

مطالعه تبارشناسانه ساخت‌مایه عرفان با تکیه بر حکایت «شهر دوشیزه»

چکیده

بر اساس پژوهش‌های دیرینه‌شناسی، تکرار تجربه‌های عرفانی سبک عراقی، پنداشت کلی در مطالعه ادبیات دوره بازگشت است. مطالعات تبارشناسی نشان می‌دهد گستره ادبیات؛ علاوه بر تجربه زبانی، سرشار از پیشایندهای رخدپذیری 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 نشان می‌دهد؛ 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 تصوف دوران صفویه 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.

کلیدواژه‌ها: تبارشناسی، تصوف، دوره بازگشت ادبی، شهر دوشیزه.

۱. مقدمه

مطالعه در مفاهیم متنقد و پرمعنای عرفان و تصوف، 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 غیرگفتمانی، 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 انجام یافته در موضوع عرفان بسیار گسترده است، ولی مطابق جستجوی ما، پژوهش چشمگیری در خصوص 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 تصوف 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 نشأت یافته از افکار دوره صفویه شکل

گرفته است. تبارشناسی این آثار نشان می‌دهد نفوذ عوامل غیر گفتمانی 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، 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 غیر گفتمانی 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 غیر گفتمانی می‌انگارد تا جایی که تجربه زبانی و معنابخشی شاعرانه پوچ و تکراری به نظر می‌آید. «تصوف این دوره نیز تکرار است. در حقیقت، هیچ یک از صوفیة 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 تصوف قزلباشی سامان یافته است؛ تصوفی 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 غیر گفتمانی، نشان داده‌اند 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 بحث

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 غیر گفتمانی خود را نشان داده است. هرچند کلیت گفتمان از نظر ویژگی‌های زبان‌شناختی حد مفروض و بیان شده‌ای 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 انتقال دهندگی نظام گفتمانی است، نه در اندازه سازندگی فهم و پیام اثر. به بیان ساده، فهم با تکیه بر عوامل غیر گفتمانی که معادل با فلسفه سخن است حادث می‌شود. در این بین، ادبیات و شاعرانگی زبان آن، محل تلاقی نظام گفتمانی با عوامل غیر

گفتمانی و ظهور «اپیستمه» است؛ «مجموع سخن‌ها، نظام سخن را به وجود می‌آورند و از ترکیب نظام سخن در هر دوره، صورت‌بندی دانایی (Episteme)^۱ 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 تفسیرپذیراند. از دیدگاه اخیر، بدون تفسیر ساختار و محتوای متن، دستیابی به معنا لنگ و ناقص خواهد بود. هر گاه بخواهیم، عمق معنا و دگرگونی‌های مربوط به آن را فراتر از تفسیر بنگریم، وارد جریان تبارشناسی می‌شویم و عوامل غیر گفتمانی متن را می‌کاوییم. 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 شکل دهنده گفتمان روایی را مشخص کند.

در تحلیل ساخت‌مایه‌های گفتمانی متن، هر گاه 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 غیر گفتمانی، 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 شکل دهنده گفتمان آن است، یعنی ساختار مفهومی پوشیده‌ای که افق اندیشیدن را فراهم می‌آورد. در جهان‌متنی که بر ساخته 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)

[V Commented]: تعریف اعمال غیرگفتمانی از پایان مقاله به آغاز بحث طبق نظر داور محترم انتقال یافت.

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

۱-۱-۱. تبارشناسی (Genealogy)

این اصطلاح که در فلسفه هستی‌شناختی، رأیی رسمی و رویکردی مقبول به شمار می‌آید، محصول فکری «ویلهلم فریدریش نیچه» (۱۸۸۴-۱۹۰۰)، فیلسوف آلمانی است. این اصل در چند دهه اخیر؛ به ویژه با رواج پژوهش‌های بین رشته‌ای (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 (علت‌آغازین)، 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 غیر گفتمانی 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» (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 اژدریان شاد، ۱۳۹۱: ۷-۳۲) از دیدگاه مقاله پیش رو، درون‌بود، مجموعه شکل‌دهنده‌های نظام گفتمانی، و برون‌بود همان عوامل غیرگفتمانی آن است.

۱-۲. پیشینه

هر چند در میان پژوهش‌ها و جستارها به نمونه‌هایی از کوشش محققان در کلیت و تاریخ دوره بازگشت برمی‌خوریم، ولی مطابق جستجوی ما تاکنون هیچ پژوهش مستقلی به تحلیل سازه‌های فلسفی عوامل غیر گفتمانی شاعران این دوره نپرداخته 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:

- ویژگی‌های ناگفته شعر و فضای ادبی عصر قاجار، پژوهشی است که با رویکردی اصیل و بنیادین موضوع شعر و زبان شاعرانه دوره بازگشت را بررسی می‌کند. محقق 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. (ایرج‌پور، ۱۳۹۸: ۱۵-۳۰)

- وضعیت اجتماعی متصوِّفه نعمت‌اللهی در عصر قاجار، عنوان مقاله‌ای است که در پژوهشنامه عرفان به چاپ رسیده است. پژوهشگران این مقاله با بررسی وضعیت اجتماعی صوفیان پیش از قاجار و بعد از روی کار آمدن آغاخان قاجار، به این نتیجه رسیده‌اند که 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. (ملک ثابت و کاظمی زهرانی، ۱۳۹۴: ۱۸۵-۲۰۸)

- «بازنگری در عرفان قاجار»، عنوان مقاله‌ای است که پژوهشگر آن را با تکیه بر «اصول الفصول» رضاقلی خان هدایت نوشته است. نتیجه پژوهش وی حاکی از آن است که تکرار و عدم خلاقیت شاعران 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 تصوف ادوار پیشین گردد. (ایرج پور، ۱۳۹۰: ۲۳-۳۳)

- بحثی در عرفان و تصوف دوره بازگشت ادبی، عنوان پژوهش دیگری است که نویسنده آن معتقد است هرچند فرقه‌هایی از متصوفه مانند ذهبیه، چشتیه، نوربخشیه و نعمت‌اللهیه در نقاط مختلف کشور حضور داشتند ولی رواج اندیشه‌های ترقی‌خواهانه و جرعه‌های مشروطیت سبب از بین رفتن اوج نفوذ صوفیان در ایران شد. (سیف، ۱۳۹۰: ۹۹-۱۲۳)

۳-۱. مسئله پژوهش

تمرکز و تأکید بر نظام گفتمانی، موضوعی است که عموماً ادبیات دوره بازگشت را به واگویی‌های مکرر و تقلیدی منتسب کرده است. عدم تجربه نو، داغی است که اغلب پژوهشگران آن را بر پیشانی ادبیات پس از صفوی نهادند. اما اگر «ادبیات 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 ادبیات می‌خورند» (ایگلتن، ۱۳۸۰: ۲۸۱) خواهیم دید دوره بازگشت ادبی علی‌رغم عمر کوتاه، موجبات نظور و دگردیسی را در ادبیات 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 پررنگ ساختن هدف غایی و هستی متن نشان دهد که هرچند از دیدگاه نظام گفتمانی، آبخور اصلی شعر این دوره، ادبیات پیشین است ولی یکسان‌انگاری خاستگاه شعر، دلیلی موجه بر تکراری بودن غایت آن نیست؛ زیرا نگاه مزبور سبب تقلیل‌گرایی (Reductionism) در تحلیل خصلت‌های فکری و عوامل غیر گفتمانی نحلّه 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.

[V Commented]: منبع ذکر شده، حذف گردیده است.

۲. بحث اصلی

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 «بابافغانی شیرازی» و «وحشی بافقی» را که سردمدار مکتب وقوع بودند، متوقف ساخت. از سوی دیگر، پیروی شاعران دوره قاجاریه به «اقتضای استادان» متقدم صرفاً از روی ذوق و قریحه سخنوری نبود بلکه آشنایی آن‌ها را از 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)

اما نکته درخور توجه دیگر آن است که «هیچ کدام از پایه‌گذاران نهضت بازگشت و پیروان آن‌ها، کلمه «بازگشت» را برای اقدام خود به کار نبرده‌اند و ظاهراً این کلمه را اول بار 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 شعری 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 هر چند از نظر سیاست و کشورمداری 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 رد متشرعه و فقها واقع شد.» (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۱۶۳) از نظر مقاله حاضر، این امر مهم‌ترین عامل غیر گفتمانی 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.

اگر چه بررسی خاستگاه و رشد نظام دینی صوفیه 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 نشان دهد. «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) چرا که شعر به ظاهر عارفانه این دوره تمایل بیشتری به ابراز باورهای شرعی دارد. به

بیان دیگر، تحلیل تبارشناسانه نشان می‌دهد 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 می‌ماند. 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 هیچ یک 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 آنتولوژیکی (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 تالۀ 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 باقی مانده 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.

قزل باش ها 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) ازینرو، شاید در میان متصوفه مردمی ساده دل 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.

عدم پایبندی به فرائض و واجبات شرعی همچون نماز، روزه و علاقمندی به شراب، طرب، ساز و سماع و گرایش به خانقاه به جای مسجد -علیرغم تلاش علمای دین برای کشاندن مردم به مسجد- از دیگر ویژگی‌های این گروه بود. (پارسا دوست، ۱۳۹۱: ۸۵۱)

نخستین کسی که آشکارا در دولت صفویه با صوفیان مخالفت ورزید؛ شیخ الاسلام محمد طاهر قمی از محدثین ناموران زمان بود. رجم الشیطان مفصل ترین 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 بدعت های اختراعی این طایفه متصوفه در دین را که سبب تغییر در اصول و فروع دین شده است؛ مهم ترین دلیل مخالفت خود با متصوفه می داند. (قمی، نسخه ۱۵۵۴۸: ۴۰)

ملا محمد طاهر قمی گرچه در مبارزه خود برای از بین بردن صوفیه توفیق چندانی نیافت؛ اما راه را برای شاگردش علامه محمد تقی مجلسی در حذف بدعت ها، خرافات، کشکول و بازار بوق و پوست هموار کرد. مجلسی با برداشت عرفانی از آموزه های دینی و احادیث تشیع مخالفتی ندارد و این آموزه ها را زمانی قابل اهمیت می داند که با محتوای احادیث اهل بیت مغایرتی نداشته باشد. (مجلسی، ۱۴۰۳، جلد ۵: ۱۳۵) پایبندی به شرع و ظواهر آن در کنار تفسیر عرفانی از آموزه های دین را مهم ترین امتیاز عرفای شیعه نسبت به هم مسلکان خود می داند. مجلسی در طی مناظره ای بسیاری از ایرادات محمد طاهر قمی در رابطه با اصول و عقاید صوفیه را پاسخ گفته است؛ از جمله در رابطه با اینکه تصوف متعلق به اهل سنت است؛ می گوید: «اعتقاد حق این است که سنیان از این طریقه بهره نداشتند و صاحبان بهره همه شیعه بودند.» تا بدان جا که از شیعه بودن مولانا و عبدالرزاق کاشانی دفاع می کند. همچنین وی در رابطه با مذمت عشقباری های صوفیان در پاسخ قمی می گوید: «عشقباری اگر کرده های عوام را می گویند؛ کرده های عوام حجت نمی باشد و اگر راجع به خواص می گویند؛ خواص محبت غیر حق تعالی را کفر می دانند.» (میر لوحی سبزواری، نسخه ۴۴۲۶/۵: ۴۵۳) وی همچنین اغراض نفسانی و بی بهره بودن از مراتب عشق الهی را دلیل اصلی ستیزه جویی های قمی با تصوف و اهل آن می داند. علامه مجلسی پایبندی به شرع و ظواهر آن در کنار تفسیر عرفانی از آموزه های دین و احادیث ائمه اطهار را مهم ترین امتیاز صوفیان و عرفای شیعه نسبت به هم مسلکان اهل سنت می داند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۱۳۵) بدین ترتیب دامنه این عرفان شرعی با محوریت تشیع به دوره بازگشت ادبی و عهد قاجاری می رسد. آثار ادبی - عرفانی این دوره از جمله منظومه اکسیر الجنون و تحریر الفنون، شاهی گویا بر این مدعاست. تعلیم آداب طریقت و مراحل سیر و سلوک، تشریح و ساده سازی 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) می داند:

نیست شرعی غیر شرع مصطفی نیست راهی جز طریق مرتضی

در شریعت مصطفی دمساز شد در طریقت مرتضی هم راز شد (وطن پرست، 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 به ویژه نماز جمعه و انتظار فرج حضرت قائم، ادبار و اقبال عقل از اهم موضوعاتی است که شاعربه صورت مستقیم و یا در قالب تمثیل و حکایت و زبان رمزبیا ن 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 صفویه، 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 غایت 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 آن که 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.» (زرین کوب، 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.» (ایرج پور، ۱۳۹۸: ۲۸)

۳.۲. 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 داریم، او را از خاندان «برغانی» و با تخلص شعری «مجنون» معرفی کرده است. خاندان برغانی از زعما و علمای قزوین در قرن سیزده بوده‌اند. (وطن پرست، ۱۴۰۰: ۵۱-۵۲)

حکایت شهر دوشیزه، تمثیلی است عرفانی 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 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:

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

اما کوری مردم شهر دوشیزه متفاوت است:

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

رفع او ممکن ز آلت‌ها بُدی»

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	عدل گستر بنده پرور بس لطیف
با همه شأنی که بُد آن شاه را	خاطرش آزرده بُد زین ماجرا
گفت باید دفع این نقصان کنم	ملک را پاکیزه ز آن کوران کنم
شاه فرمان داد تا جمع آورند	مر طبیبان خبیر و هوشمند»

در برابر لطف پادشاه، اختلاف و آشفتگی در بین کوران می‌افتد؛ گروه نخست که کور مادرزادی‌اند 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	مختلف گشتند در آن انجمن
آن که مادر زاد بُد آن سو شدی	آن‌که دردش از عرض این سو شدی
آن که مادر زاد بُد بانگی شنید	بر خودش پیچید و مارش می‌گزید
و آن دگر بانگ فرح‌بخشی شنید	رقص می‌کرد و ز شادی می‌جهید»

شاعر در ادامه حکایت، تلمیح‌ها و اشاراتی از داستان‌های قرآنی 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	هدهد از شهر سلیمان آمده
خیز بلقیسا بخوان نامه کریم	از سلیمان است و رحمن و رحیم
خیز یعقوباً بخوان حرز سفر	یوسف راهی است بر کنعان نگر
بهر دفع یوسف از چشم گزند	ریز اندر مجمره عود و سپند»

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 وجه تقلیدی و تکراری آن را با مثنوی معنوی غیر قابل اغماض دانست.

۴.۲. 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 ساخت‌مایه 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 رودمجنی، 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.

قرابت تمثیلی این حکایت از نظر طرح (Plot) با بسیاری از حکایت‌های مثنوی معنوی برابر است؛ هر چند که شاعر در اکسیرالجنون از پردازش قدرتمندانه و حتی تقلیدی مایه داستان (fabula) در می‌ماند. 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 رؤف برای درمان کوران شهر، انعکاسی است از ایده مولوی در حکایت «پادشاه و کنیزک»:

« یک طبیب حاذق مختار کل	شه گزیند 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»

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» (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:

«باز گوئیدم 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 شاها خانه از پشم هست
و آن دگر را گفت بنما دید خود	وصف کن اوضاع این خرگه تو زود
گوش خود را نیز کرد و باز راند	دست خود بر آستن خرگه رساند
عرض و طول و استن خرگاه را	دست در مالید و آنکه شاه را
گفت بنیادش ز سنگست 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	شپشپی کرد و بگفت او را جواب
وان دگر نزدیک خوان سفره بود	از طعام الله او بی بهره 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 بی حد است...

خواننده در خوانش تمثیل مزبور، ناگزیر از یادآوری «حکایت شهر کوران و فیل»، یکی از پرتأویل‌ترین تمثیل‌های بازآفرینی شده در مثنوی معنوی است. تحلیل تبارشناسانه نشان می‌دهد هر چند 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 چند معنایی (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 شم زبانی و روایی هر دو تمثیل را یکسان می‌نمایند 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 محورین 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 نموده‌های 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 ایپستمه متن می‌گردیم تا رگه‌های تقلید 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 هستنده، تجربه‌ای تکرارناپذیر است که به صورت یک واقعه و پیشابندی رخدادپذیر خود را نشان می‌دهد و صرفاً از طریق نهم‌دانی و راه‌یابی به برون‌بودگی اثر است که می‌توان به آن پی برد. برون‌بودگی هر شعر و گفتمانی متشکل از خصلت‌های پنهان و غیر ساختاری اثر است که می‌تواند درونۀ زبان و حتی کلیۀ 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 آبخورش اجتماع و زندگی شاعر است. «آرنولد» «ادبیات را نوعی ایدئولوژی آگاهانه برای بازسازی نظم اجتماعی تلقی می‌کند و این کار را در سال‌های از هم پاشیدگی اجتماعی، سقوط اقتصادی و تزلزل سیاسی پس از جنگ بزرگ به انجام می‌رساند.» (نقل از ایگلتون، ۱۳۸۰: ۶۳) بررسی این مسئله نشان می‌دهد شاعرانگی زبان، در دورۀ بازگشت در صدد تقویت خود و بازیافتن دوبارۀ خود است. «اگر به این حقیقت اذعان نداریم لاقلاً 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 چشم‌پوشیم که گویی اصلاً وجود نداشته است.» (نصر، ۱۳۷۲: ۷۵)

هیچ شکی نیست تجربه گذشتگان در مقام علت آغازین، در مسیر کار فکری شاعر اکسیرالجنون تعیین کننده 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 از آموزه تبارشناسی نیچه به آن «حالت بنیادین» گفته می‌شود. «حالت‌های بنیادین ما را از وضعیت کلی تاریخی مان 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 تصوف زبان مشترک آگاهی انسان از هستی و ائتولوژیک آن است، ولی درون این

زبان مشترک می‌تواند 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 انتولوژیکی، بلکه زیر حکم آنتیک بودن خود دیده می‌شود؛ زیرا در ذیل یک جهان‌بینی بودن به معنی مشخص و معین بودن جایگاه و پایگاه انسان است. این تشخیص و جزماندیشی او را از سیروورت 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 به کندی روشن و آشکار شود، فقط متافیزیک می‌توانست سیروورت انسان را تأویل کند. اما اگر تأویل کردن عبارت باشد از غضب 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 سیروورت انسانیت سلسله‌ای از تأویل‌هاست و تبارشناسی باید تاریخ این سلسله تأویل‌ها باشد.» (نقل از کهن، ۱۳۸۱: ۳۸۲) تأویل‌هایی که در هر بار موجود و عینی شدن، تجربه‌ای نو را با خود به همراه می‌آورد. نمونه‌ای از این تجربه‌های نو شده به کمک تأویل، بخش غیر داستانی 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 غیر گفتمانی هدف غایی متن را تغییر دهد:

همچو جان او سخت پیدا و دقیق
از تصاریف خدایی خوشگوار
در مقامی کفر و در جایی روا
چون بدین‌جا در رسد درمان شود
چون به‌انگوری رسد شیرین و نیک
در مقام سرگگی نعم‌الادام
(مولوی، ۱۳۹۰: ۱۱۷)

دو جهت دارد ز شر و خیر خود

«نکنه دیگر تو بشنو ای رفیق
در مقامی هست هم این زهر و مار
در مقامی زهر و در جایی دوا
گرچه آنجا او گزند جان بود
آب در غوره ترش باشد و لیک
باز در خم او شود تلخ و حرام

«آنچه را بینی تو در دار وجود

دیگری را او چو گرگ زشت ورد	آن یکی بهر تو چون یوسف بود
و آن دگر را زهر بس بلوا بود	یک خورش از بهر تو حلوا بود
بود همچون جان شیرین مر ورا	آن جمال یوسفی یعقوب را
دیدن آن روی خورشید کمال	باز اخوان را بُدی سمّالقتال
و آن برادر جرعه خون می‌چشید»	آن پدر از لعلش افیون می‌کشید

۲.۴.۳. توصیف

شاعر در توصیف به تصویری 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) خنثی 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:

ساحران موسوی بی پا و دست	« یاران جذبه و عشاق مست
می‌رسد از گلشن صبح بلاغ	بلبلان را بوی گل اندر دماغ
رقص آرد از یسار و از یمین	باز مجنون رفته اندر پوستین
پای کوبان می‌رود تا کوی یار	گشته با اغنام لیلی هم قطار
زنده گردد جاننش از یک عشوه‌ای	بو که یابد از جمالش جلوه‌ای
همچو سنبل از شمیم وصل یار»	سر بر آرد از کف پای نگار

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

امتزاج چنین تأویلی با شگرد شاعرانه، ساخت‌مایه‌های 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، ایمازهای 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 سر و کار داشتن با الفاظ و اصطلاحات عرفانی، فکر کردن به موضوعات عارفانه است، فرق دارد. (صفوی و نصر، ۱۳۸۸: ۱۳)

در ایماژی که ساخت‌مایه‌های 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 ساخت‌مایه‌هایی سراسر جدید، در درون متن می‌شوند.

۵.۲. تحلیل عوامل غیر گفتمانی

تحلیل دوره بازگشت ادبی از منظر عوامل غیر گفتمانی ما را بر آن می‌دارد که آثار بر جای مانده از این عهد را تکراری و تقلیدی ببینیم؛ زیرا هرگاه جهان‌بینی بر معنا مسلط باشد، معنای متن در قالب واقعیتی از پیش تعیین شده، منفعل و ایستا جلوه‌گر می‌شود. این در حالی است که تبارشناسی طبیعت گفتمان را خودمختار می‌بیند و هرگز آن را بر اساس جهان بینی و این‌که چطور پیشینیان به معنا و حقیقتی دست یافته‌اند 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 مشابهت‌ها 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 عدم احساس رنج از موقعیتی است که انسان در آن قرار گرفته و خود را بی‌نیاز از انتقال به سپهر معنایی جدید می‌بیند. «کی‌یرکگور» 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.» (نقل از کاپلستون، ۱۳۸۷: ج ۳۳۳/۷)

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

مسیر نخست: هر گاه 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 تصوف قزلباشان» شدند «ولی چون این طریقت به قدرت رسید بسیاری از افراد که هیچ قرابتی با عرفان و تصوف 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 اول عرفان، یعنی «طلب» متمرکز باشد. سرشت غایی طلب، ترک نفس، ترک خود و رنج و تعب است:

می برد تا عرصه فضل و بقا	«جذبه دل می کشد هر سو تو را
غوطه خور در بحر اشکنج و تعب	خویش را انداز در راه طلب
نیست آن دل هست عضو مرده ای	تا تو اندر نقش دل آغشته ای
خواهی آر زنده شوی میران هوس»	عضو مرده لایق قطع است و بس

هر چند خود شاعر در میانه حکایت، اشاره به عطار نیشابوری و الگوی عارفانه وی دارد؛ ولی نمی تواند همانند حکایت های عطار سخن را تا وادی فقر و فنا پیش ببرد و در شناخت درد و ترک نفس، که از ویژگی های وادی طلب در داستان سی مرغ و سیمرغ است باز می ماند؛ به طوری که خواننده شاهد تغییر سپهر اندیشگانی متن و سیورورت معنایی آن نیست:

از فریدالدین آن بحر صفا	«این حکایت باز بشنو حالیا
بهر پند بلبلان آن شاه دل	اندرین معنی شکفته همچو گل
تا دراین هر دو برآید روزگار	درد باید در ره او انتظار
سر مکش زنه ازین اسرار باز	درد این هر دو نیایی کار باز
بو که جایی راه یابی از کسی «	صبر کن گر خواهی و ورنه بسی

این در حالی است که در پارادایم تبارشناسی، عرفان یک اصل است و امری که اصیل باشد تمام ناشدنی خواهد بود. وجه اصیل بودن عرفان، نه در شریعت و طریقت، بلکه در حقیقت نمایان می شود. 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 می کند. از نظر تبارشناسی، هستی اصیل یکبار وقوع می یابد، اما سرشت تقدیری، تأویلی و هرمنوتیکی آن سبب می شود ریزوم های معنایی جدیدی از آن خلق شود.

حکایت که شامل را بتواند در سمت و سوی تفسیر شرعی پیش ببرد اشاراتی به حدیث پیامبر (ص) و زندگی او با خدیجه (س) می کند و کوران مادرزاد را که از درمان ضریری خود آشفته بودند به ابوجهلانی تشبیه می کند که تحمل دیدن نور رسالت و حقانیت را ندارند. در پایان حکایت بر اساس جهان بینی غالب از دوران صفوی، تنها طبیب کوردلی و جهالت را حضرت علی (ع) معرفی می کند و هدف از رسالت نبوی و مقصود از ظهور تمام پیامبران را، ولایت امام اول شیعیان می داند:

«جان جان جمله ملتها علی است	آفتاب مشرق جانها علی است
هست مقصود از همه پیغمبران	پادشاهی علی بر انس و جان
اوست سرالله و سلطان جلی	مقتدای هر نبی و هر ولی
نام حیدر شاه جمله نامهاست	چون صدوده شد صدونه هم زماست»

مسیر دوم: زمانی است که با تکیه بر عوامل غیر گفتمانی 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 گفته شده 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 آمیج‌های 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 قلباشان 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 بین رشته‌ای است. ما در این نوشتار با این رویکرد و از منظر تبارشناسی سعی کردیم ساخت‌مایه‌های گفتمانی یکی از نسخه‌های خطی برجای مانده از دوره قاجاریه را ذیل رساله دکتری نویسنده، 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 تحریرالجنون 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 نشان داد که شاعر با نگاهی اُنتولوژیک و با تکیه بر وحدت وجود و صیوریت فکر، پژواک سلوک عارفانه را در درون همه اجزای هستی زنده و پویا می‌دید 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 کلیت 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، عدم رنج 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 تجلی‌گاه اندیشه‌های شهودی و صیوریتی می‌بیند و عرفان و شعر دوره بازگشت ادبی را تقلیدی از ساختار و محتوای آثار پیشینیان می‌داند و آن را فاقد نگاه اُنتولوژیک، ناتوان از راه‌یابی به کوه قاف و گستره پرنور حقیقت می‌بیند.

تحقیق حاضر نشان داد، دوشادوش شدن 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 غیر گفتمانی 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.

منابع

۱. آشوری، داریوش. ۱۳۸۱. *عرفان و رندی در شعر حافظ*، چ ۳، تهران: نشر مرکز.
۲. احمدی، بابک. ۱۳۹۸. *هایدگر و تاریخ هستی*، چ ۹، تهران: نشر مرکز.
۳. ایگلتون، تری. ۱۳۸۰. *پیشدرآمدی بر نظریه ادبی*، ترجمه عباس مخبر، چ ۲، تهران: مرکز.
۴. برسلر، چارلز. ۱۳۹۶. *درآمدی بر نظریه‌ها و روش‌های نقد ادبی*، ترجمه مصطفی عابدینی فرد، چ ۴، تهران: نیلوفر.
۵. برنز، اریک. ۱۳۸۱. *میشل فوکو*، ترجمه بابک احمدی، چ ۱، تهران: نشر ماهی.
۶. بنیامین، والتر. ۱۴۰۱. *نشانه‌ای برای رهایی*، ترجمه بابک احمدی، چ ۴، تهران: مرکز.
- ۷-پارسادوست، منوچهر. ۱۳۹۱. شاه طهماسب اول، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۸. تجربه‌کار، بانو نصرت. ۱۳۵۰. *سبک شعر در عصر قاجاریه*، چ ۱، تهران: مسعود سعدمه‌ر.
۹. خاتمی، احمد، ۱۳۸۰. *تاریخ ادبیات ایران در دوره بازگشت ادبی* (از سقوط صفویه تا استقرار مشروطه)، چ ۲، تهران: پایا.
۱۰. ریچاردز، آیور آرمسترانگ. ۱۳۹۵. *اصول نقد ادبی*، ترجمه سعید حمیدیان، چ ۳، تهران: علمی فرهنگی.
۱۱. زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۳. *سیری در شعر فارسی*، چ ۱، تهران: نوین.
۱۲. شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۴۰۱. *ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت*، چاپ ۱۲، تهران: سخن.
۱۳. صفوی، سید سلمان و نصر، سید حسین. ۱۳۸۸. *عرفان اسلامی در شرق و غرب*، بی‌جا: سلمان آزاده.
۱۴. ضیمران، محمد. ۱۳۸۲. *نیچه پس از هایدگر، دریدا و دولوز*، چ ۱، تهران: هرمس.
۱۵. فتوحی رودمجنی، محمود. ۱۳۹۵. *بلاغت تصویر*، چ ۴، تهران: سخن.

۱۶. فتوحی رودمعجنی، محمود. ۱۳۹۲. *سبک‌شناسی نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها*، چ ۲، تهران: سخن.
۱۷. فوکو، میشل. ۱۳۸۹. *تئاتر فلسفه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چ ۱، تهران: نی.
۱۸. الکاتب نشاطی شیرازی، محمد. ۱۳۸۸. *تذکره شیخ صفی‌الدین اردبیلی*، ترجمه داود بهلولی، قم: نشر ادیان.

۱۹. کهون، لارنس. ۱۳۸۱. *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و همکاران، چ ۲، تهران: نی.

۲۰. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، بحارالانوارالجامعه لدرراخبار الائمة الطهار، الطبعه الثانیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۱. مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۹۰. *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، چ ۵، تهران: هرمس.

۲۲. میر لوحی سبزواری، سید محمد، نسخه ۴۴۲۶/۵، اصول فصول التوضیح، مرکز احیاء میراث اسلامی

۲۳. 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.

۲۴. نصر، سید حسین. ۱۳۷۲. *تصوف و تعقل در اسلام*، نامه فرهنگ، شماره ۱۲، صص: ۷۳-۸۵.

۲۵. نیچه، فریدریش ویلهلم نیچه. ۱۳۷۷. *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، چ ۲، تهران: آگه.

مقالات

۲۲. اکرمی، موسی و زلیخا اژدریان شاد، ۱۳۹۱. «تبارشناسی از نیچه تا فوکو». *فصلنامه علمی-پژوهشی روش‌شناسی علوم انسانی*، س ۱۸، ش ۷۰، صص: ۷-۳۲.

۲۳. ایرج‌پور، محمدابراهیم. ۱۳۹۸. «ویژگی‌های ناگفته شعر و فضای ادبی عصر قاجار». *فنون ادبی*، سال یازدهم، شماره ۳ (پیاپی ۲۸)، صص ۱۵-۳۰.

۲۴. ایرج‌پور، محمدابراهیم. ۱۳۹۰. «بازنگری در عرفان قاجار». *نشریه ادب و زبان دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*، دوره جدید، شماره ۲۹ (پیاپی ۲۶)، صص ۲۳-۳۳.

۲۵. سیف، یونس. ۱۳۹۰. «بحثی در عرفان و تصوف دوره بازگشت ادبی»، *دوفصلنامه علمی-تخصصی علامه*، سال یازدهم، شماره پیاپی ۳۱، صص: ۹۹-۱۲۳.

۲۶. صابری‌نیا، زهرا و همکاران. ۱۴۰۰. «خوانش تأملی پیر چنگی در زمان و حکایت پل ریکور». *دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای*، سال سوم، شماره پنجم، صص: ۲۱۵-۲۴۱.

۲۷. ملک ثابت، مهدی و مرضیه کاظمی زهرانی. ۱۳۹۴. «وضعیت اجتماعی متصوّفة نعمت‌اللهی در عصر قاجار»، *دوفصلنامه پژوهشنامه عرفان*، سال نهم، شماره نوزدهم، صص: ۱۸۵-۲۰۸.

۲۸. وطن پرست، طیبه. ۱۴۰۰. تصحیح نسخه خطی «منظومه اکسیرالجنون و تحریرالفنون»، پایان‌نامه دکتری تخصصی زبان و ادبیات فارسی، تهران، *دانشگاه پیام نور*.

۲۹. وطن پرست، طیبه و همکاران. ۱۴۰۱. «تحلیل محتوایی و بررسی ویژگی‌های نسخه خطی اکسیرالجنون و تحریرالفنون»، *نشریه علمی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)*، دوره ۱۵، شماره پیاپی ۷۶، صص: ۹۱-۱۱۶.

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

Abstract:

Studying the genealogy of mystical construction based on the tale of "The City of Maidens"

The research on diachronic studies focuses on the repetition of mystical experiences in the Iraqi style during the era of return. It suggests that genealogical studies reveal the vastness of literature beyond linguistic richness, incorporating anticipations that add depth to the literary text. The study analyzes experiences not only within the discourse system but also through non-discursive actions.

By examining the descriptive narrative of "The City of Maidens" and exploring the poets' genius in that era, the research concludes that diachronic studies, drawing on predecessors' knowledge and worldviews, use imaginative elements, descriptive styles, and narrative tools to convey meaning effectively.

The analysis of the discourse system indicates that mysticism in the era of return does not fully capture the spiritual perceptions of Sufis in the Iraqi style. While narratives lean towards Safavid mysticism spiritually, they resemble Iraqi mysticism in content. Nonetheless, a genealogical approach sees the work as having independent existential traits, allowing for linguistic representation of discourse. Keywords: genealogy, Sufism, period of literary return, city of Dossier.

Keywords: genealogy, Sufism, period of literary return, city of Dossier.

References:

- 1- Assyria, D. (2002). *Mysticism and Slynness in Hafiz's Poetry*, Third Edition, Tehran, Center publication. [In Persian]
- 2-Ahmadi, B. (2019). *Heidegger and the History of Existence*, 9th edition, Tehran, Center publication. [In Persian]
- 3- Bressler, C. (2017). *An introduction to the theories and methods of literary criticism*, translated by Mustafa Abedini Fard, print Fourth, Tehran, Lotus[In Persian]
- 4- Burns, E. (2002). *Michel Foucault*, translated by Babak Ahmadi, First Edition, Tehran, Fish publications.[In Persian]
- 5-Benjamin, W. (2022). *A sign of liberation*, Translated by Babak Ahmadi, Fourth Edition, Tehran, Center publication. [In Persian]
- 6-Eagleton,T.(2001), *An introduction to literary theory*. Translated by Abbas Mokhbar, , second edition,Tehran,Markaz.[In English].
- 7- Ivor Armstrong, R. (2016). *Principles of literary criticism*, translated by Saeed Hamidian.Third edition, Tehran, Scientific and cultural publications. [In Persian]
- 8- Shafii Kodkani, M.(2022). *Periods of Persian poetry from constitutionalism to the fall of the monarchy*, Print 12, Tehran , Sokhon Publications. [In Persian]
- 9- Safavi, S., Nasr, H. (2009). *Islamic mysticism in the East and West, out of place*, Published by Salman is free. [In Persian]
- 10-Zimran, M.(2003). *Nietzsche after Heidegger Derrida and Deleuze*, First Edition, Tehran, Published by Hermes. [In Persian]
- 11-Zarin Koob, A.(1984), *A review of Persian poetry*, First Edition,Tehran,Novine. [In Persian]
- 12-Fowtoohi of Road Majani, M. (2015). *Image rhetoric*, fourth edition, Tehran, Sokhon Publications [In Persian].
- 13-Fowtuhi Roodmarjani, M.(2013), *The stylistic analysis of theories, approaches, and methods*, second edition,Tehran,Sokhakhn.[In Persian]
- 14-Foucault, M.(2010)*Theater of philosophy* Translated by Niko Sarkhosh and Afshin Jahandide, First Edition,Tehran,Ney.[in English]
- 15-Nietzsche,F, Nietzsche,W.(2001), *Genealogy of ethics*, Translated by Dariush Ashuri, second edition,Agah.[In English]
- 16-Majlisi, M.(1982), *Behar-Al-nvar*, second edition, Beirut, Publishers Institute Torath Al-Arabia[In Arabia]
- 17-Mirlowhi Sabzevari, M, *Manuscript 4426/5,Osol Al-Fosool AL-towzih*, Islamic heritage revival center. [In Persian]
- 18-Molavi, J. (2011). *Masnavi, Reynold A. correction*. Nicholson, Fifth Edition, Tehran, Published by Hermes. [In Persian]
- 19- Neshat Shirazi's Katteb, M. (2009). *Tazkira of Sheikh Safi al-Din Ardabili*, Translated by Daud Bahlouli, Qom, Publication of religions. [In Persian]
- 20-Nasr, SH. (1993). *Sufism and rationality in Islam*, culture letter, Number 12, pp85-73. [In Persian]
- 21-Najafi, M and haqhani. (2012) , *The history of Political developments in Iran*, ten edition, Tehran, Institute of contemporary History of Iran. [In Persian]
- 22-Parsa Dust, M.(2012), *Shah Tahmasb 1*, Tehran, Publishing Company.[In Persian]

23- Cohen, L.(2002) .From modernism to post-modernism, Translated by Abdul Karim Rashidian and colleagues, second edition , Tehran ,Nee Publications. [In Persian]

24-Khatami, A, (2001), History of Iranian literature in the period of literary return, Tehran, Paya. [In Persian]

25-Tajrobeh kar. N. (1971). Poetry style in the Qajar era. Tehran: Masoud Sa'ad. [In Persian]

Journals:

1-Akrami, M., and Ajdrian shad ,Z. (2012). Genealogy from Nietzsche to Foucault". Scientific Research Quarterly of Methodology of Human Sciences, Year 13, No. 70, pp7-32. <https://ensani.ir/fa/article/322483>[in Persian]

2- Irajpur, Mohammad Ebrahim (2019) "The unspoken characteristics of poetry and the literary atmosphere of the Qajar era". Literary Techniques, Year 11, Number 3, Pages 15–30. doi:0.22108/LIAR.2019.114723.1531 [In Persian]

3- Irajpur, Mohammad, (2019) The unspoken characteristics of poetry and the literary atmosphere of the Qajar era, Literary techniques 11th year, number 3, (consecutively 28), PP23-33. SID.<https://sid.ir/paper-2709/fa> [In Persian]

4-Sif, Y., A discussion in mysticism and mysticism during the period of literary return, Allamah's two-month scientific-specialist magazine, Year 11, serial number 31, pp: 123-99. DOI: 10.22034/bahareadab.2023 .16 .6988[In Persian]

5-Sabrinia, Zahra and colleagues, (2021), a contemplative reading of Pierre Change in the time and story of Paul Ricoeur, biannual journal of interdisciplinary researches Third year, number five, PP215-241. 10.30465/lir.2021.32317.1188 [In Persian]

6- Malik Thabit, Mehdi and Marzieh Kazemi Zahrani,(2015), The social situation of Nematullahi mystic in the Qajar era. The two-part research paper of Irfan, Year nine, number nineteen, PP185-208.

<https://sid.ir/paper/516405/fa>[In Persian]

7- Vatanparast, T.,Koopaf, Poshtdar,M,& Mirzaei,A. (2022) ,Content analysis and examination of the characteristics of the written version of "Elixir Al jonoon and Tahrir al-Funon Scientific Journal Persian and Prose Styli logy. Doi: 10.22034/bahareadab.2022 .15 .6440[In Persian]

Doctoral dissertation:

-Vatanparast, T. (2021) Correcting the manuscript version of "Elixir Al jonoon and Tahrir al-Funon [Doctoral dissertation, Payam Noor University of Tehran. [In Persian]

نقد و بررسی شده برای انتشار