

**The Foundations of the Urban Vision with Emphasis on Allameh
Tabataba'i's Theory of Constructive Perceptions***

Mohammad Hossein Kazemi Andaryan¹

Mohammad Taghi Pirbabaei²

Mohammad Ali Kaynejad³

Abstract

The urban vision delineates the principal directions and desired horizon of development, constituting a crucial pillar in the strategic planning system of cities. Currently, the dominant theoretical foundations for vision production are neoliberalism and socialism. The present research aims to formulate the foundations of an urban vision based on the philosophical wisdom (Hikmah) of Allameh Tabataba'i, relying particularly on his innovative theory of Constructive Perceptions (Idrakat-e Etebari), to propose a novel and indigenous framework for vision development. To this end, the study first examines the ontological, epistemological, and anthropological system within Allameh Tabataba'i's philosophy. Subsequently, in the second stage, it analyzes his original theory of Constructive Perceptions as one of the main frameworks for formulating foundational principles. Finally, the research presents a conceptual framework comprising nine key principles that can serve as a basis for developing an urban vision model, elaborating on their connections to urban goals and challenges.

Keywords: Vision, Constructive Perceptions (Idrakat-e Etebari), Sustainable Development, Participation, Social Justice, Allameh Tabataba'i

* This article is derived from a doctoral dissertation entitled "Explaining the Urban Vision Model: A Comparative Study of Neoliberal Urbanism and Urbanism from the Perspective of Allameh Tabataba'i's Wisdom," supervised by the second and third authors at Tabriz Islamic Art University.

1. Ph.D. Graduate in Islamic Urban Planning, Faculty of Architecture and Urban Planning, Tabriz Islamic Art University, (Corresponding Author) mh.kazemi.a@gmail.com

2. Professor of Urban Design, Faculty of Architecture and Urban Planning, Tabriz Islamic Art University, Tabriz, Iran, pirbabaei@tabriziau.ac.ir

3. Professor, Faculty of Civil Engineering - Sahand University of Technology; President of Tabriz Islamic Art University, ma_kaynejad@tabriziau.ac.ir

مبانی چشم‌انداز شهر با تأکید بر نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی*

محمدحسین کاظمی اندریان^۱

محمدتقی پیربابایی^۲

محمدعلی کی نژاد^۳

چکیده

چشم‌انداز شهر، جهت‌گیری‌های اصلی و افق مطلوب توسعه را مشخص می‌کند و رکن مهمی در نظام برنامه‌ریزی راهبردی شهرها به‌شمار می‌آید. در حال حاضر دو اندیشهٔ نولیب‌الیسم و سوسیالیسم، بنیان نظری غالب برای تولید چشم‌انداز است. پژوهش پیش‌رو در پی تدوین مبانی چشم‌انداز شهر مبتنی بر حکمت علامه طباطبایی با تکیه بر نظریهٔ ادراکات اعتباری ایشان است تا چارچوبی نوین و بومی برای تدوین چشم‌انداز ارائه نماید. با این هدف، در گام اول به بررسی نظام هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی حکمت علامه طباطبایی می‌پردازیم، سپس در گام دوم نظریهٔ ابداعی علامه طباطبایی یعنی ادراکات اعتباری به عنوان یکی از چارچوب‌های اصلی مورد استفاده در تدوین اصول، بررسی می‌کنیم و در نهایت، چارچوب مفهومی متشکل از ۹ اصل مهم که می‌توانند مبنایی برای تدوین الگوی چشم‌انداز قرار گیرند، بیان کرده‌ایم و ارتباط آنها با اهداف و مسائل شهری را شرح و بسط داده‌ایم. **واژگان کلیدی:** چشم‌انداز، ادراکات اعتباری، توسعهٔ پایدار، مشارکت، عدالت اجتماعی، علامه طباطبایی.

* این مقاله مستخرج از رسالهٔ دکتری با عنوان «تبیین الگوی چشم‌انداز شهر؛ مطالعهٔ تطبیقی شهرسازی نولیب‌رال و شهرسازی از منظر حکمت علامه طباطبایی» است که با راهنمایی نویسنده‌های دوم و سوم در دانشگاه هنر اسلامی تبریز انجام گرفته است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۱، تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۱/۲۰.



شناسهٔ دیجیتال (DOI): 10.22081/jtc.2025.72183.1059

۱. دانش آموخته مقطع دکتری شهرسازی اسلامی، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز.

(نویسندهٔ مسئول) mh.kazemi.a@gmail.com (ORCID: 0000-0002-4291-5060)

۲. استاد طراحی شهری، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز: pirbabaie@tabriziau.ac.ir

۳. استاد دانشکده مهندسی عمران - دانشگاه صنعتی سهند رئیس دانشگاه هنر اسلامی تبریز: ma_kaynejad@

tabriziau.ac.ir

مقدمه

تأثیر ایدئولوژی بر شهرسازی از مباحث جدی در نظریه و عمل شهرسازی به شمار می آید، تا جایی که برخی، خود برنامه ریزی را ایدئولوژی می دانند: «برنامه ریزی، ایدئولوژی نحوه تعریف و استفاده از فضا است» (M. J. P. t. Gunder, ۲۰۱۰) و برخی نیز ذات برنامه ریزی را ایدئولوژیک می پندارند: «برنامه ریزی ذاتاً ایدئولوژیک است؛ زیرا ایدئولوژی، سیستم های اعتقادی یا ارزشی برگزیده و غالب ما را تشکیل می دهد. اینها به نوبه خود آنچه را که می خواهیم، آنچه را مهم هستند و پس از آن مقاصد و اهداف ما را شکل می دهند.» (Fagence, ۱۹۸۳; Foley, ۱۹۶۰; M. Gunder, Hillier, & A, ۲۰۰۷; Kramer, ۱۹۷۵; Reade, ۱۹۸۷). با فراگیر شدن الگوی برنامه ریزی راهبردی، تدوین چشم انداز و دورنما از توسعه آینده شهر به یکی از ارکان مهم برنامه ریزی شهرها تبدیل شده است. چشم انداز در صدر ساختار طرح یا برنامه راهبردی شهر قرار دارد و دربرگیرنده جهت گیری های بلندمدت و راهبردی شهر است که به تبع آن، راهبردهای نیل به اهداف، تدوین می شوند و سیاست های اجرایی اتخاذ می گردند. به بیان دیگر، چشم انداز، روح حاکم بر تمام اقداماتی است که در مسیر توسعه شهری و به منظور کاهش معضلات موجود و دستیابی به اهداف عالی انجام می شود. طی دهه های اخیر، موضوعات متنوعی در اسناد توسعه شهرها مورد توجه قرار گرفته است از جمله: شهر هوشمند (Grossi & Pianezzi, ۲۰۱۷)، منافع عمومی (Boland, Bronte, & Muir, ۲۰۱۷)، محلی گرایی (Brenner & Theodore, ۲۰۰۲; Geddes & Sullivan, ۲۰۱۱)، شهر فشرده (Sager, ۲۰۱۵)، بازآفرینی شهری (Kelly, ۲۰۱۴; Muir, ۲۰۱۴; Tulumello, ۲۰۱۶)، فضاهای نرم (Olesen, Government, & Policy, ۲۰۱۲)، مسکن (Jacobs, ۲۰۱۹; Murphy, ۲۰۲۰). به طور کلی دو رویکرد نظری در چشم انداز شهرها را می توان نام برد که در نمونه های زیادی تکثیر شده اند. نخست رویکرد نئولیبرال یا بازارمحور (Barr, ۲۰۲۱; Lampkin, Dawkins, & Williamson, ۲۰۲۱; Boré n, Grzys, & Young, ۲۰۲۱; Rogers, ۲۰۲۱; Piletic, ۲۰۲۰; Levenda & Tretter, ۲۰۲۰; Lata, ۲۰۲۰; Ghosh, ۲۰۲۱; Upadhyaya, ۲۰۲۰; Song, Stead, & de Jong, ۲۰۲۱; Sharma, ۲۰۲۱, & Gibson



۲۰۲۰؛ Zhang, ۲۰۲۰) و دوم رویکرد سوسیالیسم مبتنی بر فلسفه مارکسیسم (Harvey, ۱۹۸۹). این دورویکرد در شیوه‌های گوناگون مورد استفاده شهرها در سطح جهان قرار گرفته‌اند، اگرچه برخی از شهرها به ریشه‌های فلسفی واژگانی که در چشم‌اندازشان استفاده می‌کنند، آگاه نیستند. کشور ایران در تاریخ خود فلاسفه بزرگی را پرورش داده‌اند که از مهمترین آنها می‌توان به ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا اشاره کرد. هر یک از این فلاسفه مسلمان دستگاه فلسفی خاص و متفاوتی را ابداع کرده‌اند که تا به امروز محل بحث میان اندیشمندان است. ملاصدرا با ارائه «حکمت متعالیه» به‌عنوان کامل‌ترین منظومه فلسفی-عرفانی، طی چهار قرن اخیر، تحولی شگرف در نظام اندیشه فلسفی جهان اسلام پدید آورد. علامه طباطبائی از بزرگترین فیلسوفان معاصر با شرح و بسط حکمت متعالیه و به‌کارگیری اصول و چارچوب آن در تبیین مسائل جامعه معاصر، بنیانی جدید بنا کردند. پژوهش پیش‌رو در چارچوب اندیشه حکمی علامه طباطبائی، اصولی را برای تدوین الگوی بومی چشم‌انداز شهری بیان می‌کند؛ اصولی که به‌طور اساسی با الگوهای نولیب‌رال و سوسیال متفاوت است و بیشترین انطباق را با خلقت انسان و تعالیم اسلام دارد. از این منظر نوشتار پیش‌رو اثری بدیع است که مشابه آن تاکنون انجام نشده است.

۱. ابعاد حکمت متعالیه

علامه طباطبائی از بزرگترین شارحان مکتب حکمت متعالیه در عصر حاضر است که آثار متعددی در این زمینه نگاشته است. حکمت متعالیه که توسط صدرالمتهالین شیرازی در حدود چهار قرن پیش ارائه گردید هنوز مهمترین و کامل‌ترین دستگاه فلسفی جهان اسلام به‌شمار می‌رود. ملاصدرا در سنت فلسفه اسلامی، «صدرالمتهالین» نامیده شده است؛ یعنی عالی‌ترین شخص در میان کسانی که طبق نظر سهروردی به بالاترین درجه صاحبان معرفت مابعدالطبیعی تعلق دارند (Nasr, ۲۰۲۰).

۱-۱. هستی‌شناسی

در حکمت متعالیه، نگاه خاصی به مقوله هستی وجود دارد که برخی از مهمترین وجوه آن

عبارتند از:

۱. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت؛
۲. وحدت شخصی وجود: نظر ملاصدرا درباره وحدت وجود مبتنی بر نظر عرفا یعنی «وحدت شخصی وجود» است؛
۳. وجود ربطی: از نظر ملاصدرا غیر از واجب الوجود، بقیه وجودها به مثابه تصاویر در آینه هستند و از خود وجودی ندارند، بلکه عین ربط هستند و تجلیات و ظهورات وجود به شمار می آیند (مسعودی، ۱۳۷۸)؛
۴. قاعده «بسیط الحقیقه»: اگر چیزی بسیط باشد، آنگاه واجد همه وجودهاست؛ زیرا امکان ندارد چیزی بسیط باشد و بتوان چیزی را از آن سلب کرد، چون در این صورت مرکب می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۸-۴۷)؛
- ترین مسائل حرکت جوهری: حرکت جوهری اساس تبیین ملاصدرا از بسیاری از مشکل فلسفه سنتی از جمله خلقت جهان و معنای صحیح صیوریت در پرتو امر تغییرناپذیر و؛ رئالیسم: فلاسفه اسلامی از جمله فیلسوفان حکمت (Nasr, ۲۰۲۰) باشد جاودان می؛
- متعالیه به رئالیسم به معنای وجود واقعیتی ورای ذهن قائل هستند.

۱-۲. معرفت شناسی

در حکمت متعالیه، معرفت در محورهای مختلفی نظیر نوع مفاهیم، تقسیم بندی علم، تصور و تصدیق، اعتباریات، مجرد بودن صورت های علمی، اتحاد علم، عالم و معلوم، مراتب عقل، انواع عقل و وجود ذهنی بحث می شود و نوآوری های متعددی در نسبت با دیگر مکاتب فلسفی صورت می گیرد. ملاصدرا معتقد است میان «وحی و الهام» که شیوه دریافت معرفت از سوی پیامبران و امامان است و «اکتساب» که شیوه دریافت معرفت از سوی حکیمان است، تفاوت ماهوی وجود ندارد. علامه طباطبایی همچون دیگر اصحاب جزم و یقین، به ارزش قطعی معلومات قائل است و اعتقاد دارد که اگر فکر با اسلوب منطقی صحیح هدایت شود، به حقایق غیر قابل تردید دست می یابد که منطبق بر واقع است.

۱-۳. انسان‌شناسی

انسان بما هو انسان در مکتب صدرایی دارای مقامی والا و ارجمند است و صدرالمتألهین نگرشی ویژه و ممتاز نسبت به انسان دارد. او انسان را عصاره و نسخه مختصر و جامع همه عوالم طبیعی و عقلی و آنچه بین آنهاست می‌داند و معتقد است هرکس انسان را بشناسد، همه آن عوالم را شناخته است و هرکس انسان را نشناسد، نسبت به همه عوالم جاهل می‌ماند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۷۹۶). خداوند در آیه ۳۰ سورة بقره انسان را خلیفه خدا بر روی زمین معرفی می‌کند. ملاصدرا در تفسیر این آیه می‌گوید حکم سلطنت ذات ازلی و صفات والای واجب، اقتضا می‌کرد مملکت الوهیت را بسط دهد و با ظاهر کردن مخلوقات و محقق ساختن حقائق و مسخر ساختن اشیا، پرچم ربوبیت را برافرازد. این امر، بدون واسطه، محال است، چون ذات حق، قدیم است و مناسبتی بعید میان عزت قدم و ذلت حدوث وجود دارد؛ ازاین‌رو خداوند جانشینی برای خویش در تصرف و ولایت و حفظ و رعایت قرار داد (شجاری، ۱۳۸۸، ص ۴۸). وی همانند ابن عربی انسان را نسخه الهی، دارای جامعیت کبری و عالم صغیر می‌داند، همچنان که عالم، انسان کبیر است (شجاری، ۱۳۸۸، ص ۴۸). انسان در مکتب صدرا جز در نسبت با واجب‌الوجود شناخته نمی‌شود و واجب‌الوجود نیز جز با انسان کامل، تجلی تام نمی‌یابد.

۲. نظریه اعتباریات

علامه طباطبایی با ابداع تفکیک مفاهیم حقیقی از مفاهیم اعتباری، گام بزرگی برای شناخت امور اعتباری و به تبع آن، علوم قراردادی برداشت و حوزه اعتباریات را به مباحث انسان‌شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه اجتماع، فلسفه حقوق و به‌طور کلی، تمام علوم انسانی گسترش داد و به استخراج نتایج جالب‌توجهی از آن پرداخت (بوذری‌نژاد، ۱۳۹۱). اعتباریات در مباحث فلسفی نیز در معانی مختلفی به کار رفته‌اند. در معنی اول، اعتباریات در مقابل علم حقیقی یا ماهیت قرار دارند و مفاهیمی هستند که ذهن با نوعی فعالیت خود ساخته بر مصادیق‌شان حمل و تطبیق می‌کند، اما نه به‌عنوان حمل ماهیت بر افرادش؛ زیرا ماهیت در ذات و حد مصادیق خود، وارد است، ولی اعتباریات این گونه نیستند. اعتباری در این معنا یا عین خارجیت است؛ نظیر وجود



و صفات حقیقی وجود همچون وحدت و فعلیت که امکان ورود به ذهن ندارند و یا عین ذهنیت هستند و تحقق خارجی ندارد؛ نظیر مفهوم کلیت و نوع که فقط در ذهن امکان تحقق دارند (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۹۴). اعتبار در معنی دیگر در مقابل «اصالت» به کار می‌رود؛ نظیر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت و یا مفهوم «اضافه» که وجودش وابسته به غیر است و استقلالی ندارد، در مقابل مفهوم جوهر که قائم به خویش است (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۹۵). در نهایت، اعتباری برای نیل به اهداف عملی به کار می‌رود که موضوع بحث این پژوهش است.

۱-۲. اعتباریات قبل الاجتماع (اعتباریات عمومی)

این نوع اعتباریات به جمع یا اجتماع وابسته نیست و بدون حضور انسان در اجتماع قابل تحقق است (نظیر وجوب خوردن و آشامیدن)، اما وجود آنها از لحاظ عمومیتی که دارند، زیربنای اعتباریات بعد الاجتماع است. علامه به تبیین پنج اعتبار عمومی می‌پردازد و معتقد است اگرچه اعتبارات عمومی دیگری نیز می‌توان یافت، اما این موارد به دلیل اینکه انسان در هر تماس که با فعل می‌گیرد، از اعتبار آنها گریزی نیست، هیچ‌گاه از بین نرفته و تغییری در ذات‌شان پدید نمی‌آید و از این منظر در تشریح و استنباط اعتبارات بعد الاجتماع کفایت می‌کنند (طباطبایی و مطهری، ۱۳۹۰، ص ۲۱۳). مهمترین اعتباریات قبل اجتماع عبارتند از:

وجوب: اعتبار وجوب، اولین و مهمترین اعتبار از اعتبارات عملی در بین تمام اعتبارات به‌شمار می‌آید. «انسان نخستین بار با به کار انداختن قوای فعاله خود، نسبت ضرورت و وجوب (باید) را میان خود و صورت احساسی خود که به نتیجه عمل تطبیق می‌نماید، قرار می‌دهد و حال آنکه این نسبت به حسب حقیقت در میان قوای فعاله و حرکات حقیقی صادره آنها جای دارد، پس نسبت نامبرده «اعتباری» خواهد بود» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۹۰، ص ۲۰۲).

خوبی و بدی: خوب و بد دو صفت اعتباری هستند که در هر فعل صادر شده و کار انجام گرفته، اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند و زائیده بلا فصل اعتبار وجوب عام به‌شمار می‌آیند. اینکه برخی غذاها، اصوات، بوها و غیره نزد عده‌ای خوب و نزد عده‌ای دیگر بد جلوه می‌کند،

اعتباری بودن و نسبی بودن حسن و قبح نزد آنها را نشان می‌دهد و وابسته به عوامل مختلف از جمله کیفیت ترکیب سلسله اعصاب است (رک: طباطبائی و مطهری، ۱۳۹۰، ص ۲۰۴-۲۰۳) حسن و قبح به آن معنی که عقل در مورد تساوی زوایای مثلث متساوی الاضلاع حکم می‌کند، عقلی نیست، اما عقل می‌تواند خوب را از بد تمیز دهد و به نیکی هدایت کند (داوری اردکانی، ۱۳۶۳، ص ۱۶۵-۱۶۴).

انتخاب سبک‌تر و آسان‌تر: «انسان پیوسته می‌خواهد با سرمایه کم، سود بسیار برد و با تلاش سبک‌تر، کاری سنگین‌تر انجام دهد» (طباطبائی و مطهری، ۱۳۹۰، ص ۲۰۵) مطابق با این اعتبار، چنانچه انسان در موقعیتی قرار گیرد که بین انجام دو فعل مشابه، مخیر گردد، به‌طور طبیعی کاری را انجام می‌دهد که رنج کمتری داشته باشد.

استخدام و اجتماع: هر موجودی برای حفظ بقای خود از محیط پیرامون بهره می‌گیرد، انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست و برای تأمین نیازهایی نظیر خوراک، پوشاک، مرکب، مسکن، ابزار و غیره در طول تاریخ از گیاهان، حیوانات و به‌طور کلی از محیط طبیعی بهره می‌گیرد و به مرور زمان تصرفاتش ابعاد روزافزون می‌یابد.

متابعت علم: اعتبار علم، اعتباری است که انسان ناگزیر از جعل آن است؛ زیرا در هر لحظه از زندگی با واقعیت پیرامون خود در ارتباط است و آثار آنها را ادراک می‌کند و از سوی دیگر، توانی برای نفی اعتبار از علم ندارد (طباطبائی و مطهری، ۱۳۹۰، ص ۲۱۰).

۲-۲. اعتباریات بعد الاجتماع

ملک: اصل ملک پیش از تحقق اجتماع در قالب «اختصاص» وجود دارد و سپس به صورت «ملک» تکامل می‌یابد. اختصاص، پوشش‌دهنده همه نوع تصرف است و به مرور زمان میان «تصرف عین» با «تصرف فایده» تفکیک صورت می‌پذیرد و به ترتیب «ملک» و «حقوق» اعتبار شده است (رک: طباطبائی و مطهری، ۱۳۹۰، ص ۲۱۷).

کلام، سخن: در مبحث مربوط به دلالت، علم منطق به بیان انواع روش‌هایی می‌پردازد که انسان برای درک یا انتقال معنا به کار می‌گیرد. از نظر منطقی دلالت را می‌توان این‌گونه تعریف



نمود: «حالت یک شیء به گونه‌ای که وقتی ذهن به آن علم یافت، بلافاصله به امر دیگری نیز منتقل شود. به شیء نخست، «دال» (راهنمایی‌کننده) و به شیء دوم، «مدلول» (راهنمایی شده) می‌گویند» (منتظری مقدم، ۱۳۸۸، ص ۵۵)

ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها: اعتبار ریاست و مرئوسیت در ادامه دو اعتبار «استخدام» و «اجتماع» است، همان‌گونه که بیان شد انسان به‌طور طبیعی به دنبال بهره‌گیری از عناصر پیرامون خود از جمله نباتات، حیوانات، محیط و حتی هم‌نوعانش است و آنها را برای دستیابی به منافع خود به استخدام درمی‌آورد. از سوی دیگر حب ذات سبب می‌شود انسان در درجه اول به فکر منفعت خود باشد و به تبع آن به تصرف هر آنچه دوست دارد، متمایل باشد و همین تمایل در نسبت با هم‌نوع خود زمینه‌ساز اعتباری به نام «اجتماع» می‌شود. در ادامه اعتبار استخدام و اجتماع، اعتبار «ریاست و مرئوسیت» پدید می‌آید که نسبت میان استخدام‌کننده و مستخدم را نشان می‌دهد. این اعتبار که پیامد دو اعتبار «استخدام» و «اجتماع» است به دنبال خود دو نوع اعتبار متناقض را خلق می‌کند: ۱. اعتباراتی که به سود رئیس است (مانند اقسام تعارفات و کرنش‌ها و پرستش‌های بزرگ و کوچک)؛ ۲. اعتباراتی که به سود مرئوس است (رک: طباطبایی و مطهری، ۱۳۹۹، ص ۲۲۰) هر چه مقام ریاست توان‌تر باشد، تأثیر اعتبارات و حقوق مرئوس ضعیف‌تر و هر چه ضعیف‌تر، قوی‌تر و همچنین توانایی و ناتوانی مرئوس در اعتبارات جانب رئیس، تأثیر متعکس دارد (رک: طباطبایی و مطهری، ۱۳۹۹، ص ۲۲۰)

اعتبارات در مورد تساوی طرفین: در شرایطی که ریاست و مرئوسیت حاکم نیست، انسان به وضع اعتباریاتی دست می‌زند که اجتماع به آن نیاز درد؛ نظیر انواع مبادله‌ها و ارتباطات و حقوق متعادل اجتماعی و از نظر علامه تفاوت مهم این نوع اعتباریات با اعتباریات رئیس و مرئوس که «مولوی» بودند، ارشادی بودن آنهاست که به فایده فعل دلالت و هدایت می‌کنند (رک: طباطبایی و مطهری، ۱۳۹۹، ص ۲۲۳).

۳. مبانی چشم‌انداز شهر در حکمت علامه طباطبایی

بعد از بیان چارچوب کلیات اندیشه علامه طباطبایی، در این بخش ۹ مفهوم کلیدی

مستخرج از حکمت ایشان را که می‌تواند برای تدوین الگوی چشم‌انداز شهر استفاده شود، مورد بحث قرار می‌دهیم. از بین ۹ مفهوم ارائه شده، شش مفهوم برگرفته از نظریه ادراکات اعتباری است و سه مفهوم «ضرورت شریعت»، «آزادی» و «حاکمیت اکثریت» برگرفته از اندیشه قرآنی علامه هستند.

۳-۱. اختصاص

همان‌گونه در بخش اعتباریات بعدالاجتماع گفته شد، بشر برای ادامه حیات خود به انواع تصرفات دست می‌زند و این تصرفات در مفهومی به نام اختصاص تجلی می‌یابد. مسئله مالکیت و الگوهای مرتبط با آن در نظام‌های نتولیرال و سوسیال بسیار نقش کلیدی دارد. در نظام‌های نتولیرال، نظم بازار است که کیفیت و کمیت مالکیت را تنظیم می‌کند و اصل بر مالکیت خصوصی است. در نظام‌های سوسیالیستی نیز مالکیت خصوصی به نفع مالکیت عمومی کنار گذاشته می‌شود. اما نگاه علامه طباطبایی به این مبحث در چارچوب اعتبار «ملک» قابل بررسی است که در بخش ادراکات اعتباری مقدمات آن بیان شد و در این بخش به منظور تکمیل مبحث به چند نکته دیگر اشاره می‌شود.

۱. علامه با تفکیک مالکیت به دو نوع حقیقی و اعتباری، بخشی از مالکیت‌ها که قائم به وجود مالک هستند و وجودی مستقل از مالک ندارند؛ نظیر اجزای بدن، بینایی، شنوایی و غیره را حقیقی می‌داند و دیگر مالکیت‌ها را به دلیل اینکه وجودشان به وجود مالک وابسته نیست، اعتباری می‌داند؛ نظیر مالکیت خودرو، خانه و غیره (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴ الف: ص ۳۴-۳۳).
۲. از نظر علامه مالکیت خداوند نسبت به اشیا علی‌الاطلاق بوده و و اشیا جز او رب و مالکی ندارند و حتی مالک خود، نفع، ضرر، مرگ، حیات و نشور خود نیستند. بنابراین تمام مالکیت‌هایی که در جامعه بشری معتبرند، مالکیت ضعیفی هستند که تنها برخی از تصرفات را مجاز می‌سازند، نه همه انحاء تصرف ممکن را. همین تصرفات نیز تنها به اذن خدا قابل تحقق است و در موارد متعدد به این موضوع در قرآن کریم اشاره شده است (بقره/۲۵۵؛ یونس/۳؛ رعد/۳۱؛ نحل/۹۳؛ دهر/۳۰ و انبیا/۲۳).



۳. قرآن کریم اصل مالکیت خصوصی را به رسمیت می‌شناسد و در موارد متعدد به آن می‌پردازد.

۴. علامه اصل مالکیت فردی را امری فطری می‌داند که نفی آن مستلزم فناء انسان است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۸-۷۷).

۵. علامه معتقد است بنابر نظر قرآن کریم اموال دنیا به همه مردم تعلق دارد و مالکیت فرد تا جایی که به منافع و مصالح جمعی تعرض نکند، محترم است.

اموال موجود در دنیا، مال همه است و تنها به خاطر مصالح خاصه (که سود آن نیز عاید همه می‌شود، تا جایی که مزاحم حق جمیع نباشد) بعضی از آن مال به بعضی از افراد جامعه اختصاص می‌یابد. اما جایی که مالکیت فردی و خصوصی به بعضی از آن مال، مزاحم با حق جمع باشد و حقوق جمع را ضایع سازد، بدون تردید رعایت مصلحت جمع مقدم بر رعایت مصلحت فرد خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۳-۲۷۲).

۶. جامعه، مالک تمام اموال است و وظیفه دارد با اداره صحیح آن، موجبات رشد و بالندگی‌اش را فراهم کند تا تمام افراد جامعه از مواهبش بهره‌مند گردند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۲۷۱).

بنابراین دو موضوع مهم مورد اشاره علامه جهت‌گیری کلی درباره مالکیت را مشخص می‌کند اولاً تأیید مالکیت فردی و ثانیاً متعلق به همه بودن اموال عمومی که بنا به مصالحی ممکن است به فرد یا افرادی واگذار شود تا منافعش به عموم بازگردد. در نظام مدیریت و برنامه‌ریزی شهری باید توجه داشت که مالکیت خصوصی تا جایی که به منافع عمومی آسیب نرساند، باید محترم شمرده شود و به دلایل واهی نمی‌توان حقوق مالکان را سلب یا مخدوش ساخت. از سوی دیگر، اموال و منابع عمومی که در اختیار مدیریت شهری است، ملک طلق مدیران نیست و نباید در راستای منافع یک گروه یا قشر خاص مورد استفاده قرار گیرد، بلکه باید در نهایت دقت و عدالت برای بهره‌مند ساختن تمام شهروندان استفاده شود.

۲-۳. عدالت اجتماعی

به عقیده علامه «انسان هر چیزی را جهت انتفاع، استخدام می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۵) و گفته شد که اصل استخدام در نسبت انسان با هم‌نوع خود زمینه‌ساز اعتباری به نام «اجتماع» می‌شود و اعتبار اجتماع، خود، بستری برای پدید آمدن عدل اجتماعی است. علامه معتقد است اضطراب، بشر را به پذیرش اصل عدالت اجتماعی مجبور کرد و چه‌بسا اگر اضطراب نبود هیچ فردی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند. اما چرا تحقق عدالت اجتماعی در جوامع دچار چالش‌های جدی است؟ علت آن «نیرومندتر بودن برخی انسان‌ها» است که در بخش «ضرورت شریعت» به آن می‌پردازیم. عدالت اجتماعی براساس نظریه ادراکات اعتباری یکی از اعتبارات انسانی است که در ادامه اعتبار استخدام و اجتماع، یکی از مفاهیم مهم در تدوین الگوی چشم‌انداز است. بر مبنای نظر علامه می‌توان نتیجه گرفت اعتبار عدالت اجتماعی همواره یک نیروی بسیار قوی در سطح جامعه است که در صورت به‌کارگیری صحیح آن می‌توان بسیاری از معضلات و مشکلات را برطرف کرد. از سوی دیگر نادیده انگاشتن این اعتبار و تصور اینکه عدالت اجتماعی تنها در برخی از جوامع خاص بروز و ظهور می‌یابد، می‌تواند نارضایتی عمومی را تشدید و تعمیق کند.

۳-۳. ضرورت شریعت

چرا با وجود اینکه اصل عدالت یکی از اعتباریات انسانی است و بشر برای نفع خود، نفع دیگران را می‌خواهد باز هم تحقق عدالت اجتماعی در جوامع دچار چالش‌های جدی است؟ علامه ریشه این امر را «نیرومندتر بودن برخی انسان‌ها» می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۶-۱۷۵)، امری که در تاریخ بشر به شکل‌گیری حکومت‌های ظلم و جور و تضییع حق ضعیفان توسط اقویا منجر شده است. این مسئله امروز نیز در قالبی جدید به حیات خود ادامه می‌دهد و در قرآن کریم نیز به آن اشارات متعدد شده است (احزاب/۷۲؛ معارج/۱۹؛ ابراهیم/۳۴). علامه وجود اختلاف در خلقت، شرایط و محیط زندگی و عادات و اخلاق تابع آنها را سبب تفاوت میان انسان‌ها عنوان می‌کند و معتقد است این اختلاف، عدالت اجتماعی و اجتماع صالح را



تهدید می‌کند و بهره‌کشی و ظلم اقویا از آن نشأت می‌گیرد و ستم‌دیدگان نیز برای رهایی از ستم، دست به مقابله می‌زنند و روزی که به قدرت برسند، تلافی می‌کنند و انتقام می‌گیرند. این فرایند سرانجام موجب هرج و مرج می‌شود و انسانیت انسان را به چالش می‌کشد. علامه در تأیید نظر فوق به سه آیه قرآن (یونس/۱۹؛ هود/۱۱۹-۱۱۸) اشاره می‌کند و نتیجه‌ای مهم از آن می‌گیرد: «پیدایش این اختلاف بود که بشر را ناگزیر از تشریع قوانین کرد، قوانین کلیه‌ای که عمل به آنها موجب رفع اختلاف شود، و هر صاحب حقی به حقش برسد و قانون‌گذاران را ناگزیر کرد که قوانین خود را بر مردم تحمیل کنند» (طباطبایی، ۱۳۷۴ب، ص ۱۷۸-۱۷۷).

در این مسیر دو آسیب جدی پدید آمد: نخست اینکه بشر به‌طور تام و تمام به حقیقت وجودی خود آگاهی ندارد «از کجا آمده؟ و به کجا می‌رود؟ و اگر می‌رود باید در این منزلگاه موقت چه روشی اتخاذ کند که برای فردایش سودمند باشد؟» (طباطبایی، ۱۳۷۴ب، ص ۱۸۰) و دوم اینکه در نظام‌های استبدادی، قوانینی که توسط اقلیت وضع می‌گردد نه برای حل اختلاف میان افراد جامعه که برای انتقال منافع از اکثریت به اقلیت طراحی شده است. بنابراین از نظر علامه بهترین مسیر برای حل اختلافات چیزی جز شریعت نیست؛ زیرا واضع آن به حقیقت انسان و اختلافات میان او و هم‌نوعانش آگاهی کامل داشته است (بقره/۲۱۳) و نه‌تنها بهترین شیوه برای حل اختلافات و تعارضات اجتماعی است، بلکه هدف والاتری نیز با خود دارد و آن سعادت اخروی انسان و جامعه انسانی است. از نظر علامه وقتی تعاون و عدالت اجتماعی در جامعه برقرار می‌شود که قوانین آن طبق مصالح و منافع مادی و معنوی به صورت توأمان وضع گردد و چنانچه کمالات معنوی نظیر فضائل اخلاقی بشر (که پدید آورنده راستی، درستی، وفای بعهد، خیرخواهی و صدها عمل صالح دیگر است) در نظر گرفته نشود و عمل افراد، صالح نگردد، به مرغی می‌ماند که با یک بال قصد پرواز دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴الف، ص ۲۷۹). به‌طور کلی مزایای شریعت از نظر علامه در نسبت با قوانین انسانی عبارتند از: ۱. مراقبت از انسان توسط یک پاسبان درونی افزون بر پاسبان ظاهری؛ ۲. سهولت در پذیرش محدودیت در آزادی؛ ۳. دین‌داران به دلخواه خود از گناه و جرم می‌گریزند، ولی پیروان قانون از ترس قانون؛ ۴. دین بر سراسر اعضای دین‌داران حکومت دارد، ولی قانون جز بر دست و پا حکم‌روایی ندارد؛

۵. دین هم پاسبان است، هم آموزگار و مربی فضائل و کمالات، ولی قانون جز سمت پلیسی را ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۴۹-۴۶)

۳-۴. ریاست و مرئوسیت

اعتبار ریاست و مرئوسیت در ادامه دو اعتبار «استخدام» و «اجتماع» قرار دارد. همان گونه که بیان شد انسان به طور طبیعی به دنبال بهره‌گیری از عناصر پیرامون خود از جمله نباتات، حیوانات، محیط و حتی هم‌نوعانش است و آنها را برای دستیابی به منافع خود به استخدام درمی‌آورد. این اعتبار به علت اینکه ارتباطی تنگاتنگ با حکمرانی شهری دارد در تدوین الگو می‌تواند استفاده شود. شهرهای معاصر همواره با این چالش مواجه هستند که برخی از مدیران شهری به محض تکیه زدن بر صندلی مدیریت، اقداماتی را انجام می‌دهند که با منافع عمومی در تضاد است و بیشتر در راستای منافع و منویات گروهی اقلیت ارزیابی می‌شود و از آنجاکه عموم شهروندان در فرایند تصمیم‌گیری، دخالت چندانی ندارند، هیچ‌گاه نمی‌توانند این مسیر را تغییر دهند. این مسئله به خوبی بیان‌گر مفهوم اعتبار ریاست و مرئوسیت موردنظر علامه طباطبایی است که برای برون‌رفت از عوارض آن باید سازوکاری شفاف برای تقویت قدرت مرئوسان و تعدیل قدرت روسا در نظام مدیریت و برنامه‌ریزی شهر ایجاد کرد.

۳-۵. حسن و قبح (خوبی و بدی)

گفته شد که حسن و قبح به آن معنی که عقل در مورد تساوی زوایای مثلث متساوی‌الاضلاع حکم می‌کند، عقلی نیست، اما عقل می‌تواند خوب را از بد تمیز دهد و به نیکی هدایت کند. علامه طباطبایی علت تفاوت در فرهنگ و آداب و رسوم و غیره جوامع را در اعتبار حسن و قبح می‌داند و از آنجا که مقوله فرهنگ در چشم‌انداز شهری، نقشی مهم دارد، بنابراین اعتبار حسن و قبح می‌تواند در تدوین الگوی چشم‌انداز استفاده شود. متأسفانه در حال حاضر برخی از صاحب‌نظران، به هویت و فرهنگ بومی قائل نیستند و تنها راه توسعه را کنار زدن این ویژگی‌ها و حرکت به سمت الگوهای جهانی شهرسازی می‌دانند؛ در حالی که این نوع توسعه به طور جدی با اعتبار حسن و قبح که در استخوان‌بندی جامعه نفوذ کرده است، در تضاد قرار دارد.



۳-۶. آزادی

آزادی از نظر علامه موهبتی الهی است و انسان در ذات خود موجودی آزاد می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴ی، ص ۵۵۴) او در جای دیگر صراحت بیشتری به خرج می‌دهد و آزادی را نشأت گرفته از مفهوم «اراده» می‌داند و نفی و انکار آن را به معنای نفی اصل انسانیت تفسیر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷ج، ص ۱۰۲). بنابراین در هندسه معرفتی علامه، آزادی از جایگاهی والا برخوردار است. آزادی تکوینی انسان پیش‌نیاز آزادی تشریعی اوست که زمینه را برای انتخاب آزادانه شیوه زندگی فراهم می‌کند. همه انسان‌ها در داشتن حق آزادی برابرند و هیچ‌کس نمی‌تواند خواست، اراده و شیوه زندگی مدنظر خود را بر دیگری تحمیل کند. «همچنان‌که قرآن کریم (که همه دستوراتش مطابق با فطرت است در اینجا نیز به همین حکم فطری و طبیعی تصریح نموده) می‌فرماید: «ای اهل کتاب این دعوت را بپذیرید که ما ابنای بشر به جای خدای تعالی بعضی از خودمان را ارباب بعضی دیگر نگیریم» (آل عمران/۶۴) و نیز می‌فرماید: «هیچ بشری حق ندارد... پس به مردم بگویند بنده من باشید نه بنده خدا» (آل عمران/۷۹). آزادی جزئی جدایی‌ناپذیر از ذات انسان است که بنیان رفتار اجتماعی او را تشکیل می‌دهد.

انسان بدان جهت که انسان است، فکر و اراده دارد و همچنین دارای اختیار است، می‌تواند آنچه را برایش سودمند است، از آنچه مضر است، انتخاب کند و در این اختیارش، استقلال دارد. همین انسان وقتی وارد اجتماع می‌شود، در آن حال نیز اختیار دارد، لکن در حدودی که مزاحم با سعادت مجتمع انسانی نباشد، در این چهار دیواری، استقلال در انتخاب را دارد و هیچ مانعی نمی‌تواند از اختیار او جلو بگیرد و یا او را در انتخاب و اختیار تابع بی‌چون و چرای غیر سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴د، ص ۴۰۶)

آزادی رکن هدایت و کمال انسان و پیش‌نیاز جزا و پاداش است و بدون آن نمی‌توان کسی را بابت اعمال نیکش پاداش داد و گناه‌کاری را بابت گناهش مجازات کرد.

۷-۳. حاکمیت اکثریت

در مدیریت شهری معاصر بهره‌گیری از دموکراسی و رجوع به آرای اکثریت به‌عنوان یک اصل، پذیرفته شده است. کیفیت و چگونگی حاکمیت اکثریت در جوامع مختلف همواره محل مناقشه و چالش بوده است. علامه معتقد است انسان باید در انتخاب میان خیر و شر، آزادی داشته باشد و بدیهی است که با انتخاب هر یک از آنها تبعاتش را نیز خواهد پذیرفت. در سطح جامعه نیز زمانی که قرار است نوع قانون حاکم بر جامعه، انتخاب گردد، مردم در انتخاب قانون موردنظر خود آزاد هستند. در این موضع هم اصل بر آزادی و حق انتخاب است و اکثریت تصمیم می‌گیرد چه نوع حکومتی، اعم از دینی یا غیردینی اجازه حاکمیت داشته باشد. چنانچه اکثریت جامعه، به حاکمیت شریعت حکم بدهند، احکام اسلامی در جامعه به اجرا درمی‌آیند و دیگر آرای اکثریت نمی‌تواند مبنای دخل و تصرف در شریعت باشد، حتی حاکم نیز اجازه تغییر احکام الهی را نخواهد داشت. «در مورد عملی که خدای تعالی حکم و جوب (در نتیجه نمی‌توان ترکش کرد) و یا حکم حرمت (که در نتیجه نمی‌توان انجامش داد) داده است، جای مشورت نیست، چون هیچ طرف مشورتی حق ندارد در مقام مشورت آنچه را که واجب است، جایز التکرر و آن را که حرام است، جایز الفعل کند و در نتیجه، احکام الهی را تغییر دهد؛ زیرا اگر چنین عملی صحیح بود باید اختلاف حوادث جاریه، ناسخ کلام خدا شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، د، ۱۰۸). اما احکام جزئی دین که در طول زمان دستخوش تغییر می‌شوند؛ نظیر احکام مربوط به دارایی، انتظامات مربوط به دفاع، طرق تسهیل ارتباطات، انتظامات مربوط به اداره شهر به متصدیان امر حکومت واگذار شده است تا با رعایت مصالح جامعه و پس از مشورت با عموم مسلمانان درباره آنها تصمیم گیرند و به اجرا درآورند (طباطبایی، ۱۳۹۷، ص ۴۴۶). سیره پیامبر اسلام ﷺ در زمینه‌هایی که احکام ثابت وجود نداشت نیز چنین بود و ایشان پس از مشورت با مسلمانان به اداره امور می‌پرداخت (طباطبایی، ۱۳۹۷، ص ۴۵۴). بنابراین اموری که خارج از دامنه واجبات و محرمات قرار دارند می‌توانند از طریق رجوع به آرای اکثریت و مشورت با ایشان مدیریت شوند؛ نظیر بخشی عمده از امور مربوط به شهرسازی و مدیریت شهری. در نتیجه، پیروی از اکثریت در این حوزه از تصمیم‌گیری نه‌تنها مذموم نیست، بلکه مصداقی از شور و مشورت



به‌شمار می‌آید که در آیات ۱۵۹ سوره آل عمران و ۳۸ سوره شورا توصیه شده‌اند.

افزون‌براین، با وجود نگاه منفی علامه به دموکراسی غربی، ایشان معتقد است اکثریت در جامعه اسلامی هیچ‌گاه خلاف حق حکم نخواهند کرد: «در جامعه اسلامی باید حق و صلاح واقعی اسلام و مسلمین اجرا شود، خواه مطابق با اکثریت باشد، خواه نه، البته در جامعه علم و تقوا که اسلام تربیت می‌کند، هرگز اکثریت، خواسته‌های هوس‌آمیز خود را به حق و حقیقت ترجیح نخواهد داد» (طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۶۶) در واقع ایشان با این سخن در پی اثبات آن است که جامعه تحت تربیت اسلام به چنان بلوغ و کمالی می‌رسد که بیشتر آنها هوا و هوس را معیار تصمیم‌گیری خود قرار نمی‌دهند و حق و حقیقت را پای مال نمی‌کنند و پیوسته نظرشان با حق موافق خواهد بود. «خواست اکثریت، بی‌تردید معلول نوع تعلیم و تربیت عمومی است و این مطلب پس از بحث‌های اجتماعی و روانی کافی امروز دیگر به حد بداهت رسیده است و محیط خدانشناسی و تقوای دینی که اسلام به وجود می‌آورد، محیطی است که هرگز اکثریت آن، عقل سلیم را تابع هوا و هوس و حق حقیقت را فدای دل‌خواه نمی‌کنند و پیوسته نظر اکثریت با حق وفق خواهد داد» (طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۶۸-۱۶۷).

۳-۸. اصالت فرد و اجتماع

مطهری (۱۳۶۹) در کتاب جامعه و تاریخ نسبت فرد و جامعه را به این شکل طبقه‌بندی می‌کند:

۱. اصالت فرد (جامعه، ترکیبی اعتباری از افراد است): انسان‌ها در زندگی اجتماعی هرگز مانند یک ترکیب شیمیایی ادغام نمی‌شوند و در جامعه به‌عنوان «انسان الکل» حل نمی‌گردند. مطابق این نظریه، جامعه، قانون و سنت و سرنوشت و شناخت، وجود حقیقی ندارد، تنها افراد دارای وجود عینی هستند و موضوع شناخت قرار می‌گیرند. سرنوشت هر فرد مستقل از سرنوشت افراد دیگر است.

۲. اصالت فرد (جامعه، ترکیب صناعی از افراد است): مطابق این نظریه، جامعه در عین اینکه وجود مستقل از افراد ندارد و تنها افرادند که وجود عینی و حقیقی دارند، ولی نظر به اینکه

افراد و اجزای جامعه مانند اجزای یک کارخانه و یک ماشین وابسته به یکدیگر هستند و رابطه علی و معلولی مکانیکی آثار و حرکات‌شان را به یکدیگر گره زده است، افراد، سرنوشت مشترک دارند و جامعه، یعنی این مجموعه مرتبط‌الاجزاء که از نظر رابطه خاص علی و معلولی مکانیکی که میان اجزایش برقرار است، شناختی مستقل از شناخت هر یک از اجزا دارد.

۳. نظریه اصالت توأمان فرد و اجتماع (جامعه، مرکب حقیقی از نوع مرکبات طبیعی است، ولی ترکیب روح‌ها و اندیشه‌ها و عاطفه‌ها و خواست‌ها و اراده‌ها و بالاخره ترکیب فرهنگی نه ترکیب تن‌ها و اندام‌ها): این نظریه هم فرد را و هم جامعه را اصیل می‌داند و از آنجاکه براساس آن، وجود اجزای جامعه (افراد) در وجود جامعه حل شده نیست و جامعه، وجودی یگانه مانند مرکبات شیمیایی ندارد، اصالة الفردی است، اما از آن جهت که نوع ترکیب افراد را از نظر مسائل روحی و فکری و عاطفی از نوع ترکیب شیمیایی می‌داند؛ به نحوی که افراد در جامعه، هویت جدید می‌یابند (که همان هویت جامعه است هر چند جامعه، هویت یگانه ندارد) اصالة اجتماعی است. بنابر این نظریه، در اثر تأثیر و تأثر اجزا، واقعیت جدید و زنده و روح جدید و شعور و وجدان و اراده و خواستی جدید افزون بر شعور و وجدان و اراده و اندیشه فردی افراد پدید آمده است که و بر شعور و وجدان افراد، غلبه دارد. افراد انسان با ورود به زندگی اجتماعی از نظر روحی در یکدیگر ادغام می‌شوند و هویت روحی جدیدی که از آن به «روح جمعی» تعبیر می‌شود، می‌یابند. این ترکیب از آن جهت که اجزا در یکدیگر تأثیر و تأثر عینی دارند و موجب تغییر عینی یکدیگر می‌شوند و اجزا، هویت جدیدی می‌یابند، ترکیب طبیعی و عینی است، اما از آن جهت که «کل» و مرکب به عنوان یک «واحد واقعی» وجود ندارد، با دیگر مرکبات طبیعی فرق دارد؛ زیرا کثرت تبدیل به وحدت نمی‌شود و «انسان‌الکل» به عنوان یک واحد واقعی که کثرت‌ها در او حل شده باشد، وجود ندارد. انسان‌الکل، همان مجموع افراد است و وجود اعتباری و انتزاعی دارد.

۴. نظریه اصالت اجتماع (جامعه مرکب حقیقی بالاتر از مرکبات طبیعی است): براساس این نظریه هر چه هست، روح جمعی و وجدان جمعی و شعور جمعی و اراده و خواست جمعی و «من» جمعی است. شعور و وجدان فردی مظهري از شعور و وجدان جمعی است و بس.



افراد انسان در مرحله پیش از وجود اجتماعی هیچ هویت انسانی ندارند، ظرف خالی می‌باشند که تنها استعداد پذیرش روح جمعی را دارند (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۲۹-۲۳) علامه طباطبایی با بیان اینکه «رابطه‌ای که اسلام بین فرد و اجتماع، قائل است در هیچ دینی و ملتی سابقه ندارد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۵۰) معتقد است «رابطه حقیقی که بین فرد و جامعه وجود دارد، خواه‌ناخواه به وجود و کینونتی دیگر منجر می‌شود، کینونتی در مجتمع و مطابق قوت و ضعف و وسعت و ضیق که افراد در وجود و قوای‌شان در خواص‌شان و آثارشان دارند و در نتیجه، غیر از وجود تک‌تک افراد که فرضاً ده میلیون نفر هستند، یک وجودی دیگر پیدا می‌شود به نام مجتمع و غیر از آثار و خواصی که تک‌تک افراد دارند، خواص و آثاری دیگر و از همه قوی‌تر پیدا می‌شود، به نام آثار اجتماع» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۲). بنابراین نظر علامه طباطبایی نیز با نظریه سوم یعنی اصالت توأمان فرد و اجتماع منطبق است. ایشان با استناد به آیات قرآن کریم، به هفت ویژگی امت به این شرح اشاره می‌کند: ۱. مرگ‌مندی و عمرمداری امت (اعراف/۳۴)؛ ۲. دارای نامه عمل بودن امت (جاثیه/۲۸)؛ ۳. درک‌داری و شعورمندی امت (انعام/۱۰۸)؛ ۴. رفتار عقلانی داشتن امت (مائده/۶۶)؛ ۵. شأن اطاعت داشتن امت (آل عمران/۱۱۳)؛ ۶. گناه‌کاری امت (غافر/۵) و ۷. در معرض ستمگری و خلافت‌کاری بودن امت (یونس/۴۷) (واسعی، ۱۳۹۵). ایشان تأکید قرآن بر داستان و تاریخ امت‌ها را نسبت به تواریخ اشخاص بیشتر می‌داند و باب شدن پرداختن به شرح حال جوامع را به نزول قرآن مرتبط می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۳-۱۵۲). وی همچنین عقیده دارد که در تعارض میان اراده اجتماع و اراده فرد، همواره اراده اجتماع پیروز است:

لازمه آنچه در این باره اشاره کردیم این است که هر جا قوا و خواص اجتماعی با قوا و خواص فردی معارضه کند، قوا و خواص اجتماعی به خاطر اینکه نیرومندتر است، بر قوا و خواص فردی غلبه کند، و همین‌طور هم هست، چون لازمه قوی‌تر بودن یکی از دو نیروی متضاد این است که بر آن دیگری غلبه کند [...] مثلاً وقتی جامعه بر امری همت بگمارد و تحقق آن را اراده کند، و قوا و خواص فاعله خود را به کار گیرد، یک فرد نمی‌تواند با نیروی خودش به تنهایی علیه جامعه قیام کند، مثلاً در

جنگ‌ها و هجوم‌های دسته‌جمعی اراده یک فرد نمی‌تواند با اراده جمعیت معارضه نماید، بلکه فرد، چاره‌ای جز این ندارد که تابع جمع شود تا هر چه بر سر کل آمد بر سر آن جزء هم بیاید، حتی می‌توان گفت اراده جامعه آن قدر قوی است که از فرد، سلب اراده و شعور و فکر می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۳).

علامه طباطبائی علت اهتمام اسلام به شأن اجتماع را که در بین تمام ادیان و سنن ملت‌های متمدن بی‌نظیر است، در همین اثرگذاری جامعه می‌داند؛ زیرا تربیت و رشد انسان زمانی مؤثر واقع می‌شود که جو جامعه با آن تربیت در تعارض نباشد؛ در غیراین صورت، نیروی جامعه آن تربیت را خنثی و بی‌اثر می‌سازد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۴).

به همین جهت است که اسلام، مهم‌ترین احکام و شرایع خود از قبیل حج و جهاد و نماز و انفاق را و خلاصه تقوای دینی را بر اساس اجتماع قرار داد و علاوه بر اینکه قوای حکومت اسلامی را حافظ و مراقب تمامی شعائر دینی و حدود آن کرده و علاوه بر اینکه فریضه دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از تمامی منکرات را بر عموم واجب نموده، برای حفظ وحدت اجتماعی هدف مشترکی برای جامعه اعلام نموده، و معلوم است که کل جامعه هیچوقت بی‌نیاز از هدف مشترک نیست، و آن هدف مشترک عبارت است از سعادت حقیقی، (نه خیالی) و رسیدن به قرب و منزلت نزد خدا، و این خود یک پلیس و مراقب باطنی است که همه نیت‌ها و اسرار باطنی انسان را کنترل می‌کند تا چه رسد به اعمال ظاهریش (طباطبائی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۴).

۹-۳. انتخاب اخف و اسهل

گفته شد که از نظر علامه انسان همواره به دنبال این است که از کوتاه‌ترین مسیر به خواسته خود دست یابد «انسان پیوسته می‌خواهد با سرمایه کم، سود بسیار برد و با تلاش سبک‌تر، کاری سنگین‌تر انجام دهد» (طباطبائی و مطهری، ۱۳۹۰، ص ۲۰۵). این اعتبار اگر در حد معقول و منطقی باشد می‌تواند انسان را به راه حل بهینه برای رسیدن به اهداف برساند، اما اگر



دستیابی کوتاه‌مدت به اهداف از مسیر ستم و بهره‌کشی از دیگران باشد، امری مذموم و ناپسند به شمار می‌رود. اعتبار اخف و اسهل به بیان نخست، می‌تواند یکی دیگر از مفاهیم کلیدی در تدوین الگوی چشم‌انداز شهر باشد. شاید مهم‌ترین شکل بروز این اعتبار در سطح مدیریت شهری، به‌کارگیری مدیران و کارشناسان نخبه، شرکت‌های دانش‌بنیان و فناور، دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی در فرایند برنامه‌ریزی و مدیریت شهری باشد. البته این فرایند باید به حل مسائل شهری و توزیع عادلانه منابع میان عموم شهروندان منجر شود؛ درغیراین‌صورت، به نقیض خود مبدل شده و منابع را عاید گروهی از نخبگان شهر خواهد نمود. در شهرسازی نئولیبرال به‌ویژه پس از بحران اقتصادی سال ۲۰۰۸ از یک سو تمرکز بر فعالیت‌های فناورانه زودبازده و با ارزش افزوده بالا متمرکز شد و از سوی دیگر شهرها برای کاهش هزینه‌های خود به ریاضت مالی (Fairbanks, ۲۰۱۲; Fasenfest, ۲۰۱۹; Fuller, ۲۰۱۸; Gonick, ۲۰۱۶; Peck, ۲۰۱۲) و کاهش و بازاری‌سازی خدمات عمومی (Di Felicianantonio & Aalbers, ۲۰۱۸; Warner & Clifton, ۲۰۱۴) روی آوردند که این دو مسیر موازی نمونه‌ای از انتخاب اخف و اسهل در راستای منافع اقلیت حاکم می‌تواند تفسیر شود.

نتیجه‌گیری

چشم‌انداز شهر که طی دو دهه اخیر و با فراگیر شدن الگوی برنامه‌ریزی راهبردی در کشور به یکی از ارکان مهم برنامه‌ریزی شهرها مبدل شده است، محملی راهبردی برای پیوند با ایدئولوژی است؛ زیرا دربرگیرنده جهت‌گیری‌های بلندمدت و کلان شهر بوده است و اهداف، راهبردها و سیاست‌های اجرایی معطوف به آن تدوین می‌گردد. چنانچه در تدوین چشم‌انداز از ایدئولوژی موردقبول جامعه ایرانی استفاده نشود، بدون شک تحقق آن با چالش‌ها و موانع متعدد روبه‌رو خواهد بود. بررسی چشم‌انداز شهرهای ایرانی در چارچوب طرح‌ها و برنامه‌های توسعه شهری نشان می‌دهد که در فقدان مبانی نظری بومی جهت تدوین چشم‌انداز، نسخه‌برداری سطحی از دیگر شهرهای جهان و بهره‌گیری از نظریات شهری معاصر، یکی از روش‌های رایج در تدوین چشم‌انداز در کشور است. همان‌طور که بیان شد این موضوع از آن جهت اهمیت دارد که بدانیم

چشم‌انداز، روح حاکم بر تمام اقدامات اجرایی خواهد شد و فقدان مبانی نظری صحیح به انحراف بخش عمده‌ای از راهبردها و سیاست‌ها از مسیر صحیح خواهد انجامید. از سوی دیگر، تحلیل مبانی برنامه‌ریزی شهرهای معاصر جهان نشان می‌دهد در نیم قرن اخیر و به‌ویژه پس از بحران مالی سال ۲۰۰۸، ایدئولوژی نئولیبرالیسم بر فضای برنامه‌ریزی شهری سایه افکنده است و ساختارهای کلان و خرد شهر را متأثر از نگاه اقتصاد سیاسی نئولیبرال شکل داده است. به منظور برون‌رفت از وضعیت کنونی به نظریه‌ای جامع مبتنی بر اندیشه‌های فلسفی بومی است تا از طریق آن کاستی‌ها، نواقص، تعارضات و تضادهای شهری شناسایی گردد. بر این اساس، نوشتار حاضر، حکمت علامه طباطبایی و به‌ویژه نظریه ادراکات اعتباری را به‌عنوان شاکله اصلی تدوین چشم‌انداز شهر برگزید و از میان طیفی گسترده از مفاهیم، ۹ مفهوم کلیدی مستخرج از حکمت علامه طباطبایی که بسیار با موضوع چشم‌انداز شهر مرتبط بوده است و می‌توانند راه‌گشای مسائل شهری موجود باشند، شرح و بسط داده شد تا برای الگوی چشم‌انداز شهر بهره‌برداری شوند.



منابع

* قرآن کریم

۱. بوذری نژاد، یحیی. (۱۳۹۱). «منشأ حیات اجتماعی از نظر علامه طباطبائی»، دو فصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، دوره ۲، ش ۳، صص ۶۲-۴۱.
۲. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۶۳). دومین یادنامه علامه طباطبائی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳. شجاری، مرتضی. (۱۳۸۸). انسان‌شناسی در عرفان و حکمت متعالیه. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
۴. شمس، مراد علی. (۱۳۸۴). باعلامه در میزان از منظر پرسش و پاسخ (جلد دوم). قم: انتشارات اسوه.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (ترجمه محمد خواجه‌ای). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم. (۱۳۶۰). شواهد الربوبیه (تصحیح و تعلیق سید جلال آشتیانی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۷. طباطبائی، سید محمد حسین و مطهری، مرتضی. (۱۳۹۹). اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد اول). تهران: انتشارات صدرا.
۸. طباطبائی، سید محمد حسین و مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد دوم). تهران: انتشارات صدرا.
۹. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۹۷). روابط اجتماعی در اسلام، مجموعه آثار علامه سید محمد حسین طباطبائی (به کوشش سیدهادی خسروشاهی جلد چهارم). قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۰. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۸۸ ب). بررسی‌های اسلامی (جلد اول، چاپ دوم). قم: انتشارات بوستان قم.
۱۱. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۸۷ الف). آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمه، محمد

علی گرامی). قم: بوستان کتاب.

۱۲. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۸۷ج). روابط اجتماعی در اسلام، قم: بوستان

کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۸۷د). تعالیم اسلام، قم: بوستان کتاب قم

(انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

۱۴. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴الف). ترجمه تفسیر المیزان (جلد اول، چاپ

پنجم). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.

۱۵. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴ب). ترجمه تفسیر المیزان (جلد دوم، چاپ

پنجم). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.

۱۶. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴د). ترجمه تفسیر المیزان (جلد چهارم، چاپ

پنجم). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.

۱۷. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴ح). ترجمه تفسیر المیزان (جلد هشتم، چاپ

پنجم). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.

۱۸. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴ی). ترجمه تفسیر المیزان (جلد دهم، چاپ

پنجم). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.

۱۹. کاظمی اندریان، محمد حسین و نژاد ابراهیمی، احد. (۱۴۰۰). «تبیین تأثیرات نهاد

اجتماعی-اقتصادی وقف بر سازمان فضایی شهر (نمونه موردی: شهر مشهد در عصر

صفوی)». فصلنامه باغ نظر، شماره ۱۰۲، صص ۸۳-۱۰۰.

۲۰. کاظمی اندریان، محمد حسین؛ بندی، مهدی و نمازی، علیرضا. (۱۳۹۸). «تأثیرات

گسترش پیراشهرنشینی در هاله کلان‌شهری تهران بر نظام شهری کشور در دوره ۹۵ -

۱۳۳۵»، فصلنامه شهر ایمن، دوره ۲، ش ۷، صص ۳۰-۱۴.

۲۱. مسعودی، حسین. (۱۳۷۸). «وجود رابط از دیدگاه صدرالمتهلین و سایر فیلسوفان

اسلامی». نشریه حوزه. دوره ۱۷، ش ۹۳.

۲۲. منتظری مقدم، محمود. (۱۳۸۸). منطق ۱ (چاپ سوم). قم: انتشارات مرکز مدیریت

۲۳. واسعی، سید علی رضا. (۱۳۹۵). «جامعه و اصالت فلسفی آن در قرآن (بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی و مطهری)»، فصلنامه پژوهش های قرآنی، دوره ۲۱، ش ۴، صص ۱۲۱-۱۰۰.

24. Barr, S., Lampkin, S., Dawkins, L., & Williamson, D. (2021). Smart cities and behavioural change:(Un) sustainable mobilities in the neo-liberal city. *Geoforum*, 125, 140-149.
25. Boland, P., Bronte, J., & Muir, J. J. C. (2017). On the waterfront: Neoliberal urbanism and the politics of public benefit. 61, 117-127.
26. Boré n, T., Grzyś, P., & Young, C. (2021). Spatializing authoritarian neoliberalism by way of cultural politics: City, nation and the European Union in Gdańsk's politics of cultural policy formation. *Environment Planning C: Politics Space*, 39(6), 1211-1230.
27. Brenner, N., & Theodore, N. J. A. (2002). Preface: From the "new localism" to the spaces of neoliberalism. 34(3), 341-347.
28. Di Felicianantonio, C., & Aalbers, M. B. (2018). The prehistories of neoliberal housing policies in Italy and Spain and their reification in times of crisis. *Housing Policy Debate*, 28(1), 135-151.
29. Fagence, M. J. E. (1983). Ideological fundamentalism in town planning—an exploratory appraisal. 3(1), 17-27.
30. Foley, D. L. J. T. B. J. o. S. (1960). British town planning: one ideology or three?, 11(3), 211-231.
31. Geddes, M., & Sullivan, H. J. C. P. S. (2011). Localities, leadership and neoliberalization: conflicting discourses, *competing practices*. 5(4), 391-413.



32. Ghosh, S. (2020). Understanding Homelessness in Neoliberal City: A Study from Delhi. *J Journal of Asian African Studies*, 55(2), 285–297.
33. Grossi, G., & Pianezzi, D. J. C. (2017). Smart cities: Utopia or neoliberal ideology?, 69, 79–85.
34. Gunder, M., Hillier, J. J. E., & A, P. (2007). Planning as urban therapeutic. 39(2), 467–486.
35. Gunder, M. J. P. t. (2010). Planning as the ideology of (neoliberal) space. 9(4), 298–314.
36. Harvey, D. (1989). From managerialism to entrepreneurialism: the transformation in urban governance in late capitalism. *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, 71(1), 3–17.
37. Jacobs, K. (2019). *Neoliberal housing policy: An international perspective*: Routledge.
38. Kelly, S. (2014). Taking Liberties: Gentrification as Neoliberal Urban Policy in Dublin. *In Neoliberal Urban Policy and the Transformation of the City* (pp. 174–188): Springer.
39. Kramer, F. A. J. P. A. R. (1975). Policy analysis as ideology. 509–517.
40. Lata, L. N. (2020). Neoliberal urbanity and the right to housing of the urban poor in Dhaka, Bangladesh. *Environment Urbanization ASIA*, 11(2), 218–230.
41. Levenda, A. M., & Tretter, E. (2020). The environmentalization of urban entrepreneurialism: From technopolis to start-up city. *Environment and Planning A: Economy Space*, 52(3), 490–509.
42. Muir, J. J. L. E. (2014). Neoliberalising a divided society? The regeneration of Crumlin Road Gaol and Girdwood Park, North Belfast.

- 29(1-2), 52-64.
43. Murphy, L. J. I. J. o. H. P. (2020). Neoliberal social housing policies, market logics and social rented housing reforms in New Zealand. 20(2), 229-251.
 44. Nasr, S. H. (2020). Mullā ṣadrā: His teachings. *In History of Islamic philosophy* (pp. 643-662): Routledge.
 45. Olesen, K. J. E., Government, P. C., & Policy. (2012). Soft spaces as vehicles for neoliberal transformations of strategic spatial planning? , 30(5), 910-923.
 46. Piletić, A. (2021). The role of the urban scale in anchoring authoritarian neoliberalism: a look at post-2012 neoliberalization in Belgrade, Serbia. *Globalizations*, 1-16.
 47. Reade, E. (1987). *British Town and Country Planning* (Milton Keynes, Open University).
 48. Rogers, D., & Gibson, C. (2021). Unsolicited urbanism: Development monopolies, regulatory-technical fixes and planning-as-deal-making. *Environment Planning A: Economy Space*, 53(3), 525-547.
 49. Sager, T. (2015). Ideological traces in plans for compact cities: Is neo-liberalism hegemonic? *Planning Theory*. 3 (14). 268-259
 50. Sharma, S. E. (2021). Down and out in Dhaka: understanding land financialization and displacement in austerity urbanism. *Urban Geography*, 42(5), 681-700.
 51. Song, Y., Stead, D., & de Jong, M. (2020). New town development and sustainable transition under urban entrepreneurialism in China. *Sustainability*, 12(12), 5179.



52. Tulumello, S. J. U. G. (2016). Reconsidering neoliberal urban planning in times of crisis: urban regeneration policy in a “dense” space in Lisbon. 37(1), 117–140.
53. Upadhy, C. (2020). Assembling Amaravati: speculative accumulation in a new Indian city. *Economy Society*, 49(1), 141–169.
54. Warner, M. E., & Clifton, J. (2014). Marketisation, public services and the city: the potential for Polanyian counter movements. *Cambridge Journal of Regions, Economy Society*, 7(1), 45–61.
55. Zhang, B. (2020). Social policies, financial markets and the multi-scalar governance of affordable housing in Toronto. *Urban Studies*, 57(13), 2628–2645.