

## خوانش پدیدارشناسی فضای مجلسی بر مبنای دازاین هایدگر

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۲

کد مقاله: ۶۸۲۶۶

علیرضا غیورفر<sup>۱\*</sup>، نجمه خرم آبادی<sup>۲</sup>

### چکیده

پژوهش حاضر با اتکا بر پدیدارشناسی تفسیری و اندیشه دازاین در فلسفه مارتین هایدگر، به خوانش معنای وجودی فضای مجلسی در معماری بومی شهر گناوه می‌پردازد. نقطه عزیمت تحقیق، گذار از فهم کالبدی و کارکردی فضا و تمرکز بر تجربه زیسته انسان در بستر زیست‌جهان (Lebenswelt) است؛ جهانی که پیش از هر تبیین صوری، در زندگی روزمره، آیین‌ها و روابط اجتماعی معنا می‌یابد. در این چارچوب، فضای مجلسی نه به‌عنوان ابژه‌ای مستقل، بلکه به‌مثابه ساختی از بودن-در-جهان و تحقق بودن-با-دیگران فهم می‌شود. روش تحقیق کیفی و مبتنی بر پدیدارشناسی تفسیری هایدگری است و داده‌ها از طریق حضور میدانی، مشاهده بدن‌مند فضا و خوانش تفسیری تجربه زیسته ساکنان گردآوری و تحلیل شده‌اند. تحلیل‌ها نشان می‌دهد که معنای فضای مجلسی در هم‌تنیدگی زیست‌جهان فردی (به‌مثابه تجربه مؤلف) و زیست‌فرم جمعی (Lebensform) شکل می‌گیرد؛ جایی که قواعد نانوشته مهمان‌نوازی، آیین‌های اجتماعی، حافظه جمعی و مناسبات بین‌الذهانی، فضا را به ناحیه‌ای معنادار و هویت‌مند بدل می‌کنند. یافته‌ها حاکی از آن است که فضای مجلسی در معماری بومی جنوب ایران، عرصه‌ای وجودی برای ظهور دازاین در افق جمعی است؛ فضایی که در آن نزدیکی و دوری، حریم، جهت‌گیری و سکونت، نه بر اساس فاصله‌های هندسی، بلکه بر پایه اهتمام، احترام و کنش اجتماعی تعریف می‌شوند. پژوهش نتیجه می‌گیرد که بازاندیشی در طراحی فضاهای جمعی معاصر، مستلزم توجه به ابعاد پدیدارشناختی، بین‌الذهانی و زیست‌جهانی فضاست؛ امری که فضای مجلسی می‌تواند به‌عنوان الگویی مفهومی برای آن ایفای نقش کند.

واژگان کلیدی: ابژه (فضای مجلسی)، سوژه (افراد)، رابطه ابژه و سوژه، دازاین

۱- استادیار، عضو هیئت علمی گروه معماری واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران

۲- دانشجوی دکترا معماری، گروه معماری، دانشکده هنر و معماری، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی شیراز، ایران

پدیدارشناسی با تمرکز بر تجربه زیسته انسان، فهم فضا را از سطح توصیف‌های صرفاً عینی و کارکردی فراتر برده و آن را به‌مثابه نحوه‌ای از «بودن-در-جهان» تبیین می‌کند. در این رویکرد، فضا نه یک ظرف خنثی و از پیش‌تعریف‌شده، بلکه پدیده‌ای است که در بستر ادراک، تجربه، بدن‌مندی و زیست روزمره انسان معنا می‌یابد (Heidegger, 1927) (Ponty, 2012). هایدگر با طرح مفهوم دازاین، نشان می‌دهد که انسان همواره در جهانی زیسته و معنادار حضور دارد و فضا در پیوند با شیوه‌های زیستن، کنش و درک انسان شکل می‌گیرد، نه به‌عنوان امری مستقل و بیرونی. از این منظر، فضا حاصل گسست میان سوژه و اَبژه نیست، بلکه در نسبت وجودی انسان و جهان پدیدار می‌شود. بر این اساس، شناخت فضا نه از طریق تحلیل انتزاعی، بلکه از راه تجربه زیسته، حافظه، احساس و کنش انسانی ممکن می‌شود. پدیدارشناسی معماری نیز با تکیه بر همین بنیان، معماری را نه به‌عنوان مجموعه‌ای از عناصر فرمی، بلکه به‌مثابه آنچه «برای انسان تجربه می‌شود» مورد مطالعه قرار می‌دهد (Smith, 1933). نوربرگ-شولتز با بسط رویکرد پدیدارشناختی در معماری، مفهوم «فضای انسانی» را مطرح می‌کند و آن را نتیجه فرایندی می‌داند که در آن انسان از طریق ادراک، تجربه‌های پیشین و تعامل با محیط، به فضا معنا می‌بخشد (Norberg-Schulz, 1980). از نظر او، حس مکان زمانی شکل می‌گیرد که فضا دارای شخصیت متمایز و قابل ادراک باشد؛ شخصیتی که از عناصر ملموس نظیر مصالح، بافت، فرم، نور و رنگ، در پیوند با زمینه فرهنگی و اجتماعی، پدید می‌آید (Norberg-Schulz, 1997). در این چارچوب، فضا واجد هویت می‌شود و می‌تواند به بستری برای تعلق، خاطره و زیست جمعی بدل گردد. حس مکان، فراتر از یک تجربه فردی، از طریق مضامین فرهنگی و بازتولید روابط اجتماعی، در شکل‌گیری هویت جمعی نقش اساسی ایفا می‌کند (ازب، موسوی و هنرور، ۱۴۰۰). پژوهش‌ها نشان می‌دهند که کیفیت و شدت حس مکان نقش تعیین‌کننده‌ای در نحوه ادراک، ارزش‌گذاری و واکنش افراد نسبت به فضا دارد؛ به‌گونه‌ای که فضاهایی که در بستر تجربه‌های اجتماعی تکرارشونده و معنادار زیسته می‌شوند، زمینه تقویت تعلق خاطر، حافظه جمعی و تداوم هویت اجتماعی را فراهم می‌آورند (Kaltenborn, 1998). این تجربه‌های مشترک، فضا را از یک مکان صرف، به فضایی حافظه‌مند و معنادار تبدیل می‌کنند که در طول زمان، در لایه‌های تجربه جمعی انباشته می‌شود. در معماری بومی جنوب ایران، مهمان‌نوازی نه صرفاً یک رفتار اجتماعی، بلکه هسته‌ای فرهنگی و هویت‌ساز محسوب می‌شود. فضای مجلسی، به‌عنوان تجلی کالبدی این فرهنگ، یکی از مهم‌ترین فضاهای اجتماعی خانه‌های بومی است که بستر شکل‌گیری تعاملات اجتماعی، آیین‌های پذیرایی و تجربه‌های مشترک ساکنان را فراهم می‌آورد. این فضا، از طریق درهم‌تنیدگی ویژگی‌های کالبدی، کارکردی و نمادین، نقشی اساسی در بازتولید حس مکان و هویت جمعی ایفا می‌کند. با این حال، در پی تحولات کالبدی، تغییر الگوهای سکونت و دگرگونی شیوه‌های زیست معاصر، تجربه زیسته این فضا و معنای اجتماعی آن، کمتر به‌صورت عمیق و پدیدارشناختی مورد مطالعه قرار گرفته است.

مسئله اصلی این پژوهش، فقدان درک پدیدارشناختی از چگونگی تجربه فضای مجلسی به‌عنوان فضایی معنادار در زندگی اجتماعی ساکنان شهر گناوه است؛ فضایی که معنا و هویت آن نه صرفاً از ویژگی‌های فیزیکی، بلکه از رابطه دوسویه و درهم‌تنیده میان انسان و فضا شکل می‌گیرد. در این تحقیق، فضای مجلسی نه به‌عنوان اَبژه‌ای مستقل و منفک از انسان، و نه صرفاً محصول ذهن سوژه، بلکه به‌عنوان پدیده‌ای پدیدارشناختی فهم می‌شود که در بستر تجربه‌های حسی، عاطفی، شناختی و فرهنگی افراد قوام می‌یابد (Heidegger, 1927; Merleau-Ponty, 2012). از این رو، پژوهش حاضر می‌کوشد با رویکرد پدیدارشناسانه، به بررسی چگونگی درک و تجربه فضای مجلسی توسط افراد بپردازد و نشان دهد که چگونه ویژگی‌های معماری این فضا، در تعامل با تجربه زیسته ساکنان، به شکل‌گیری حس مکان، تعلق خاطر و هویت جمعی در شهر گناوه منجر می‌شود. این رویکرد، امکان عبور از توصیف صرف کالبد فضا و دستیابی به فهمی عمیق‌تر از نقش فضای مجلسی در حیات اجتماعی و فرهنگی این شهر را فراهم می‌سازد.

## ۲- مبانی نظری و پیشینه پژوهش

هر تجربه‌ای از فضا، پیش از هر چیز، تجربه‌ای ادراکی است. ما جهان را نه به‌صورت انتزاعی، بلکه از طریق حواس خود درک می‌کنیم؛ با چشمانمان می‌بینیم، با گوش‌هایمان می‌شنویم، و با حرکت بدنمان در جهان، آن را از چشم‌اندازهای مختلف می‌سنجیم (کریمی، ۱۴۰۱). این ادراک حسی، بنیان نخستین مواجهه‌ی ما با محیط است. اما ادراک تنها به حواس محدود نمی‌شود؛ ذهن انسان با توانایی تعقل و انتزاع، می‌کوشد تا از داده‌های حسی، مفاهیم کلی و ساختارهای معنایی استخراج کند. در سنت فلسفی اسلامی، اندیشمندی چون ابن‌سینا و ملاصدرا بر نقش عقل در تکمیل و تعالی ادراک حسی تأکید کرده‌اند و ادراک عقلی را فرآیندی می‌دانند که از طریق آن، ماهیت اشیا و روابط بین‌آنها آشکار می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۵).

اما در سده‌ی بیستم، پدیدارشناسی به‌عنوان روشی برای توصیف بی‌واسطه‌ی تجربه‌ی زیسته، راهی سوم گشو‌مارتین هایدگر، با طرح مفهوم دازاین که به معنای «هستی‌ای که در جهان است» نقدی ریشه‌ای بر دوگانه‌ی سوژه-اَبژه وارد کرد. از نگاه هایدگر،

انسان نه ناظری منفصل از جهان، بلکه همواره «در-جهان-بوده» است؛ جهانی که پیشاپیش برای او معنادار است و او در آن «پرتاب» شده است. این در-جهان-بودن، مستلزم «بدن‌مندی» است: بدن صرفاً ابزار ادراک نیست، بلکه واسطه‌ی اصلی مواجهه‌ی ما با جهان است. بدن است که به ما «جایگاه» می‌بخشد و تعامل ما با محیط را به مداخله‌ی فعال تبدیل می‌کند.

## ۲-۱- ادراک عقلی

براساس نظام فلسفی سینو، ادراک عبارت است از حصول صورت‌مدرک در ذات‌مدرک و در این میان، ادراک امور مادی، متوقف بر تجرید صورت‌شیء است؛ بدان معنا که تحقق‌یافتن هریک از اقسام چهارگانه ادراک، یعنی ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی، مستلزم تجرید است؛ البته تجرید در هریک از اقسام ادراک با دیگر اقسام تفاوت دارد. ادراک‌مادی، دارای پایین‌ترین مرتبه تجرید و ادراک عقلی، دارای بالاترین مرتبه آن است. از نظر فیلسوفان مسلمان، ادراک عقلی اهمیت بسیار دارد؛ زیرا برترین نوع ادراک محسوب می‌شود و وجه تمایز انسان از حیوانات است. ادراک عقلی، اضافه‌ای به جزئیات ندارد و تنها کلیات توسط آن درک می‌شود. به‌باور شیخ‌الرئیس، نفس آدمی، حقیقتی‌ذاتا ازسرخ عقول است و اطلاق عنوان نفس بر این حقیقت از جهت تعلق تدبیر آن به بدن صورت می‌گیرد؛ از این روی، فعل ذاتی نفس، ادراک عقلی است و دیگر اقسام ادراک، از نوع مادی هستند و صرفاً به‌اعتبار بدن برای نفس، ثابت‌اند (راستایی، ۱۴۰۱).

از نظر ملاصدرا ادراک عقلی یکی از مراتب اصلی ادراک انسان در کنار ادراک حسی و خیالی است که به فهم معانی کلی و غیرمادی می‌انجامد. از دیدگاه ملاصدرا، این نوع ادراک حاصل تحول ذاتی نفس و ارتقای آن در مراتب وجودی است. وی معتقد است ادراکات عقلی نه از طریق مشاهده مستقیم صور در عقل فعال، بلکه از راه انعکاس و تحقق آن‌ها در نفس انسانی شکل می‌گیرند. بر این اساس، ادراک عقلی نتیجه سیر درونی شناخت انسان است و زمینه‌ای برای بررسی عمیق‌تر فرآیند ادراک و تجربه انسانی فراهم می‌آورد (رضا زاده جودی، ۱۳۹۱).

### جدول ۱ نظریه‌پردازان ادراک عقلی (ذهن‌گرا) (ماخذ: نگارندگان)

| نظریه پرداز | دیدگاه درباره ادراک عقلی                                  | مولفه کلیدی                     | منبع            |
|-------------|---|---------------------------------|-----------------|
| افلاطون     | ادراک حقیقی از طریق عقل و شناخت مُثُل؛ ادراک حسی ناپایدار | عالم مُثُل، یادآوری (Anamnesis) | Plato, 1997     |
| ارسطو       | ادراک عقلی حاصل انتزاع صورتهای کلی از محسوسات             | عقل فعال و منفعل                | Aristotle, 1984 |
| دکارت       | ادراک یقینی مبتنی بر عقل مستقل از بدن                     | ذهن‌گرایی، دوگانه‌انگاری        | دکارت (۱۹۹۶)    |
| ابن سینا    | ادراک عقلی نتیجه تجرید معقولات از محسوسات توسط عقل        | عقل نظری، عقل فعال              | راستایی (۱۴۰۱)  |

این جدول با هدف ارائه مروری تطبیقی بر دیدگاه‌های شاخص در حوزه ادراک عقلی تنظیم شده است و رویکرد نظریه‌پردازان مختلف را نسبت به منشأ ادراک، نقش عقل، و نسبت ادراک با تجربه و بدن نشان می‌دهد. چارچوب جدول بیانگر آن است که در این سنت فکری، ادراک عمدتاً در ساحت عقل، ذهن یا نفس تبیین می‌شود و پیوند آن با موقعیت مکانی و تجربه زیسته کمرنگ است. بدین ترتیب، جدول حاضر زمینه مفهومی لازم برای نقد ادراک ذهن‌گرا و ضرورت گذار به رویکردهای مبتنی بر تجربه زیسته را فراهم می‌سازد.

## ۲-۲- ادراک حسی (متریالیست)

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، ادراک حسی را می‌توان از دیدگاه‌های مختلف مورد بررسی قرار داد؛ اما از آنجا که بحث حاضر ماهیتی معرفت‌شناختی دارد، در این نوشتار ادراک حسی از منظر معرفت‌شناسی و به‌مثابه یکی از راه‌های حصول معرفت تحلیل می‌شود. از این منظر، ادراک حسی نوعی آگاهی و شناخت نسبت به جهان محسوس خارج از ذهن است که از طریق حواس ظاهری برای انسان حاصل می‌شود. بدین ترتیب، حواس ظاهری به‌عنوان واسطه‌های ارتباطی میان ذهن انسان و واقعیت عینی، نقشی بنیادین در فرآیند معرفت‌یابی ایفا می‌کنند (حسین زاده، ۱۳۸۴).

ما از طریق حواس پنجگانه خود با اشیای پیرامون ارتباط برقرار می‌کنیم. اگر این ارتباط به نحوی موجب آگاهی ما از اشیای مذکور گردد، آنگاه ارتباط یادشده را تجربه می‌نامیم و از آنجا که این حواس ظاهریاند که تجربه یادشده را فراهم آورده‌اند، آن را تجربه حسی یا ادراک حسی می‌خوانیم. ادراک حسی اعم است از ادراک حسی واقعی و غیر واقعی که شامل موارد خطای حسی و

توهم می‌شود. بنابراین هر یک از حواس ما مانند پنجه‌هایی عمل می‌کند که با گشودنش می‌توان به بخشی از جهان فیزیکی دست یافت. کافی است چشم بگشاییم، آنگاه طاق آبی رنگ آسمان و پهنه سبز رنگ دشت را بی هیچ تلاشی حاضر می‌یابیم. این فهم شهودی ما از ادراک حسی است؛ اینکه ادراک حسی به مثابه پنجه‌های گشوده رو به جهان فیزیکی، آن را به ما عرضه می‌کند، با اندک تأملی در تجارب روزمره می‌توان دریافت که چنین فهم شهودی چندان هم حامل حقیقت نیست، یا اگر هست، نیازمند تأمل بیشتری نسبت به شهود صرف است (موسوی و سعیدی مهر، ۱۳۹۰).

جدول ۲ نظریه پردازان با ادراک حسی (متریالیست) (ماخذ نگارندگان)

| منبع            | مؤلفه کلیدی  | دیدگاه درباره ادراک حسی   | نظریه پرداز |
|-----------------|--|---|-------------|
| (Locke, 1979).  | داده‌های حسی از بدن وارد ذهن می‌شوند.                    | ذهن در آغاز فاقد هرگونه ایده است و معرفت از تجربه حسی حاصل می‌شود.  | جان لاک     |
| (Hume, 1978).   | ذهن ترکیب‌کننده داده‌های حسی است؛ بدن محل دریافت تأثرات. | ادراکات حسی (Impressions) بنیاد تمام شناخت‌ها هستند.                | دیوید هیوم  |
| (Piaget, 1970). | بدن در کنش با محیط ساختارهای ذهنی را شکل می‌دهد.         | ادراک حسی بخشی از فرایند ساخت فعال شناخت از طریق تعامل با محیط است. | ژان پیاژه   |

این جدول با هدف ارائه مروری تطبیقی بر دیدگاه‌های شاخص در حوزه ادراک حسی تنظیم شده است و رویکرد نظریه‌پردازان مختلف را نسبت به نقش حواس، بدن و تجربه مستقیم در فرایند شناخت نشان می‌دهد. چارچوب جدول بیانگر آن است که در این سنت فکری، ادراک نه صرفاً محصول فعالیت عقل یا ذهن انتزاعی، بلکه حاصل تعامل بدن ادراک‌کننده با محیط و داده‌های حسی در بستر موقعیتی و مکانی است. در این دیدگاه‌ها، حواس به‌مثابه واسطه‌های فعال شناخت عمل می‌کنند و ادراک همواره با تجربه، کنش و زیست‌مندی انسان در فضا پیوند دارد.

## ۲-۳- پدیدارشناسی

ادموند هوسرل پایه‌گذار پدیدارشناسی نخستین بار با انتشار تحقیقات منطقی‌اش شناخته شد و نهضت پدیدارشناسی بر اساس همین کتاب شکل گرفت. پدیدارشناسان اولیه یا رئالیستی، بیش از همه تحت تأثیر دعوت به بازگشت به خود چیزها قرار داشتند. در پدیدارشناسی نسبت چیزها و آگاهی با مفهوم روی‌آوردگی توضیح داده می‌شود که از ویژگی‌های ساختاری آگاهی دارند؛ روی‌آوردگی یعنی آگاهی، همواره آگاهی از چیزی هست و آگاهی‌ای نداریم که روی به چیزی نداشته باشد، چیزی را قصد نکرده یا چیزی آن را پر نکرده و خالی باشد. توجه به ویژگی روی‌آوردگی آگاهی بود که به پدیدارشناسی توان مقابله با تقلیل آگاهی و معارف بشری به پدیده‌هایی روانی را داد. یعنی رد روان‌شناسی‌انگاری که طبق آن هر معرفتی، حتی منطقی و ریاضیات پدیده‌هایی روانی هستند. روی‌آوردگی همان ویژگی آگاهی است که آن را به چیزها پیوند می‌زند و جعبه بسته آگاهی را می‌گشاید و نسبتی میان سوژه و ابژه برقرار می‌کند که نه عقل‌گرایی و سوبجکتیویسم است و نه تجربه‌گرایی یا ابجکتیویسم به تعبیری که مرلوپونتی از هایدگر وام گرفته، یکی از اوصاف وجودی ما به مثابه سوژه‌های مدرک در -جهان- هستن، است. (متیوز، ۱۳۹۷) از آن‌جا که مرلوپونتی هم از هوسرل و هم از هایدگر تأثیر پذیرفته است اشاره ای به تمایزات کلی هوسرل و هایدگر ضروری است. «هایدگر این اصل مهم پدیدارشناختی را می‌پذیرد که تحلیل ساختارهای ذاتی معنا مستلزم فراتر رفتن از دوگانه‌ی سوژه/ابژه برای بازگشت به تجربه اصیل جهان یعنی تجربه «خود چیزها» است. اما در حالی که هوسرل این تجربه اصیل را به‌عنوان آگاهی-از-جهان معنا می‌کند، هایدگر این تجربه را به‌عنوان بودن-در-جهان می‌شناسد» (کرنی، ۱۴۰۱). بودن-در-جهان مستلزم بدن‌مندی انسان است، زیرا این بدن زیسته است که امکان جای‌گیری انسان در جهان را فراهم می‌آورد. انسان نه به‌مثابه سوژه‌ای منفعل، بلکه از طریق بدن خود به‌گونه‌ای فعال با جهان درگیر می‌شود و فضا را در بستر کنش، حرکت و ادراک چندحسی تجربه می‌کند. دیدن، شنیدن، لمس کردن و جابه‌جایی در محیط، نشان می‌دهد که رابطه انسان با جهان مبتنی بر تقابل سوژه و ابژه نیست، بلکه بر نوعی هم‌تندگی وجودی استوار است. از این منظر، معنا نه در ذهن جدا از جهان و نه در عینیت فیزیکی فضا، بلکه در تجربه بدن‌مند انسان از جهان پدیدار می‌شود.

مرلو-پونتی با تأثیرپذیری از هوسرل و هایدگر، نقد دوگانه سوژه-ابژه را به ساحت بدن‌مندی می‌کشاند. اگر هایدگر نسبت انسان و جهان را در قالب بودن-در-جهان صورت‌بندی می‌کند، مرلو-پونتی نشان می‌دهد که این بودن، همواره از خلال بدن زیسته تحقق می‌یابد. بدن نه ابژه‌ای در جهان و نه ابزاری در اختیار سوژه، بلکه شرط امکان هرگونه ادراک، کنش و معناداری است. از این منظر، انسان جهان را مشاهده نمی‌کند، بلکه به‌واسطه بدن خود در آن درگیر است و معنا در بستر این درگیری فعال پدیدار می‌شود (Merleau-Ponty, 2012; Matthews, 1397).

## ۲-۴- هستی‌شناسی دازاین هایدگر

اندیشه مارتین هایدگر نقطه عطفی اساسی در تحول فلسفه قرن بیستم و به‌ویژه در بازاندیشی نسبت انسان، جهان و معنا به شمار می‌آید. اهمیت تفکر او نه صرفاً در ارائه مفاهیم نو، بلکه در دگرگون‌ساختن شیوه طرح پرسش فلسفی است؛ پرسشی که به‌جای تمرکز بر سوژه شناسا یا ابژه شناخته‌شده، متوجه خود «هستی» و نحوه پدیداری آن می‌شود. هایدگر با نقد سنت متافیزیکی غرب، که هستی را عمدتاً در قالب مفاهیم انتزاعی، جوهری و ذهن‌محور فهم کرده است، می‌کوشد امکان فهمی انضمامی، تاریخی و زیسته از وجود را فراهم آورد. در اندیشه هایدگر، مفهوم دازاین در آغاز نه به‌عنوان اصطلاحی مختص هستی‌شناسی، بلکه در پیوندی مستقیم با پرسش از معنای وجود صورت‌بندی می‌شود. هایدگر در آثار و درسگفتارهای اولیه خود، دازاین را بر اساس ظاهر لفظی، هم‌معنای «وجود» می‌گیرد و آن را به معنای «حضور» هر موجود در افق هستی به‌کار می‌برد. از این منظر، دازاین دلالت بر موجودیت یا حاضربودن اشیاء نیز دارد و هنوز بار انسان‌شناختی خاصی نیافته است تنها به‌تدریج و در مسیر بسط پرسش هستی‌شناسانه، این مفهوم به نحوی فزاینده به نحوه خاصی از بودن انسان در جهان محدود می‌شود (Heidegger, 1994).

در هستی و زمان، دازاین به‌عنوان موجودی معرفی می‌شود که مسئله وجود برای او مسئله‌مند است؛ یعنی موجودی که هستی خویش را در افق امکان‌ها، فهم و تفسیر می‌زید. با این حال، هایدگر در این اثر هنوز تعریف صریح و نظام‌مند از بدن‌مندی دازاین ارائه نمی‌دهد و خود بدن‌مندی را، به‌ویژه در بحث مکان‌مندی، «مسئله‌ای حل‌نشده» می‌نامد که مجال بررسی کامل آن در این کتاب فراهم نیست. در نتیجه، تمرکز اصلی هستی و زمان نه بر بدن به‌عنوان یک مقوله مستقل، بلکه بر وضعیت اگزستانسیال انسان، امکانات وجودی، در-جهان-بودن و پدیده‌هایی چون مرگ آگاهی، فهم و امکان است (Heidegger, 1977, p. 145).

باین‌حال، بدن‌مندی دازاین به‌طور ضمنی و کنایی در تعابیر انضمامی هایدگر حضور دارد؛ تعابیری چون «سکنی‌گزیدن بر روی زمین»، «وابستگی به زمین» و «درمیان‌بودگی» که همگی بر واقعیت زیسته و افکنده‌بودن دازاین در جهان دلالت می‌کنند. این انضمامیت در درسگفتارهای بعدی هایدگر، به‌ویژه در واپسین درسگفتارهای ماربورگ، صریح‌تر می‌شود؛ جایی که او تصریح می‌کند. دازاین به واسطه بدن‌مندی خود به‌طور کامل در میان طبیعت افکنده و واقعی است

افزون بر این، هایدگر با طرح مفهوم «هم‌هستی» در برابر همدلی هوسرلی، بر جهان‌محور بودن و بین‌الذنهانی‌بودن زیست دازاین تأکید می‌کند. بودن-در-جهان همواره به معنای بودن-با-دیگران است و حتی «در خود بودن» دازاین نیز شکلی از بودن در جهان و در نسبت با دیگران محسوب می‌شود (دیویس، ۱۳۸۶، ص ۶۱). در این افق، جهان دازاین همواره جهان مشترک است و مکان‌مندی، سکونت و حضور، بدون ارجاع به این هم‌بودگی قابل فهم نیستند.

در نهایت، هایدگر در آثار متأخرتر خود پیوند بدن‌مندی انسان با نحوه هستی حیوانات را نیز مورد توجه قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که دازاین و حیوانات، دست‌کم در سطحی بنیادین، در نوعی «هم‌جهانی» با یکدیگر اشتراک دارند. از این منظر، می‌توان نوعی «حیوان‌اندیشی» محدود در فهم دازاین تشخیص داد؛ بدین معنا که آنچه انسان را در سطح نخستین به حیوان پیوند می‌دهد، افکنده‌بودن بدنی در جهان و مشارکت در گشودگی مشترک جهان است، هرچند دازاین از حیث فهم وجود و امکان‌مندی، نحوه‌ای متمایز را از هستی را محقق می‌سازد (Heidegger, 1996, p. 1).

با واکاوی تاریخی متافیزیکی غرب، هایدگر نشان می‌دهد که تلقی‌های مسلط از انسان، عمدتاً در قالب سوژه‌های خودبنیاد و در تقابل با ابژه‌های مستقل شکل گرفته‌اند؛ تلقی‌ای که به‌زعم او، پیامدی جز نسیان خود هستی در پی نداشته است. در برابر این سنت، هایدگر با کنار نهادن مفهوم سوژه و جایگزینی آن با دازاین، امکان فهمی پیشاتأملی و هستی‌شناسانه از نسبت انسان و جهان را فراهم می‌آورد. در این افق، نسبت سوژه-ابژه نه به‌مثابه یک دوگانگی معرفت‌شناختی، بلکه به‌عنوان ساختاری ثانویه و برآمده از نحوه خاص هستی دازاین فهم می‌شود؛ نحوه‌ای که همواره در قالب «بودن-در-جهان» و از خلال بدن‌مندی و برون‌ایستایی تحقق می‌یابد. بر این اساس، جدول ۳ با اتکا به تحلیل‌های پدیدارشناسانه هایدگر و درس‌گفتارهای متأخر او، به‌ویژه زولیکون، تلاش می‌کند ابعاد مختلف بازتعریف نسبت سوژه-ابژه را تبیین کند.

جدول ۳ تحلیل نسبت سوژه-ابژه در اندیشه هایدگر (ماخذ: نگارندگان)

| مولفه          | تلقی درست متافیزیکی کلاسیک                        | باز تعریف در اندیشه هایدگر                 | پیامد هستی‌شناسی                          |
|----------------|---|--|---|
| سوژه           | «من» شناسنده (دکارت)، روح مطلق (هگل)، شخص خودآگاه | حذف مفهوم سوژه و جایگزینی آن با دازاین     | عبور از سوژه‌محوری و نقد هستی‌شناسی مرسوم |
| ابژه           | موجودات در برابر آگاهی، قابل بازنمایی             | هستومندانی که در وضعیت تشویش «عقب می‌کشند» | جهان نه ابژه، بلکه افق انکشاف هستی        |
| نسبت سوژه-ابژه | دوگانگی تقابلی (فاعل/مفعول)                       | پیشاهستی‌شناختی و مقدم بر دوگانگی          | رابطه انسان-جهان غیردوتایی                |

## ۲-۵- بدن مندی و هستی‌شناسی دازاین هایدگر

هایدگر در مواجهه با تاریخ متافیزیک نشان می‌دهد که هر تلقی مرسوم از «سوژه» - اعم از «من می‌اندیشم» دکارتی، روح مطلق هگلی، یا حتی شخص شیری - در چارچوب هستی‌شناسی سنتی محبوس است؛ هستی‌شناسی‌ای که مشخصه آن «فراموشی خود وجود» است (کریچلی، ۱۳۹۱، ص ۲۱). در برابر این تلقی‌ها، هایدگر از «دازاین» سخن می‌گوید. دازاین در تحلیل‌های پدیدارشناختی او - که عمدتاً پیشاتأملی هستند - ساختاری هستی‌شناختی می‌یابد که بر نحوه خاص بودنش، یعنی «بودن-در-جهان»، استوار است. این ساختار مقدم بر دوگانه سوژه-اژه ظاهر می‌شود. فردیت یابی دازاین در وضعیت رازآلود «تشویش» رخ می‌دهد؛ وضعیتی که در آن هستمندان عقب می‌نشینند و دازاین را تنها با خودش رها می‌کنند. در این وضعیت، دازاین هستی خاص خود را به مثابه «هستی-به-سوی-مرگ» می‌یابد؛ مرگی که تنها برای او رخ می‌دهد و در اوج تناهی، زمانی که تمامی امکان‌هایش محقق شده‌اند، به وقوع می‌پیوندد (کریچلی، ۱۳۹۱، ص ۲۱).

از دیدگاه هایدگر، انسان موجودی است که به‌گونه‌ای «از خود بیخودشده» در نزدیکی حقیقت وجود برون می‌ایستد (کریچلی، ۱۳۹۱، ص ۲۷). اگزیستانس آدمی نوعی برون‌خویشی و برون‌ایستایی به سوی جهان، یا «خواست هستی» است که طلب «هستی مطلق» را برمی‌انگیزد. این اگزیستانس می‌تواند از حدود تناهی مادی خود (پوست بدن فیزیکی) فراتر رود و جهان را در افق انکشاف مدام نحوه‌های هستی خویش دریابد. در این لحظه انضمامی، دازاین اگرچه با هستی متناهی‌اش حاضر است، می‌تواند به سطح بالاتری از هستی - تا هستی مطلق - بیندیشد. هستی مطلق که در نگاه نخست انتزاعی و دست‌نیافتنی می‌نماید، در همین لحظه انضمامی، وجوه متناهی خود را همچون بدن دازاین نشان می‌دهد. بنابراین، وجه متناهی و انضمامی هستی مطلق برای دازاین، همان بدنمندی اوست و چیزی جدا از آن به نظر نمی‌رسد.

یکی از انحاء هستی که دازاین می‌تواند آن را بفهمد، برون‌ایستایی از بدن فیزیکی خود و تفسیر هرمنوتیک آن به مثابه عاملی است که به جهان پیرامون سنخیت می‌بخشد. هایدگر در درس‌گفتارهای زوربخ، بازتعریف انسان در مقام دازاین را محور توجه خود قرار می‌دهد و اشاره می‌کند که بر اساس هستی‌شناسی بنیادین، تحلیل بدنمندی دازاین بر هر نوع تحلیل انضمامی دیگر تقدم دارد (اسکادرو، ۲۰۱۵). وجه بدیع اندیشه او در اینجا، تحلیل «هستی-در-جهان» با بدن است؛ تحلیلی که جهان را از دریچه وجه متناهی بدن دازاین می‌کاود.

هایدگر در این درس‌گفتارها، ضمن اشاره گذرا به نقد سارتر - که معتقد بود در هستی و زمان می‌بایست به تحلیل بدنمندی دازاین پرداخته می‌شد - موضعی نزدیک به مِرلو-پونتی اتخاذ می‌کند. به زعم اسکادرو، هایدگر - بی‌آنکه نام مِرلو-پونتی را بر زبان آورد - همچون او به بررسی نقش قرار و مکانمندی خاص بدن و رد نگرش مکانیستی به بدن انسان می‌پردازد (اسکادرو، ۲۰۱۵). هایدگر باور دارد که رفتارها و کنش‌های روزمره انسان مستلزم نحوه خاصی از هستی است که با جهان پیرامون هم‌سنخ باشد؛ این نقش بر عهده بدن دازاین نهاده شده است که با جهان رابطه بی‌واسطه دارد. در مقابل «آگاهی محض سوپژکتیو» - که واسطه‌ای عظیم با قدرت تغییر چشمگیر در روابط جهان است و تأثیر ادراکی را از اژه‌ها انتزاع می‌کند - بدن انسان واجد حکمت خاص خود است؛ حکمتی خاموش و منفعل که جایگاهش در جهان را متمایز می‌سازد. این «حکمت خاموش» حتی بر آگاهی اِبژکتیو هوسرلی از اشیاء تقدم دارد، زیرا طریق دسترسی بی‌واسطه انسان به جهان است و کارکرد «سمبولیک» یا «عینی‌بخشی» به جهان را ندارد (اسکادرو، ۲۰۱۵).

## ۲-۶- فضا مندی از نگاه هایدگر

در پدیدارشناسی هایدگر، مفهوم فضا به‌طور بنیادین در ایده‌ی در-جهان - بودن ریشه دارد مفهومی که بسیاری از پدیدارشناسان آن را از اندیشه‌ی او وام گرفته و مبنای پژوهش‌های خود قرار داده‌اند. (Relph, 1975: 1-28; 1985: 17). (Pickles, 1985: 164-167). در این افق، در-جهان - بودن همواره با مفهوم فضا مندی پیوند خورده است. هایدگر فضا مندی را نه امری مستقل، بلکه از آن دازاین می‌داند و اگزیستانسیال فضا را به‌صورت فضا مندی «آنجا»-بودن تعریف می‌کند. بر این اساس، او نه به دوگانگی فضا به‌مثابه امری بیرونی و بی‌جان و زمان به‌مثابه امری درونی و زنده متعهد است، و نه فضا را همچون ظرفی مستقل در نظر می‌گیرد؛ بلکه، (Sloterdijk, 2001: 396-403) نظم فضا مندی جهان را در خود مفهوم در جهان بودن بنیان می‌نهد. از آنجا که پدیدارشناسان معتقد بودند صورت‌های اساسی شهود که کانت طرح کرده بود، نیازمند اثبات‌اند، تلاش‌هایی در جهت استنتاج فضا صورت گرفت. در حالی که فیزیولوژیست‌ها این استنتاج را به شیوه‌ای تجربی پی می‌گرفتند، در سنت پدیدارشناسی این امر به‌نحوی استعلایی رخ می‌دهد؛ یعنی از طریق نشان دادن ضرورت اندیشیدن به فضا به‌عنوان امری ذاتاً سه‌بعدی با این حال، این استنتاج تفرافزنده در نهایت تنها آنچه را از پیش مفروض گرفته شده، تأیید می‌کند. افزون بر این، هایدگر با بهره‌گیری از تمایزی که ماخ میان فضای فیزیولوژیکی و فضای هندسی مطرح کرده بود، تقابل میان جهان زیسته و فضا به‌مثابه یک موجودیت فیزیکی. را به شیوه‌ای خاص بازخوانی می‌کند. با این وجود، این تقابل در نهایت به وضعیت هستی‌ناصیل

بازمی‌گردد؛ چرا که در وضعیت اصیل، جهان همواره در گشودگی نسبت‌مند است و در خود فرو بسته نیست. (Becker, 1923) فضا‌مندی نزد هایدگر بدین معناست که نمی‌توان نخست فضایی ابژکتیو را مفروض گرفت و سپس دازاین را کنشگری درون آن دانست. فضا‌مندی یک مولفه‌ی اگزستانسیال دازاین است و بدون دازاین، فضا نیز معنایی نخواهد داشت. برداشت سنتی از فضا، آن را ظرفی می‌داند که موجودات به صورت پیش‌دستی ح. هایدگر نشان می‌دهد که هستی‌شناسی، به‌ویژه از دکارت به بعد، با تقلیل جهان به و در نهایت با فهم آن از منظر، از درک دازاین بازمانده است. در مقابل، جهان نزد هایدگر یکی از ارکان ساختاری در-جهان بودن و خود یک مولفه اگزستانسیال دازاین است؛ بنابراین فضا‌مندی نیز واجد همین شأن است. دازاین در فضایی بیرون از خود قرار ندارد، بلکه خود به‌گونه‌ای خاص فضا‌مند است. از این‌رو، نه جهان در فضاست و نه فضا زمان چارچوبی مستقل، بلکه فضا‌مندی، ساختار بنیادین جهان و دازاین را تشکیل می‌دهد.

## ۲-۷- حس تعلق به مکان

تعلق به مکان صرفاً به تجربه‌ای عاطفی یا شناختی محدود نمی‌شود، بلکه مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و زمینه‌های فرهنگی را نیز دربر می‌گیرد که افراد را به مکان پیوند می‌دهد. (Low & Altman, 1992) در این میان، دیدگاه پلاسما با تأکید بر مشارکت هم‌زمان حواس در فرایند ادراک، بدن و تن انسانی را به‌مثابه مرکز تجربه فضایی مطرح می‌کند. از نظر او، کیفیت‌های حسی مصالح، نور، رنگ، قدمت و تاریخچه حضور، از طریق تجربه چندحسی در معماری ادراک می‌شوند. در این فرایند، تجربه‌های حسی به‌واسطه تن یکپارچه شده و جهان و نفس به‌طور مداوم یکدیگر را آگاه می‌سازند؛ از همین روست که مکان‌هایی در حافظه ماندگار می‌شوند که مستقیماً کالبد انسان را تحت تأثیر قرار داده‌اند. (Pallasmaa, 2002: 293) به نظر هایدگر، اگر مکان‌مندی به نحوی با دازاین نسبت دارد، این نسبت نه از طریق فاصله‌های فیزیکی، بلکه به‌واسطه «در-بودن» دازاین در جهان امکان‌پذیر می‌شود؛ در-بودنی که مبتنی بر اهتمام و انس است. حیث مکانی دازاین واجد دو خصلت بنیادین رفع دوری و جهت‌گیری است. رفع دوری به معنای حذف فاصله کمی نیست، بلکه نزدیک‌آوردن وجودی چیزهاست. دازاین ذاتاً رافع دوری است، زیرا می‌گذارد موجودات در افق مواجهه با او پدیدار شوند. قرب و بُعد امور نه بر اساس فاصله قابل اندازه‌گیری، بلکه بر اساس میزان توجه و اهتمام دازاین تعیین می‌شود. از این‌رو، مکانی که موضوع انس، انتظار و درگیری وجودی است، می‌تواند نزدیک‌تر از مکانی باشد که از نظر فیزیکی در مجاورت قرار دارد. در این افق، مکان به ناحیه‌ای زیسته بدل می‌شود که دازاین خود را در آن بازمی‌شناسد. حس تعلق به مکان دقیقاً در همین نزدیکی وجودی شکل می‌گیرد؛ جایی که دازاین نه صرفاً در مکان، بلکه با آن است. یکی از ویژگی‌های اساسی مکان، توان آن در گردآوری عناصر و معانی است. دازاین همواره در نسبت با مکان تعریف می‌شود و حس مکان در نتیجه این نسبت وجودی پدیدار می‌گردد. مکان، در این معنا، صرفاً بستری فیزیکی نیست، بلکه افقی است که دازاین در آن خود را می‌شناسد، سکنی می‌گزیند و به جهان تعلق می‌یابد. از این‌رو، حس مکان حاصل تجربه زیسته دازاین و شیوه بودن او در جهان است، نه نتیجه ادراک انتزاعی فضا حس مکان ماهیتی چندحسی و سینستتیک دارد؛ به‌گونه‌ای که بینایی، شنوایی، بویایی، لامسه، حرکت، حافظه، تخیل و پیش‌بینی را به‌طور هم‌زمان درگیر می‌کند. این حس یک توانایی است که میزان آن در میان افراد متفاوت است. اگرچه بخشی از آن ریشه‌ای غریزی دارد، اما از طریق مشاهده دقیق، شناخت تفاوت‌های مکانی و درک تاریخ و جغرافیای محلی می‌تواند آموختنی و قابل گسترش باشد. چنین فرآیندی می‌تواند به شکل‌گیری احساسی مشترک در یک جامعه انسانی بینجامد؛ احساسی که در ترکیبی از غرور، تعهد و مسئولیت‌پذیری نسبت به بهبود مکان تجلی می‌یابد. بالین‌حال، رلف تأکید می‌کند که حس مکان، به دلیل پیچیدگی‌های موجود در مهندسی اجتماعی، به‌طور کامل قابل طراحی و برنامه‌ریزی نیست. (Relph, 2007, pp.18-19)

### جدول ۴- تحلیلی ترکیب «حس مکان» و «دازاین» در اندیشه هایدگر. (مأخذ نگارندگان)

| مفاهیم کلیدی در اندیشه هایدگر     | تبیین در هستی‌شناسی دازاین                          | بازخوانی در قالب حس مکان                                     |
|-----------------------------------|---|--|
| در-جهان-بودن (Being-in-the-World) | دازاین همواره درگیر و درون جهان است، نه ناظر بیرونی | حس مکان حاصل مشارکت وجودی انسان با فضاست، نه ادراک فاصله‌مند |
| فضا‌مندی دازاین (Spatiality)      | فضا از طریق کنش و جهت‌یافتگی دازاین معنا می‌گیرد    | حس مکان تجلی کیفی فضا‌مندی است، نه مختصات هندسی              |
| بدن‌مندی (Embodiment)             | بدن شرط امکان بودن در-جهان است، نه ابژه‌ای مستقل    | حس مکان از تجربه چندحسی بدن زیسته پدید می‌آید                |
| بودن-با-دیگران (Mitsein)          | دازاین ذاتاً اجتماعی و بین‌الذنه‌ای است             | حس مکان پدیده‌ای فردی-جمعی است                               |

حس مکان نه یک ویژگی عینی صرف محیط، بلکه کیفیتی است که تنها در تجربه زیسته دازاین (انسان در-جهان-بوده) پدیدار می‌شود. دازاین با بدنمندی و جهت‌گیری عملی خود، فضا را نه به‌عنوان ظرفی خنثی، بلکه به‌مثابه «ناحیه» ای معنادار می‌سازد که در آن اشیا و موقعیت‌ها بر اساس درگیری و دغدغه<sup>۱</sup> او «نزدیک» یا «دور» می‌شوند. بنابراین، حس مکان حاصل درهم‌تنیدگی ادراک، کنش و زمینه فرهنگی-تاریخی است که در افق بودن-در-جهان شکل می‌گیرد و هویت مکان را از طریق تجربه جمعی و خاطره می‌سازد.

### ۳- روش تحقیق

پژوهش حاضر با رویکرد کیفی و توصیفی بر مبنای پدیدارشناسی تفسیری انجام شده است. چارچوب روش‌شناختی تحقیق متأثر از اندیشه‌های مارتین هایدگر بوده و بر فهم تجربه زیسته انسان در نسبت وجودی او با فضا تمرکز دارد. در این رویکرد، معنا امری از پیش‌داده یا مستقل از تجربه تلقی نمی‌شود، بلکه در جریان مواجهه بدن‌مند انسان با پدیده فضایی و در بستر زیست روزمره شکل می‌گیرد. از این‌رو، پرسش اصلی تحقیق نه معطوف به چرایی علی پدیده، بلکه ناظر بر چیستی و چگونگی پدیدارشدن فضای مجلسی در تجربه زیسته ساکنان است. گردآوری داده‌ها از طریق حضور میدانی در فضاهای مجلسی خانه‌های بومی جنوب ایران و تمرکز بر مشاهده، توصیف و ثبت تجربه فضایی انجام شده است. در این فرآیند، پدیدارشناسی تفسیری بصری به‌عنوان ابزاری مکمل به کار گرفته شده؛ بدین معنا که تصاویر نه صرفاً به‌عنوان اسناد بازنمایی کالبدی، بلکه به‌مثابه واسطه‌هایی برای آشکارسازی کیفیت‌های ادراکی، حسی و پیش‌تأملی فضا مورد استفاده قرار گرفته‌اند. تصاویر ثبت‌شده امکان بازخوانی نحوه جهت‌یافتگی بدن، حس حضور، نزدیکی و دوری، و نیز درک مناسبات درون/بیرون را فراهم ساخته‌اند. تحلیل داده‌ها بر اساس توصیف غلیظ تجربه زیسته و خوانش تفسیری آن صورت گرفته است. در این مرحله، کوشش شده است تا از تقلیل تجربه فضایی به تحلیل‌های صرفاً فرمال یا کارکردی پرهیز شود و معنا در پیوند میان بدن، فضا، آیین‌ها و روابط اجتماعی استخراج گردد. بدین ترتیب، روش تحقیق در امتداد ساختار مقاله اصلی، بر فهم پدیدارشناختی فضا به‌عنوان امری زیسته، معنادار و وابسته به بودن-در-جهان دازاین (بودن-در-جهان انسان) استوار است.

### ۴- بحث

نقطه آغاز تحلیل فضای مجلسی، بازگشت به نیت پدیدارشناختی مؤلف در اندیشه هوسرل است؛ جایی که «زیست جهان» به عنوان واقعیت زنده و پیش‌انظری تجربه انسانی مطرح می‌شود. زیست جهان، جهان زندگی روزمره، روابط انسانی، عاداتها و معناهای زیسته است؛ جهانی که پیش از هر تبیین ابژکتیو یا طراحی صوری وجود دارد و در بستر بین‌الذهانیت تاریخی و اجتماعی شکل می‌گیرد. فضای مجلسی گناوه، نه به مثابه یک ایزه معماری، بلکه به عنوان بخشی از این واقعیت زنده قابل فهم است؛ فضایی که معنا و کارکرد آن در تجربه مشترک و تاریخی ساکنان تثبیت شده است.

در این افق، هایدگر با طرح دازاین، امکان فهم عمیق تری از فضای مجلسی فراهم می‌کند. دازاین همواره «بودن-در-جهان» است؛ یعنی حضور انسان همزمان مکانی، اجتماعی و تاریخی است. فضای مجلسی از این منظر، نه ظرفی خنثی برای گردهمایی، بلکه عرصه‌ای از بودن-با-دیگران (Mitsein) است؛ جایی که روابط اجتماعی، احترام، گفتگو، حلو فصل امور، آیینها و مهمان نوازی جنوبی به صورت بدن‌مند تجربه می‌شوند. جهت‌گیری فضا به سوی قبله، تفکیک حریم، و استفاده عمدتاً مردانه آن، نه تصمیم‌های صرفاً کالبدی، بلکه تجلی شیوه‌های خاص از بودن در جهان‌اند.

بدن‌مندی دازاین در فضای مجلسی نقشی بنیادین دارد. نشست، نحوه استقرار افراد مسن تر، ریتم ورود و خروج، مکث‌ها، سکوت‌ها و گفتگوها، همگی نشان می‌دهند که تجربه این فضا پیش از آنکه ادراکی ذهنی باشد، تجربه‌های بدن‌مند و عملی است. دازاین از خلال بدن خود، فاصله و نزدیکی، صمیمیت و احترام، و تعلق یا غریبگی را در این فضا درمی‌یابد. بدین ترتیب، حس مکان در فضای مجلسی نه حاصل فرم معماری، بلکه نتیجه نحوه حضور دازاین در یک جهان اجتماعی خاص است. در اینجا، مفهوم Lebensform<sup>1</sup> به عنوان حلقه اتصال زیست جهان و دازاین اهمیت می‌یابد. Lebensform در فضای مجلسی را میتوان شکل اجتماعی زیستن دانست که در آن، عادت‌ها، هنجارها و الگوهای رفتاری به صورت نانوشته تثبیت شده‌اند؛ از اینکه چه کسی کجا بنشیند، چه زمانی سخن بگوید، چگونه مهمان پذیرفته شود، و چه مناسکی در فضا رخ دهد. این شکل زندگی، به مثابه **یوغی اجتماعی و نادیدنی** بر گردن دازاین است؛ یوغی که نه از طریق اجبار فرادستانه، بلکه از راه پذیرش زیسته و جمعی عمل می‌کند. با اینحال، Lebensform فضای مجلسی امری ایستا یا تحمیل‌شده از بالا نیست. این شکل

۱- زیست‌فرم جمعی به الگوهای مشترک زندگی، قواعد نانوشته و شیوه‌های تثبیت‌شده کنش اجتماعی اطلاق می‌شود که در یک بستر تاریخی-فرهنگی مشترک شکل می‌گیرند و چارچوب بین‌الذهانی فهم و تجربه فضا را فراهم می‌سازند.

زندگی در کنش های روزمره، در حضور مخاطب محور و تودستانه دازاین، دم به دم بازتولید و دگرگون میشود. هر گردهمایی، هر روضه، هر گفتوگوی حل اختلاف، و هر آیین مهمان نوازی، لحظه ای است که در آن، دازاین هم تابع Lebensform است و هم سازنده آن. از اینرو، فضای مجلسی به عنوان مکانی زنده، همواره در حال شدن است و معنای خود را از زیست جمعی میگیرد. در نهایت، میتوان گفت فضای مجلسی گناوه در افق پدیدارشناختی، تجسم زیست جهان تاریخی-اجتماعی و شکل خاصی از Lebensform است که در آن، حس مکان از دل تجربه بدنمند، بین الادهانی و جمعی برمیخیزد. این فضا نه ابزهای منفصل از انسان، و نه صرفاً بازتاب نیت طراح، بلکه نتیجه نسبت وجودی دازاین مخاطب محور با جهان اجتماعی خویش است؛ نسبتی که در واقعیت زنده، و در بستر زیسته جمعی، معنا مییابد.

یافته های پژوهش نشان می دهد که فضای مجلسی در معماری بومی جنوب ایران را نمی توان صرفاً به عنوان یک فضای عملکردی یا الحاقی در سازمان فضایی سکونت تبیین کرد، بلکه این فضا واجد جایگاهی بنیادین در شکل دهی به تجربه زیسته، روابط اجتماعی و هویت فرهنگی ساکنان است. خوانش پدیدارشناختی داده ها و تصاویر نشان می دهد که فضای مجلسی در سطحی عمیق تر، به مثابه ساختی وجودی برای تحقق «بودن-با-دیگران» عمل می کند و از این منظر، با مفاهیم فضامندی اگزیستانسیال دازاین (بودن-در-جهان انسان) در اندیشه های دیگر هم خوانی دارد.

بر خلاف رویکردهای کارکردگرا یا فرمالیستی که فضا را بر اساس کاربری یا هندسه تحلیل می کنند، نتایج این پژوهش نشان می دهد که معنا و هویت فضای مجلسی در فرآیند سکونت و از خلال تداوم کنش های اجتماعی و آیینی پدیدار می شود. این امر بیانگر آن است که فضا نه پیشاپیش معنادار، بلکه در تعامل میان انسان، بدن، فرهنگ و زمان معنا می یابد. در این چارچوب، فضای مجلسی را می توان به عنوان یک «مکان حافظه مند» فهم کرد که لایه های معنایی آن در طول زمان انباشته شده و در تجربه زیسته ساکنان تثبیت گردیده است.

از منظر هستی شناختی، تحلیل ها نشان می دهد که فضامندی اگزیستانسیال فضای مجلسی مبتنی بر منطق نزدیکی و دوری اگزیستانسیال است، نه فاصله گذاری هندسی. نحوه استقرار افراد، جهت گیری فضا، آستانه ها و مرزهای درون و بیرون، همگی در نسبت با نحوه حضور دازاین (بودن-در-جهان انسان) در جهان معنا پیدا می کنند. این یافته با دیدگاه های دیگر هم راستا است که فضا را برآمده از شیوه بودن انسان در جهان می داند، نه امری مستقل و عینی.

در مقایسه با برخی پژوهش های پیشین که بر جنبه های نمادین یا اقلیمی فضاهای بومی تمرکز داشته اند، مزیت این پژوهش در تأکید بر بعد وجودی و تجربه محور فضا است. با این حال، نتایج نشان می دهد که بی توجهی معماری معاصر به این ابعاد پدیدارشناختی، به تدریج موجب زوال فضاهای جمعی معنادار و جایگزینی آن ها با فضاهایی خنثی و فاقد عمق تجربی شده است. از این منظر، فضای مجلسی می تواند به عنوان الگویی مفهومی برای بازاندیشی در طراحی فضاهای جمعی معاصر مورد توجه قرار گیرد. در مجموع، بحث حاضر نشان می دهد که فهم پدیدارشناختی فضای مجلسی نه تنها به خوانش دقیق تر معماری بومی می انجامد، بلکه امکان نقد رویکردهای غالب در معماری معاصر و ارائه افقی نظری برای طراحی فضاهای زیست پذیرتر و معنادارتر را فراهم می سازد.

### تحلیل پدیدارشناسی بصری مبتنی بر تجربه زیسته در فضای مجلسی

جدول ۵- فضای مجلسی خان شهر بندرریگ که شامل پنج دری سایه بان بیرونی وسه دری میباشد(ماخذ نگارندگان)



تصویر شماره دو



تصویر شماره یک



تصویر شماره سه

## ۵- نتیجه گیری

این پژوهش با رویکرد پدیدارشناسی تفسیری و تکیه بر هستی‌شناسی دازاین هایدگر، کوشید معنای فضای مجلسی در معماری بومی گناوه را نه در سطح کالبدی، بلکه در افق تجربه زیسته و روابط وجودی انسان با جهان واکاوی کند. نتایج نشان می‌دهد که فضای مجلسی را نمی‌توان به‌مثابه فضایی صرفاً عملکردی یا نمادین فهم کرد؛ بلکه این فضا در بستر زیست‌جهان ساکنان و از خلال کنش‌های روزمره، آیین‌های اجتماعی و مناسبات بین‌الذنهانی پدیدار می‌شود.

تحلیل‌ها آشکار ساخت که فضای مجلسی محل تلاقی زیست‌جهان فردی<sup>۱</sup> (Lebenswelt) و زیست‌فرم جمعی (Lebensform) است؛ جایی که تجربه بدن‌مند افراد با قواعد مشترک فرهنگی و اجتماعی درهم می‌آمیزد و معنای فضا را تثبیت می‌کند. در این افق، فضای مجلسی به‌عنوان ساحتی از بودن-با-دیگران، امکان ظهور هویت جمعی، حافظه مشترک و حس تعلق به مکان را فراهم می‌آورد. نزدیکی و دوری، حریم و گشودگی، و حتی سازمان فضایی این فضا، نه بر اساس منطق هندسی، بلکه بر مبنای اهتمام، احترام و شیوه خاص سکونت دازاین در جهان سامان می‌یابد.

از منظر هستی‌شناسی هایدگری، فضای مجلسی نمونه‌ای روشن از فضا‌مندی اگزیستانسیال است؛ فضا‌مندی‌ای که بدون ارجاع به دازاین و تجربه زیسته او قابل فهم نیست. این فضا نشان می‌دهد که معماری بومی، پیش از آنکه محصول طراحی آگاهانه باشد، حاصل انباشت تاریخی تجربه‌های جمعی و بین‌الذنهانی است.

در نهایت، پژوهش حاضر بر این نکته تأکید می‌کند که معماری معاصر، در مواجهه با بحران معنا و ازهم‌گسیختگی فضاهای جمعی، نیازمند بازگشت به فهم پدیدارشناختی فضا و توجه به زیست‌جهان انسان است. فضای مجلسی، به‌عنوان الگویی برآمده از تجربه زیسته، می‌تواند مبنایی مفهومی برای بازاندیشی در طراحی فضاهای جمعی هویت‌مند، معنادار و متناسب با شیوه‌های بودن-در-جهان انسان معاصر فراهم آورد.

جدول ۶ دیدگاه هایدگر در تحلیل پدیدارشناختی فضا (ماخذ: نگارندگان)

| متفکر         | مفهوم کلیدی                       | تعریف و تبیین نظری  | نسبت با فضا   | نسبت با تجربه زیسته   | پیامد در تحلیل فضای مجلسی   |
|---------------|-----------------------------------|---|---|---|---|
| مارتین هایدگر | بودن-در-جهان (Being-in-the-World) | انسان نه سوژه‌ای منفصل، بلکه همواره در جهانی معنادار و درگیر با آن است؛ معنا پیشاپیش در شیوه زیستن شکل می‌گیرد. | فضا امری هندسی و خنثی نیست، بلکه از خلال سکونت و کنش انسانی معنا می‌یابد. | تجربه زیسته در پیوند با تاریخ، آیین‌ها و روابط اجتماعی شکل می‌گیرد. | فضای مجلسی به‌عنوان فضایی برای سکونت آیینی، مهمان‌نوازی و تعامل اجتماعی فهم می‌شود، نه صرفاً یک فضای الحاقی کالبدی. |
| مارتین هایدگر | فضا‌مندی وابسته به دازاین         | فضا از طریق شیوه حضور دازاین در جهان آشکار می‌شود، نه از طریق مختصات فیزیکی.                                    | نقد فضای انتزاعی؛ تأکید بر فضای وابسته به معنا و استفاده.                 | تجربه فضا در بستر زندگی روزمره و مناسبات اجتماعی تحقق می‌یابد.      | جهت‌گیری به قبله، بیرون‌بودگی فضا از محل زندگی و کارکرد جمعی آن، بخشی از فضا‌مندی زیسته‌اند.                        |
| مارتین هایدگر | ابزارمندی (Zuhandenheit)          | اشیا و فضاها در نسبت با کاربرد و معنا فهم می‌شوند.  | فضا در خدمت عمل و کنش انسانی تعریف می‌شود.                                | تجربه زیسته از خلال استفاده و تکرار کنش‌ها تثبیت می‌شود.            | فضای مجلسی در آیین‌ها، نشست‌ها و گفتگوها معنا پیدا می‌کند.  |

این جدول با هدف تبیین چارچوب نظری تحلیل پدیدارشناختی فضای مجلسی تدوین شده است و نشان می‌دهد چگونه ترکیب دیدگاه دازاین هایدگر امکان عبور از نگاه ابژه‌محور و دستیابی به فهمی زیست‌بودگی‌محور از فضا و حس مکان را فراهم می‌سازد.

۱- زیست‌جهان فردی به افق پیش‌علمی و پیش‌انظری تجربه زیسته فرد اشاره دارد؛ عرصه‌ای که معنا از خلال ادراک بدن‌مند، کنش‌های روزمره و شیوه حضور فرد در فضا شکل می‌گیرد، نه از طریق بازنمایی انتزاعی یا تبیین‌های صوری.

## منابع

- ۱) دیویس، کالین، (۱۳۸۶)، «درآمدی بر اندیشه لویناس» (ترجمه مسعود علیا)، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۲) رضازاده جودی، محمدکاظم، (۱۳۹۱)، «تبیین رویکرد شهودی ملاصدرا در ادراک عقلی»، پژوهش‌های معرفت‌شناختی (آفاق حکمت)، دوره ۱، شماره ۲، صص ۱۱-۲۶.
- ۳) راستایی، حامده، (۱۴۰۱)، «بررسی نقش تجرید در ادراک عقلی نزد ابن‌سینا»، حکمت سینوی (مشکوه‌النور)، دوره ۲۶، شماره ۶۸، صص ۷۵-۹۰.
- ۴) سربون، دیوید، (۱۴۰۱)، «پدیدارشناسی (درس‌نامه‌های فلسفه غرب)» (ترجمه عبدالله سالاروند)، تهران: نشر نقش جهان.
- ۵) کریچلی، سایمون، (۱۳۸۸)، «لویناس و سوژکتیته پساساختارگرایانه» (ترجمه مهدی پارساخانقاه و سحر دریاب)، تهران: رخداد نو.
- ۶) کرنی، ریچارد، (۱۴۰۱)، «جنبش‌های مدرن فلسفه اروپایی» (ترجمه علی کشفی)، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- ۷) محمدحسین‌زاده، محمد، (۱۳۸۵)، «حواس یا ادراکات حسی از منظر معرفت‌شناسی»، فصلنامه معرفت فلسفی، دوره ۳، شماره ۲، ص ۲۹.
- ۸) متیوز، اریک، (۱۳۹۷)، «موریس مرلو-پوتتی: پدیدارشناسی ادراک» (ترجمه محمود دریانورد)، تهران: نشر زندگی روزانه.
- ۹) موسوی، سیده‌مریم، و سعیدی‌مهر، محمد، (۱۳۹۰)، «رویکرد التفاتی به ادراک حسی»، فصلنامه آینه معرفت، دوره ۱۱، شماره ۳.
- ۱۰) نقیب‌زاده، میرحسین، (۱۳۸۷)، «نگاهی به نگرش‌های فلسفی سده بیستم»، تهران: انتشارات طهوری.
- ۱۱) پازوکی، بهمن، (۱۳۹۹)، «تاریخ فلسفه معاصر غرب»، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- 12) Becker, O. (1923). Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 6, 385-560.
- 13) Heidegger, M. (1977). Letter on humanism. In D. F. Krell (Ed. & Trans.), *Martin Heidegger: Basic writings* (pp. 213-266). New York, NY: Harper & Row.
- 14) Heidegger, M. (1996). *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- 15) Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- 16) Hume, D. (1978). *A treatise of human nature*. Oxford: Oxford University Press.
- 17) Kaltenborn, B. P. (1998). Effects of sense of place on responses to environmental impact: A case study among residents in an Arctic community. *Applied Geography*, 18(2), 169-189.
- 18) Locke, J. (1979). *An essay concerning human understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- 19) Lynch, K. (1960). *The image of the city*. Cambridge, MA: MIT Press.
- 20) Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of perception* (D. A. Landes, Trans.). Routledge.
- 21) Norberg-Schulz, C. (1980). *Genius loci: Towards a phenomenology of architecture*. Rizzoli.
- 22) Piaget, J. (1970). *Science of education and the psychology of the child*. New York, NY: Viking.
- 23) Pickles, J. (1985). *Phenomenology, science, and geography: Spatiality and the human sciences*. Cambridge University Press.
- 24) Pretty, G. H., Chipuer, H. M., & Bramston, P. (2003). Sense of place amongst adolescents and adults in two rural Australian towns. *Journal of Environmental Psychology*, 23(3), 273-287.
- 25) Relph, E. (1976). *Place and placelessness*. London: Pion.
- 26) Relph, E. (2007). Spirit of place and sense of place in virtual realities. *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 10(3), 17-26.
- 27) Shamai, S. (1991). Sense of place: An empirical measurement. *Geoforum*, 22(3), 347-358.
- 28) Sloterdijk, P. (2001). *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger*. Suhrkamp.
- 29) Stefanovic, I. L. (1998). Phenomenological encounters with place: Cavtat to square one. *Journal of Environmental Psychology*, 18, 31-44.
- 30) Tuan, Y.-F. (1980). Rootedness versus sense of place. *Landscape*, 24, 3-8.

