

بررسی و تحلیل مؤلفه «مکان» در تجربیات و پدیدارهای عرفانی

الهام سیدان^۱

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۷/۲۲، تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۶/۲۰

چکیده

در فرایند درک تجربه عرفانی، ارتباط متقابل و پایداری بین ادراک کننده تجربه از یک سو و مکان و فضای رخدادها از سوی دیگر برقرار است. همان گونه که وجود فاعل تجربه، پویایی و حرکت به مکان می بخشد، قرار گرفتن در فضای تجربه نیز به دگرگونی درونی عارف می انجامد. توصیف مکان و فضای این رخدادها در کلام عارفان، همیشه یکسان نیست. ساده ترین راه تعامل با مکان در توصیف تجربه عرفانی، کاربرد آن در اشاره به موضعی هندسی است. تمام رخدادهای شهودی، در یک مکان خاص برای عارف اتفاق می افتد، اما این تجربیات، نه در عالم ماده، بلکه در فرامکانی رخ می دهد که پیوند عارف را با دنیای مادی می کاهد. حضور فاعل در فضای تجربه، به عبور از مکان مادی و حضور در فضاها یا جدید یا خلق آن می انجامد. براساس تجربه عرفانی، توصیف های متفاوتی از فضای این رخدادها ارائه می شود. به طور کلی مهم ترین مکان ها و فضاها یا حصول تجربیات عرفانی را می توان به پنج دسته تقسیم کرد: ۱. مکان مادی وقوع تجربه؛ ۲. مکان شنیداری؛ ۳. مکان رمزی؛ ۴. لامکان؛ ۵. مکان زمانی. پژوهش حاضر، ضمن بررسی و تحلیل این فضاها، طرحی در باب مؤلفه «مکان» در پدیدارهای عرفانی به دست می دهد.

واژه های کلیدی: تجربه عرفانی، فضا، فضای هندسی، لامکان، مکان، مکان رمزی، مکان شنیداری.

۱. مقدمه

«مکان» از موضوعاتی است که ذهن دانشمندان علوم مختلف را به خود مشغول کرده است. این موضوع در بسیاری از علوم مانند فیزیک و جغرافیا و فلسفه و کلام مطرح می‌شود. بسیاری از متکلمان اسلامی، مکان را یک بعد موهوم می‌دانند و البته جدی‌ترین بحثی که در میان متکلمان مطرح می‌شود، بحث در باب آیاتی است که ظاهرشان دلالت بر نوعی مکان برای خداوند دارد. در واقع، متکلمان بیش از آنکه درصدد فهم و درک معنی و ماهیت مکان باشند، پیوسته می‌کوشند عقیده دینی خود را درباره ارتباط خداوند با مکان توجیه کنند و به همین سبب، سخنان این جماعت، بیشتر جنبه خطابی و جدلی دارد (نک: ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۰: ۴۳۵/۲)؛ اما مکان در آثار عرفانی، نه مکان موردنظر متکلمان و نه فضای هندسی موردنظر علمی همچون جغرافیا و فیزیک است. در این دسته از آثار، به‌ویژه هنگامی که دریافت‌ها و رخدادهای عرفانی به عرصه زبان راه می‌یابد، بحث از مکان و فضای معنوی حاکم بر فرایند تجربه، اهمیت فراوانی دارد.

بدون تردید هر تجربه عرفانی در مکان هندسی خاصی رخ می‌دهد. این نوع مکان سطحی‌ترین و ابتدایی‌ترین نوع فضایی است که عارف با آن ارتباط برقرار می‌کند؛ اما مکان در پدیدارهای عرفانی منحصر به فضای مادی رخدادها نیست. با عبور از مکان هندسی معمول، قلمرو سرشار از حقایق معنوی برای عارف پدیدار می‌شود و او را با دنیایی تازه مواجه می‌سازد. جریان پدیدارها و مکاشفات عرفانی در فضایی معنوی شکل می‌گیرد و این فضا به صورت‌های مختلفی در کلام عارفان توصیف می‌شود. عبور از مکان مادی و رسیدن به نوعی لامکان، از نتایج این مکاشفات است.

در بررسی و تحلیل مکان و فضای حاکم بر پدیدارها و تجربیات عرفانی، توجه به پرسش‌های زیر ضروری می‌نماید:

- مکان در تجربیات و مکاشفات عرفانی به چه معناست؟
- آیا این مؤلفه منحصر به فضای هندسی و مادی است یا فضای معنوی این آثار را هم در بر می‌گیرد؟
- اقسام مکان در تجربیات عرفانی چیست؟
- فاعل تجربه یا راوی آن، با ذکر نام یا توصیف مکان تجربه، چه هدفی را دنبال می‌کند؟

باتوجه به پرسش‌های مزبور، این پژوهش در پی یافتن راهی برای بررسی و تحلیل مؤلفه «مکان» در تمام تجربیات عرفانی، و طبقه‌بندی اقسام آن است.

۲. پیشینه تحقیق

در زبان عربی، آثار فراوانی به بررسی و نقد عناصر زیبایی‌شناختی مؤلفه مکان اختصاص یافته‌است. غالب هلسا کتاب *غاستون باشلار (Gaston Bachelard)* را با عنوان *جمالیات المكان (باشلار، ۲۰۰۶)* ترجمه کرده‌است. شاکر نابلسی (۱۹۹۴) به بررسی زیبایی‌شناختی مؤلفه مکان در روایات عربی پرداخته‌است. بادیس فوغالی (۲۰۰۸) در کتاب *خود، الزمان و المكان فی الشعر الجاهلی*، زمان و مکان را در اشعار دوران جاهلیت بررسی کرده‌است؛ و البته جای خالی مبحث «مکان در فضای تجربه عرفانی» همچنان احساس می‌شود. در زبان فارسی هم جز چند مقاله که موردی، به بررسی این موضوع اختصاص یافته، تاکنون تحقیق جامع و درخور توجهی در باب این مؤلفه و ویژگی‌های آن در متون ادبی و عرفانی انجام نشده‌است. جواد اصغری (۱۳۸۸) در مقاله‌ای به «بررسی زیبایی‌شناختی عنصر مکان در داستان» پرداخته‌است. ابوالفضل حرّی (۱۳۸۸) نیز مؤلفه‌های زمان و مکان روایی را در قصه‌های قرآنی بررسی کرده‌است.

یگانه منبعی که به بررسی مختصر جنبه عرفانی این مؤلفه در روایت‌های عرفانی پرداخته، کتاب قدسیه رضوانیان (۱۳۸۹) با عنوان *ساختار داستانی حکایت‌های عرفانی* است. در این اثر، فضا (مکان) حکایت‌های *کشف‌المحجوب و اسرارالتوحید و تذکرة‌الاولیا* بررسی شده‌است، اما بررسی فضا و مکان رخدادها و پدیدارهای عرفانی در هیچ‌کدام از این منابع به چشم نمی‌خورد و این موضوع برای نخستین بار در این مقاله بررسی می‌شود.

۳. اهمیت مؤلفه مکان در پدیدارهای عرفانی

مکان مانند زمان جزو موضوعاتی است که هر انسانی در هر زمانی با آن سروکار دارد. اشخاص به ضرورت وجود زمان و مکان اعتراف می‌کنند، اما کمتر از ماهیت آن‌ها می‌پرسند. به مجرد طرح این پرسش، انسان با مشکل بزرگی مواجه می‌شود که به آسانی نمی‌تواند از آن رهایی یابد. به‌واقع نسبت انسان با زمان و مکان همانند نسبت ماهی با آب است. ماهی به حکم اینکه پیوسته در آب می‌زید، آب برای او مسئله نیست. انسان نیز به حکم اینکه همواره در زمان و مکان به سر می‌برد، از ماهیت و حقیقت آن‌ها نمی‌پرسد (ابراهیمی‌دینانی،

۱۳۸۰: ۴۳۲/۲)؛ اما درحقیقت، لفظ «مکان» و دلالت‌های مختلفی که ما را به مفهوم آن رهنمون می‌سازد، تنوع و گستردگی چشمگیری دارد. بدون تردید، همان‌گونه که تفاوت‌های آشکاری بین مفهوم لغوی مکان و ماهیت فلسفی آن و کارکرد این واژه در زبان ادب وجود دارد، ارتباط معنایی آشکاری بین دلالت‌های آن در این سه حوزه دیده می‌شود.

لفظ «مکان» در لغت اسم مکان از ریشه «کون» است. ابن‌منظور (۱۴۰۵: ۳۶۳/۱۳) در *لسان‌العرب* «کون» را به معنای «حدث» می‌داند و «کائن» را به معنای «حادث». از مجموع تعاریف و مفاهیمی که در لغت‌نامه‌ها و فرهنگ‌های گوناگون برای لفظ «کون» و فروع آن ذکر شده‌است، این‌گونه برداشت می‌شود که مکان در نزد لغویون موضعی است که دلالت بر خلق می‌کند و لفظ مکان با وجود انسان مقارن و ملازم است. بحث از ارتباط مکان و وجود در فلسفه نیز مطرح می‌شود. بسیاری از فیلسوفان در پی یافتن پاسخی به این پرسش‌ها هستند: آیا مکان، وجودی مستقل از اشیا دارد یا عین خود اشیاست؟ آیا مکان امری است صرفاً کمی یا با شیوه هستی موجودات هم مرتبط است؟. پرداختن به مباحث فلسفی این حوزه خارج از چهارچوب پژوهش حاضر است، اما آنچه مسلم است، ارتباط بین مکان و وجود همواره ذهن متفکران را به خود مشغول ساخته‌است.

ماهیت مکان به گونه‌ای است که با ذات و طبیعت وجود انسان درهم آمیخته‌است. مکان نمایانگر فرهنگ و تفکر و حالات روحی فرد یا اقوامی است که با آن ارتباط پایدار برقرار می‌کنند؛ در بسیاری موارد همچون بستری است که فرهنگ و تمدن و افکار در دامان آن زاده می‌شود و شکل می‌گیرد و استمرار می‌یابد. «لفظ مکان دلالت می‌کند بر تغییر حیات انسانی. از این لفظ دریافت می‌شود که مکان موضعی است که انسان در آن متولد می‌شود، مستقر می‌گردد، زندگی می‌کند، دچار تغییر و دگرگونی می‌شود، و از حالی به حال دیگر می‌گردد» (احمد سلیم، ۱۹۹۸: ۱۹۷). با این وصف، مکان موضعی سرشار از زندگی است و همچون ظرفی است که به‌دلیل پویایی حیات مظروف خود، از حالت رکود و جمود و ایستایی خارج می‌شود: «مکان تازمانی که زندگی با آن ارتباط برقرار نکند، دارای فایده نیست؛ خواه این زندگی، زندگی بشر باشد یا حیوان یا ستاره‌ای از ستارگان... مکانی که زندگی در آن رسوخ نکرده باشد مکان نیست» (فوغالی، ۲۰۰۸: ۱۷۰).

در جریان تجربه‌های عرفانی هم ارتباط پایدار و دوسویه‌ای بین عارف - یا همان فاعل

تجربه عرفانی - و مکان برقرار است. همان گونه که وجود چنین فاعلی پویایی و حرکت به مکان می‌بخشد، قرار گرفتن در فضای تجربه، به تحول و دگرگونی فاعل آن کمک می‌کند. فرایند ارتباط بین فضا در رخدادهای عرفانی و فاعل آن، به عبور از مکان مادی و رسیدن به فضایی معنوی می‌انجامد. هرچند تمام رخدادهای شهودی در یک مکان خاص برای عارف اتفاق می‌افتد، تجربه شهودی نه در عالم ماده و مکان هندسی، بلکه در فرامکانی رخ می‌دهد که پیوند عارف را با دنیای مادی می‌کاهد. دستیابی به این فرامکان، خاص انسان است. در واقع یکی از خصلت‌های برجسته انسان آن است که در محدوده‌ها باقی نمی‌ماند، بلکه همواره می‌خواهد محدودیت‌ها را بشکند؛ انسانیت انسان هم به همین است. به‌طور کلی همه موجودات - اعم از فرشتگان، جمادات، نباتات، حیوانات - محدوده‌ای دارند که بیش از آن نمی‌توانند حرکت کنند و فقط انسان است که محدوده‌ای ندارد؛ بنابراین برای سیر آدمی نمی‌توان حد و مرزی تعیین کرد (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۹: ۴۴۲-۴۴۳).

با این وصف، در تجربیات عرفانی فقط با مکان مادی و هندسی معمول مواجه نیستیم بلکه فضایی معنوی نیز بر فرایند این رخدادها حاکم است؛ بنابراین، مکان در تجربیات عرفانی منحصر به فضا سازی‌های صریح یا غیرصریح مادی یا معنوی نیست. براساس نوع رخداد یا تجربه عرفانی، جلوه‌هایی از فضاها یا مختلف در جریان توصیف پدیدارهای عرفانی دیده می‌شود. مهم‌ترین مکان‌ها و فضاها یا حصول تجربیات عرفانی را می‌توان به پنج دسته تقسیم کرد: ۱. مکان مادی وقوع تجربه؛ ۲. مکان شنیداری؛ ۳. مکان رمزی ۴. لامکان؛ ۵. مکان زمانی.

البته اقسام مکان در تجربیات عرفانی منحصر به انواع یادشده نیست. تقسیم‌بندی مذکور بر مبنای مکان‌هایی صورت گرفت که نقش مؤثرتری در جریان این وقایع دارند. علاوه بر این، برخی از شواهد را می‌توان نمونه دو یا چند مورد از مکان‌های یادشده دانست. در این مقاله، تقسیم‌بندی و نام‌گذاری مکان‌های مختلفی که در جریان تجربیات عرفانی وجود دارد، بر مبنای خصیصه غالب هر موضع انجام شده است.

۳-۱. مکان مادی وقوع تجربه

بدون تردید هر تجربه عرفانی در مکان و موضع خاصی رخ می‌دهد که می‌توان با عنوان مکان مادی یا هندسی از آن یاد کرد. هنگامی که عارف با برگشت به حالت خودآگاهی به

بیان خاطره تجربیات شهودی خود می‌پردازد، گاه از مکان این رخدادها یاد می‌کند. درحقیقت از منظر صوفی از یک سو ساحت‌ها و ابعاد زبان است که تجربه‌های روحی را به وجود می‌آورند، و از سوی دیگر سیر در آن عوالم است که او را به کاربردهای تازه‌تر و نوآیین‌تر زبان می‌کشاند؛ و او همواره در نقطه تلاقی زبان و تجربه، زندگی خلاق خود را می‌گذراند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۴۸).

ساده‌ترین راه تعامل با مکان در توصیف تجربیات عرفانی، استعمال آن به صورت حقیقی است به گونه‌ای که ذکر و توصیف مکانی خاص با اشاره به موضعی معلوم یا مجهول به صراحت انجام پذیرد. این نوع مکان، سطحی‌ترین مکانی است که در آن فاعل تجربه، حرکت و زندگی می‌کند. این مکان با مجموعه‌ای از ویژگی‌ها مشخص می‌شود: «۱. با مرزهایی که آن را از فضاها هم‌پایه، فوقانی و تحتانی جدا می‌کند؛ ۲. با اشیایی که در بر می‌گیرد؛ ۳. با شرایط زندگی‌ای که مهیا می‌کند؛ ۴. با بُعد زمانی‌ای که در آن محصور است» (بوخهولز و یان، ۱۳۹۱: ۱۵۸). بنابراین نیازی نیست که به صراحت از این مکان نام برده شود، بلکه می‌توان با توصیف اشیا یا شرایط حصول تجربه، به این موضع اشاره کرد.

عارفان به شیوه‌های مختلفی از مکان مادی وقوع تجربه یا رخداد یاد می‌کنند. در بسیاری موارد، فقط نام این مکان ذکر می‌شود و توصیفی از آن به دست نمی‌دهند. ابن عربی (۱۹۴۶: ۴۷) در ابتدای *فصوص‌الحکم* به ذکر دقیق زمان و مکان واقعه‌ای می‌پردازد که طی آن کتاب خود را بدون زیادت و نقصان از یک منبع باطنی یعنی پیامبر اکرم (ص) دریافت کرده‌است: «فإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مُبَشِّرَةِ أُرْبَتِهَا في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرون وستمائة بمحروسة دمشق».

در مقدمه *فصوص‌الحکم* صرفاً از مکان وقوع واقعه یاد شده‌است: مسجد جامع دمشق؛ و توصیف دیگری از این مکان در کلام ابن عربی دیده نمی‌شود. در بسیاری موارد، مکان وقوع تجربه عرفانی، از مکان‌های مقدس - مثل مسجد یا حریم کعبه - است: «[درویشی] مجاور کعبه بود و دوستی داشت به بغداد. روزی خبر وفات او شنید، متألم شد، خواست که به تحقیق معلوم کند، نفسی غایب شد. درواغه دید که آن دوست در میان بازار بغداد می‌آید بر استری نشسته» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۷۳). خانقاه نیز از مکان‌هایی است که در رخدادها و وقایع عرفانی، برجستگی خاصی دارد. در برخی از آثار عرفانی مانند *سررالتوحید*، بیش از

آثار دیگر صوفیانه، صحبت از خانقاه در میان است و محل وقوع بسیاری از رویدادها و کرامت‌های شیخ آنجاست (نک: رضوانیان، ۱۳۸۹: ۲۰۸).

در برخی موارد نیز عارف با مجاورت تربت مشایخ به تزکیه نفس و مدد خواستن از همت آنان روی می‌آورد و این هم‌نشینی سبب‌ساز وقوع رخداد یا پدیداری معنوی می‌شود: «وقتی به میهنه بر سر تربت شیخ بوسعید - رحمة الله علیه - نشسته بودم؛ تنها بر حکم عادت، کبوتری دیدم سپید که بیامد و در زیر فوطه‌ای شد که بر تربت وی انداخته بودم» (هجوری، ۱۳۸۶: ۳۵۱). نکته درخور توجه در باب مکان مادی، وقوع تجربه عرفانی آن است که در غالب موارد فاعل تجربه به ذکر نام مکان مادی وقوع رخداد اکتفا می‌کند و توجهی به توصیف جزئیات آن ندارد. در این‌گونه موارد عارف با عبور از این مکان مادی، متوجه توصیف تجربه عرفانی خود می‌شود و بنابراین ارتباط خاصی با این مکان برقرار نمی‌کند. در برخی موارد هم فضا و مکان رخداد یا واقعه مبهم است و راوی تجربه، تمام هم خود را معطوف بازسازی واقعه می‌کند و به ذکر مکان واقعه و پردازش جزئیات آن نمی‌پردازد. به‌طور کلی می‌توان گفت که مکان هندسی در وقایع و پدیدارهای عرفانی، نقش اساسی ندارد و اگر هم فاعل تجربه در هنگام بازسازی وقایع از آن نام می‌برد، انگیزه‌ای جز ارتباط برقرار کردن با مکان و تعامل با آن را دنبال می‌کند. در دو موضع، جزئیات بیشتر این مکان در جریان بازگویی رخداد عرفانی توصیف می‌شود:

۳-۱. زمانی که این توصیف نقشی در جریان واقعه داشته باشد. حکایت زیر از همین

مقوله است:

آورده‌اند که روزی شیخ ما ابوسعید - قدس الله روحه العزیز - و شیخ ابلق‌سَم کرکان - رحمة الله علیه - در طوس با هم نشسته بودند، بر یک تخت و جمعی درویشان پیش ایشان ایستاده. به دل درویشی بگذشت که آیا منزلت این هر دو بزرگ چیست؟ شیخ ما بوسعید حالی روی بدان درویش کرد و گفت: «هرکس خواهد که دو پادشاه به هم بیند در یک جای، در یک وقت، بر یک تخت، بر یک دل، گو درنگر!» (محمد بن منور، ۱۳۸۶: ۶۰/۱).

مکان وقوع این واقعه، توس است، ولی نویسنده، جزئیات دیگر این مکان را هم توصیف می‌کند: «بر یک تخت»؛ و البته این توصیف، نقش مؤثری در روند رخدادها دارد.

۲-۱-۳. زمانی که انگیزه واقع‌نمایی و حقیقی جلوه دادن رخدادهای عرفانی مطرح است. در این موضع است که روایتگر تجربه، در پی مستند کردن واقعه به موضعی خاص و حقیقی جلوه دادن آن برمی‌آید. توجه به حکایتی از *اسرارالتوحید* در این زمینه قابل توجه است:

و از امیر امام عزالدین محمود بن ایلباشی شنودم - رحمه الله - که گفت از امیر سید بوعلی عرضی شنودم که گفت در آن وقت که شیخ ما ابوسعید - قدس الله روحه العزیز - به طوس آمد و در خانقاه استاد بواحمد مجلس می‌گفت، من هنوز جوان و کودک بودم. با پدر به هم به مجلس شدم و خلق بسیار جمع آمده بودند، چنانکه بر در و بام جای نبود... از زحمت زنان، کودکی خرد از کنار مادر از بام بیفتاد. شیخ ما را چشم بر وی افتاد گفت: «بگیرش!» دو دست در هوا پدید آمد و آن کودک را بگرفت و بر زمین نهاد... سید بوعلی سوگند خورد که به چشم خویش دیدم و اگر به خلاف این است و به چشم خویش ندیدم، هر دو چشمم کور باد! (همان: ۵۸).

راوی واقعه در جریان نقل کرامت ابوسعید ابوالخیر، بیم آن دارد که خواننده یا شنونده از پذیرش این رخداد سر باززند؛ بنابراین در چند موضع، با ابزارهای مختلف سعی در واقع‌نمایی این رخداد دارد. در ابتدای حکایت، با دقتی تمام، سلسله‌روایان این واقعه را معرفی می‌کند. در ادامه نیز به ذکر دقیق مکان وقوع این رخداد می‌پردازد و البته به نظر می‌رسد از این کار هم انگیزه‌ای جز حقیقت‌نمایی ندارد: «در آن وقت که شیخ ما به طوس آمد و در خانقاه استاد بواحمد مجلس می‌گفت». پس از نقل حکایت نیز با ذکر یک سوگند بر وقوع این حادثه تأکید می‌ورزد: «سید بوعلی سوگند خورد که به چشم خود دیدم». شاید یکی از علت‌هایی که راوی در چند موضع بر حقیقی بودن این واقعه تأکید می‌کند، آن است که عناصر این روایت، دور از ذهن و به تعبیر دیگر، عقل‌گریز است.

۲-۳. مکان شنیداری

بحث از شنیدن و تقابل یا تناظر آن با حس دیداری، جزو موضوعاتی است که نه فقط در مباحث نقد ادبی و زبان‌شناسی، بلکه در دیگر شاخه‌های علوم انسانی - مانند فلسفه و روان‌شناسی - نیز مطرح می‌شود. حس دیداری و شنیداری، از مهم‌ترین حواس انسان هستند که دریچه‌هایی از ادراکات و حقایق را به روی او می‌گشایند، به گونه‌ای که بزرگ‌ترین دستاوردها و دریافت‌های معنوی زندگی بشر را می‌توان مرهون این دو حس

دانست. دربارهٔ اینکه آیا حس دیداری مقدم بر حس شنوایی است یا برعکس، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده‌است؛ غالباً از حس شنیداری بعد از حس دیداری یاد می‌شود. در بیشتر فلسفه‌های عرفانی دنیا - از جمله مغرب‌زمین - رسیدن به حقیقت برابر است با رسیدن به نوعی نور یا روشنایی که با واژهٔ enlightenment از آن یاد می‌شود. واژهٔ intuition نیز که در میان فیلسوفان و عارفان مغرب‌زمین کاربرد بسیار دارد، بر ادراکات مبتنی بر الهام‌های غیبی اطلاق می‌شود. این واژه مستقیماً با حس دیداری ارتباط دارد و از ریشهٔ لاتین *intueri* به معنی دیدن گرفته شده‌است (نک: جعفری، ۱۳۸۹: ۲۵).

البته بسیاری از فیلسوفان در طول تاریخ با سنت «دیدمحور» مخالفت ورزیده‌اند؛ کی‌یر که گور (Kierkegaard) جزو آنان است. وی در مخالفت با این سنت رایج می‌گوید: فیلسوف دیدمحور می‌خواهد هرچه را می‌بیند لمس کند. چرا او به فاصله‌ای که هستی مقرر کرده، احترام نمی‌گذارد؟... او برای فهمیدن باید گوش فرادهد. برای شنیدن بشتابد... همه‌چیز به گوش ختم می‌شود. تمام قوانین دستوری به گوش ختم می‌شوند... آن دنیا نیز در قالب موسیقی ساده و خالص، همچون یک هارمونی بزرگ ارائه می‌شود (الال، ۱۹۸۵: ۳۸-۳۷).

ژاک الال (Jacques Ellul) فرانسوی در تأکید بر شنیدن تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید واژهٔ زبان (در شکل شفاهی و گفتاری) تداعی‌گر و یگانه راه رسیدن به حقیقت و چشم صرفاً ابزاری برای درک واقعیت است (همان: ۷۱). الال از پولس قدیم نقل می‌کند که «ایمان حاصل شنیدن است» (همان: ۸۰).

پرداختن به این موضوع که در تجربیات عرفانی، حس شنوایی مقدم است یا حس دیداری، خارج از حوزهٔ پژوهش ماست، اما توجه به این نکته ضروری می‌نماید که حس شنوایی در جریان ادراک‌ها و دریافت‌های معنوی، جایگاه ویژه‌ای دارد. این حس «در اشارات عقلی و فهم رموز، قوی‌ترین حس است» (صبحی‌کبابه، ۱۹۹۹: ۱۲۵)، به‌گونه‌ای که در خیلی از موارد با گوش سپردن به نغمه یا صدایی مادی یا غیبی، دریچه‌هایی از معانی باطنی برای عارف گشوده می‌شود.

جلوه‌های این حس در مکان‌های مختلف برای عارف نمایان است. در برخی موارد موضعی که در جریان پدیدارهای عرفانی از آن سخن به میان می‌آید، مکانی است که در آن غلبه با

صداهای شنیداری است. این صداها می‌تواند شامل نغمه‌های مختلفی از جمله قرائت قرآن و آواز مؤذن یا هر صوتی باشد که شنونده را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد و او را به وجد و شور و غلبه رهنمون می‌شود؛ حتی آواز یک پرنده می‌تواند سرآغاز وجد و مستی باشد، چنان‌که ابوحمزه بغدادی با شنیدن نغمه یک مرغ دگرگون شد: «روزی ابوحمزه بغدادی - که مرید وی [حارث محاسبی] بود - به نزدیک وی اندر آمد، مردی مستمع و صاحب حال بود؛ و حارث، شاه‌مرغی داشت که بانگ کردی. اندر آن ساعت بانگی بکرد. بوحمزه نعره‌ای بزد» (هجویری، ۱۳۸۶: ۲۷۶).

این‌گونه مکان‌ها را در جریان پدیدارهای عرفانی می‌توان «مکان شنیداری» نامید. با این وصف، مکان شنیداری مکانی است که زیبایی آن فقط از راه صداها و بدون در نظر گرفتن دیگر مظاهر زیبایی‌شناختی، توصیف می‌شود (نک: نابلسی، ۱۹۹۴: ۱۵؛ فوغالی، ۲۰۰۸: ۲۹۹). در چنین موضعی، رویارویی مستقیم و دیداری با مکان ضرورتی ندارد و گوش سپردن به نغماتی خاص در مکان، عارف را به واقعه‌ای رهنمون می‌شود. در این‌گونه موارد حس شنوایی است که سالک را با دنیایی از معانی مواجه می‌سازد و سبب‌ساز رخداد واقعه‌ای عرفانی می‌شود؛ جریان سماع نیز در عرفان تحت‌تأثیر این حس شکل می‌گیرد. جنید یکی از شرایط سماع را مکان مناسب می‌داند: «السماع یحتاج الی ثلثة اشیاء و الّا فترکه اولی الاخوان و الزمان و المكان» (ابونصر سراج، ۱۹۱۴: ۱۸۶)؛ و البته این مکان باید شرایطی داشته باشد از جمله اینکه خالی از اغیار باشد: «باید تا چون سماع کنی، پیری آنجا حاضر باشد و جایی از عوام خالی و قوآل به حرمت و دل از اشغال خالی» (هجویری، ۱۳۸۶: ۶۰۹).

مکان شنیداری در جریان واقعه‌های عرفانی منحصر به موضع خاصی نیست. ماهیت مکان شنیداری به ماهیت نغمه یا صدای آن وابسته است. اگر نغمه‌ای که عارف با گوش سپردن به آن در جریان واقعه قرار می‌گیرد، نغمه مادی باشد، مکان هم از مقوله مکان‌های مادی و هندسی مرسوم است؛ چنان‌که گوش سپردن به نغمه یک پرنده در زیر درخت، توصیفی است از مکان مادی شنیداری:

جوانی بود در ارادتی عظیم، وقتی خوش داشت و وجدی تمام و کاری به رونق؛ همی ناگاه آواز مرغی به گوش وی آمد، به آواز آن مرغ بازنگریست، زیر آن درخت آمد در انتظار آنکه مرغ، دیگر بار بانگ کند. هاتفی آواز داد که فسخت عقد الله؛ کلید عهد ما باز دادی که تو را با غیر ما انس افتاد (میبدی، ۱۳۷۱: ۵۱۲/۶).

در بسیاری موارد، به صراحت از مکان وقوع تجربه یاد نمی‌شود و فقط نشانی که از

این موضع در کلام عارفان دیده می‌شود، به صوت و نغمه منتشر شده در این مکان مربوط است؛ نمونه‌های زیر از مقوله این توصیفات است:

- ابوعلی رودباری - رضی الله عنه - گوید: درویشی را دیدم که به آواز مغنی مشغول گشته بود. من نیز گوش بنهادم تا وی چه می‌گوید. آن کس به صوتی حزین می‌گفت:

أُمْدُ كَفَى بِالخُضُوعِ إِلَى الْذِي جَادَ بِالصَّنِيعِ

آن درویش بانگی بکرد و بیفتاد (هجویری، ۱۳۸۶: ۵۹۸-۵۹۷).

- گویند: مردی پیش عمر برخواند - رضی الله عنه - : *إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ* (طور: ۷)، وی نعره‌ای بزد و بیهوش بیفتاد (همان: ۵۷۴).

- یکی از ایشان در بازاری رفت، از آدمی شنید که می‌گفت: آی سعت بری. وجدی بر او ظاهر گشت. وی را گفتند که وجد از چه پیدا آمد؟ گفت: چنان شنیدم که می‌گفت: اسع تر بری، آی، سعی کن تا نیکویی من بینی» (غزالی، ۱۳۸۶: ۶۱۰/۲).

اما همیشه نغمه مادی نیست که عارف را دگرگون سازد. گاه نغمه‌ای روحانی آغازگر تحول درونی عارف و درک یک تجربه عرفانی است. در این صورت، مکان شنیداری، نه یک مکان مادی، بلکه از مقوله مکان معنوی و غیبی است: «بایزید گوید که مرا گفت در غیب که ای بایزید! تو مثل منی. ای مثل من! من بترسیدم. گفت: تو مثل تویی، ترا مثل نیست» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۱۴۴). «غیب» از سوئی یک لامکان محسوب می‌شود و از سوی دیگر جریان گفت‌وگوی بایزید و خداوند که یک مقوله شنیداری است، در آن توصیف شده است.

۳-۳. مکان رمزی

هنگامی که روایتگر تجربه در پی بیان تجربیات شهودی خود برمی‌آید، ناگفته‌های عالم معنا را با زبانی رمزی و نمادین بیان می‌کند. «رمز عبارت از هر علامت، اشاره، کلمه، ترکیب و عبارتی است که بر معنی و مفهومی واری آنچه ظاهر آن می‌نماید، دلالت می‌کند» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۴). رمز از یک سو ویژگی‌ای زبانی است؛ «سطح محاکاتی» یا «رمزی» را می‌توان از ویژگی‌های زبان عرفان برشمرد که در آن با انواع صور خیال مواجه می‌شویم (نک: فولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۲) و از دیگر سو نموداری از عالم معناست و از پدیدارهای ناب عرفانی سرچشمه می‌گیرد. بخش عمده‌ای از اسطوره‌ها و داستان‌های پیامبران و رؤیاها و واقعه‌های صوفیانه و نیز نوع خاصی از تمثیل را می‌توان داستان رمزی نامید. بسیاری از آثار ابن‌سینا و شیخ

اشراق - از جمله حی بن یقظان، رساله الطیر، سلامان و ابسال، عقل سرخ - جزو این آثار است. آنچه در نگاه اول در بیشتر این داستان‌ها به نظر می‌رسد، نشانه‌های واقعی نبودن امور است. شخصیت‌ها و مکان‌ها و حوادث در آن‌ها به گونه‌ای مطرح و توصیف می‌شوند که با تجربه‌ای عادی و واقعی نمی‌خوانند (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۲۶۸-۲۶۹).

کاربرد رمز در داستان‌های رمزی و به‌طور کلی کلام عارفان، شگردها و شیوه‌های گوناگونی دارد. بهره‌گیری از مؤلفه مکان در راستای طرح مفاهیم رمزی، جزو این شگردهاست که به شکل‌گیری نوع خاصی از مکان در جریان پدیدارهای عرفانی می‌انجامد. مکان رمزی، مکانی است که فاعل تجربه با ذکر آن، مکان یا فضای دیگری را اراده می‌کند (نک: نابلسی، ۱۹۹۴: ۱۵). در این گونه مکان‌ها معنا به یک بعد و یک سطح از تجربه‌های عینی یا ذهنی محدود نمی‌شود و البته تأویل و تفسیر لایه‌های معنایی این مکان‌ها اگر ناممکن نباشد، به سادگی هم انجام نمی‌شود. تمام مکان‌های رمزی از یک نوع نیست و می‌توان آن‌ها را به دو دسته کلی تقسیم کرد:

دسته اول، مکان‌هایی است در ظاهر از جنس مکان‌های مادی است، ولی ما را به فضایی جز مکان هندسی مرسوم منتقل می‌کند. «دریا» در این سخن ابوالحسن خرقانی از همین مقوله است: «به من رسید که چهارصد مرد از غربا آمدند. گفتم که: اینان چه‌اند؟ برفتم تا به دریایی رسیدم تا به نوری رسیدم. بدیدم غربا آن بودند که ایشان را به جز خدای هیچ نبود» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۵۹۲).

دسته دوم، مکان‌هایی است که از مقوله مکان‌های مادی نیست و در برخی موارد به مقام و مرتبه‌ای سلوکی یا تجربه و پدیداری عرفانی تفسیر می‌شود؛ عرش و کرسی نمونه‌ای است از این نوع. در برخی موارد تأویل این نوع مکان‌ها ساده‌تر می‌نماید و البته عرفا خود به تفسیر و رمزگشایی برخی از آن‌ها پرداخته‌اند. روزبهان بقلی، شطحی از بایزید نقل می‌کند که درخور توجه است: «روزی ابویزید از سر مستی گفت من خیمه خود را برابر عرش بزنم» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۸۶). بایزید از تجربه‌ای عرفانی سخن به میان می‌آورد که در مقابل عرش الهی خیمه زده‌است! عرش را در اینجا می‌توان یک مکان رمزی محسوب کرد. روزبهان حضور بایزید را در مقابل عرش الهی این‌گونه تفسیر می‌کند: «سخن انبساط است، یافتن حلاوت وصل، تأثیر اتحاد تعزز، تکبر با جان در مشاهده ازلیت، و مستی بر حسن

ابدیت، دعوی ربوبیت، از آن مستی بیرون آید» (همان: ۸۶-۸۷). اقامت در عرش الهی از منظر روزپهان برابر است با رسیدن به مرتبه انبساط و مشاهده و مستی حاصل از آن. بایزید در جای دیگر رسیدن به عرش الهی را عبارت می‌داند از محو شدن در حق: «و یکی از او سؤال کرد که: عرش چیست؟ گفت: منم. گفت: کرسی؟ گفت: منم. گفت: لوح و قلم؟... گفت: آن همه منم. مرد خاموش شد. بایزید گفت: بلی، هر که در حق محو شد، به حقیقت هر چه هست [رسید]. همه حق است» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۱۷۵).

ابونصر سراج (۱۹۱۴: ۳۸۲) هم در ضمن شطحی از بایزید نقل می‌کند: «رفعی مرّة فأقامنی بین یدیه وقال لی یا بایزید إنّ خلقی یحبّون ان یروک فقلت زینتی بوحدانیتک»؛ بایزید می‌گوید که خداوند او را تا مقابل دستانش بالا برده‌است. «بین یدیه» توصیفی است از غایت عروج بایزید و وصف فضای این عروج، و البته این عبارت قابلیت تأویل و تفسیرهای گوناگون دارد.

رمزگشایی زیادی از این مکان‌ها در کلام عارفان وجود ندارد و البته درک لایه‌های معنایی این دسته از مکان‌های رمزی، دشوارتر از گروه نخست است؛ برای نمونه، از حسین بن منصور حلاج نقل شده‌است که «گمان نکنم که سخن ما را جز آن کس که به قوس دوم رسیده‌است بفهمد، و قوس دوم پایین‌تر از لوح است» (حلاج، ۱۳۸۶: ۷۷). در این شطح، حلاج از نوعی وصول و رسیدن به «قوس دوم» سخن به میان آورده، اما اینکه مراد او از قوس دوم کجاست، به درستی معلوم نیست.

۳-۴. لامکان (مکان معنوی، غیب)

یکی از ویژگی‌های تجربه عرفانی، فرامکان و فرازمان بودن آن است. در مواجهه با رخدادهای عرفانی، ادراک‌کننده تجربه از زمان و مکان جدا می‌شود و با یک لازم‌الزمان و لامکان وصف‌ناپذیر پیوند می‌خورد (نک: فولادی، ۱۳۸۹: ۶۴). در چنین حالتی، عارف با عبور از مکان مادی، در فضایی معنوی حضور می‌یابد که می‌توان آن را «لامکان» یا «فرامکان» یا «مکان معنوی» نامید. درک و دریافت جهان صوفی جز به تجربه عرفانی خود او محقق نمی‌شود. یگانه راهی که می‌توان با آن در تجربه عرفانی دیگران شریک شد، از رهگذر زبان است. به تعبیر دیگر، جهان معنا بی‌کرانه است. انسان کران‌مند محدود، فقط از راه زبان می‌تواند درباره بی‌کرانگی جهان سخن بگوید (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۷۰-۲۷۱). چنانکه

از شواهد آن در کلام عرفا دریافت می‌شود، فرایند ادراک جهان معنا و لامکان و بازسازی آن در کلام ایشان، ویژگی‌هایی دارد:

۱-۴-۳. مدرک رخدادهای عرفانی، پس از درک این تجارب، با بازگشت به حالت خودآگاهی، این تجربه را توصیف می‌کند و با فرایند «حاضرسازی غایب» (présentification de l'absence) گونه‌های ادراکی رانده‌شده به دوردست‌ترین نقطه میدان حضور را فرامی‌خواند و آن‌ها را در «حال» زمانی و مکانی خود قرار می‌دهد (برای آشنایی با فرایند حاضرسازی و غایب‌سازی و اقسام آن نک: شعیری، ۱۳۹۲: ۹۹). به‌جز شطحیاتی چون «أنا الحق» و «سبحانی ما أعظم شأنی» که در حالت ناخودآگاهی بر زبان عارف جاری می‌شود و با عنوان «شطح گفتمان» (نک: فولادی، ۱۳۸۹: ۲۹۲) از آن یاد می‌شود، در بسیاری از اشارت‌های زبانی، بین زمان وقوع تجربه و زمان بازآفرینی و حاضرسازی آن، فاصله هست. به نظر ژوزف کورتز «در صورت بازگشت کامل به گفتمان، گفته ناپدید می‌شود؛ چراکه موجودیت آن به نفی گفتمان بستگی دارد» (شعیری، ۱۳۹۲: ۲۶). افعالی که عارفان در توصیف این تجربه عرفانی استفاده می‌کنند، نمایانگر این فاصله زمانی است؛ چنانکه از شواهد زیر برمی‌آید، عموماً از افعال ماضی برای توصیف این تجربیات استفاده می‌شود:

- در این مقام، من که عین‌القضاتم، نوری دیدم که از وی جدا شد (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۳۰۳).
- ذوالنون مصری گفت: در بادیه بودم؛ ابلیس را دیدم که چهل روز سر از سجود برداشت. گفت... (مبیدی، ۱۳۷۱: ۱۶۰/۱).
- بایزید گوید که حق را به عین یقین دیدم. بعد از آنکه مرا از غیب بستند، دلم به نور خود روشن کرد (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۱۱۵).
- ثابت بنانی - رحمة‌الله علیه - گفت: به گورستان رفتم و چون قصد بیرون آمدن کردم، آواز گوینده‌ای شنیدم که می‌گفت: ای ثابت! نباید که خاموشی اهل آن، تو را بفریبید! چه بسیار نفس پرغم است در آن (غزالی، ۱۳۸۶: ۸۶۰/۴).

۲-۴-۳. فضایی که عارف در جریان پدیدارهای عرفانی آن را ادراک می‌کند، تفاوت آشکاری با مکان وقوع رخداد دارد. این فضا، ویژگی‌های مکان مادی و هندسی (طول و عرض و...) را ندارد. ماهیت این مکان با ماهیت پدیدارهای عرفانی پیوند می‌خورد. این پدیدارها که در حالت کشف و شهود بر عارف روی می‌نماید، امری باطنی و معنوی است و

بنابراین مکان وقوع این رخدادها نیز جایی نیست جز عالم باطن. عرفا از این عالم با تعابیر مختلفی یاد می‌کنند:

– بایزید گوید که «مرا گفت در غیب که ای بایزید! تو مثل منی» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۱۴۴).

– به حق قایم، از حد کیفیت وهم برون شده، در بی‌محلّی محلی نیافته، در عالم یکتایی زحمت عالم ندیده؛ نه در عناصر او را اماکنی، و نه در اعصار او را شواهدی» (همان: ۱۷).
در چنین فضایی است که تمام دوگانگی‌ها به وحدت و یگانگی تبدیل می‌شود: «آن نوزاده در سرای وحدت از تجلی قدم مضطرب» (همان). در واقع آنچه تقابل و دوگانگی بین حق و خلق را می‌سازد، ذهن ماست و قرب و بعد و بیش و کم نیز در ذهن ما ایجاد می‌شود. اگر نور و جلوه حق به انسان برسد، انسان دیگر انسان نخواهد بود، بلکه جلوه حق خواهد بود. اگر انسان خودش را جلوه حق بداند، به حق نزدیک خواهد بود؛ زیرا جلوه حق نمی‌تواند از حق جدا باشد (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۹۲: ۳۵۸-۳۵۹).

ارتباط عارف با این فضا به مراتب بیشتر و وسیع‌تر از مکان مادی وقوع تجربه است. هرچه توصیفات مکان مادی در کلام عارفان کمرنگ است، به این فرامکان، در جایگاه فضای اصلی رخدادها، در روایت‌های ناب عرفانی توجه بسیاری می‌شود.

۵-۳. مکان زمانی

ارتباط تنگاتنگ زمان و مکان، از موضوعاتی است که در بسیاری از علوم مانند فلسفه و فیزیک مطرح می‌شود. پس از طرح نظریه نسبیت (relativistic) آلبرت انیشتین، بحث از زمان و مکان نسبی نیز به میان آمد. نظریه نسبیت، خیلی از متفکران حوزه علوم انسانی را به این سمت‌وسو کشانید که از مفاهیم تغییرناپذیر و مطلق، گامی فراتر گذارند و با این نسبیت همراه شوند. میخائیل باختین تحت‌تأثیر این جریان، نظریه «پیوستار زمانی – مکانی» (chronotope) خویش را بیان کرد. او در رساله‌ای درباره «زمان مکان» یا «زمان فضاها» (time spaces) استدلال می‌کند که بهترین تلقی از زمان و فضا، آمیخته جدایی‌ناپذیری از این عوامل است (نک: بوخهولز و یان، ۱۳۹۱: ۱۵۷).

در بسیاری از پدیدارهای عرفانی، جدایی و تمایزی میان مؤلفه‌های زمان و مکان دیده نمی‌شود. عارف با عبور از مرزهای زمانی و مکانی، به فضایی فراتر از زمان و مکان می‌رسد و در چنین حالتی، انفکاک زمان و مکان ناممکن می‌نماید. نشانه‌ها و ویژگی‌ها و

دلالت‌های این دو مؤلفه در بیان تجارب عرفانی به هم درمی آمیزد. این موضوع در شطحیات عرفانی نمود بارزی دارد. شطح از یک سو از تجربیات ناب عرفانی سرچشمه می‌گیرد و بنابراین ماهیتی پدیدارشناختی دارد و از سوی دیگر با راه یافتن به زبان عارف، از تصاویر ادبی و اشارات زبانی سرشار می‌شود. عارف شطح مرزهای زمان و مکان را درمی‌نورد و با رسیدن به فضایی از جنس لامکان و لازمان، آن را توصیف می‌کند. روایتگری تجربیات ناب عرفانی در کلام عرفا، با صور خیال و آرایه‌های ادبی درهم می‌آمیزد. درواقع عرفان هیچ عارفی از قلمرو تخیل و رمز و بیان چندمعنایی او بیرون نخواهد بود. در یک کلام، زبان - در معنای زبان‌شناسانه و سوسوری آن - نقش اصلی را در خلاقیت عارف دارد؛ بنابراین «حال» و «قال» عارف دو روی یک سکه هستند (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۴: ۲۴) که به خلق تصاویر هنری منجر می‌شوند.

در میان این تصاویر شاعرانه، تصویرهای زمانی - مکانی ظهور و بروز می‌یابد. در این گونه تصاویر، ویژگی‌های مؤلفه زمان با عناصر و بازتاب‌های مؤلفه مکان گره می‌خورد و به خلق تصویری زیبایی‌شناختی می‌انجامد. ترکیب‌هایی همانند «بیداء ازل» از همین مقوله است: «در بیداء ازل، سفر ابد از سر گرفتیم. بعد از فناء وجود، چون منزل نماند، عارف شدم؛ در محل هیبت افتادم» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۱۱). «بیداء» مؤلفه‌ای مکانی و «ازل» زمانی است؛ از تداخل این دو حوزه، ترکیب «بیداء ازل» شکل می‌گیرد. همچنین است ترکیب «دروازه قدم» در این سخن روزبهان: «خواجه! اگر ازین کهن‌سرای، باز مشیمه کن شوی به راه عدم، به دروازه قدم رسی» (همان: ۷۰).

۴. نتیجه

نتایج حاصل از این پژوهش را می‌توان چنین برشمرد:

- عارف در جریان پدیدارها و تجربیات عرفانی، ارتباط و تعامل مستمری با مکان و فضای وقوع رخدادها برقرار می‌کند. به‌طور کلی مهم‌ترین فضاها و مکان‌های دخیل در جریان تجربه عرفانی را می‌توان به پنج دسته تقسیم کرد: ۱. مکان مادی وقوع تجربه؛ ۲. مکان شنیداری؛ ۳. مکان رمزی؛ ۴. لامکان؛ ۵. مکان زمانی.

- ابتدایی‌ترین راه تعامل با مکان در تجربیات عرفانی، سخن گفتن از مکان هندسی وقوع رخدادهاست. عارف در جریان توصیف این مکان، ارتباط چندانی با آن برقرار نمی‌کند

و با عبور از مکان مادی، فضای معنوی حاکم بر رخداد را توصیف می‌کند. فقط در دو موضع، توصیف این مکان، اهمیت خاصی دارد: ۱. هنگامی که این توصیف، نقشی در جریان تجربه داشته باشد؛ ۲. هنگامی که عارف بدین وسیله در پی حقیقی جلوه دادن تجربه خود است.

- از دیگر مکان‌هایی که در جریان تجربیات عرفانی نمود بارزی دارد، مکان شنیداری است. ویژگی‌های این دسته از مکان‌ها فقط از راه صداها و بدون در نظر گرفتن دیگر مظاهر زیبایی‌شناختی توصیف می‌شود. ماهیت مکان شنیداری به ماهیت نغمه یا صوت منتشر شده در آن وابسته است.

- در مکان رمزی، عارف با ذکر یک مکان مادی یا معنوی، فضا یا مکان دیگری را اراده می‌کند. در این گونه مکان‌ها، معنا به یک بُعد و یک سطح از تجربه‌های عینی یا ذهنی محدود نمی‌شود.

- از ویژگی‌های تجربه عرفانی، فرامکان بودن آن است. ارتباط عارف با این فرامکان به مراتب بیشتر و گسترده‌تر از مکان مادی وقوع تجربه است.

- در بسیاری از پدیدارهای عرفانی، عارف با گذشتن از مرز زمان و مکان، به فضایی از جنس لازمان و لامکان می‌رسد و در توصیف این فضا، مؤلفه‌های زمان و مکان را درهم می‌آمیزد؛ روایتگری این تجربه در کلام عرفا، به خلق تصاویر زمانی - مکانی می‌انجامد.

منابع

- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، *دفتر عقل و آیت عشق*، جلد دوم، تهران، طرح نو.
- _____ (۱۳۸۹)، *شعاع شمس*، به کوشش کریم فیضی، تهران، اطلاعات.
- _____ (۱۳۹۲)، *راز راز: تفسیر دکتر دینانی از گلشن راز*، به کوشش کریم فیضی، تهران، اطلاعات.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۴۶)، *فصوص‌الحکم*، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، قاهره، دار‌احیاء الکتب العربیه.
- ابن منظور (۱۴۰۵)، *لسان‌العرب*، قم، ادب الحوزه.
- ابونصر سراج (۱۹۱۴)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح رنولد آلن نیکلسون، لیدن، مطبعه بریل.
- احمد سلیم، فاروق (۱۹۹۸)، *الاتمء فی الشعر الجاهلی*، دمشق، منشورات اتحاد الکتب العرب.
- اصغری، جواد (۱۳۸۸)، «بررسی زیبایی‌شناختی عنصر مکان در داستان»، *نشریه ادب و زبان فارسی*، شماره ۲۶، صص ۴۵-۲۹.
- باشلار، غاستون (۲۰۰۶)، *جمالیات المکان*، ترجمه غالب هلسا، بیروت، مؤسسه الجامعیة للدراسات والنشر.

- بوخهولز، سابین و منفرد یان (۱۳۹۱)، «فضا در روایت»، ترجمه مهدی فیضی، *دانشنامه روایت‌شناسی*، گردآوری محمد راغب، تهران، علم، صص ۱۵۵-۱۶۶.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵)، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- جعفری، علیرضا (۱۳۸۹)، «دیدن یا شنیدن، مسئله این است: نگاهی به جایگاه چشم و گوش در شعر و ادبیات»، *مجله نقد زبان و ادبیات خارجی*، دوره ۳، شماره ۵، صص ۲۳-۴۷.
- حرّی، ابوالفضل (۱۳۸۸)، «مؤلفه‌های زمان و مکان روایی در قصص قرآنی»، *ادب‌پژوهی*، شماره ۷ و ۸، بهار و تابستان، صص ۱۴۱-۱۲۵.
- حلاج، حسین بن منصور (۱۳۸۶)، *مجموعه آثار حلاج*، تهران، شفیعی.
- رضوانیان، قدسیه (۱۳۸۹)، *ساختار داستانی حکایت‌های عرفانی: کشف‌المحجوب، اسرارالتوحید، تذکرةالاولیا*، تهران، سخن.
- روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۷۴)، *شرح شطحیات، تصحیح هانری کربن*، چاپ سوم، تهران، طهوری.
- شعیری، حمیدرضا (۱۳۹۲)، *تجزیه و تحلیل نشانه‌معناشناسی گفتمان*، چاپ سوم، تهران، سمت.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴)، *دفتر روشنایی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی*، تهران، سخن.
- _____ (۱۳۹۲)، *زبان شعر در نثر صوفیه: درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی*، تهران، سخن.
- صیحی کبابه، وحید (۱۹۹۹)، *الصورة الفنية فی شعر الطائیین بین الانفعال والحس*، دمشق، اتحاد الكتاب العرب.
- عزالدین کاشانی، محمود بن علی (۱۳۸۱)، *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ هفتم، تهران، هما.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۶)، *تذکرةالاولیا*، تصحیح محمد استعلامی، چاپ شانزدهم، تهران، زوار.
- عین‌القضات همدانی (۱۳۷۳)، *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، چاپ چهارم، تهران، منوچهری.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۶)، *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، تصحیح حسین خدیوچم، چاپ ششم، تهران، علمی و فرهنگی.
- فوغالی، بادیس (۲۰۰۸)، *الزمان والمكان فی الشعر الجاهلی*، إربد، عالم الكتب الحديث.
- فولادی، علیرضا (۱۳۸۹)، *زبان عرفان*، چاپ سوم، تهران، سخن و فراگفت.
- محمد بن منور (۱۳۸۶)، *اسرارالتوحید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، دو جلد، چاپ هشتم، تهران، آگاه.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۱)، *کشف‌الأسرار و عدّة‌الأبرار*، تصحیح علی‌اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- نابلسی، شاکر (۱۹۹۴)، *جماليات المكان فی الروایة العربیة*، بیروت، مؤسسة العربیة للدراسات والنشر.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۶)، *کشف‌المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، چاپ سوم، تهران، سروش.
- Ellul, Jacques (1985), *The Humiliation of the Word*, Tran. Joyce Main Hanks; Grand Rapids, MI, Eerdmans Publishing Company.