهٔ خانواده و پیوستن به عرصهٔ غیرخانوادگی نیست؛ بلکه جامعه از توسیع هسته‌های خانواده و اشتراک لبه‌های میدان‌های جمعی شکل گرفته حول این هسته‌ها حاصل می‌شود و به همین ترتیب نیز، فضای شهری از هسته‌های خانگی رشدیابنده فراهم می‌آید؛ و نه اجتماع فضاهای شخصی و عمومی و پیوند آنها با فضاهای واسط. در اینجا تعریف فضای شهری نمی‌تواند آن عرصهٔ عمومی دانسته شود که از حوزهٔ مؤثر خانه، خارج شده و افراد در آن از روابط خانگی منفصل و در جستجوی روابط نوین برآمده‌اند؛ به بیان دیگر ما در شهر اسلامی با «فلانر» اسلامی مواجه نیستیم؛ بلکه با انسانی مواجهیم که اسلام برای او تکالیفی را برای تبدیل شدن به انسان ایده‌آل تعیین کرده است و مسئولیت فضا کمک به رسیدن مخاطب از وضع موجود به وضع ایده‌آل است.

واژه‌های کلیدی: فضای شهری، منابع اصیل سنت اسلامی، قلمرو، فلانر مدرن، اکولوژی انسانی، نمایش اجتماعی، روابط روستا-شهری.

* msnarighomi@ut.ac.ir

لازم به ذکر است این مقاله از مقالات برگزیده پنجمین کنفرانس بین‌المللی علوم انسانی اسلامی است. که در آذر ۱۳۹۸ برگزار گردید. و فرایند اصلی داوری مقاله از شهریور ۱۳۹۸ شروع شده است و در چندین مرحله مورد داوری قرار گرفته تا در نهایت در تاریخ مذکور مورد پذیرش قرار گرفته است.

۱. مقدمه

هر اظهارنظری درباره محیط کالبدی که بخواهد در حدّ نظریه، مطرح گردد؛ لاجرم متضمن نوعی کلی‌نگری درباره انسان‌ها - با همه تفاوت‌های فیزیکی، روانی یا روحی آنها - است و نظریات فضای شهری نیز از این امر مستثنی نیست. شیوه‌ای که یک نظریه با آن به کل‌سازی می‌پردازد؛ ارتباط مستقیم با خاستگاه فلسفی و انسان‌شناسی آن نظریه دارد. به‌علاوه این کل‌سازی، محتوی نوعی مطلوبیت (یا نامطلوبی) برای گونه‌های مورد استفاده در کل‌سازی و به عبارت بهتر، مشتمل بر نوعی ایده‌آلیسم است: چه صورتی از انسان به عنوان انسان ایده‌آل یا مخاطب ایده‌آل (یا در وجه منفی، ضدانسان اصلی یا مزاحم اصلی) برای آن نظریه مطرح است؟ در این نوشتار، نخست، نظریه‌های جامعه‌شناسی شهری رایج از این منظر، واکاوی می‌شود؛ و سپس سعی می‌شود براساس متون اصلی روایی و قرآن، مفهوم مخاطب ایده‌آل فضای شهری و کیفیات مفروش در مورد او در منظر اسلامی، شناسایی و حدود و ثغور این تعریف و تبعات آن در شهر، به صورت یک نظریه تفسیری، ارائه شود.

۲. مخاطب ایده‌آل طراحی شهری در نظریه‌های

رایج

در حوزه طراحی شهری و حضور انسان در فضای عمومی، فرضیات مربوط به انسان‌شناسی و بالأخص ایده‌آل‌های فلسفی آن، کمتر به صراحت مورد اشاره قرار می‌گیرد؛ به‌ویژه اگر آن نظریه با داعیه علم‌گرایی یا نگاه زمینه‌گرایانه، همراه باشد. در یک نمونه صریح‌تر، درباره اخلاقیات شهری معاصر و نگاه شهرسازان گفته شده است که توجه طراحی شهری آمریکایی به انسان ایده‌آل شهری معطوف گشته است که مشابه «انسان پرسه زننده» در آثار بودلر است؛ کسی که «در جهان [فضاهای] عمومی زندگی می‌کند؛ در بلوار قدم می‌زند؛ مرتب به کافه، بار و دیگر فضاهای عمومی پاریس می‌رود» و به بیان بودلر در جستجوی مدرنیته شهری است (کانیفه^۱، ۲۰۰۶، ۹۰)؛ ردپای این استعاره را کمابیش می‌توان در طیف وسیعی از نظریه‌های شهرسازی یا حتی معماری آمده از غرب

مدرن، یافت. اگرچه منشأ ورود این اصطلاح (فلانر) را به ادبیات شهری، بنیامین و مطالعات چپ‌گرایانه وی بر روی پاساژهای پاریس قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم دانسته‌اند (استیونسون ۱۳۸۸؛ تانکیس ۱۳۸۸؛ و هاینز^۲ ۱۹۹۸)؛ اما منشأ این رویکرد به رفتار اجتماعی، ریشه در نگاه مطلق‌گرایانه به فرد انسانی در دوران روشنگری دارد: «با انسان هرگز نباید به‌عنوان وسیله رفتار کرد؛ بلکه باید او را همچون غایتی قائم به خود نگریست» این را کانت می‌گوید (لیدمان ۱۳۸۷، ۱۴۱)؛ از دوران روشنگری به این سو، که سه‌گانه «خدا، انسان، طبیعت» به سه‌گانه «وراثت، انسان، محیط» تبدیل شده؛ انسان یا در «جبر محیط و وراثت» راهی غایت محتوم تعیین شده از سوی طبیعت دیده شده؛ و یا در مسیر بی‌مقصد «آزادی اومانیستی» (ر.ک. به همان، ۱۴۵) تصور شده است. تعبیر لافر^۳ و همکارانش (۱۹۷۶) از مفهوم «آزادی انتخاب» برای بیان حلقه مفقوده میان علوم اجتماعی و روانشناسی محیطی، در همین ردیف قرار دارد. به بیان آنان، در جامعه‌شناسی محیطی، سه مفهوم اساسی «خلوت»، «قلمرو» و «ازدحام» که برای تبیین رفتار در رابطه با مسائل ناشی از رابطه انسان-محیط در دوره حضور شهرهای پرتراکم و حومه‌های شهری پراکنده، به کار رفته است؛ تنها با افزودن اصطلاح «آزادی انتخاب» است که به وحدت می‌رسد؛ این اصطلاح به بیان آنان با سه پیش‌فرض همراه است: ۱. انسان همواره و در همه شرایط یک موجود شناساگر و هدفدار است؛ ۲. تلاش انسان برای رفع نیازها، او را به تعامل با محیط کالبدی می‌کشاند؛ و ۳. در هر موقعیت، فرد می‌کوشد تا محیط کالبدی خود را چنان سازماندهی کند که آزادی انتخاب او را به حداکثر برساند. بدون اینکه بنا باشد در این بحث وارد مباحث مطّول فلاسفه و جامعه‌شناسان غرب شد؛ می‌توان خطوط کلی از پیش‌فرض‌های برخاسته از این ادبیات را در طراحی محیط در دوران معاصر یافت. جامعه‌شناسی شهری مواضع خود را با تکیه بر دوگانه روستا-شهر شکل می‌دهد که در آن روستا محل وجود ارتباطات «صمیمی» میان انسان‌ها و در عین حال محدودیت‌های ناشی از این گونه ارتباط برای رفتار آزاد و بی‌پرده و یا مخالف عرف است. در این راستا



آن دارند) گرایش دارد؛ و نوستالژی زندگی صمیمی روستایی در جامعه‌شناسی مکتب شیکاگو پررنگ می‌شود (استیونسون ۱۳۸۸؛ تانکیس ۱۳۸۸). اینان نیز به‌مانند مارکیست‌ها متوجه گمنامی و بی‌تفاوتی حاکم بر زندگی اجتماعی کلانشهری هستند؛ اما برداشت آنها از این حالت، به عکس دسته پیش، منفی است و در جستجوی معادل‌های از روابط ایده‌آل روستاها در شهرها و حومه‌های آنها هستند. «روستاییان شهری» گنز و کار مشهور یانگ و ویلموث در مورد لندن، و یافتن نمونه‌هایی از روابط صمیمی در حومه‌های شهری میان همسایگان، نمونه‌ای از این تلاش‌هاست (تانکیس ۱۳۸۸، فصل اول). با این حال، مکتب شیکاگو، با سعی در حفظ نگاه ناتورالیستی و بی‌طرفانه به جامعه، از کل‌گرایی و ارائه الگو برای رفتار اجتماعی اعراض می‌کند و جزء‌گرایی از شاخصه‌های این مکتب، باقی می‌ماند (استیونسون ۱۳۸۸، ۳-۶۱). در اینجا نیز، این نگاه خرد است که عدم ارزیابی از رفتار (هنجاریابی)، را موجب می‌شود.

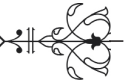
اما در سر دیگر طیف و در جامعه‌شناسی برآمده از آنچه مارکیست‌ها، جامعه بورژوازی می‌دانند و قشر متوسطی که سر به عرف‌های دست و پاگیر می‌سپارد؛ جامعه‌شناسی گافمن و دیگرانی قرار می‌گیرد که سعی داشته‌اند تا محملی لیبرالی و دموکراتیک برای تداوم هنجارهای خاص در جامعه شهری فراهم کنند. استعاره نمایش و صحنه برای فضاهای زندگی روزمره و عنوانی که گافمن بکار می‌برد -نمایش خود در زندگی روزمره (گافمن^۶ ۱۹۵۹)- روشی است برای بیان این که چگونه می‌توان هنجارهایی برای رفتارهای اجتماعی داشت و در عین حال، فردیت و آزادی فردی مورد ستایش لیبرالیسم را مورد خدشه قرار نداد. فرد بازیگر در اینجا با زدن «ماسک» اجتماعی، هنجارهای نقش تعریف شده در موقعیت زمانی و مکانی (صحنه اجتماعی) را با اختیار خود می‌پذیرد و «خود» آزاد و بی‌قید را در ورای «ماسک» دست نخورده نگه می‌دارد (مدنی‌پور ۱۳۸۹، ۱۴۱ به بعد).

برای انسان غربی که به بیان شیکرزنمی‌هالی، دو منشأ اصلی برای ویژگی‌های رفتاری و روانی خود می‌شناسد

جامعه‌شناسی چپ‌گرا، به‌رغم داعیه‌ای که برای مبارزه طبقاتی و ایجاد جامعه‌ای به‌هم پیوسته دارد؛ در عین حال با جامعه روستایی، میانه خوبی ندارد. تأکید آنان بر مزایای زندگی ایلی و جامعه بی‌طبقه مفروض در آن، در همین راستا قابل درک است؛ زندگی روستایی به بیان مارکس «احمقانه» است (نگاه کنید به استیونسون ۱۳۸۸)؛ و آن روابط، جز محدودیت‌های ناشی از جامعه «فئودالی» نیست؛ در مقابل مارکیست‌ها، ایده‌آل معاصر خود را در کلانشهر جستجو کردند؛ جایی که به بیان بنیامین، حجابی از گمنامی و گمشدگی میان توده انبوه را برای روشنفکر خواهان‌رهایی و اوایی که در آستانه بورژوازی است تا آن را ارزیابی کند (و نه آنکه به آن وارد شود)؛ فراهم می‌کند (بنیامین^۴ ۲۰۰۲). این انگاره در اوایل قرن بیستم، با کار مشهور زیمل، بخوبی تبیین می‌شود و او متروپولیس را محل برخورد‌های منطقی شده می‌شمارد که نتیجه واکنشی روانی به ازدحام و انگیزش‌های مداوم ناشی از برخورد با توده انسانی است (زیمل^۵ ۲۰۰۲)؛ اگرچه انگلس اخلاقیات بی‌تفاوتی در شهر را نفی می‌کند؛ و توده بی‌احساس شهری در پاریس را نامطلوب می‌شمرد؛ اما بنیامین این تصویر او را ناشی از عدم تجربه زندگی در چنین محیطی می‌شمرد (بنیامین ۲۰۰۲). چپ‌گرایان معاصرتر نظیر دستر تو نیز به تحلیل از مکانیزم‌های اجتماعی متروپولیس پرداخته‌اند و آن گذارها و انقطاع‌ها از مرزها و عرف‌های تعیین شده در شهر را نمونه‌هایی محقق شده از آرمان‌های کهنه سوسیالیزم می‌بینند که سال‌هاست در انتظار تحقق آن هستند (تانکیس ۱۳۸۸، فصل هفتم). رویکرد نئومارکیست‌ها به دینامیک زندگی روزمره که در آثار لوفور دیده می‌شود -پس از سرخوردگی از ایده‌آل‌گرایی پیشین- در همین راستا قابل ارزیابی است و آنان در این روزمرگی‌ها آنتی‌تز سرمایه‌داری نوین را می‌جویند (گونواردنا^۶ ۲۰۰۸). در این ادبیات، نشانی از «اخلاق» یا «هنجارهای شکلی» برای رفتار نیست؛ و «رهایی» و «بی‌قیدی» آرمانی است که در غایت مطالعات اجتماعی و توصیه‌های آنها برای محیط دیده می‌شود.

در میانه طیف جامعه‌شناسان شهری، ایده‌آل‌های اجتماعی، بیشتر به سمت روستا (با همان تعریفی که چپ‌ها از





بیهوده است؛ صحنه با برداشتن ماسک‌ها نابود می‌شود؛ و با ترک آن، هم «مسئولیت» نقش و هم «تعهدات» ذهنی آن، پایان می‌یابد؛ و این به معنی تزلزل یا اصلاً عدم تشکیل روابط «متعهدانه» بین افراد است.

بنابراین در یک نگاه کلی طیفی مدل‌های مورد اشاره برای مخاطب شهری، از انسان متفرد لاقید (فلانر) تا موجود منفعت‌جو و تنازع‌گر طبیعی که در نهایت مقید به هنجارهای انتفاعی فردی است (اکولوژی انسانی)؛ و بالاخره انسان مقید به هنجارهای قراردادی (بازیگر صحنه) بدون تعهد درونی، تغییر می‌کند.

در گستره گرایش‌های فوق، برخی خصوصیات مشترک، دیده می‌شود: نخست آنکه، در همه، «فرد» اصالت خاص دارد و رهایی نامحدود ذهنی او از قیود و عینی شدن حداکثری این رهایی، در مرکز توجه است؛ به این صورت نوعی وحشت از تشکل اجتماعی در ادبیات جامعه‌شناسی شهری بچشم می‌خورد (نگاه کنید به تانکیس ۱۳۸۸، ۳۹ به بعد)؛ اینان اگرچه، تشکل اجتماعی و تشکیل گماینشافت (جامعه معنوی یا دارای ارتباطات عاطفی در اصطلاح نویس) را ارج می‌نهند؛ اما، در عین حال جستجوی پایگاه تعلق در اجتماع را ناشی از عدم احساس امنیت در محیط کالبدی می‌شمرند و نوعی تمایل به تعادل میان تعلق اجتماعی و مکانی در عین حفظ فردیت در این ادبیات، حس می‌شود؛ تجلیل جیکوبز از روابط شهری نیویورکی و مثال وی از روابط لرزان اجتماعی شهری که به هیچ‌وجه تعمیق نمی‌یابد؛ نمونه خوبی از این ویژگی است. وی مغازه‌ای را مثال می‌زند که افراد همسایه وی در ساختمان، در صورتیکه بخواهند «دیگری» (مهمان، غریبه یا هر کسی)، در نبودشان به آنجا برود؛ کلید واحدشان را به آنجا می‌سپرنند؛ آن مغازه‌دار کسی است که در ضمن امانتداری، کاری ندارد که این فرد اخیر، چه کسی است که به آن ساختمان می‌رود و این «مزیت» رفتارهای اینگونه در شهر دانسته می‌شود (جیکوبز ۱۹۷۶)؛ «چنین اعتمادی، جزئی، معقولانه، غیرشخصی و از همه مهم‌تر، به معنای نداشتن تعهد خصوصی است» (تانکیس ۱۳۸۸، ۳۶).

دوم آنکه: بین فرد و جامعه، خبری از مرتبه میانی یا

فرهنگ هلنی و فرهنگ مسیحی- «آزادی فردی» و «نمایش اجتماعی» دو محرک اصلی و دو معیار اصلی برای اریابی رفتارها در سطح جامعه است؛ آزادی فردی که در درونگرایی به اوج می‌رسد؛ بهترین بیان خود را در فرهنگ مسیحی [تحریف‌شده] و رهبانیت می‌یابد که فرد از تمامی قیود، زندگی مادی، رهایی یافته است؛ این امر در فرهنگ مقابل - یعنی یونانی - جای خود را به عرضه خود در اجتماع دیگر انسان‌ها می‌دهد و رسیدن به اوج «هویت اجتماعی» (شهرت، محبوبیت یا اعتبار در جامعه) هدف غایی زندگی در این نگاه برون‌گرایانه دانسته می‌شود (شیکز نمیهالی^۸ ۱۹۹۷، ۹۳). طرح مسأله آزادی فردی در میان اجتماع، در بطن خود دارای تناقض است؛ و این پارادوکس، مسأله ضمنی جامعه‌شناسی و شهرشناسی بعد از دوران روشنگری است. فلانر بودلر (به بیان بنیامین) در آستانه است (بنیامین ۲۰۰۲ (a)) و این بیان نوعی تردید است؛ چرا که وی از گماینشافت روستایی مورد طعن سوسیالیست‌ها می‌خواهد به چیزی وارد شود که در ایده‌آل سوسیالیستی و بویژه مارکسیسم، ذاتاً نمی‌تواند از گونه گزلفشافت تونیس باشد؛ به بیان دیگر آن دیگربودگی و الیت یا خاص بودن فلانر، وقتی معنا دارد که وی در مقابل جامعه استثنای یک «ناظر» باشد و «نظارت» است که به او موجودیت می‌دهد (نگاه کنید به بنرجی^۹ ۲۰۰۷)؛ حال اگر همه در این چنین وضعی قرار گیرند؛ دیگر چه چیز برای مشاهده یا مقابله وجود دارد؟ از سوی دیگر، فلانر نه می‌تواند گزلفشافت را بپذیرد و نه می‌تواند در آن دوام بیاورد؛ شق اول با وجهه «رهایی‌بخش» اندیشه او ناسازگار است؛ و وجه دوم، از آن رو مطرح است که جامعه قراردادی با نفی و انقطاع ارتباطات صمیمی و تعهدات متقابل انسانی، پایگاه اجتماعی فعالیت او را از وی سلب می‌کند.

در عین حال بازیگران گافمن نیز بر سر اینکه کدام عرف است که مشخصات هنجاری صحنه را تعریف می‌کند؛ به توافق نمی‌رسند (مدنی‌پور ۱۳۸۹، ۱۵۸)؛ اگرچه انتظار این است که این توافق ضمنی، در بستری «دموکراتیک» به صورت طبیعی رخ دهد. به علاوه از یک برخورد نمایشی انتظار برقرار رابطه صمیمی، و تشکیل گماینشافت تونیس،

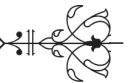


عنوان مکانی متضاداً با خانه و محل کار، ضروری است. روش مشارکتی راندولف هستر^{۱۳} (برخاسته از جامعه‌شناسی تعاملی) در برنامه‌ریزی واحدهای همسایگی که بر تفکیک اعضای خانواده و تشکیل گروه‌های اجتماعی فراخانوادگی (نوجوانان، گروه والدین، کودکان و ...) و ایجاد رقابت یا تعامل میان این گروه‌ها برای در اختیارگیری قلمروهای اختصاصی، مبتنی است (هستر ۱۹۸۴)، نگاه تحمیلی‌تری را در تفکیک عرصه اجتماعی از خانوادگی، در بر دارد.

سوم آنکه هیچ نرم رفتاری اجتماعی - بجز آزادی انتخاب پرورش‌ناکسی - اصالت ذاتی ندارد. در نگاه مارکسیستی، هر نرم یک موقعیت «اعتراض» است که فرصت تضاد را ایجاد می‌کند؛ حتی رویکرد فراساختارگرایانه فوکو در ارایه مفهوم «هتروتوپیا»، از همین دست است؛ و او نیز در موقعیت‌های اجتماعی - هنجاری تعریف شده، در جستجوی سازوکارهای اعتراضی نهفته در همان موقعیت است (تانکیس ۱۳۸۸)؛ در نگاه مقابل و رویکرد متعلق به طیف طرفدار نرم‌های طبقه متوسط (نظریه نمایش اجتماعی)، نیز، هر هنجار یک قرارداد بی‌روح است که می‌تواند در ضمن توافق‌های اجتماعی در آینده، کاملاً معکوس یا مبدل شود؛ و از این باب، هیچ مطلوبیت ذاتی در «صحنه»های اجتماعی وجود ندارد و «تعهد اخلاقی» به اشکال رفتاری، ناشی از جهالت به مفهوم «صحنه» است. به این صورت، طیف چپ‌گرا شناخت نرم‌ها را برای معارضه با آن و طیف راست‌گرا، برای بازی راحت‌تر و بی‌دردس‌تر در نقش‌های اجتماعی، توصیه می‌کنند؛ اما هیچ‌یک، بر تعهدی درونی به این هنجارها، صحنه نمی‌گذارند. نظریه‌پردازی طراحی شهری از نیمه دوم قرن بیستم به این سو، بر یک هنجار خاص رفتاری تکیه کرده و مباحث طولانی را حول آن سازمان داده است: حضور انبوه و مداوم در فضای شهری، و هر نرم دیگر که مانعی برای این امر باشد، خود ناهنجار تلقی شده است (مثلاً هنجارهای جوامع مذهبی یا اسلامی). این امر که واکنشی به تهی ماندن فضاهای شهری مدرن و صحنه‌های خالی شهر مدرن، قلمداد می‌شود (مثلاً نگاه کنید به لنگ، ۱۳۸۲)، با نظریات و طراحی‌های کسانی چون ویلیام وایت، یان گل یا هالپرین، به عنوان یک روند

«خانواده» نیست؛ جامعه‌شناسی شهری و به تبع آن طراحی شهری، اگر ضد خانواده نباشد؛ دست‌کم به عنوان یک نهاد اجتماعی که روابط و رفتارهای جمعی در چارچوب آن شکل می‌گیرد؛ به آن اعتنایی ندارد. برای مارکسیست‌ها از ابتدا نهاد خانواده (دست‌کم در شکل سنتی آن، مثلاً نگاه کنید به تایگه^{۱۴} ۲۰۰۲)، یک هدف مبارزه بوده است و تقسیم نقش‌ها در آن منشأ نامرادی‌های بشر در طول تاریخ دانسته شده است؛ تحلیل‌های فمینیستی شهر و خانه که به‌ویژه از دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ و تا حدی، از دل بازسازی نظریات مارکسیستی شهر (پس از جنبش‌های ۱۹۶۸ اروپا) بیرون آمده؛ به‌رغم زاویه‌ای که با کار مارکسیست‌ها یافته است؛ نفی خانواده و هنجارهای رفتاری مربوط به آن را از آنان به ارث برده است؛ مخالفت آنان با آنچه تقسیم کار جنسیتی در شهر می‌نامند (استیونسون ۱۳۸۸، ۷۶)، به طور مستقیم نهاد سنتی خانواده هسته‌ای را به چالش می‌کشد و تبعیضات جنسیتی منطقه‌ای در شهر، ناشی از همین تصویر (زن خانه‌دار) دانسته می‌شود. در گرایش‌های دیگر نیز، اگرچه رسماً مخالفتی با خانواده ابراز نمی‌شود؛ اما اعتقاد به تفکیک امر «خانگی» و امر «عمومی» انگاره‌ای قوی برای آنهاست؛ چنانکه گویی با خروج از درب خانه، دیگر فرد، در رفتار اجتماعی، کاری به تعلق خانوادگی خود ندارد (نگاه کنید به تعاریف عرصه عمومی در مدنی‌پور ۱۳۸۹، ابتدای فصل ۴) و چیز دیگری - مثل: طبقه (گنز)، گروه اجتماعی (اینتراکشنیست‌ها) یا نقاب اجتماعی (هابیتوس بوردو) - است که هنجارهای رفتار اجتماعی را هدایت می‌کند؛ و هیچ‌یک، معادلی در تعهدات خانوادگی یا خویشاوندی (که منحصر به جامعه روستایی دانسته می‌شود)؛ ندارد. مثالی میانه‌روی از این طیف در نظریه‌های رده میانی (نوع دوم مرتون^{۱۵}) را اولدنبرگ^{۱۶} (۲۰۰۲)، تحت عنوان «مکان» سوم، ارائه کرده است. به نظر وی این مکان‌ها، مواضعی «خنثی» یا «بی طرف»، در شهرها هستند که در آن بین افراد غریبه یا دوستان، بدون اینکه عرصه خصوصی هم شوند؛ ارتباط برقرار می‌شود و وجود آن (که هم رفرمیست‌های اجتماعی و هم برنامه‌ریزان شهری از آن غفلت کرده‌اند)؛ به‌عنوان تعادل‌بخش زندگی و به





عملگرا برای طراحی شهری، بدون آنکه داعیه سیاسی- اجتماعی خاصی برای آن اظهار، شود، پیگیری شده است^{۱۴} (نگاه کنید به پاکزاد ۱۳۸۶)؛ چنین به نظر می‌رسد که هر گونه «حضور» در فضای شهری، به شرط آنکه منجر به درگیری میان افراد حاضر نشود؛ مطلوب تلقی می‌شود و این تنها هنجار رفتاری حاکم بر محیط است (تانکیس ۱۳۸۸، ۳۸) چنانکه مثلاً یان گل در گونه‌شناسی سه‌گانه خود، و در گونه سوم -تعامل اجتماعی- آن را شامل تمام اشکال با هم بودن می‌شمرد و به طور تلویحی به «عدم تعرض» به عنوان مبنای اصلی هنجاری رفتار مورد نظر خود اشاره دارد (گل ۲۰۰۷)؛ هدف ایده‌آل لیزا پیتی برای «سرخوشی شهری»^{۱۵} (بنرجی ۲۰۰۷) و مجموع رفتارهایی که وی انتظار دارد در منظر عمومی شهری محقق شود (مراودات نزدیک همچون یک پارتی شهری)، نیز تنها با این چنین «اخلاقیات بی‌تفاوتی» یا اولویت دادن به هنجارهای تحمیلی صحنه نمایش شهری است که ممکن است به تحقق، نزدیک گردد؛ یعنی افراد جامعه، شخصیت اجتماعی و هنجارهای شخصیتی خود را در ازای بازی شهری جدید (دستکم در حین حضور در عرصه آن)، تغییر دهند یا فراموش کنند.

با این حال در شاخه‌ای از نظریه‌پردازی اجتماعی- فضایی که دنباله اکولوژی انسانی طرح شده در مکتب شیکاگو است (برگس، پارک و... نگاه کنید به صالحی ۱۳۸۷) -یعنی نظریات فضای شهری امن- نوعی تأکید بر هنجارها و رایه لیست‌هایی از رفتارهای «خوب» و «بد»، دیده می‌شود؛ و به همین دلیل نیز از ابتدا با چالش‌های نظری از سوی نظریه‌پردازان خود این حوزه یا خارج آن مواجه شده است. کار شاخص نیومن، اگرچه کاملاً با قواعد تجربی، ضرورت کنترل‌های محسوس یا نامحسوس دسترسی‌ها و محدود کردن آنها را اثبات کرده است؛ اما به دلیل مغایرت نتیجه حاصل با ایده‌آل‌های آزادی دسترسی -حتی در تفکر لیبرال- با مخالفت کسانی چون هیلبر مواجه شده و اینان کوشیده‌اند که با شواهد تجربی، آلترناتیوهای دیگری برای امنیت محیطی در مقابل کار نیومن معرفی کنند (همان، فصل پنجم). در هر حال، توسل به استعاره بوم‌شناختی،

در این نظریات روشی برای گریز از «تله» ایدئولوژیک و اتهام‌های بنیادگرایانه است؛ و این مشابه توجیهی است که در مورد نظریات نمایش شهری برای توجیه «باید»ها و «نباید»های رفتاری وجود دارد؛ نوعی عقلانیت مورد ستایش ماکس وبر که اخلاقیات را در شکل نسبی‌گرا و منفعت‌طلبانه پروتستانیسم می‌پذیرد (عضدانلو ۱۳۸۸)^{۱۶}.

۳. نگاهی به ماهیت روابط اجتماعی در حوزه اسلام
حال در طراحی فضای عمومی در چارچوب اسلامی، کدام مخاطب، هدف است؟ و کار طراحی برای تحقق رفتار اسلامی در شهر باید ذهنیات و انگیزش‌های چه انسانی را موضوع کار خود قرار دهد؟ اگر انسان ایده‌آل مورد نظر، فرد مؤمن کمال‌یافته‌ای باشد؛ ممکن است طراحی محیط، کمتر تأثیری بر رفتار او -برای قرارگیری در چارچوب مورد نظر اسلام- داشته باشد؛ و اگر مخاطب، در نقطه مقابل -تضاد با زندگی دینی- قرار داشته باشد؛ نیز، انتظار اینکه محیط بتواند او را به رفتار اسلامی فرابخواند؛ چندان منطقی به نظر نمی‌رسد. اگر مخاطب تمایل به زندگی اسلامی داشته باشد؛ اما چندان تفقهی در مبانی دینی نداشته باشد؛ آنگاه تکیه بر شناخت‌های ذهنی وی برای رفتار مناسب در مکان، چندان وجهی نمی‌یابد و در عین حال بدون آشنا بودن به هنجارهای مکان، نیز انتظار بروز رفتارهای صحیح اسلامی از او، ممکن است درست به نظر نیاید.

مسئله دیگر، نوع تعاملات اجتماعی است که باید به عنوان ایده‌آل طراحی مطرح شود: آیا عرصه پس از خانه، همانند مباحث مطرح شده در جامعه‌شناسی معاصر شهر، اصالتاً برای ملاقات یا تعاملات اتفاقی میان افراد غریبه، بنیاد نهاده می‌شود؟ معنای عرصه عمومی در سکونتگاه اسلامی، چیست: عرصه غیرشخصی، متعلق به دولت اسلامی، در دسترس همه و یا...؟ آیا موضوع طراحی محیط «عمومی» برای جامعه اسلامی، معادل قرارگاه‌های رفتاری اوقات فراغت است؟ آیا عرصه «خود» به «جامعه» یک هدف مقبول در تعالیم اسلامی است؟ نگاه تکلیفی به حوزه ماورای خانه در سکونتگاه، چگونه باید تبیین شود؟

در ایده‌آل «فلانر»، تعیین اینکه کار طراح شهری (طراح فضای عمومی) چیست؛ چندان دشوار نیست. تأمین





ایده‌آل طراحی در نگاه تکلیف‌گرا، «رساله حقوق» امام سجاد(علیه السلام) منبع کاملی است و بحث با اتکا به آن ادامه داده شده است.

«تکالیف» اجتماعی مورد بحث برای مکلف، به معنای «حقوق» برای «غیرخود» است و این دیگران فقط انسان‌ها نیستند؛ بلکه بسیاری از حقوق مربوط به موجودات، اشیا و نیز مکان‌ها است. «بدان که خداوند بر تو حقوقی دارد که همه چیز تو را فرا گرفته است؛ در هر جنبشی که کنی، یا سکون و آرامشی که گیری؛ یا جایی که فرود آیی؛ یا هر عضوی که تکان دهی؛ یا ابزاری که بکار گیری؛ [خداوند را در تمام آنها حقی است] که برخی بزرگتر و برخی کوچکترند...» (ابن شعبه حرانی ۱۳۸۱، ۲۳۶)؛ مراتب تکلیف اجتماعی را آن امام(علیه السلام) این‌چنین وصف می‌کند: «ثُمَّ تَخْرُجُ الْحُقُوقُ مِنْكَ إِلَى غَيْرِكَ مِنْ ذَوِي الْحُقُوقِ الْوَاجِبَةِ عَلَيْكَ وَ أَوْجِبُهَا عَلَيْكَ حَقُّوقُ أُمَّتِكَ ثُمَّ حُقُوقُ رَعِيَّتِكَ ثُمَّ حُقُوقُ رَحِمِكَ فَهَذِهِ حُقُوقُ يَتَشَعَّبُ مِنْهَا حُقُوقٌ»؛ در این عبارت دو منشأ اساسی برای تکالیف اجتماعی، دیده می‌شود: نخست: تولی امر انسانی از سوی انسان دیگر و دیگری، خویشاوندی؛ و گفته می‌شود که حقوق دیگر از این وجه اخیر، منشعب می‌شود؛ نکته مهم این است که در این تبیین کلی -به‌ظاهر- نشانی از دیگر انسان‌ها -انسان‌های هم‌تراز در سطح جامعه، مردم کوچک و خیابان، حتی همسایه- دیده نمی‌شود؛ حال آنکه در ادامه رساله حقوق، آن حضرت(علیه السلام) حقوق متعددی را برای این دسته‌ها در زمره طبقه‌بندی پنجاه‌گانه ذکر می‌کند. این موضوع اخیر، امری است که به نظر می‌رسد نکته اساسی در تعیین ماهیت مورد نظر از مخاطب ایده‌آل مدنظر باشد. جایگاه تکلیفی شهروندان، شعبه‌ای خاص و بخشی از حقوق خویشاوندی (رحم) است؛ نه اینکه این رابطه، بار حقوقی (به معنای رایج) داشته باشد؛ بلکه به لحاظ گونه اجتماعی و روانشناختی ارتباط، از نوع آن است و نه گونه‌ای متمایز و این تفاوت اساسی است که میان مخاطب اجتماعی محیط کالبدی در دید اسلامی با رویکردهای پیش‌گفته وجود دارد؛ دلیل واضحی بر این مدعا، در همان رساله است؛ آنجا که آن حضرت(علیه السلام) در دو بند

دسترسی به هر چیز و هر جا، نفوذپذیری فضایی و شفافیت، به‌عنوان کانسپت کلی و تأمین خلوت‌های جزئی و پشتیبان این حضور و «نظارت» فارغ‌البال «فلانر»، مولد جزیی‌تر برای عناصر طراحی محیط است. بحث مکان‌های مناسب نشستن، جمع شدن، پرسه‌زدن و... در همین چارچوب، بخوبی موضع خود را می‌یابد. از نمونه‌های نظریات رده میانی در این عرصه را می‌توان در کار بنتلی و همکاران (محیط‌های پاسخ‌ده) و حتی تئوری نحو فضا دید. در رویکرد تئاتری به عرصه اجتماعی - کالبدی، طراحی مناسب صحنه و پشت صحنه‌هایی که به‌عنوان مواضع «درست» (مطابق با هنجارهای جامعه هدف یا ایده‌آل‌های طراح) انتخاب می‌شوند؛ مجموعه وظایف طراح محیط را شکل می‌دهد (بسیاری نظریات فرم‌گرا مانند نظرات کریر، در طراحی شهری در رده میانی چنین چارچوب تئوریکي ارائه شده‌اند).

در نگاه مورد نظر این مقاله به موضوع طراحی محیط در حوزه اسلام -یعنی نگاه تکلیف‌گرا- مخاطب طراحی در جامعه اسلامی، انسانی است که گذشته از تمامی پیش‌زمینه‌های ذهنی و ارزشی خود -به هر حال- انسانی است «مکلف»؛ مکلف در برابر حقوقی که خداوند بر او نسبت به خود و دیگران و خدا قرار داده است و حضور وی در هر موضعی، تکالیف خاصی را برای او پیش می‌آورد و در مورد تکالیف اجتماعی، عدم آگاهی از تکلیف، توجیه‌گر عدم انجام آن نیست؛ با چنین نگاهی، کار طراحی محیط مشتمل است بر:

۱. آگاه کردن مخاطب از موضعی که در آن قرار گرفته است (بیان هویت تکلیفی موضع)
 ۲. دفع عوامل محیطی و انسانی مزاحم برای عمل به تکالیف خاص آن موضع
 ۳. تأمین و تسهیل دسترسی به عوامل محیطی و انسانی ضروری یا کمک‌کننده، برای عمل به تکلیف خاص مخاطب در آن حوزه.
- اما، شناخت ماهیت مخاطب مکلف (در وجه ایده‌آلی برای طراحی) و نیز مواضع تکلیفی، نیاز به غور در منابع اسلامی دارد. برای شناخت معنی اجتماعی مخاطب



پایانی، دو دسته‌ای از حقوق را که دورترین حقوق برعهده شخص هستند؛ بیان می‌کنند: حقوق همکیشان و حقوق اهل ذمه: «و اما حق اهل دینت بطور عموم... و مقام هر یک را در نظر دار و رعایت کن. کهنسال آنان را بجای پدر، و خردسالشان را بجای فرزند، و افراد میان سالشان را بجای برادر گیر. پس چنانچه هر کدامشان بر تو وارد شدند با لطف و مهربانی از او دلجوئی و تفقد نما؛ و حقوق برادری را در باره‌اش رعایت کن» (همان، ۲۵۱). به این صورت، اسلام، در ارتباط اجتماعی بیرون خانه و خانواده، از شبیه‌سازی محیط خانواده و محتوای تربیتی انسان در این حوزه، بهره‌برداری می‌کند؛ و سکونتگاه، در این دید، توسیعی است از خانه و جامعه، و مخاطب اجتماعی، توسیعی خاص از خانواده؛ لذا حتی در جایی که از دید اسلامی، ارتباطات اجتماعی، عمیق‌تر یا اصیل‌تر از خانواده حقیقی باشد؛ بازهم، از لحاظ گونه‌روانشناختی ارتباط، موضوع به همان نوع خویشاوندی، احاله شده است. به بیان حضرت امام مجتبی (علیه السلام): «نزدیک و فامیل کسی است که دوستی او را نزدیک ساخته؛ هر چند نژادش دور باشد؛ و دور و غریب آن کس است که دوستی، او را دور ساخته؛ هر چند خویشاوندیش نزدیک باشد. چیزی نزدیک‌تر از دست به بدن نیست؛ و به یقین [گاه] همین دست خیانت کند؛ در نتیجه بریده شود و اثر آن محو می‌گردد» (همان، ۲۱۴).

مبنای دیگر -تولی امر یا تسخیر- چنانکه در آن رساله، دیده می‌شود؛ مبنای حقوق مفصل‌تر و بیشتری است و مقدم بر این حق و تکلیف‌آورتر -حق خویشاوندی که حق اهل دین هم منشعب از آن است- دانسته شده است. در بیان قرآن، تمایزات اجتماعی-اقتصادی، منشأ این تولی است: «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَ رَحِمْتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (قرآن کریم ۱۸/۳۲)؛ و با قرار دادن حقوق بیشتر برعهده «مکلف»، ارتباط اجتماعی ناشی از آن تمایزات، از صورت استثماری خود، خارج می‌شود؛ لذا حتی در مورد مملوک یا برده می‌آورد که «و اما حق برده و غلام زیردست تو این است که بدانی او آفریده پروردگارت، و گوشت و خون تو است. ... او را مسخر تو ساخته؛ و تو

کنی...» (همان، ۲۵۱).

اما نگاهی دقیق‌تر به محتوای آن رساله نشان می‌دهد که این نوع از حقوق هم، منشأ خود را در خانه و خانواده می‌یابد؛ در رساله، حقوق همسر در زمره دسته «مسخر» که تولی امرشان به دست مرد است، می‌آید (که از این باب بر حقوق خویشاوندی مقدم دانسته می‌شود): «و اما حق همسرت -که با پیوند زناشویی زیردست تو شده- این است که بدانی خدای عزوجل او را مایه آرامش و راحتی، و همدم و نگهدار تو ساخته؛ و نیز باید هر کدامتان به شکرانه وجود همسرش خدا را شکر گوید؛ و بداند که این نعمتی از جانب خدا بر او است. و واجب است که با این نعمت خدا (یعنی همسر) خوشرفتاری کند؛ و او را احترام دارد؛ و با او بسازد و ملایمت کند؛ هر چند که حق تو بر آن زن سنگین‌تر، و طاعتت بر او لازم‌تر است -در هر چه خواهی یا نخواهی- تا آنجا که گناه نباشد، که براستی با وی مهربانی کردن و تفریح نمودن حق او است...» (همان، ۲-۲۴۱).

در قرآن کریم نیز ارتباط این شکل ارتباط در خانه با معادل آن، در بیرون خانه، تصریح شده است: این امر از تطابق عبارت «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (قرآن کریم، ۴/۳۴) با آیه پیش‌گفته از سوره مبارکه زخرف که



شبیه‌سازی تجربه‌خانگی مزبور، برای این نوع از رفع نیاز، انتظار داشته باشد (روشن است که در این گفتار، مقصود از نیاز، تنها سؤال نیست؛ بلکه هر توکیل اجتماعی نیز در این تعبیر می‌گنجد).

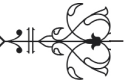
بنابراین در جامعه اسلامی در عرصه فراخانگی، مفهومی گسسته از خانه و آنچه از آن به فضای غیرشخصی تعبیر شده دیده نمی‌شود؛ همچنانکه مجتمع سکونتگاهی اسلامی نیز -در هر مقیاسی که تصور شود- مکان برخورد با غریبه‌ها نیست.

اما نتیجه این تعریف از روابط اجتماعی در محیط واقعی کالبدی چیست؟ به بیان واضح‌تر، آیا اسلام، تنها به توصیه اخلاقی در مورد «روابط برادرانه» و «روابط دلسوزانه» (شفقت‌آمیز یا از بالا به پایین در رابطه تسخیری) پرداخته است و این موضوع تنها موجد یک ذهنیت خاص برای افراد است و نمود عینی و بیرونی و بویژه کالبدی (که مورد بحث ماست) در تعلیمات دینی ندارد؟ یک داعیه این پژوهش آن است که این شکل از روابط و این دو گونه پیش‌گفته، کلید مهمی در فهم نگاه تعلیمات اسلامی به موضوع رفتار -کالبد است.

یک راه پرداختن به این امر آن است که بررسی شود آیا الگوهای رفتاری - کالبدی که در تعلیمات اسلامی برای حوزه فراخانگی ارائه شده‌اند؛ با آنچه در مورد خانه مطرح است؛ مشابهت‌هایی دارد یا خیر. برای درک بهتر موضوع، نخست نگاهی به انواع روانشناختی پیوند انسان با مکان شده است. در علوم رفتاری، این امور در شش دسته اصلی -فضای شخصی، حوزه اقتدار، محدوده خانگی، قلمرو، پیوند عاطفی با مکان و تجربه خلوت و خلوت‌گزینی- آورده شده‌اند که چهار مورد نخست، حوزه‌ای نسبتاً معین از فضای فیزیکی را مشخص می‌کنند که به واسطه عواملی چون وراثت، تجربیات محیطی و نیز پیشینه فرهنگی پیوستگی ویژه‌ای را با عادات رفتاری فرد می‌یابد؛ حال آنکه پیوند عاطفی با مکان و خلوت (در هر دو موضوع آن) بیشتر موضوعی ذهنی است که تنها در حالت اول (تجربه خلوت) مزیتی ناشی از قلمرو است (تایلور^{۱۸} ۱۹۸۸، ۱۱۰). با این حال مفهوم قلمرو خلوت یا به عبارت بهتر،

امتیازات اقتصادی-اجتماعی را منشأ تولی می‌شمرد؛ به‌وضوح برداشت می‌شود. لذا گونه اول (توسیع روابط خویشاوندی به جامعه) نیز در نهایت خود، مبتنی بر همین گونه و انشعابی از همین تولی و تسخیر است؛ منتها با این تفاوت که دیگر مزیت مادی اولیه در آن، موضوعیت ندارد.

با در نظر گرفتن دوگانه فوق و دو منشأ اصلی ارتباطات، می‌توان دید که بیان آیه نخست سوره مبارکه نساء، تمام این مبحث را به صورت خلاصه و موجز، جمع‌بندی کرده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا» (قرآن کریم، ۴/۱). جدای از مباحث تفسیری، در این آیه دو منشأ وحدت جمعی انسان‌ها تبیین می‌شود: یکی بودن در خلقت اولیه نوع انسان و وحدت اعتباری اجتماع که با عبارت «تساءلون» (از همدیگر درخواست می‌کنید یا به هم نیاز دارید) می‌آید و وسیله یا واسطه معتبر بودن این درخواست که منشأ وحدت اجتماعی است، «الله» و «ارحام» دانسته می‌شود: «وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ»؛ منظور تفکیک دو عامل نیست؛ بلکه آن حسی که انسان را اقناع می‌کند که نیازش بصورت مسالمت‌آمیز و با روابط همزیستانه و نه با رویکرد تنازع بقا، از سوی دیگری رفع خواهد شد و این صبر و انتظار، در پرتو آن حس، معنادار خواهد بود؛ ناشی از تصور ضمنی قدرتی مافوق موجودیت انسان مورد سؤال (که احیاناً ضعیف‌تر از سؤال‌کننده نیز هست) است (از جمع انسانی تا قانون و هنجارهای اجتماعی یا جزا و پاداش اخروی)؛ و این امری است که در حد غایی خود، توجهی به خدا به عنوان منشأ نامحدود اقتدار را دارد و این معنی «تساءلون به» (از یکدیگر به‌واسطه خدا سؤال می‌کنید) می‌تواند باشد. اما در وجه دیگر از «تجربه خانوادگی» (مثل برطرف شدن نیاز کودک از سوی پدر و مادر، به عنوان نخستین تجربه از این دست) ناشی می‌شود (تجربه‌ای که بجای ترس یا حمله به موجود برتر، انسان را به طرح نیاز از او متمایل می‌کند)؛ در واقع این درک پیشینی است که می‌تواند انسان را برخلاف جانداران دیگر، قانع کند که بدون تجربه رفع نیاز از سوی یک انسان «غریبه» با



برای آن مطرح است [و مفهومی تعمیم‌گرا در مورد روابط اجتماعی نیست] (همان، ۲-۱۰۱).

این تعاریف و مفاهیم، بنا به طبیعت علوم روانشناسی که محور آنها فرد انسانی است؛ هر حوزه را از جنبه‌ای که به فرد مربوط است؛ مورد اشاره قرار می‌دهد. اگر از این موضوعات در شناخت روابط اجتماعی-کالبدی و کیفیات آن استفاده شود؛ می‌توان تفاوت گونه‌های روابط اجتماعی بین دو فرد یا گروه را برحسب هویت هر مکان برای طرفین رابطه، تبیین کرد. مثلاً جلو درب خانه که برای اهل خانه، در ارتباط با یک همسایه مزاحم، بخشی از «قلمرو» است؛ حال آنکه همین مکان برای آنان، در رابطه با یک دوست خانوادگی، بخشی از یک «قرارگاه خلوت» (به عبارت دقیق‌تر، حوزهٔ حریمیت) و در ارتباط با رفتگر محل، بخشی از «حوزهٔ اقتدار موقت» آن رفتگر است. بر این اساس می‌شود دید که اگر مثلاً یک کوچهٔ مسکونی برای همسایگان مفهومی بیش از «حوزهٔ خانگی» (که افراد بدون تعرض از آن بهره‌بردار می‌کنند) نداشته باشد؛ انتظار روابط صمیمی در این کوچه میان همسایگان، وجود ندارد. همچنین، اگر این مکان مشتمل بر تصویری از «قلمرو»های متداخل همسایگان هم باشد؛ بیشتر یک محل تعارض دائمی است تا ارتباطات محله‌ای.

حال، با این اوصاف، باید بررسی شود که مجموع تعالیم اسلامی، حوزهٔ کالبدی فراخانگی را برای افراد مختلف، در زمرهٔ کدام‌یک از مفاهیم روانشناختی فوق قرار می‌دهد؛ و با عملی شدن احکام و توصیه‌های اخلاقی آن، چه مفاهیم رفتاری-کالبدی قرار است که برای حوزهٔ پس از خانه، تعریف شوند. در ضمن این بررسی است که باید مشخص شود آیا اسلام در توسیع روابط خانگی به سطح اجتماع، برای کالبد هم، مقاصد خاصی تعیین کرده است یا خیر. برای رسیدن به پاسخ، مسأله از دو جنبه بررسی می‌شود. گسترش قلمرو خانگی به ورای مرزهای خانه و نفوذ حوزهٔ فراخانگی به درون خانه.

۱-۳. از خانه به بیرون خانه

این وجه موضوع از ابتدا در کار محققان گرایش فقهی-حقوقی به صورت حقوق افراد خانه یا مالک آن بر حوزهٔ

«قرارگاه خلوت» که لافر و دیگران (۱۹۷۶) به تقلید از «قرارگاه رفتاری» بارکر، تعریف کرده‌اند؛ تا حدی برخی جنبه‌های مکانی حریمیت را پوشش می‌دهد و در عین حال، کیفیات چهارگانه‌ای که برای این مفهوم ذکر شده است؛ مشخص‌کنندهٔ حوزهٔ معینی نیست؛ بلکه وجود برخی ویژگی‌ها (نظیر سازگاری بهتر برای انواعی از خلوت، تجارب شخصی از مکان، انگیزش خلوت‌خواهی در فرد به‌واسطهٔ کیفیات فیزیکی و...) را شامل می‌شود. در حالی که مفهوم فضای شخصی، کمتر در حوزهٔ مسایل اجتماعی سکونتگاه در بیرون خانه (دستکم در مقیاسی که به کالبد مربوط شود) تأثیر دارد، حوزهٔ اقتدار یا به عبارتی قلمرو موقت (به معنی مکان‌هایی که افراد به‌واسطهٔ نقش خود، اجازهٔ نفوذ به آن را می‌یابند؛ مثل تعمیرکاری که اجازه دارد وارد خانه شود)؛ در حوزهٔ اجتماعی و به‌واسطهٔ نقش‌های اجتماعی، کاربرد زیادتری دارد.

در علوم رفتاری، «محدودهٔ خانگی»^{۱۹} به حوزه‌ای اطلاق می‌گردد که فرد یا گروه از یک گونه (اعم از حیوان و انسان) بیشتر اوقات خود را در آن می‌گذراند و «قلمروی شخصی» زیرمجموعه‌ای از آن تلقی می‌شود (تایلور ۱۹۸۸، ۲۱)؛ در مورد انسان-به‌طور خاص- «قلمروپایی» موضوعی است موسع‌تر از فضای شخصی و حوزهٔ قدرت و نیز به‌نوبهٔ خود، محدودتر است از مفهوم «محدودهٔ خانگی» که به‌عنوان مجموعه‌ای از مکان‌ها که انسان از آنها استفاده می‌کند و با آن حس آشنایی دارد؛ تعریف می‌شود. به‌دلیل ملحوظ شدن قلمرو در «حوزهٔ خانگی» و نیز وسعت مفهومی برخی تعاریف از قلمرو، مرز مشخصی نمی‌توان میان این دو برقرار کرد؛ اما به‌عنوان یک تفاوت مفهومی، منابع در حوزهٔ خانگی (که برای انسان، شامل خانه و متعلقات آن، محل کار، و محل تفریح و پاتوق وی و نیز مسیرهای میان آنها می‌شود)؛ عمومی‌تر است و همهٔ افراد مشترک در یک حوزهٔ خانگی در استفاده از آن برابرند و لذا نیاز به «دفاع» از آن نیست؛ حال آنکه منابع در مورد قلمرو، «انتخابی» هستند و انتفاع فرد یا گروه دارای ادعای قلمرو، ممکن است با فرد یا گروه دیگری که در استفاده از آن منابع اشتراک دارد، تداخل ایجاد کند؛ و لذا نوعی ممانعت و حریم‌پذیری



یک گذرگاه باشد؛ مازاد بر هفت ذراع آن (۳/۵ متر) می‌تواند جزء خانه شود؛ چنانکه یکی از فقهای معاصر می‌گوید: «آنچه فقهاء تحدید فرموده‌اند در شارع، هفت ذراع است؛ پس زیاده را مسلمانان می‌توانند تصرف کنند؛ نهایت این است؛ احتیاط اذن حاکم شرع مطاعی... این تحدید، در مقام نقصان است؛ پس کمتر از هفت ذراع، جایز نیست؛ و لو این که عابرین به واسطه قلت آنها محتاج نباشند؛ و نتیجه این مطلب این است که اگر شارع، زیاده بر هفت ذراع باشد؛ و مسلمانان محتاج باشند در عبور زیاده، جایز نیست اخذ زیاده؛ پس اگر زیاده بر هفت ذراع را تصرف کنند و محتاج إليه نباشند و ضرر به ماره نداشته باشد. در این صورت، مانعی ندارد؛ خصوصاً با اذن حاکم و آنچه ذکر کردیم در شارع عام است، و اما در خاص اگر صد ذراع باشد؛ احدی نمی‌تواند تصرف کند مگر به اذن شرکاء» (بروجری ۱۴۲۹ق، ۴-۲۰۳ و میرزای قمی هم در منبع پیشین (المیرزا القمی ۱۴۱۳ق ج ۲، ۲۰۵) با احتیاطی، همین نظر را اتخاذ می‌کند). و حدیث ذیل هم تا حدی بر این جواز دلالت دارد: «وَ یَسْأَلُهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ جَعْفَرٍ وَ صَالِحِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ دَارٍ يَشْتَرِيهَا - يَكُونُ فِيهَا زِيَادَةٌ مِنَ الطَّرِيقِ فَقَالَ - إِنْ كَانَ ذَلِكَ دَخَلَ عَلَيْهِ فِيمَا حَدَّدَ لَهُ فَلَا بَأْسَ بِهِ (عاملی ۱۴۰۹ ج ۱۷، ۳۷۹)؛ و نیز روایت مشابه در نوادر اشعری قمی ۱۴۰۸، ۱۶۷، ح ۴۳۳).

مجموعاً این مباحث نشان می‌دهد که حتی از جنبه حقوقی، از دید اسلام، حریم خانه نسبت به حریم راه مجاور خانه، اولویت دارد و به آن گسترش می‌یابد. آگاهی از این «حق»، شناخت قلمروی اهل خانه را نسبت به فضای مجاور خانه، بیشتر می‌کند که (بنابر شواهد تجربی) خود بر افزایش حس کنترل، امنیت و رضایت خاطر فرد از حضور در این مکان، تأثیر مثبت دارد (تایلور ۱۹۸۸، ۱۸۰)؛ اما آیا این توسیع، صرفاً به صورت مفهوم قلمرو - با وجهه انزوای طلبانه - می‌باشد یا اینکه مفهوم جمع‌گرایانه‌تری در آن وجود دارد؟ برای حصول به این پاسخ، باید به جنبه دیگر قلمروی که اسلام برای فضای بلافصل خانه، قائل شده است؛ نظری داشت.

کوچه‌های اطراف بررسی شده و مستندات روایی یا فقهی (عمدتاً در حوزه سنی مذهب) بر آن اقامه شده است؛ «حق فناء» که حکیم و نیز جمال اکبر به تفصیل به آن پرداخته‌اند؛ از این نمونه است: «این واژه به حیاط داخلی یا فضای بیرونی بلافصل با دیوار یا دیوارهای بیرونی یک خانه اطلاق می‌شود. مفهوم ثانوی در رابطه با استفاده موقت و روزانه ساکنان خانه‌های مجاور، با عدم جواز اشغال فضا، به کار بسته می‌شود. کاربردهای قابل قبول عبارتند از بارگیری و تخلیه بار چهارپایان (یعنی، شتر، اسب، الاغ) و بستن موقت آنها در آن فضا می‌باشد...» (حکیم ۱۳۸۱، ۷۰-۶۹)؛ حکم به تعلق این حق (یا به‌زعم برخی، مالکیت) به صاحب خانه مجاور، به خلیفه دوم نسبت داده می‌شود (همان و نیز اکبر ۱۹۸۸، ۱۱۰) و در فقه مالکی (که اکثر متون این دسته از تحقیقات بر آن مبتنی است)؛ مواردی از حکم قضات به جواز تصرف این بخش از کوچه یا خیابان، دیده می‌شود. با این حال «حق فناء» در تشیع، به این وسعت، به رسمیت شناخته نشده است و حد ملک خانه قابل تغییر نیست. عَلِيُّ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ يُونُسِ بْنِ أَبِي عَنِ سُلَيْمَانَ بْنِ هَارُونَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ مَا خَلَقَ اللَّهُ حَلَالًا وَلَا حَرَامًا إِلَّا وَ لَهُ حَدٌّ كَحَدِّ الدَّارِ فَمَا كَانَ مِنَ الطَّرِيقِ فَهُوَ مِنَ الطَّرِيقِ وَ مَا كَانَ مِنَ الدَّارِ فَهُوَ مِنَ الدَّارِ حَتَّى أَرُشَ الْخَدَشِ فَمَا سِوَاهُ وَ الْجُلْدَةَ وَ نِصْفَ الْجُلْدَةَ (کلینی ۱۴۰۷ ج ۱، ۵۹) آنچه هست بحثی است در مورد حریم جدار که آن نیز جزئی از ملک است: «هر کس ملکی را فروخت حریم ملک داخل بیع است و حق بایع از آن ساقط می‌شود. مگر این که استثنا کرده باشند. و تصرف در شارع جایز نیست. و شارع دخلی به حریم ندارد. هر چند که حریم دیوار آن، در شارع باشد؛ که از حیثیت این که شارع است نمی‌توان آن را داخل حصار کرد» (المیرزا القمی ۱۴۱۳ق ج ۲، ۲۱۳).

با این همه در باب آنچه مربوط به تداوم حدود خانه به بیرون است؛ با لحاظ کردن اینکه در روایات، حد شارع عام تعیین شده، زیاده بر آن در حال عادی، جزء زمین مواتی است که می‌تواند به خانه بلافصل آن زمین افزوده شود (یعنی اگر راه عمومی دارای حدود معینی نباشد و صرفاً

در مباحث حکیم و جمال اکبر، احکام فقهی راه‌های درون شهر از نکات مورد توجه است و تمایز دو دسته از معابر درون‌شهری -راه بن‌بست و غیربن‌بست- به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است. در مباحث فقهی شیعی، احکام کوچه بن‌بست و مالکیت مشروطی که برای صاحبان باب در آن کوچه احراز شده است؛ نشان از آن دارد که مفهوم عمومی بودن یا فضای شهری بودن برای این معابر قابل ادعا نیست و اصولاً برداشت تعالیم اسلامی از این فضاها، بیشتر یک فضای باز پیوسته به واحد مسکونی و جزئی از آن است که به صورت مشاعی میان اهالی خانه‌هایی که به آن راه دارند؛ مورد استفاده قرار می‌گیرد و حق نظارت و کنترل این راه برای این جمع، بصورت اجماع کل، محفوظ است

«عَلَىٰ بَنِي إِبْرَاهِيمَ عَنِ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنِ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ دَارٍ فِيهَا دُورٌ وَ طَرِيقُهُمْ وَاحِدٌ فِي عِرْصَةِ الدَّارِ فَبَاعَ بَعْضُهُمْ مَنْزِلَهُ مِنْ رَجُلٍ هَلْ لَشُرَكَائِهِ فِي الطَّرِيقِ أَنْ يَأْخُذُوا بِالشُّفْعَةِ فَقَالَ إِنْ كَانَ بَاعَ الدَّارَ وَ حَوَّلَ بَابَهَا إِلَى طَرِيقٍ غَيْرِ ذَلِكَ فَلَا شُفْعَةَ لَهُمْ وَ إِنْ بَاعَ الطَّرِيقَ مَعَ الدَّارِ فَلَهُمُ الشُّفْعَةُ (کلینی ۱۴۰۷ ج ۵، ۲۸۰)؛ این مدل، تداعیات اجتماعی خاصی از لحاظ بحث ما دارد: نخست آنکه گستره خانگی افراد (به همان معنای روانشناسانه پیش گفته شده) در مجتمع اسلامی، نه تنها در مبدأ و مقصد، بلکه در مسیرها نیز به واسطه حقوق اسلامی تعیین شده برای افراد، از حوزه شوارع عام (طرق نافذ) خارج نمی‌شود و بدین صورت، آن بخش از حوزه خانگی هر فرد که جزئی از قلمرو وی است؛ با موضوعی که در حوزه خانگی افراد غریبه باشد؛ اشتراک مکانی ندارد و اشتراکات، در قلمروهای همسایگی رخ می‌دهد -یعنی جایی که ادعای همه اطراف حاضر، در سطح قلمرو است و این مکان مشترک (کوچه بن‌بست) در سطحی دیگر و به لحاظ موضوعیت اجماع همسایگان در موارد حقوقی آن (مثل باز کردن درب یا پنجره اضافی)، یک قلمروی گروهی نیز هست (نگاه کنید به دعائم‌الاسلام، ج ۲، ص ۵). لذا، ملاحظات مربوط به قلمروپایی شخصی، حداقل برای اینکه فرد بتواند از مزایای حقوق گروهی بر این قلمرو بهره‌مند شود (و مثلاً در مواردی که نیاز به استفاده از آن

حقوق دارد؛ با مخالفت برخی از همسایگان، از آن محروم نشود)؛ کمتر ممکن است منجر به تنازع شود و در عین حال مزایای روانی آن (از قبیل حس هویت و کنترل)، عمدتاً محفوظ می‌ماند. به این صورت یکی از ویژگی‌های انزوایی رفتار قلمروی، با تعریف دقیق مواضع قلمروی فردی مشترک در یک چارچوب قلمروگروهي كاملا معین و حذف استفاده‌های غیر قلمروی از آن (حذف آن از حوزه خانگی دیگرانی که در گروه نیستند)، به حداقل خود می‌رسد.

در مقابل در مورد شوارع عام و طرق نافذ (راه غیر بن‌بست)، حقوق قلمروی فردی یا گروهی، نسبت به معابر حالت قبل، بسیار محدود شده است؛ اگرچه تحلیل اکبر حاکی از وجود جوازات بیشتر و آزادانه‌تری برای املاک مجاور طرق نافذ، در ایجاد درب یا پنجره است. در این مورد، در حوزه شیعی نیز موارد مشابه، وجود دارد. «دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يُحَوَّلَ بَابَ دَارِهِ عَنْ مَوْضِعِهِ أَوْ يَفْتَحَ مَعَهُ بَابًا غَيْرَهُ فِي شَارِعٍ مَسْلُوكٍ نَافِذٍ فَذَلِكَ لَهُ إِلَّا أَنْ يَتَبَيَّنَ أَنَّ فِي ذَلِكَ ضَرَرًا بَيْنًا وَ إِنَّ كَانَ فِي رَأْيِهِ سَكَّةٌ غَيْرَ نَافِذَةٍ لَمْ يَفْتَحْ فِيهَا بَابًا وَ لَمْ يَنْقُلْهُ عَنْ مَكَانِهِ إِلَّا بِرِضَىٰ أَهْلِ الرَّائِقَةِ» (نوری ۱۴۰۸ ج ۱۷، ۱۲۰) اما تطبیق کامل این دیدگاه بر روایات شیعی جواز، عجولانه است. یک موضوع مهم در این میان، تفاوتی است که میان درب و پنجره وجود دارد: «الْقَطْبُ الرَّائِدِيُّ فِي الْخَرَائِجِ، رُوي ... قَالَ لَا أَعْفُو عَنْكُمْ إِلَّا عَلَىٰ أَنْ أَرْجِعَ وَ قَدْ هَدَمْتُمْ هَذِهِ الْمَجَالِسَ وَ سَدَدْتُمْ كُلَّ كُوَّةٍ وَ قَلَعْتُمْ كُلَّ مِيزَابٍ وَ طَمَمْتُمْ كُلَّ بِالْوَعَةِ عَلَى الطَّرِيقِ فَإِنَّ هَذَا كُلَّهُ فِي طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ وَ فِيهِ أَذَىٰ لَهُمْ» (نوری ۱۴۰۸ ج ۱۷، ۱۱۹)؛ نهی از پنجره‌های مشرف بر خیابان (و نه فقط پنجره‌هایی که از خیابان دارای اشراف است)؛ حاکمی از آن است که امر نامطلوب در این روایت، اشراف بر این حوزه است، چرا که جواز درب و افزایش تعداد آن در این حوزه وجود دارد، اما پنجره، خیر؛ این امر با حذف عامل مداخله‌کننده عمودی از فضای ارتباطی، حوزه روابط جمعی را در سطح افقی محدود می‌کند؛ نتیجه اجتماعی این امر در درجه نخست، همان چیزی است که در مقاله



است؛ دارای «قلمرو اقتدار موقت» برای مدت یک روز است و تحصیل این قلمرو، صرفاً به واسطهٔ سبقت زمانی در یک روز، ممکن است. مقدار این حریم، نیز از برخی روایات قابل برداشت است: «...و حریم مؤمن در تابستان به اندازه باز بودن دو دست اوست؛ روایتی هم هست که به اندازه یک ذراع است. (یعنی نشستن مؤمن در مکانی در تابستان باید به اندازه فاصله دو دست باز او از همدیگر و در زمستان از هر طرف به اندازه یک ذراع باشد)» (ابن بابویه ۱۳۶۷ ج ۴، ۱۲۸). به این صورت هر انسان در مقاصد حضور در شهر نیز به مانند خانه، از قلمروهای موقت (و بعضاً دارای بار حقوقی) برخوردار می‌شود و این امر، در ایجاد پیوند عاطفی با مکان مؤثر است؛ اما این که این تمهیدات قلمروی بتواند منجر به روابطی مشابه روابط خانگی شود یا آن دست‌کم هدایت‌کننده به سوی آن باشد؛ وابسته به ویژگی‌هایی است که تعالیم اخلاقی و حقوقی اسلام برای این قلمروها قرار داده است و موضوع بخش ذیل است.

۲-۳. از بیرون خانه به خانه

چنانکه تایلور (۱۹۸۸) نیز اذعان دارد؛ ویژگی عمدهٔ مفاهیم روانشناسانه مرتبط با قلمرو - به استثنای مفهوم پیوند با مکان - کیفیت انزواجویانه و منفصل‌کنندهٔ این مکانیزم‌ها در قبال اجتماع است. در واقع قلمرو، گسترهٔ اقتدار موقت و گسترهٔ خانگی، از این باب همگی توسیعی‌هایی از فضای شخصی هستند که متکی بر فرد (یا گروه خاص) است. مهم‌ترین نکته در مدل اسلامی رفتار قلمروی، تکالیفی است که برای فرد یا گروه صاحب قلمرو نسبت به دیگر انسان‌ها قرار داده شده است و این به معنای آن است که هر قلمرو، یک «موقعیت تکلیفی» برای صاحب آن است؛ اهمیت این تکالیف، حتی در مورد موقتی‌ترین تصرفات قلمروی تاحدی است که معیار امضای حق افراد بر این قلمروها از سوی اسلام، همین ادای تکلیف، قرار داده شده است؛ از جمله در مورد راه‌ها که اصولاً از توقف و موضع‌گیری در آن نهی شده است؛ به شرط ادای تکالیف معینی در قبال جامعه، این امر امکان‌پذیر می‌شود: «عن ابی سعید الخدری: «إياكم و الجلوس فی الطرقات». قالوا: یا رسول الله، ما لنا من مجالسنا بدّ نتحدث فیها فقال رسول

درونگرایی از آن به کاهش قلمروپایی بر فضای معبر، تعبیر شد که این مکان را در حوزهٔ قلمروی درون خانه‌ها (یا املاک) مجاور دست‌کم به لحاظ حالت روانی عابر و هویتی که از مکان ادراک می‌کند - قرار نمی‌دهد یا آن را بسیار کاهش می‌دهد؛ اما مهم‌تر از آن در وجه اجتماعی موضوع، کاهش چشمگیر آن چیزی است که زیمل به عنوان انگیزش‌های فراوان شهری یاد می‌کند و مبنای آن چیزی است که در ادبیات جامعه‌شناسی شهری از آن به اخلاقیات بی‌تفاوتی تعبیر شده است. به این معنا، اینجا قرارگاه خلوتی است متمایز از همین خیابان یا کوچه، وقتی که پنجره‌هایی از بالا به آن گشوده باشد؛ اینجا میزان «خلوت‌جویی» (به معنای انزواطلبی از جامعه) به‌ناچار کمتر است؛ زیرا عوامل ازدحام‌زای بالای سر که به دلیل وسعت دید موجود در آن حوزه، از فواصل بسیار دور هم بر انسان عابر مؤثرند؛ وجود ندارد؛ و لذا انگیزش‌های اصلی از سطح افقی وارد می‌شود که به‌ویژه در حالت شلوغی معبر، همگی دارای قابلیت ارتباط «دوطرفه» و از فاصلهٔ نزدیک است و تفاوت میان درب (عنصر مجاز) و پنجره (غیرمجاز) در این تراز هم (که در روایات فوق قابل برداشت است)؛ از این بابت، قابل اعتناست. دربی که به شارع عام باز می‌شود؛ جز در موارد ضروری، بسته است و اگر هم باز باشد؛ به معنی ارتباط (بالقوه) تعاملی است و نه غیرفعال یا غیرتعاملی، مانند پنجره (کسی که درب را باز می‌گذارد؛ طبعاً امکان حضور نزدیک فرد بیرونی را در قلمرو خود پذیرفته است). این فضا، بالقوه مستعد ارتباطات اجتماعی شخصی‌تر (به معنی توجه مخاطبان فضا به احوالات شخصی یکدیگر) و در نتیجه نوعی احراز هویت گروهی (هرچند موقت) است. روشن است که از این تحلیل نمی‌توان نتیجه گرفت که وجود جواز گشودن پنجره به کوچه‌های بن‌بست با توافق ذی‌نفعان، حالت شخصی روابط در آن حوزه را از میان می‌برد؛ زیرا نقش قلمرو گروهی، در این مورد، بسیار چشمگیرتر است.

در دو گونهٔ اصلی مقاصد شهری از دید تعالیم اسلامی - مسجد و سوق - چنانکه در بحث درونگرایی هم آمد (ناری قمی ۱۳۸۹)، هر انسان، در مکانی که اشغال کرده

دیر آمده بودند) عادلانه نبود. آیه نازل شد: «ای مؤمنان وقتی به شما گفته می‌شود در مجالس جا باز کنید؛ بکنید تا خدا شما را گشایش دهد؛ و چون به شما گفته شود از جا برخیزید؛ برخیزید تا خدا مؤمنان را و دانش‌یافتگان را چند مرتبه بالا ببرد» (واحدی ۱۳۸۳). آیه و روایت ذیل آن نشان می‌دهد که هرچند، اسلام حق قلمروی را برای مؤمن در مسجد برای زمان معین قرار داده است؛ اما بر این امر تکلیفی را نیز برای برخوردار کردن دیگران از آن قرار داده است. از جمله طبرسی چنین نقل کرده است: «مردی وارد مسجد شد و پیغمبر تنها بود حضرت خود را بکنار کشید و برای او جا باز کرد. مرد گفت یا رسول الله جا زیاد و وسیع است. حضرتش فرمود: حق مسلمان بر مسلمان اینست که وقتی ببیند که می‌خواهد در کنارش بنشیند کنارتر برود و برای او جا باز کند» (مکارم الأخلاق، ترجمه‌ی میرباقری، ج ۱، ص ۵۱)؛ و این تکلیف - «برخوردار کردن دیگران از قلمرو» - به نظر می‌رسد که شاخصه مهم نگاه اسلام به حوزه‌بندی فضایی است که بارزترین و متعین‌ترین آن (چنانکه بحث شد) «بیت» (موضوع بحث آتی) است؛ و اسلام آن را به‌عنوان مایه ایجاد «حس برادری» میان مسلمانان قرار داده است. امام صادق (ع) از رسول خدا (ص) روایت کند که فرمود: سه چیز دوستی برادر مسلمان را برای برادرش ثابت می‌کند: با چهره گشاده ملاقاتش کند؛ هر گاه در مجلسی وارد شد جا برایش باز کند؛ او را با بهترین نام‌هایش صدا زند (طبرسی ۱۳۷۹، ۴۲۷).

این گونه از حقوق دیگران بر قلمروهای شناخته شده، در مورد حوزه‌های خصوصی‌تر، علاوه بر آنکه کاهش نمی‌یابد؛ بلکه وسعت می‌یابد. مثلاً در مورد باغ‌ها، بهره‌مند کردن دیگران از محصول، بصورت نهی از دیوارکشی (به قسمی که مانع دسترسی عابری به میوه‌های باغ کناره‌های بیرونی) شود) آورده می‌شود: «و عَنْهُ عَنِ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، وَ سُئِلَ عَمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ مِنَ الْفَاكِهَةِ وَ الرُّطْبِ مِمَّا هُوَ لَهُمْ حَالًا. فَقَالَ: «لَا يَأْكُلُ أَحَدٌ إِلَّا مِنْ ضَرُورَةٍ، وَ لَا يُفْسِدُ إِذَا كَانَ عَلَيْهَا فِتَاءٌ مُحَاطًا. وَ مِنْ أَجْلِ أَهْلِ الضَّرُورَةِ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ

اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: «فَإِذَا أَبَيْتُمْ إِلَّا الْمَجْلِسَ فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ». قَالُوا: وَ مَا حَقُّ الطَّرِيقِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «غَضُّ الْبَصَرِ وَ كَفُّ الْأَذَى، وَ رَدُّ السَّلَامِ، وَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ» (خرمشاهی و انصاری ۱۳۷۶، ۵۱۰). این تکالیف - چنانکه دیده می‌شود - گستره‌ای از عدم اضرار تا خیرخواهی عملی برای جامعه در حال عبور را در بر دارد. یا مثلاً در مورد «حوزه اقتدار موقت» که در مورد بازار و مسجد، ذکر آن رفت، روایت ذیل تکالیف اجتماعی کاملاً مشخصی را به عنوان شرط بقای این اقتدار و یا دائمی شدن آن، تعیین کرده است: «امیرالمؤمنین علیه السلام از کنار دکان‌های مسجد سماک عبور کردند و امر به خراب کردن آن دکان‌ها دادند؛ دکان‌ها خراب شد بار دیگر آن را ساختند؛ و تا سه مرتبه این کار تکرار شد؛ بعد از نوبت سوم در حالی که همه آنها نشسته بودند؛ در آنجا توقف کرد؛ و فرمود: هر گاه از خراب کردن امتناع دارید؛ چشم خود را (از نامحرم) ببندید؛ و گم‌شده‌ها را برگردانید؛ و راه را نشان دهید» (طبرسی ۱۳۷۹، ۴۲۷). در این مورد، قرآن کریم، تصریحی عمومی دارد: «بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَ إِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (قرآن کریم ۵۸/۱۱) که مورد خاص آن درباره مسجد است: «مقاتل گوید: پیغمبر (ص) بدریون از مهاجر و انصار را اکرام می‌نمود و معمولاً دور و بر خود می‌نشاند. روز جمعه‌ای که پیغمبر (ص) در صفا نشسته بود و جا تنگ بود عده‌ای بدریون به جای نشستن نرسیدند و سرپا جلو پیغمبر (ص) ایستادند و منتظر بودند جای باز شود؛ اما کسی جا باز نکرد؛ و این بر پیغمبر (ص) گران آمد و اشخاصی از غیر بدریون را به اسم خطاب کرد برخیز! تا به تعداد بدریون که سرپا ایستاده بودند جا باز شد و این بر کسانی که از جای خود بلند شده بودند گران آمد؛ و پیغمبر (ص) در چهره‌شان ناراحتی تشخیص داد. منافقین به مسلمین گفتند مگر شما معتقد نیستید که رهبرتان بین مردم به عدل رفتار می‌کند؟ به خدا این کارش (یعنی برخیزاندن عده‌ای که جایی گرفته بودند و دوست داشتند نزدیک پیغمبر (ص) بنشینند و جانشین کردن کسانی که

چنانکه تدوین‌کننده گزیده کافی نیز به خوبی بیان می‌کند؛ عمل دقیق به این آیه مستلزم آن است که سه دسته عام از معلولانی که در صدر آیه ذکر شده‌اند؛ دارای حقی بر عموم خانه‌های مسلمانان در ورود (با اجازه) و خوردن و آشامیدن (بدون نیاز به کسب اجازه) باشند و پس از آن چنین حقی برای همه خویشاوندان و دوستان و معتمدان ساکنان یک خانه وجود دارد. پیداست که این گونه از تکالیف، جدای از بحث «مهمان» (که ورودش منوط به دعوت است) و حقوق اوست و این، بخشی از حقوق عامه بر ملک شخصی است که در اینجا مطرح می‌شود.

۴. نتیجه‌گیری

گروه‌های سه‌گانه‌ای که در این نوشتار از تئوری‌های اجتماعی-فضایی شهری مورد بررسی قرار گرفت؛ هیچ‌یک بر مدل اسلامی از روابط اجتماعی و کالبد منطبق نیست و با آن تفاوت ذاتی دارد. در اسلام عرصه فراخانگی بر حسب حقوق و تکالیف متقابلی که اسلام برای قلمروهای مختلف (از فردی تا گروهی) قرار می‌دهد؛ مکانی برای تعامل افراد برحسب گونه‌ای تحدیدشده از روابط خانگی است و به همین دلیل هم، عرصه شهر از خانه به بیرون، توسیعی است از خانه. اجتماع در این مدل، یک کل متشکل از افراد متفرد شده در اثر خروج از حوزه خانواده و پیوستن به عرصه غیرخانوادگی نیست؛ بلکه جامعه از توسیع هسته‌های خانواده و اشتراک لبه‌های میدان‌های جمعی شکل گرفته حول این هسته‌ها حاصل می‌شود و به همین ترتیب نیز، فضای شهری از هسته‌های خانگی رشد یابنده فراهم می‌آید و نه اجتماع فضاهای شخصی و عمومی و پیوند آنها با فضاهای واسط. در اینجا تعریف فضای شهری نمی‌تواند؛ آن عرصه عمومی دانسته شود که از حوزه مؤثر خانه، خارج شده و افراد در آن از روابط خانگی منفصل و در جستجوی روابط نوین برآمده‌اند. به بیان دیگر ما در شهر اسلامی با «فلانر» اسلامی مواجه نیستیم؛ بلکه با انسانی مواجهیم که اسلام برای او تکالیفی را برای تبدیل شدن به انسان ایده‌آل تعیین کرده است و مسئولیت فضا کمک به رسیدن مخاطب از وضع موجود به وضع ایده‌آل است. با این حال این فرض خود بلاشکال نیست و اینکه مخاطب امروز اراده

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنْ يُبْنَى عَلَى حَدَائِقِ النَّخْلِ وَالثَّمَارِ بِنَاءً لِكَيْ يَأْكُلَ مِنْهَا كُلُّ أَحَدٍ» (حمیری ۱۴۱۳، ۸۰). این نهی، اثبات‌کننده حقی برای افراد بیرونی و تکلیفی برای صاحب باغ است و این، جدا از موضوع اخلاقی و «نیکوکاری» اختیاری در این باب است.

«بیت» مستحکم ترین حریم قلمروی در اسلام است؛ چنانکه حتی سخت‌ترین حدود اسلامی نیز در حریم آن ممکن است برداشته شود (مانند حد محارب که در فتح مکه و نیز در جنگ جمل، از پناه بردگان به خانه‌ها برداشته شد -در مورد اخیر نگاه کنید به پاسخ‌های امام هادی(علیه السلام) به ابن اکثم در تحف العقول، یا حد زن زناکار که با ماندن در خانه، اجرا نمی‌شود- آیه ۱۵ سوره نساء)؛ و در مقابل تجاوز به آن با سخت‌ترین مجازات‌ها همراه است (در این مورد در بحث درونگرایی، شواهد کافی آمده است). با این اوصاف، موضوعی که در آیه ذیل به عنوان حقی برای «دیگران» در بهره‌مندی از این حریم، آمده است؛ مایه شگفتی است: «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا إِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ». در بیان آیه احادیث متعددی، این جواز بهره‌مندی از این طیف خانه‌ها را مستقل از خواست یا اجازه صاحبخانه می‌شمرد؛ از جمله در کافی: «از ابو عبد الله صادق(ع) پرسیدم: این آیه قرآن چه منظوری دارد که می‌فرماید: بر کورانتان باکی نیست و نه بر شلان و بیماران و نه بر خودتان که از خانه خود بخورید و بنوشید و یا از خانه پدرانتان و یا مادرانتان ... تا آن‌جا که می‌فرماید: ... و یا از هر خانه‌ای که کلید آن را به شما سپرده باشند. ابو عبد الله گفت: بر تو باکی و گناهی نیست که از این خانه‌های مجاز و هر خانه‌ای که کلید آن را داری؛ تناول کنی بخوری و بیاشامی؛ مادام که مایه فساد و تباهی نشوی» (کلینی رازی ۱۳۶۴ ج ۵، ۳۹۹).

آسان‌تر از ایجاد انگیزه‌های مؤلد آن است. اما اگر مخاطب مانند امروز در موارد زیادی، «ارادهٔ زیست اسلامی» نداشته باشد، چه؟ آیا ما با طراحی می‌توانیم یا باید برای او کاری بکنیم؟ آیا در برنامه‌ریزی اسلامی ایجاد شناخت یا رفتار اسلامی برای یک فردی که در تعارض با اسلام یا بی‌تفاوت به آن است؛ یک هدف مقبول است؟ می‌توان به صراحت گفت که چنین نیست؛ بلکه این مخاطب، تنها از جنبهٔ دفع شر و عدم مزاحمت یا به حداقل رساندن آسیب‌های ممکن برای زیستن اسلامی آنانی که خواهان این چنین زندگی هستند؛ در نظر گرفته می‌شود؛ چیزی که نمونهٔ آن را در طراحی غربی در مورد فضاهای شهری امن می‌توان دید که در آن برای مخاطب نامطلوب برنامه‌ریزی می‌شود. اجمالاً مستند موجود در این مورد عبارت «أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (سورهٔ مبارکهٔ انبیاء(ع) آیهٔ ۱۰۵) است و جای بحث بیشتر در مورد اسناد آن وجود دارد.

زیست کمال‌یافته را دارد یا خیر، در این بحث کاملاً مؤثر است. به نظر می‌رسد تبیین ماهیت مخاطب برای طراحی در حوزهٔ اسلامی، کاملاً اساسی است. اگر مخاطب افراد یا جامعه‌ای است که «ارادهٔ زیستن اسلامی دارد؛ آنگاه نقش ما به عنوان طراح، تسهیل‌کننده و رسانندهٔ او به هدفش با ابزاری است که در اختیار داریم؛ یعنی محیط کالبدی. در این شرایط چه در وجه شناختی و چه رفتاری، «تکالیف» ما به عنوان طراح واضح‌تر است: در مورد شناخت، کار ما کمک به دفع ادراکات آلوده (اعم از راه چشم و گوش و...) از مخاطب است تا او برای صالح زیستن، با دشواری کمتری روبرو شود؛ در این زمینه و در وجه اثباتی موضوع (در مقابل موضع نفیی اول)، احياناً کار اول ما «آگاه کردن» مخاطب به حوزه‌های تکلیفی در محیط است: مسجد، حریم‌های شخصی و کلاً مواضعی در محیط که محتوی تکالیف خاصی برای مسلمانان است و او به واسطهٔ همان ارادهٔ اول، با آگاهی یافتن از موضع، به تکلیف خود عمل می‌کند و در این عمل، نقش ما به عنوان طراح، بسیار کاهش می‌یابد یا به صفر می‌رسد. خانهٔ پیامبر(ص) در درون خود محتوی نشانه‌ها و علائم ادراکی خاصی نیست و تمام موضوع طراحی در ایجاد یک چارودیواری - یعنی مرز دو حوزهٔ تکلیفی درون خانه و بیرون خانه - تمام می‌شود. در مورد رفتار، به نظر می‌رسد وجه نفیی موضوع برای چنین مخاطبی، مشخص‌تر باشد. اگر رفتن به مکان‌هایی برای یک مسلمان نسبت به مسلمان از دید دینی نامطلوب است؛ امکان این حرکت باید منتفی شود و این یک اصل مهم در کار طراح است. یا مثلاً اگر نوعی از ارتباط (مثلاً محرم و نامحرم) نادرست است؛ باید مواضع حضور آنها از هم جدا شود؛ و... در اینجا چون مخاطب ارادهٔ زیست اسلامی دارد؛ خود از این جنبه‌های سلبی، استقبال خواهد کرد و ممکن است خودش برای ایجاد آن فعالیت کند. در مورد رفتار، سخن از وجه اثباتی دشوار است؛ یعنی ما با طراحی کاری بکنیم که یک رفتار خاص رخ دهد؛ حتی اگر معتقد به دترمینیسم کالبدی هم نباشیم و بگوییم با کالبد، انگیزه‌های رفتاری را کنترل می‌کنیم؛ این موضوع همچنان ابهام دارد. در واقع دفع انگیزه‌های ممانعت‌کننده از رفتار،



پی‌نوشت

۱. Canniffe
۲. Heynen
۳. Laufer
۴. Benjamin
۵. Simmel
۶. Goonewardena
۷. Goffman
۸. Csikszentmihalyi
۹. Banerjee
۱۰. Teige
۱۱. نظریه‌های رده میانی (middle range) شامل نظریه‌های تجربی تر و عمل‌گراتر در تئوری‌های جامعه‌شناسی، در تقسیماتی است که رابرت مرتون ارائه کرده است و کمتر حاوی مضامین مجرد و بیشتر دارای محتویات عینی است (اسمیت ۲۰۱۰).
۱۲. Oldenburg
۱۳. Hester
۱۴. اگرچه وقتی موضوع، به حساسیت‌های خاص جوامع غربی برخورد می‌کند؛ مشخص می‌شود که این بحث‌ها هم‌چندان فارغ از ارزش‌های ایدئولوژیکی نبوده است (مثلاً بحث حجاب مسلمانان در جوامع غربی و منع آن در فضاهای عمومی).
۱۵. Gehl
۱۶. Convivial Cities
۱۷. در پارادایم متأخری که در تحقیقات روانشناسی محیطی تحت عنوان «پارادایم بستگی متقابل انسانی» (The Human Interdependence Paradigm) معرفی شده است (گارلینگ و دیگران ۲۰۰۲)؛ به نقش‌های چهارگانه فردی و گروهی در تصمیمات انفرادی توجه شده است و نقش نرّم‌ها در تسهیل انتخاب مورد توجه است؛ اما در این شاخه نیز اولاً ارزش‌گذاری‌ها بر روابط متقابل انسان‌ها و رفتار «درست» اجتماعی متمرکز نشده و ثانیاً تکیه بر تئوری بازی (Game Theory) در مباحث‌های نرّم‌ها را فاقد مبنای ثابت یا حقیقی می‌نمایند؛ و به آن تنها به‌عنوان منشأ منفعت عینی نظر می‌شود؛ ثالثاً، اخلاقیات مطرح در اینجا عمدتاً به مباحث اکولوژی طبیعی مربوط است و به اخلاقیات انسانی و دینی کمتر توجه می‌شود.
۱۸. Taylor
۱۹. Home Range
۲۰. Akbar

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. ۱۳۶۷. من لا یحضره الفقیه. ترجمه‌ی علی‌اکبر غفاری. تهران: صدوق.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. ۱۳۸۱. تحف العقول. ترجمه‌ی بهراد جعفری. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳. استیونسون، دبورا. ۱۳۸۸. شهرها و فرهنگ‌های شهری. ترجمه‌ی احمد پوراحمد و رجب پناهی. تهران: مرکز مطالعاتی و تحقیقاتی شهرسازی و معماری.
۴. اشعری قمی، احمد بن محمد بن عیسی. ۱۴۰۸ هـ.ق. النوادر للأشعری. قم: انتشارات مدرسه امام مهدی (عج).
۵. المیرزا القمی، ابوالقاسم بن محمد حسن. ۱۴۱۳ هـ.ق. جامع الشتات. تهران: شرکه الرضوان.
۶. بروجرى، آقا حسین طباطبایی. ۱۴۲۹ هـ.ق. منابع فقه شیعه. ترجمه‌ی مهدی حسینیان قمی و محمد حسین صبوری. تهیه‌کننده: احمد اسماعیل تبار، و سید احمد رضا حسینی. تهران: فرهنگ سبز.
۷. پاکزاد، جهان‌شاه. ۱۳۸۶. سیر اندیشه‌ها در شهرسازی ۱، از آرمان تا واقعیت. تهران: شرکت عمران شهرهای جدید.
۸. تانکیس. فرن. ۱۳۸۸. فضا، شهر و نظریه اجتماعی. مناسبات اجتماعی و شکل‌های شهری. ترجمه‌ی حمیدرضا پارسى و آرزو افلاطونی. تهران: موسسه انتشارات دانشگاه تهران.



۹. حکیم، بسیم سلیم. ۱۳۸۱. شهرهای عربی-اسلامی: اصول شهرسازی و ساختمانی. ترجمه‌ی محمدحسین ملک احمدی و عارف اقوامی مقدم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۰. حمیری، عبد الله بن جعفر. ۱۴۱۳ هـ.ق. قرب الإسناد ط- الحدیثه. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۱۱. خرمشاهی، بهاء‌الدین و انصاری، مسعود. ۱۳۷۶. پیام پیامبر [صلی الله علیه و آله]. تهران: جامی.
۱۲. صالحی، اسماعیل. ۱۳۸۷. ویژگی‌های فضای شهری امن. تهران: مرکز مطالعاتی و تحقیقاتی شهرسازی و معماری.
۱۳. طبرسی، علی بن حسن. ۱۳۷۹. مشکاة الأنوار. ترجمه‌ی مهدی هوشمند و عبدالله محمدی. قم: دارالتقلین.
۱۴. طبرسی، [شیخ] حسن. ۱۳۷۰. مکارم الاخلاق. قم: شریف رضی.
۱۵. عاملی، حر. ۱۴۰۹ هـ.ق. وسائل الشیعه، ج ۵. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۱۶. عضدانلو، حمید. ۱۳۸۸. ماکس وبر و عقلانیت مدرن. اطلاعات سیاسی اقتصادی (۱۶۰-۱۵۹): ۱۰۰-۱۲۳.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۴۰۷ هـ.ق. الکافی. تصحیح توسط علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۱۸. کلینی رازی، محمد بن یعقوب. ۱۳۶۳. گزیده کافی. به کوشش محمد باقر بهبودی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. لنگ، جان. ۱۳۸۱. آفرینش نظریه معماری: نقش علوم رفتاری در طراحی محیط. ترجمه‌ی علیرضا عینی‌فر. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۰. لیدمان، سون اریک. ۱۳۸۷. در سایه آینده، تاریخ اندیشه مدرنیته. ترجمه‌ی سعید مقدم. تهران: اختران.
۲۱. مدنی‌پور، علی. ۱۳۸۷. فضاهای عمومی و خصوصی شهر. ترجمه‌ی فرشاد نوریان. تهران: شرکت پردازش و برنامه‌ریزی شهری.
۲۲. مسعودی، علی بن حسین. ۱۳۶۲. اثبات الوصیه. ترجمه‌ی محمد جواد نجفی. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲۳. مغربی، ابوحنیفه، نعمان بن محمد تمیمی. ۱۳۸۵. دعائم الإسلام. ۲ جلد. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۲۴. ناری قمی، مسعود. ۱۳۸۹. مطالعه‌ای معناشناختی در باب مفهوم درونگرایی در شهر اسلامی. هنرهای زیبا- معماری و شهرسازی (۴۳): ۶۹-۸۲.
۲۵. نوری، حسین بن محمد تقی. ۱۴۰۸ هـ.ق. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۲۶. واحدی، علی بن احمد. ۱۳۸۳. اسباب النزول. ترجمه‌ی علیرضا ذکواتی قراگزلو. تهران: نی.

References

1. Akbar, Jamel. 1988. *Crisis in the Built Environment: The Case of the Muslim City*. Singapore: Concept Media Pte Ltd.
2. Al-Mirza Al-Ghomi, A. 1988. *A Full Antology*. Tehran: Shekat-el-Rezvan.
3. Ameli, H. 1984. *Assoaiatives for Shi'eh. Vol5*. Qom: Al-el- Bait alayhem-al-salam.
4. Ash'ari-ye Ghomi, A. 1983. *The Rare Referred Verses from Ash'ari. Qom: Entesharat-e Madrase-ye Emam Mahdi*.
5. Azodanloo, H. 2009. Max Weber and Modern Rationality. *Ettala'at-e Syasi-Eghtasadi (159-160)*: 100-123.
6. Banerjee, T. 2007. *The Future of Public Space: Beyond Invented Streets and Reinvented Places*. Urban Design Reader. Matthew Carmona & Steven Tiesdell. UK: Architectural Press: 153-162.
7. Benjamin, W. 2002. on Some Motifs in Baudelaire. *Rethinking Architecture*. Edited by N. Leach. London and New York: Routledge: 21-32.
8. Benjamin, W. 2002a. *Baudelaire. or the Streets of Paris. Rethinking Architecture*. Edited by N. Leach. London and New York: Routledge: 36-7.
9. Boroujeri, H.T. 2004. *Compelete Original Resources of Figh'h of Shi'eh*. Translated by M. Hoseinian-e Ghomi and M.H. Sabouri. Tehran: Farhang-e Sabz.
10. Canniffe E. 2006. *Urban Ethic: Design in the Contemporary City*. Oxon: Routledge.
11. Csikszentmihalyi, Mihaly. 1997. *Finding Flow in Everyday Life*. New York: Basic Books.
12. Ebn-e Babeveih, M. A. 1988. *The One Who Do Not Have Access to A Faghih*. Translated by A. A. Ghaffari. Tehran: Nashr-e Sadoogh.
13. Ebn-e Sho'beh harrani, H. A. 2002. *The Gifts of Wisdoms*. Translated by B. Ja'fari. Tehran: Dar-ol-Kotob el-Eslamieh.
14. Gärling, T., Biel, A. and Gustafsson, M. 2002. *The New Environmental Psychology: The Human Interdependence Paradigm*. Chapter5 in Handbook of Environmental Psychology. Edited by R.B. Bechtel and A. Churchman. New York: John Wiley and Sons Inc. 85-94.
15. Gehl, J. 2007. *Three Types of Outdoor Activities; Outdoor Activities and Quality of Outdoor Space*. chapter15 in Urban Design Reader. Editors Matthew Carmona and Steven Tiesdell. UK: Architectural Press: 143-146.
16. Goffman, E. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday Anchor Books.



17. Goonewardena, K. 2008. *Marxism and Everyday Life: On Henri Lefebvre*. Guy Debord and Some Others. in *Space. Difference. Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*. Edited by K. Goonewardena, S. Kipfer, R. Milgrom, and C. Schmid. London: Routledge: 117-133.
18. Hakim, B.S. 2002. *Arabic-Islamic Cities, Principals of Urbanism and Building*. Translated by M.M. Ahmady, and A. Aghvami Moghaddam. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publishing Institute.
19. Hemyari, A. 1988. *Originality of Reference (Contemporary Print)*. Qom: Al-el- Bait alayhem-al-salam.
20. Hester, R. T. 1984. *Planning Neighborhood Space with People. Environmental Design Series. Volume 3*. USA: Van Nostrand Reinhold Company Inc.
21. Heynen, H. 1999. *Architecture and Modernity: A Critique*. USA: MIT Press.
22. Jacobs, J. 1976. *The Uses of Sidewalks: Assimilating Children. Environmental Psychology*. Edited by H. Proshansky, H. M. Ittelson, W. H. Ittelson, and L. G. Rivlin. New York: Rinehart and Winston.
23. Khorramshahi, B. and M. Ansari. 1998. *The Message of the Holy Prophet*. Tehran: Jami.
24. Koleini Razi, M. 1984. *A Selection of Al-Kafi*. Edited by M. Behboudi. Tehran: Elmi va Farhangi.
25. Koleini, M. 1985. *al-Kafi*. Edited by A.A. Ghaffari, and M. Akhundi. Tehran: Dar-al-Kotob-el Eslamieh.
26. Lang, J. T. 2002. *Creating Architectural Theory: The Role of the Behavioral Sciences in Environmental Design*. Translated by Alireza Einifar. Tehran: University of Tehran Press.
27. Laufer, R. S., and M. Wolfe. 1976. *The Interpersonal and Environmental Context of Privacy Invasion and Response*. Paper Presented at the Fourth International Architectural Psychology Conference, Strasbourg, France. June 1976.
28. Liedman, Sven- Eric. 2008. *I Skuggan av Framtiden: Modernitetens Idehistoria*. Translated by S. Moghaddam. Tehran: Akhtar.
29. Madani-Pour, A. 2008. *Public and Private Spaces of the City*. Translated by F. Noorian. Tehran: Sherkat-e Pardazesh va Barnamerizi-ye Shahri.
30. Maghrebi, A. 2006. *The Foundations of Islam*. Qom: Al-el- Bait alayhem-al-salam.
31. Mas'oodi, A. 1983. *Prouving the Testament*. Translated by M.J. Najafi. Tehran: Dar-al-Kotob-al-Eslamieh.
32. Nari Ghomi, M. 2010. *Introversion: A Conceptual Study about the Introversion in Islamic City. Honar-ha-ye Ziba Memari va Shahr-sazi (43)*: 69-82.
33. Noori, H. 1983. *A Validated Review of "Vasa'el al-Shi'eh" and Resulted Issues*. Qom: Al-el- Bait alayhem-al-salam.
34. Oldenburg, R. 2007. *The Character of Third Places. Urban Design Reader*. Matthew Carmona and Steven Tiesdell. UK: Architectural Press: 163-169.
35. Pakzad, J. 2007. *The History of Thoughts in Urbanism, Vol 1, From The Utopia to The Reality*. Tehran: New Towns Development Company
36. Salehi, E. 2008. *The Characteristics of Secure Urban Spaces*. Tehran: Urban Planning and Architecture Research Center of Iran.
37. Simmel, G. 2005. *The Metropolis and Mental life. Rethinking Architecture*. Edited by Neil Leach. London and New York: Routledge.
38. Smith, M.L. 2010. *Testable Theory Development for Small-N Studies: Critical Realism and Middle-Range Theory. International Journal of Information Technologies and Systems Approach (3) 1*: 41-56.
39. Stevenson, D. 2009. *Cities and Urban Cultures*. Translated by A. Pourahmad and R. Panahi. Tehran: Urban Planning and Architecture Research Center of Iran.
40. Tabarsi, A. 2000. *The Lamp of the Spiritual Lights*. Translated by M. Houshmand, and A. Mohammadi. Qom: Dar-ol-Thaghalain.
41. Tabarsi, H. 1991. *The Transcendental Ethics*. Qom: Sharif Razi.
42. Taylor, R. B. 1988. *Human Territorial Functioning*. New York: Cambridge University Press.
43. Teige, Karel. 2002. *The Minimum Dwelling*. [Originally published as *Nejmens'í byt* by Václav Petr. Prague.1932]. Translated and Introduced by Eric Dluhosch. Massachusetts: The MIT Press Cambridge.
44. Tonkiss, Fran. 2009. *Space, The City and Social Theory: Social Relations and Urban Forms*. Translated by H. Parsi and A. Aflatooni. Tehran: University of Tehran Press.
45. Vahedi, A. 2004. *The Causes of Sending Down Holy Quran*. Translated by A. Zekavati-ye Ghragoozlou. Tehran: Ney.



**Revising in the relationship of social behavior and urban space within Islamic Vision (the concept of ideal user and his territory in original Islamic texts)****Masoud Nari Ghomi ***

Assistant Professor of Architecture, University of Technical and Professional Training, Faculty of Qom

Received: 14/09/2018

Accepted: 14/05/2020

Abstract

Identifying ideal user is a basic function of theoretical debates of urban design. Here, the situation of the concept of "Ideal user" is enquired in three main categories of social theories used in urban design discourses (i.e. socialistic theories, ecologicistic ones and performance-based theories) and it is shown that none of them is of enough relevance to Islamic model of socio-spatial relations and there is critical conflicts for their symbiosis. The negation of middle-scaled groups of cultural society (i.e. the family and neighbourhood) in socialistic theories as well as the anti-idealistic and individualistic assumptions in the ecologicistic theories make them unreliable for Islamic aims. The performance based theory in its turn bases its debate on non-honest relation from ethical point of view and has not proper basics for Islamic view. So a new theory based on Quran and Ahadith is proposed for socio-urban interactions that can be summarized as: In Islamic view the out-of-home environment is a place for relations of the kind of the limited home-like ones that emerges from duties and rights that Islam puts on members of Islamic society. So it can be said that urban space is an expansion of the home inner space. And in this model the society is not seen as a unit composed of individualized persons whose individuality emerges by exiting home; but the community emerges from expansion of family nodes and sharing of borders of fields arranged around such centers and so the urban space is formed - in its turn- upon nucleous made in developing homes. It is not made from summing up personal spaces and not by connection of them by in-between spaces. Here the definition of urban space as none-residential space or third place in which people look for none-residential relations is cicked out. In other words, in searching for Ideal User for Islamic theory of town design we do not look for "Islamic Fleneur" but we search for a human for whom Islam has made duties to become an ideal person and the responsibility of the urban space is aiding him to depart from existing condition to ideal one.

Keywords: urban space, ideal user, Islamic duties, home-based social interactions, expansion of family nodes



Managing Director: vice chancellor for
research-Iran University of Science and Technology

Editor-in-chief: Mohsen Feizi

Administrative Director:

Fatemeh Mehdizadeh Seraj

Administrative assistant:

AmirHosein Yousefi- Zahra Kashanidoust- Fatemeh Zare

Persian literary Editor: Sara Motevalli

English literary Editor: Mohammadreza Atae Hamedani

Editorial Board Members:

Seyyed Gholam Reza Eslami: Associate Professor,
Tehran University

Hasan Bolkhari: Associate Professor, Tehran University

Mostafa Behzadfar: Professor,

Iran University of Science and Technology

Mohammad Reza Pourjafar: Professor,

Tarbiat Modares University

Mahdi Hamzeh Nejad: Assistant Professor,

Iran University of Science and Technology

Esmail Shieh: Professor, Iran University

of Science and Technology

Manoochehr Tabibian: Professor, Tehran University

Mohsen Faizi: Professor, Iran University

of Science and Technology

Hamid Majedi: Associate Professor, Science and

Research Branch, Islamic Azad University

Asghar Mohammad Moradi: Professor, Iran University

of Science and Technology

Gholam Hossein Memariyan: Professor, Iran University

of Science and Technology

Fatemeh Mehdizadeh: Professor, Iran University

of Science and Technology

Mohammad Naghizade: Assistant Professor, Science and

Research Branch, Islamic Azad University

Ali Yaran: Professor, Iran Ministry of Science,

Research and Technology

Design assistant: AmirHosein Yousefi

Reviewers for Volume8, Number28:

Mehdi Khakzand: Associate Professor, Iran University of
Science and Technology

Mehi Saedi :Phd, Iran University of Science and Technology

Ali asadpour: Assistant Professor, Shiraz University of Art

Samaneh Taqdir: Assistant Professor, Iran University of Science
and Technology

Mino Qarabeiglou: Associate Professor, Tabriz University of art

Abdolhamid Noqrehkar: Associate Professor Iran University of
Science and Technology

Mohammad Saleh Shokuhi Bidhendi: Assistant Professor, Iran
University of Science and Technology





- ▣ **An Interdisciplinary Analysis of the Conflicts of Apartment Housing Architecture with the Islamic Lifestyle Based on Islamic Narrative Teachings**
Mohammad Mannan Raeesi

- ▣ **Manifesting the Concept of Water in the Paradise of Quran and Persian Garden**
Azita Balali Oskoyi / Farnaz Nazarzadeh Ansaroudi / Elnaz Nazarzadeh Ansaroudi

- ▣ **Recognizing the Role of Idea and Concept in Understanding and Creation in Architecture Relying on the "Four Causes"**
Nasim Ashrafi / Ghazal Safdarian

- ▣ **Suggest solutions for the effectiveness of "Islamic teachings on architecture courses" Case Study: Architectural Design Basics Courses Based on the four approaches approved by the Transformation Council of the Supreme Council of the Cultural Revolution: (Islamization, localization, efficiency and updating)**
Salman Noghrehkar / Sedighe Moeinmehr

- ▣ **Spatial Measurement and Analysis of Urban Identity in The Districts of Hashtgerd New Town**
Ahmad Khalili / Mostafa Dehghani

- ▣ **Revising in the relationship of social behavior and urban space within Islamic Vision (the concept of ideal user and his territory in original Islamic texts)**
Masoud Nari Ghomi

- ▣ **Fundamental Dimensions of Islamic New Civilization in Compilation of Country Development Documentations with Emphasis on the Territorial Spatial Development Plan**
Alireza Andalib / Akbar Kazemzadeh