

بررسی پدیدار شناختی - هرمنوتیک نسبت مکان با هنر معماری

دکتر محمد جواد صافیان*

استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

مائده انصاری

کارشناس ارشد طراحی شهری، دانشگاه هنر اصفهان

دکتر علی غفاری

استاد گروه شهر سازی دانشگاه شهید بهشتی

دکتر محمد مسعود

استادیار گروه شهر سازی دانشگاه هنر اصفهان

چکیده

در این مقاله «بی‌جهانی و گمشدگی» به عنوان بحرانی برای انسان امروز مطرح است. یکی از نمودهای بارز احساس بی‌خانمانی، از بین رفتن احساس هویت و حس تعلق به مکان است. مارتین هایدگر، ریشه حل این مشکل را در آشکارگی مفاهیم مکان، جهان و به طور خاص وجود آدمی که در-جهان- بودن از ویژگی‌های اگزیزستانسیال اوست، می‌بیند. اودربخشی از پدیدارشناسی هرمنوتیک خود ارتباط خاص وجود آدمی را با مکان تحلیل می‌کند. از دیدگاه او دازاین (انسان) مکانمند و بودنش با در-جهان- بودن همراه است. در واقع انسان مکانی است که وجود در آنجا آشکار می‌شود. مکانیت او به واسطه قرب و بعد او آشکار می‌شود. این مکانیت از دو ویژگی اساسی حکایت می‌کند: رفع دوری و جهت‌گیری. اگر انسان نسبت به مکان حس تعلق داشته باشد و مکان به گونه‌ای پدیدار شده باشد که آدمی بتواند خود را در آن جهت دهد، به مکانیت وجودی خود پاسخ مثبت داده است. در این مقاله ابتدا روش پدیدارشناسی هرمنوتیک توضیح داده می‌شود. در ادامه حیث مکانمندی دازاین و ابعاد آن تشریح می‌گردد و در نهایت این نکته مطرح خواهد شد که چگونه این مکانیت در قالب هنر معماری به کالبدی معمارانه ترجمه می‌شود. مباحث مطرح شده در این مقاله می‌تواند راهنمای معماران و شهرسازانی باشد که در آشکار کردن پدیدار مکان می‌کوشند.

واژه‌های کلیدی: مکان، وجود، در-جهان- بودن، مکانیت دازاین، هنر معماری.

۱ - مقدمه

۱-۱- طرح مسأله

دیرزمانی است که انسان این حقیقت را که سکونت در «قرب وجود» رخ می‌دهد، به فراموشی سپرده و به تبع آن بی‌خانمانی و گم‌گشتگی گریبانگیرانسان معاصر شده‌است. این جستار برای طرح معنایی از مکان می‌کوشد که به مدد آن می‌توان بر این مشکل غلبه کرد. پدیدار کردن مکان به صورت ملموس وظیفه‌ای است که هنر معماری آن را به عهده دارد. در حوزه معماری معنای ویژه‌ای از مکان نهفته است و تنها به عنوان یک «جا» مانند هر جای دیگر برای ساختن به حساب نمی‌آید. اگرچه مکان در حوزه‌های مختلف دانش نظیر جغرافی و برنامه‌ریزی به عنوان یک مفهوم کلیدی مطرح است ولی معماری چونان هنر، هنگامی که در کار می‌آید حقیقت موضوعات خود مثلاً مکان را آشکار می‌کند^۱ در معماری اساس مکان گذاشته می‌شود و هر دو با سکونت انسان بر روی زمین ارتباط دارند.

هنر معماری از دیر باز تا کنون در راستای این هدف شکل گرفته که مکان را برای آدمی آشکار کند. البته در جهت تحقق این آرمان در طول تاریخ زمانی بسیار موفق و زمانی نا کارآمد بوده است. چه بسا، زمانی معماری سنتی اسلامی - ایرانی، در این زمینه حرف‌های زیادی برای گفتن داشت؛ ولی امروزه با گذر در خیابان‌ها و کوچه‌های شهر هویت اصیل خود را فراموش شده می‌بینیم. از آنجا که تفکر و شیوه نگریستن به مفاهیم نقش مهمی در ارتقای کیفیت معماری و شهرسازی ایفا می‌کند، سراغ فیلسوفی می‌رویم که به نحو شایسته‌ای «مکان» را واگشایی کرده است.

هایدگر در سیر اندیشه خود، از مشکل انسان امروز آغاز می‌کند. به نظر او عصر ما، عصر غفلت از حقیقت هستی است. او همین غفلت را موجب بی‌خانمانی و گمگشتگی آدمی می‌داند. توجه به ذات و حقیقت آدمی می‌تواند زمینه غلبه بر این غفلت را مهیا کند. انسان امروز انسانی است که کمتر احساس در خانه بودن می‌کند. او تعلق خاطرش را به وجود خویش از دست داده و به دنبال سرابی می‌دود که وجودش را به خودش برگرداند. از آن جا که معماری هنری است که ظرفی را برای زندگی انسان خلق می‌کند و زندگی‌اش در آن روی می‌دهد (take place)، می‌تواند کمک شایانی در جهت رفع بیگانگی و به خانه آمدن او ایفا کند. آن چه معماری به عنوان هنر به دست می‌گیرد، می‌سازد، آراسته و در نهایت آشکارش می‌کند «مکان» است.

معماری و شهرسازی امروز به مقوله مکان یا اصلاً توجه نمی‌کند یا اگر بخواهد آن را مد نظر قرار دهد، تنها به مثابه ابژه‌ای صرف به آن نگاه می‌کند؛ ابژه‌ای برای سوژه‌ای که در مقابل آن است، نه همراه با آن. این دستاورد حاصل تفکر دکارتی است. در این تفکر انسان به سوژه‌ای صرف تبدیل شده که خود را در مقابل چیزها می‌بیند، نه در کنار آنها و با آنها. این نگرش باعث می‌شود که فقط به چیزها با کیفیت یکسو نگرانه علم نظر انداخته شود. نگاه علمی باعث می‌شود که انسان تماس بی‌واسطه خود با چیزها را از دست دهد. از این رو باید بار دیگر به خود چیزها بازگردیم. پدیدارشناسی داعیه بازگشت به خود چیزها را دارد. «بازگشت به سوی چیزها» (return to things)، شعاری بود که هوسرل پیش از جنگ جهانی اول رواج داده بود. این شعار هدف پدیدارشناسی را به عنوان روشی برای تفکر شکل داده است. استفاده از این روش برای بازیابی معنای حقیقی مکان لازم به نظر می‌رسد. چرا که روش علمی انسان را از مکان حقیقی خویش

دور می‌کند. با پدیدارشناسی می‌توانیم نسبت حقیقی آدمی با مکان را به عنوان زیست گاه او، آنگونه که متناسب با نحوه هستی خاص اوست، آشکار کنیم.

اگر چه هوسرل را مؤسس جنبش پدیدارشناسی می‌دانند ولی در این پژوهش هایدگر به علت نگاه ویژه‌ای که به مساله انسان دارد، انتخاب شده است و کلیه مفاهیم بر پایه دیدگاه‌های او گشوده می‌شود. هایدگر برای رفع مشکل بی‌خانمانی بشر از پدیدارشناسی هرمنوتیک استفاده کرده است. لذا در ابتدا این شیوه از تفکر شرح داده می‌شود و در ادامه به این پرسش پاسخ خواهیم داد که وجود انسان چه نسبتی با مکان دارد که از دست دادن مکان به گم‌شدگی او انجامیده است.

۲- مفاهیم، دیدگاهها و مبانی نظری

۲-۱- پدیدارشناسی

اصطلاح (phenomenology) واژه‌ای است که از ترکیب دو واژه یونانی (phainomenon) و (logos) تشکیل شده است. phainomenon بنابه نظر هایدگر به معنای چیزی است که خود را نشان می‌دهد، چیزی ظاهر و آشکار. ریشه لغوی phainomenon به «pha» برمی‌گردد. این واژه با phos یونانی به معنای نور یا درخشندگی هم‌ریشه است. نور آن چیزی است که به واسطه آن چیزها می‌توانند ظاهر شوند. در زیر نور چیزها آنچه هستند را به ما می‌نمایانند. در زیر نور می‌توانیم به واقعیت چیزها برسیم. بدون اینکه پرده‌های حجاب بر فهم ما سایه افکنند. به قول هایدگر «این ظاهر شدن صورت ثانوی از اشاره کردن نیست؛ مانند وقتی که می‌گوییم چیزی چیز دیگری به نظر می‌آید، بلکه نشان دادن یا به ظهور آمدن چیزی است چنان که هست» (پالمر، ۱۳۷۷، ۱۴).

بخش دوم واژه یعنی «logy» به «logos» برمی‌گردد. این واژه به ویژگی علمی تحقیق تا اندازه‌ای اشاره می‌کند. به تعبیر هایدگر «logos» آن چیزی است که در سخن گفتن انتقال داده می‌شود، پس معنای عمیق‌تر «logos» رخصت ظهور به چیزی است؛ چرا که ما با گفتار خود درباره چیزها می‌گذاریم آنها ظاهر شوند. تا زمانی که چیزی را ننماییم و به مرحله گفتار نرسانیم، هستی آن مکنون است. آنگاه که کلمه بر زبان جاری می‌شود، هستی چیز نیز اجازه ظهور می‌یابد و خود را نشان می‌دهد. از این جاست که logos نقشی نشان دهنده دارد یعنی به پدیدارها اشاره دارد و آنها را عیان می‌کند. البته اینگونه نیست که logos هر چه را بخواهد آشکار کند، بلکه آشکارگی آن تابع انکشاف یا به ظهور آوردن حقیقت است. از این رو logos پیام آور حقیقت پدیدارها است. هایدگر برای توضیح مفهوم لوگوس به ارسطو بازمی‌گردد. هایدگر می‌گوید زمانی کشف پدیدار کافی و کامل می‌شود که حقیقت پنهان آن آشکار شود. ارسطو اساساً حقیقت را به مثابه نامستوری آنچه حاضر است می‌داند. پس تلقی پدیدار شناسانه از پدیدار متضمن نوعی تلقی از حقیقت است. در نامستوری پدیدارها باید به تعبیر یونانی‌ها اجازه داد تا چیزی پیدا (al-lethe) شود و از آن طریق به حقیقت (alethia) دست پیدا کرد (کوکلمانس، ۱۳۸۴، ۱۸۴). پس ترکیب phenomenology به معنای رخصت دادن به ظهور اشیاء است، در مقام آنچه هستند بی‌آنکه ما چیزی بر آنها تحمیل کنیم. این به معنای جهتی معکوس است. اشاره به اشیاء از ما نیست؛ بلکه اشیاء خودشان، خود را به ما نشان می‌دهند. این برداشت بیانی است از قصد

خود هوسرل: بازگشتن به خود اشیاء. پدیدارشناسی ما را به سمت پدیدار از طریق تقریبی که اصالتاً متعلق به خود پدیدار است، هدایت می‌کند (پالمر، ۱۳۷۷، ۱۴۴). به نظر پدیدار شناسان و به خصوص هایدگر، فلسفه و هستی-شناسی تنها از طریق پدیدارشناسی ممکن است.

پدیدارشناسی ما را در یافتن این ژرفا یاری می‌رساند و آن را آشکار می‌کند. این همان چیزی است که در روزگار کنونی به شدت مورد نیاز است. هدف پدیدارشناسی رسیدن به ذات یا حقیقت وجود اشیاء و امور است و این همان چیزی است که در دوره جدید با غلبه کمیت و نگاه سلطه‌جوی انسان مدرن مورد غفلت قرار گرفته است.

۲-۲- هرمنوتیک

این واژه اولین بار برای تأویل و تفسیر کتاب مقدس بکار رفت. هایدگر از این دانش به شیوه خاص خود بهره می‌گیرد. هرمنوتیک نزد هایدگر رفتن به پس پشت پرده‌هایی است که اشیاء و خود هستی را پنهان می‌سازند. او در جهت آشکار کردن این امور می‌کوشد. هرمنوتیک آنچه را مکنون است، آشکار می‌کند. به هنگام تأویل و تفسیر، شیء از خفا بیرون آورده می‌شود و سپس به مرحله فهم در ساحت هستی‌شناسانه خود، نائل می‌شود. هایدگر علم هرمنوتیک را قوه هستی‌شناختی فهم و تأویل معرفی می‌کند که موجب انکشاف وجود اشیاء و نهایتاً استعدادهای بالقوه هستی انسان می‌شود (پالمر، ۱۳۷۷، ۱۴۲).

چند آموزه علم هرمنوتیک برای هایدگر راهگشا بوده است: اول آنکه کار تعبیر در رفتن از ظاهر است به باطن و رسیدن از آشکارا به نهان را به همراه می‌آورد. آموزه

دوم آن است که با ذهن خالی و بدون هرگونه پیش‌داوری نمی‌توان سراغ چیزی رفت و آن را فهمید. بلکه هر فهمی همواره از تصویری اجمالی در مورد موضوع شروع می‌شود. سوم آنکه هر گونه فهمی ملازم با دوره‌هایی است که از آن به دور هرمنوتیک تعبیر می‌شود. این دور، دور باطل نیست؛ بلکه اقتضاء رفتن از اجمال به تفصیل است. هایدگر فهم را نه صرفاً شناخت‌شناسانه که دقیقاً هستی‌شناسانه و مرتبط با خود و هستی می‌داند (صافیان، ۱۳۸۷، ۱۵-۱۴).

۳-۲- پدیدار شناسی هرمنوتیک

پدیدارشناسی هرمنوتیک، خصلت‌های پدیدارشناسی و هرمنوتیک را یکجا در معنایی اصیل با خود به همراه دارد. این روش مخصوص هایدگر است و انتخاب این طریق مبین اختلاف بارز هوسرل، پدر علم پدیدارشناسی و هایدگر محسوب می‌شود. هایدگر معتقد بود که روش عقلی ما را به پاسخ و پرسش نزدیک نمی‌کند. چون استدلال‌های عقلی با مفاهیم چیزها در ارتباط است و چه بسا مفاهیم مانع از ارتباط مستقیم با خود چیز می‌شود. از طرف دیگر روش تجربی نیز بر جنبه‌های مفهومی چیز استوار است نه خود آن. کشف و شهود هم اعتبار بحثی ندارد. به همین جهت هایدگر روش پدیدار شناسی هرمنوتیک را برگزید. او معتقد بود ویژگی چیزی که مورد مطالعه قرار می‌گیرد، کمک شایانی در انتخاب طریقی که باید برگزینیم دارد. ابعاد اصیل روش پدیدارشناختی این روش را هرمنوتیکی می‌سازد. این تأویل در واقع در ظهور شیء مورد معاینه، یعنی واقعیتهایی که با ما تلاقی دارد، بنیان نهاده می‌شود (پالمر، ۱۳۷۷، ۱۳۹).

۲-۴- ظهور پدیدار بر انسان

سئوالی که در این جا مطرح می‌شود این است: نقش انسان در این فرایند چیست؟ آیا ذهن ما بر پدیدار معنا می‌افکند؟ در پاسخ به این سؤال باید اصولاً رابطه انسان و پدیدارهای زندگی او بازشناسی شود. این پدیدارها چیزهای طبیعی را نظیر کوه، دریا، آسمان، جنگل و درختان تا چیزهای ساخته شده توسط انسان نظیر میز، صندلی، خانه و کوزه را شامل می‌شود. به عنوان مثال زمانی که یک بنا، بر ما ظاهر می‌شود، در واقع مفعولی محسوب می‌شویم که آن بنا برایش، خود را آشکار کرده است. پس «چیزها برای ما پدیدار می‌شوند و ما طریقی که چیزها هستند را هویدا می‌کنیم. با این کار «عین»ها و حتی خودمان را کشف می‌کنیم» (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴، ۳۷). لیکن پرسش بنیادی این است که چه شرایطی باید حاصل شود تا اشیا می‌توانند بر ما ظاهر شوند ظهور کنند؟ ظهور اشیا به چه معنا است؟

وقتی موجودات بر ما ظاهر می‌شوند، همیشه به عنوان این یا آن ظاهر می‌شوند. آنها می‌توانند به انحاء گوناگونی برای ما ظهور بیابند. این که در واقع چگونه بر ما ظاهر می‌شوند، مبتنی است بر نوع تقریبی که ما در هر مورد نسبت به آنها داریم. وقتی موجودی در وجه «اصیلش» بر ما ظاهر شود، وقتی با «شیوه واقعی وجودش» بر ما ظهور کند این موجود بر ما از وجهه نظر تألیف استعلایی ما تقدم ظهور کرده است، که بر معنا یا حقیقت وجود استوار است (کوکلمانس، ۱۳۸۸، ۱۳۸۵-۱۸۶). در این ظهور به عقیده پدیدارشناسان، ذهن انسان هیچ معنایی بر پدیدار تحمیل نمی‌کند و فاعل شناسا نیست. این دریافت که انسان پذیرای حقیقت است، نه فاعل شناسایی که دکارت بر آن

تأیید می‌کرد، بزرگترین کمک پدیدارشناسی هرمنوتیک برای رها ساختن فلسفه از معضل خودبنیادی به حساب می‌آید.

از نظر پدیدارشناسی چیزی در درون من که موجب استعلاء شود وجود ندارد. اگر بخواهیم بر اصالت ذهن صحنه بگذاریم، آنگاه همه چیز بیرونی می‌شود؛ حتی مفهومی‌هایی مانند «جهان درون ذهن». این در حالی است که پدیدارشناسان ذهن و جهان را هم پیوند یکدیگر می‌دانند نه جدا از هم. بنابراین «ذهن بر پدیدار، معنایی که صادره از من شناسا باشد، نمی‌افکند، بلکه آنچه به ظهور می‌رسد تجلی هستی شناختی خودش است» (پالمر، ۱۳۷۷، ۱۴۲). این بدان معنا است که ظهور هر پدیدار با توجه به هستی خودش صورت می‌گیرد و پدیدارهای متفاوت، طریق‌های متفاوتی برای ظهور خود انتخاب می‌کنند.

حال اگر بخواهیم مکان را با توجه به هدف مقاله، پدیدارشناسی کنیم، باید ببینیم که مکان چگونه خود را در نور حقیقت وجود نمایان می‌کند. البته خاصیت پدیدار این است که در وهله اول ژرفای خود را نشان نمی‌دهد و پنهان می‌ماند. پدیدار مکان به نحوه ظهور خود که بخشی از هستی‌اش است، تعلق ذاتی دارد و معنا و اساس آن را تشکیل می‌دهد. البته آنچه در بدو امر خود را غایب می‌کند مکان بسان یک موجود نیست، بلکه وجود آن موجود (مکان) است که در چگونگی ظهور خود بنیان دارد. این مفاهیم لازمه ورود به بحث مشکل انسان امروز بود. حال به طرح مسأله و راه حلی که هایدگر پیشنهاد کرده است، می‌پردازیم.

۳- بی‌خانمانی انسان معاصر

مشکلی که گریبانگیر انسان امروز شده بی‌خانمانی و گمگشتگی است. هایدگر ریشه این مشکل را در بی‌جهانی می‌داند. انسانی که بی‌جهان است، بی‌بنیاد و بی‌خانمان نیز هست و لذا هر چه که در تمدن و تکنولوژی پیشرفت کند، از آن‌جایی که از داشتن جهان محروم مانده، بی‌خانمان است و از آن‌جایی که هستی را گم کرده، بی‌ریشه شده است. بدیهی است چنین انسانی میان تهی و دچار نیست‌انگاری می‌شود، زیرا از مبانی که شکل جهان‌مندی او را تعریف می‌کند، بی‌بهره است. هایدگر برای رهایی از این مشکل راه حلی را در دو مرحله پیشنهاد می‌کند:

مرحله اول: کشف معنایی اصیل برای جهان از طریق تحلیل وجودی انسان است تا ثابت شود که انسان بدون جهان نمی‌تواند باشد. از این طریق او از بی‌خانمانی رهایی می‌یابد.

مرحله دوم: مضمون جهان را وصف می‌کند تا معلوم شود کدام جهان وجود را از نیست‌انگاری نجات می‌دهد (خاتمی، ۱۳۸۴، ۵۴-۵۲).

براین مبنا ابتدا باید به این مسأله پاسخ گوئیم که چرا انسان بی‌جهان شده است؟ در دوران جدید همگام با ظهور علم گالیله‌ای، دکارت تصویری کمی از جهان ارائه داد و آن را جوهری دانست که ذاتش امتداد است و لازمه ذاتش نیز حرکت. این جوهر نه معادل هستی و حیات که جهان در اندیشه یونانی را پایه می‌گذاشت، بلکه ماشینی بی‌روحی بود که طبق قوانین علمی تبیین می‌شد. دکارت این جوهر جسمانی را در برابر جوهر روحانی، یعنی «من» قرار می‌دهد و از آنجا که تباین ذاتی میان جوهر قائل است، میان آن دوجدایی می‌افکند. به همین جهت است که «من» ذاتاً بدون «جهان»

می‌شود (خاتمی، ۱۳۸۴، ۱۹). ثنویت دکارتی در همین نکته ریشه دارد. هایدگر به تحدی با دکارت در جهت رفع جدایی بین من و جهان می‌کوشد. او می‌خواهد جهانی را که دکارت از «من» به عنوان سوژه آگاه گرفت، به «من» به عنوان «وجود در جهان» بازگرداند. به همین جهت هایدگر اساساً انسان را نسبتی با وجود می‌داند و آن را دازاین (وجود - آنجا) می‌نامد.

۳-۱- دازاین موجودی که وجودش در جهان است

هایدگر ریشه مشکل بی‌جهانی و بی‌خانمانی بشر را «غفلت از وجود» می‌داند. این غفلت به نظر او غفلتی تاریخی است. تاریخ متافیزیک غربی که از افلاطون و ارسطو شروع می‌شود، تاریخ توجه به موجودات و موجود و غفلت از خود وجود است. هایدگر با مطرح کردن بحث بینونت یا تمایز هستی‌شناختی، *Ontological (difference)*، بین «وجود» و «موجود» تمایز قائل می‌شود. او می‌گوید «وجود» در «موجودات» ظهور پیدا می‌کند. از این رو موجودات پایگاهی برای آشکارگی در اختیار وجود قرار می‌دهند، ولی وجود در عین ظهور در پس موجودات، پنهان می‌گردد. اما ظهور و خفای وجود، تنها برای آدمی پیش می‌آید. زیرا انسان به جهت آنکه وجودی باز و گشوده دارد، محل آشکارگی وجود و موجودات است.

هایدگر به جای استفاده از عناوین سنتی که هر کدام بار معنایی خاصی دارند، انسان را با نام متفاوت «دازاین» (*Dasein*) در نسبت با وجود می‌خواند؛ چون تلقی‌اش از انسان متفاوت است. دازاین بیانگر نحوه خاص وجود آدمی است. «Da» یعنی آنجا و

«sein» در معنای مصدری یعنی «بودن». لذا دازاین معنی «آن‌جا- بودن» می‌دهد. او انسان را جایی می‌داند که وجود در آن جا ظهور می‌کند.

چنانچه می‌بینیم در همین دریافت اولیه، هایدگر انسان را براساس «جا» تعریف می‌کند؛ چرا که وجود برای آشکار شدنش محتاج «جا» است. از این رو وجود انسان از پایه، مکان‌مند است. این «جا» همان جهان یا عالم آدمی است. مبدأ تحلیل دازاین واگشایی تعبیر «درجهان بودن» است. دازاین خود را هم چون موجودی نشان می‌دهد که در جهان خود هست، اما در عین حال به جهت جهانی که در آن می‌زید، نیز هست. در این جا وحدت خاصی میان در-جهان-بودن و دازاین بودن می‌یابیم. «درجهان بودن» به همین مناسبت خصلتی اصیل برای دازاین محسوب می‌شود. س‌ؤال‌ی که مطرح می‌شود این است که انسان چگونه می‌تواند به سمت جهان برود؟ یا به صورت متقابل جهان چگونه بر او ظهور می‌کند؟

رابطه دازاین و جهان یک رابطه رفت و برگشتی است. جهان در صورتی هست که دازاین وجود داشته باشد و از سوی دیگر وجود دازاین به عنوان وجود در جهان تعریف شده است. جهان هنگامی بر دازاین ظهور پیدا می‌کند که او از وجود خود به سوی جهان برود. لذا نحوه وجود دازاین، گشودگی و باز بودن به سوی چیزها و جهان است. به همین دلیل اگزیستانس (existence) دارد. این واژه از دو بخش «ex» و «sistance» تشکیل شده است. بخش اول به معنای خارج و بیرون و بخش دوم به معنای ایستادن است. به همین دلیل وجود انسان، وجودی برون ایستاده یا از خود بیرون شونده تعبیر می‌شود. این از خود بیرون شوندگی وجود باعث می‌شود که جهان بر او

ظهور کند. همین موضوع اساس تفاوت انسان با سایر موجودات را نیز شکل می‌دهد. جهان بر انسان ظهور دارد چون دازاین در-جهان حضور دارد.

حضور جهان را بنیان می‌نهد و وجود انسان در واقع معادل حضور است. حضور چیست؟ درگیری با نسبت‌هایی که انسان با موجودات پیرامون خود دارد، حضور انسان را رقم می‌زند. این درگیری مفهومی جدید از جهان را برای دازاین به ارمغان می‌آورد. هایدگر دو مفهوم برای جهان قائل است. اول جهان به معنی مجموعه اشیاء که دلالت بر شمول جهان دارد و دیگری جهانی که مشخصه بارز آن را درگیر بودن (E. Relph) می‌توان نامید. در این دیدگاه که مفهوم پدیدارشناسانه جهان است، جهان مجموعه‌ای از اشیاء نیست بلکه عبارت از این است که به طور روزمره درگیر زندگی باشیم. این درگیری جهان ما را شکل می‌دهد.

۲-۳- توصیف پدیدارشناختی جهان

تا اینجا دریافتیم که انسانی بی‌جهان شده است که اساساً حقیقتش در جهان بودن است. به همین دلیل بی‌جهانی و بی‌خانمانی، انسان را در مقام «بودن-در-جهان» با مشکل روبرو کرده است. چه جهانی باید بر انسان ظهور کند تا گمگشتگی او پایان یابد؟ جهانی که انسان در آن «حضور» را تجربه کند.

جهان به معنی حضور یعنی «در-جهان-بودن» که در نظر هایدگر معیار تمیز انسان از سایر موجودات همین حضور است. هایدگر این تمایز را برای انسان و سنگمثال می‌زند. همانطور که گفته شد وجود انسان از سایر موجودات متفاوت است. چراکه انسان اگزیستانس دارد. هایدگر می‌گوید سنگ هست ولی اگزیستانس ندارد. از

طرف دیگر در پدیدارشناسی «دیدن» عمل یک عضو بنیایی نیست. دیدن عملی فراتر از درک و حس است. دیدن بر حضور دلالت دارد. وقتی سنگی را می‌بینم، سنگ نمی‌تواند مرا ببیند. سنگ برای من حضور دارد، اما من برای سنگ حضور ندارم؛ نه از آن رو که من برای سنگ نامرئی باشم، بلکه از آن رو که سنگ موجودی است که هیچ چیز برایش حاضر نیست، حتی خودش. سنگ از آن رو بر من حاضر است که من خصلت اگریستانس دارم. به بیانی دیگر سنگ در جهان حاضر نیست و انسان است که آن را حاضر می‌کند. پس انسان بنیانگذار حضور است (جمادی، ۱۳۸۵، ۳۴۷).

هایدگر جهان را هم‌چون پدیدار توصیف می‌کند. یعنی آنچه خود را در موجودات درون جهان نشان می‌دهد، بگذارد تا دیده شود. پس نخستین گام آن است که موجودات درون جهان را برشمریم: خانه‌ها، درخت‌ها، انسان‌ها، کوه‌ها و... (هایدگر، ۱۳۸۷، ۱۹۳).

۴- در بودن: مکانمندی دازاین

در- بودن یکی از پایه‌های وجودی دازاین محسوب می‌شود که به طور خاص‌تر بر مکانمندی دازاین صحنه می‌گذارد. در- بودن را همچون در جایی بودن فهم می‌کنیم. هایدگر دو معنی برای واژه «در» قائل است. در معنای اول «در» معنای مکانی می‌دهد و دلالت بر این می‌کند که چیزی درون چیز دیگری قرار دارد؛ مانند صندلی در اتاق (خاتمی، ۱۳۸۴، ۵۶). این‌انگونه مناسب هستی است که دو موجود ممتد «در» مکان از حیث حیّز (Locatio) خود در این مکان با یکدیگر دارند. مثلاً آب در لیوان. این مناسب هستی (Beingrelation) را می‌توان بدین نحو گسترش داد. نیمکت در تالار

سخنرانی، تالار در دانشگاه، دانشگاه در شهر و به همین منوال می‌رسیم به نیمکت «در فضای جهان» (هایدگر، ۱۳۸۷، ۱۷۲). اما در-بودن در معنی دوم دلالت می‌کند بر این که یک چیز متضمن و درگیر با چیز دیگری است. این همان معنی است که هایدگر برای انسان درگیر با جهان به کار می‌برد (خاتمی، ۱۳۸۴، ۵۶).

«بودن در» یک رابطه مکانی یا فضایی آن‌گونه که دکارت در نظر داشت، نیست، بلکه یک رابطه التفاتی را مطرح می‌کند. کوه در طبیعت وجود دارد ولی با آن جا انس ندارد. اما وقتی ما در جهانیم، بودن ما بر داشتن رابطه خاصی با جهان دلالت می‌کند. پس بودن ما در جهان، بودن شیء در جهان نیست، بلکه این بودن همراه با مؤانست و التفات است. بودن ما در جهان همراه است با مجموعه تعلقاتی که به جهان داریم.

این ویژگی از آغاز با انسان بوده است و این گونه نیست که این حالت گهگاه به او افزوده شود (هایدگر، ۱۳۸۷، ۱۸۱). شاید این گونه برداشت شود که مکانیت فقط بر حسب برداشت اول که مبتنی بر مظروفیت بود توجیه دارد و دازاین در این قالب هیچ مکانیتی ندارد، ولی با توجه به خصایل اگزیستانسیال دازاین، مکانیت او شیوه‌ای خاص از در-بودن است. این در-مکان-بودن بنا بر قول هایدگر، فقط بر پایه در-جهان-بودن است. «برای اینکه «در» جهان باشیم باید ابتدا خود را «در» مکانی درگیر با چیزها، انسان‌ها و زندگی‌ها پیدا کنیم» (Maps, 2006, 40).

اگر چنین تصور کنیم که در-بودن یک خاصه روحی است و هیچ نسبتی با مکانیت دازاین ندارد و نیز مکانیت دازاین را به علت بدنمندی و جسمانیت بر حسب برداشت دوم تصور کنیم، مسیری باطل را طی کرده‌ایم؛ چرا که این گونه روح و جسم

دازاین را مانند دکارت جدا از هم فرض کرده‌ایم. نباید تصور کرد که انسان چیزی است «روحی» که بعداً در مکانی متمکن گشته است. باید ابتدا بینش خود را نسبت به مکانیت^۲ آگزیستانسیال دازاین صیقل دهیم (هایدگر، ۱۳۸۷، ۱۷۸).

مکانمندی هم برای دازاین و هم برای موجودات دیگر وجود دارد، با این تفاوت که آنها در دو ریشه بنیاد دارند. برای مثال خورشید به عنوان موجودی غیر دازاین برای خود مکانیت دارد. مکانیت خورشید ربطی به موقعیت جغرافیایی آن ندارد، بلکه با توجه به کیفیت گرما، نور و کاربرد آنها به صورت مکان‌هایی مشخص آشکار می‌شوند. سپیده‌دم، نیم روز، شبانگاه. ولی مکانمندی دازاین متفاوت است. اگر بخواهیم هستی دازاین را اندرون جهان بیان‌کاریم و آن را بر حسب امتدادش تعریف کنیم مانند این است که مکان ظرفی ممتد باشد که انسان به عنوان یک موجود ممتد در آن جای دارد. مکانیت به این صورت از دیدگاه هایدگر مطرود است. او مکانیت دازاین را به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کند. مکانیت دازاین ریشه در مواجهه دازاین با موجودات دارد. در مواجهه پردازش‌گرانه، عملی و مأنوسانه دازاین در مقام «در-بودن» با سایر موجودات آشکارگی و گشودگی ذاتی مکان نهفته است (هایدگر، ۱۳۸۷، ۲۹). این مواجهه یا انسان را به مکان نزدیک و یا دور می‌کند.

دازاین به دلیل وجود مفتوح خود نسبت به جهان، قادر است مراوده‌ای مأنوسانه و صمیمی با موجودات در جهان داشته باشد. از این رو نسبت به آنها قرب و بعد پیدا می‌کند. آشکارگی مکان در ذات خود، حاصل همین مراوده است. به طور خلاصه در مکان بودن آدمی به معنای انس داشتن و رابطه عملی و حضوری با چیزهاست. بودن ما

در مکان مانند بودن در «خانه» است که در آن ما چونان سایر اشیاء در یک جا نیستیم. بلکه با خانه و آنچه در آنجاست، انس داریم.

به عنوان مثال ما زمانی می توانیم در مواجهه با شیء یا موجود دیگری قرار گیریم که آن چیز مکان واقعی خود را پیدا کرده باشد یا «جا افتاده» باشد. از این طریق می توانیم به آن نزدیک شویم. به تعبیر هایدگر «مکان بخشیدن آن است که گذاشته شود موجودات درون-جهانی در معرض مواجهه قرارگیرند. این همان چیزی است که برای در-جهان-بودن نقش مقوم دارد. این مکان بخشیدن که آن را «جادادن» نیز می نامیم، آزاد کردن تودستی‌ها در جهت [ارجاع به] مکانیت آنها است» (هایدگر، ۱۳۸۷، ص ۲۹۱).

معمار با مکان بخشیدن فرصتی به بنا می‌دهد که در معرض مواجهه و مرآوده انسان قرار گیرد. اگر مکان به انسان اهداء شود، و او نسبت به آن حس تعلق پیدا کند، آنگاه می‌تواند آن را به خاطر بسپارد و در نهایت به آن تقرب جوید. این‌گونه مکانیت دازاین پاسخ داده می‌شود. به عنوان مثال می‌خواهیم مکانیت رفتار را تشریح کنیم. رفتار زمانی «مکان» می‌یابد که به اصطلاح در فرهنگ آن جا «جا افتاده» تلقی شود. چون رفتار مکان خود را یافته است، دازاین خود را به آن نزدیک می‌داند و آن را در حکم عادت می‌بیند. بنابراین اگر مکانیت به نحوی از انحاء مناسبتی با دازاین دارد این مناسبت به سبب در-بودن است که امکان پذیر شده است. هایدگر دو ویژگی برای مکانیت دازاین قائل است: رفع دوری و جهت‌گیری (هایدگر، ۱۳۸۷، ۱).

۱-۴- رفع دوری و جهت‌گیری

رفع دوری گویای زدودن فاصله از چیزی یا به نزدیک آوردن آن چیز است. دازاین این‌گونه با چیزها قرب پیدا می‌کند و مانوس می‌شود. به نزدیک آوردن یک چیز، نه اینکه آن چیز به بدن او چسبیده باشد، بلکه آن است که با این رویکرد به او نگاه کنیم که او نیز در- جهان است. رفع دوری برای موجودات غیراز انسان امکان ندارد. زیرا هستی آن‌ها، طوری نیست که بتوانند رفع دوری کنند.

آنچه ما از رفع دوری با توجه به در- جهان- بودن دازاین فهم می‌کنیم، چیزی چون دوری (Remoteness) و نزدیکی یا حتی فاصله نیست. این «رفع دوری» را به منزله یک اگزیستانسیال باید در نظر بگیریم. به عنوان مثال زمانی که می‌گوییم: «تا آن جا راهی نیست پیاده هم میشود رفت.»، این دوری برآورد شده به موجودی تعلق دارد که پردازشگرانه به سوی آن می‌رود. دازاین هم چنان که به راه خود می‌رود، امتداد مکانی را هم چون امتداد شیئی جسمانی پیش دستی اندازه نمی‌گیرد. دازاین در طول راه خود کیلومترها را نمی‌بلعد. راهی که به «لحاظ عینی» دراز است، ممکن است از راهی که به لحاظ عینی کوتاه است، برای انسان کوتاه‌تر به نظر برسد. بنابر این آن چه به فرض نزدیکترین است، به هیچ وجه آنی نیست که از ما کمترین فاصله را دارد، بلکه آنی است که از او به لحاظ دریافت دازاین، رفع دوری شده است. به طور مثال کسی که عینک به چشم دارد، به حسب فاصله عینک چنان به او نزدیک است که روی بینی قرار دارد، اما اگر کلی‌تر نگاه کنیم همین ابزار مستعمل دورتر از قابی است که روبروی اوست (هایدگر، ۱۳۸۷، ۲۷۸-۲۷۴).

این رفع دوری با نوعی «جهت‌گیری» به سوی چیزی، که همان التفات و توجه است، همراه می‌شود. دازاین ذاتاً رفع دوری می‌کند، دازاین ذاتاً جهت‌گیری [متوجه وجه یا جهتی بودن] می‌کند، به بیان دیگر دازاین ذاتاً مکانمند است. هایدگر چنین مثال می‌زند: آدمی که در خیابان راه می‌رود تا به دوستی برسد که با آن قرار ملاقات دارد، اگرچه از لحاظ فیزیکی، خیابان در تماس مستقیم با پاهای اوست، ولی بدان جهت که التفات او به خیابان نیست و بیشتر متوجه دوستش است (حتی اگر بیست متر با او فاصله داشته باشد)، تقرب او به دوستش بیشتر است تا به خیابانی که در آن راه می‌رود. این‌گونه است که توجه، موجب تقرّب و نزدیکی می‌شود. به طور کلی دازاین در التفات پردازنده به چیزها، آن‌ها را نزد خود می‌آورد. با این نگرش، در-بودن به یک رابطه التفاتی تبدیل می‌شود و منوط به حضور دازاین است. بودن ما در جهان، با بودن سایر اشیا در آن متفاوت است، به این دلیل که ما با جهان مأنوسیم و در آن حضور داریم و هم چنین از حضور خود نیز آگاهیم، ولی سایر اشیا این مؤانست والتفات را ندارند.

این‌گونه است که تلقی هایدگر از مکان با برداشت پیشینیان او نظیر دکارت متفاوت می‌شود. دکارت مکان را به امتداد صرف و چیزی که قابلیت اندازه‌گیری دارد، تقلیل داد. هایدگر، در مقابل مکان را به عنوان جایی که چیزها در آن قرار دارند، حاصل قرب و بعد ما دانست. «اصولاً مکانیت بر پایه جهان کشف شدنی است؛ به‌طوری که مطابق با مکانیت ذاتی دازاین که ناظر به در-جهان-بودن اوست، مکان در حقیقت مقوم جهان شمرده می‌شود، چرا که مکان در جهان است» (هایدگر، ۱۳۸۷، ۲۹۵). این در-جهان-بودن دازاین، مکان را گشوده و آشکار می‌کند.

۲-۴- رفع دوری و جهت‌گیری در مکان

رفع دوری از مکان موجب وابستگی و افزایش «حس تعلق» نسبت به مکان می‌شود. تعلق یافتن و بستگی داشتن که خود را در معنای هویت پنهان ساخته‌اند، به معنای چیزی فراتر از حس آسودگی و رفاه است. ضرورت تعلق یافتن و بستگی داشتن به جهانی سرشار از معنا، غنی و ملموس از اینجا برمی‌خیزد. اصطلاح انگلیسی «to take place» (رویدادن؛ تحت اللفظی به معنای مکان گرفتن) دقیقاً حامل چنین پیامی است. به این معنا که رویدادن با مکان گرفتن هم ریشه است و رویداد برای وقوع خود به مکان نیاز دارد. بنابراین با از دست رفتن مکان، رویداد زندگی نیز انسجام و سامان خود را از دست می‌دهد. از آنجا که «هویت هر بنا، ضرورتاً حاصل رویدادهایی است که غالباً و مکرراً در آن اتفاق می‌افتد.» (الکساندر، ۱۳۸۱، ۵۶) و رویداد نیز در مکان رخ می‌دهد، پس هویت با مکان خاستگاه مشترکی پیدا می‌کند. مکان زمانی «مکان» می‌شود که رویدادهای واقع در آن باعث هویت شود و با وجود موجود در آنجا ارتباط برقرار کند.

کیفیت رویدادهای فضا، با ماهیت ناشی از روح حاکم بر مکان ارتباطی تنگاتنگ دارند. از آنجا که کیفیت مکان را نمی‌توان ساخت و باید آن را ایجاد کرد، هر چه ماهیت و ذات مکان غنی‌تر و زنده‌تر باشد، الگوها و نتیجتاً رویدادها و اتفاقات فضاها زنده‌تر خواهند بود. به هر اندازه که الگوها زنده‌تر باشند، امکان آزاد شدن نیروهای درونی انسان و بودن او به معنای واقعی را فراهم می‌کنند. آدمی در چنین حالتی با فعلیت یافتن نیروهای درونی‌اش، آرامش حضور را دریافت می‌کند. این الگوها هر چه زنده‌تر باشند،

پایدارتر هستند، چرا که با آزاد کردن نیروهای درونی خود، لحظه به لحظه نو می‌شوند و این چنین هویت مکان نیز گام به گام در حرکت و نو شدن است. همه چیز در گذر و تحول، این همان فرآیند حیات است (الکساندر، ۱۳۸۱، ۱۰۸-۹۶). هویت یکی از وجوه تمایز مکان با فضای تو خالی است و در مقایسه مکان و فضا، «مکان»، جا یا قسمتی از فضا است که از طریق عواملی که در آن قرار دارد صاحب هویت خاصی شده است. مکان نیازی به آن که اشغال شود ندارد و به این نیز احتیاج ندارد که با یک شیء خاص مشخص شده باشد (گروتز، ۱۳۷۵، ۱۳۸). اگر فضا را به صورت تو خالی تصور کنیم، آنچه یک فضا را به مکان تبدیل می‌کند، ویژگی، رویداد و اتفاق منحصر به فردی است که در آن می‌افتد و به آن بار ارزشی می‌دهد. می‌توان این رویداد را به معنا یا کارا کتر آن فضا و به طبع آن مکان تعبیر کرد. گودال (۱۹۸۷)، معتقد است مکان بخشی از فضا است که بوسیله شخص یا چیزی اشغال شده است و دارای بار معنایی و ارزشی است. بر هم کنش افراد با این محیط بلادرنگ است که ویژگی‌های آن را متمایز از مناطق اطراف می‌گرداند (مدنی‌پور، ۱۳۸۴، ۳۲). به این ترتیب در هنر معماری، عمدتاً فضا به صورت تو خالی مد نظر است و این تعبیر از فضا با آنچه هایدگر از آن نقل می‌کند، متفاوت است.

فضا از نظر هایدگر در ارتباط با مکان آشکار می‌شود. چرا که مکان به مثابه چیز جایگاهی است که چهارگانه یعنی زمین، آسمان، خدایان و میرایان در آن گرد هم می‌آیند و برای هر مورد از آن چهارگانه در «مکان»، فضایی فراهم آمده است

(هایدگر، ۱۳۸۱، ۷۳). مکان اجازه می‌دهد که یگانگی ساده چهارگانه با تدارک دیدن جایی در درون فضاها، به آن وارد شود. مکان برای چارگانگی به طور انجمن یافته راه می‌گشاید. مکان چارگانگی را می‌پذیرد و آن را مستقر می‌کند. این هر دو لازم و ملزومند. پس مکان به عنوان فضاسازی دوگانه (هم پذیرفته و استقرار داده)، سرپناه چارگانگی است و به همین ترتیب خانه آن است. چیزهایی همچون «مکان» زندگی آدمیان را جا و پناه می‌دهند. بنابراین «فضاها بودن خود را از مکان می‌گیرند و نه از خود». چنانچه ملاحظه می‌شود فضایی که هایدگر از آن صحبت می‌کند کاملاً غنی و سرشار از مکان است و با آنچه در معماری مطرح می‌شود، (فضای خالی) در ظاهر امر متناقض است ولی در بطن موضوع تفاوت نمی‌کند.

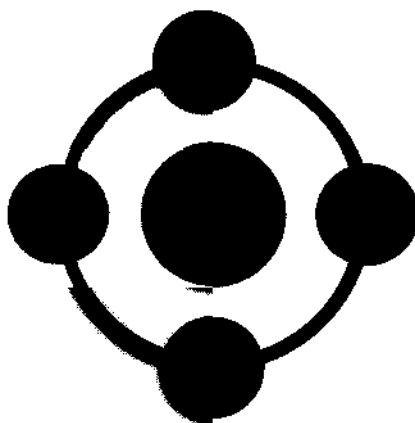
ادوارد رلف - جغرافیدان پدیدارشناس - در ارتباط بین مکان و فضا با اکثر جغرافیدانان که آن‌ها را جدا انگاشته‌اند و یا ارتباط وجودشناسانه آن‌ها را نادیده گرفتند، مخالف است. از نظر رلف مکان در کیفیت بی‌همتای خود قادر است مقاصد، تجربیات و رفتارهای انسان در فضا را منظم و متمرکز سازد. او مکان و فضا را در دیالکتیکی پویا تصور می‌کند که تجربیات انسان از محیط را می‌سازد. بنابراین درک فضا به مکانی مربوط است که ما در آن سکونت می‌کنیم و در مقابل از آن محیط معنا دریافت می‌نماییم (seamon, 2008, 45).

مفهومی که ذکر آن در اینجا لازم به نظر می‌رسد، فرایند تقرب به مکان است.

هنگامی که وارد یک مکان می‌شویم، چه اتفاقی روی می‌دهد؟ مثلاً وارد یک خیابان

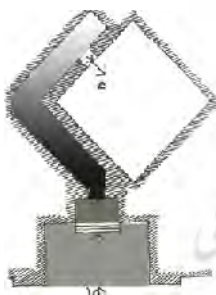
شده‌ایم؛ اگر خیابان «مکان» باشد، قبل از ورود به خیابان به آن نزدیک شده‌ایم. چرا که ویژگی انسان مکانمند رفع دوری و فراخواندن مکان به نزدیک خود است. از زمانی که ذهن ما به آن جا التفات دارد، در خیابانیم. هنگامی که می‌گوییم از یک خیابان استفاده می‌کنیم یا آن را به کار می‌گیریم، الزاماً بدین معنا نیست که در آن خیابان دفتر کاری داریم بلکه بیشتر به این معنا است که ما از خیابان از آن حیث که خیابان است استفاده می‌کنیم. به این ترتیب خود را به رویداد هستی خیابان پیوند می‌دهیم و با هستی آن همراه می‌شویم. هستی پذیری در خیابان یعنی دیدار با مردم، مواجهه با چیزها در حین گام برداشتن در امتداد خیابان، که نگاهمان به سوی آنها جهت داده می‌شود. زندگی در خیابان سرشار از شگفتی‌ها و انکشاف‌های گوناگون است (شولتز، ۱۳۸۷، ۳۸). در واقع در مرحله اول ظهور مکان بر انسان یعنی «ورود»، هستی انسان با هستی آن مکان پیوند می‌خورد.

شولتز (۱۳۸۷) چهار لحظه را در تقرب به مکان بازگو می‌کند. این چهار لحظه الزاماً در توالی نیستند، بلکه در کلیتی به هم پیوسته مرتبند. این چهار لحظه در نمودار زیر نشان داده شده است.



(نمودار شماره ۱، چهار لحظه تقرب انسان به مکان)

نخستین لحظه، لحظه ورود است. در این لحظه مخصوصاً اگر بار اول باشد، با



«چشمان کاملاً باز» مکان را می‌فهمیم. مثلاً لحظه ورود به مسجد

شیخ لطف الله اصفهان نحوه حرکت با زیبایی خاصی طراحی

شده است. در این بنا با توجه به خصلت درونگرایی، انتقال از

تاریکی به گشایش و نور تجربه می‌شود. به این ترتیب مسیر

تکامل انسان که یکی از جنبه‌های هستی بشر در عالم است، تعیین

می‌یابد.

تصویر ۱، ورود به مسجد شیخ لطف الله

لحظه دوم، لحظه رویارویی با مکان است. رویارویی راستین با مکان در همان

لحظه ورود رخ می‌دهد. رویارویی با مکان در واقع رویارویی با پتانسیل‌هایی است که

در مکان موجود است. نظامی از امکان‌ها و شوندها که خود را به روی انسان گشوده

می‌دارند، گزینش‌های گوناگون را برای انسان ممکن می‌سازد. بودن در جهان گزینش از میان همین امکان‌ها محسوب می‌شود. لحظه سوم بعد از رویارویی با مکان، اقامت و دیدار مکان است. این کار اغلب در میدین شهر یا بازار که تعامل در آن بیشتر است، روی می‌دهد. در این لحظه کیفیت مکان به واسطه حضور عناصرخرد و کلان نظیر گشودگی‌ها، بناها، مسیرها و غیره درک می‌شود. اگر بخواهیم مکان را در جهتی ژرف و با معنا تجربه کنیم، این لحظه با لحظه‌ای گذرا از پالایش و تطهیر همراه است. در این صورت مکان به عرصه‌ای کیهانی وصل می‌شود و مقدس می‌نماید. کاربرد مکان به ورود، رویارویی، دیدار و پالایش محدود نمی‌شود: هر کاربردی در خود شامل حسی از انزوا نیز هست و آن انزوا هنگامی است که به مأوا و خانه خود پناه می‌بریم.

میزان رسوخ مکان به درون آدمی موجب افزایش تعلق خاطر به مکان می‌شود و این ممکن نمی‌شود مگر اینکه خاطره‌ای از مکان در ذهن داشته باشیم. خاطره مستلزم «خوگرفتن و جهت‌گیری» نسبت به مکان است. اگر مکانی در ذهن خاطره شده باشد، نظام فضایی منسجمی شامل مسیرها و مقصدها و نقاط یادمانی در ذهن شکل می‌گیرد و به راحتی به یاد آورده می‌شود. در چنین فضایی بیگانگی و سردرگمی برای انسان وجود ندارد. خاطره موجب «یگانه‌پنداری» با محیط نیز می‌گردد. لحظه‌های گوناگون کاربرد مکان بر چگونگی رویداد زیستن دلالت دارند و خاطره، نزدیکی و یگانه‌پنداری را نشان می‌دهند. درک و دریافت مکان شرط لازم برای رویداد زیستن یا در-جهان-بودن است. اگر جهت‌گیری در میان نباشد نه سفری هست و نه به مقصد رسیدنی و اگر شخص خود را با روح مکان یگانه‌نپندارد، هرگز مکان را نمی‌پذیرد و نمی‌تواند آن را به نزدیک خویش آورد [رفع دوری]. زمانی حضور در مکان میسر است که انسان بتواند خاطره، جهت‌گیری و یگانه‌پنداری با آن داشته‌باشد. اینگونه می‌توان در مکان بود (شولتز، ۱۳۸۷، ۴۹-۴۸).

آنچه در مکان به نزدیک انسان آورده می‌شود و از آن رفع دوری می‌شود، جهانی است که در مکان گنجانده شده است. این جهان چه در قالب مکان و چه در قالب بنای مکانمند، در مکان «گرد آوری» شده است. از این رو هایدگر (۱۳۸۱) می‌گوید: «بناها زمین را هم چون چشم انداز سکونت یافته به انسان نزدیک می‌کند و در همان حال صمیمیت در کنار هم سکنی گزیدن را در زیر پهنای آسمان جای می‌دهند» (هایدگر، ۱۳۸۱). در سکونت انسان بر روی زمین صمیمیت حاصل از رفع دوری نهفته است.

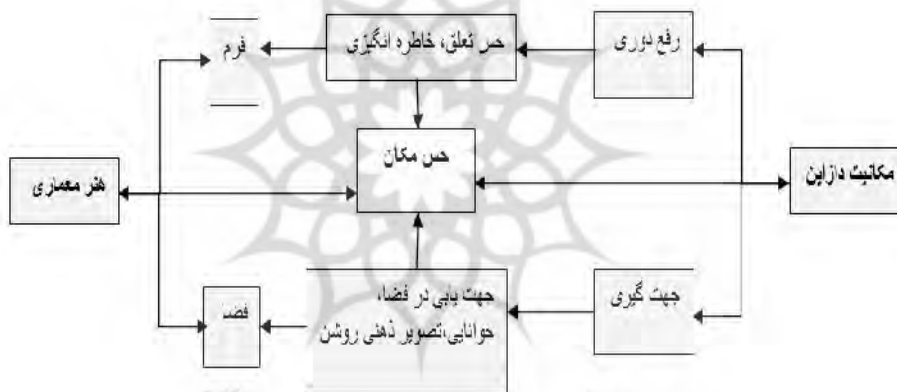
ترجمان معماری رفع دوری و جهت‌گیری در مکان متناظر با گونه خاص معماری است. «رفع دوری» حکایت از خاطره انگیزی مکان می‌کند، اینکه مکان به راحتی در ذهن تصویری خوانا نقش زند، مؤید این مطلب است. فرمهای عینی در فضا چنین کاربردی دارند. این فرمها می‌توانند همان عناصری باشند که لینچ آنها را در تصویر ذهنی واضح و روشن دخیل می‌کند و موضوع جهت‌یابی انسان‌اند: راه، لبه، گره، نشانه، محله.

لینچ (۱۳۷۴) می‌گوید: «یک تصور محیطی خوب به دارنده آن درکی مهم از امنیت احساسی می‌بخشد». بر این اساس هر فرهنگی «نظام‌هایی از جهت‌یابی» را بسط داده است؛ یعنی، ساختارهایی فضایی که بسط یک تصور محیطی خوب را آسان می‌سازد. «جهان ممکن است پیرامون دستگاهی از نقاط کانونی سازماندهی شود (ایجاد گره یا مرکز)، یا به مناطق معلوم تقسیم شود (حوزه)، یا به وسیله مسیرهایی که در یاد داریم به هم متصل گردد» (شولتز، ۱۳۸۱، ۳۲). اغلب این نظام‌های جهت‌یابی بر پایه یک ساختار طبیعی واقعی و یا برگرفته از آنند. جایی که نظام ضعیف است، تصویرسازی مشکل می‌گردد و انسان احساس «گم‌شدگی» می‌کند. وحشت از گم شدن، ناشی از نیازی است که یک اندام متحرک برای جهت‌یابی در پیرامونش دارد» گم شدن آشکارا مقابل احساس امنیت است که باشیدن را متمایز می‌سازد. لینچ کیفیت محیطی‌ای

را که حافظ انسان در برابر گم شدن است؛ «نمایی» می‌نامد. نمایی «شکل، رنگ یا ترتیبی که ساختن تصورات ذهنی از محیط را - که به روشنی شناسایی گردیده، با قدرت ساخته شده، و بسیار مفید است - آسان می‌سازد». در این جا لینچ نشان می‌دهد عناصری که ساختار فضایی را تشکیل می‌دهند «چیزهایی» عینی و دارای «خصلت» و «معنا» یند. به این ترتیب انسان چه در مکان حضور فیزیکی داشته باشد و چه حاضر نباشد، می‌تواند مکان‌مندی وجود خود را در قالب رفع دوری با توجه به خوانایی و نمایی خصلت و کیفیت فرم های مکان، پاسخگو باشد. مفاهیمی که موجب رفع دوری می‌شوند هم وجودی‌اند و هم می‌توان ترجمان آنها را در معماری دید. بدین ترتیب زیستن و مکان زیستن بخشی از یک کلیت اصیل و ریشه‌دار محسوب می‌شود که هنر معماری می‌تواند آن را آشکار کند.

از سوی دیگر «جهت‌گیری» می‌تواند متناظر با فضا باشد؛ چرا که مفاهیم جهت‌یابی (پایین، بالا،...) مفاهیم فضایی هستند. جهت‌گیری در طی حرکت در طول یک «مسیر یا گذر» می‌تواند به کالبد معماری راه می‌یابد. انسان با حرکت در طول مسیر به سوی مقصود جهت‌گیری دارد و ذهن او معطوف به مقصد است «به منظور جهت‌گیری در مکان باید نخست بتوانیم عناصر بنیادین مکان را در ذهن تصویر کنیم. قابلیت فضا برای ایجاد تصویری روشن از عناصر محیط که باعث تثبیت فضا می‌شود، خوانایی است» (Aguilar & Angel, 2002, 112). این علائم و نشانه‌ها در مکان، از چپستی مکان سخن می‌گویند و بر هویت آن می‌افزایند. انسان با قرار گرفتن در مکان سعی در جهت‌یابی خود دارد. این جهت‌یابی می‌تواند جهت‌گیری به سمت جهات جغرافیایی باشد. جهات اصلی در فرهنگ‌های مختلف جلوه‌های متفاوتی دارند و انسان از آنها برای راهنمایی و نیز گم نشدن استفاده می‌کند. در بعضی از فرهنگ‌ها جهات، به نماد

هستی آدمی در جهان تبدیل می‌شوند و بر موقعیت او صحنه می‌گذارد. به عنوان نمونه کاردو و دکومانوس رومی یا معبر صلیب مسیحی را می‌توان بر شمرد (شولتز، ۱۳۸۱، ۳۶). گونه‌ای دیگر از جهت‌گیری را در ساخت مسکن بر روی زمین می‌توان دید. در جهت افقی ارتباط با زمین و دنیا بیشتر دیده می‌شود. این در حالی است که در بناهای مقدس مثلاً گنبد و مناره، جهت‌گیری به سمت آسمان و قدسیان بر جهت افقی غلبه کرده است. ارتباط بنا با زمین و آسمان تأثیر بسزایی در هویت مکان دارد.



زمانی که به مکان نزدیک شویم (رفع دوری) و وجودمان در مکان جهت می‌یابد (مثلاً در قالب توجه به یک یادمان)، احساسی در ما برانگیخته می‌شود که آن را «حس مکان» می‌نامیم. در واقع حس مکان نتیجه روشنی از رفع دوری و جهت‌گیری وجود در مکان است و در فرم فضای معماری ریشه دارد. «این احساس در تعامل فرد، در جهت تطبیق و همانندسازی او با مکان حاصل می‌شود. این حس مجموعه‌ای از معناها، ارزش‌های اصیل و احساسات را به همراه دارد و به صورت پویا در فضا جاری می‌شود» (Wulfhors, Rimbey, and Darden, 2006, 167).

از نگاه رلف (۱۹۷۶)، حس مکان به معنای مرتبط شدن با مکان به واسطه درک نمادها و فعالیت‌های روزمره است. این حس می‌تواند در مکان زندگی فرد به وجود آمده و با گذر زمان عمق و گسترش یابد (فلاح، ۱۳۸۵، ۵۸). معمار انسان را در «مکان» سکنی می‌دهد، زیرا که وجود انسان وجودی است که به طور ذاتی در مکان بنیاد دارد. به همین دلیل او باید با در نظر گرفتن ویژگی‌های هستی‌شناختی انسان و توجه خاص به «وجود» آدمی، در جهت احیای مکانمندی انسان اقدام به طراحی کند.

۵- هایدگر و تفکرات مطرح در معماری و شهرسازی

در مطالعات هایدگر علاوه بر اینکه مکان و فضا توانایی آشکار شدن را پیدا کرده‌اند، مکان اساس فلسفه وجود او را نیز تشکیل می‌دهد. مکان و وجود آنچنان در هم پیچیده‌اند که از یک سو مکان در وجود و از سوی دیگر وجود در مکان ظهور می‌یابد (Malpas, 2008, 11). این در حالی است که در سایر علوم، بحث مکان تنها به عنوان یک عامل مؤثر در کنار سایر عوامل مطرح بوده و نقش کلیدی ایفا نمی‌کرده

است. بحث هایدگر پیرامون مکان از رساله «وجود و زمان» به عنوان ایده‌ای برای سکنی‌گزیدن آغاز شده است.

کارکرد اصلی هنر معماری به عقیده نوربرگ شولتز (۱۳۸۸) معمار نروژی، این است که مکان را حاضر کند. به دیدار آمدن مکان با ساختن تحقق می‌یابد. به نظر او هویت مکان موجب هویت انسان می‌شود. بدین صورت اگر انسان در مکانی قرار گیرد که هیچ نوع سنخیتی با وجودش نداشته باشد، هیچ خاطره‌ای در ذهن او تداعی نکند و در نهایت حس تعلقی به آنجا نداشته باشد، از درون تهی می‌شود و هویت خود را نیز از دست می‌دهد. بنابراین از دیدگاه پدیدارشناسانه، مکان چیزی بیش از یک محل انتزاعی است؛ مکان کلیتی است که از اشیاء و چیزهای واقعی ساخته شده و دارای مصالح، جنس، شکل و رنگ است. مجموعه این عناصر با هم کاراکتر محیطی را تعریف می‌کنند. برای مداخله انسان در محیط، انسان باید کاراکتر اصلی مکان را بشناسد و محیط‌هایی ایجاد کند که در جهت هماهنگی با آن کاراکتر باشد.

از سوی دیگر ادوارد رلف (۱۹۷۶)، در کتاب خود با نام «مکان و بی مکانی»، مکان را پدیده‌ای می‌داند که معنی اصلی خود را، نه از محل‌ها یا عملکردها و نه از اجتماعی که آن را اشغال می‌کند، می‌گیرد. گرچه همه این موارد جنبه‌های رایج و لازم مکان هستند ولی ماهیت مکان بر حسب حیث التفاتی وسیعاً ناخودآگاهانه‌ای قرار دارد که مکان‌ها را به مثابه مراکز پر محتوا و عمیق از وجود بشری تعریف می‌کند. رلف تجربه انسان از مکان را جنبه اساسی از اگزیستانس انسان در جهان می‌داند. از نظر او مکان‌ها آمیزه‌ای از نظم طبیعی و انسانها هستند و تجربه‌ای مهم از جهان به شمار می‌آیند. او کیفیت مکان را به وسیله قدرت مکان برای نظم دادن، جلب توجه کردن و ارزیابی رفتار انسان در آنجا می‌سنجد (Seamon & Jacob, 2008, 102). دیوید سیمون از دیگر پدیدارشناسان محیط است که پژوهش‌های متعددی پیرامون مکان به انجام رسانده است. از نظر او درجات متفاوتی از حس بیرون و درون می‌تواند مکان‌های متفاوت با

هویت‌های متفاوت خلق کند. انسانی که در درون باشد: ایمن است، هویت بیشتری احساس می‌کند، احساس اینجا بودن می‌کند و آرامش دارد. ولی انسانی که در بیرون است: جدا از مکان است، جدا از جهان است و به نوعی احساس غریبه بودن با مکان می‌کند.

چنان که می‌بینیم همه این نظرات را می‌توان با رجوع به هستی‌شناسی هایدگر دریافت کرد. اگر قرار است معمار انسان را در مکان سکنی دهد، باید با توجه به ویژگی‌های هستی‌شناختی انسان اقدام به عمل کند. معمار انسان را در مکان سکنی می‌دهد؛ زیرا که وجود انسان وجودی است که به طور ذاتی در مکان بنیاد دارد و به سمت آن جهت‌گیری و رفع دوری می‌کند. هایدگر در مرحله‌ی اخیر تفکرش در رساله «ساختن، باشیدن و اندیشیدن» عالم را (که به تعبیری محل سکونت آدمی است) متشکل از چهاروجه می‌داند: فانیان (انسان‌ها)، ایزدیان، زمین و آسمان. آدمی بر روی زمین، زیر آسمان و در محضر ایزدیان سکنی می‌گزیند. هایدگر چهارگانه را در مکان گرد هم می‌آورد، تا انسان سکنی‌گزیند. اگر این امر صورت نپذیرد، انسان خودش را در آن مکان نمی‌تواند پیدا کند و هیچ خاطره‌ای نیز در ذهنش شکل نمی‌گیرد. جایی که انسان از آن رفع دوری کند و پرده‌های حجاب را یکی پس از دیگری کنار زند، «مکان» است. نزدیکی به مکان حس تعلق در او ایجاد می‌کند و همواره او را به ماندن تشویق می‌کند. در وجه دیگر هایدگر مکانیت دازاین را در جهت‌گیری او، به معنی التفات و توجه به مکان قرار می‌دهد. توجه انسان به مکان، موجب شکل‌گیری یک تصویر ذهنی غنی می‌شود. این التفات می‌تواند به انسان در مکان جهت دهد و به عبارتی دیگر انسان می‌تواند مکان خود را با توجه به عناصر محیطی و مکان‌ها شناسایی کند. التفات و نزدیک شدن به مکان هر دو در یک راستا هستند. نزدیکی به یک مکان، توجه انسان را به جزئیات و کیفیت‌های فضایی بیشتر می‌کند. بدین ترتیب بر اساس میزان التفات و

تعلق‌مان نسبت به مکان (شامل ابنیه، چشم اندازها و فضاهای شهری متفاوت) در مکان سکنی می‌گزینیم.

به طور کلی مطالبی که هایدگر در مرحله‌ی اخیر از تفکرش به خصوص در رساله‌ی «ساختن، باشیدن و اندیشیدن» مطرح می‌کند، بیشتر برای معماران و افراد غیر فیلسوف ملموس است. تلاشی که هایدگر برای آشکار کردن مکان می‌کند، توپولوژی نامیده می‌شود. البته این واژه با آنچه در علم امروز در حیطه‌ی نقشه‌برداری مورد استفاده قرار می‌گیرد، هیچ ارتباطی ندارد. توپولوژی هایدگر به عنوان یک دغدغه‌ی فکری مطابق با روشی است که در آن جهان پیرامون فراز می‌آید و یک «جا» (emplacement) را در آن جهان احاطه می‌نماید و به همین ترتیب مکان باشیدن را حاضر و نمایان می‌کند. لذا توپولوژی، مکانی را آشکار می‌کند که ما خود را در آن پیدا می‌کنیم و اشیا نیز در آن مکان بر ما آشکار و نزدیک می‌شوند (Malpas, 2006, 34).

نتیجه

تحلیل وجود خاص انسان، نشان می‌دهد که دازاین (انسان)، جایی است که «وجود» در آن جا آشکار می‌شود. دازاین به دلیل در-جهان-بودن رابطه‌ی تنگاتنگی با جهان دارد و وجود او درگیر با جهان است. چنین جهانی غنی و سرشار از معنا توصیف می‌شود. فقدان چنین جهانی است که او را گم‌شده و بی‌هویت کرده است. احیای هویت او در راستای احیای مکان به دلیل رابطه‌ی مؤثر مکان با وجود آدمی است. دازاین وجودش مکانمند است. برای اینکه به مکانیت دازاین پاسخ داده شود باید وجود او در مکان «رفع دوری» کند و «جهت‌گیری» داشته باشد.

یک معمار وظیفه دارد مکان را به صورت تمام و کمال در گوهر و ذات خود آشکار کند. در واقع در بنا است که مکان به مخاطب خود اهدا می‌شود. هنرمعماری با

ساختن خلاقانه مکان بایسته است که خصوصیات محیط را گردآوری کند و در مکان بنشاند. رفع دوری و جهت‌گیری وجود انسان در مکان در هنر معماری می‌تواند به روشنی مصداق پیدا کند. اگر گفته می‌شود: «رفع دوری»؛ یعنی اینکه آن قدر یک مکان چه از لحاظ فرم و یا رویداد خاطره‌انگیز بنماید که برای همیشه در ذهن جاودانه شود. شاید اینگونه حضور فیزیکی در مکان شرط کاربرد مکان نباشد بلکه تنها تصویر ذهنی روشن است که حس مکان را همیشه زنده نگه می‌دارد و وجود خاص داراین را به مکان فرا می‌خواند. به این ترتیب انسان الفتی صمیمانه در ضمن داشتن حس تعلق، نسبت به مکان می‌یابد. از سوی دیگر دازاین در چنین مکانی می‌تواند «جهت‌گیری» نیز داشته باشد. به طوری که عناصر مکان را با توجه به ساختار فضایی آنجا شناسایی کند و در نتیجه توجه او به جهات مختلف فضایی، موقعیت او در مکان تثبیت می‌گردد. زمانی وجود انسان در مکان جهت می‌یابد که نشانه‌هایی روشن و قابل تشخیص در محیط طراحی شود. به عنوان مثال وجود انسان با حضور در مسجد جامع عباسی اصفهان با طراحی هنرمندانه معمار به سمت قبله جهت داده می‌شود و به نمادی از کیفیت هستی آدمی در آن مکان تبدیل می‌گردد. اگر وجود در مکان جهت یابد احساس گمشدگی، بیگانگی و عدم امنیت از او رخت برمی‌بندد. در نتیجه حیث‌های مکانمندی دازاین می‌تواند به معماری ترجمه و وجود انسان را اغنا نماید و بی‌خانمانی انسان امروز را مرتفع سازد. در مرحله اول پدیدار شدن مکان در معماری در گرو رفع دوری و جهت‌گیری وجود در مکان از یک سو و از سوی دیگر به واسطه گردآمدن چهارگانه یعنی زمین، آسمان، خدایان و میرایان رخ می‌دهد. اگر در بنا به عنوان مکان خصلت‌های زمینی و آسمانی انجمن شود، وجود انسان به دعوت مکان از او برای حضوری ناب پاسخ مثبت می‌دهد و در مقابل نیز آن مکان هیچ‌گاه در جان آدمی نمی‌میرد. مکان اگر این‌گونه پدیدار شود کیفیت و نحوه بودن آدمی را به همراه دریافت او از جهان، نشان می‌دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱- هایدگر در رساله «سراغاز کار هنری» می‌کوشد تا سراغاز و خاستگاه هنر را روشن کند. از دیدگاه او درکار هنری هستی از مرتبه مستوری (concealed) به مرتبه نامستوری (unconcealed) می‌رسد.

۲- لازم به ذکر است که در متون فلسفی واژه space به معنای مکان به کار می‌رود

نه place.



منابع

- الکساندر، کریستوفر. (۱۳۸۱)، معماری و راز جاودانگی (راه بی‌زمان ساختن)، ترجمه مهرداد قیومی بیدهندی (ویراسته شهرناز اعتمادی)، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی .
- پالمر، ریچارد. (۱۳۷۷)، علم هرمنوتیک: نظریه تاویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: شهر کتاب، هرمس.
- پرتوی، پروین. (۱۳۸۷)، پدیدار شناسی مکان. تهران، فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران.
- جمادی، سیاوش. (۱۳۸۵)، زمینه و زمانه پدیدار شناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر، تهران، ققنوس.
- خاتمی، محمود. (۱۳۸۴)، جهان در اندیشه هایدگر، چاپ دوم، تهران، اندیشه معاصر.
- ریخته‌گران، محمدرضا. (۱۳۸۲)، مقالاتی درباره پدیدارشناسی، هنر، مدرنیته، تهران، ساقی.
- ----- . (۱۳۸۴)، هنراز دیدگاه مارتین هایدگر، تهران، فرهنگستان هنر.
- ساکالوفسکی، رابرت. (۱۳۸۴)، درآمدی بر پدیدار شناسی، مترجم: محمدرضا قربانی، تهران، گام نو.
- صافیان، محمدجواد. (۱۳۸۷)، نگاهی به روش پدیدارشناختی - هرمنوتیک هایدگر پیرامون کار هنری، پژوهشنامه فرهنگستان هنر، شماره ۸.
- کوکلمانس، یوزف. (۱۳۸۱)، هایدگر و هنر، مترجم: محمدجواد صافیان، آبادان، پرسش فرهنگستان هنر.
- گروتو، یورگ کورت. (۱۳۷۵)، زیبایی‌شناختی در معماری، ترجمه جهان‌شاه پاکزاد؛ عبدالرضا -همایون، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، مرکز چاپ و انتشارات.
- لینچ، کوین. (۱۳۷۴)، سیمای شهر، ترجمه: منوچهر مزینی، تهران، دانشگاه تهران.
- مدنی‌پور، علی. (۱۳۸۴)، طراحی فضای شهری: نگرشی بر فرآیندی اجتماعی - مکانی، -- - ترجمه فرهاد مرتضایی، تهران، شرکت پردازش و برنامه‌ریزی شهری.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۵)، سرآغاز کار هنری، ترجمه: پرویز ضیاء شهابی، چاپ پنجم، تهران، هرمس.

- (۱۳۸۱)، شعر زبان و اندیشه رهایی: هفت مقاله/از مارتین هایدگر، همراه با زندگی‌نامه تصویری هایدگر، ترجمه عباس منوچهری، تهران، مولی.
- هایدگر، م. (۱۳۷۷)، هرمنوتیک مدرن، مقاله ساختن باشیدن اندیشیدن، ترجمه بابک احمدی و مهرا مہاجر و محمد نبوی، چاپ چهارم، تهران، نشر مرکز.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۵)، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
- نوربرگ-شولتز، کریستین. (۱۳۸۸)، روح مکان: به سوی پدیدارشناسی معماری، مترجم: محمدرضا شیرازی، تهران، رخداندنو.
- (۱۳۸۷)، معماری: حضور، زبان و مکان، مترجم: محمود امیری‌اراحمدی، تهران، آگاه.
- (۱۳۸۱)، مفهوم سکونت: به سوی معماری تمثیلی، مترجم: علیرضا سید احمدیان، تهران، نیلوفر.
- (۱۳۵۳)، هستی، فضا، معماری، مترجم: حسن حافظی، تهران.
- ورنو ژان وال، روزه. (۱۳۷۲)، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.

- Aguilar D ,Miguel Angel. (2002), *Identity and Daily Space in Two Municipalities in Mexico City*, Environment and Behavior 2002; 34; 111. retrived from:
<http://eab.sagepub.com/cgi/content/abstract/34/1/111>
- Alexander, C., Ishikawa, S., & Silverstein, M. (1977). *A Pattern Language*. New York: Oxford University Press.
- Norberg-Schulz, C. (1971). *Existence, Space, and Architecture*. New York: Praeger.
- Norberg-Schulz, C. (1980). *Genius Loci: Toward a Phenomenology of Architecture*. New York: Rizzoli.
- Norberg-Schulz, C. (1985). *The Concept of Dwelling: On the Way to a Figurative Architecture*. New York: Rizzoli.
- Norberg-Schulz, C. (1988). *Architecture: Meaning and Place*. New York: Rizzoli.
- Relph, E. (1976). *Place and Placelessness*. London: Pion.

- Malpas, J. (2006). *Heidegger's Topology*. Cambridge: MIT Press.
- Maplas, Jeff. (2008). *Disclosing the Depths of Heidegger's Topology: A -Response to Relph*. New York, Environmental & Architectural Phenomenology Newsletter. retrived from:
<http://www.arch.ksu.edu>.
- Seamon, David. (2000). *Phenomenology, Place, Environment, and Architecture*. Environmental & Architectural Phenomenology Newsletter, New York. retrived from:
<http://www.arch.ksu.edu>
- Seamon, David & Jacob, Sowers. (2008). *Place and Placelessness, Edward Relph*, London: Sage.
- Wulfhorst, J, D, Neil Rimbey and Tim Darden. (2006). *Sharing the Rangelands, Competing for Sense of Place*. American Behavioral Scientist, 50; 166. retrived from:
<http://abs.sagepub.com/cgi/content/abstract/50/2/166>.

