



The Typology of Place and The Relationship between Place and Subject in the Discourse of Tasawwuf; A Case Study in the Sufist legacy of *Abu Sa'eed AbolKhayr*

Mohammad Reza Salehi Mazandarani¹ & Nasrollah Emami² & Ghodrat Ghasemi Pour³ & Mohammad Ali Bideli⁴
(63-86)

Abstract

The issue of place, its typology, and the relations between the subject and the place are important elements in any discourse and genre studies. To analyze any discourse, it is also essential to discover the hidden layers in such relations, and Tasawwuf, as a discourse is no exception to this rule. To discover and spot such relations, the authors, by studying TheMaghamat of Abu Sa'eed, and considering Neishabour as the bigger place and khaneqah as the focal place of the discourse, intended to illustrate that before the presence of Abu Sa'eed, Neishabour had enjoyed a civic structure, and semantic continuity, and it also was a place of "integrations", until the distinguishing presence of Abu Sa'eed, affected the city's integration and its practical elements, and led to a "spatial disintegration". In other words, the agency of the subject "reconstructed" the authority of the place in such a way that the governing discourse of religion faded and the mosque was marginalized by the khaneqah. Meanwhile, khaneqah, on its route to gain the discursive control, as a place for educating the Sufis, turned into a "network of induction" in which the relationship between the sufi's spiritual rank and his position in the Khaneqah in one hand and the architectural arrangement of the khaneqah and the geometry of power in the discourse of Tasawwuf on the other hand were balanced. The present study showed that there were three kinds of relationship between the participant and place: first, when the primary function of the place is to set a context for the narrative domain, the subject has superiority over the place; second, when the place gives the participant a meaning and identity previously lacking, the place has superiority over the participant; and third, when the intention of the subject is to interact with the place and in so doing both give meaning to and get meaning from each other. The study also showed that Abu Saeed's agency in all these acts and their interactions finally set the stage for the expansion, spread and the entrance of the newly found discourse of the subject in power relations.

Keywords: typology of the place, discourse of Tasawwuf, Abu Sa'eed, Neishabour, Khanqah.

Received: 10, March, 2020 ; Accepted: 12, October, 2020

doi
10.22059/jlcr.2020.299170.1439
Print ISSN: 2382-9850-Online ISSN: 2676-7627
<https://jlcr.ut.ac.ir>

1. Email of the author: mo.salehi@scu.ac.ir.
Associate Professor of Persian Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.
2. Retired professor of Persian Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.
3. Associate Professor of Persian Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.
4. Ph.D Candidate Persian Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.

گونه‌شناسی مکان و مناسبات سوژه با آن در گفتمان تصوف؛

مطالعه موردی میراث صوفیانه ابوسعید ابوالخیر

محمدرضا صالحی‌مازندرانی^۱

دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

نصرالله امامی

استاد بازنشسته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

قدرت قاسمی‌پور

دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

محمدعلی بیدلی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۱۲/۲۰؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۰۷/۲۱

علمی-پژوهشی

چکیده

مقوله مکان و گونه‌شناسی آن و مناسبات سوژه و مکان، درون گفتمان‌های گوناگون و در ژانرهای متفاوت قابل بررسی است. ما در این پژوهش، امر مذکور را در گفتمان تصوف کار بست داده‌ایم. و در این خصوص با مطالعه مقامات‌های ابوسعید، نیشابور را به عنوان مکان گسترده و خانقاه را به مثابه مکان کانونی گفتمان انگاشته‌ایم. و نشان داده‌ایم نیشابور قبل از حضور ابوسعید، دارای ساختار شهری و پیوست معنایی و مکانی «پیوستاری» است. تکثر فرهنگی، حضور سایه‌ای گفتمانی ادیان، در کنار گفتمان غالب شریعت محور، نیشابور را به ترامکان، فراشهر و مکانی «پدیداری» مبدل کرده است. حضور تمایز آفرین ابوسعید در نیشابور در شکل پیوستاری و کاربردی عناصر شهری تصرف می‌کند؛ و در ادامه شهر را به مکان منازعه با زنجیره‌ای از هویت‌های هم ارز گفتمان‌های قطب مخالف بدل می‌کند. و «ناپیوستاری مکانی» رقم می‌خورد. نگرش نوین ابوسعید به تصوف و پیدایش و زایش گفتمانی نو، نیشابور را دچار زایشی مجدد کرده است. فاعلیت سوژه در مکان، مرجعیت مکانی را «بازپردازی» کرده و حاکمیت گفتمان شریعت‌مدار را کم‌رنگ نموده و سایه خانقاه را بر مسجد انداخته است. خانقاه در مسیر تغلب گفتمانی به عنوان کارگاه تربیت صوفی، مکانی شبکه‌ای-القایی است که در آن، بین مقام نفسی صوفی با مکانش در خانقاه قید تساوی برقرار است. و چیدمان معماری خانقاه برابر با چیدمان هندسه قدرت گفتمان صوفیه است. ما سه گونه مناسبت بین سوژه و مکان برشمرده‌ایم: وقتی که تنها وجه معنایی مکان بستر جریان یابی حکایت است، سوژه بر آن غالب است. گاهی وجه زاینده مکان به سوژه معنا و تشخیص می‌دهد که تا قبل از آن فاقد آن بوده است، در این حالت مکان بر سوژه غالب است نمونه آن بسط روحی ابو سعید پس از حضور بر مزار ابوالفضل سرخسی است. نوع سوم که به نظر می‌رسد تازگی دارد؛ زمانی است که قصد سوژه و مکان معنا دهی و معنا یابی است، نه غلبگی مطلق. در این نوع عامل تعامل یا عینی است یا ذهنی. فاعلیت ابوسعید درهمه این تصرفات و تغییرات در هویت و نوع مکان، غلبگی و تعامل مکانی، تمهیدی برای گسترش، انتشار و ورود گفتمان نوپدید به مناسبات قدرت است.

واژه‌های کلیدی: گونه‌شناسی مکان، گفتمان تصوف، ابوسعید، نیشابور، خانقاه.

۱. مقدمه

انسان و مکان، به مثابه دو ماده خام، در فرایند ارتباطی ساخت گفتمان، اهمیت بی‌یادین دارند. هویت سوژه انسانی درون گفتمان شکل می‌گیرد و گفتمان با عنصر مکان، همبسته است. رلف^۱ می‌گوید: «یکی از مؤثرترین ویژگی‌های مکان، تعاملات بین انسان - مکان و انسان - انسان در آن مکان است» (به نقل از کاشی؛ بنیادی، ۴۷: ۱۳۹۲). مکان، کاربردی گفتمانی دارد و کنش‌های گفتمانی واجد وجهی مکانی هستند. پس رابطه سوژه - گفتمان - مکان برهم‌زدنی نیست. برای شناخت هر گفتمانی، از جمله گفتمان تصوف، کشف معانی نهفته در این روابط ضروری است. مسئله اصلی مقاله حاضر، بررسی و تبیین نوع‌شناسی مکان و مناسبات سوژه و مکان در برملا کردن ابعاد و زوایای پنهان گفتمان تصوف کرامت‌محور در میراث صوفیانه ابوسعید است. پرسش‌های هدایت‌کننده پژوهش از این قرارند:

۱. گونه‌شناسی مکان، چگونه در شناخت روند تغلب گفتمان صوفیانه و کرامت‌مدارانه ابوسعید به ما یاری می‌رساند؟

۲. چه مناسباتی میان سوژه و مکان‌های دخیل در متن برقرار است و این روابط چگونه قابل تبیین هستند؟

نگارندگان با هدف پاسخگویی به پرسش‌های تحقیق، پیکره متنی مقامات‌های ابوسعید و آثار هم‌افق و هم‌عصر را مطالعه، و با استفاده از روشی کیفی و کتابخانه‌ای تلاش کرده‌اند، ضمن بررسی گونه‌های مکان گفتمانی، به تبیین روشن‌تری از مناسبات سوژه و مکان دست یابند.

۲. پیشینه پژوهش

پیشینه چنین پژوهشی چندان درازدامن نیست. از میان پژوهش‌های پیشین، آنچه تا حدودی به موضوع این تحقیق مربوط می‌شود، از بین پژوهشگران خارجی می‌توان به نظر ژیل گاستون گرانژ اشاره کرد؛ او مکان‌های عینی را مکان‌های واقعی می‌داند (Granger, 1999: 10). در مقابل، باشلار به مکان تخیلی اشاره می‌کند و آن را مکانی می‌شمرد که با آن زندگی می‌کنیم، نه به معنای عینی و پوزیتیویستی، بلکه به معنای تخیل همه‌جانبه (Bachelard, 2004: 17). پانوفسکی هم به نامحدود بودن، و پیوستاری ساختار مکانی در تولیدات هنری اعتقاد دارد (Panofski, 1975: 156). اما ژان فرانسوا لیوتار به دخالت همیشگی احساس و ادراک در شکل‌گیری مکان و تحقق یافتن آن باور دارد (Lyotard, 1985: 157).

از میان پژوهشگران ایرانی، شعیری (۱۳۹۲) در کتاب *نشانه - معناشناسی دیداری* به گونه‌شناسی مکان پرداخته‌است. ایشان هدف از دسته‌بندی مکان را پی بردن به کارکردهای گفتمانی و تبیین نقش مکان در تولید معنا می‌داند (ر.ک؛ شعیری، ۱۳۹۲: ۲۱۹).

اساس دسته‌بندی مکان در پژوهش حاضر نیز برگرفته از همین اثر است. سجودی (۱۳۹۱) نیز با رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی به فیلم «لیلا»، با اشاره به تقابل درون و برون مکان و رابطه مکان و جنسیت، به نشانگی دوسویه معنادهی و معنایی بین انسان و مکان باور دارد (ر.ک: سجودی، ۱۳۹۱: ۸۴). سقاییان و همکاران (۱۳۹۲) در مقاله خود با تکیه بر نمایش‌نامه «کانال کمیل» می‌گویند: «سیالیت مکان می‌تواند راه را بر توسعه انتزاعی آن باز کند» (سقاییان و دیگران، ۱۳۹۲: ۳۶). رضایی و همکارانش (۱۳۹۶) نیز ضمن مقاله‌ای، مکان آرمان‌گرا را در داستان «بزرگ‌بانوی روح من» اثر گلی ترقی، شناسانده‌اند (ر.ک: رضایی و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۶).

پژوهش‌هایی از این گونه، در جای خود آگاهی‌بخش هستند، با این حال، تاکنون در حوزه گفتمان تصوف و ژانر مقامات، پژوهشی در زمینه گونه‌شناسی مکان و تبیین مناسباتی که بین سوژه و مکان برقرار است، صورت نگرفته‌است و تحقیق حاضر از این حیث، تازگی دارد.

۳. چارچوب نظری پژوهش

جستار حاضر، در بخش گونه‌شناسی مکان، از رویکرد نشانه-معناشناسی بهره برده‌ایم؛ زیرا در جریان تولید گفتمان، مکان‌ها به مثابه نشانه‌ها، نظام‌های معنایی متفاوتی پدید می‌آورند. دسته‌بندی آن‌ها با این رویکرد، کارکرد گفتمانی آن‌ها را آشکار می‌کند (ر.ک: شعیری، ۱۳۹۲: ۲۱۹). برای نشان دادن مناسبات سوژه و مکان و نیز نقش آن‌ها در فرایند هویت‌یابی، تغلب و تسلط گفتمان خودی، تعارض و شقاق با گفتمان غیرخودی، کارکرد مفاهیم قدرت، کرامت و برجسته‌سازی و به‌حاشیه‌رانی، از رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی سود جسته‌ایم (ر.ک: بن‌سلطانی، ۱۳۷۸: ۱۰۲-۱۱۴).

۴. گونه‌شناسی مکان در میراث صوفیانه ابوسعید

درباره تطور مناسبات سوژه و مکان در میراث صوفیانه ابوسعید ابوالخیر، گفتنی است که حضورش در سرخس و... در دوره جوانی او، بر مدار اندوختن علم، آموختن تصوف و تمرین ریاضت می‌گشت (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۱: ۷۰)، اما ورود او به نیشابور، مینا و مناط دیگری دارد. نیشابور برای او، مهم‌ترین مکان کاربست تجربه‌های صوفیانه است. نشاندار شدن نیشابور به عنوان «مکان انتشار گفتمان نوپدید بوسعید» تنها، یک سازوکار تولید معنا و هویت‌یابی تازه برای شهر نیست، بلکه مرزبندی روابط قدرت نیز هست. به محض بروز این نشانه، کنشگران به ستیز و سازش با هویت و معنای نو برمی‌آیند و نیروی پیشران گفتمان در قالب «ما» و «دیگری» فرآوری می‌شود. به‌علاوه، شهر با دیگر عوامل مداخله‌گر گفتمانی، مانند «طبقه اجتماعی، ثروت، قدرت سیاسی و... نشاندار می‌شود. این فرایند نشاندار، بخش مهمی از فرایند تثبیت یک "خود" در برابر یک "دیگری" است» (سجودی، ۱۳۹۱: ۸۵). حضور سوژه در نیشابور، چنان نیرومند و تفاوت‌گذار است که از دیدگاه نوع‌شناسی مکان، نیشابور را باید در دو بازه بررسی کرد: پیشابوسعید و پسابوسعید!

۱-۴. نیشابور پیشابوسعید

برای آنکه تأثیرات حضور ابوسعید را در مکان گفتمانی نشان دهیم، در آغاز نیاز است از منظر گونه‌شناسی تحلیل کنیم که نیشابور پیشابوسعید چگونه مکانی بوده‌است.

۱-۴-۱. نیشابور؛ مکانی پیوستاری با قابلیت تبدیل به مکان کاربردی

نیشابور قرن چهارم هجری به عنوان یک مکان انسان‌ساخت، نشان می‌دهد که مکان‌ها در حالتی انفعالی نیستند. چینش‌های همگون باعث برپایی رابطه‌ای معنادار بین بناهای شهر شده‌است. این امر اثبات می‌کند که نیشابور شهری ساختمان‌دوست و حاصل این ساختمان‌دوستی، «رخداد پیوست معنایی» در مکان است.

نیشابور آن روزگار، شهری با چهل‌وهفت محله بود که یکی از محلات متوسط آن، سیصد کوچه داشت، با چندین میدان، با دو مربعه اصلی (یعنی چهارسوی مرکزی) به نام مربعه بزرگ و مربعه کوچک که قسمت اعظم بازارها بدان متصل می‌شد و چهارسوی کرمانیان، یکی از مربعه‌های دیگر شهر بوده‌است (ر.ک؛ شفیی کدکنی، ۱۳۸۱: ۷۴).

از این نظر، راه‌ها در نیشابور کنشگر را به یک نظام روایی وابسته می‌کنند که برای عبور از یک راه و رسیدن به راه دیگر، نیازمند برنامه‌ای معنادار است. باسورث می‌آورد:

«در قرن دهم میلادی (چهارم هجری)، نیشابور خیابان‌های سه‌طرفه داشت که نمونه خیابان‌های شهرهای خاوری عالم اسلامی بود. نیشابور دارای آرگی (قهندز) بود که جاده‌ای مستقیماً از آنجا به شهر و حومه (ریض) باز می‌شد. ریض گرد بر گرد قهندز و شارستان بود» (باسورث، ۱۳۷۸: ۱۵۹).

اگر بپذیریم که هر مکانی خصلت‌های ویژه‌ای دارد، وجود همین پیوستگی راه‌ها، محلات، میدان‌ها و مربعه‌ها نیشابور را به عنوان «مکانی پیوستاری» معرفی خواهد کرد؛ زیرا مکان‌های پیوستاری، مکان‌هایی هستند که هیچ چیزی آن‌ها را از یکدیگر جدا نمی‌کند. اما همین که مکان پیوستاری، ما را در نظام روایی، بابرنامه و ضرورت‌های مربوط به آن قرار دهد، «مکان ناپیوستار» شکل می‌گیرد. از چیدمان راه‌ها می‌یابیم همه چیز در اختیار یک پیوستار و نظام قرار دارد؛ مانند یک محیط شهری امروزی که خانه به کوچه، کوچه به خیابان، خیابان به اتوبان، و اتوبان به نقطه‌ای دیگر از همان کلان‌شهر متصل است. وقتی کنشگران در چنین شرایطی حاضر می‌شوند، به یک منطق کنشی و عملکرد ثابت تن می‌دهند که تابع یک جریان روایی بابرنامه حرکت می‌کند. این مکان‌ها را می‌توان کاربردی نیز نامید؛ زیرا کنشگران از آن‌ها بیشتر به عنوان ابزارهایی برای رسیدن به هدف‌های ویژه استفاده می‌کنند، اما این مکان‌ها الزامی، ضروری و قدرتمند نیز هستند؛ زیرا کنشگر نمی‌تواند آن‌ها را تغییر دهد، یا به سادگی در تعارض با آن‌ها قرار گیرد. از طرفی، سوژه برای دست‌یابی به هدف‌های خود، مجبور به گذر از آن‌هاست (ر.ک؛ شعیری، ۱۳۹۲: ۲۲۴-۲۲۵).

در اینجا ناگزیریم برای نشان دادن فاعلیت ابوسعید در این نوع مکان، به نیشابور پس‌ابوسعید گریزی بزنیم. حضور تمایزآفرین ابوسعید، به مرور در شکل پیوستاری و کاربردی اجزا و عناصر شهری تصرف می‌کند. او راه‌ها و کوی‌ها، بازارها و چهارسوی‌های نیشابور را از عملکرد ثابت و تک‌کنشی بیرون می‌آورد و هر یک را به مکان آموزش تصوف بدل می‌کند. برای آنکه حسن مؤدب از سرِ خواجگی خود برخیزد، کواره‌ای با خون، نجاست و شکنجه بر پشت او می‌بندد و در چهارسوی کرمانیان می‌گرداند. از چنین رهگذری است که بازار هویتی نو یافته، به مکانی ناپیوستار تبدیل می‌گردد. یا اینکه ابوسعید یهودی را در راهی می‌بیند، همان دم راه را به مکان دعوت یهودی به مسلمانی و تصوف بدل می‌سازد (ر.ک؛ محمدبن منور، ۱۳۸۱: ۱۳۰ و ۱۹۵). بدین ترتیب، هر مکانی در نظر شیخ، با کنشی متفاوت، معنایی دیگر می‌یابد.

این نوع تصرفات در کاربرد مکان، برای کل شهر نیز اتفاق می‌افتد. ابوسعید نیشابور را به مکان رویارویی با نمایندگان گفتمان‌های قطب مخالف بدل می‌کند. شیخ با قدرت کرامت خود بر طرف مقابل چیره می‌شود و او را به توبه و پیروی از خود وامی‌دارد. این روش یگانه، درباره قشیری به عنوان نماینده گفتمان تصوف زاهدانه، و عمید خراسان، نماینده گفتمان سیاسی (ر.ک؛ همان: ۷۷ و ۸۸). همچنین، شحنة شهر (نقیب)، نماینده گفتمان نظامی و ابوالحسن تونی، نماینده گفتمان فقه (ر.ک؛ شفیع کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۵۱ و ۱۵۵) اعمال می‌شود. همچنین، می‌توان زنی زاهد به نام «ایشی نیلی»، نماینده گفتمان زهد (ر.ک؛ ابوروح، ۱۳۸۶: ۹۷) و ابوعلی سینا، نماینده گفتمان فلسفه (ر.ک؛ محمدبن منور، ۱۳۸۱: ۱۹۵) را به این سرنوشت دچار دانست. پیامد این ناپیوستاری مکانی، برجسته‌سازی گفتمان صوفیانه و کرامت‌مدارانه ابوسعید و به‌حاشیه‌رانی گفتمان‌های قطب مخالف است.

۲-۱-۴. نیشابور، مکانی پدیداری

سال‌های آغازین قرن پنجم، آستانه ورود ابوسعید به نیشابور است. ما برای نشان دادن تصویر و تصویری از شرایط مذهبی، فرهنگی و اجتماعی نیشابور آن روزگار، به عنوان پدیداری که در حوزه حس، ادراک و آگاهی انسان قرار می‌گیرد، شعار مشهور پدیدارشناسانه را پیش می‌کشیم که ادراک، بدون متعلق ادراک وجود ندارد و امر واقع، بدون ادراک، قابل فهم نیست: «ادراک، همواره ادراک یک چیزی است» (نوالی، ۱۳۶۹: ۹۹). اکنون می‌خواهیم بدانیم که در یک فرایند پدیداری، «نیشابور» می‌تواند متعلق ادراک مفهوم ذهنی «فراشهر» باشد؟ اگر انسان را در جایگاه فاعل شناسایی مفهوم فراشهر قرار دهیم، آیا نیشابور، متعلق شناسایی آن مفهوم قرار می‌گیرد؟ در دوره مورد بحث، نیشابور از مهم‌ترین شهرهای خراسان بزرگ (ر.ک؛ مقدسی، ۱۳۶۱: ۴۴۷) و یکی از چهار تخته‌گاه آن دیار بوده است (ر.ک؛ نرسخی، ۱۳۶۳: ۱۲۷). از متن اسرارالتوحید برمی‌آید که زردشتیان، یهودیان و مسیحیان در نیشابور زندگی عادی و عبادتگاه‌های دایر داشتند که حتی بعد از ورود ابوسعید هم بر قرار خود بوده‌اند؛ چنان‌که در هنگام بیماری شیخ، طبیب او بر آیین

«گبر» است (ر.ک؛ محمدبن منور، ۱۳۸۱: ۱۱۳). شیخ با جمع صوفیان است که «یهودیی می‌آمد، طلیسانی بر سر افکنده و جامه‌های خوب پوشیده، به کنشت می‌شد» (همان: ۱۳۰). ترسایان در پیش کلیسا صفه‌ای کرده بودند و صورت عیسی و مریم در پیش آن صفه انگیزته، از دیوار نقش کرده، روی بدان آورده (ر.ک؛ همان: ۹۴). بر اساس گزارش باسورث، اوایل سده پنجم هجری، اوج درخشش ستاره اقبال فرقه کرامیه بود که در خراسان، به‌ویژه نیشابور نشو و نما یافته بود (ر.ک؛ باسورث، ۱۳۷۸: ۱۸۷). در همین زمان، شاهد حضور معتزلیان هستیم، اما به گفته مقدسی، بر شهر تسلط نداشتند و پیروان ابوحنیفه و شافعی، گروه غالب شهر بودند (ر.ک؛ مقدسی، ۱۳۶۱: ۴۶۷-۴۶۲).

در تصویرهای ارائه‌شده، ادراک مفهوم ذهنی به‌هم‌آمیختگی فرهنگی، با مکان و حضور کنشگران عینیت می‌یابد و در یک رابطه یک‌به‌یک، مسلمان به مسجد، صوفی به خانقاه، یهودی به کنشت و مسیحی به کلیسا می‌رود و... . وقتی «از دور به این شهر می‌نگریم، می‌بینیم نمایشگاهی بوده‌است برای تمام اندیشه‌ها و آرای فرقه‌ها و مذاهب کلامی» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۴). می‌توان گفت که شهر، مرکزی برای اجتماع دین‌ها و عقاید و در لایه ژرف‌تر، نماینده مدنیت ادیان و فرق، و صورت فشرده زندگی شهری آنان است. شعیری می‌گوید: دنی برتران^۱ برای توصیف چنین حالتی، از «انتقال توانش روی آوردی و حضورمدار سوژه به مکان» سخن به میان می‌آورد. به عقیده او، با هستی مکان مواجهیم و مکان به گفتمانی انحصالی تبدیل می‌گردد (ر.ک؛ شعیری، ۱۳۹۲: ۲۴۵). نمی‌شود گفت مکان‌های مورد اشاره با مؤلفه‌های مشخص، صرفاً مبنای فیزیکی دارند. بنابراین، ارجاع به آن‌ها باید هم گونه ذهنی و هم صورت عینی داشته باشد و این قضاوتی است پدیداری؛ چراکه «ذهن و عین در پدیدار انحلال می‌یابند» (نوالی، ۱۳۶۹: ۱۰۲). ویژگی‌های یادشده نیشابور را از نیشابور بودن خود خارج کرده‌است و «مکان به محل تلاقی چند حضور فرهنگی تبدیل شده‌است؛ فرایندی ترامکانی رخ داده‌است و مکان به محلی برای هم‌آمیختگی فرهنگی تبدیل شده‌است» (شعیری، ۱۳۹۱: ۱۱۰). نیشابور از یک سو، محل تلاقی گفتمان کلامی، کرامی و تصوف و از سوی دیگر، مکان مشترک گفتمان ادیان زردشت، یهود، مسیح و اسلام است. علاوه بر این، هر یک از گفتمان‌ها، مکان کانونی سازمان‌یافته دارند. مکان در اینجا، راه عبور به تاریخ هر گفتمان می‌شود:

«مکان به بستری برای تکرار فرهنگی تبدیل شده‌است و به این ترتیب، اندیشه خودی و غیرخودی، به اندیشه هویت تعالی‌گرا تغییر یافته‌است. گویا مکان، ناخالصی‌های فرهنگی را تصفیه کرده‌است، تا آنچه را جوهری پدیداری از حضوری متعالی است، ارائه نماید» (همان: ۱۱۱).

مسجد جامع پس از فتح نیشابور، جای آتشکده ساخته می‌شود و آتشکده به حاشیه شهر منتقل می‌شود (ر.ک؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۳۹: ۱۴۱-۱۴۲). این نشانه حاکمیت گفتمان شریعت‌مدار بر دیگر گفتمان‌ها است و مسجد به عنوان مکان کانونی گفتمان مسلط پدیدار می‌شود. در این موقعیت، دیگر مکان‌های گفتمانی، حضوری سایه‌ای و وابسته به مکان کانونی گفتمان برتر خواهند داشت «و این جوهر پدیداری، زمانی بیشتر نمایان می‌گردد که مسجد به عنوان مکانی پیوندیافته به همه مکان‌های دیگر، در بلندی قرار گرفته است و گویا ناظری است که حضور هستی‌مدار همه مکان‌های فرهنگی دیگر را تضمین می‌کند» (شعیری، ۱۳۹۲: ۲۴۶-۲۴۷).

ماجرای محضرسازی علمای شریعت‌پناه علیه ابوسعید و فرستادن آن نزد سلطان غزنوی (ر.ک؛ محمدبن منور، ۱۳۸۱: ۶۸-۷۳)، علاوه بر پیام‌ها و ابعاد قابل بررسی، نشان‌دهنده تسلط درازدامن گفتمان شریعت‌محور است. آنان تا پیش از ورود ابوسعید به نیشابور، مسئله صوفی، خانقاه و شعر را در حوزه گفتمانی خود حل و تحمل می‌کردند (ر.ک؛ محبتی، ۱۳۹۰: ۱۴۲) و صدارت گفتمانی آن‌ها بر نیشابور، با همه تنوع فرهنگی، مذهبی و اجتماعی ادامه داشت، اما اعمال انقلابی ابوسعید، علمای فریقین را مجاب کرد که گفتمان و مکان گفتمانی آن‌ها در حال مصادره شدن به نفع نسخه جدیدی از گفتمان تصوف است که درصدد تغییر هویت مکان گفتمان شریعت‌مدار است.

۲-۴. نیشابور پس ابوسعید

خبر ورود ابوسعید به نیشابور در قالب خواب دیدن یکی از صوفیان است: «دوش به خواب دیدم که این کوه که از سوی طوس هست، به دو نیمه شدی و ماه از میان هر دو کوه بیرون آمدی و به کوی عدنی‌کویان به زمین آمدی. ای اصحابنا! شیخ یوسعید می‌آید. صلاهی استقبال!» (محمدبن منور، ۱۳۸۱: ۶۱). این حالت رؤیایی و پیشگویانه، مبین حضور قدرتمند سوژه در مکان گفتمانی و تمهیدی برای بازپردازی نیشابور است.

۲-۴.۱. نیشابور، مکانی روایی (بازپردازی‌شده)

مؤلفه‌های پیدایی نیشابوری بازپردازی‌شده را باید در حالات و سخنان ابوسعید کاوید. حضور سوژه در مکان، پی‌اندازی و باوری تازه را در زندگی و فرهنگ شهر باعث شده است. شیخی به شهر آمده که بر خلاف آمد عادت، لاف برتری فقر بر نعمت نمی‌زند. بر سفره، گوسفندان زیربای مزعفر معطر می‌سازد و لوزینه بسیار و هزار شمع و عود به روز برمی‌افروزد. به دو هزار مرد زیادت، از خاص و عام طعام می‌خوراند و هرچه در حق حق کند، اسراف نمی‌داند (ر.ک؛ محمدبن منور، ۱۳۸۱: ۹۸)، اسلام را در گفتن «لا اله الا الله» نمی‌داند (ر.ک؛ همان: ۱۳۱)، در مواجهه با ادیان دیگر، رفتاری انسانی دارد (ر.ک؛ همان: ۲۱۰) و به میخوارگان آسان می‌گیرد (ر.ک؛ همان: ۲۳۷). شیخی «سماع‌باره» آمده که «برای خدا می‌رقصد»؛ چه در خانقاه، چه بر مزار مشایخ یا... و گاه «سماع» را بر «نماز» هم برتری می‌دهد! (ر.ک؛ همان: ۸۵، ۲۲۶ و ۲۳۷). صوفی به نیشابور آمده است که دانش و بینش تصوف در دسترس اوست. کرامت او چنان انقیادآور است که شیر و اژدها را فرمانبردار می‌کند و حدیث اشراف بر ضمائرش متواتر (ر.ک؛ چشیدن طعم وقت، ۱۳۸۶: ۱۴۱-۱۵۲)؛ امری که قطب

مخالف، فاقد آن است و از قبل این دو عامل برجسته‌است که قدرت گفتمانی سوژه آشکار و اعمال می‌شود، تا جایی که «برای شنیدن سخنان او، زن و مرد، پیر و جوان، اشراف و بازاریان و مردمان کوچه و بازار هجوم می‌آورده‌اند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۵-۲۴). حضور سوژه، مکانی را ملتهب می‌کند که قشر حاکم آن متنعم، سختگیر در مذهب و خواهان حفظ موقعیت موجود شهر بود (ر.ک؛ باسورث، ۱۳۷۸: ۱۵۹). با به‌هم‌ریزی نظری و عملی مناسبات، پیدایش و زایش معانی نو و شرایط گفتمانی جدیدی که سوژه در مکان به‌بار آورده‌است، می‌توان با لحاظ نظر شعیری نیشابور را مکانی بازپردازی‌شده دانست:

«مکانی که یک بار مکان بوده‌است؛ یعنی مرجعیتی مکانی داشته‌است و قالب‌های شناختی خود را دارد، مکانی که به دلیل شرایط گفتمانی جدیدی که بر آن افزوده می‌گردد، ویژگی‌های معنایی جدیدی پیدا می‌کند؛ گویا چنین مکانی دچار زایشی مجدد شده‌است. به همین دلیل است که این نوع مکان، "زایشی" نامیده می‌شود» (ر.ک؛ شعیری، ۱۳۹۲: ۲۴۳).

این زایش که با فاعلیت و غلبگی سوژه، روایت‌مندانه در مکان تسری یافته‌است، با کنش انقلابی گفته‌پرداز، پیش‌اندازی می‌شود و تا کشیری و مانند او در «یجوز و لایجوز» شعر، در تشکیک‌آند، ابوسعید «حرامی» را به «حرم» می‌آورد و در مکان کانونی گفتمان شریعت‌محور (مسجد)، راه می‌جوید. همان گونه که محبتی آورده‌است:

«درخانهٔ خدا بر منبر پا می‌نهد و به جای قرآن، دعا و حدیث، شعر آن هم شعر فارسی تغزلی اندامی می‌خواند. با این عمل، از دید مخالفان، شعر را از نامشروعی و نامحرمی مطلق به‌درآورده و آن اجنبی را به حریم شرع و حرم خاص خدا (مسجد) وارد کرده و جای ذکر و ورد، شعر و ترانه قرار داده‌است» (محبتی، ۱۳۹۰: ۱۴۲).

نقطه و نطفهٔ اوج روایت و بازپردازی مکان، همین جاست. نزاع گفتمانی همین جاست؛ یعنی فرانمایی برابری شعر عاشقانه با قرآن، دعا و ذکر، و غصب مکان فقیه و مفتی به دست صوفی و افتادن سایهٔ خانقاه بر مسجد. با تمایزآفرینی سوژه، مسجد نیز دو بازه می‌شود: پیش‌ابوسعید و پس‌ابوسعید. در این حالت، گفتمان مستقر، هویت و استمرار و نیز مقاومت مصالح خود را در آستانهٔ فروپاشی می‌بیند و در پی آن، مرکزهای علیّه گفتمان نوپدید شکل می‌گیرد. اکنون نیشابور، مکان معمول خود نیست، بلکه مکان ثبت و تثبیت روایتی بر ساختهٔ نگرشی نوبنیاد به گفتمان تصوف است و با وضعیت نشانه- معنایی جدید، از مکان بودن آن کاسته شده، بر وجه فرهنگی و اعتقادی آن افزوده شده‌است. شعیری در این زمینه می‌گوید:

«این امر نشان می‌دهد که کارکرد مکان با توجه به فرایند معنایی، همیشه یکسان نیست و روایت می‌تواند مکان را بازپردازی، و ارزش‌های جدیدی را در آن ثبت نماید. پس روایت می‌تواند در تغییر یا بازپردازی معنای مکان، نقشی تعیین‌کننده داشته باشد» (شعیری، ۱۳۹۲: ۲۴۴).

البته باید گفت: «چنین مکانی، کنشی- شوشی هم هست؛ یعنی به دلیل شرایطی که سبب شکل گرفتن ویژگی معنایی خاصی در آن شده‌است، کنش‌مدار بوده، سپس به دلیل نمادین و اسطوره‌ای شدن آن، ویژگی شوشی پیدا کرده‌است» (همان، ۱۳۹۱: ۱۰۸-۱۰۹). پس از نوع‌شناسی نیشابور به عنوان

مکان گسترده انتشار گفتمان تصوف کرامت‌محور، اکنون به نوع‌شناسی مکان کانونی این گفتمان، یعنی نهاد خانقاه می‌پردازیم.

۳-۴. خانقاه به مثابه مکانی شبکه‌ای-القایی

خانقاه ابوسعید در وسط بازار اصلی نیشابور و در مرکز حیات شهری بود (ر.ک؛ ابوروح، ۱۳۸۶: ۹۰). برگزیدن این موقعیت مکانی، حاکی از هوشمندی سوژه و از عوامل گسترده‌نگی نفوذ اوست. در ورودی خانقاه شیخ، دکانی بود (ر.ک؛ محمدبن منور، ۱۳۸۱: ۷۹). ورودی با بالان - که دالان و دهلیزی بود - به صحن راه پیدا می‌کرد (ر.ک؛ همان، ۱۴۹ و شفیع کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۴۶). بر اساس یک تحقیق، صحن مکانی، روباز و حجره‌ها پیرامون آن بود و صحن، اجزای خانقاه را به هم می‌پیوست. خانقاه، یک صفا یا ایوان داشت. برخی از حجره‌ها و صومعه خانقاه در جوار صحن بود و در آن‌ها به صفا گشوده می‌شد. معمولاً صفا به جماعت‌خانه هم راه داشت و گاهی شیخ در صفا، روی تختی مجلس می‌گفت و جماعت در صحن و بام می‌نشستند (ر.ک؛ قیومی بیدهندی و سلطانی، ۱۳۹۳: ۷۷).

جماعت‌خانه، مکان عمل عبادی فردی و جمعی است؛ چنان‌که آمده‌است: «خليفة... چون در جماعت‌خانه درویشان آمد، جمعی سخت نیکو دید... از مشایخ و متصوفه بر سر سجاده‌ها نشسته» (محمدبن منور، ۱۳۸۱: ۳۵۹). چون جماعت‌خانه سقف‌دار بود و چشم‌اغیار از آن دور، سماع در این مکان برپا می‌شد (ر.ک؛ همان، ۲۲۱) و «حلقه ذکر» نیز در جماعت‌خانه برپا بوده‌است (ر.ک؛ غنی، ۱۳۸۷: ۳۵۸-۳۵۹). در فرهنگ خانقاه و صوفی، واژه «زاویه» گاه به معنی گستردنی و گاه به معنی جای قرار گرفتن زاویه و گاه معنی مکانی مخصوص داشت که در آن صورت، زاویه‌خانه هم نامیده می‌شد (ر.ک؛ ابوروح، ۱۳۸۶: ۶۶). زاویه، مکان اختصاصی ذکر و چله‌نشینی (ر.ک؛ باختری، ۱۳۵۸: ۲۹۹-۳۰۱)، صومعه، حجره‌ای ویژه خلوت شیخ (ر.ک؛ کیانی، ۱۳۶۹: ۹۳). حجره نیز مکان خواب و خوراک و گاهی عبادت صوفی بود (ر.ک؛ چشیدن طعم وقت، ۱۳۸۶: ۱۶۹) و مسجدخانه، نمازخانه‌ای درون خانقاه بوده‌است (ر.ک؛ شفیع کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۳۹). مطبخ، متوضاً و خزینه را زیرمجموعه «مراقق» می‌شمارند (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۱: ۶۳۱/۲).

با این وصف، خانقاه بنایی است که اجزای آن منقطع و گاه تودرتو است. تعین قلمرویی به هر خرده‌مکان، هویت مستقل بخشیده، اما باز هر جزئی، به ریزمکان دیگری پیوسته‌است. شولتز می‌گوید: «وقتی که مکان‌ها با محیط و نسبت به یکدیگر تأثیر متقابل داشته باشند، موضوع درون و بیرون پیش می‌آید» (پرتوی، ۱۳۸۲: ۴۳) و این ارتباط درون- بیرون است که درجات متنوع معنی، بسط، توسعه و تمایز را درون ساختمان خانقاه موجب می‌شود. مکان‌شناسان در بحث شناخت مکان باور دارند که «آنچه واجد اهمیت حقیقی است، وجود برخی ارتباطات درون‌ساختاری است که شاید بتوان یکی از مهم‌ترین آن‌ها را دیالکتیک درون و بیرون دانست» (Seamon, 1982: 137). اجزای درون خانقاه با ایجاد رابطه دیالکتیک، شبکه‌ای از معانی مرتبط به هم را پدید می‌آورند، تا در خدمت کلیت محیطی خانقاه باشند. نتیجه این انتظام، رابطه تعاملی و هم‌کنشی بین اجزای خانقاه است. در نتیجه، «هر حصاری به نوبه خود تبدیل به

یک مرکز می‌شود که ممکن است به مثابه نقطه کانونی برای اطراف خود عمل کند. هر مکانی که در آن معنی آشکار می‌شود، در واقع، یک مرکز است» (Shultz, 1996: 43)؛ مثلاً صحن به مرکز مجلس‌گویی، جماعت‌خانه به مرکز سماع و زاویه‌خانه به مرکز چله‌نشینی بدل می‌شود. اگر این تحلیل را درباره روابط درون‌ساختاری خانقاه با آرای اریک لاندوفسکی^۱ در باب نوع‌شناسی مکان مطابقت دهیم، باید ساختمان خانقاه را مکانی «شبکه‌ای» به شمار آوریم. این گونه که شعیری در تقریر نظر لاندوفسکی می‌گوید:

«علت اینکه چنین مکان‌هایی را مکان‌های شبکه‌ای می‌نامیم، این است که این مکان‌ها در فواصل معین از یکدیگر متمایز می‌شوند و در فاصله‌ای مشخص به دو قطب تغییر می‌یابند، تا به این ترتیب، چیزی از یکی به دیگری انتقال یابد» (شعیری، ۱۳۹۲: ۲۲۰).

خانقاه به عنوان یک کلیت مکانی و نظام شبکه‌ای، کاراکترهایی دارد و «کاراکتر، به اتمسفر عمومی مکان که در واقع، جامع‌ترین خاصیت هر مکانی محسوب می‌شود، اطلاق می‌گردد» (پرتوی، ۱۳۸۲: ۴۲). ایمن و حفاظت‌کننده، سکنی‌گزین، مقدس و روحانی و نیز تربیت‌کننده، کاراکترهایی است که ساختمان خانقاه از خود ارائه می‌دهد. از آنجا که «هر فعالیتی، مکان‌های ویژه با کارکترهای خاص را می‌طلبد و تنها به واسطه کاراکتر مکان است که می‌توان با مکان ارتباط برقرار کرد» (شولتز به نقل از: پورمند و دیگران، ۱۳۸۹: ۸۸)، پس مرید نوآموز باید کاراکتر یا اُبژه‌های ارزشی خانقاه را بشناسد، باور کند و با آن‌ها در فرایند نظام شبکه‌ای به تعامل درآید، تا ارتباط صورت گیرد.

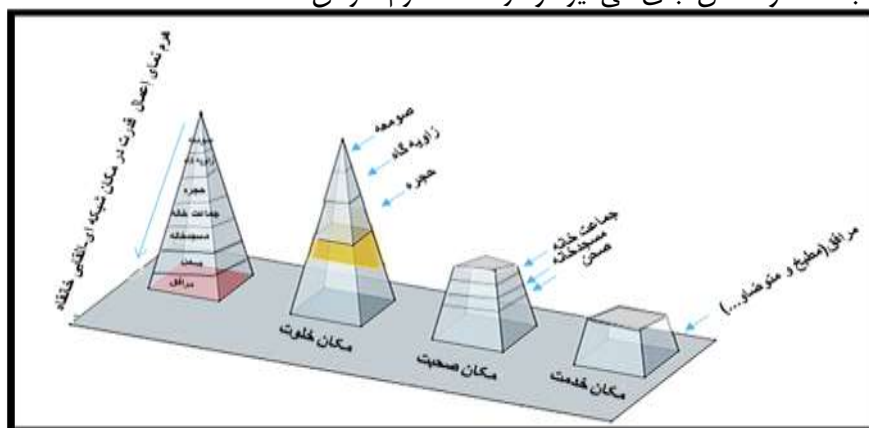
ارزش‌هایی مانند سکنی‌گزینی، تقدس و تربیت در سایه معماری یگانه، به خانقاه توان القایی و قدرت جذب می‌دهد؛ یعنی خانقاه، خود با سوژه مصرف‌کننده به هم‌کنشی برمی‌آید؛ ارزش‌های خود را به نومرید القا می‌کند و نوآموز این امکانات را با خود سازگار می‌یابد و یک زندگی نامتعارف را در خانقاه شروع می‌کند. پس خانقاه به تعبیری، مکانی شبکه‌ای است که می‌توان آن را «مکان القایی» نیز نام داد:

«مکان‌های القایی، مکان‌هایی هستند که در پی متقاعد نمودن سوژه هستند، تا باوری را نسبت به چیزی در او ایجاد کنند. به همین دلیل، می‌توان آن‌ها را مکان‌های باورآنگیز نیز نامید؛ یعنی مکان، خود به سوژه‌ای تبدیل می‌شود که سوژه‌ای دیگر را در تعامل با خود قرار داده و تلاش دارد تا نظر او را به نفع خود تغییر دهد» (شعیری، ۱۳۹۲: ۲۱۹).

اما خانقاه برای القای ارزش‌های خود به نیروی پیشران نیازمند است، تا منحصر به لایه ایستا به معنی فیزیک بنا نباشد و لایه پویا به معنی ویژگی‌های اجتماعی و ارزش‌ها، سنن و ارتباطات بین ساکنان به آن ملحق شود و با لحاظ کردن عنصر زمان، مؤلفه‌های شکل‌دهنده به هویت مکان محقق شوند (ر.ک؛ علی‌الحسابی و دیگران، ۱۳۹۵: ۵۵). در تصوف، مدار و قدرت پیشرانِ گفتمان در اختیار پیر است (ر.ک؛ محمدبن منور، ۱۳۸۱: ۴۶). قدرت، مولد است و راهی ندارد، جز آنکه دستگاه‌هایی را برای شناخت به وجود آورد، سازمان دهد و به

کار اندازد (ر.ک؛ لوکس، ۱۳۷۰: ۳۳۹). یکی از اساسی‌ترین این سازوکارها برای اعمال قدرت، «انضباط» است که عامل مراقبت و کنترل است (ر.ک؛ فوکو، ۱۳۹۰: ۱۸۸). انضباط، نخست به توزیع افراد درون گفتمان در یک مکان می‌پردازد و از جمله تکنیک‌های آن، اختصاصی کردن مکانی محفوظ با یکنواختی انضباطی است (ر.ک؛ فوکو، ۱۳۷۸: ۱۷۷) که در گفتمان تصوف، خانقاه این امر را برآورده می‌کند.

چون گفتمان نوعی قدرت، و راهبرد آن، «حاکم شدن» است (ر.ک؛ خالقی، ۱۳۸۱: ۲۱۰). پس مفاهیم قدرت و حاکمیت در مکان کانونی هر گفتمانی نیز باید نمود داشته باشد. از این رو، خانقاه شکلی هندسی از مکانیزم قدرت را نمایان می‌سازد. در این شکل، صومعه در رأس هرم معماری خانقاه است؛ زیرا مکان اختصاصی خلوت شیخ است (ر.ک؛ محمدبن منور، ۱۳۸۱: ۲۲۱). در مرتبه پایین‌تر، زاویه، جای خلوت و چله‌نشینی صوفی بود (ر.ک؛ نسفی، ۱۳۸۶: ۱۵۲-۱۵۳). زاویه برخلاف صومعه، در تملک دائمی صوفی نبود (ر.ک؛ محمدبن منور، ۱۳۸۱: ۴۵-۴۹). حجره نیز از مکان‌های عبادت فردی است. در بخش میانی جماعت‌خانه و مسجدخانه و صحن جای می‌گیرد و در قاعده هرم، مراقق.



تصویر ۱: سیر توزیع مکانی صوفی در نظام شبکه‌ای-القایی خانقاه

از طرح بالا دریافت می‌شود که سیر مکانی در معماری خانقاه از قاعده به رأس هرم، و از عمومی به خصوصی است. بنابراین، ریزمکان‌های خانقاه، ارزش‌های یکسانی نداشته‌اند، بلکه نظامی شبکه‌ای و سلسه‌مراتبی را تشکیل داده‌اند و غایت هر دستگاه سلسه‌مراتبی که برای نظارت و مراقبت طراحی شده، آن است که القاکننده آثار و نتایج قدرت باشد (ر.ک؛ اسمارت، ۱۳۸۵: ۱۱۲). ویژگی نظارتی و انضباطی نهاد خانقاه، محدودساز هم هست و به همین سبب، رابطه نامتقارنی از قدرت را به نمایش می‌گذارد که اشخاص تابع در آن، حاشیه آزادی اندکی دارند. این عمل موجب تغییر و یا جهت‌دهی به رفتار افراد درون گفتمانی می‌شود (ر.ک؛ دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۳۵۸) و ابوسعید از چنین ساختار مکانی به عنوان ابزاری انضباطی-مراقبتی برای حدگذاری و تفاوت‌گذاری بین صوفیان بهره می‌جوید.

در چشیدن طعم وقت، سخن از «رئیس بچه‌ای» می‌رود که با ورود به خانقاه ابوسعید، وارد چرخه اعمال قدرت و روابطی اجبارآمیز می‌شود؛ چنان‌که عامل قدرت (پیر)، او را درون عملکردهای خاص انضباطی و مراقبتی و نیز محدودیت‌های ملموس مکانی قرار می‌دهد و مرید نوآموز «توبه کرد و زر و سیم و اسباب مبلغ هرچه داشت، همه در راه شیخ نهاد» (چشیدن طعم وقت، ۱۳۸۶: ۱۳۶-۱۳۹). پس از رفتن مال، ابوسعید جاه‌نومرید را هم می‌برد: «یک سال خدمت میرز پاک کردن فرمود و کلوخ راست کردن، و یک سال دیگر حمام تافتن و خدمت درویشان، و یک سال در یوزه فرمود» (همان). همچنان‌که ابوسعید خودش نیز در ابتدای سلوک، خدمت در میرز و متوضاً داشته‌است (ر.ک؛ همان: ۱۳۱). این تنظیم آرایش مکانی افراد، راهی برای افزایش بازده کاربست قدرت است (ر.ک؛ اسمارت، ۱۳۸۵: ۱۱۶)، تا انقیادآوری سوژه مسجل شود. نومرید به امر ابوسعید اجازه حضور در مکان‌های مصاحبت با درویشان را نداشت. ابوسعید مرید را به هزار عجز می‌اندازد، تا آخرین بت در وجود او «چنین توانست شکست». در پایان حکایت، جوان پس از سیر تربیتی در مکان خدمت، شایستگی ارتقا به مکان‌های صحبت با شیخ و صوفیان را به‌دست می‌آورد. در تصوف، این به صورت یک رویه مطرح بوده‌است که حضور در حلقه صحبت، مستلزم پاک شدن در حلقه خدمت است؛ چنان‌که «نقل است که روزی جماعتی از مشایخ نشسته بودند. ابراهیم قصد صحبت ایشان کرد. راهش ندادند. گفتند که "هنوز از تو گند پادشاهی می‌آید"» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۱: ۱۰۲).

می‌بینیم که روند تربیتی مرید نوآموز، مکان‌محور است. این شیوه از رهگذر مکان‌بخشی، آحاد گفتمانی را در جایی ثابت نمی‌نشانند، بلکه آن‌ها را توزیع می‌کند و در شبکه‌ای از مناسبات به حرکت می‌اندازد (ر.ک؛ فوکو، ۱۳۷۸: ۱۸۲). زمینه محدودسازی، تغییردهی رفتار و القای اُبژه‌های ارزشی، مثل بی‌اعتنایی به مال، جاه و فضیلت خدمت صوفیانه با سیر در قاعده هرم مکانی خانقاه (مکان خدمت) ممکن می‌شود. مکان، عامل مجازات‌ها و شایستگی‌هاست. این مناسبات مکانی هستند که مناسبات تربیتی را میسر می‌سازند، تا مرید سیر مکانی را به سر نبرد، سیر صوفیانه او به سر نمی‌رود. پیر بابصیرت و بصر، می‌باید مرید را «استحقاق آن پدید آمد که از مقام خدمت قدمش فراتر آرد، تا در میان این طایفه [اهل صحبت] بتواند نشست» (محمدبن منور، ۱۳۸۱: ۴۶).

«جماعت‌خانه»، مکان کانونی اهل صحبت است. اهل صحبت آنانند که در جماعت‌خانه همنشین بودند، تا به نور صحبت حجاب‌ها را برطرف و خوی پسندیده را ظاهر کنند و قول و فعل آنان به حرمت و ادب مقید گردد، تا بعد از آن، شایسته مقام و مکان خلوت شوند (ر.ک؛ کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۵۷ و سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۶۹). مولوی نیز با مریدان اهل صحبت در جماعت‌خانه می‌نشست (ر.ک؛ افلاکی، ۱۹۵۹م: ۲۵۵). پس مکان صحبت، تمهیدی است تا از قبل آن، صوفی به رأس هرم قدرت گفتمان راه یابد و شایسته مکان خلوت شود. بنابراین، شناسایی مقام صوفی در سلوک، وابستگی تامی به شناسایی مکان او در عرصه درونی خانقاه دارد.

درون خانقاه بودن، کیفیتی مهم برای صوفی است. او به میزان تجربه خود از خانقاه، جایگاه می‌یابد و شناسایی می‌شود؛ زیرا در درون بودن یا عرصه درونی، عامل اصلی در تجربه مکان است (Seamon, 2000: 10). صوفی بر اساس تجربه زیسته درون خانقاه، نشاندار می‌شود و معنا می‌یابد. از آنجا که مناسبات قدرت، مناسباتی تفاوت‌گذارانه‌اند (ر.ک؛ دلوژ، ۱۳۸۱: ۱۱۶) و طبقه‌بندی و منفردسازی، از عناصر اساسی عملکرد قدرت است (ر.ک؛ دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۳۱۳)، در مناسبات مفروض قدرت گفتمان تصوف، منفردترین مقام در طبقه‌بندی، از آن پیر است و منفردترین و کانونی‌ترین مکان خلوت، صومعه یا خلوت‌خانه پیر است. اینجا خانقاه خاصیت القایی خود را نمایان می‌کند؛ به این معنا که هر مکانی، القاکننده مقام و ابژه ارزشی خاص خود است؛ به عبارتی، توزیع مقامی، نفسی و معنوی، با توزیع مکانی صوفی درون ساختمان خانقاه قید تساوی دارد؛ زیرا این مکان‌ها هستند که جاها را تعیین می‌کنند و ارزش‌ها را مشخص می‌کنند و این مکان‌ها هم اطاعت افراد را تضمین می‌کنند (ر.ک؛ فوکو، ۱۳۷۸: ۱۸۵). پس می‌توان گفت که بر اساس قید تساوی مقام و مکان در مناسبات قدرت گفتمان تصوف، خانقاه مکانی شبکه‌ای با ویژگی القایی است. این مکان، ابژه‌های ارزشی از قبیل خدمت، صحبت و خلوت را به مرید القا می‌کند و متناسب با هر یک از این ابژه‌های ارزشی و مطابق با نمودار هرم مکانی، شبکه سه‌گانه مکانی را تشکیل داده‌است. پس می‌توان ادعا کرد که معماری خانقاه، صورت بازنمایی‌شده‌ای از مناسبات قدرت در گفتمان تصوف است.

۵. مناسبات سه‌گانه سوژه با مکان

تجربه زیسته از حضور ما در مکان‌ها به دست می‌آید. وقتی به این تجربه‌ها بازمی‌گردیم، ناگزیر به این مکان‌ها نیز ارجاع می‌دهیم و این به دلیل معناداری رابطه سوژه و مکان است. هر مکان، بخشی از «من» ما را می‌سازد؛ یعنی آنچه که روانشناسان بدان «هویت شخصی» می‌گویند. روانشناسان محیطی، رابطه میان محیط کالبدی و هویت شخصی را در ارتباط با مفهوم «حس خود» مطرح کرده‌اند؛ یعنی به نقش مکان‌ها در تصویری پرداخته‌اند که فرد همواره از خود دارد. در این زمینه، مفهوم روانشناختی «هویت مکانی» که نخستین بار پروشانسکی آن را مطرح کرده، معرف جنبه‌هایی از شخصیت فرد است که به محیط کالبدی زندگی روزمره‌اش مربوط می‌شود (Proshansky, 1978: 155). بنابراین، در بازنمایی هویت سوژه نمی‌توان مکان را نادیده انگاشت. اکنون باید دید که این رابطه چگونه است. سجودی بحث مناسبات سوژه و مکان را چنین تبیین می‌کند:

«به نظر می‌رسد یک رابطه نشانگی دوسویه بین انسان و مکان وجود دارد. گاهی این انسان است که با مکان هویت می‌یابد و گاهی این مکان است که با انسان تشخیص پیدا می‌کند. انسان به مکان معنا می‌دهد و با مکان معنی می‌یابد. مکان وارد شبکه‌ای تمایزی می‌شود که منشاء معنای نشانه‌های مکانی می‌شود» (سجودی، ۱۳۹۱: ۸۴-۸۵).

شعیری همین رابطه دوگانه را با طرح تمایز فضا و مکان تدوین می‌کند و این مرزبندی را وابسته به حضور سوژه می‌داند. از دید او، مکان به سوژه امکان‌گزینش و جداسازی

می‌دهد. بنابراین، جنس مکان، اتصالی و سوژه به نحوی بر آن مسلط است. اما فضا کمتر امکان تفکیک و برش را به سوژه می‌دهد؛ چراکه بر او تسلط دارد و دارای محدوده و مرز نیست. چکیدهٔ سخن این می‌شود که یا فضا را حاکم بر سوژه و یا سوژه را حاکم بر مکان معرفی می‌نماید (ر.ک؛ شعیری، ۱۳۹۱: ۹۸-۱۰۲). اکنون با کاربرست این دو خط ارتباطی بین سوژه و مکان در میراث صوفیانهٔ ابوسعید، می‌خواهیم بدانیم که آیا خط سومی هم در متون مطالعاتی بر ما مکشوف می‌شود یا نه!

۱-۵. غلبهٔ سوژه بر مکان

برخی از حکایات ابوسعید به گونه‌ای است که راوی می‌تواند به میل خود مکان را تغییر دهد، بدون اینکه خللی به حکایت وارد آید. از جمله می‌توان این حکایت را آورد:

«شیخ ما روزی در نیشابور بر اسب نشسته بود و جمع متصوفه در خدمت او. به بازار فرومی‌راند. جمعی ورنایان می‌آمدند برهنه. هر یکی ازارپای چرمین پوشیده. یکی را بر گردن گرفته، می‌آوردند. چون پیش شیخ رسیدند، شیخ پرسید که "این کیست؟" گفتند: امیر مقامران است. شیخ او را گفت که "این امیری به چه یافتی؟" گفت: ای شیخ به راست باختن و پاک باختن. شیخ نعره‌ای بزد و گفت: راست باز و پاکباز و امیر باش» (محمدبن منور، ۱۳۸۱: ۲۱۶).

مکان کنش در این حکایت، بازار است. راوی میل دارد تصویر سوژه و جمع متصوفه از یک سو، و امیر مقامران و جمع ورنایان را از دیگر سو برجسته کند و بازار را به عنوان پس‌زمینه قرار دهد. ترکیب‌بندی بصری این حکایت:

«بر پایهٔ غلبه مرکز بر حاشیه بنا نهاده شده‌است. آنچه در مرکز تصویر قرار دارد، به عنوان هستهٔ اطلاعات که تمام عناصر دیگر تابع آن هستند، ارائه می‌شود. این امر بسته به تمایز بنیادی ادراکی میان شکل و زمینه است. معمولاً در تصاویر، بعضی اشکال برجسته و باقی آن‌ها به عنوان پس‌زمینه تقسیم شده‌اند» (چندلر، ۱۳۹۷: ۱۴۰-۱۴۱).

در این حالت، بازار محو و مقهور سوژه است و به نظر می‌رسد تنها وجه معنایی مکان این است که بستری باشد تا حکایت در آن جریان یابد. مغلوبیت بازار به قدری است که اگر محله و کوی، خیابان و بیابان را جانشین آن کنیم، خللی در بار معنایی حکایت پدید نمی‌آید. علاوه بر این، در هستهٔ مرکزی اطلاعات حکایت، تصویری بر پایهٔ بالا-پایین دیده می‌شود: امیر مقامران در بالا و جمع ورنایان در پایین؛ چنان‌که تصویر ابوسعید و جمع متصوفه نیز بر پایهٔ بالا-پایین است که خود حاکی از نظام ارزشی بیشتر و کمتر است. این رابطهٔ تقابلی در پایان حکایت، به تعامل و در ادامه به غلبهٔ سوژه می‌انجامد؛ چراکه چینش روایی به گونه‌ای است که امیر مقامران به خدمت ابوسعید می‌رسد، نه برعکس، و در دیالوگ آخر حکایت، افعال امری ابوسعید نشانگر حاکمیت کنشگر بر مکان و دیگر جزئیات آن است.

۲-۵. غلبه مکان بر سوژه

در گفتمان تصوف، ساخت و سازمان مکان‌هایی مانند رباط و خانقاه بر بنیان غلبگی بر صوفی است. صوفی باید روال‌ها و روابط مکانی را بپذیرد، تا چرخه طریقت را به سر برَد. در نتیجه، حاکمیت مکان بر صوفی در مکان‌های رسمی جریان تصوف، هم عادی و هم ضروری است. از جمله تصاویر پربسامد وابسته به بحث، حضور ابوسعید بر مزار پیران تصوف است. نمونه برجسته آن، رفتن شیخ بر خاک‌جای بوالفضل سرخسی است که با یک الگوی مفروض ثابت، همراه است. در تصویر اول، برای ابوسعید قبضی پدید می‌آید. در تصویر دوم، او به سرِ خاک بوالفضل می‌رود و در تصویر سوم، حالت بسط برایش حاصل می‌شود و این الگوی حضور به صورت یک سنت تکرار می‌شود. وقتی ابوسعید بر سرِ مزار سرخسی می‌رسد. غلبه مکان بر سوژه چنان قدرتمند است که ابوسعید گردِ خاک شیخ بوالفضل طواف می‌کند و نعره می‌زند و می‌خواند: «معدن شادبست این و معدن جود و کرم»، و حالت بسط پدید می‌آید (ر.ک؛ ابوروح، ۱۳۸۶: ۶۹-۷۰). این متن، آغاز، میانه و پایان و نیز علّیت و انسجام دارد. پس یک بستر روایی است (ر.ک؛ چندلر، ۱۳۹۷: ۱۴۳) که در روابط الگوی آن، مزار ابوالفضل سرخسی یک نظام ساختاری تمایزی است که حول قیود زمانی دوگانه «قبل از» و «بعد از» سامان یافته‌است. «قبل از» با قبض و «بعد از» با بسط معنا می‌یابد. با غلبگی مکان، تنش روحی ابوسعید برطرف می‌شود. وجه آفرینشگر مکان به ابوسعید و صوفیان، معنا و تشخیصی می‌دهد که تا پیش از این، فاقد آن بودند و اکنون واجد آنند. توانایی «مزار سرخسی» در تولید بساطت و اعمال آن بر ابوسعید، شیخ را بر آن می‌دارد تا بگوید: «این روز را تاریخ سازید که نیز این روز را بازنیابید».

ابوسعیدی که در زمان حیات، قدرت گفتمان را در اختیار دارد، بر آن است که در زمان ممات نیز در ساحتی دیگر قدرت خود را حفظ و اعمال کند و استمرار بخشد. برای همین، در روزهای پایانی عمر، نیل به این منظور را تدارک می‌بیند. این تمهیدات کرامت‌مدارند. پیشگویی‌های ابوسعید از زمان مرگ، حضور، خدمت و سوگواری جنیان بر مزارش، معلق ماندن جنازه او در هوا (ر.ک؛ محمدبن منور، ۱۳۸۶: ۳۳۷-۳۴۸)، مرگ او را استعلایی و قدیسانه ساخته‌است. البته این رویه درباره بزرگان صوفیه معمول بوده‌است؛ چنان‌که فرشتگان از آسمان فرود می‌آیند و خویشتن را بر جنازه سهل بن عبدالله تستری می‌مالند (ر.ک؛ عطار نیشابوری، ۱۳۹۱: ۲۷۹) و یا شیر بر خاک‌جای ابوالحسن خرقانی طواف می‌کند (ر.ک؛ نوشته بر دریا، ۱۳۹۱: ۲۳۰). پیامد این گونه فضیلت‌های برجسته، نیرومندی و غلبگی مزار بوسعید بر کنشگران است. از این پس، خودِ مزار ابوسعید است که تبدیل به نظامی تمایزی می‌شود. اکنون این مزار ابوسعید است که عامل بسط روحی پیران و صوفیان می‌شود (ر.ک؛ محمدبن منور، ۱۳۸۱: ۳۶۳). بدین ترتیب، یکی از مجاری حفظ قدرت گفتمانی مشایخ تصوف پس از مرگ، انتقال این قدرت به مدفن پیران تصوف است.

۳-۵. رابطه تعاملی و واسطه‌مند سوژه و مکان

غالباً تعامل و احساس فرد نسبت به مکان، از اقامت و درگیری در مکان پدید می‌آید. ایجاد تعامل و مناسبات مکانی و حس کنشگر نسبت به مکان، از ساکن شدن در محیط، آشنا شدن با خصوصیات فیزیکی و تعلق به یک محدوده منتج می‌شود (Jakson, 1944: 23). بنابراین، سطح اولیه مناسبات سوژه با مکان، و تعاملاتی که در پی آن رخ می‌دهد، بیشتر مربوط به فیزیک مکان و حضور فیزیکی در مکان است. اکنون با مبنا قرار دادن فیزیک مکان به عنوان امری عینی، با ذکر سه پاره حکایت از مقامات ابوسعید، به بررسی رابطه تعاملی سوژه و مکان می‌پردازیم.

- «... خویشان را از آن چاه بیاویخت، سرزیر، و قرآن ابتدا کرد، و من گوش می‌داشتم. سحرگاه را قرآن ختم کرده بود. چون قرآن به آخر رسانید، خویشان از آن چاه برکشید...» (محمد بن منور، ۱۳۸۱: ۳۰-۳۱).
- «... شیخ گفت: «ای جوان! این درخت می‌بینی؟ هشتاد ختم قرآن بر آن کرده‌ام، نگونسار از این درخت درآویخته» (حشیدین طعم وقت، ۱۳۸۶: ۱۳۶).

- «شنیده بودیم که حق تعالی را فریشتگان آند که سرنگون عبادت کنند. سر بر زمین نهادیم و پای در هوا کردیم. مادر بوطاهر را گفتیم تا به رشته‌ای انگشت پای ما به میخی بازبست و ختمی ابتدا کردیم. چون به این آیت رسیدیم که ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (البقره / ۱۳۷)، خون از چشم‌های ما بیرون آمد. از خود خبر نداشتیم و کارها بدل گشت» (ابوروح، ۱۳۸۶: ۷۶).

در این سه برش که با اندک جابه‌جایی و جرح و تعدیلی در مقامات‌های او به طور متوالی تدوین شده، «فیزیک مکان» باعث ایجاد دل‌بستگی و وابستگی سوژه و پدید آمدن «حس مکان» در وجود او شده‌است. در این سه تصویر، استعداد و قابلیت مکان در تغییر وضعیت سوژه عاملیت دارد. این معلق بودن و گذراندن تجربه جسمی و روحی، تنها با پذیرش چارچوب‌های مندرج در فیزیک مکان به وسیله سوژه ممکن می‌شود. باید پذیرفت که سوژه در این زمینه به تعامل با مکان برخاسته‌است، اما اقتدار و کاریزمای مکان بدان پایه نیست که سوژه را از مقام خود پایین بکشد و در خود مضمحل کند. عدم توفیق مکان در این امر، ناشی از مقاومت سوژه است؛ چراکه او سعی دارد در شکل کارکردی مکان تصرف کند. همان طور که از مکان معنا گرفته‌است، می‌خواهد به مکان معنا هم بدهد. در نتیجه، مناسبات سوژه و مکان در بستر تعامل صورت می‌گیرد، نه در بستر غلبگی و حاکمیت مطلق یکی بر دیگری.

در هر سه تصویر، «چاه»، «درخت» و «خانه» پیش از حضور سوژه، با کنش طبیعی خود، در حالت مکان‌بودگی به سر برده‌اند، چراکه «مکان کنشی، کاربردی روزمره دارد، اما تهدیدی برای معنا نیست. مکان، عادت‌ها یا تکرارهای کنش است» (شعیری، ۱۳۹۲: ۲۳۹). اما با حضور سوژه، فرایند تولید معنای نو رقم می‌خورد. نسبت «چاه» با «آب»، «درخت» با «سایه» و «میوه دادن» و «خانه» با «مکان آسایش» فاصله‌دار می‌شود و هر سه مکان موقتاً از طبیعت نشانه‌ای و مصرفی خود دور می‌شوند و به «مکان ریاضت» تبدیل می‌گردند. پس با

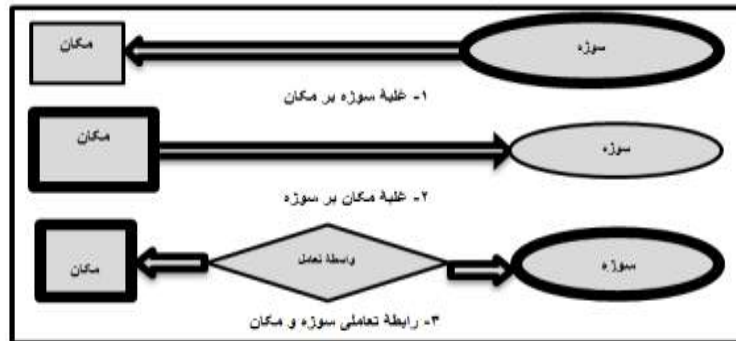
نشانه‌شدگی این مکان‌ها (نشانه‌ها) مواجه هستیم (ر.ک؛ همان: ۲۳۸). اینجاست که شوش مکان به وقوع می‌پیوندد.

ویژگی‌های فیزیکی باعث تعامل ابوسعید با مکان می‌شود و پیامد آن، تغییر کاربرد مکان و شروع امر ریاضت و رسوب آن در تن و روان اوست. اما در مقامات ابوسعید، دسته‌ای از حکایات هستند که مبنای تعامل سوژه با مکان در آن‌ها، امری عینی نیست، بلکه امری ذهنی و واسطه‌ای است. شاهد ادعا، حکایت‌های زیر است.

ابوسعید روزی با مریدان به روستایی به نام «در دوست» وارد می‌شود. اصحاب از شیخ می‌خواهند، به جای دیگر بروند. شیخ با استفاده از نام روستا، نکته بدیع صوفیانه‌ای بیان می‌کند: «بسیار قدم باید زدن تا مرد به در دوست رسد! چون ما اینجا رسیدیم، کجا رویم؟!» (محمدبن منور، ۱۳۸۱: ۱۹۲).

در این حکایت، فیزیک مکان مبنای تعامل نیست. اساس تعامل، نام مکان است. «در دوست» کیفیتی تأویل‌پذیر دارد و همین خاصیت، واسطه‌ای است که پیوند سوژه و مکان را برقرار می‌کند. همچنین، هنگام رفتن به آمل به روستای «اندرمان» می‌رسد و آنجا اقامت نمی‌کند. به نظر او، درآمدن به آن دیه، به معنای «ماندن» و گرفتار شدن است.

در حکایت دیگری، جمع به دیهی رسیدند. خواستند آنجا منزل کنند. شیخ ما گفت که: «این دیه را چه گویند؟ گفتند: دربند. گفت: در بند نباید. به دیهی دیگر رسیدند. گفت: این دیه را چه گویند؟ گفتند: خدشاد. گفت: خدشاد باید. شاد باید بود. آنجا منزل کردند!» (همان: ۱۴۵).



تصویر ۲. مناسبات سه‌گانه سوژه و مکان

در این نمونه‌ها، سوژه به تفکیک بین مکان‌ها می‌پردازد و دو قطب «مثبت/ما»، و «منفی/آن‌ها» را پدید می‌آورد. عامل تأیید یا رد، فیزیک مکان نیست، بلکه قابلیت تأویل‌پذیری نام مکان‌ها به یکی از آموزه‌های صوفیانه، واسطه‌ای می‌شود تا انسان و مکان به تعامل برسند. اگر اسامی مکان‌ها را کنار بزنیم، قید تساوی بین آن‌ها برقرار می‌شود. پس عامل پیوند سوژه و مکان می‌تواند کیفیتی ذهنی هم باشد؛ یعنی دل‌بستگی به تنهایی، تعامل انسان و مکان را رقم بزند. دل‌بستگی به مکان، فرایندی ذهنی و فردی است و می‌تواند به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه ایجاد شود و تأکید بر روشی است که افراد

به صورت شخصی، معنای مکان را برای خود می‌سازند (Altman & Low, 1992: 28)؛ چنان‌که برداشت شخصی ابوسعید از «دوست»، «خداوند» و از «اندرمان»، «گرفتاری» است. در این نمونه‌ها، از وجه کارکردی مکان کاسته، و بر وجه زیبایی‌شناسانه آن افزوده شده‌است. پس مبنای مناسبات سوژه و مکان، تنها وابسته به امری عینی نیست، بلکه این امر می‌تواند به کیفیتی ذهنی هم واگذار شود.

نتیجه

از کاربری نوع‌شناسی مکان در میراث صوفیانه ابوسعید و مناسبات سوژه و مکان، این نتایج به دست می‌آید:

– گفتمان برای ظهور و بروز به مکان نیازمند است. ستیز ابوسعید با قطب غالب و مخالف، نبرد بر سر مکان است. او با حضورش در مکان گفتمانی، همه کنش‌ها، اجزا و عناصر مکانی موجود را به سمتی هدایت می‌کند که به تصرفات مکانی، و از نظرگاه نوع‌شناسی، به تغییر نوع مکان منجر شود، تا در پی آن، بتواند مکان را به نفع گفتمان خودی مصادره کند. سوژه، هم مکان کانونی مسجد، و هم مکان گسترده نیشابور را نسبت به شرایط پیشین خود «بازپروری» می‌کند و آن‌ها را در یک تقابل دوقطبی و در یک بستار روایی «پیشاابوسعید» و «پساابوسعید» قرار می‌دهد و با ایجاد تغییر در نوع مکان، زمینه را برای مسلط شدن گفتمان خودی و به شکست کشاندن گفتمان رقیب فراهم می‌کند.

– خانقاه، مکان کانونی گفتمان تصوف، مکانی شبکه‌ای است که سه ابژه ارزشی «خدمت»، «صحبت» و «خلوت» را به مرید القا می‌کند. برای این امر، برابر با هر یک از این سه مقام معنوی، شبکه‌های سه‌گانه مکانی متناظر در معماری خود تشکیل داده‌است، تا قید تساوی مقام و مکان برقرار شود. پس معماری خانقاه، صورت بازنمایی شده‌ای از مناسبات و روابط تفاوت‌گذارانه قدرت در گفتمان تصوف است. ابوسعید برای جذب، تفاوت‌گذاری، محدودسازی، تغییردهی و سامان سیر تربیتی مریدان، در مسیر رسیدن به تعلب گفتمانی، از توان القایی- شبکه‌ای نهاد خانقاه بهره‌مند است.

– رابطه سوژه و مکان سه نوع است: آنگاه که تنها الزام مکان برای سوژه، محمل روایت بودن است، سوژه بر آن غالب است. وقتی که سوژه متأثر از آثار تمایزی حضور در قلمرو دوگانه «قبل از» و «بعد از» مکان است، مکان بر سوژه غالب است. نوع سوم که به نظر می‌رسد تازگی دارد، زمانی است که رابطه سوژه و مکان، معنادهی و معنایابی است، نه غلبگی مطلق. در این نوع، عامل یا عینی است، یا ذهنی و بیشتر با قابلیت تأویل‌پذیری زیباشناسانه همراه است. فاعلیت ابوسعید در همه این تصرفات و تغییرات در هویت و نوع مکان، غلبگی یا تعامل، تمهیدی برای حفظ، گسترش و استمرار گفتمان نوپدید و ورودش به مناسبات قدرت است.

۷. منابع

- ابوروح، لطف‌الله بن ابی‌سعد (۱۳۸۶)، *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- اسمارت، بری (۱۳۸۵)، *میشل فوکو*، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران، اختران.
- افلاکی، احمد (۱۹۵۹ م.)، *مناقب العارفین*، ج ۱، آنکارا، بی‌نا.
- حاکم نیشابوری، ابوعبدالله (۱۳۳۹)، *تاریخ نیشابور*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، انتشارات ابن‌سینا.
- باختری، یحیی (۱۳۵۸)، *اوراد/آداب و قصص/آداب*، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات فرهنگ ایران‌زمین.
- پرتویی، پروین (۱۳۸۲)، «مکان و بی‌مکانی؛ رویکردی پدیدارشناسانه»، *نشریه هنرهای زیبا*، ش ۱۴، صص ۴۰-۵۰.
- پورمند، حسنعلی، هادی محمودی‌نژاد و محمد رنج‌آزمای آذری (۱۳۸۹)، «مفهوم مکان و تصویر ذهنی و مراتب آن در شهرسازی از دیدگاه کریستین نوربری شولتز در رویکرد پدیدارشناسی»، *مدیریت شهری*، ش ۲۶، صص ۷۹-۹۲.
- چشیدن طعم وقت (۱۳۸۶)، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- چندلر، دانیل (۱۳۹۷)، *مبانی نشانه‌شناسی*، ترجمه مهدی پارسا، تهران: انتشارات سوره مهر.
- خالقی، احمد (۱۳۸۱)، *قدرت، زبان و زندگی روزمره*، رساله دکتری علوم سیاسی، به راهنمایی حسین بشریه، تهران: دانشگاه تهران.
- دیرفوس، هیوبرت و پُل رابینو (۱۳۷۹)، *میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- دلوز، ژیل (۱۳۸۱)، *فوکو*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- رضایی، رضا، ارسلان گلغام و فردوس آقاگل‌زاده (۱۳۹۶)، «تحلیل نشانه-معناشناختی استعلای مکان در داستان بزرگ‌بانوی روح من»، *روایت‌شناسی*، س ۱، ش ۱، صص ۸۵-۱۰۴.
- سجودی، فرزانه (۱۳۹۱)، «مکان، جنسیت و بازنمایی سینمایی»، *نشانه‌شناسی مکان*، مجموعه مقالات هفتمین هم‌اندیشی نشانه‌شناسی، به کوشش فرهاد ساسانی، تهران، سخن، صص ۷۹-۹۵.
- سقایی، مهدی حامد، حمیدرضا شعیری و محمدفرزان رجبی (۱۳۹۲)، «بررسی استحاله مکانی در نمایشنامه کانال کمیل: رویکرد نشانه-معناشناسی»، *نامه هنرهای نمایشی و موسیقی*، ش ۶، صص ۳۵-۴۶.
- سلطانی، سید علی‌اصغر (۱۳۸۴)، *قدرت، گفتمان و زبان: سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران*، تهران، نشر نی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، *عوارف/المعارف*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- شعیری، حمیدرضا (۱۳۹۱)، «نوع‌شناسی مکان و نقش آن در تولید و تهدید معنا»، *نشانه‌شناسی مکان*، مجموعه مقالات هفتمین هم‌اندیشی نشانه‌شناسی، به کوشش فرهاد ساسانی، تهران: سخن، صص ۹۷-۱۱۶.
- _____ (۱۳۹۲)، *نشانه-معناشناسی دیپاری؛ نظریه‌ها و کاربردها*، تهران، سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۸)، *آن سوی حرف و صوت (گزیده اسرارالتوحید)*، تهران، سخن.
- _____ (۱۳۸۶)، *چشیدن طعم وقت*، تهران، سخن.

محمدبن منور (۱۳۸۱)، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، ۲ ج، تهران، آگاه.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۹۱)، *تذکرة الاولیاء*، بررسی، تصحیح، توضیحات و فهرس از محمد استعلامی، تهران، زوار.

علی الحسابی، مهران، راضیه رضازاده و سلمان مرادی (۱۳۹۵)، «به کارگیری روش تحقیق روایتی در ارزیابی مکان؛ بررسی موردی شهر جدید فولادشهر»، *نامه معماری و شهرسازی*، ش ۱۶، صص ۶۸-۵۱.

غنی، قاسم (۱۳۷۸)، *بحث در آثار، افکار و احوال حافظ*، تهران، هرمس.

فوکو، میشل (۱۳۷۸)، *مراقبت و تنبیه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران، نشر نی.

_____ (۱۳۹۰)، *تئاتر فلسفه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران، نشر نی.

قیومی بیدهندی، مهرداد و سینا سلطانی (۱۳۹۳)، «معماری گم‌شده: خانقاه در خراسان سده پنجم»، *معماری ایران*، ش ۶، صص ۸۵-۶۵.

کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، تهران، نشر هما.

کاشی، حسین و ناصر بنیادی (۱۳۹۲)، «تبیین مدل هویت مکان-حس مکان و بررسی عناصر و ابعاد مختلف آن»، *نشریه هنرهای زیبا-معماری شهرسازی*، د ۱۸، ش ۳، صص ۵۲-۴۳.

کلیفورد باسورث، ادموند (۱۳۷۸)، *تاریخ غزنویان*، تهران، امیرکبیر.

کیانی، محسن (۱۳۶۹)، *تاریخ خانقاه در ایران*، تهران، طهوری.

لوکس، استیون (۱۳۷۰)، *قدرت؛ فرآیند انسانی یا شر شیطان*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

محبتی، مهدی (۱۳۹۰)، *از معنا تا صورت*، ۲ ج، تهران، سخن.

محمدبن منور (۱۳۸۱)، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، ۲ ج، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه.

مقدسی، محمدبن احمد (۱۳۶۱)، *أحسن التقاسیم فی المعرفة الأقالیم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران، نشر کاویان.

نرشخی، ابوبکر محمد (۱۳۶۳)، *تاریخ بخارا*، ترجمه ابونصر محمدبن زقر بن عمر، تصحیح مدرسی و رضوی، ج ۲، تهران، طوس.

نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۶)، *الانسان الكامل*، تصحیح مازیان موله، تهران، طهوری.

نوالی، محمود (۱۳۶۹)، «پدیدارشناسی چیست؟»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، ش ۱۳۵ و ۱۳۶، صص ۱۲۵-۹۶.

نوشته بر دریا (۱۳۹۱)، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.

Ghani, Q (1999). *Bahs dar asar, afkar va ahval Hafez*. Tehran: Nashr Hafez. [In Persian].

Shamai, S. & Zinaida I. (2005), "Measuring Sense of Place: Methodological Aspects", *Tijdschrift Voor Economische en Sociale Geografie (TESG)*, Vol. 5, No. 96, Pp. 467-476.

Abu Ruh Lotfallah Ibn Abi Saad (2007). Tashih M. R. Shafiei Kadkani. Tehran: Entesharat Sokhan. [In Persian].

- Aflaki, A (1959). Managheb al-arefin, J1. Ankara: Bi Ta. [In Persian].
- Al-Hakim Neyshabouri, A (1960). Tarikh Neishabour. be kushesh Bahman Karimi. Tehran: Entesharat Ibn Sina. [In Persian].
- Al al-Hesabi, M; R. Rezazadeh; S. Moradi (2016). "Be kar giri raveshtahghigh revayati dar arzyabi makan, Barresi moredi shahre jadid Fuladshahr". name memari va shahrsazi, sh 16, pp 51-68. [In Persian].
- Altman, Irwin & Senta Low (1992), *Place Attachment*, New York, Plenum Press.
- Attar Neyshabouri, F. M (2012). tazkerat aloliya. Barresi, tashih matn, tozihat va fahares: M. Estelami. Tehran: Entesharat Zovvar. [In Persian].
- Bachelard, G. (2004), *La poétique de L'espace*, Paris, Quadrige/ PUF.
- Bakhrezi, Yahya (1358). Orad al-Ahbab va Fusus al-Adab. be kushesh Iraj Afshar. Tehran: Entesharat Farhang Iran Zamin. [In Persian].
- Chandler, D (2018). Mabani neshane shenasi, Tarjome Mehdi Parsa, Tehran: Entesharat Soore Mehr. [In Persian].
- Cheshidan taame vaght (2007). Moalef nashenas. Tashih M.R. Shafiei Kadkani. Tehran: Entesharat Sokhan. [In Persian].
- Clifford Basworth, E (1999). Tarikh Ghaznavian. Tehran: Entesharat Amirkabir. [In Persian].
- Deleuze, G. (2002). Foucault. Tarjome N. Sarkhosh and A. Jahandideh. Tehran: Entesharat Ney. [In Persian].
- Dreyfus, Hubert and Paul Rabino (2000). Michel Foucault: Fara sooye sakhtar garayee va Hermeneutic. Tarjome H. Bashirieh. Tehran: Entesharat Ney. [In Persian].
- Foucault, M. (1999). Moraghebat va tanbih, tarjome Nikoo Sarkhosh va Afshin Jahan Nadide. Tehran: Nashr Ney. [In Persian].
- _____ (2011). teatr falsafe, tarjome N. Sarkhosh va A. Jahan Nadide. Tehran: Nashr Ney. [In Persian].
- Granger, G. G. (1999), *La Poétique de L'espace*, Paris, Odile Jacob.
- Jackson, J. B. (1994), *a Sense of Place, a Sense of Time*, New Haven, Yale University Press.
- Kashani, M. (1997). Mesbah al-hedaye va meftah al-kefaye. Tehran: Nashr Homa. [In Persian].
- Kashi, H; N. Bonyadi (2013). "Tabieen Model Hoviat Makan- Hes Makan va Barresi Anasor va Abaad Mokhtalef An". Nashrie Honar ha ye Ziba-Memari Shahrsazi. D18, Sh3, Pp 43-52. [In Persian].
- Khaleqi, A (2002). Ghodrat, zaban va zendegi roozmarre. Resale Phd Olume Siyasi Daneshgah Tehran. Be rahnamaiee Hossein Basharieh. Sale tahsili 81-82, p. 210. [In Persian].
- Kiani, M. (1990). Tarikh khaneghah dar Iran. Tehran: Entesharat Tahoori. [In Persian].
- Lux, S (1991). Ghodrat; Fara Ensani ya Sharre Sheytani. tarjome Farhang Rajae. Tehran: Entesharat Motaleaat va Rahghighat Farhangi. [In Persian].
- Lyotard, J. F. (1985), *Discours, Figure*. Paris, Klincksieck.
- Maqdesi, Muhammad ibn Ahmad (1361). Ahsan altaghasim fi Al-Maarefe Alaghalim. Tarjome A. N. Monzavi. Tehran: Nashr Kavian. [In Persian].
- Mohabbaty, M. (2011). Az Maana Ta Soorat. J2. Tehran: Entesharat Sokhan. [In Persian].

- Muhammad ibn Munawwar (2002). asrar altohid fi maghamat sheikh abi saeed J2. Moghadame, tashih va taalighat: M. R. Shafiei Kadkani. Tehran: Entesharat Agah. [In Persian].
- Narshakhi, Abu B. M.(1984). Tarikh Bokhara. Tarjome Abu Nasr Muhammad ibn Zaqr ibn Umar. Tashih Modaresi va Razavi. J2. Tehran: Entesharat Toos. [In Persian].
- Nasfi, A (2007). Alensan Alkamel. Tashih Maijan Mule. Tehran: Entesharat Tahoori. [In Persian].
- Nawali, M (1990). Padidar Shenasi Chist?. Nashrie Daneshkade Adabiyat va Olum Ensani Daneshgah Tabriz. Sh 135 va 136. pp 96-125. [In Persian].
- Neveshte Bar Darya, (1391). Gerdavarandegan Na Malum. Moghadame , Tashih va Talighat: M. R. Shafiei Kadkani. Entesharat Sokhan. [In Persian].
- Norberg, Schulz, C. (1996), "The Phenonmenon of Place", *Theorizing; A New Agenda for Architecture, An Antology of Architectural Theory 1965-1995*, Kate Nesbitt (Ed), New York, Prinkton Architectural Press.
- Panofski, E. (1975), *La Perspective Comme Forme Symbolique et Autres Essais*, Paris, Editions de Minuit.
- Partovi, P (2003). "Makan va Bi Makani; Ruykardi Padidar Shenasane ". Nashriye Honarha ye Ziba, sh. 14, pp. 40-50. [In Persian].
- Pourmand, H. A; H. Mahmoudinejad; M. ranj Azma Azari (2010). "Mafhum Makan va Tasvir zehni va marateb an dar shahrsazi az didgah Christian Norbury Schultz dar ruykard padidar shenasi". Modiriyat Shahri. sh. 26. Pp 79-92. [In Persian].
- Proshansky, Harold Mother, (1978), "The City and Self Identity", *Environment and Behavior*, No. 10, Pp. 147-169.
- Qayyumi Bidhendi, M; S. Soltani (2014). " Memari gomshode: khaneghah dar khorasan sade panjom". Do faslname memari Iran. Sh6. Pp65-85. [In Persian].
- Relgh, E. (1976), *Place and Placelessness*, London, Pion Limited.
- Rezaei, R; A. Golfam; F. Agha Golzadeh (2017). "Tahlil Neshane-Maana shenakhti Esteelaye Makan dar dastan Bozorg Banoo ye Rouh Man". Do faslname Revayat shenasi. S.1, Sh.1, Pp85-104. [In Persian].
- Saqayan, M. H; H. Shairi; M. F Rajabi (2013). "Barresi Estehale makani dar namayeshname kanarzanal komeil: Roykard Neshane- Maana shenasi". Name Honarha ye Namayeshi va Musighi. Sh.6(Bahar va Tabestan92). Pp 35-46. [In Persian].
- Seamon, D. (1982). "The Phenomenological Contribution to Environmental Psychology", *Journal of Environmental Psychology*, No. 2, Pp.119-140.
- Seamon, D. (2000), "Phenomenology, Place, Environment, and Architecture: A Review of the Literature [Database Online], [cited 11/4/2013]; Available in: http://www.arch.ksu.edu/seamon/article_summary.htm
- Shaeeri, H. R. (2012). "Noe Shenasi Makan va Naghsh An Dar Tolid va Tahdid Maana". Neshane Shenasi Makan. Majmoe Maghalat Haftomin Ham Andishi Neshane Shenasi. Be Kushesh Farhad Sasani. Tehran: Sokhan, Pp 97-116. [In Persian].

- _____ (2013). Neshane-maana shenasi didari; Nazarie ha va Karbord ha. Tehran: Entesharat Sokhan. [In Persian].
- Shafiei Kadkani, M. R. (2009). An sooye harf va sot(gozide asrar altohid). Tehran: Entesharat Sokhan. [In Persian].
- _____ (2002). "Moghadame". Asrar altohid fi maghamat sheikh abi saeed. Muhammad bin Munawwar. J2. Tehran: Entesharat Agah. [In Persian].
- _____ (2007). "Moghadame". Cheshidan taame vaght. Moalef nashenas. Tehran: sokhan. [In Persian].
- Smart, Barry (2006). Michel Foucault. Tarjome Leila Javafshani and Hassan Chavoshian. Tehran: Entesharat Akhtaran. [In Persian].
- Soltani, S. A (2005). Ghodrat, Gofteman va Zaban: Sazo Karha ye Jaryan Ghodrat dar Jomhuri Eslami Iran. Tehran: Nashr Ney. [In Persian].
- Suhrawardi, S (1996). Avaref Al-Maaref. Tehran: Entesharat Elmi va Farhangi. [In Persian].
- Sujudi, F (2012). "Makan, jensiat va baznamaiee sinamaiee". Neshane shenasi Makan. majmouee maghalat haftomin ham andishi Neshane shenasi. be kusheshe Farhad Sasani. Pp79-95. Tehran: Entesharat Sokhan. [In Persian].