

چکیده

هانری لُهِفور، جامعه‌شناس معاصر فرانسوی با مطرح کردن ایده «حق به شهر»، به کارکرد اجتماعی فضا پرداخته و تولید فضای اجتماعی را از موارد مهم «حق به شهر» دانسته است. فضای انتزاعی به طور تاریخی مفهومی حقوقی دارد اما با پیدایی مفهوم فضای اجتماعی، مفهومی اقتصادی یافته که این مفهوم تنها در شهر سرمایه‌دارانه قابل پیاده کردن است.

لُهِفور با انتقاد از حاکم شدن نگاه سرمایه‌دارانه در شهر غربی معتقد است که شهر غربی از کارکرد اصلی خودش که رساندن انسان به «خشنودی» است دور شده و دستیابی به «آزادی» را که کارکردی اقتصادی دارد جانشین آن کرده است. در همین راستا او خواستار فاصله گرفتن از رویکردی علمی به مقوله شهر می‌باشد و بازگشت به رویکرد هنری داشتن به شهر را پیشنهاد می‌کند.

مفهوم «فضا» در اندیشه ایرانی پیوند مستقیمی با موضوع «حقوق» دارد و پرداختن به تمایز میان فضای انتزاعی از فضای اجتماعی بدون برداشت صحیح از مفهوم «حقوق» امکان پذیر نمی‌باشد. از این رو در این مقاله به بهانه بررسی دیدگاه‌های لُهِفور کوشش شده است با مروری به دو مقوله «شهر» و «حقوق» در اندیشه ایران پیش از اسلام و پیوند آن با اندیشه‌های پس از اسلام، راهی باز شود که از درون این راه بتوان شناخت روشن‌تری از آنچه لُهِفور و پیروانش در انتقاد به شهر غربی سرمایه‌دارانه داشته اند، به دست خواننده ایرانی داد.

واژگان کلیدی

حق به شهر، حق شهر، حق، حقوق، شهر، فضا، تولید فضا، فضای اجتماعی، فضای انتزاعی

۱- کارشناس ارشد طراحی شهری، دانشگاه شهید بهشتی، peyman_arc@yahoo.com

بازخوانی پیوند میان حقوق و فضا در شهر ایرانی حق به شهر

پژمان شقاقی^۱

راه یکی و آن راه راست است؛ همه (راه‌های) دیگر، بی‌راهه است.

یسنا، ۷۲، ۱۱

پیش‌گفتار

هانری لُهِفور جامعه‌شناس و فیلسوف معاصر فرانسوی (۱۹۰۱ م. - ۱۹۹۱ م.) نخستین کسی است که «شهر» را به عنوان یک عینِ خارجی موضوع بررسی حقوقی قرار داده است. تا پیش از او، «انسان»^۱ و در سال‌های متأخرتر «طبیعت»^۲ دارای «حقوق»^۳ دانسته شده بودند اما وی با ارائه مفهوم «Le droit à la ville» از این سخن گفت که «شهر» نیز به عنوان یک موجودیت تاریخی، حقوقی دارد که همان تعلق داشتن به همگی شهروندان و فراهم بودن امکان تغییر در آن برای تک‌تک شهروندان است. البته ترجمه عبارت «Le droit à la ville» به «حق شهر» یا «حق به شهر» در زبان فارسی چندان بازتاب‌دهنده این منظور لُهِفور نیست و در ترجمه «droit» به «حق» باید آن را در معنای چیزی دانست که صاحبی دارد - سلطنت فعلیه در اصطلاح فقها - و می‌بایست به صاحب آن برگردانده شود.

از سویی دیگر در زبان فرانسه عبارت «Le droit de cité»^۴ یا «حق شهر»^۵ نیز به عنوان یک اصطلاح با معنای ضمنی «آزاد شدن»، در حقوق مدنی به کار می‌رود و اشاره به مجوزی دارد که به فرد برای ورود به مناسبات شهری و پذیرش مسئولیت اجتماعی داده می‌شود. بنابراین در این گفتار با توجه به ترجمه تحت‌اللفظی عبارت لُهِفور که «تملک حقیقی شهر» می‌باشد، این مفهوم در چارچوب «بازپس گرفتن شهر» یا برگرداندن مالکیت مشروع شهر به صاحبان آن - شهروندان - مورد بررسی قرار گرفته است.

در نگاه لُهِفور، «حقیقت شهر» همان توانایی زاینده‌گی فضای اجتماعی است که وی آن را در تمایز با فضای انتزاعی مطرح می‌کند. فضای انتزاعی، برخاسته از برخورد «دانایی» و «توانایی» - علم و قدرت - بوده و به دلیل ماهیت سلسله مراتبی برخوردار از افراد یک جامعه از «دانایی» [= علم] یا «توانایی» [= قدرت]، این فضا نیز ساختاری سلسله مراتبی دارد و حوزه عمل کنترل کنندگان سازمان‌دهی اجتماعی است؛ اما فضای اجتماعی که برآمده از «پراکتیک» یا تجربه زیستی روزمره همگان است، حوزه عمل تمام اعضای جامعه است. (گاتدینر: ۱۴) آنچه که در کار لُهِفور اهمیت بسیاری دارد، تأکید او بر جنبه سه‌گانگی «دیالکتیک» هگلی در برابر نگرش دوگانه‌باور «دوآلیته» دکارتی است. «فضا»یی که لُهِفور از آن سخن می‌گوید نیز به طور همزمان دارای سه جنبه درک شونده، تصور شونده و زیست شونده می‌باشد (گاتدینر: ۱۳). در همین راستا وی در عبارت پیشنهادی خود از واژه «La ville» فرانسوی به جای «La Cité» استفاده می‌کند تا معنای درونی و قابل تعمیم به تجربه زیستی «شهر» را در تمایز با ویژگی‌های بیرونی و فیزیکی آن که در واژه «Cité» فرانسوی وجود دارد، نمایان کند. لُهِفور با مطرح کردن ایده بازپس گرفتن شهر و یا «تملک حقیقی شهر» که برآمده از تجربه تاریخی انسان می‌باشد، آن را در برابر «تملک حقوقی شهر» قرار می‌دهد که تابع تحولات سیاسی و اقتصادی جامعه در مقاطع زمانی گوناگون بوده است. در واقع وی با این ایده به دنبال نشان دادن کاستی‌های شهر مدرن است که متأثر از نگاهی سرمایه‌دارانه شکل گرفته و استفاده از حرف تعریف فرانسوی «La» که معادل «The» انگلیسی می‌باشد، در کنار واژه «ville» نیز اشاره به همین مرزبندی نگرش خاص وی به مقوله «شهر» در مقایسه با نگرش عام موجود از شهر، دارد.

لُهِفور «حقیقت شهر» را در پیوند با «زیاباندن فضا» می‌داند و در مجموعه آثاری که در این زمینه تألیف نموده، بر این باور می‌باشد که با جدا شدن ساحت اقتصادی شهر از ساحت سیاسی آن در سه سده گذشته، جریان اربانیزیشن - یا شهری شدن در معنای اقتصادی آن - دوران‌گذاری را از «زیابندگی در فضا» به «زیاباندن خود فضا»

1- Human Rights

2- Rights of Nature

۳- یعنی اینکه در یک منظومه کلی‌تر در اینجا «فضا» دارای جایگاهی است و باید به آن جایگاه برگردانده شود.

4- The right of citizenship

۵- این عبارت از راه ترجمه انگلیسی آن به گونه «حق شهروندی» وارد زبان فارسی شده است.

طی کرده است. به عبارتی دیگر «فضا» از کارکرد حقوقی قدیم خود که برخاسته از معنای هندسی آن بوده است، به کارکردی اجتماعی دست یافته که مبتنی بر مفهوم مشارکت است. (lefebvre, 1991: 1)

فضا به عنوان مرتبه‌ای از «هستی» در سیر تطور تاریخی خود از تعریفی ارسطویی که مفهومی انتزاعی و وابسته به زمان بود، به تعریفی دکارتی منتقل شده که جنبه‌ای عینی‌تر و کاربردی‌تر داشت. با اینهمه تعریف فضا تا آن زمان تعریفی «مطلق» بود و در مرحله بعد، کانت با بازتعریف مفهوم فضا آن را به حوزه تجربه انسانی وارد کرده و معنایی «نسبی» به فضا بخشید. این بازتعریف فضا، آن را در حوزه «آگاهی» انسان قرار داد و فهم «فضا» را مرتبط با میزان برخورداری از «دانش» نمود. بدین ترتیب موضوع فضا از حوزه فلسفه به حوزه علم انتقال یافت. از سویی دیگر، اقتصاد نیز در دوران مدرن با گذار از فهم ایستا و فیزیوکراتی سده هژدهمی به فهمی پویا و تبدیلی در سده نوزدهم، راه را برای ورود «دانش» به حوزه اقتصاد هموار نموده و فهم سنتی «انباشت» را به مفهوم مدرن «ارزش افزوده» که همراه با پشتوانه‌ای علمی است، تبدیل کرد. این نوع اقتصاد که در ابتدا با نام اقتصاد سیاسی شناخته می‌شد، مبنایی به کلی متفاوت از اقتصاد فیزیوکراتی داشت زیرا اقتصاد فیزیوکراتی در حوزه امور جسمانی^۱ تعریف شده بود اما اقتصاد سیاسی به حوزه نفسانیات تعلق داشته و تحت آنچه که «علم‌النفس»^۲ نامیده می‌شد، قابل توضیح بود. بازتعریف اقتصاد در بستر «علم‌النفس» کمک کرد تا بندهای پیشین حوزه اقتصاد از حوزه اخلاق گسسته شود و موضوع اقتصاد که تا پیش از این با مفهوم «فضیلت»^۳ در پیوند بود، پیوندی جدید با مفهوم «حقیقت»^۴ پیدا کند. پیوند اقتصاد سیاسی با مفهوم «حقیقت» [— حق] به معنای پیروی آن از قانونمندی‌هایی طبیعی^۵ بود که کشف این قانون‌مندی‌ها به وضع قانون‌های ارادی^۶ جدید [= قوانین موضوعه] در اقتصاد منجر شد.

تلفیق قانونمند شدن اقتصاد سیاسی در دنیای مدرن به همراه دانش بنیان شدن فضا، مفهوم جدیدی را به نام «برنامه‌ریزی فضایی» پدیدار کرد و تأکیدی که لُهِفُور بر هماهنگی برنامه‌ریزی فضایی و اقتصاد سیاسی دارد نیز برخاسته از همین خاستگاه‌های آن است. (لُهِفُور: ۲۵)

پیشتر اشاره شد که «فضا» در اندیشه لُهِفُور کارکردی اجتماعی دارد و بر همین پایه وی معتقد است هر گونه تغییر اجتماعی به ناچار باید از طریق تغییر در «فضا» دنبال شود. بدین ترتیب لُهِفُور با خوانش اقتصادی از فضا، موضوع جدید «زایاندن فضا» را به عنوان جایگزینی برای مبحث قدیم «زاینده‌گی در فضا» پیشنهاد کرد. عبارتی که لُهِفُور برای بیان منظور خود به کار برده «La Production de l'espace» است که در ترجمه انگلیسی به «production of space» برگردانده شده است اما ترجمه فارسی این واژه به «تولید فضا» سبب ایجاد کژفهمی‌هایی شده است. آنچه که در زبان فارسی به طور متعارف از واژه «تولید فضا» فهم می‌شود آن است که باید فضاهای جدید به وجود آورد در حالیکه آنچه مد نظر لُهِفُور بوده آن است که باید فضا را از عقیم بودن درآورد و به جای نقش تاریخی دایه‌گی برای فرزندان دیگر پدیده‌ها که به «فضا» سپرده شده است، به فضا این امکان را داد تا نقش مادر واقعی را بازی کند و فرزند خود را بزاید.

لُهِفُور این ایده زایاندن فضا را در قالب مفهوم «Le droit à la ville» یا «تملک حقیقی شهر» بیان می‌کند. در واقع حقیقتی از شهر که وی به دنبال آن است، تأکید بر مناسبات سیاسی میان شهروندان^۷ – cité – در برابر مناسبات

- 1- Physical
- 2- moral philosophy
- 3- Virtue
- 4- Right
- 5- Order
- 6- Principle

۷- واژه «cité» فرانسوی با «C» کوچک به معنای «دولتِ شهری» – city state – یا مناسبات سیاسی‌ای است که میان شهروندان برقرار می‌گردد.

اقتصادی حاکم بر شهر مدرن – urbanité – است. اهمیت نقش سیاسی شهر در مقایسه با نقش اقتصادی آن برای لُهِفُور با تألیف مجموعه چهار جلدی «نظریه دولت»^۱ آشکارا به چشم می‌خورد. وی جایگزین شدن هدف اقتصادی «آزادی»^۲ [= کمال] به جای هدف سیاسی تاریخی «خشنودی»^۳ [= سعادت] را از دست‌آورد‌های حاکم شدن نگاه سرمایه‌دارانه بر شهرهای غربی می‌داند. به عبارت دیگر فهم سیاسی از شهر که حامل بار معنایی تاریخی آن نیز بود، جای خود را به فهم اقتصادی‌ای داده که مفهوم «آزادی» و به کمال رسیدن را جایگزین «خشنودی» و به سعادت رسیدن کرده است.

لُهِفُور بحث «تملک حقیقی شهر» را با فاصله گرفتن از دیدن «شهر» به عنوان موضوع «علم» – که در انحصار بخش تکنوکرات جامعه قرار دارد – (لُهِفُور: ۲۵۱) در زمینه تغییرات شهری و بازگشتن به نگاه شهر به مثابه یک اثر «هنر»^۴ی مورد توجه قرار داده و در پی باز کردن راهی برای حضور تمام طبقات اجتماعی به تغییرات شهری – و به ویژه طبقه کارگر – می‌باشد (لُهِفُور: ۲۴۹) تا همه طبقات اجتماعی این امکان را پیدا کنند که از راه تغییر در شهر به تغییر خود نیز بپردازند. جایگزینی ایده فضای اجتماعی به جای فضای انتزاعی که پیشتر از آن سخن رفت نیز در امتداد چنین نگرشی انجام شده بود.

البته در اینجا باید به دو نکته مهم توجه داشت. نکته نخست اینکه «هنر» در چارچوبی که لُهِفُور از آن بحث می‌کند «زمینه‌ای برای آفرینندگی» است (لُهِفُور: ۲۵۲) و تفاوت‌هایی با برداشتی که در فهم کنونی ایرانی از آن – به معنای «هنرهای زیبا»^۴ – می‌شود، دارد. «هنر» مورد نظر لُهِفُور به معنای اتکا کردن بر «مهارت»^۵ به جای «علم»^۶ می‌باشد و برآمده از ابتدایی‌ترین کوشش‌های انسان برای برطرف کردن نیازهای طبیعی خود به کامل‌ترین صورت است. نکته دوم، تعریف «طبقه کارگر»^۷ در یک نظام حقوقی اجتماعی است که در فرآیند تولید [= زایاندن] با به کارگیری بُد «مهارت» – به جای بُد «علم» – به تولید «ارزش» می‌پردازد.

از سویی دیگر در نگاه لُهِفُور، موضوع «حقیقت شهر» در ادامه گرایش‌های پیدا شده در پرداختن به «حق طبیعت» قرار دارد که «طبیعت» را به عنوان موضوعی برای نگرستن در چارچوبی حقوقی در دستور کار دارد (لُهِفُور: ۲۵۳). مسئله «حق» همانگونه که سپس‌تر از آن سخن خواهد رفت، به طور تاریخی با موضوع «زندگی» و زنده شدن مرتبط است. تلقی سرمایه‌دارانه از «طبیعت» که آن را کالایی دارای ارزش مبادله‌ای در نظر گرفته است، از زمان انقلاب صنعتی تاکنون تهدیدات بسیاری را متوجه محیط طبیعی نموده است. از این رو مطرح شدن مبحث «حق طبیعت» با هدف بازگرداندن زندگی به مخاطره افتاده طبیعت به آن صورت گرفته است. بحث «تملک حقیقی شهر» نیز در راستای برگرداندن مالکیت شهر به صاحبان «راستین» آن از سوی لُهِفُور مطرح می‌گردد و به دنبال بازگرداندن زندگی رو به زوال شهری به «شهر» است. زندگی‌ای که با گذار از فضای سرمایه‌داری به فضای نوسرمایه‌داری و غلبه امر اقتصادی بر امر سیاسی نیز به طور گسترده‌تری در روندی جهانی شده روز به روز در حال به مخاطره افتادن بیشتر است.

مجموعه مباحثی که لُهِفُور در دوران فعالیت فکری خود به آن پرداخته بود، بعدها از سوی اندیشمندان بسیاری مورد توجه قرار گرفته و افراد سرشناسی مانند دیوید هاروی و مانوئل کستلز به پیگیری این مباحث در قالب مفاهیم مرتبط با عدالت اجتماعی و جنبش‌های اجتماعی شهری پرداختند. (کاتدینر: ۱۱)

- 1- De l'état
- 2- Freedom
- 3- Hapiness
- 4- Fine Art
- 5- Skill
- 6- Science
- 7- Proletariat or Labouring Class

دیوید هاروی در بسط نظریه «حقیقت شهر» آن را متمایز از «حق شهر»^۱ یا آزادی فردی در برخورداری از امکانات شهری دانسته است. از نگاه هاروی، «تملک حقیقی شهر» به معنای دستیابی به همان حقی است که شهروندان برای تغییر دادن خودشان از طریق تغییر دادن شهرشان دارند (هاروی: ۱۴). در واقع این «حق»، آزادیِ شهروندان در ساختن و بازساختن شهر و در پی آن ساختن خودشان است. هاروی موضوع «تملک حقیقی شهر» را در دل مفهوم «توسعه شهری» توضیح می‌دهد اما نکته مغفول برای فهم کنونی ایرانی این است که مفهوم توسعه شهری در غرب به معنای رسیدن شهروندان به «آزادی» است بازآنکه مفهوم توسعه شهری در ایران کنونی به گونه گسترش افقی یا عمودی شهر فهمیده می‌شود و پیامد آن چیزی جز «بندگی» روز افزون شهروندان نخواهد بود. «توسعه شهری» آنگونه که هاروی مورد توجه قرار داده است، برخورداری شهروندان از منابع مازاد [= ارزش افزوده] حاصل از زندگی شهری و یا همانگونه که بالاتر گفته شد، آزادتر شدن شهروندان است. در تجربه تاریخی شهری جهان، هیچگاه همگی شهروندان به طور یکسان از توسعه شهری [= حقِ آزاد بودن] برخوردار نمی‌شده‌اند بلکه میزان آن به چگونگی دسترسی هر فرد به این منابع مازاد [= ارزش افزوده] بستگی داشته است. از این رو زایا کردن بیشتر شهر از طریق «فضا» سبب افزایش ارزش افزوده شهری شده و بدین ترتیب شهروندان بیشتری از توسعه شهری برخوردار می‌گردند.

همانگونه که دیده می‌شود پرداختن به همه ابعاد مفهوم «تملک حقیقی شهر» لُـه‌فُـور در چارچوب فهم کنونی ایرانی مجالی گسترده‌تر می‌طلبد اما در اینجا برای آغاز بحث به گونه‌ای گذرا به برخی مفاهیم مهم این ایده مانند «فضا»، «حق» و «حقوق» و نسبت این مفاهیم با «شهر» در اندیشه گذشته ایرانی پرداخته می‌شود تا شاید بتوان از این راه، اندکی از گرهِ افتاده بر سر خوانش مفاهیم جدید از دل مفاهیم قدیم را گشود.

پیوند میان «شهر» و «فضا» در اندیشه ایرانی

به باور بسیاری از اندیشمندان، در میان جوامع انسانی هر اندیشه‌ای که پیشرفته‌تر باشد، قابلیت انتزاع کردن مفاهیم به نمادها را بیشتر یافته و هر اندازه پسمانده‌تر باشد، از فهم مفاهیم انتزاعی دورتر است. ایرانیان به گواه نوشته‌های برجای مانده، نخستین مردمانی بوده‌اند که به انتزاع کردن جهان پیرامون خود در قالب مفاهیم فلسفی پرداخته‌اند. (اذکایی، ۱۳۷۵: ۸۲)

انسان ایرانی در طول هزاره‌ها با نگرستن در پدیده‌های طبیعی اطراف خود و انتزاع کردن آن‌ها در قالب مفاهیم جدید، مجموعه‌ای از منابع اندیشیدن را فراهم کرده که امروزه همچون گنجینه‌ای در اختیار ما قرار گرفته است. دو مفهوم بنیادی از این مجموعه بزرگ، مفهوم «ده» [= دَخویو در زبان اوستایی] و «شهر» [= شوئیثِرْ در زبان اوستایی] می‌باشد که مفهوم «ده» از نگرستن به زمین و «ایستا بودن» آن، و مفهوم «شهر» از نگرستن به آب و «روان بودن» آن برگرفته شده است. این دو مفهوم انتزاعی، پایه‌های دو دستگاه فکری جداگانه را بنیاد گذاشته که هر یک غایت جداگانه‌ای را پی می‌گیرند.

غایتی که دستگاه فکری «ده» در پی آن است، رسیدن به «بی‌بیمی» و امنیت می‌باشد که در سایه «گروش» [= ایمان] به جهان طبیعت یا «اشا» [= حق] و انجام تکالیف خود در برابر زورهای «بد» [= دیو] یا «خوب» [= ایزد] آن به دست می‌آمده است. از این رو نماد برپایی اندیشه «دهی» در ایران پیش از اسلام، «آپادانا» [= عمارت] بوده که نوید دهنده برقراری «آبادانی» در قلمرو باورمندان به آن اندیشه به شمار می‌رفته است. (شقاقی، ۱۳۹۰، ب)

غایت دستگاه فکری «شهر» رسیدن به «خوشنودی» و سعادت می‌باشد که در سایه «دوستی» [= محبت] با جهان انسان یا «بهمن» [= حقوق] و انجام وظایف خود در برابر نیروهای بیرونی [= اهورا] یا درونی [= مزدا] آن

به دست می‌آمده است. نماد برپایی اندیشه «شهر» نیز «دربار» [= حضرت] بوده که دستیابی به «خشنودی» را در میان باشندگان آن نوید می‌داد (شقاقی، ۱۳۹۰، الف). از آنجایی که «خشنودی» در میان مردمان، با قانونمند کردن مناسبات میان آنان برپا می‌شود، پرداختن به «داد» یا نهادن هر چیز بر جای خود، از ویژگی‌های برجسته «دربار» بوده است. نهادن هر چیز در جای خود برخاسته از دانشی می‌باشد که به واسطه «بهمن» یا «شناخت انسانی از مناسبات حاکم بر جهان طبیعت» به دست می‌آید بدینگونه مفهوم «حقوق» در «شهر» جایگاهی بایسته پیدا می‌کند و هر گونه نظریه اندیشه شهری را وابسته به اندیشه حقوقی می‌کند.

منتزع شدن جهان درون [= دَنَـئـا] از جهان بیرون [= اَرْمَئـیـتی] در اندیشه ایرانی که بخش‌هایی از آن با گات‌های زرتشت به دست ما رسیده است، با تغییر مرکز ثقل تعریف مناسبات حاکم بر جهان از مناسبات بیرونی یا «اشا»^۱ [= حق] به مناسبات درونی یا «بهمن» [= حقوق]، نخستین دستگاه منسجم فلسفی در ایران را پایه گذاری کرد. این خط سیر حرکت از جهان بیرون به جهان درون و بازگشت دوباره به جهان بیرون – اما این بار در سطحی بالاتر – که در اندیشه ایرانی از آن با تعبیر بیرون آمدن از «ده» و «شهر»ی شدن یاد شده است، در گات‌ها از نگرستن به آرمئیتی یا جهان بیرون [= طبیعت] آغاز شده و در گام نخست به فهم مناسبات حاکم بر جهان بیرون یا همان اشا [= حق] می‌انجامد و بدینگونه نخستین پایه بیرون رفتن از «ده» [= مناسبات طبیعی] و ورود به «شهر» [= مناسبات ارادی] با رسیدن انسان به جایگاه «خدایی» [= ولایت] برداشته می‌شود. پسانگاه «خدای» [= ولی] – خَوَتای در زبان پهلوی – یا انسان اقتصادی که به «شهر» وارد شده است، با یاری فهمی که از مناسبات حاکم بر جهان بیرون [= اشا] به دست آورده، توانایی فهم مناسبات جهان درون خود [= بهمن] را پیدا می‌کند. در این مرحله، بر هم نهاده شدن «اشا» و «بهمن» – که در میان فلاسفه پس از اسلام با عنوان تطابق «عین» و «ذهن» شناخته می‌شد – به پیدایی «دانش» انجامیده و «خدای» یا «انسان اقتصادی» به جایگاه «انسان سیاسی» یا «پادشای»^۲ دست می‌یابد. پسانگاه انسان سیاسی^۳ بر پایه دانش به دست آمده به بازآفرینی جهانی نو و اما درونی [= دئنا] می‌پردازد^۴ و هنگامیکه این جهان نو را بر پایه مناسبات جهان درون [= بهمن] در بیرون، اما این بار در سطحی بالاتر پایه گذاری نماید، «شهری» شدن او به کمال خود رسیده و به جایگاه «پُر پادشایی»^۵ [= انسان کامل] دست می‌یابد^۶.

در ایران پیش از اسلام از این واسطه با نام «وُهو خَشَثَرَه» اوستایی یا «خَوَتای اَهرَو» پهلوی یاد می‌شد^۷ که افلاطون این مفهوم را با نام «φιλῶσοφος βασιλιάς»^۸ وارد فلسفه یونانی کرد (Plato, Republic, 5.473d). در ایران پس از اسلام، مفهوم «وهو خشثره» که ظاهراً برپایه ترجمه‌های انجام شده از آثار افلاطون به «حکیم حاکم» شناخته می‌شد، در نوشته‌های فارابی با نام «رئیس مدینه فاضله» و در حکمه الاشراق سه‌روردی با نام

^[1] نظریه‌پردازی درباره «اشا» در اندیشه ایرانی سرآغاز شکل‌گیری اندیشه حقوقی در ایران بوده که سپس‌تر از آن سخن خواهیم گفت

^[2] از نظر داود بن محمود قیصری، انسان در پایان سفر سوم از اسفار اربعه [= گذر از بهمن به دَنَئـا] به مقام «خلیفه» یا «قطب» دست پیدا می‌کند. (حسن زاده کریم آباد: ۲۲)

^[3] رازی در نوشتار «سیره فلسفیه» از انسان سیاسی با عنوان «انسان فلسفی» یاد کرده است. برای آگاهی بیشتر بنگرید به رساله السیره فلسفیه، ص ۲۰۱.

^[4] داود بن محمود قیصری در شرح خود بر فصوص الحکم این عربی، از این مرحله – مرحله سوم – با عنوان مرحله‌ای یاد کرده که در آن انسان کامل در تمامی موجودات، همچون سریان خداوند [= حق در متن عربی] در آنها، سریان می‌یابد. (حسن زاده کریم آباد: ۳۲)

^[5] واژه «پُر پادشای» در سنگ نگاره های داریوش و خشایار در دامنه کوه الوند (ED و XD) به گونه «پرونام خشایشام» آمده است. افضل‌الدین مرقی کاشانی – بابا افضل – نیز در گفتاری با نام «ساز و پیرایه پادشاهان پرمایه» از انسان کامل با عنوان «پادشاه پُر مایه» نام برده است. برای آگاهی بیشتر بنگرید به مصنفات: ۶۸

^[6] محمد رضا قمشه‌ای مقام سفر چهارم را مقام «نبوت» دانسته و آورده است: سالک در سفر چهارم همه مخلوقات و آثار و لوازم آنها را مشاهده می‌کند و به مضارّ و منافع آنها در دنیا و آخرت آگاه می‌شود، و به رجوع الی الله و کیفیت آن و … علم پیدا می‌کند. لذا صاحب نبوت تشریحی شده و «نبی» نامیده می‌شود. (محمد رضا قمشه‌ای، مجموعه آثار حکیم صهبا: ۱۱۲ و ۲۱۲، به نقل از حسن زاده کریم آباد: ۶۳)

^[7] در گاهان که از کهن‌ترین بخش‌های بازمانده از اوستا به شمار می‌رود، یسن ۱۱۵ یا «وهو خشثره گاه» به بیان ویژگی‌های «انسان کامل» از دیدگاه زرتشت پرداخته است. 8- filōsofos basiliās

«ملک معظم»^۱ بار دیگر مورد تأمل فلسفی قرار گرفت. مفهوم «انسان کامل» یا «پُر پادشا» در اروپا از سده شانزدهم به یکی از بنیادی‌ترین بحث‌های دانش‌های شهری [= علوم سیاسی] تبدیل شد و رفته رفته با ظهور جهان مدرن، بار تاریخی پادشایی از دوش انسان کامل برداشته شد و بر دوش «دولت جدید» قرار گرفت. به دیگر سخن، مفهوم «انسان کامل» در جهان مدرن با مفهوم «دولت جدید» جایگزین گشت.

گام‌های بیرون آمدن از «ده» و ورود به «شهر» انسان ایرانی نخستین بار نزدیک به شش هزار سال پیش با اندیشه مهری [= میتراثیسم] پایه گذاری شد^۲ و برای آن هفت مرحله^۳ نیز شناسانده شد که در پایان به «فنا»^۴ از زندگی دهی می‌انجامد. پسانگاه، چهار گام چرخه تکامل شهری شدن یا «بقا» در زندگی شهری – آرمئیتی، اشا، بهمن، دئنا – در گات‌های زرتشت نظریه پردازی شد. این چهار گام شهری ماندن در ایران پس از اسلام در گرایش فلسفی ایرانی ادامه یافت و در واپسین بازتعریف خود، به گونه چهار سفر «من الخلق الی الحق»، «بالحق فی الحق»، «من الحق الی الخلق بالحق»، و «فی الخلق بالحق» در اسفار اربعه ملاصدرا در قالبی نو مورد بحث قرار گرفت.^۵

کهن‌ترین نوشتار برجای مانده از ایران پیش از اسلام که به جدایی شهر از ده در اندیشه ایرانی پرداخته است، گفتاری است که به مانثره «اهونور» شناخته می‌شود. گرچه در نوشتارهای زرتشتی این‌ گفتار از زبان زرتشت گفته شده است اما پژوهش‌های انجام شده بر روی ساختار زبانی و معنایی این گفتار نشان می‌دهد که به روزگاری بسیار کهن‌تر از روزگار زرتشت تعلق دارد.

اهمیت این دعا در میان ایرانیان پیش از اسلام تا آن اندازه بود که هنگام وارد شدن به ده یا شهر و یا بیرون آمدن از آن باید سیزده بار خوانده شود. در روایات ایرانی به نقل از بهمن پونجیه آمده است که: «وقتی در شهری و یا ده بروند، آن زمان سیزده یثا اهو ویریو بخواند، پس برود. وقتی هم که در آن ده یا در آن شهری بشود، در آنجا هم نخست سیزده یثا اهو ویریو بخواند و پس در آن شهر و در ده شود.» (هرمزدیار: ۱۲) شاپور بروچی هم «کز رفتن چو شهر پیش آید»، را سزاوار خواندن سیزده یثا اهو دانسته است. (هرمزدیار: ۱۴)

مانثره «اهونور» در کتاب دینکرد دارای جایگاهی حقوقی [= دادستان] در برقراری مناسبات ارادی میان مردمان دانسته شده است (فضیلت: ۱۰۴). در این مانثره که یکی از دو کلام مقدس ایران پیش از اسلام است^۶، زرتشت از اهورا مزدا صفات مدینه فاضله را می‌پرسد و با این پرسش زرتشت از اهورامزدا آغاز می‌گردد که: «یثا اهو وئِیریو» یا چگونه «آخو»ی [= مناسبات انسانی‌ای]، خواستنی است. (میرفخرایی: ۵۶)

در پاسخی که اهورامزدا یا خرد حاکم بر جهان به این پرسش می‌دهد، آخو [= مناسبات انسانی] خواستنی،

^[1] ۱- سهروردی در حکمه الاشراق، کیخسرو را نمونه ملک معظم دانسته است

^[2] ۲- برای آگاهی بیشتر بنگرید به کتاب داستان ایران، نوشته فریدون جنیدی، صفحات ۳۰۴ و ۹۴۵

^[3] ۳- هفت‌خوان رستم در شاهنامه (شاهنامه آبخشور عارفان، محمودی بختیاری) و هفت شهر عشق عطار نمادهایی از این هفت مرحله بیرون آمدن از ده و به شهر وارد شدن در اندیشه ایرانی است. همچنین هفت آسمان، هفت گنبد، هفت گردون و هفت چرخ [= فلک] در آثار شاعران کنایه‌ای از همین هفت مرحله شهری شدن است. شیخ شهاب‌الدین سهروردی در کتاب هیاکل النور از این هفت گام در قالب هفت هیکل یاد کرده است. هیاکل النور یا هیکل نخست با شناخت مناسبات حاکم بر «ده» که برخاسته از تنکرد [= جسم] می‌باشد، آغاز شده و به هیکل هفتم که پایان بیرون شدن از «ده» [= مفارقت از بدن] و آغاز وارد شدن به «شهر» [= اتصال نفس ناطقه به عالم ملکوت] است، می‌انجامد. نظامی گنجوی از هفت مرحله آیین مهری با نام هفت پیکر یاد کرده که در منظومه‌ای به همین نام به بیان رمزی آن پرداخته است. برای آگاهی بیشتر بنگرید به گفتارهای «بن مابه آیین‌های مهر و زرتشت در هفت پیکر نظامی» از مریم حسینی؛ و «هفت پیکر نظامی و مهر آیینی» از کیوان نجم آبادی.

^[4] ۴- کشتن دیو سپید در هفت خوان رستم و قربانی کردن گاو در آیین میتراثیسم اروپایی.

^[5] ۵- طرح اسفار اربعه یا چهار گام رسیدن به خدا [= اهورامزدا] بنا بر روایات مشهور در ایران پس از اسلام، با خوانش هستی‌شناسانه‌ای که این عربی از منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری ارائه کرد، آغاز شد و صورت مدون شده آن را برای نخستین بار عقیفال‌دین تلمسانی در شرحی که بر کتاب منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری نوشته به کار گرفت. پس از تلمسانی، ملاعبدالرزاق کاشانی در شرح دیگری که بر منازل السائرین نوشته به رشد این مفهوم کمک کرد و داود بن محمود قیصری، شارح فصوص الحکم صورت نهایی و مشهور این مفهوم را ترسیم کرد. ملاصدرا نیز با تألیف کتاب اسفار اربعه کمک بسیاری در به شهرت رسیدن این مفهوم نمود. برای آگاهی بیشتر بنگرید به گفتار «اسفار اربعه در عرفان اسلامی» نوشته داود حسن زاده کریم آباد.

^[6] ۶- مانثره یا سخن اندیشه برانگیز در سنت زرتشتی به دو گفتار «اشم وهو» و «یثا اهو» گفته می‌شود.

آخوی [= مناسبات انسانی‌ای] دانسته شده که در آن، ردی [= برتری طبیعی]، به «مزدا» و شاهی [= برتری انسانی] به «اهورا» داده شود تا پیامد آن بالندگی پادشایی [= انسان کامل] باشد. «مزدا» با کمک «اشا» و «بهمن» به دارش و کنش در این جهان [← خدایی] پرداخته و «اهورا» نیز به بالاندن پادشایی می‌پردازد.

دستگاه فکری «ده» از «کده» [= منزل] آغاز شده و به سرتاسر جهان بیرونی [= طبیعت] یا «ده» [= دنیا] گسترش می‌یابد. اما دستگاه فکری «شهر» از جهان بیرونی یا «ده» آغاز شده و تا ژرفای جهان درونی [= اراده] یا «شهر» [= دین] نفوذ می‌کند. از این رو می‌توان چنین پنداشت که قلمرو تفکر «ده» در راستای افقی تداوم می‌یابد اما از آنجا که ورود به دستگاه فکری «شهر» به معنای ورود به ساختی^۷ دیگر است، قلمرو تفکر «شهر» در راستای قائم تداوم دارد. بر پایه چنین نگرشی است که از گذشته‌های دور برای نشان دادن جدایی میان «ده» و «شهر»، این دو را با «زمین» و «آسمان» همانند گرفته‌اند. در اندیشه فلسفی ایرانی، پیوند میان «زمین» و «آسمان» از طریق واسطه‌ای به نام «اندروای» [= فضا] صورت گرفته است که جایگاه «علم مطلق» – ویسپا وُهو اوستایی – می‌باشد (کلنز: ۷۶). بر این پایه پیوند میان «ده» و «شهر» نیز باید از طریق یک واسطه یا میانجی انجام شود. این واسطه، «عقل فعال»^۸ یا انسان کامل است که از مرحله «دهی» بودن بیرون آمده و به مرحله شهری بودن رسیده و به پشتوانه جایگاه میانه‌ای که دارد [← عدالت]، می‌تواند همان نقش هستی‌بخشیِ «اندروای» را بازی کند. (فارابی: ۲۳)

همانند سازی میان «فضا» [= اندروای] و «عقل فعال» [= وهو خشثره] در اندیشه ایرانی از یک سو، و جمع شدن دو مفهوم «وُهو» یا دانایی که نماد «علم» است با «خشثره» یا شاهی و توانایی که نماد «قدرت» است در «وُهو خشثره» که نماد انسان کامل قدیم – و دولت جدید – می‌باشد، به روشنی بیانگر رابطه میان فضای انتزاعی مورد نظر لُه‌فُور با برخورد «علم» و «قدرت» است که پیشتر از آن سخن گفته شد اما بحث رابطه «فضا» و «هستی» از موضوعات دیگر مورد توجه هانری لُه‌فُور بوده است. «فضا» در تعریف فلسفی به ساحتی گفته می‌شود که «هستی» در آن پدیدار می‌شود. در واقع «فضا» شرایط امکانی است که در آخرین مرتبه هستی یافتن یک پدیده، به پدیدار شدن آن کمک می‌کند. تلقی‌ای که امروزه در ایران به ویژه در سطوح تخصصی از مفهوم فضا می‌شود، تلقی بیرونی و غیرفلسفی است به گونه‌ای که فضا را محوطه‌ای محصور از سه بعد می‌داند که باید از بیرون فهمیده شود – جنبه درک شونده فضا در دیالکتیک لُه‌فُوری – درحالیکه «فضا» در تلقی فلسفی آن امری درونی است که باید نسبت به مناسبات آن دانش پیدا کرد – جنبه تصور شونده فضا در دیالکتیک لُه‌فُوری – به تعبیری دقیق‌تر «فضا» همان «جوّ»ی است که درون آن زایندگی اتفاق افتاده و واقعه‌ای وقوع پیدا می‌کند. نمونه‌هایی مانند «فضای اجتماعی»، «فضای اقتصادی»، «فضای سیاسی»، «فضای سرمایه‌داری»، «فضای سوسیالیستی» و مانند آن که در نوشته‌های لُه‌فُور به آن اشاره شده در همین راستا قابل بازخوانی است. برای نمونه «فضای اجتماعی» لُه‌فُور به معنای «جوّ اجتماعی»‌ای است که در آن «اجتماعی بودن» زاینده می‌شود و یا «فضای سرمایه‌داری» همان «جوّ سرمایه‌دارانه»‌ای است که ارزش‌های سرمایه‌داری را می‌زاید.

در نوشته‌های ایران پیش از اسلام برای دو مفهوم «فضا» و «جوّ» از واژه «اندروای» به معنای «چیزی که میان تهی است» یا همان «خلاء» استفاده می‌شده است. «تهیگی» یا «خلاء» – که «گشادگی» نیز نامیده می‌شود^۹ – در اندیشه ایرانی، در کرانه روشنایی و تاریکی ایستاده است. اهورامزدا [= خرد آفرینشگر] در جای «روشنی» [← علم مطلق] بوده و اهریمن [= خردِ نابودگر] در جای «تاریکی» [← جهل مطلق] می‌باشد. میان این دو، که

7- dimension

۸- سهروردی در حکمت الاشراق از «عقل فعال» با نام «کدخدا» یاد کرده است. برای آگاهی بیشتر بنگرید به مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳: ۴۵. «و این «عقل فعال» ست، که کدخدای عالم عنصریست و هیولای مشترک و صور آن و نفوس ما جمله ازین عقل است»

۹- برای آگاهی بیشتر بنگرید به وزیدگی‌های زادسپرم: ۶۱۱.

تهیگی [= خلاء] می‌باشد، میدان کارزار گوهر نیکی و بدی است. ایزد وای [= باد] در آنجا ایستاده و به آمیزش [= مزاج] می‌پردازد و از این آمیزش است که «هستی» پدیدار گشته و آفرینش آغاز می‌گردد^۱. (بهار، ۱۳۸۵: ۳۳) در بند ۶۶ از مهر یشت (یشت دهم)، واژه اوستایی «ثَواش» [= فضا] که به معنای جای خالی میان چیزی [= خلاء یا تهیگی] است (بهرامی، ج ۲: ۶۶۹) با صفت «خود داد» ـ «خدای» در زبان پهلوی ـ نام برده شده و لقب «خود داد» یا «خدای» برای واژه «فضا» نشان دهنده اهمیت اقتصادی فضا در اندیشه ایران پیش از اسلام می‌باشد.

مفهوم «حق» و «حقوق» در اندیشه ایرانی

اندیشیدن در اینکه چه چیز «راست» [= حق] و چه چیز «درست» [= حقوق] است از گذشته‌های دور مورد توجه اندیشمندان چه در ایران و چه در دیگر نقاط جهان بوده است. «راستی» یا «حق» در اندیشه ایرانی به معنای انطباق داشتن با قوانین طبیعی [← اشا] است که در نوشته‌های پس از اسلام از این قوانین با نام «اعیان ثابته» نام برده شده است. پرسش از «راستی» [= حق]، بنیاد «دانایی دوستی» ـ یا آنچه در یونان «فیلاسوفیا»^۲ نامیده می‌شد ـ است (عریان: ۳۰۸) و پاسخ یافتن برای آن می‌تواند فرد را به جایگاه «خدای» [= ولی] برساند تا با فهم مناسبات حاکم بر جهان طبیعی [= چهار]، توانایی قانونگذاری در جهان ارادی [= آخو] را به دست آورد. (فرخزادان، ج ۱: ۶۸ و ۱۰۱)

اندیشیدن به «راستی» و رسیدن به «دانایی» در ایران پیش از اسلام، با آیین مهر آغاز گشته و بعدها به صورت اندیشه عرفانی به ایران پس از اسلام منتقل گشت. مفهوم «دانایی» ـ sofia ـ در اندیشه کهن ایرانی با کلید واژه «وهو»^۳ بیان شده (اشه، ۱۳۸۲: ۱۱۸) و نخستین پرسش فلسفی بازمانده از ایران کهن که به گونه «اشم وهو» پرسیده شده است، اشاره به رابطه میان راستی [= اشا] و دانایی [= وهو] دارد. این پرسش که در بند ۱۴ از یسن ۲۷ آمده است، در یسن ۲۰ که به بغان یشت شناخته می‌شود به گونه‌ای گسترده‌تر بررسی شده است. (میرفخرایی، ۱۳۸۲: ۳۵)

مانثره «اشم وهو» کهن‌ترین گفتار بر جای مانده از پیشینیان می‌باشد که در آن به «راستی» اشاره شده است. در این مانثره، «راستی» همان «دانایی» دانسته شده^۴ و برترین^۵ دانایی در پیوند با «هستی» برشمرده شده است^۶. همچنین از آنجاییکه مانثره «اشم وهو» کهن‌ترین گفتار در دسترس است که در آن از پیوند میان «دانش» و «راستی» سخن رفته است، این مانثره را نیز می‌توان کهن‌ترین متن حقوقی در جهان دانست که تاکنون برجای مانده است.

در اندیشه ایرانی، «پیمان» [← مهر] یا برقراری «پیوند»، با میانجی‌گری «باد» [= روح] انجام می‌پذیرد^۷ به دیگر سخن دو سر یک پیوند، هنگامی می‌توانند با هم پیمان بندند که میان آن دو راهی پدیدار شود که در آن راه، باد روان گردد. روان شدن «باد» نیازمند «راست» بودن راه است و «راست» شدن راه نیز با آگاهی یافتن از «درستی» و «پاکی» راه به دست می‌آید که از راه «دانش» امکان پذیر است. هنگامی که باد میان دو سر روان می‌گردد، «جان»^۸ پدیدار گشته و «زندگی» آغاز می‌شود.

۱- [مکان] نزد اشراقیان عبارت از بعد مجردی است نظیر تجرد موجودات مثالی که فاصل بین دو عالم است یعنی واسطه میان مفارقات نوریه و ظلمات است که جسم متمکن بر نحو کلی و با عماقه و اجزائه در آن می باشد. (شرح منظومه: ۴۵۲)

۳- در نوشته‌های مانوی، واژه پهلوی «بهی» ـ hīhev ـ برابر با واژه سریانی «حکمت» ـ tmkh ـ آمده است. برای آگاهی بیشتر بنگرید به: آذرباد مهرسپندان، رهام اشه، ص ۷۳۱، پانویس شماره ۱۶.

۴- اَشم وُهو

۵- در گزارشی که زادسپرم از واژه «وهیشت» داده است، آن را برابر با «hīmosāp» ـ تعالی ـ دانسته است. (جوان جم: ۰۰۱)

۶- وْهیشتُم اِستی

۷- برای آگاهی از پیوند میان «باد» و «داد» بنگرید به کرده ۷۲ از کتاب سوم دینکرد. (فرخزادان، ج ۱: ۸۴)

۸- «کَی» اوستایی

زنده شدن و زندگی، نخستین گام بیرون رفتن از «ده» و وارد شدن به «شهر» است اما برای شهری شدن نیاز به «هستی» یافتن است. «هستی» یافتن با «نام» گرفتن^۱ و به یاری توانمندی‌هایی از انسان انجام می‌پذیرد که از آن با نام «بغ» یاد می‌شده است (فرخزادان، ج ۱: ۴۹). در اندیشه ایرانی از پنج بغ ـ امشاسپند ـ یاد شده که این پنج «بغ»، از «بهمن» یا توانمندی اندیشیدن دانش‌بنیان انسان سرچشمه گرفته و با «اردیبهشت» که توانمندی قانونگذاری دانش‌بنیان انسان است، آغاز می‌گردد. پسانگاه «شهریور» یا توانمندی ایجاد کردن مناسبات ارادی در انسان، به تعریف مناسبات جدیدی دست می‌زند که با «سپندارمذ» یا اندیشه به کمال رساننده، کمال آن مناسبات جدید معین شده و با «خرداد» یا توانمندی به تکامل رساندن آن مناسبات، بارور شده و با «امرداد»^۲ هستی یافته و نامیرا می‌گردد. (فرخزادان، ج ۱: ۶۹)

در اندیشه ایرانی، رابطه میان «ایزدان» و «بغان» در دو ساحت جداگانه تعریف می‌شده است. «ایزدان»^۳ در رابطه‌ای طولی در امتداد یکدیگر قرار گرفته و به انسان در بیرون آمدن از «ده» [= جهان] یاری رسانده اما با ورود انسان به شهر، «بغان»^۴ یا امشاسپندان دست اندرکار شده و با رابطه‌ای عرضی، به ماندن انسان در «شهر» یاری می‌رسانند^۵. ایزدان به واسطه رابطه طولی خود به ایجاد راهی برای رسیدن به شهر، یاری می‌رسانده‌اند که ویژگی این راه، «راست» بودن [← حق] است و از اینجا مفهوم ایزدان با مفهوم حق و راستی [= اشا] در پیوند قرار می‌گیرد اما بغان به واسطه رابطه عرضی خود و آمیزشی که با یکدیگر می‌یابند، با مفهوم حقوق و درستی [= درود] می‌پیوندند.^۶

مفهوم «درستی» یا «حقوق» در اندیشه ایرانی به دلیل نقشی که در برقراری مناسبات انسانی بازی می‌کند، پیوندی تنگاتنگ با اندیشه شهری دارد. «درستی» برخلاف «راستی» که برگرفته از «اشا» یا مناسبات حاکم بر جهان طبیعت است، به «بهمن» یا مناسبات حاکم بر جهان انسان تعلق دارد. انسان به پشتوانه «بهمن» یا اندیشه دانش‌بنیان می‌تواند مناسبات درونی پدیده‌های آمیخته [= طبایع]، چه در گونه طبیعی و چه در گونه انسانی، را فهمیده و برپایه فهم این مناسبات به بازتعریف این پدیده‌ها بپردازد. هر اندازه دانش انسان از پدیده‌های آمیخته پیرامونی‌اش ژرفای بیشتری داشته باشد، به فهم پیچیده‌تری از مناسبات حاکم بر آن پدیده می‌رسد و همزمان با فهم کلی آن پدیده می‌تواند پاره‌های سازنده آن آمیزش [= اخلاط] و چگونگی چیدمان این پاره‌ها در کنار هم برای رسیدن به یک کلیت را نیز ادراک کند. بدینگونه انسان به یاری بهمن به فهم حقوقی نسبت به جهان پیرامونی دست می‌یابد و خود نیز می‌تواند مناسبات حقوقی تازه‌ای را بنیاد بگذارد

کهن‌ترین اشاره به «درستی» در نوشتارهای ایرانی در اوستا دیده می‌شود. بدین ترتیب با آنکه اروپائیان آغاز مباحث حقوقی را با افلاطون و ارسطو در دو هزار و چهار صد سال پیش می‌دانند، پیشینه پرداختن به مفهوم درستی ـ که سرآغاز مباحث حقوقی در ایران می‌باشد ـ در نوشتارهای برجای مانده، تا روزگار زرتشت به عقب بازگشته و برای زمانی حدود سه هزار و هفتصد سال^۷ پیش قابل ردیابی است.

۱- برای آگاهی بیشتر بنگرید به گفتار: خط در اسطوره‌ها از دکتر ژاله آموزگار.

۲- «خرداد» و «امرداد» دو بغی هستند که در قرآن نیز با نام هاروت و ماروت که گونه بابلی آنان است، یاد شده‌اند (سوره بقره، آیه ۲۰۱).

۳- عقول طولیه در حکمت مشائی

۴- عقول عرضیه در حکمه الاشراق

۵- سهروردی در کتاب المشارع و المطارحات از سه گام خروج از ده، ورود به شهر و ماندن در شهر به سه صورت نمادین یاد کرده و این سه صورت را بدینگونه تفسیر کرده است: ۱- الشروع: فی الحکمه، هو الانسلاخ عن الدنیا، ۲- اوسطه: مشاهده انوار الالهیه، ۳- آخره: لانهایه له. برای آگاهی بیشتر بنگرید به مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص: ۵۹۱ و کتاب تاریخ آیین رازآمیز میتراپی، هاشم رضی، ج ۲، ص ۸۲۶.

۶- در دستگاه فکری هگلی، تبدیل رابطه طولی خدایگان بندگی به رابطه عرضی با کلید واژه «notiailnocer» یا باز آشتی به معنای آشتی مجدد زمین و آسمان بیان شده است.

۷- ذبیح بهروز برپایه محاسبات نجومی و روایت‌های سنتی زرتشتیان، زمان زرتشت را در سال ۷۶۷۱ پیش از میلاد مسیح یعنی حدود سه هزار و هفتصد سال پیش دانسته است. این زمان را امروزه بسیاری از بزرگان زرتشتی پذیرفته‌اند. برای آگاهی بیشتر بنگرید به جستار زمان زردشت از ذبیح بهروز، ص ۳۱۲.

پس‌گفتار

در یک نگاه تاریخی، سیر تحول اندیشه شهری در ایران را می‌توان به سه دوره دسته‌بندی کرد که از «ده» آغاز شده و با «شهر مهری» به دوران شهری بودن گام گذاشته و در «شهر زرتشتی» تاکنون برپا مانده است. آنچه که از جمع‌بندی گفتارهای اوستایی به ویژه در هادخت نسک^۱، ویشناسب یشت و وندیداد برمی‌آید، شهری شدن با بریدن از بندگی نیازهای طبیعی^۲ و بیرون رفتن از ساحت «ده» آغاز می‌شود و تا پیوند یافتن با بایستگی‌های انسانی^۳ و پاینده ماندن در ساحت «شهر» ادامه می‌یابد. این مرگ تن از «دنیا» - ده - و زندگی همیشگی یافتن روان در «دین» - شهر - در گام نخست با بیرون شدن از تن و ماندن در بیم و امید در نزدیکی سر همراه است که با سپری کردن سه پایه گفتار نیک و کردار نیک و محل جدایی راه‌ها^۴ می‌گذرد. با سپری شدن پایه سوم، وجدان [=دَنا] فرد با او همسخن گشته و گفت‌وگویی میان آنان در می‌گیرد. سپس زمان، راهی برای گذر می‌سازد که به سوی چینود پل می‌رود. فرد با یاری وجدان خود [=دَنا] از این پل گذر می‌کند و در آن سر پل، بهمن [=جهان انسانی] به پیشواز او می‌آید و او را به جایگاه شهری ماندن یا «گروتمان» می‌رساند. این جایگاه، جایگاه قانون‌مداری و همراهی با خرد انسانی [=اهورامزدا] در زندگانی است (ناشناس، ۱۳۸۶: ۶۰۵). بدینگونه میان فرد با خرد انسانی [=اهورامزدا] آشتی برپا شده و فرد، همشهری یک شهر می‌گردد. این آشتی که در اصل به معنای رفع تضادها و تعارض‌ها میان انسان و خرد انسانی یا «خرد هرویسپ آگاه» است، فرد را به پیروی از «راستی» و «درستی» وا می‌دارد.

یکی از مشکلات عمده‌ای که بر سر راه معرفت شهری شدن در ایران امروز وجود دارد، عدم تمایز روشن میان دو واژه «هستی» و «زندگی» است. همانگونه که پیشتر دیده شد و سپس تر نیز به آن اشاره خواهد شد، مفهوم «هستی» پیوند نزدیکی با مفهوم «دانش» دارد [← حقوق] بازآنکه مفهوم «زندگی» در پیوند با «وزش» یا جریان یافتن «باد» دارد [← حق]. وزیدن باد همانگونه که گفته شد، به «جنبش» - یا آنچه در فلسفه ایران پس از اسلام «حرکت» نامیده شد - خواهد انجامید که پیامد آن «جان» گرفتن و «زنده» شدن است.

در اندیشه ایرانی پیش از اسلام، «هستی» یافتن یک پدیده با «نام»^۵گرفتن آن آغاز می‌شد^۶ و از آنجا که انسان تنها آفریده‌ای است که توانمندی نام نهادن بر پدیده‌های اطراف خود را دارد، توانایی هستی بخشیدن، تنها از آن انسان دانسته می‌شد. انسان ایرانی به پشتوانه «خرد جان بخش» خود که در گات‌های زرتشت با نام «اهورامزدا» شناسانده شده است، به شناخت مناسبات حاکم بر پدیده‌ها دست زده و بدینگونه توانایی نام نهادن بر آن‌ها و هستی بخشیدن به آن پدیده‌ها را یافته است.

«هستی» یافتن یک پدیده در پایان سلسله مراتب وجودی خود به مرتبه‌ای نیازمند است که در نوشته‌های اوستایی از آن با نام «ثواش» یاد شده است. همین واژه در زبان انگلیسی به گونه «space» و در زبان عربی به «فضا» تبدیل شده است. صورت دگرگونه شده این واژه در فارسی کنونی، واژه «هوا» است که هنوز نیز به کار برده می‌شود.

در واقع آنچه که در دستگاه فکری هانری لُهِ‌فُور، چارچوب مباحث فضایی و اقتصادی را به مفهوم «شهر» گره

^[1] - فرگرد دوم و سوم

^[2] - «چهر بی‌گزین» در نوشته‌های پهلوی. بنگرید به کرده ۳۷ از کتاب سوم دینکرد.

^[3] - «کام گزین» در نوشته‌های پهلوی. بنگرید به کرده ۳۷ از کتاب سوم دینکرد.

^[4] - paθā paiti cīcarenā

^[5] -موضوع اهمیت داشتن «نام» در هستی یافتن یک پدیده در جهان غرب با در قالب مکتب نومیالیسم یا اصالت تسمیه با ویلیام اوکام آغاز شد و سپس تر هابز آن را پی گرفت. کانت نیز در کتاب سنجش خرد ناب به تفکیک «nemon» از «nemonehp» پرداخته و با این بهانه که ما امکان دستیابی به «nemon» را نداریم، راه بررسی «nemonehp» را برای فهم یک پدیده پیشنهاد می‌دهد.

^[6] - پیوند میان نام گرفتن و هستی یافتن در میان مردمان میانرودان نیز روایی داشت و در داستان‌های کهن آنان آمده است که مردوک در جمع خدایان برای این که توانایی خود را نشان دهد، اشیارامی نامیدو آنها ظاهر می‌شدند.برای آگاهی بیشتر بنگرید به کتاب:بین‌النهرین باستان،نوشته ژرژ روه، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران نشر آبی، ۹۶۳۱.

می‌زند همین نقشی است که هستی یافتن در فضا برای گذار از «ده» به «شهر» و ماندن در «شهر» بازی می‌کند. بدین ترتیب پیوند میان مباحث حقوقی با فضا - به عنوان کلیتی که «جا» یا «مکان» در آن تعریف می‌شود - از یک سو و مباحث هستی شناسانه با فضا از سوی دیگر، موضوع «تملک حقیقی شهر» از طریق زایاندن فضای اجتماعی را در دنیای کنونی از اهمیتی دو چندان برخوردار می‌کند.

مخالفت‌هایی که لُهِ‌فُور و پیروان او به ویژه هاروی با روند اربانیزیشن دارند، برخلاف آنچه که در ایران بر پایه ترجمه‌های انجام شده مخالفت با «شهری‌گرایی» - و طبعاً بازگشت به ده - فهمیده می‌شود، متوجه غلبه امر اقتصادی و به ویژه اقتصاد سرمایه‌دارانه بر امر سیاسی در شهر است که شهر را از حوزه مناسبات سیاسی میان شهروندان آزاد به کالایی در حال مبادله تبدیل نموده و گسترش این امر به حذف روز افزون شهروندان از مداخلات شهری خواهد انجامید.

پیشنهاد ویژه لُهِ‌فُور، تغییر فضای سرمایه‌دارانه به فضای سوسیالیستی است که از طریق اصالت دادن به جنبش‌های اجتماعی و بازگشت به خودگردانی عام برای بازسازی از پایین به بالای فضای اجتماعی است (لُهِ‌فُور: ۳۶). مطرح شدن برگرداندن مالکیت مشروع شهر به شهروندان نیز به تصریح خود او، نه بازگشتی صوری به شهر سنتی، بلکه برگرداندن این مالکیت در شهر دگرگون شده و مدرن است (لُهِ‌فُور: ۲۵۴) و آنچه که در این میان می‌تواند نقش مهمی را بازی کند، جایگزین کردن طبقه اجتماعی کارگر - به معنای طبقه زایاننده هنر - به جای اشرافیت بورژوازی جدید است که با اتکا به علم، هر گونه تغییری در شهر را در سیطره خود در آورده است.

ناگفته نماند که آنچه لُهِ‌فُور مطرح می‌کند با فاصله زیادی از آنچه در ایران امروز در حال رخ دادن است، قرار دارد زیرا امر اقتصادی مورد نظر لُهِ‌فُور که بر شهر امروزی غرب سایه سنگین خود را گسترانده، امر اقتصادی مدرن یا همان اقتصاد سیاسی است که مبتنی بر مالکیت عمومی می‌باشد و با فهم اقتصادی سنتی امروزی در ایران که هنوز در چارچوب اقتصاد خانگی و مبتنی بر مالکیت خصوصی می‌باشد، تفاوت‌های بسیاری دارد.

در پایان باید به این نکته بسیار مهم توجه شود که لُهِ‌فُور ایده باز بازپس گرفتن شهر را با توجه به این پیش فرض مطرح کرده است که فردی که قصد در اختیار گرفتن شهر را دارد، شهروندی آزاد و مسئولیت‌پذیر است و به همانگونه که نسبت به اصلاح و بهبود وضعیت کنونی و آینده خود احساس مسئولیت می‌کند، در قبال اصلاح و بهبود وضعیت شهر نیز مسئولیت‌پذیر است. در غیر این صورت در جایی که هنوز شهروند صاحب حق پیدا نشده و افراد به آن درجه از آزادی و مسئولیت‌پذیری نسبت به خود و آینده خود نرسیده‌اند که بنده دغدغه‌های روزمره و سطحی نباشند، با افتادن روند تغییرات در شهر به دست آنان، شهر به محیطی برای افزایش روزافزون بندگی تبدیل شده و فرآیند توسعه شهری به روند بازگشت به وضعیت پیشاشهری یا همان «ده» تغییر ماهیت خواهد داد.

منابع:

- اشه، رهام، آذرباد مهرسپندان، چاپ نخست، تهران، انتشارات تیمورزاده، ۱۳۸۲.

- آموزگار، ژاله، خط در اسطوره‌ها، مجله بخارا، شماره ۴۴، مهر و آبان ۱۳۸۴، صص ۶۷ تا ۸۰.

- بلعی، ابوعلی، تاریخ‌نامه طبری، تصحیح: محمد روشن، چاپ دوم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۸.

- بنداری، الفتح، ترجمه شاهنامه فردوسی به عربی، چاپ نخست، تهران، انتشارات اسدی، بی تا.

- بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، چاپ ششم، تهران، انتشارات آگه، ۱۳۸۶.

- بهار، مهرداد، جستاری در فرهنگ ایران، چاپ نخست، تهران، نشر اسطوره، ۱۳۸۵.

- بهرامان، فرخ مرد، مادیان هزار دادستان، برگردان: سعید عربان، چاپ نخست، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۹۱.

- بهرامی، احسان، فرهنگ واژه‌های اوستایی، ویراستار: فریدون جنیدی، چاپ نخست، تهران، نشر بلخ، ۱۳۶۹.
- پورداد، ابراهیم، گات‌ها، چاپ دوم، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۴.
- پورداد، ابراهیم، یادداشت‌های گات‌ها، چاپ نخست، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۱.
- پورداد، ابراهیم، یشت‌ها، چاپ نخست، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷.
- تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش: ژاله آموزگار، چاپ دوم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۷.
- جنیدی، فریدون، داستان ایران، تهران، چاپ نخست، انتشارات بلخ، ۱۳۹۲.
- جوان جم، زادسپر، وزیدگی‌های زادسپر، برگردان: محمد تقی راشد محصل، چاپ دوم، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
- حسن‌زاده کریم آباد، داوود، اسفار اربعه در عرفان اسلامی، مجله حکمت عرفانی، سال نخست، زمستان ۱۳۹۰، تهران، صص ۹ تا ۳۹.
- حلاج، حسین، مجموعه آثار حلاج، تصحیح: قاسم میرآخوری، چاپ نخست، تهران، انتشارات شفیی، ۱۳۸۶.
- رازی، محمد بن زکریا، السیره الفلسفیه، ترجمه: عباس اقبال، چاپ دوم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.
- راشد محصل، محمد تقی، دینکرد هفتم، چاپ نخست، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹.
- رضی، هاشم، آیین مهر: تاریخ آیین رازآمیز میتراپی، چاپ نخست، تهران، انتشارات بهجت، ۱۳۸۱.
- رضی، هاشم، وندیداد، چاپ نخست، تهران، انتشارات بهجت، ۱۳۸۵.
- ساسانفر، آبتین، گات‌ها: سرودهای اشو زرتشت، چاپ نخست، تهران، انتشارات بهجت، ۱۳۹۰.
- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح: هانری کربن و دیگران، چاپ دوم، تهران، انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- شایگان، محمد رحیم، تحول مفهوم خدا، کتاب: یشت فرزاندگی (جشن نامه دکتر محسن ابوالقاسمی)، چاپ نخست، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۴، صص ۲۹۷ تا ۳۲۹.
- شقاقی، پژمان، الف، بازخوانی مفهوم شهر ایرانی بر پایه شاهنامه فردوسی، مجله آبادی، تهران، شماره ۷۰، بهار ۱۳۹۰، صص ۸۰ تا ۹۳.
- شقاقی، پژمان، ب، درآمدی بر نظریه آبادی، چاپ نخست، تهران، انتشارات پژواک، ۱۳۹۰.
- عریان، سعید، پسر دانشکامه، مجله چیستا، تهران، شماره ۱۳۴ و ۱۳۵، دی و بهمن ۱۳۷۵، صص ۳۰۸ تا ۳۱۳.
- فارابی، ابونصر، سیاست مدنی، ترجمه و تحشیه: سید جعفر سجادی، چاپ سوم، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
- فرخزادان، آذرنیغ، کتاب سوم دینکرد، برگردان: فریدون فضیلت، چاپ نخست، تهران، انتشارات فرهنگ دهخدا، ۱۳۸۱.
- فروشی، بهرام، فرهنگ زبان پهلوی، چاپ ششم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۰.
- کلنز، ژان، مقالاتی درباره زردشت و دین زردشتی، ترجمه احمد رضا قائم مقامی، چاپ دوم، تهران، انتشارات فرزانه روز، ۱۳۹۱.
- گاتدینر، مارک، مارکس زمان ما: هانری لُه فور و تولید فضا، کتاب «درآمدی بر تولید فضای هانری لُه فور»، گردآوری

- و ترجمه: آیدین ترکمه، چاپ نخست، تهران، انتشارات تیسرا، ۱۳۹۴، صص ۹ - ۲۱.
- گردیزی، ابوسعید، زین الاخبار، تصحیح: عبدالحی حبیبی، چاپ نخست، تهران، انتشارات دنیای کتاب، ۱۳۶۳.
- لُه فور، هانری، حق سیتی، کتاب «درآمدی بر تولید فضای هانری لُه فور»، گردآوری و ترجمه: آیدین ترکمه، چاپ نخست، تهران، انتشارات تیسرا، ۱۳۹۴، صص ۲۳۹ - ۲۵۵.
- لُه فور، هانری، فضا: فرآورده اجتماعی و ارزش مصرفی، کتاب «درآمدی بر تولید فضای هانری لُه فور»، گردآوری و ترجمه: آیدین ترکمه، چاپ نخست، تهران، انتشارات تیسرا، ۱۳۹۴، صص ۲۳ - ۳۹.
- لوکوک، پی‌یر، کتیبه‌های هخامنشی، ترجمه نازیلا خلخالی، چاپ دوم، تهران، انتشارات نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۶.
- مرقی کاشانی، افضل الدین محمد، مصنفات، تصحیح: مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.
- مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده، تصحیح: عبدالحسین نوایی، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- ناشناس، بغان یسن، برگردان: مهشید میرفخرایی، چاپ نخست، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲.
- ناشناس، هادخت نسک، برگردان: مهشید میرفخرایی، چاپ دوم، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶.
- هاروی، دیوید، حق به شهر، ترجمه: خسرو کلاتتری، چاپ نخست، تهران، انتشارات مهریستا، ۱۳۹۱.
- هرمزدیار، داراب، روایات، به اهتمام: مانک رستم اون والا، چاپ نخست، بمبئی، بی نا، ۱۹۲۲.
- Ayto, Gohn, Word Origins, A & C Black Publishers Ltd, second edition, London, 2005.
- Cheung, Johnny, Etymological Dictionary of the Iranian Verb, Brill, First Edition, Leiden, 2006.
- Lefebvre, Henry, The Production of Space, translated: Donald Nicholson-Smith, Blackwell press, 1st ed, Combridge, 1991.
- Harvey, David, The right to the city, New Left Review, October 2008. (http://abahlali.org/files/Harvery_right_to_the_city.pdf)