

فصلنامه علمی کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی

سال بیست و پنجم، پاییز ۱۴۰۳، شماره ۶۲، صفحات ۹۹-۱۳۴

DOI: [10.29252/KAVOSH.2024.20987.3516](https://doi.org/10.29252/KAVOSH.2024.20987.3516)

مطالعه تبارشناسانه ساخت‌مایه عرفان با

تکیه بر حکایت «شهر دوشیزه»*

(مقاله پژوهشی)

دکتر طیبه وطن‌پرست^۱

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور

دکتر فاطمه کوپا

استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور

چکیده

بر اساس پژوهش‌های دیرینه‌شناسی، تکرار تجربه‌های عرفانی سبک عراقی، پنداشت کلی در مطالعه ادبیات دوره بازگشت است. مطالعات تبارشناسی نشان‌می‌دهد گستره ادبیات، علاوه بر تجربه زبانی، سرشار از پیشایندهای رخدادپذیری است که سبب می‌شود پیکره متن ادبی، علاوه بر ساختار و محتوا، برخوردار از بُعد عمق نیز باشد که تجربه را نه در نظام گفتمانی، بلکه در اعمال غیرگفتمانی تحلیل می‌کند. پژوهش حاضر، سعی نموده ویژگی‌های تجربه و تقلیدی بودن آن را در سبک بازگشت، از منظر تبارشناسی تحلیل نماید. از این‌رو، با تحلیل توصیفی حکایت «شهر دوشیزه» و بررسی ساخت‌مایه تجربه و نبوغ شاعران این دوره به این نتیجه دست یافته که دیرینه‌شناسی با تکیه بر جهان‌بینی و شناخت پیشینیان گزینش الفاظ و ترکیبات، صور خیال و شیوه توصیف و ابزارداستان در داستان و ... را محملی برای انتقال معنا دانسته است. بررسی نظام گفتمانی متن نشان‌می‌دهد: عرفان در دوره بازگشت، موفق به بازنمایی شهود عارفانه دوره سبک عراقی نشده است. به عبارتی دیگر، حکایت‌های این دوره، از نظر روح گفتمانی متمایل به تصوّف دوران صفویه

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۹/۲۲

^۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: vatanparast@pnu.ac.ir

و از نظر کالبد، مشابه عرفان سبک عراقی است؛ اما تحلیل تبارشناسانه اثر، آن را به عنوان کردار گفتمانی با شاکله‌های هستی‌مند مستقل می‌بیند که زبانش بازنمایی گفتمانی را ممکن کرده است.

واژه‌های کلیدی: تبارشناسی، تصوّف، دوره بازگشت ادبی، شهر دوشیزه، اکسیر الجنون.

۱- مقدمه

مطالعه در مفاهیم متنوّذ و پرمعنای عرفان و تصوّف، حوزه‌های مناقشه‌پذیر و دامن‌گستر بسیاری را در رویکردهای انتقادی به وجود آورده است. اغلب این مطالعه‌ها ثمره رویکردهای بین‌رشته‌ای است که تبارشناسی برآمده از فلسفه هم، نمونه‌ای از آنها است. یکی از دلایل کافی و وافی برای حضور فلسفه در مطالعات ادبی آن است که فلسفه در هر دوره‌ای از تاریخ، به مثابه محمل زبانی و عوامل غیر گفتمانی، مصالح فکری و اندیشگانی معینی را در اختیار انسان قرار می‌دهد.

جستار حاضر تلاش دارد با کاربرد رویکرد مزبور، تجربه به ظاهر عرفانی دوره بازگشت ادبی را به چالش بکشد. هرچند پژوهش‌های انجام‌یافته در موضوع عرفان بسیار گسترده است، ولی مطابق جستجوی ما، پژوهش چشمگیری درباره ادبیات عرفانی پس از صفویه انجام نگرفته است. برای نخستین بار بر آن شده‌ایم تجربه عرفانی این دوره را از منظر تبارشناسی بررسی کنیم؛ زیرا باور ما آن است که عرفان دوره بازگشت ادبی، گرایش بیشتری به تصوّف قزلباشان دارد تا عرفان شهودی و سالکانه عارفان نام‌آوری چون عطار نیشابوری و مولوی بلخی. از همین رو، حافظه جمعی و تاریخی (Historical Memory) اغلب سخنوران دوره بازگشت ادبی تحت تأثیر عوامل غیرگفتمانی و ایدئولوژی‌های نشأت‌یافته از افکار دوره صفویه شکل گرفته است. تبارشناسی این آثار نشان می‌دهد نفوذ عوامل غیرگفتمانی در دوره بازگشت ادبی تا جایی است که ساخت‌مایه‌های نظام گفتمانی را تحت تأثیر قرار داده است.

یکی از دلایل عمده فقدان پژوهش‌های بایسته و کافی در عرفان دوره بازگشت ادبی، علی‌رغم کم‌مایگی و مفصل‌بندی‌های تقلیدی آن دوره که به قول «شفیعی کدکنی»، «دوره صفر» و «عصر مدیحه‌های مکرر» است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۲۳)، چیرگی رویکرد دیرینه‌شناسی (Paleontology) در مطالعه آثار برجای مانده از آن دوره است. در این رویکرد به پیروی از علوم طبیعی، حیات سخن شاعر در داد و ستد با آثار پیشین و پیوند با پارینه آن بررسی می‌گردد و سبب می‌شود که اعمال غیرگفتمانی در پس نظام گفتمانی پوشیده بماند. عدم تفکیک نظام گفتمانی از اعمال غیرگفتمانی موجب بررسی طراحی‌های صوری متن شده، هژمونی نظام گفتمانی را مهم‌تر از اعمال غیرگفتمانی می‌انگارد تا جایی که تجربه زبانی و معنابخشی شاعرانه پوچ و تکراری به نظر می‌آید. «تصوف این دوره نیز تکرار است. در حقیقت، هیچ‌یک از صوفیه این دوره به یک لحظه صوفیانه جدیدی نرسیده‌اند، حال آن‌که تصوف حوزه تجربه‌های تازه در زبان و اندیشه است و تکامل تصوف با تکامل تاریخی زبان تصوف وابستگی کامل دارد» (شفیعی کدکنی، ۱۴۰۱: ۲۵-۲۶).

مسلم آن است که عرفان دوره بازگشت ادبی از رهگذر تصوّف قزلباشی سامان‌یافته است؛ تصوّفی که برآیند مستقیم حکومت نوادگان شیخ «صفی‌الدین اردبیلی» (۶۵۰-۷۳۵) است. پژوهشگران جستار حاضر، با رویکرد تبارشناسانه و با تکیه بر تحلیل توصیفی حکایت «شهر دوشیزه» که یکی از داستان‌های تمثیلی و شبه عارفانه «اکسیرالجنون و تحریرالفنون» (نک. وطن‌پرست و همکاران، ۱۴۰۱: ۹۱-۱۱۶) است، علاوه بر تبیین تفاوت نظام گفتمانی با اعمال غیرگفتمانی، نشان‌داده‌اند که عرفان در دوره بازگشت ادبی، نه در معنای نگرش شهودی و سلوک عارفانه سبک عراقی، بلکه در معنی شریعت و معرفت دینی کاربرد داشته و نتوانسته است فراتر از وادی «استغنا» و اندیشه‌های بهشتی و جهنمی دین گام بردارد. از همین رو، تجربه و شهود در این دوره

به درجه صفر رسیده و دانستگی سخنوران این دوره از عرفان، تحت تسلط جهان‌بینی غالب صفویه، محدود به معرفت دینی و تفسیر محتوای کتاب الهی شده است.

۱-۱- چارچوب نظری پژوهش

از نیمه دوم قرن بیستم، اصطلاح «Discourse» (سخن و یا گفتمان) در مطالعه علوم انسانی کاربرد وسیعی یافته است. نگاه‌های متفاوت به این اصطلاح برداشت‌های گونه‌گون از آن را پدید آورده است؛ گفتمان، گاه در کاربرد عام به مثابه نظام خاصی از کاربرد زبان، و گاه در رویکرد انتقادی و در تعامل با ایدئولوژی و اجتماع؛ یعنی عوامل غیرگفتمانی، خود را نشان داده است. هرچند کلیت گفتمان از نظر ویژگی‌های زبان‌شناختی حد مفروض و بیان‌شده‌ای دارد و میدان قال و مقالش با واحدهای زبانی (کلمات) محصور است؛ ولی باید در نظر داشت که کارایی واحدهای زبانی در حد رسانندگی معنای یگانه و انتقال‌دهندگی نظام گفتمانی است، نه در اندازه سازندگی فهم و پیام اثر. به بیان ساده، فهم با تکیه بر عوامل غیرگفتمانی که معادل با فلسفه سخن است حادث می‌شود. در این بین، ادبیات و شاعرانگی زبان آن، محل تلاقی نظام گفتمانی با عوامل غیرگفتمانی و ظهور «اپیستم» است؛ «مجموع سخن‌ها، نظام سخن را به وجود می‌آورند و از ترکیب نظام سخن در هر دوره، صورت‌بندی دانایی (Episteme) حاصل می‌شود. پس بررسی و تحلیل سخن در حکم بازگشت به صورت‌بندی دانایی هر دوره است» (برنز، ۱۳۸۱: ۱۱).

در نظام گفتمانی که تأکید بر شناخت فرایندهای عمومی زبان دارد، ساخت‌مایه‌های روایی متن، موضوعی تفسیرپذیرند. از دیدگاه اخیر، بدون تفسیر ساختار و محتوای متن، دستیابی به معنا ناقص خواهد بود. هرگاه بخواهیم، عمق معنا و دگرگونی‌های مربوط به آن را فراتر از تفسیر بنگریم، وارد جریان تبارشناسی می‌شویم و عوامل غیرگفتمانی متن را می‌کاویم. از همین رو، در مطالعه ساخت‌مایه‌های گفتمانی متن ادبی که رابطه

تنگاتنگ ساختار و محتوا (زبان و اندیشه) با ایدئولوژی و اجتماع در آن محرز است، تبارشناسی بهتر می‌تواند خطوط و مؤلفه‌های شکل‌دهنده گفتمان روایی را مشخص کند. در تحلیل ساخت‌مایه‌های گفتمانی متن، هرگاه بحث از تجربه، تکرار و تقلید می‌شود خواننده ممکن است با یکی از این دو رویکرد متمایز، آن را مطالعه کند: نخست، رویکردی که با در نظر گرفتن هم‌گونی لفظ، هم‌نوایی معنی، هم‌سویی صور خیال و سازگاری ساختارها و محتواها که در مجموع سازنده نظام گفتمانی‌اند، شناخت ما را در مرز سطحی نگه می‌دارد. دوم، رویکردی که در آن نگاه خواننده با «نهان‌دانی» (Divination) در بعد عمق متن همراه است. در تبارشناسی منظور از نهان‌دانی، معرفتی عمیق است که به جای توجه به تشابهات سطحی، متوجه غایت عمیق گفتمان می‌شود. در نظر گرفتن غایت متن در کنار تشابهات، علاوه بر آن‌که امکان تأویل را تقویت می‌کند، به مدد عوامل غیرگفتمانی، حقیقت و هستی متن را هم نشان می‌دهد (فوکو، ۱۳۸۹: ۵).

منظور از عوامل غیرگفتمانی، مجموعه ایدئولوژی‌ها، جهان‌بینی‌ها و حد مفروض‌هایی از افق اندیشه است که ساختار مفهومی و معنای متن را شکل می‌دهد. از دیدگاه تبارشناسی، برای هر دوره‌ای اپیستمه یا فضای معرفتی و یا سامان دانایی خاصی حکم‌فرماست که شکل‌دهنده گفتمان آن است؛ یعنی ساختار مفهومی پوشیده‌ای که افق اندیشیدن را فراهم می‌آورد. در جهان‌متنی که برساخته ایدئولوژی است، «انسان در برابر جهانی که برای فهم آن باید تلاش کند، قرار ندارد؛ بلکه درون جهانی قرار دارد که خود بخشی از آن را شکل می‌دهد. گسست بنیادی در معنایی که او می‌کوشد بیابد یا وارد هستی خود کند، دیده نمی‌شود» (گلدمن، ۱۹۷۶: ۸۰-۸۱). عدم گسست، امکان و فرصت شاعر را به عنوان قرائت‌گر هستی سلب می‌کند و او را از دستیابی به فهم نو، پرسش‌سازی و چالش فکری باز می‌دارد؛ «به طوری که خواننده از رسیدن به «فهم

عملی» و بازپیکربندی معنای متن باز می‌ماند» (صابری‌نیا و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۱۵-۲۴۱).

۱-۱-۱- تبارشناسی (Genealogy)

این اصطلاح که در فلسفه هستی‌شناختی، رأیی رسمی و رویکردی مقبول به شمار می‌آید، محصول فکری ویلهلم فریدریش نیچه (Friedrich Wilhelm Nietzsche) (۱۸۸۴-۱۹۰۰)، فیلسوف آلمانی است. این اصل در چند دهه اخیر، به‌ویژه با رواج پژوهش‌های بین‌رشته‌ای (Cross-disciplinary)، و با نفوذ در نقد ادبی سبب تطورات اندیشگانی بسیاری در نگره‌های گفتمانی و انگاره‌های مطالعاتی شده است. تبارشناسی، متن را به مثابه موضوعی پشت سر گذاشته شده و تجربه مکرر نمی‌نگرد، بلکه آن را در مقام فعلیت بررسی می‌کند؛ زیرا در تبارشناسی خاستگاه (علت آغازین)، توجیه‌گر هدف (کاربرد غایی) نیست و هر بار که متنی فعلیت می‌یابد و موجود می‌شود هدفی جدید را دنبال می‌کند. از نگاه تبارشناسی با تعیین هدف، کارآمدی متن بهتر فهمیده می‌شود و ارتباط آن با اصل و خاستگاه معنادارتر می‌گردد. بنابراین، تبارشناسی می‌کوشد ساخت‌مایه‌های گفتمانی یک اثر را نه در محدوده نظام گفتمانی، بلکه در مکان‌مندی و فعلیت‌یابی بعد عمیقی از عوامل غیرگفتمانی و هستی‌شناختی که شامل پیشایندهای رخدادپذیر و دگرگونی‌های حادث است، بررسی کند؛ به همین دلیل، تأویل در تبارشناسی معادل تفحص در «بعد عمق» متن است که سبب می‌شود خواننده از شناخت (Cognition) به نهان‌دانی برسد.

میشل فوکو (Michel Foucault) (۱۹۲۶-۱۹۸۴) برون‌بود متن (Exteriority) را شرط اصلی راه‌یابی به نهان‌دانی و مذاقه در بعد عمق می‌دانست (همان: ۷)؛ به همین دلیل از دیرینه‌شناسی به تبارشناسی روی آورد (اکرمی و اژدریان‌شاد، ۱۳۹۱: ۷-۳۲). از

دیدگاه مقاله پیش رو، درون‌بود، مجموعه شکل‌دهنده‌های نظام گفتمانی، و برون‌بود همان عوامل غیرگفتمانی آن است.

۱-۲- پیشینه پژوهش

هرچند در میان پژوهش‌ها و جستارها به نمونه‌هایی از کوشش محققان در کلیت و تاریخ دوره بازگشت برمی‌خوریم، ولی مطابق جستجوی ما تا کنون هیچ پژوهش مستقلی به تحلیل سازه‌های فلسفی عوامل غیرگفتمانی شاعران این دوره پرداخته است. بنابراین، نوشتار حاضر، نخستین پژوهش در باب موضوع مزبور است، اما از نظر تحلیل نظام گفتمانی ادبیات دوره موسوم به بازگشت، به نمونه‌های زیر می‌توان اشاره کرد:

محمدابراهیم ایرج‌پور در مقاله‌ای با عنوان «ویژگی‌های ناگفته شعر و فضای ادبی عصر قاجار» (۱۳۹۸) به ادبیات دوره بازگشت ادبی پرداخته است. محقق در این اثر، بر این باور است که علی‌رغم سایه سنگین تکرار و تقلید در شعر این دوره، ویژگی‌های ممتاز و گاه بی‌تکراری در مطالعه دقیق آن می‌توان یافت؛ ویژگی‌هایی که سبب می‌شود آثار این دوره بخشی مهم از میراث ملی باشند.

مهدی ملک‌ثابت و مرضیه کاظمی زهرانی در مقاله «وضعیت اجتماعی متصوفه نعمت‌اللهی در عصر قاجار» (۱۳۹۴)، با بررسی وضعیت اجتماعی صوفیان پیش از قاجار و بعد از روی کار آمدن محمد آغاخان قاجار، به این نتیجه رسیده‌اند که در عصر قاجاریه دوره جدیدی از فعالیت‌های صوفیان در ایران آغاز شده است. این دوره همراه با بی‌توجهی مردم نسبت به منزلت صوفیان و بی‌نیازی از افکار و آرای آنها بوده تا جایی که فقدان پایگاه اجتماعی محکم و استوار، موجب تناقض رفتار حاکمان قاجار نسبت به صوفیان شده است.

محمد ابراهیم ایرج‌پور در پژوهشی دیگر با عنوان «بازنگری در عرفان قاجار» (۱۳۹۰) با تکیه بر «اصول‌الفصول» رضاقلی‌خان هدایت، به این نتیجه رسیده است که

تکرار و عدم خلاقیت شاعران عصر قاجار از یکسو، و تنبیه و تبعید آنها به حکم حاکمان از سوی دیگر، مانع از آن شده که آثار برجای مانده از دوره بازگشت ادبی قابل مقایسه با عرفان و تصوّف ادوار پیشین گردد.

یونس سیف در مقاله «بحثی در عرفان و تصوّف دوره بازگشت ادبی» (۱۳۹۰) معتقد است، هرچند فرقه‌هایی از متصوّف مانند ذهبیه، چشتیه، نوربخشیه و نعمت‌اللهیه در نقاط مختلف کشور حضور داشتند؛ ولی رواج اندیشه‌های ترقّی‌خواهانه و جرّقه‌های مشروطیّت سبب از بین رفتن اوج نفوذ صوفیان در ایران شد.

۱-۳- مسئله پژوهش

تمرکز و تأکید بر نظام گفتمانی، موضوعی است که عموماً ادبیّات دوره بازگشت را به واگویه‌های مکرّر و تقلیدی منتسب کرده است. عدم تجربه نو، داغی است که اغلب پژوهشگران آن را بر پیشانی ادبیّات پس از صفویه نهاده‌اند. اما اگر «ادبیّات را نامی قلمداد کنیم که مردم در زمان‌های مختلف به دلایل متفاوت بر انواع معینی از نوشتار می‌گذارند، و در چارچوب آن حوزه کلی قرار گیرد که میشل فوکو آن را «تجارب سخنی» (Discursive practises) نامیده است؛ و اگر قرار باشد چیزی موضوع مطالعه قرار گیرد همین حوزه کلی کردارهاست، نه آن چیزی که گاهی به طور مبهم برچسب ادبیّات می‌خورند» (ایگلتون، ۱۳۸۰: ۲۸۱)، خواهیم دید دوره بازگشت ادبی علی‌رغم عمر کوتاه، موجبات تطوّر و دگردیسی را در ادبیّات فارسی فراهم کرده و توانایی و استعداد خریداران شعر و مخاطبان آن محک زده است (تجربه‌کار، ۱۳۵۰: ۳۲). مسئله‌ای که بهتر می‌تواند شعر این دوره را بیرون از سایه جهان‌شمول تقلید بررسی کند و با پررنگ‌ساختن هدف غایی و هستی متن نشان دهد که هرچند از دیدگاه نظام گفتمانی، آبخور اصلی شعر این دوره، ادبیّات پیشین است، ولی یکسان‌انگاری خاستگاه شعر، دلیلی موجّه بر تکراری‌بودن غایت آن نیست؛ زیرا نگاه مزبور سبب تقلیل‌گرایی

(Reductionism) در تحلیل خصلت‌های فکری و عوامل غیرگفتمانی نحله موسوم به نهضت بازگشت ادبی می‌گردد. این در حالی است که از دوران بازگشت ادبی نسخه‌های خطی قابل ملاحظه‌ای به یادگار داریم؛ نسخه‌هایی که شناسایی آن‌ها، گامی بزرگ در شناخت سیر تحول و تکامل ادبیات فارسی است.

۲- بحث

۲-۱- درآمدی بر دوره بازگشت ادبی

مبحثی که درباره ادبیات دوره بازگشت ضرورت دارد، این است که «فکر بازگشت به شیوه شعر قدمای عراق و خراسان که در دوره فترت بعد از صفویه در اصفهان و شیراز و کاشان بین تعدادی از مستعدان عصر قوت گرفت و در دوره بعد، مقارن اوایل عهد قاجاریه به صورت نوعی نهضت یا مکتب ادبی درآمد، بدون شک در عصر صفویه بی سابقه نبود و آن را به هیچ وجه خلق الساعه و تنها مولود خواست و اراده امثال مشتاق و آذر و هاتف و صباحی نباید پنداشت» (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۱۵۱). صرفاً، بازگشت به نمط و طرز شاعری پیشینیان به اقتضای احوال عهد قاجاریه طرفداران بسیاری یافت و رفته رفته شیوه شاعران سبک هندی و پیروان «باباغانی شیرازی» و «وحشی بافقی» را که سردمدار مکتب وقوع بودند، متوقف ساخت. از سوی دیگر، پیروی شاعران دوره قاجاریه به «اقتفای استادان» متقدم صرفاً از روی ذوق و قریحه سخنوری نبود، بلکه آشنایی آن‌ها را با اصول و قواعد شاعری می‌طلبید. این اصول و قواعد تقریباً همان مبانی و موازین قدما بود که در «المعجم فی معاییر اشعار عجم» شمس قیس رازی آمده بود و در دوره قاجاریه توسط لسان‌الملک سپهر و با اشارت ملک‌الشعرا صبا در کتابی به نام «براهین‌العجم» تدوین یافته بود (همان: ۱۶۰).

نکته درخور توجه دیگر آن است که «هیچ‌کدام از پایه‌گذاران نهضت بازگشت و پیروان آن‌ها، کلمه «بازگشت» را برای اقدام خود به کار نبرده‌اند و ظاهراً این کلمه را

اول‌بار مرحوم محمدتقی بهار، ملک‌الشعرا، مستقلاً یا به نقل از شخص دیگری به کار گرفته است» (خاتمی، ۱۳۸۰: ۲۰۰). شاعران نیمه دوم قرن دوازدهم، به شیوه شعرای دو قرن گذشته خود پشت کرده و به سوی شاعران متقدم بازگشتند.

۲-۲- شعر و عرفان در دوره بازگشت ادبی

«به اتفاق محققین و پژوهندگان، عصر قاجاریه هرچند از نظر سیاست و کشورداری دوره ضعف و زبونی است، اما از لحاظ تطور ادبی و ظهور شاعران و نویسندگان باذوق و رواج و رونق بازار ادب و هنر از اعصار ممتاز و برجسته شمرده می‌شود» (تجربه‌کار، ۱۳۵۰: ۳۳). یکی از زمینه‌های اصلی این رونق، توجه به عرفان و شعر صوفیانه در این دوره است. شاعران عهد قاجار با تصرف‌های لطیف در عرفان سبک عراقی، بار دیگر چاشنی درد و ذوق را وارد شعر فارسی کردند، ولی علی‌رغم آن که «نهضت صوفیه در اوایل این دوره انعکاس قابل ملاحظه‌ای در شعر فارسی باقی گذاشت، به شدت مورد نفی و ردّ متشرعه و فقها واقع شد» (زرین‌کوب، ۱۳۶۳: ۱۶۳). از نظر مقاله حاضر، این امر مهم‌ترین عامل غیرگفتمانی پوشیده‌ای است که در تحلیل اشعار عرفانی برجای مانده از دوره بازگشت مغفول مانده است و صرفاً در تحلیل تبارشناسانه اهداف غایی متن است که پررنگ می‌گردد.

هرچند بررسی خاستگاه و رشد نظام دینی صفویه در بحث کنونی ما نمی‌گنجد، ولی نیم‌نگاهی به مثلث فکری حاکم بر این دوره که متشکل از مفهوم سه‌گانه «خدا، دین و انسان» بود، بهتر می‌تواند تفاوت قلمرو فکری تصوف قزلباشان را با عرفان سبک عراقی نشان‌دهد. «باری شعر صوفیانه این دوره با آن‌که از نظر کمیت قابل ملاحظه به نظر می‌رسد، از حیث کیفیت با آن‌چه در ادوار قبل از صفوی به وجود آمد قابل مقایسه نیست» (همان)؛ چراکه شعر به ظاهر عارفانه این دوره تمایل بیشتری به ابراز باورهای شرعی دارد. به بیان دیگر، تحلیل تبارشناسانه نشان‌می‌دهد هرچند خاستگاه عرفان در

شعر این دوره، تقلیدی از عرفان دوره‌های پیشین است، اما از نظر هدف غایی و کاربرد با آن متفاوت می‌نماید.

«در شریعت، انسان و خدا تا ابد دوگانه و در فاصله‌ای پرنشدنی می‌مانند. رابطه اهل شرع با خدا رابطه خوف میان خداوند و بنده است. اما در برداشت عرفانی انسان و خدا در کشش و کوشش با یکدیگر و در طلب یکدیگرند و هیچ‌یک بی آن دیگری تمامیت ندارد» (آشوری، ۱۳۸۱: ۷۷). کشاکش گفتمانی عرفان در سبک عراقی بر «خدا، عشق و انسان» استوار است. ساخت‌مایه گفتمان اخیر، تمام هستی را آیینۀ تمام نمای عشق و پرتو انوار آن را متجلی از نور خدا می‌بیند؛ از همین رو، عارف پس از دست‌یابی به «استغنا»، منزلت ورود به تجرید و تفرید را یافته سرانجام به فقر و فنا می‌رسد.

فقر و فنا، بعد عمقی عرفان در سبک عراقی است که به صورت عوامل بیرون از نظام گفتمانی، نهان‌دانی‌های اُنتولوژیکی (هستی‌شناختی) و صورت‌بندی‌های دانایی یا اپیستمۀ عارف را در خود دارد. بدون تأویل این بُعد، هرگز نمی‌توان وجودی بر عرفان در آثار عارفانی چون عطار و مولوی قائل شد و معرفت آن را شناخت. به بیان دیگر، ترک خود و مستغرق شدن در ذات معشوق، هم وجه هستی‌شناسانه، و هم وجه شناختی عرفان و تأله عارفان شاعری چون مولوی را تأمین می‌کند. در حالی که تبارشناسی گفتمان شعر در دوره بازگشت نشان می‌دهد که تفکر شاعر و مرام و شخصیت شعری او، اساساً در موقعیت مرزی (Boundary situation) استغنا باقی‌مانده و صرفاً از جهت خاستگاه با عرفان سبک عراقی هم‌سو است نه از جهت هدف غایی.

در پس این موقعیت که آمیخته با جهان‌بینی غالب دوره قزلباشان است، قلمرو فکری شعر، رنگ شرعی پذیرفته است. بی‌گمان ایستایی در موقعیت مرزی و خاستگاه فکری باعث شده اغلب شاعران دوره بازگشت از توجه به غایت و نهان‌دانی عرفان بازمانند و ذهن‌شان اسیر تفسیرهای تکراری و گرانجان شده، زبان‌شان مقید در صورت‌بندی‌های کلیشه‌ای گردد.

قزلباش‌ها هفت ایل جنگجو بودند که هم نیروی جنگی داشتند و هم شریک سیاسی حکومت بودند و دو ایل افشار و قاجار به حکومت رسیدند. گروهی از نخبگان این قبایل تحت عنوان «اهل اختصاص» تربیت سلاطین را بر عهده داشتند (نجفی، ۱۳۸۸: ۵۲). از این رو، شاید در میان متصوفه مردمی ساده‌دل و به دور از آمال و مطامع دنیوی و هرگونه مسائل پیچیده علمی بوده باشند که هدفی جز رسیدن به لقای الهی و کمال انسانی نداشته باشند. این صوفیان قزلباش، دارای افکار خاصی چون اعتقاد به حلول روح خداوند در جسم انسان؛ نظیر حلول خداوند در جسم حضرت علی (ع) بودند. علمای دین تنها راه ارتباط با خدا را از طریق امام می‌دانستند که در غیاب او باید از مجتهد تقلید کرد؛ اما صوفیه قزلباش به تقلید اعتقاد نداشتند. عدم‌پابندی به فرائض و واجبات شرعی همچون نماز، روزه و علاقه‌مندی به شراب، طرب، ساز و سماع و گرایش به خانقاه به جای مسجد - علی‌رغم تلاش علمای دین برای کشاندن مردم به مسجد - از ویژگی‌های دیگر این گروه بود (پارسادوست، ۱۳۹۱: ۸۵۱).

نخستین کسی که آشکارا در دولت صفویه با صوفیان مخالفت ورزید، شیخ‌الاسلام محمدطاهر قمی از محدثین نامور آن زمان بود. رجم‌الشیطان مفصل‌ترین کتاب قمی بر مبنای کفر و بدعت صوفیان در نقد تصوف نوشته شده و مملو از انتقادات سهمگین به مولانا، ابن عربی، بایزید و منصور حلاج است. وی بدعت‌های اختراعی این طایفه متصوفه در دین را که سبب تغییر در اصول و فروع دین شده است، مهم‌ترین دلیل مخالفت خود با متصوفه می‌داند (قمی، ۱۰۹۸ ه ق: ۴۰).

ملا محمدطاهر قمی گرچه در مبارزه خود برای از بین بردن صوفیه توفیق چندانی نیافت، اما راه را برای شاگردش علامه محمدتقی مجلسی در حذف بدعت‌ها، خرافات، کشکول و بازار بوق و پوست هموار کرد. مجلسی با برداشت عرفانی از آموزه‌های دینی و احادیث تشیع مخالفتی نداشت و این آموزه‌ها را زمانی قابل اهمیت می‌دانست که با محتوای احادیث اهل بیت مغایرتی نداشته باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۱۳۵). وی

پایبندی به شرع و ظواهر آن در کنار تفسیر عرفانی از آموزه‌های دین را مهم‌ترین امتیاز عرفای شیعه نسبت به هم‌مسلمانان خود می‌داند. مجلسی در طی مناظره‌ای بسیاری از ایرادهای محمدطاهر قمی درباره اصول و عقاید صوفیه را پاسخ گفته است؛ از جمله در خصوص اینکه تصوف متعلق به اهل سنت است، می‌گوید: «اعتقاد حق این است که سنیان از این طریقه بهره نداشتند و صاحبان بهره همه شیعه بودند» تا بدان‌جا که از شیعه بودن مولانا و عبدالرزاق کاشانی دفاع می‌کند. همچنین وی درباره مذمت عشق‌بازی‌های صوفیان در پاسخ قمی می‌گوید: «عشق‌بازی اگر کرده‌های عوام را می‌گویند؛ کرده‌های عوام حجت نمی‌باشد و اگر راجع به خواص می‌گویند؛ خواص محبت غیر حق تعالی را کفر می‌دانند» (میرلوحی سبزواری، ۱۰۸۵ ه.ق: ۴۵۳). وی همچنین اغراض نفسانی و بی‌بهره بودن از مراتب عشق الهی را دلیل اصلی ستیزه‌جویی‌های قمی با تصوف و اهل آن می‌داند.

علامه مجلسی پایبندی به شرع و ظواهر آن را در کنار تفسیر عرفانی از آموزه‌های دین و احادیث ائمه اطهار، مهم‌ترین امتیاز صوفیان و عرفای شیعه نسبت به هم‌مسلمانان اهل سنت می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۱۳۵). بدین ترتیب دامنه این عرفان شرعی با محوریت تشیع به دوره بازگشت ادبی و عهد قاجاری می‌رسد. آثار ادبی-عرفانی این دوره از جمله منظومه اکسیرالجنون و تحریرالفنون، شاهدی گویا بر این مدعاست. تعلیم آداب طریقت و مراحل سیر و سلوک، تشریح و ساده‌سازی مبانی عرفان و تصوف و بیان نکات تعلیمی در محیط تشیع، موضوع اصلی در این منظومه است.

مصنف رسیدن به حقیقت را در گرو تقید به شریعت محمدی (ص) و سلوک در طریقت ولایت و امامت حضرت علی (ع) می‌داند:

نیست شرعی غیر شرع مصطفی نیست راهی جز طریق مرتضی
در شریعت مصطفی دمساز شد در طریقت مرتضی هم‌راز شد
(وطن‌پرست، ۱۴۰۰: ۹۸)

اشاره به واقعه غدیر، آیه تطهیر، مسئله رویت، شرح چهار وادی جهت رسیدن به حقیقت از سوی امام علی (ع) در جواب کمیل بن زیاد، اهمیت واجبات شرعی به‌ویژه نماز جمعه و انتظار فرج حضرت قائم، ادبار و اقبال عقل از اهم موضوعاتی است که شاعر به صورت مستقیم و یا در قالب تمثیل و حکایت و زبان رمز بیان کرده است.

اندک مطالعه در تاریخ منتهی به عهد قاجاریه حاکی از آن است که در فضای اندیشگانی شاعران دوره بازگشت ادبی، وضعی خاص برقرار است. زبان آن‌ها بر اثر تسلط جهان‌بینی صفوی، سخت با دین آمیخته است؛ بنابراین نوآوری و تجربه نو در سخن آنها محدود به بنیادگذاری تفسیر در مفاهیم دینی است. تأثیر قزلباشان و نفوذ فقها و علمای شرع در جامعه، گفتمان دوره بازگشت ادبی را تحت تأثیر قرار داد؛ تأثیری که هدف نهایی شعر به ظاهر عرفانی دوره اخیر را متفاوت از غایت و بعد عمقی عرفان دوره‌های پیشین ساخت. «طریقه تصوف هم با آنکه یک چند مخصوصاً در عصر وزارت حاجی میرزا آقاسی مورد حمایت و تشویق واقع شد به سبب مخالفت شدید فقها و علمای شرع در بین عامه رسوخ و نفوذ قابل ملاحظه‌ای به دست نیاورد. روی هم رفته با آن‌که شعر صوفیانه در این دوره از حیث معنی، اهمیت و تازگی چندانی ندارد، سیری در شعر فارسی بدون توجه بدان تمام نخواهد بود و تنها از این جهت اشاره‌ای بدان برای کسانی که تحول شعر فارسی را دنبال می‌کنند، ضرورت یا فایده‌ای را متضمن تواند بود» (زرین‌کوب، ۱۳۶۳: ۱۶۳-۱۶۴).

دوره بازگشت ادبی علی‌رغم عمر کوتاهش از ویژگی‌های ناگفته بسیاری برخوردار است؛ این مسئله موجب می‌شود پژوهش درباره دوره اخیر با رویکردهای گوناگونی روبه‌رو شود. «شعر دوره بازگشت از جایگاه بلند و درخشش دوره‌های پیشین بی‌نصیب مانده است، ولی در جایگاه میراثی ملی و گاه ارزشمند نیاز به مطالعه جدی‌تر دارد. در بررسی دقیق اشعار و فضای ادبی آن روزگار، ویژگی‌های ممتاز و گاه بی‌تکرار یافت می‌شود» (ایرج‌پور، ۱۳۹۸: ۲۸).

۲-۳- درباره حکایت شهر دوشیزه

«اکسیرالجنون و تحریرالفنون» منظومه‌ای عرفانی و یکی از نسخه‌های خطی برجای مانده از دوره بازگشت ادبی است. تنها نشانی که از مؤلف آن در دست است اینکه او از خاندان «برغانی» و تخلص شعری اش «مجنون» بوده است. خاندان برغانی از زعما و علمای قزوین در قرن سیزده بوده‌اند (وطن‌پرست، ۱۴۰۰: ۵۱-۵۲).

حکایت شهر دوشیزه، تمثیلی عرفانی است که از نظر نظام گفتمانی، تقلیدی از مثنوی معنوی مولوی است و در ۵۰۳ بیت با درج داستان‌های فرعی دیگر سروده شده است. اما هر از گاهی شاعر نتوانسته وزن عروضی «فاعلاتن فاعلاتن فاعلن» را کامل و درست حفظ نماید (همان). خلاصه حکایت آن است که شهری پر از نعمت‌های وصف‌ناپذیر بهشتی در کنار رود نیل وجود دارد که اغلب ساکنان آن کور هستند:

بود شهری در میان بحر نیل	نام او دوشیزه و ارکانش جلیل
بود در وسعت مسلسل دور او	هفت چرخ آبنوسی سور او
نهرهایش همچو رود سلسیل	قصرهایش برتر از عرش جلیل

(همان: ۱۳۶)

اما کوری مردم شهر دوشیزه متفاوت است:

اندرو هر نوع از خلقان بُدی	لیک، غالب زمره کوران بُدی
بعض را کوری مادرزاد بود	جای چشمش صاف و بی‌بنیاد بود
بعض را کوری ز علت‌ها بُدی	رفع او ممکن ز آلت‌ها بُدی

(همان: ۱۳۹)

شهر دوشیزه، نماد این عالم است که آدمیان در آن نسبت به شناخت خداوند کور هستند. پیامبران و اولیای الهی که «اصل کمال آدمی» و همانند طبیبانی حاذق و جانسوزند، به درمان علل و آفت کوری می‌پردازند و راه درست رستگاری را به ارمغان می‌آورند. پادشاه شهر که نمادی از خداوند مهربان است، درد اهل شهر را می‌شناسد؛ به همین دلیل، از چهار سوی عالم طبیبان را برای مداوای کوران می‌فرستد:

بود شاهی اندران ملک شریف
 با همه شأنی که بُد آن شاه را
 گفت باید دفع این نقصان کنم
 شاه فرمان داد تا جمع آورند
 عدل‌گستر بنده پرور بس لطیف
 خاطرش آزرده بُد زین ماجرا
 ملک را پاکیزه ز آن کوران کنم
 مر طبیبان خبیر و هوشمند
 (همان: ۱۴۰)

در برابر لطف پادشاه، اختلاف و آشفتگی در بین کوران می‌افتد؛ گروه نخست که کور مادرزادند، تمایلی به درمان و بینایی ندارند. ولی گروه دوم در پی رفع و دفع علت کوری خود، از امر پادشاه خشنود می‌شوند:

چون شنیدند جمع کوران این سخن
 آن که مادر زاد بُد آن سو شدی
 آن که مادر زاد بُد بانگی شنید
 و آن دگر بانگ فرح‌بخشی شنید
 مختلف گشتند در آن انجمن
 آن‌که دردش از عرض این سو شدی
 بر خودش پیچید و مارش می‌گزید
 رقص می‌کرد و ز شادی می‌جهید
 (همان: ۱۴۵)

شاعر در ادامه حکایت، تلمیح‌ها و اشاراتی از داستان‌های قرآنی حضرت یوسف (ع)، حضرت سلیمان و بلقیس، اصحاب یمین، قصه اهل شمال، ابلیس و آدم (ع) را به سبک داستان در داستان‌های مثنوی معنوی مولوی می‌آورد:

نامه از نزدیک جانان آمده
 خیز بلقیسا بخوان نامه کریم
 هدهد از شهر سلیمان آمده
 خیز یعقوبا بخوان حرز سفر
 از سلیمان است و رحمن و رحیم
 یوسفت راهی است بر کنعان نگر
 ریز اندر مجمره عود و سپند
 بهر دفع یوسف از چشم گزند
 (همان: ۱۵۰)

زبان و تکنیک شاعر در گزینش الفاظ، ساخت ترکیبات و کاربرد شیوه داستان در داستان که از جمله عوامل نظام گفتمانی‌اند، فضای سخن را درون حکایت مزبور با

«حالت بنیادین» و ایستا همراه کرده است؛ به طوری که با نیم‌نگاهی می‌توان به جنبه تقلیدی و تکراری آن از مثنوی معنوی پی‌برد.

۲-۴- تحلیل نظام گفتمانی

هر تحلیلی در نظام گفتمانی نیازمند رجوع به بافت و موقعیت زبانی متن است؛ از همین رو، کارکرد تمام نظام‌های گفتمانی درون برون‌های زبانی آشکار می‌شود. ما در این پژوهش سعی داریم تبارشناسی سه مؤلفه تمثیل، توصیف و تجربه را درون متن حکایت شهر دوشیزه تحلیل کنیم و تنها زبان داوری درباره تحلیل نظام گفتمانی را زبان مقایسه می‌دانیم؛ زیرا سه مؤلفه مزبور می‌تواند مقایسه شایسته در اختیار ما بگذارد که هستی و بعد عمیق عرفان را در دوره بازگشت ادبی بهتر ببینیم.

۲-۴-۱- تمثیل

سرشت زبانی حکایت در عرفان با تمثیل همراه است؛ تمثیل‌هایی که سبب تفصیل‌پردازی و شرح مستند در روایت می‌شود. «تفسیر هر متن ادبی، درست به دلیل زندگی مستقل اثر از آفریننده‌اش نیازمند عنصری تازه و باطنی، یعنی تمثیل است» (بنیامین، ۱۴۰۱: ۴۳). اما شیوه به کارگیری تمثیل در همه آثار عرفانی یکسان نیست؛ تبارشناسی تمثیل در ساخت مایه حکایت‌های صوفیان، گویای آن است که حداقل دو مسیر معنایی در نظام گفتمانی آن‌ها می‌توان یافت:

- مسیری که در آن معنا، برای آشکارسازی یک تفکر و مفهوم به تمثیل روی می‌آورد (فتوحی رودمعجنی، ۱۳۹۲: ۳۰۸). زبان این نوع تمثیل، تفسیری و توضیحی، و کارکرد آن تعلیمی است.

- مسیری که در آن معنا، درون تمثیل با ابهام و عدم قطعیت روبه‌رو می‌شود. این نوع از تمثیل‌ها خلق جهان‌متن در درون متن دیگر است و زبان آن مستلزم ورود به گستره تبیین و تأویل است.

عنوان حکایت شهر دوشیزه، گویای نگاه تمثیلی شاعر به موضوع است. حافظه خواننده در خوانش متن، آشکارا متوجه زبان تمثیلی آن می‌شود. آشنایی مختصر خواننده با آثار عرفانی اصیل، حافظه او را به سمت حکایت‌های مثنوی معنوی و مثنوی‌های عطار نیشابوری سوق می‌دهد.

قربانتمثیلی این حکایت از نظر طرح (Plot) با بسیاری از حکایت‌های مثنوی معنوی برابر است؛ هرچند که شاعر در اکسیرالجنون از پردازش قدرتمندانه و حتی تقلیدی مایه داستان (Fabula) درمی‌ماند. تشابه ساختاری طرح، در نخستین وهله ما را به این امر سوق می‌دهد که تجربه عارفانه شاعر دوره بازگشت، تقلیدی از تجربه عارفانه مولوی است؛ در حالی که مطالعه تبارشناسانه حکایت شهر دوشیزه خبر از فقدان تجربه سخن و اندیشه می‌دهد. در تبارشناسی «اندیشه آن چیزی است که افراد به هنگام عمل کردن آن را از ذهن می‌گذرانند. اندیشه معنایی است که انسان‌ها به رفتارشان نشان می‌دهند، شیوه‌ای است که رفتارشان را در استراتژی کلی ادغام می‌کند، نوع عقلانیتی است که در کردارها و نهادها و رفتارهای متفاوت‌شان باز می‌شناسند» (فوکو، ۱۳۹۵: ۱۱۸-۱۱۹).

در استراتژی تمثیلی شهر دوشیزه، اندیشه نوینی حضور ندارد؛ چاره‌سازی پادشاه دانا و رئوف برای درمان کوران شهر، انعکاسی است از ایده مولوی در حکایت «پادشاه و کنیزک»:

یک طبیب حاذق مختار کل	شه‌گزیند بهر رفع این علل
جمع کوران را ندائی در دهند	جمع آیند بر طبیب هوشمند

کوری خود را شفا جویند از او شومی خود را واجویند از او
(وطن پرست، ۱۴۰۰: ۱۴۱)

هرچند عرفان می‌تواند از مکاتب دیگر عرفانی، در سطح صورت و بیان مطالب، برخی افکار و تمثیلات را اخذ کند، اما اگر این اتخاذ با بازآفرینی درون‌مایه همراه شد و اندیشه تازه‌ای به درون آن راه یافت، پیرنگ‌سازی جدیدی در حکایت رخ می‌دهد که نشان از معناآفرینی، فهم و تجربه نو دارد. در غیر این صورت، معنای حکایت موازی با معناهای از پیش ساخته شده و محاکات تقلیدی است، نه محاکات خلاق. پل ریکور (Paul Ricœur) (۱۹۱۳-۲۰۰۵) می‌گوید: «شکی نیست که معنای فراگیر mimesis (محاکات) همان معنایی است که با نزدیک کردن آن muthos (پیرنگ‌سازی) ایجاد می‌شود. اگر بخواهیم ترجمه mimesis را به تقلید ادامه دهیم، باید آن را کاملاً خلاف گرده‌برداری از امر واقع پیش موجود در مد نظر آوریم و لازم است که از تقلید خلاق سخن بگوییم» (ریکور، ۱۳۹۸: ج ۱/۱۱۷).

گرده‌برداری (وام‌گیری زبانی) شاعر شهر دوشیزه از تمثیل‌های حکایت‌های مثنوی معنوی، در سراسر حکایت مشهود است. نمونه دیگر، تقلید در ساخت‌مایه گفتمان تمثیلی زیر است:

بازگوئیدم در این خرگاه چیست	هست چیزی در اینجا یا که نیست
پس کشید او دست خود از آستین	دست خود مالید بر روی زمین
فرش دیبا را همی مالید دست	گفت شاه‌ها خانه از پشم هست
و آن دگر را گفت بنما دید خود	وصف‌کن اوضاع این خرگه تو زود
گوش خود را تیز کرد و باز راند	دست خود بر آستن خرگه رساند
عرض و طول و استن خرگاه را	دست در مالید و آنگه شاه را
گفت بنیادش زسنگست این خیام	بود آن استن ز زر و سیم خام
وان دگر پهلوی حوض آب بود	تشنه بود از آب شه سیراب بود
دست انداخت آن ضریر آمد به آب	شپشی کرد و بگفت او را جواب

وان دگر نزدیک خوان سفره بود از طعام الله او بی‌بهره بود
دست زد در کاسه آش و ترید تا به ساعد غرق شد زودش کشید
عجب آمد اصل کفر ای جان من خانه دین را از او ویران مکن
آنچه آرد عجب مغبوض و رد است خود اگر روزه و نماز بی‌حد است ...
(وطن پرست، ۱۴۰۰: ۱۵۶)

خواننده در خوانش تمثیل مزبور، ناگزیر از یادآوری «حکایت شهر کوران و فیل»، یکی از پرتأویل‌ترین تمثیل‌های بازآفرینی‌شده در مثنوی معنوی است. تحلیل تبارشناسانه نشان می‌دهد هرچند خاستگاه تمثیل مزبور، تقلیدی از حکایت‌های مثنوی معنوی است، ولی غایت سخن و عالم مقال (Universe of discourse) و یا حد مفروض اندیشه و بیان آن بسیار متفاوت از سروده‌های مولوی است. تمثیل مولوی با عدم قطعیت معنا و چندمعنایی (Polysemy) مواجه است؛ در حالی که معنی تمثیل در حکایت شهر دوشیزه یگانه و قطعی است. از طرف دیگر، دامنه توانایی نظام گفتمانی در جهت تبیین درونه‌های زبانی به کار رفته در تمثیل است؛ درونه‌هایی مانند صنعت ادبی، طرح، رخداد، صحنه و ... که شَمّ زبانی و روایی هر دو تمثیل را یکسان می‌نمایاند، بدون آن‌که برون‌بودگی و تغییر ماهیت غایی و هدف نهایی آن را بسنجد. تبارشناسی اکسیرالجنون نشان می‌دهد کاربرد تمثیل در این اثر، برای راهیابی به بخش‌های محوری دین و فهم عقاید دینی است، اما نه دینی که مولوی در ابتدای مثنوی از آن به عنوان یک امر قدسی و عرفانی یاد می‌کند؛ بلکه نمودهای مذهبی‌ای است که با تعلیم و تربیت در کنش انسان نهادینه می‌شود.

۲-۴-۲- تجربه

نظام گفتمانی، مؤلفه‌ای است که ما را با دیرینه‌شناسی اسیر دلالت‌های ساختاری متن می‌کند؛ دلالت‌هایی که احتمالاً بدون تبارشناسی تجارب سخنی مد نظر فوکو، حضور

آن‌ها را در متن جدی می‌گیریم و به جای مطالعه هستی‌شناسانه، به دنبال میزان تأثیرپذیری معرفتی و اپیستمه متن می‌گردیم تا رگه‌های تقلیدی بودن آن را کشف کنیم؛ در این صورت «تأثیر کلمات از طریق تصاویری که همراه با آن‌ها تداعی می‌شود و از طریق آن‌چه ما علی‌الرسم بدان قانعیم که معنای آن کلمات بنامیم، حاصل می‌شود» (ریچاردز، ۱۳۹۵: ۱۰۱). اما در تبارشناسی، اصالت و هستی هر متن در مقام یک هستند، تجربه‌ای تکرارناپذیر است که به صورت یک واقعه و پیشایندی رخدادپذیر، خود را نشان می‌دهد و صرفاً از طریق نهان‌دانی و راه‌یابی به برون‌بودگی اثر است که می‌توان به آن پی برد. برون‌بودگی هر شعر و گفتمانی متشکل از خصلت‌های پنهان و غیرساختاری اثر است که می‌تواند درونه زبان و حتی کلیه ساخت‌های معنایی و ارجاعی آن را تحت تأثیر قرار دهد و بدین ترتیب تجربه‌ای نو بیافریند. از دیدگاه تبارشناسی «علت آغازین یک چیز و فایده‌غایی آن، یعنی کارکرد و جایگاه واقعی آن در سیستمی از هدف‌ها، هیچ دخلی به یکدیگر ندارند: آن‌چه هست و به گونه‌ای در میان آمده است، هر بار به دست قدرتی برتر برای خواسته‌ای تازه از آن، برداشتی تازه می‌شود و از نو با آن خواسته سازگار و برای هدف‌های تازه بازسازی جهت‌دهی می‌شود» (نیچه، ۱۳۷۷: ۹۶)؛ به همین دلیل، هر اثر ادبی در نوع خود دارای تجربه‌ای تازه است؛ تجربه‌ای که مهم‌ترین آبشخورش اجتماع و زندگی شاعر است. آرنولد (Matthew Arnold) «ادبیات را نوعی ایدئولوژی آگاهانه برای بازسازی نظم اجتماعی تلقی می‌کند و این کار را در سال‌های از هم پاشیدگی اجتماعی، سقوط اقتصادی و زلزله سیاسی پس از جنگ بزرگ به انجام می‌رساند» (آرنولد به نقل از ایگلتون (Terry Eagleton)، ۱۳۸۰: ۶۳). بررسی این مسئله نشان می‌دهد شاعرانگی زبان، در دوره بازگشت در صدد تقویت خود و بازیافتن دوباره خود است. «اگر به این حقیقت اذعان نداریم، لااقل باید بپذیریم که زیر یک آسمان مشترک زندگی می‌کنیم و گام‌های خود را بر یک زمین مشترک می‌گذاریم و نخواهیم توانست از طرز تفکر و تجارب تاریخی بخش بزرگی از این

دهکده جهانی آنچنان چشم بپوشیم که گویی اصلاً وجود نداشته است» (نصر، ۱۳۷۲: ۷۵).

هیچ شکی نیست تجربه گذشتگان در مقام علت آغازین، در مسیر کار فکری شاعر اکسیرالجنون تعیین‌کننده بوده است. حکایت شهر کوران او، متنی است که افق دانایی آن از طریق شناسایی تجربه گذشتگان می‌درخشد؛ او همانند بسیاری از سخنوران معاصر خود، راوی راستین فرهنگ ادبی شعر فارسی است. شناسایی تجربه‌های پیشینیان، نتیجه ایستایی معنی هستی و گسست آن از پویایی است که در خوانش هایدگر (Martin Heidegger) از آموزه تبارشناسی نیچه به آن «حالت بنیادین» گفته می‌شود. «حالت‌های بنیادین ما را از وضعیت کلی تاریخی‌مان و از نیازهایی که فراموششان کرده‌ایم، باخبر می‌کند» (احمدی، ۱۳۹۸: ۲۹۱). اما تحلیل تبارشناختی تجربه در حکایت شهر دوشیزه، دو ساختار متفاوت را از نگاه فلسفی نشان می‌دهد. علی‌رغم اینکه، عرفان و تصوّف زبان مشترک آگاهی انسان از هستی و اُنتولوژیک آن است، ولی درون این زبان مشترک می‌توان دو ساختار فکری را که یکی ناشی از نگرش پویامند به هستی، و دیگری برآمده از جهان‌بینی است، مشاهده کرد:

- در نگرش پویا، تمام هستی در جنب و جوش بوده، به اصطلاح عارفان ارکان و اعضای هستی‌مند عالم میان دو قوس صعودی و نزولی در تب و تاب‌اند. در این نگرش که با رویکرد شهودی همراه است، ساختار هستی، حکم سلوک، و تصویر را دارد که مانند زندگی زمان و مکان را مسخّر کرده، همانند یک فیلم، عارف را به تماشا و فهم همدلانه با حوادث و اپیزودهای آن دعوت می‌کند و موقعیت جدیدی را در قلمرو تجربه‌های او می‌آفریند. در این تجربه جدید، عارف می‌کوشد موقعیت خود را در بحبوحه هستی پیدا کند.

- در دید ناشی از جهان‌بینی، هستی و وجود آن نه در روند اُنتولوژیکی، بلکه زیر حکم اُنتیک‌بودن خود دیده می‌شود؛ زیرا در ذیل یک جهان‌بینی‌بودن به معنی مشخص

و معین‌بودن جایگاه و پایگاه انسان است. این تشخیص و جزم‌اندیشی او را از صیرورت باز می‌دارد و هستی را فارغ از فراز و نشیب تأویل می‌پندارد. در این نگاه، شاعر تمام هستی را در قالب قاب عکس می‌بیند و برای تعریف و شناخت آن به قاعده تاریخ‌مندی پناه می‌برد. چنین نگاهی از تجربه نو که برخوردار از معنای فی‌نفسه است، بی‌بهره خواهد بود.

میشل فوکو می‌گوید: «اگر تأویل کردن عبارت از این بود که معنایی نهان در خاستگاه به‌کندی روشن و آشکار شود، فقط متافیزیک می‌توانست صیرورت انسان را تأویل کند. اما اگر تأویل کردن عبارت باشد از غصب خشونت‌آمیز یا مخفیانه نظامی از قاعده‌ها که فی‌نفسه معنای جوهری ندارد، و تحمیل سمت و سویی به این نظام قاعده‌ها، آن را تابع اراده‌ای جدید ساختن، آن را وارد یک بازی دیگر کردن و تابع قواعدی ثانوی ساختن، آن‌گاه صیرورت انسانیت سلسله‌ای از تأویل‌هاست و تبارشناسی باید تاریخ این سلسله تأویل‌ها باشد» (فوکو به نقل از کهن، ۱۳۸۱: ۳۸۲). تأویل‌هایی که در هر بار موجود و عینی‌شدن، تجربه‌ای نو را با خود به همراه می‌آورد. نمونه‌ای از این تجربه‌های نوشته به کمک تأویل، بخش غیرداستانی حکایت شهر دوشیزه است که در آن، شاعر با پذیرش قاعده نسبی‌انگاری عرفان سبک عراقی تجربه هستی‌شناختی مولوی را به زبان خود و با تجربه‌ای نوین بیان می‌کند و سبب می‌شود ایدئولوژی او در حکم یکی از عوامل غیرگفتمانی هدف غایی متن را تغییر دهد:

نکته دیگر تو بشنو ای رفیق	همچو جان او سخت پیدا و دقیق
در مقامی هست هم این زهر و مار	از تصاریف خدایی خوشگوار
در مقامی زهر و در جایی دوا	در مقامی کفر و در جایی روا
گرچه آنجا او گزند جان بود	چون بدین‌جا در رسد درمان شود
آب در غوره ترش باشد و لیک	چون به انگوری رسد شیرین و نیک
باز در خم او شود تلخ و حرام	در مقام سرکگی نعم‌الإدام

(مولوی، ۱۳۹۰: ۱۱۷)

آن‌چه را بینی تو در دار وجود دو جهت دارد ز شر و خیر خود
 آن یکی بهر تو چون یوسف بود دیگری را او چو گرگ زشت و رد
 یک خورش از بهر تو حلوا بود و آن دگر را زهر بس بلوا بود
 آن جمال یوسفی یعقوب را بود همچون جان شیرین مر ورا
 باز اخوان را بُدی سم‌القتال دیدن آن روی خورشید کمال
 آن پدر از لعلش افیون می‌کشید و آن برادر جرعه خون می‌چشید
 (وطن پرست، ۱۴۰۰: ۱۴۶)

۲-۴-۳- توصیف

شاعر در توصیف به تصاویری که گذشتگان ساخته‌اند، نظر دارد. سخن آن‌ها را به تماشا می‌نشیند؛ اقتدار و اعتبار هر یک را در تصویرسازی می‌سنجد؛ جزئیات بازنمایی آن‌ها را می‌شناسد، اما توصیف در هر نظام گفتمانی و درون هر ساخت‌مایه‌ای هم که باشد، فاقد بعد درونی و تهی از سرشت برون‌بودگی سخن و تأویل است؛ مگر آن‌که با دید شهودی، شاعرانگی زبان همراه با القای حالات شدید عاطفی گردد و تسلط صرف و غالب «بازنمایی بصری» (Visual representation) خشتی کند.

بازنمایی، مبنایی می‌گردد تا شاعر برای دستیابی به شناخت، ذیل یک جهان‌بینی قرار گیرد و از روزنه این جهان‌بینی همه هستی را بشناسد. زبان متافوریک و استعاری چنین شعری، عمدتاً بر فرم بیرونی و شکل طبیعی استوار است. نمونه‌ای از این بازنمایی، توصیفی است که شاعر اکسیرالجنون در حکایت شهر دوشیزه برای وصف حال عاشقان مجذوب حق دارد:

یاران جذبه و عشاق مست ساحران موسوی بی پا و دست
 بلبلان را بوی گل اندر دماغ می‌رسد از گلشن صبح بلاغ
 باز مجنون رفته اندر پوستین رقص آرد از یسار و از یمین
 گشته با اغنام لیلی هم قطار پای کوبان می‌رود تا کوی یار

بو که یابد از جمالش جلوه‌ای زنده گردد جانش از یک عشوه‌ای
سر برآرد از کف پای نگار همچو سنبل از شمیم وصل یار
(همان: ۱۴۶)

نگاه استعاری شاعر در ابیات بالا، فاقد زبان تأویل است. آنچه را که توصیف می‌کند ایماژهای محسوس و عینی‌اند که در ادبیات غیرعرفانی هم نمونه‌های آن فراوان است. توصیف عارفانه و قابل تأویل، توصیفی است که از «امر مطلق بی‌رنگ بی‌شکل بلاکیف» (فتوحی رودمعجنی، ۱۳۹۵: ۲۱۶) سخن بگوید.

امتزاج چنین تأویلی با شگرد شاعرانه، ساخت مایه‌های بلاغی شعر را با نظام گفتمانی درمی‌آمیزد و شاعرانگی زبان را با سلوک و زندگی سرشار از نگرش عارفانه همراه می‌سازد؛ به عبارت دیگر، زبان در چنین شعری حالت انعکاسی دارد. در این امتزاج، ایماژهای شعری بازتابی از تصاویر عالم غیبی‌اند؛ زیرا عرفان «حقیقت وجودی» عمیقی است که انسان اهل حال را به عالم غیب وصل می‌دهد و با معرفت که سروکارداشتن با الفاظ و اصطلاحات عرفانی، فکرکردن به موضوعات عارفانه است، فرق دارد (صفوی و نصر، ۱۳۸۸: ۱۳).

در ایماژی که ساخت مایه‌های گفتمانی آن استوار بر حقیقت وجودی باشد، معنا به مثابه استعاره و متافور، ناگزیر از تأویل و خوانش است. این سرشت گفتمانی، گویای همان تکنیکی است که فهم و تجربه نو از یک متن می‌آفریند. «منظور از تکنیک آن چیزهایی است که اگر شعر را، ورای معنی، ورای مقصود شاعر و ورای جنبه عاطفی آن در نظر بگیریم، آن چیزها به طور مستقل جدا از معنی شعر قابل بحث‌اند» (شفیعی کدکنی، ۱۴۰۱: ۱۹). تکنیک‌ها سبب ظهور ساخت مایه‌هایی سراسر جدید، در درون متن می‌شوند.

۲-۵- تحلیل عوامل غیر گفتمانی

تحلیل دوره بازگشت ادبی از منظر عوامل غیرگفتمانی ما را بر آن می‌دارد که آثار برجای‌مانده از این عهد را تکراری و تقلیدی ببینیم؛ زیرا هرگاه جهان‌بینی بر معنا مسلط باشد، معنای متن در قالب واقعیتی از پیش تعیین‌شده، منفعل و ایستا جلوه‌گر می‌شود. این در حالی است که تبارشناسی طبیعت گفتمان را خودمختار می‌بیند و هرگز آن را بر اساس جهان‌بینی و این که چطور پیشینیان به معنا و حقیقتی دست‌یافته‌اند، تحلیل نمی‌کند. مقصد نهایی و غایی در تبارشناسی، راه‌یابی به بعد عمقی متن و دریافت نهان‌دانی‌های آن است، نه تحلیل این موضوع که «پیشینیان با زندگی پایدار خود همچون ارواح نیرومند، همچنان از نیروی خود به قوم خود بهره‌ها و مایه‌های تازه می‌رسانند» (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۱۲). تمرکز بر معنای مکشوف پیشینیان ما را بر آن می‌دارد که بر اساس نظام گفتمانی به دنبال مشابهِت‌ها و یا تعارضات درونی متن باشیم؛ امری که ناخواسته ما را درون ایستایی معنا گرفتار می‌کند و شاعر دوره بازگشت را فاقد سپهر معنایی و چیستی گفتمان نشان می‌دهد.

یادآوری این نکته ضروری است که در فلسفه ایستایی معنا، به معنی عدم‌احساس رنج از موقعیتی است که انسان در آن قرار گرفته و خود را بی‌نیاز از انتقال به سپهر معنایی جدید می‌بیند. کی‌یرکگور (Kierkegaard) می‌گوید: «شرط درآمدن از یک سپهر و ورود به سپهر دیگر، احساس رنج و ملال از پراکندن خویش در سپهر پیشین و میل به تحقق خویشتن در سپهر بالاتر است» (کی‌یرکگور به نقل از کاپلستون، ۱۳۸۷: ج ۳۳۳/۷).

با این توضیح در تحلیل آثار دوره بازگشت دو راه پیش رو داریم:

مسیر نخست: هرگاه بخواهیم جهان‌بینی قزلباشی و آرای پیشینیان را در شعر دوره بازگشت تحلیل کنیم، سخن شاعران را فاقد تجربه نو و تکراری خواهیم یافت؛ زیرا «آنچه مسلم است این که حرکتی که با ظهور شیخ صفی‌الدین اردبیلی آغاز شد، در

نهایت منجر به تشکیل یک سلسله پادشاهی بر اساس مذهب رسمی شیعه گردید و در آن دوران بود که پایه‌های جهان‌بینی تشیع با پشتوانه حکومت در ایران محکم شد» (الکاتب نشاطی شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۵). نوادگان و مریدان شیخ صفی‌الدین اردبیلی که پس از او بانی «طریقت صفوی و تصوّف قزلباشان» شدند، «ولی چون این طریقت به قدرت رسید بسیاری از افراد که هیچ قرابتی با عرفان و تصوّف نداشتند، برای استفاده سیاسی، خود را به صوفیه وابسته کردند و بعضی احکام مخالف شرع و دنیاپرستی وارد این عرصه شد که این مخالفت بسیاری از علما را برانگیخت» (صفوی و نصر، ۱۳۸۸: ۲۷-۲۸). از این منظر جهان‌بینی و ایدئولوژی‌گرایی اکسیرالجنون و تحریرالفنون سبب شده تمام تأکیدات گفتمانی شاعر در وادی اوّل عرفان؛ یعنی «طلب» متمرکز باشد. سرشت غایی طلب، ترک نفس، ترک خود و رنج و تعب است:

جذبه دل می‌کشد هر سو تو را	می‌برد تا عرصه فضل و بقا
خویش را انداز در راه طلب	غوطه خور در بحر اشکنج و تعب
تا تو اندر نقش دل آغشته‌ای	نیست آن دل هست عضو مرده‌ای
عضو مرده لایق قطع است و بس	خواهی آر زنده شوی میران هوس

(وطن پرست، ۱۴۰۰: ۱۴۷)

هرچند خود شاعر در میانه حکایت، اشاره به عطار نیشابوری و الگوی عارفانه وی دارد؛ ولی نمی‌تواند همانند حکایت‌های عطار، سخن را تا وادی فقر و فنا پیش ببرد و در شناخت درد و ترک نفس، که از ویژگی‌های وادی طلب در داستان سی مرغ و سیمرغ است، باز می‌ماند؛ به طوری که خواننده شاهد تغییر سپهر اندیشگانی متن و ضرورت معنایی آن نیست:

این حکایت باز بشنو حالیا	از فریدالدین آن بحر صفا
اندرین معنی شکفته همچو گل	بهر پند بلبلان آن شاه دل
درد باید در ره او انتظار	تا در این هر دو برآید روزگار
درد این هر دو نیابی کار باز	سر مکش زنه‌ار ازین اسرار باز

صبر کن گر خواهی و ور نه بسی بو که جائی راه یابی از کسی
(همان: ۱۴۴)

این در حالی است که در پارادایم (Paradigm) تبارشناسی، عرفان یک اصل است و امری که اصیل باشد، تمام‌ناشدنی خواهد بود. وجه اصیل بودن عرفان، نه در شریعت و طریقت، بلکه در حقیقت نمایان می‌شود. در واقع، حقیقت وجه تقدیر عرفان است و زبان، اندیشه، تجربه، آگاهی و فهم عارف در رویارویی با این وجه است که همانند تصویر یک آینه خود را متجلی می‌کند. از نظر تبارشناسی، هستی اصیل یکبار وقوع می‌یابد، اما سرشت تقدیری، تأویلی و هرمنوتیکی آن سبب می‌شود، ریزوم‌های معنایی جدیدی از آن خلق شود.

حکایت برای اینکه بتواند مخاطب را در سمت و سوی تفسیر شرعی پیش ببرد، اشاراتی به حدیث پیامبر (ص) و زندگی او با خدیجه (س) می‌کند و کوران مادرزاد را که از درمان ضریری خود آشفته بودند، به ابوجهلانی تشبیه می‌کند که تحمل دیدن نور رسالت و حقانیت را ندارند. در پایان، حکایت بر اساس جهان‌بینی غالب از دوران صفویه، حضرت علی (ع) را به عنوان تنها طیب کوردلی و جهالت معرفی می‌کند و هدف از رسالت نبوی و مقصود از ظهور تمام پیامبران را، ولایت امام اول شیعیان می‌داند:

جان جان جمله ملتها علی است	آفتاب مشرق جانها علی است
هست مقصود از همه پیغمبران	پادشاهی علی بر انس و جان
اوست سر الله و سلطان جلی	مقتدای هر نبی و هر ولی
نام حیدر شاه جمله نام‌هاست	چون صد و ده شد صد و نه هم ز ماست

(همان: ۱۵۹)

مسیر دوم: زمانی است که با تکیه بر عوامل غیرگفتمانی تجارب سخن و کردارهای شاعرانه یک اثر را بیرون از سیر خطی و ممتد تاریخ بررسی کنیم و با قائل شدن به موجودیت فردی و هستی‌مندی جداگانه، اثر را برآیندی از تلفیق صورت‌بندی دانایی

زمان و مکان زندگی شاعر تلقی کنیم. با توجه به این مسیر است که فوکو در تعریف گفتمان می‌گوید: «گفتمان را نباید مجموعه چیزهای گفته‌شده یا شیوه گفتن آن‌ها فهمید، بلکه به همان اندازه، گفتمان در آنچه گفته نمی‌شود یا آن چیزی است که با ژست‌ها، منش‌ها، شیوه‌های بودن، شاکله‌های رفتار و آمایش‌های مکانی مشخص می‌شود» (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۰۳).

مطالعه موردی اکسیرالجنون در این مسیر، نشان می‌دهد اگرچه گفتمان عارفانه و صورت‌بندی صوفیانه دوره بازگشت ادبی، تعلیقی بین سبک عراقی و اندیشه‌های قزلباشان است و منتقد ادبی با رویکرد نظام گفتمانی می‌تواند سرچشمه‌های آغازین و کالبد ظاهری شعر را منتسب به دوره‌های پیشین کند، ولی از دیدگاه تبارشناسی هر اثری دارای هویت فردی خاص و هدف غایی منحصر به فرد و غیر قابل تکراری است که صرفاً در همان اثر برخوردار از هستی می‌گردد.

۳- نتیجه‌گیری

یکی از راه‌های مطالعه آثار ادبی، بررسی‌های بین‌رشته‌ای است. ما در این نوشتار با این رویکرد و از منظر تبارشناسی سعی کردیم ساخت‌مایه‌های گفتمانی یکی از نسخه‌های خطی برجای‌مانده از دوره قاجاریه را تحلیل و ارزیابی کنیم. آنچه مطالعه اولیه حکایت شهر دوشیزه و تحلیل نظام گفتمانی آن ترسیم می‌کند، بازگشت نگاه عارفانه و سالکانه به خاستگاه نخستین خود؛ یعنی دین است. ذهن شاعر در اکسیرالجنون و تحریرالفنون با دقایق دینی نازک‌خیالی‌های عرفانی را رقم می‌زند. از همین رو، از نظر منشأ و علت آغازین با عرفان سبک عراقی برابر است، اما تحلیل هدف غایی و تبارشناسانه اثر نشان‌داد که شاعر، با نگاهی اُنتولوژیک و با تکیه بر وحدت وجود و صیروت فکر، پژواک سلوک عارفانه را در درون همه اجزای هستی زنده و پویا می‌بیند و بعد از شریعت گام در طریقت و حقیقت می‌نهد تا به وادی فقر و فنا برسد. نظام گفتمانی،

قلمرو فکری شاعر دوره بازگشت ادبی را صرفاً به فهم کلیّت و تمامیت اندیشه‌های پیشینیان محصور می‌کند و او را در تلاشی برای نهان‌دانی هستی و رسیدن به بعد عمق بی‌تأثیر می‌انگارد. نتیجه این نگرش تمامیت‌گرا، عدم‌رنج و ملال از تنفس در سپهر اندیشگانی حال، و بی‌نیازی از به دست آوردن تجربه نو در دوره بازگشت ادبی است. ویژگی‌ای که اغلب از آن به تقلید و تکرار ملال‌آور یاد می‌شود.

تکیه بر نظام گفتمانی، عرفان سبک عراقی را برخوردار از نگاه استعلایی و تجلّی‌گاه اندیشه‌های شهودی و صیرورتی می‌بیند و عرفان و شعر دوره بازگشت ادبی را تقلیدی از ساختار و محتوای آثار پیشینیان می‌داند و آن را فاقد نگاه اُنتولوژیکی، ناتوان از راه‌یابی به کوه قاف و گستره پرنور حقیقت می‌بیند. تحقیق حاضر نشان داد، همراه‌شدن گفتمان عارفانه با سخن ادبی و امتزاج سلوک صوفیانه با شاعرانگی زبان، زمانی محقق می‌شود که عشق و هستی‌شناسی آن، سرلوحه نگاه عرفان قرار گیرد. این امتزاج، راه جدیدی را در فهم معنا می‌گشاید و خواننده را به گستره هرمنوتیک یا تأویل می‌کشاند. تأویل در این حالت به معنی نهان‌دانی و فهم از بعد عمق است که در فلسفه به آن تبارشناسی می‌گویند. بنابراین، تحلیل تبارشناسانه اکسیرالجنون و تحریرالفنون با تکیه بر حکایت شهر دوشیزه نشان داد که عوامل غیرگفتمانی آن هیچ وجه اشتراکی با نظام گفتمانی پیشینیان ندارد و به عنوان یک تجربه سخن، دارای هستی مستقل است و باید تجربه و فهم عملی آن جداگانه مطالعه و بررسی گردد.

یادداشت‌ها

۱. برای آشنایی با اپیستمه مورد نظر میشل فوکو، که در زبان فارسی به صورت‌بندی دانایی و شناخت‌مان ترجمه شده است، نک: برسلر (Charles Bressler)، ۱۳۹۶: ۲۴۸-۲۵۲.

منابع

الف) کتاب‌ها

۱. آشوری، داریوش (۱۳۸۱)، عرفان و رندی در شعر حافظ، چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.
۲. احمدی، بابک (۱۳۹۸)، هایدگر و تاریخ هستی، چاپ نهم، تهران: نشر مرکز.
۳. ایگلتن، تری (۱۳۸۰)، پیشدرآمدی بر نظریه ادبی، ترجمه عباس مخبر، چاپ دوم، تهران: مرکز.
۴. برسلر، چارلز (۱۳۹۶)، درآمدی بر نظریه‌ها و روش‌های نقد ادبی، ترجمه مصطفی عابدینی فرد، چاپ چهارم، تهران: نیلوفر.
۵. برنز، اریک (۱۳۸۱)، میشل فوکو، ترجمه بابک احمدی، تهران: نشر ماهی.
۶. بنیامین، والتر (۱۴۰۱)، نشانه‌ای برای رهایی، ترجمه بابک احمدی، چاپ چهارم، تهران: مرکز.
۷. پارسادوست، منوچهر (۱۳۹۱)، شاه تهماسب اول، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۸. تجربه‌کار، بانو نصرت (۱۳۵۰)، سبک شعر در عصر قاجاریه، تهران: مسعود سعدسلمان.
۹. خاتمی، احمد (۱۳۸۰)، تاریخ ادبیات ایران در دوره بازگشت ادبی (از سقوط صفویه تا استقرار مشروطه)، چاپ دوم، تهران: پایا.
۱۰. ریچاردز، آیور آرمسترانگ (۱۳۹۵)، اصول نقد ادبی، ترجمه سعید حمیدیان، چاپ سوم، تهران: علمی فرهنگی.
۱۱. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳)، سیری در شعر فارسی، تهران: نوین.
۱۲. شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا (۱۴۰۱)، ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت، چاپ دوازدهم، تهران: سخن.

۱۳. صفوی، سیدسلیمان و سیدحسین نصر (۱۳۸۸)، عرفان اسلامی در شرق و غرب، بی‌جا: سلمان آزاده.
۱۴. ضیمران، محمد (۱۳۸۲)، نیچه پس از هیدگر، دریدا و دولوز، تهران: هرمس.
۱۵. فتوحی رودمعجنی، محمود (۱۳۹۵)، بلاغت تصویر، چاپ چهارم، تهران: سخن.
۱۶. ----- (۱۳۹۲)، سبک‌شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، چاپ دوم، تهران: سخن.
۱۷. فوکو، میشل (۱۳۸۹)، تئاتر فلسفه، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
۱۸. الکاتب نشاطی شیرازی، محمد (۱۳۸۸)، تذکره شیخ صفی‌الدین اردبیلی، ترجمه داوود بهلولی، قم: نشر ادیان.
۱۹. کهن، لارنس (۱۳۸۱)، از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، رامین کریمیان و مسعود علیا، چاپ دوم، تهران: نی.
۲۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحارالانوارالجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، الطبعه الثانيه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۰)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، چاپ پنجم، تهران: هرمس.
۲۲. نجفی، موسی و فقیه حقانی (۱۳۹۱)، تاریخ تحولات سیاسی ایران (بررسی مؤلفه‌های دین، حاکمیت، مدنیت و تکوین دولت-ملت در گستره هویت ملی ایران)، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
۲۳. نیچه، فریدریش ویلهلم (۱۳۷۷)، تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، چاپ دوم، تهران: آگه.

(ب) مقالات

۱. اکرمی، موسی و زلیخا اژدریان شاد (۱۳۹۱)، «تبارشناسی از نیچه تا فوکو»، روش‌شناسی علوم انسانی، سال ۱۸، شماره ۷۰، صص ۷-۳۲.
۲. ایرج‌پور، محمدابراهیم (۱۳۹۸)، «ویژگی‌های ناگفته شعر و فضای ادبی عصر قاجار»، فنون ادبی، سال ۱۱، شماره ۳، صص ۱۵-۳۰.
۳. ایرج‌پور، محمدابراهیم (۱۳۹۰)، «بازنگری در عرفان قاجار»، ادب و زبان (دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان)، دوره جدید، شماره ۲۹ (پیاپی ۲۶)، صص ۲۳-۳۳.
۴. سیف، یونس (۱۳۹۰)، «بحثی در عرفان و تصوف دوره بازگشت ادبی»، علامه، سال ۱۱، شماره ۳۱، صص ۹۹-۱۲۳.
۵. صابری‌نیا، زهرا، نرگس محمدی بدر، فاطمه کوپا. فرهاد درودگریان. «خوانش تأملی «پیر چنگی» در زمان و حکایت پل ریکور»، پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال ۳، شماره ۵، صص ۲۱۵-۲۴۱.
۶. ملک‌ثابت، مهدی و مرضیه کاظمی زهرانی (۱۳۹۴)، «وضعیت اجتماعی متصوفه نعمت‌اللهی در عصر قاجار»، پژوهشنامه عرفان، دوره ۱۰، شماره ۱۹، صص ۱۸۵-۲۰۸.
۷. نصر، سیدحسین (۱۳۷۲)، «تصوف و تعقل در اسلام»، نامه فرهنگ، شماره ۱۲، صص ۷۳-۸۵.
۸. وطن‌پرست، طیب، فاطمه کوپا، علی محمد پشتدار، علی (پدرام) میرزایی (۱۴۰۱)، «تحلیل محتوایی و بررسی ویژگی‌های نسخه خطی اکسیرالجنون و تحریرالفنون»، سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، دوره ۱۵، شماره ۶، صص ۹۱-۱۱۶.

ج) پایان نامه

۱. وطن پرست، طیبه (۱۴۰۰)، تصحیح نسخه خطی «منظومه اکسیرالجنون و تحریرالفنون»، پایان نامه دکتری دانشگاه پیام نور تهران، کتابخانه مرکزی دانشگاه پیام نور.

د) نسخه خطی

۱. میرلوحی سبزواری، سید محمد (بی تا)، اصول فصول التوضیح، نسخه شماره ۴۴۲۶/۵، مرکز احیاء میراث اسلامی.
۲. قمی، ملاطاهر (محمد طاهر بن محمد حسین) تحفة الاخیار (رجم الشیاطین)، (۱۰۹۸ هجری قمری)، شماره بازایابی ۱۵۵۴۸.

ه) لاتین

1. Goldman, Lucien (1976). *Cultural Creation in Modern Society*. Introduction by William Mayrl. Translator: Bart Grahl. Telos press.

Reference List in English

Books

- Abedini Fard, M., Fourth edition, Tehran, Lotus. [in Persian]
Ahmadi, B. (2019). *Heidegger and the history of being*, Nashre Markaz. [in Persian]
Alkateb Nashati Shirazi, M. (2009). *Biography of Sheikh Safi al-Din Ardabil* (D. Bohlouli, Trans.), Adyan. [in Persian]
Richards, I. A. (2016). *Principles of literary criticism* (S. hamidian, Trans.), Elmifarhangi. [in Persian]
Ashori, D. (2002). *Mysticism and "Rendi" in poetry of Hafiz*, Nashre Markaz. [in Persian]
Benjamin, W. (2022). *A symbol of liberation (Illuminations)* (B. Ahmadi, Trans.), Nashre Markaz. [in Persian]
Bressler, C. (2017). *Literary Criticism: An Introduction to Theory and Practice* (M. Abedinifard, Trans.), Niloofar. [in Persian]

- Burns, E. (2002). *Michel Foucault* (B. Ahmadi, Trans.), Nashremahi. [in Persian]
- Cahoone, L. E. (2002). *From Modernism to Postmodernism: An Anthology Expanded* (A. Rashidian, & Rashidian, R. Karimyan & M. Aliya Trans.), Ney. [in Persian]
- Copleston, F. Charles. (2008). *"The History of Philosophy from Fichte to Nietzsche"*, Volume Seven, Translated by Dariush Ashouri, Fourth edition, Scientific and Cultural Publications. [in Persian]
- Eagleton, T. (2001). *Literary Theory: An Introduction* (A. Mokhber, Trans.), Nashre Markaz. [in Persian]
- Edition, Tehran, Center publication. [in Persian]
- Fotoohi Roodma' jani, M. (2013). *Stylistic Analysis: Theories, Approaches, Methods*, Sokhan. [in Persian]
- Fotoohi Roodma' jani, M. (2015). *Image rhetoric*, Sokhan. [in Persian]
- Foucault, M. (2012). *Philosophy theater* (N. Sarokhosh, & A. Jahandideh, Trans.), Ney. [in Persian]
- Goldman, L. (1976). *Cultural Creation in Modern Society* (B. Grah, Trans.), Telos press.
- Khatami, A. (2001). *History of Iran Literature during the Literary Return Period*, Paya. [in Persian]
- Majlisi, M. B. (1982). *Bihar al-Anwar*, Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Molavi, J. M. (2011). *Rumi's masnavi* (R. A. Nicholson, Ed.), Hermes. [in Persian]
- Najafi, M., & haqhani, F. (2012). *History of political changes in Iran (Examining the components of religion, sovereignty, civility and nation-state development in the scope of Iran's national identity)*, Institute of contemporary History of Iran. [in Persian]
- Nietzsche, F. W. (2001). *On the Genealogy of Morals* (D. Ashori, Trans.), Agah. [in Persian]
- Parsaduost, M. (2012). *Shah Tahmasb 1*, Entesharco. [in Persian]
- Rashidun and colleagues, Second Edition, Tehran, Ney. [in Persian]
- Safavi, S., & Nasr, H. (2009). *Islamic mysticism in the East and West*, Salman Azadeh. [in Persian]
- Shafiei Kadkani, M. R. (2022). *Periods of Persian poetry from constitutionalism to the fall of the monarchy*, Sokhan. [in Persian]
- Tajrobehkar, N. (1971). *Poetry style during the Qajar era*, Masa'ude Saa'de Salman. [in Persian]
- Zarrinkoob, A. (1984). *A Survey of Persian poetry*, Novin. [in Persian]

Zimran, M. (2003). *Nietzsche after Heidegger, Derrida and Deleuze*, Hermes. [in Persian]

Journals

Akram, M., & Azhdarian-e Shad, Z. (2012). Genealogy form Nietzsche to Foucault. *Methodology of Social Sciences and Humanities*, 18(70), 7-32. [in Persian]

Irajpour, M. E. (2011). A review of Qajar mysticism. *Journal of Literary and Language (Shahid Bahonar University of Kerman)*, 29, 23-33. [in Persian]

Irajpour, M. E. (2019). The unspoken features of the poem and the literary atmosphere of the Qajar era. *Literary Arts*, 11(3), 15-30. doi: 10.22108/liar.2019.114723.1531 [in Persian]

Maleksabet, M., & Kazemi Zahrani, M. (2015). The social situation of Nematullahi mystic in the Qajar era. *Journal of pajooheshnameh Erfan*, 10(19), 185-208. [in Persian]

Nasr, S. H. (1993). Sufism and rationality in Islam, *Journal of Nameh Farhang*, 12, 85-73. [in Persian]

Saberinia, Z., Mohammady Badr, N., Kouppa, F., & Doroodgarian, F. (2021). Reflective reading of "Pir Changi" in the time and story of Paul Ricoeur. *Literary Interdisciplinary Research*, 3(5), 215-241. doi: 10.30465/lir.2021.32317.1188 [in Persian]

Seif, Y. (2011). A discussion in mysticism and mysticism during the period of literary return. *Journal of Allamah*, 11(31), 99-123. [in Persian]

Vatanparast, T., Koopa, F., Poshtdar, M., & Mirzaei, A. (2022). Content analysis and review of stylistic features of Exir-Al-jonoon and Tahrir-AL-fonoon manuscript and art writing. *Journal of the Stylistic of Persian Poem and Prose (Bahar-e-Adab)*, 15(6), 91-116. doi: 10.22034/bahareadab.2022.15.6440 [in Persian]

Doctoral dissertation

Vatanparast, T. (2021). *Correcting the manuscript version of "Exir Al jonoon and Tahrir al-Fonoon* [Doctoral dissertation, Payam Noor University of Tehran], Central library of payam noor University. [in Persian]

Manuscript

Mirlowhi Sabzevari, S. M. (n.d.). Osol Al-Fosool AL-towzih, No. 4426/5, Islamic heritage revival Center. [in Persian]

Qomi, Molla Taher, (Mohammad Taher bin Mohammad Hossein). (1686). *Gift of the Virtuous, (Cursing the Devils"*), Recovery Number15548. [in Persian]