

• دریافت ۹۸/۰۷/۲۰

• تأیید ۹۸/۱۱/۱۶

نقد و بررسی کتاب: «تاریخ بدن در ادبیات»

نوشته سید مهدی زرقانی و همکاران

حامد توکلی دارستانی *

چکیده

کتاب تاریخ بدن در ادبیات، نوشته سید مهدی زرقانی و همکاران (۱۳۹۸)، به سیر شکل‌گیری بدن‌های مختلف و طبقه‌بندی آن‌ها در تاریخ ادبیات فارسی می‌پردازد و تلقی‌های مختلف درباره بدن را در آثار شاعران، عارفان و هنرمندان بررسی می‌کند. از حیث موضوع، کتاب حاضر بسیار بدیع و نو به شمار می‌آید، اما با توجه به همین نو بودن و عدم پیشینه پژوهشی مفصل، ناگزیر دچار برخی لغزش‌ها و نقصان‌های «محتوایی» و «ساختاری» شده‌است. از آن‌جا که ممکن است این اثر مورد استناد و استفاده دیگر پژوهشگران قرارگیرد، ذکر پاری از لغزش‌های کتاب ضروری می‌نماید. بنابراین مقاله حاضر با ابتناء بر تعاطلی افکار و به دور از داوری‌های غرض‌ورزانه نگاشته شده تا با تأمل، درنگ و گفت‌وگو، برخی مسائل موجود در کتاب مورد «بازنگری» و «اصلاح» قرارگیرند. از جمله لغزش‌های کتاب می‌توان به: خطاهای روش‌شناسانه، تناقض‌گویی، تقلیل‌گرایی، چارچوب نظری ضعیف، نظرگاه تک‌بعدی (ایدئولوژیک)، فقدان برخی منابع مهم، عدم انسجام و چندپارگی در اهداف پژوهش و ... اشاره کرد. مقاله حاضر با روش تحلیلی-توصیفی و با هدف تبیین و تنقیح برخی لغزش‌های موجود در کتاب و همچنین نقد آن‌ها، نگاشته شده‌است. نتایج و یافته‌های مقاله نشان از وجود نقصان‌های روش‌شناختی و ساختاری در کتاب دارند که نیازمند بازنگری و اصلاح از سوی نویسندگان کتاب است.

کلید واژه‌ها:

تاریخ بدن، تصوف، تقلیل‌گرایی، گفتمان قدرت، میشل فوکو.

۱- مقدمه

بدن به واسطه «حضور در جهان» و «در جهان بودن» محملی است تا آدمی به واسطه آن «خود» را شناخته و به «دیگران» بشناساند. بدن اساساً «انضمامی‌ترین» حیث وجودی انسان است. انسان به واسطه «بدنمندی» است که به «شناخت» و «فراشناخت» دست‌می‌یازد. بدن، واسطه «گشودگی» انسان نسبت به «جهان» و «دیگران» است؛ بنابراین، بدن در طول تاریخ، به واسطه حضور پررنگ و نقش برجسته‌اش، محمل انواع تفاسیر متنوع و حتی «متضادی» چون: شکوفایی/تخریب؛ لذت/ریاضت؛ رهایی/سرکوب؛ قدرت/ضعف و... قرار گرفته‌است. البته تلقی از بدن، بسته به دوره‌ها و ازمئه گوناگون، دارای تغییراتی شده‌است. گاهی تلقی «چندپاره» و «گسسته» از بدن، الگوی مسلط بوده و ذهن/مدرک و بدن/جسم دو ساحت جدا از هم تصور می‌شده‌اند که مبداء آغاز چنین انگاره‌ای را می‌توان به دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو و نقطه اوج آن را به دوگانه‌انگاری و دوآلیستی معطوف به «دکارت» نسبت داد. در نقطه مقابل دیدگاه فیلسوفانی چون مرلوپوتنی، هایدگر و... قرار دارد که به تعامل و یکپارچگی «ذهن» و «بدن» اذعان دارند. هایدگر، از جمله مهم‌ترین نقدهای خود را به تفکر «دو گانه‌انگار سوژه و ابژه» مطرح می‌کند و سقراط و افلاطون را از عاملان پیدایش چنین انگاره‌ای می‌داند و معتقد است که پیش از سقراط، چنین گسستگی میان ذهن و بدن، در تفکر یونانیان، وجود نداشته‌است (استراترن، ۱۳۸۹: ۲۶)؛ بنابراین دوگانه‌انگاری و فاصله میان «جسم» و «روح» مسبوق به سابقه بوده و صرفاً به یک دوره تاریخی و جغرافیای «خاص» محدود نمی‌شده‌است. همچنین استفاده «ابزاری» از بدن نیز در طول تاریخ و دوره‌های مختلف وجود داشته‌است. فوکو معتقد است که به واسطه «کنترل بدن» می‌توان به «نظم اجتماعی» رسید. (Foucault, 1977: 3-37) وی معتقد است که قدرت و نظام سلطه می‌توانند به واسطه طرح قوانین «کنترلی» بر بدن و «طبیعی جلوه دادن» این قوانین «برساخته»، اجتماع را «کنترل» کنند. (Foucault, 1984: 37-69) فوکو معتقد است که بسیاری از آثار هنری و ادبی، ملهم از آراء و دیدگاه‌های نظام سلطه و قدرت غالب است، که در آثار هنری انعکاس پیدا می‌کنند (Olssen, 1999: 19-34). بنابراین از دید فوکو، در پس بسیاری از ویژگی‌ها و رفتارهای بدنی، کنترل و اراده قدرت نهفته‌است. فارغ از درستی یا نادرستی چنین تلقی‌ای از بدن، اگر این دیدگاه به «ادبیات» نیز تعمیم و تسری پیدا کند، چه خواهد شد؟ آیا «ادبیات» صرفاً «رسانه‌ای منفعل» برای انتقال پیام‌ها و کارکردهای متناظر با نظام سلطه است؟ آیا «ادبیات» اسیر «قدرت» و در «اختیار» آن است؟ «استقلال

ادبیات» و وجه «آناشستی» آن چه می‌شود؟ باورداشت این موضوع که «هنر» به وسیله «قدرت» کنترل و تولید می‌شود، چه تبعاتی می‌تواند داشته باشد؟ با توجه به چنین پرسش‌ها و ابهام‌هایی، به نقد و بررسی کتاب تاریخ بدن در ادبیات می‌پردازیم. این کتاب دارای هفت نویسنده است؛ اما از آن‌جا که با تلاش، پی‌گیری و تدوین نهایی دکتر سیدمهدی زرقانی به سامان رسیده، با احترام به تلاش‌های ارزشمند دیگر نویسندگان، برای تلخیص در کلام، صرفاً از نویسنده اصلی کتاب، برای ارجاع، نام‌برده می‌شود. زرقانی از جمله پژوهشگران پرکار، دغدغه‌مند و نوجویی است که آثار ارزشمند فراوانی، در زمینه‌های مختلف ادبی به رشته تحریر درآورده است. از جمله آثار او می‌توان به چشم‌انداز شعر معاصر فارسی، انواع ادبی، بوئتیقای کلاسیک، تاریخ زبان فارسی و... اشاره کرد. در تدوین کتاب مذکور، هر چند که تعداد نویسندگان زیادی مشارکت داشته‌اند، اما به هنگام خوانش کتاب، با قلمی اصیل، یکپارچه و همچنین زبانی صمیمی و بعضاً شاعرانه، مواجه هستیم. زرقانی در کتاب مذکور، از موضوع «طبیعی» و «هرروزینه» بدن، آشنایی‌زدایی کرده و آن را به بطن گفت‌وگوهای آکادمیک کشانده است؛ بنابراین کتاب «تاریخ بدن در ادبیات» از این حیث، واجد فضل تقدم و تقدم فضل است؛ اما با همه ارزشمندی، نمی‌توان از برخی اشکال‌های بنیانی و مهم آن چشم‌پوشی کرد؛ بنابراین در مقاله حاضر، در طی چند بخش، به نقد برخی موارد قابل تأمل می‌پردازیم.

۲- پیشینه

درباره بدن در زبان فارسی کارهای پژوهشی چندانی صورت نگرفته است. از جمله کتب محدود و معدود که انحصاراً در زمینه بدن نگاشته شده می‌توان به کتاب کمتر دیده‌شده «انیس العشاق» تألیف شرف‌الدین رامی (۷۹۵ ه.ق) اشاره داشت که به زیبایی‌شناسی بدن، اجزاء و کارکردهای آن می‌پردازد و در نوع خود بی‌نظیر است. مقاله «تن‌کامه سُرایی در ادب فارسی» (۱۳۷۵) نوشته جلال خالقی مطلق، به تحلیل سُرایش شعرهای معطوف به بدن در ادبیات فارسی می‌پردازد. همچنین مقاله‌های «اقلیم‌های زیباخیز شعر فارسی» (۱۳۸۹) و «نشانه‌های زیبایی‌پیکرین در ادب پارسی» (۱۳۹۰) نوشته زهرا آقابابایی خوزانی به ویژگی‌های زیبایی‌شناسانه بدن معشوق در شعر فارسی پرداخته است. درباره شیوه‌های تاریخ‌نویسی و میانی نظری آن، مقاله «تاریخ‌گیری و نسبت آن با بنیادهای نظری تاریخ هنر» (۱۳۸۳) نوشته شهرام پازوکی، به نسبت‌های تاریخ‌نویسی و هنر و الزامات نظری و روش‌شناختی آن پرداخته شده-

است. همچنین مقاله «اباضیه و تاریخ‌نگاری» (۱۳۷۶) نوشته احمد پاکتچی به روش‌ها و شیوه‌های تاریخ‌نگاری از منظر رویکرد اباضیه به تاریخ پرداخته است.

۳- ساختار کتاب

کتاب دارای ۱۰ فصل است. در فصل نخست به مبانی «نظری» و «کلیات» پرداخته شده و انواع رویکردهای موجود در کتاب معرفی شده‌اند. در فصل دوم به «بازنمایی بدن» در ژانرهای پیشاسلامی و جایگاه آن در متون «زرتشتی» و «مانوی» توجه شده است. در فصل سوم مؤلف به بازنمایی بدن در ژانرها و متون عربی در دوره‌های جاهلی، اموی و عباسی پرداخته است. در فصل چهارم «بازنمایی بدن» در ژانرهای «علم‌جمالی» و «زیباشناسانه» و جایگاه آن در نظرگاه‌های بلاغی مورد بررسی قرار گرفته است. در فصل پنجم که از فصول مهم کتاب است، به «بازنمایی بدن» در متون و ژانرهای «عاشقانه» پرداخته شده که سهم بدن، در این ژانر به مراتب از دیگر ژانرها و متون بیشتر است. در فصل ششم بحث بازنمایی بدن در ژانر «هجو» مطرح شده است. در فصل هفتم به بازنمایی بدن در ژانر «حماسی» می‌پردازد. در فصل هشتم بازنمایی بدن در ژانر «کلام» مورد توجه قرار گرفته است. فصل نهم «بازنمایی بدن در ژانرهای عرفانی» یکی از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین فصول کتاب است. در فصل دهم نیز به بازنمایی بدن در «نگاره‌های دوره اسلامی» پرداخته است.

۴- ملاحظات ویرایشی

اغلاط و لغزش‌های تایپی و ویرایشی، از ناگزیرترین مسائل کتاب‌های فارسی است. از آن‌جا که این موضوع در قیاس با دیگر موضوعات کتاب، از اهمیت چندانی برخوردار نیست، صرفاً به ذکر برخی نکات بسنده می‌شود. برخی اغلاط تایپی شامل: «چارهای» ص ۵۵. «شنیده‌اند» ص ۶۷. «معتنابهی» ص ۷۵. «حطیئه» ص ۱۰۷. «اٹیٹساساً» ص ۱۱۶. «شدهاست» ص ۱۴۷. «منابعمان» ص ۱۴۷. «اتفاقاً» ص ۱۷۱ که منظور مؤلف «اتفاق» است. «ابن داود آه؟» ص ۱۷۴. «ابن عربی» ص ۳۰۷، که منظور «ابن عربی» است. «تباط» ص ۳۲۶ که منظور «ارتباط» است. همچنین غلط فاحش «کدگذاری» ص ۳۴۲، که باید به «کدگذاری» تصحیح شود. «فروش می‌نند». ص ۲۴۲. «بآمده اند». ص ۲۷۹. «طبیع» ص ۳۶۶. «تلقیق» ص ۳۷۵. «ن قاشی» ص ۳۹۹. «بوطیقای کلاسیک». ص ۵۳.

در ص ۲۲۵ سخنی در گیومه و به صورت مستقیم از «ترنر» نقل شده اما ارجاع به نام کتاب و صفحه مورد نظر دیده نمی‌شود. در ص ۲۲۷ به کتاب «نظریه ژانر» تألیف مؤلف محترم، ارجاع داده شده، اما نام این کتاب در کتابنامه مربوط به این فصل مشاهده نمی‌شود. در ص ۲۳۸ به قاسمی، ۱۳۸۷: ۲۷۴ ارجاع داده شده، اما مشخصات کتاب‌شناسی آن در کتابنامه موجود نیست. در نمودار «تحول تصوف» در متن ص ۳۰۴ می‌گوید: «بُرش تاریخی دوم از اوایل قرن ششم آغاز شد... ما به طور قراردادی این دو دوره آغازین را بر روی هم تصوف اول می‌نامیم.» اما در نمودار ص ۳۰۵ به اشتباه آن را جزو تصوف دوم قرار داده‌اند. در پایان فصل مربوط به «ژانر عرفان» (ص ۳۵۲) به جای آن که بگوید به سراغ فصل بازنمایی بدن در «نگاره‌های اسلامی» می‌رویم می‌گوید به «ژانر هجو و هزل» سفر می‌کنیم: گویا در تدوین و ترتیب‌نهایی فصول تغییراتی ایجاد شده و این جمله بدون در نظر گرفتن چنین مسئله‌ای بدون تغییر باقی‌مانده. در صص ۳۷۰ و ۳۹۲ به نگاره شماره ۱۹ ارجاع می‌دهد اما چنین نگاره‌ای با این شماره در کتاب موجود نیست. در ص ۳۸۱ به نگاره شماره ۳۳ ارجاع می‌دهد در صورتی که چنین شماره‌ای موجود نیست و جاافتاده است. همچنین در ص ۴۱۷، به جای نگاره شماره «۱۷» به اشتباه «۷۲» نوشته شده است. ترتیب و نحوه نام‌گذاری نمودارهای شماره ۱۳، ۳۱، ۳۹ و ۴۷ با دیگر نمودارهای موجود در کتاب هماهنگ نیست و مقداری افتادگی و جابه‌جایی دارد.

۵- فقدان برخی منابع

علی‌رغم استفاده و بهره‌مندی از منابع غنی و دسته اول، چه عربی و چه فارسی که بی‌تردید زحمت زیادی برده و وقت فراوانی از پژوهشگران سلب کرده، با این حال فقدان برخی منابع قابل تأمل است. ممکن است که پژوهشگر به برخی منابع، نقدهایی نیز داشته باشد، اما این نمی‌تواند توجیهی برای عدم ذکر و استفاده از آن‌ها باشد. می‌توان ضمن استفاده از این منابع، به نقد آراء موجود در آن‌ها پرداخت. در بخش پیشینه، به برخی از کتب که دارای فضل تقدم و قرابت با موضوع بدن هستند، اشاراتی شد اما جای خالی آن منابع و برخی منابع دیگر در کتاب، احساس می‌شود. از آن‌جا که عنوان کتاب «تاریخ بدن در ادبیات» است در حوزه «نظریه تاریخ ادبیات» می‌توان به فقدان کتاب‌هایی چون: «نظریه تاریخ ادبیات» (۱۳۸۷)، «رساله تاریخ» (۱۳۹۱)، «تاریخ چیست؟» (۱۳۹۶) و همچنین مقالاتی از احمد پاکتچی (۱۳۸۶) و شهرام پازوکی (۱۳۶۶، ۱۳۸۸)، ناصرقلی سارلی (۱۳۹۱، ۱۳۹۲) اشاره کرد. همچنین در حوزه «بدن» و

تحلیل‌های جنسیتی، جای خالی آثاری چون «شاهد بازی در ادبیات فارسی» (۱۳۸۱) احساس می‌شود. در بخش‌هایی از کتاب به موضوع «عشق مذکر» در شعر فارسی اشاره شده است، در صورتی که هیچ‌گونه ارجاعی به کتاب مذکور مشاهده نمی‌شود. این در حالی است که پیش از این، شمیسا، تقریباً هم به «تبارشناسی» مسئله پرداخته و هم برخی مفروضات غلط را تبیین و تحلیل نموده است. همچنین مؤلف در جایی از کتاب (زرقانی، ۱۳۹۸: ۱۲۶) به اثر بسیار مهم «انیس العشاق» اشاره می‌کند، اما هیچ‌گونه ارجاع و استفاده‌ای از کتاب مذکور مشاهده نمی‌شود. مسئله مهم دیگر، استفاده از برخی منابع «دست‌دوم» است. در کتابی که با ابتناء بر آراء و رویکرد «فوکو» نگاشته شده، دائماً به کتاب دسته دوم «سارا میلز» (۱۳۹۷) ارجاع داده می‌شود، در صورتی که باید از منابع اصیل و یا حداقل از کتاب‌های ترجمه شده خود فوکو استفاده می‌شد. با توجه به تعداد قابل‌ملاحظه نویسندگان، امکان استفاده و مطالعه در خصوص برخی منابع لاتین نیز وجود داشت، اما متأسفانه کمبود برخی منابع احساس می‌شود. هرچند که برای مثال در حوزه علم «کلام» صرفاً در یک جا، به کتاب معروف و ارزشمند «فلسفه کلام اسلامی» اثر هری اوسترین ولفسون (wolfson, 1976: 113) ارجاع داده شده است، در هر صورت عدم حضور برخی آثار از جمله اثر بسیار معروف لزلی جفریز (Jeffries, 2007) با عنوان «بدن برساخته شده زن در متون» و همچنین اثر سوزان روبین سالیمن (sulieman, 1986) با عنوان «بدن زن در فرهنگ غرب» احساس می‌شود. مؤلف با در نظر داشتن چنین آثاری که دارای برخی قرابت‌های موضوعی و روش‌شناختی با کتاب حاضر هستند، درمی‌یافت که برخی سوء برداشت‌ها و سوء رفتارها درباره «زن و بدن او» صرفاً محدود به فرهنگ ایرانی و پسااسلامی نبوده و چنین موارد مشابهی، در فرهنگ «بدن‌گرایی» غرب، نیز وجود داشته است.

۶- ملاحظات پیرامون چارچوب و مبانی نظری

در پژوهش حاضر، هیچ‌گونه «تعریف» و «تحدیدی» از «تاریخ» صورت نگرفته است. ماهیت تاریخ، کارکرد تاریخ، ارتباط تاریخ با ادبیات، امکان یا امتناع تاریخ‌نویسی (فتوحی، ۱۳۸۷: ۳۳-۳۵) جایگاه روایت در تاریخ، عوامل بیرونی (متغیرهای سیاسی، فرهنگی، اجتماعی...) و درونی (فرم، ژانر و...) مؤثر در تاریخ‌نویسی (سارلی، ۱۳۹۲: ۹۲-۹۵)، گزینش و ارزش‌گذاری در تاریخ‌نویسی (کار، ۱۳۹۶: ۴۶ و ۴۹) و... از جمله مسائل مهم و بنیانی است که در بخش مبانی نظری عموماً «مسکوت» مانده‌اند. البته زرقانی در کتاب دیگر خود «تاریخ ادبی ایران و قلمرو

زبان فارسی «مفصل به نظریهٔ «تاریخ ادبی» و مبانی «تاریخ ادبیات نویسی» پرداخته است (زرقانی، ۱۳۹۰: ۷۹-۱۲۷) هرچند که به برخی مبانی نظری و مباحث مطرح در کتاب مذکور نیز نقدهایی وارد است (ن.ک نیکویی؛ ۱۳۹۰). مخاطب نمی‌داند که تعریف، تحدید و تفسیر مؤلف از «تاریخ» چیست و با چه نظرگاهی «تاریخ بدن در ادبیات» نگاشته شده است. هیچ‌گونه تعریفی از «ادبیات» ارائه نشده و صرفاً به این تعریف کلی و مبهم بسنده می‌شود که: «مقصود ما از ادبیات در این عنوان، همه متون نوشتاری است؛ اعم از آنچه در تقسیم‌بندی‌های کلاسیک ادبی یا غیرادبی نامیده می‌شود.» (زرقانی، ۱۳۹۸: ۴۷) بنابراین ضرورت این که ما بخواهیم عنوان کتاب را «تاریخ ادبیات» بنامیم، مقداری جای تأمل دارد. همچنین عنوان کتاب دارای «ابهام» است. مشخص نیست که عنوان «تاریخ بدن در ادبیات» اشاره به کدام «مرز جغرافیایی» دارد. تاریخ بدن در «ادبیات فارسی» مدنظر است یا دیگر ملل؟ همچنین رویکرد کتاب مبتنی بر «تحلیل گفتمان» و «نظریهٔ قدرت فوکو» است؛ بنابراین می‌توان عنوان کتاب را به «تحلیل گفتمان بدن در ادبیات فارسی» تغییر داد. همچنین تبیین و تحلیل و نقد آراء فوکو چندان در کتاب مجال حضور نیافته است و صرفاً به چند نقل قول از فوکو و برخی کتاب‌های دسته دوم بسنده شده است، بی‌آنکه نقد آراء فوکو و گفتمان‌های موازی با آن تشریح شود. مؤلف مشخص نکرده که به دنبال چه هدفی است و نتایج حاصل از کتاب، چه چشم‌اندازهای جدیدی را برای مخاطبان می‌گشاید و آیا لزوماً کتاب مذکور به نتیجهٔ خاصی منجر می‌شود و نتیجهٔ حاصل شده، تنها نتیجهٔ ممکن است؟ هیچ‌گونه توجیه مستند و مستدلی، برای برگزیدن رویکردهای موجود در کتاب اتخاذ نشده است: از این روی با چارچوب نظری تقریباً نامشخصی مواجه هستیم.

۷- ملاحظات پیرامون مقوله‌بندی

زرقانی با اشاره به تقسیم‌بندی دوره‌ها بر اساس دیدگاه «فوکو» که می‌گوید: «تاریخ خطی-تکاملی نیست بلکه گسسته است و همین گسست‌ها بهترین شاخص برای دوره بندی هستند» (همان، ۴۹)، کتاب را بر اساس همین «گسست‌ها» به سه دوره «پیشااسلامی»، «از صبح اسلام تا دورهٔ قاجار» و «پس از نهضت مشروطه» تقسیم‌بندی می‌کند. ما در ادامه، با ذکر شواهد بسیار، از دل همین کتاب، نشان خواهیم داد که در دورهٔ پیشااسلامی و پس از آن، گسست به معنای فوکویی وجود ندارد و این تقسیم‌بندی نادرست است. نیک می‌دانیم چه پیش از اسلام و چه پس از آن، «ایدئولوژی دینی» بر ایران حاکم بوده است و هرگونه تغییر و گسستی، در نهایت تابعی از حکومت

دینی به شمار می‌رفته است. زرقانی خود اذعان می‌کند: «...سرتاسر دوره کلاسیک با وجود برخی تحولات، در چارچوب پارادایم سنتی رده‌بندی می‌شود.» (همان، ۴۹). بنابراین ممکن است برخی تغییرات «سطحی» پدیدآمده باشند، اما در زیرساخت‌های اندیشگانی مردمان و حاکمان هیچ‌گونه تغییر «بنیانی» صورت نگرفته است. مخاطب، با توجه به تفسیرها و تحلیل‌های مؤلف، هر چه پیش می‌رود، تغییر و گسست چندان محسوس، میان تلقی زرتشتی و اسلامی، ادراک نمی‌کند؛ زیرا مؤلف خود در جای‌جای کتاب، اذعان به «شباهت» میان آداب دینی و رفتاری زرتشتیان و مسلمانان دارد: وی از نظر دینی به شباهت میان «فرشکرد» و «قیامت» و بازگشت بدن‌ها به دنیای دیگر اشاره می‌کند. (همان، ۶۷ و ۶۸) همچنین معتقد است که «بدن پسین» در زرتشتی به «بدن بهشتی» می‌ماند. (همان، ۶۹) وی همچنین معتقد است که در آیین زرتشتی به «ریاضت» بدن سفارش نمی‌شود. (همان، ۷۰) و سلامتی بدن برای آن‌ها بسیار مهم است و افراد «بیمار» حق شرکت در آیین‌های دینی ندارند (همان) و نتیجه می‌گیرد که اهمیت بدن در رویکرد زرتشتی به مراتب بالاتر از اسلام است. در صورتی که چنین اهتمام و توجهی به بدن، در اسلام نیز مشاهده می‌شود. در دین مبین اسلام نیز «سلامتی» و «توجه» به بدن در اولویت قرار دارد؛ چنان که در دو حدیث متواتر و مشهور از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است: «النظافه من الایمان» (مستدرک الوسایل) و «حَبِّبَ إِلَيَّ مِنَ الدُّنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ: النِّسَاءُ وَالطَّيِّبُ وَجَعَلْتُ قَرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ». (الخصال، ج ۲: ۱۶۵) بر اهمیت پاکی و رسیدگی به بدن و همچنین اهتمام و توجه به عناصر دنیوی در کنار مسائل معنوی تاکید شده است.

البته بر اساس چند گزاره «محدود» نمی‌شود درباره موضع کلان دو رویکرد زرتشتی و اسلامی اظهار نظر قطعی کرد؛ زیرا گزاره‌های «متناقض» نیز در هر دو رویکرد وجود دارد. گاه ممکن است تلقی از بدن مثبت و گاه منفی باشد؛ مثلاً در رابطه با «تبعیض» و «سخت‌گیری» در آیین زرتشتی، گزاره‌هایی دیده می‌شود که مؤلف البته آن را چندان برجسته نمی‌کند؛ زرقانی خود از کتاب دینکرد ششم نقل می‌کند که: «برای روان سودمندتر آن است که خواست «تن» را برآورده نسازد.» (همان، ۷۴) همچنین «نگاه منفی» به «آفرینش زن» در بندهش و رفتارهای سخت‌گیرانه درباره زنی که دچار دشتان، زایمان و سقط‌جنین شده، بسیار قابل تأمل است. (همان، ۸۲) بنابراین در تلقی زرتشتیان نیز اگر بخواهیم بر حسب مورد، داوری و قضاوت نماییم، انگاره‌های منفی و سخت‌گیرانه وجود دارد و بر اساس «مشت نمونه خروار» احتمال تعدد چنین دیدگاه‌هایی بعید نیست؛ زیرا که ما به بسیاری از آثار آن دوره دسترسی نداریم و نمی‌توان

با «گزینش» آثار و برخی گزاره‌های موجود، برداشت «کلی» از موضوع کرد و صرفاً آن‌ها را به جغرافیای خاص و تفکر خاص نسبت داد. مثلاً نوع تلقی مشابه از بدن انسان و گیاه و انس و تعامل او با طبیعت و همچنین محدودیت‌های زن به هنگام قاعدگی در فرهنگ سنتی «کاناکی» نیز قابل مشاهده است (لوبرتون، ۱۳۹۲: ۴۰) و بر این اساس نمی‌شود صرفاً دین یا قدرت ایدئولوژیک را در شکل‌گیری فرهنگ‌ها دخیل دانست. از نظر نوع و میزان «پوشش» نیز تفاوت چندانی میان دوره پیشاسلامی و پساسلامی مشاهده نمی‌شود. زرقانی خود اذعان دارد که از نظر معیارهای «پوشش» و «زیبایی» شاهد «تغییر» چندانی نیستیم: «...اگر مثلاً نگاره‌ای مربوط به قرن پنجم و ششم را با نگاره‌ای که در قرن دوازدهم کشیده شده، مقایسه کنید، متوجه می‌شوید که زیبایی‌های بدنی و بدن‌های زیبا «در اصول» از قواعد مشترکی پیروی می‌کنند.» (زرقانی، ۱۳۹۸: ۳۶۸) همچنین می‌گوید که در ایران پیش از اسلام نیز پوشش به همین شکل بوده و بدن «پوشیده» ملاک قرار می‌گرفته است (همان، ۳۶۶) وی ادامه می‌دهد: «در طول هزار سال شعر فارسی معیارهای زیبایی بدن در این ژانر تغییر نکرده است.» (همان، ۱۶۰). همان‌طور که اشارت رفت، با مطالعه کتاب، شاهد تناقض‌گویی مؤلف هستیم؛ زیرا که مؤلف معتقد به «گسست» در دوره‌های مذکور است، اما عملاً نمی‌تواند این ادعا را اثبات کند.

میان بدن «شاهان» و «پهلوانان» و تمایزشان با «توده مردم»، چه در رویکرد زرتشتی و چه اسلامی نیز تفاوتی مشاهده نمی‌شود: «بدن شاهان و پهلوانان، در ژانرهای پیشاسلامی و بعدها حماسی، دارای «فره‌ای ایزدی» است... در ژانرهای عرفانی نیز «کرامت‌مندی»، بدن پیر و صوفی صاحب کرامت را، از بدن توده‌ها متمایز کرده...» (همان: ۳۳۰) همان‌طور که مشاهده می‌کنیم، «الگوها» در دوره‌های تاریخی مذکور «تکرار» می‌شود؛ زیرا همیشه حکومت دینی غالب است؛ بنابراین نمی‌توان معتقد به «گسست تاریخی» از نظرگاه «فوکو» بود. البته طبعاً «تفاوت‌هایی» نیز وجود دارد اما این تفاوت‌ها در اختلاف «رویکردها» است و نه در نگاه کلان‌گفتمانی. برای مثال در رویکرد «هستی‌شناسانه» چه پیش از اسلام و چه پس از آن، بدن «محترم» است اما در رویکردهای «کارکردگرایانه» و «طبقاتی»، شأن بدن دچار تزلزل می‌شود.

۸- تناقضات متعدد و مشهود

اشکال و ایراد در مبانی نظری و عدم اتخاذ رویکردهای متناظر با بحث و همچنین برخی تقلیل‌گرایی‌ها موجب شکل‌گیری تناقض‌های مشهود و پربسامد شده‌اند که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

۸-۱. عدم موضع‌گیری مشخص در قبال صوفیه

موضع مؤلف در خصوص «تصوف» فاقد «وحدت نظر» است. مؤلف در طول کتاب، صوفیه را هم «متهم» به برساختن بدن‌های «قدسی» و سوء استفاده از چنین بدن‌هایی می‌کند و هم از آن‌ها به عنوان یک «مبارز»، «انارشویست» و منتقد «وضع موجود»، تمجید می‌کند. گاهی آن‌ها را با نظام سلطه «این‌همانی» می‌کند و گاهی آن‌ها را در تقابل با نظام سلطه قرار می‌دهد. مؤلف ابتدا نسبت به سخت‌گیری‌های بدنی گفتمان تصوف موضع انتقادی اتخاذ می‌کند اما در ادامه با طرح برخی طبقه‌بندی‌ها، از جمله: بدن‌های «یاغی» و «عصیانگر» در قلندریه (همان: ۳۶) این طرز تلقی از بدن را نوعی «اعتراض» به قدرت حاکم قلمداد می‌کند. درباره «بدن ملامتی» می‌گوید که «این بدن حامل پیام اخلاقی و اجتماعی است و می‌توان آن را در شمار بدن‌های معترض قلمداد کرد، ...» (همان: ۳۱۸). بنابراین ادعای سخت‌گیری ملامتیان نسبت به بدن، دارای نوعی ابهام و فاقد موضع‌گیری مشخص است. وی می‌گوید «اگر در متون آموزشی نهایتاً تا بازنمایی بدن ملامتی برای رسیدن به تزکیه نفس پیش رفتند، متون شاعرانه، بدن عصیانگری را به نمایش گذاشتند که هدفش بیشتر سیاسی-اخلاقی یا اخلاقی-اجتماعی بود تا تزکیه نفس.» (همان: ۳۱۹). در این گزاره نیز برعکس دعوی اولیه مؤلف؛ «جنبه منفی» از گفتمان صوفیانه برداشت نمی‌شود. چه «تزکیه نفس» و چه «بدن عصیانگر مبارز»، هر دو واجد تلقی مثبت و معقولی از بدن هستند. در گزاره: «نظام سلطه، به دلیل سلطه همه جانبه‌ای که دارد، می‌خواهد هیچ نشانی از بدن حلاج نباشد» (همان: ۳۲۱). مشخص نیست که «نظام سلطه» چگونه به وجود آمده است؟ مشخص نیست آیا دین و تصوف عامل به وجود آمدن نظام سلطه هستند یا آنکه دین و تصوف در تقابل با نظام سلطه قرار می‌گیرند؟ زیرا در قسمت «بدن شطاح» نیز تصویر «مثبتی» از بدن و مبارزه آن علیه نظام سلطه ارائه شده است. (همان: ۳۲۶-۳۲۷) اما زرقانی مجدد تغییر دیدگاه می‌دهد و در بخش بدن قدیس (همان: ۳۳۱-۳۳۹) معتقد به سوءاستفاده صوفیان از بدن و پدید آمدن نوعی «هژمونی» است. با طرح تمهیدات صوفیان برای درست کردن یک بدن «مقدس» به واسطه تعمیم دادن ویژگی «بدن پیامبران» به «بدن پیر»، این‌گونه برداشت می‌شود که «صوفیه» خود «عامل» به وجود آمدن قدرت و سلطه‌گری است: «همان بدنی که قرار بود ابزار تقویت ایمان توده‌ها باشد، تبدیل می‌شود به وسیله‌ای برای استثمار و استحمار آن‌ها.» (همان: ۳۳۰) بنابراین مشخص نیست که تصوف «له» قدرت است یا «علیه» آن؟ زرقانی برای جبران این ابهام و برای اینکه موضع خود را در قبال صوفیه

مشخص تر بیان کند به طرح مقولاتی چون «تصوف اول» و «تصوف دوم» می‌پردازد. وی معتقد است که در تصوف اولیه، با رویکردی «سالم» و «اصیل» و در تصوف دوم، با رویکردی «منفعت‌طلب» و سلطه‌گر مواجه هستیم؛ اما در طبقه‌بندی مذکور نیز اشکال وجود دارد؛ زیرا هیچ‌گونه مصداقی از «تصوف دوم» ذکر نمی‌شود! همچنین آیا افراد «تصوف اول» فاقد هرگونه برچسب «منفی» هستند؟ آیا همین افراد تصوف اول، مبانی و مبادی «گفتمان تصوف» را پی‌ریزی و تئوریزه نکرده‌اند؟! اگر نقدی مطرح است، ابتدا باید متوجه «تصوف اولیه» باشد، زیرا که خود ایشان، بنیان‌گذار بسیاری از بدعت‌ها و رویکردها بوده‌اند. از خلال سخنان و تحلیل‌های مؤلف، نوعی «رودربایستی» و «تعارف» با تصوف مشاهده می‌شود. توگویی مؤلف تمایل به «نقد تصوف» دارد، اما در خلال تحلیل‌ها و استدلال‌ها، نمی‌تواند آن‌طور که باید به نقد تصوف بپردازد و با برخی گزاره‌ها سعی می‌کند چهره تصوف را «تلطیف» نماید و این «تعلیق موضع» مخاطب را دچار سردرگمی می‌کند.

وی برای آسیب‌شناسی مسائل پیرامون «بدن مقدس» و سوءاستفاده از آن، ابیاتی از مولوی را به شاهد می‌آورد (همان: ۳۳۳) و می‌گوید: «ماجرای هنوز ادامه دارد و گفتمان‌ها روی در قدرت دارند و آرزویشان این است که تا آن‌جا که مقدور است همه موجودیت قدرت... را در کف با کفایت خویش گیرند...» (همان: ۳۳۴) سپس مجدد ابیاتی از مولوی برای مصداق سخن خویش می‌آورد! جالب است که زرقانی، سوءاستفاده از بدن و قدرتی که از آن حاصل می‌شود را متوجه «تصوف دوم» می‌داند، اما برای اثبات سخن خود از مولوی شاهد مثال‌های فراوان می‌آورد و می‌گوید: «بدین ترتیب بدن پیر، در عالی‌ترین سطح خود، تبدیل به اهرم کنترل بدن افراد و بالمآل جامعه می‌شود...» (همان، ۳۳۸). گویی معتقد است که مولوی و امثال او (تصوف اول) دست به «برساختن» چنین بدن‌هایی زده‌اند و از آن سوءاستفاده کرده‌اند؛ بنابراین تحلیل و برداشت مذکور یک «تناقض مشهود» به حساب می‌آید. زرقانی همچنین با نقد این مصرع از حافظ: «به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید» وی را که جزو تصوف اول قرار دارد، به عنوان «مصداق انحراف» در تصوف معرفی می‌کند؛ زرقانی می‌گوید «در تصوف دوم سالک باید کاملاً تحت نظارت دیگری قرار می‌گرفت و اصل مسلم در این میان «تسلیم» بود.» (همان، ۳۱۵) بنابراین مشخص نیست که نقد زرقانی دقیقاً معطوف به چه کسانی است؛ بنابراین در کتاب مذکور حافظ، سنایی، مولوی و...، گاه به عنوان پرورش دهنده «پیر» و از عاملان سلطه‌گری معرفی می‌شوند و در جایی به عنوان «مبارز» و منتقد اجتماعی.

وی می‌خواهد مشکلات موجود در تصوف را «نقد» و «آسیب‌شناسی» کند اما گویی به دلایلی از آن سرباز می‌زند و مشکلات را به طبقه بدون مصداق «تصوف دوم» تعمیم می‌دهد. زرقانی در ادامه می‌گوید «در تعالیم چهره‌هایی نظیر ابوالحسن خرقانی، بایزید بسطامی، احمد غزالی، سنایی، عطار، مولانا... رابطه پیر و سالک از نوع عاشقانه و یا پدر-فرزندی است... در این رابطه متقارن پیر نمی‌خواهد سالک را مطیع و منقاد و بی‌چون و چرای خود کند... اما در تصوف دوم کنترل بدن سالک دیگری بنیاد می‌شود.» (همان، ۳۰۹). سؤالی که مطرح می‌شود این است که جز این شخصیت‌های برجسته و تأثیرگذار، مگر عارفان مهم دیگری هم داریم؟ آیا در تعالیم عارفان مذکور، «تبعیت کورکوانه» از پیر و مراد و پدید آمدن نوعی قدرت و قداست سیاسی از بدن وجود ندارد؟! زرقانی در جای دیگری همین گزاره نقل شده را نیز نقض می‌کند: «منشأ تغییر مسیر تصوف از کنترل خودبنیاد به کنترل دیگری بنیاد بدن، از منابع قرن شش و هفت و حتی پیش از آن آغاز شده بود.» (همان، ۳۱۴). مؤلف گویی دچار «زمان پریشی» (Anachronism) شده است. همه چهره‌هایی که وی از «تصوف اول» نام برده بود جملگی در همین بازه‌های زمانی می‌زیسته‌اند! در واقع تناقض بنیادی مؤلف این است که به هنگام نقد تصوف دوم، به افراد موجود در تصوف اول ارجاع می‌دهد!

۸-۲. عدم موضع‌گیری مشخص در قبال بدن معشوق

مؤلف برای توجیه برخی رفتارهای «پرسامد» معشوق در شعر فارسی نظیر «خشونت» و «بی‌مهری»، تحلیل‌هایی ارائه می‌دهد که در «تضاد» با موضع و توصیف پیشین وی از وضعیت جایگاه زن است: «بدن معشوق باید در کنار زیبایی، خشن هم باشد تا از دسترس عاشق دور بماند...» (همان: ۱۶۲) سؤال مهم این است که زن و معشوقی که همیشه «تحت فرمان مردان» بوده چگونه می‌تواند این‌طور در طول ۱۴۰۰ سال، خشن و نسبت به عاشق مذکر (که قدرتمند است) سرد و بی‌مهر باشد؟ وی در توجیه خشونت معشوق در غزل فارسی می‌گوید: «فقدان آزادی، حس خشونت را در وجود او نهادینه می‌کرد.» (همان: ۱۶۷) به نظر می‌آید دلایل مطرح شده چندان مستدل نیستند و صرفاً می‌توانند در حد یک «فرضیه» مطرح باشند. معشوق فاقد «آزادی» چگونه می‌تواند این همه «قدرتمند» ظاهر شود؟ معشوق در غزل فارسی، دارای «استقلال» به مراتب بیشتری در مقایسه با عاشق (مرد) است و عموماً «مرد» مطیع «زن» نشان داده می‌شود. اگر زن در طول تاریخ فاقد قدرت بوده، چگونه اعتراض او در شعر فارسی

شنیده می‌شود و چرا سرکوب نمی‌شود؟ خوارداشتِ عشق زن و توهین به وی صرفاً محدود به «فرهنگ ایرانی» نمی‌شود و نمونه آن را می‌توان در امثال و حکم سایر کشورها از جمله فرانسه مشاهده کرد (ستاری، ۱۳۸۸: ۱۱۲). بنابراین برخی، انگاره‌های موجود از زن ربطی به منع ایدئولوژیک ندارند: زرقانی دربارهٔ ظهور «معشوق مذکر» می‌گوید: «این مقدار تأکید بر پوشیدگی، در پیش گرفتن بلاغت سکوت و تأکید بر رعایت عفت، موجب حذف تدریجی بدن مؤنث از عاشقانه‌ها گردید و در غیاب معشوق مؤنث بود که معشوق مذکر در جهان شعر ظهور کرد.» (زرقانی، ۱۳۹۸: ۱۶۸) این فرضیه نیز بسیار تأمل پذیر است. آیا «معشوق مذکر»، صرفاً به دلیل غیاب «معشوق مؤنث» در شعر فارسی ظهور کرده است؟ آیا مناشی یونانی و افلاطونی در ورود چنین مسئله‌ای مؤثر نبوده‌اند؟ در ضمن اگر حذف معشوق مؤنث به واسطهٔ پیدا شدن گفتمان دینی و عرفانی رخ داده است، پس بدن مرد و شکل‌گیری «لواط» که اتفاقاً گفتمان دینی به صراحت با آن مخالف است چرا بروز پیدا می‌کند؟ به نظر می‌رسد، برخی نشانه‌های ظهور «جنسیت مذکر» در شعر فارسی دلایل دیگری داشته باشد. زرقانی خود چندبار صحبت از امر «زیبایی به ما هو زیبایی» در شعر فارسی می‌کند و معتقد است که «در منابع ما، هر کجا نویسنده و شاعر به رویکرد جمال‌شناسانه نزدیک شده‌اند، مرز جنسیتی لغزان و لرزان شده است» (همان، ۱۳۸). بنابراین «لغزان شدن» جنسیت، یا برجسته شدن برخی مظاهر جنس مذکر، صرفاً می‌تواند همان توجیه زیباشناسانه داشته باشد. با این همه زرقانی به اصرار سعی دارد تا «جنسیت» معشوق در شعر فارسی را مشخص کند (همان، ۳۵۰). در صورتی که به گفتهٔ خودش، آن هم به درستی، حقیقتاً نمی‌توان به مشخص بودن «جنسیت» در شعر فارسی چندان متکی بود؛ زیرا که عموماً همان «زیبایی به ما هو زیبایی» مطرح است و شاعران با توصیف ویژگی‌های معشوق، صرفاً امر «زیبا» را توصیف می‌کرده‌اند. زرقانی سپس گزارهٔ متناقض دیگری مطرح می‌کند: «... معشوق عرفانی، آن‌جا که انسان است، مذکر است. ریشه‌های این تصور نادرست کجاست؟» وی در این گزاره معتقد است که حضور معشوق «مذکر» در شعر عرفانی نادرست است! اما در صفحات بعد با ذکر شواهد متعددی از قبیل ارتباط عاشقانهٔ ابن داوود و همچنین ارتباط شمس و مولانا سخن خود را نقض می‌کند. (همان، ۳۴۸-۳۴۹).

زرقانی همچنین ضمن موضع‌گیری «منفی» نسبت به مفهوم «عشق» در ادبیات فارسی می‌گوید: «.. در طول هزار سال شعر فارسی، عاشقانه‌هایی پدید آمد که از الگوی نامتعادل «مازوخیسمی-سادسیسمی» پیروی می‌کرد: خوارداشت دیگری و آزار خویشتن زیر عنوان والایی

مثل عشق.» (همان، ۱۶۸) از نظر زرقانی رابطه عاشق و معشوق مبتنی بر رفتار «سادومازوخیستی» است؛ اما در صفحات بعد، درباره اعتراض بدنی مجنون و بدن آزاری و خود محرومی اش می‌گوید که رفتارهای او در قبال بدنش، ناشی از موضع سیاسی و اعتراضی وی است. (همان، ۱۷۷) بنابراین مشخص نیست رفتارهای بدنی عاشق، ناشی از اختلال‌های «روانی» است یا نشان از «آگاهی سیاسی»؟ زیرا این دو بسیار با یکدیگر متفاوت هستند.

۸-۳ نقدی بر دوره‌بندی‌های کتاب

زرقانی مدعی است که توجه به بدن، پیش از اسلام، بسیار پررنگ بوده است و برعکس در متون اسلامی، «مرز جنسیتی» از میان رفته است و آن را یک نکته منفی تلقی می‌کند: «مرز هویت جنسیتی میان زن و مرد در ادبیات فارسی پس از اسلام از میان رفته و ما نمی‌دانیم این اتفاق عجیب چگونه رخ داده است.» (همان، ۱۷۱) اما در خلال بررسی برخی آثار از جمله «ویس و رامین» به صفات «مشابه» میان عاشق و معشوق اشاره می‌کند! بنابراین حتی در سنت زرتشتی و پیشاسلامی نیز، ابهام جنسیتی وجود داشته است. وی مدعی است که در متون اسلامی توجه چندانی به «بدن» نشده است؛ اما در جایی به ژانر «سراپانامه» اشاره می‌کند. (همان: ۱۲۶-۱۲۷) همان‌طور که از عنوان «سراپانامه» پیداست، توجه به «بدن» در مرکز ثقل این ژانر قرار دارد. (ن.ک شفیعین: ۱۳۸۹) حضور چنین ژانری، برعکس دعوی مؤلف، نشان می‌دهد که توجه به بدن، در دوره اسلامی، چندان هم مغفول واقع نشده است. وی درباره تکه‌تکه شدن معشوق در شعر فارسی معتقد است: «اتفاق عجیب سوم، تکه‌تکه شدن بدن معشوق در شعر است. به علت فقدان آرشیو ادبی، نقطه آغاز این حادثه مهم ادبی را نیافتیم.» (زرقانی، ۱۳۹۸: ۱۷۲) و دلیل این گسستگی را هم‌چون همیشه منع ایدئولوژیک می‌داند: «منع ایدئولوژیک بدن موجب شده بدن تکه‌تکه شود.» اگر منع ایدئولوژیک موجب تکه‌تکه شدن بدن و پوشیدگی آن شده، پس چرا برای شراب و لواط این اتفاق نیفتاده است؟ بنابراین اگر موضوع یا مسئله‌ای در شعر فارسی «مستور» باقی‌مانده یا «آشکارا» بیان شده، صرفاً به دلیل «نفوذ قدرت حاکم» نیست؛ زیرا که موارد و مصادیق ناقص آن نیز وجود دارد: از جمله آن‌ها، توجه فراوان شاعران به مسائل و تعابیر «جنسی» است. در دوره اسلامی، توجه به بدن و مسائل پیرامون آن به وفور قابل پی‌جویی است. زرقانی خود به درستی به این موضوع اشاره می‌کند: «بازنمایی اندام‌های جنسی یا مضامین سکسوالیته در این گونه سروده‌ها دارای بُعد زیبایی‌شناختی است... که شاعران اخلاق‌گرا و

سرشناسی مثل سنایی، مولوی و سعدی را متقاعد کرده که آن‌ها را از دفتر اعمالشان حذف نکنند» (همان: ۲۰۲) بنابراین ما شاهد وفور تعبیر اروتیک و بدنمند از سوی شاعران معروف و حتی اخلاقی هستیم. تا جایی که زرقانی خود می‌گوید: «متأسفانه امکان نقل هجوهای که در آن‌ها مسائل جنسیتی مطرح شده، وجود ندارد...» (همان: ۲۰۳) و این نشان از بذل توجه به چنین مباحثی در متون دوره مورد نظر دارد؛ بنابراین نمی‌شود بسیاری از سنت‌های شعری و ادبی را (مثبت یا منفی) صرفاً به بهانه «کنترل قدرت حاکم» توجیه کرد و تقلیل داد. اگر موضوعاتی از قبیل بدن و پوشیدگی و... در برهه‌هایی از زمان مسکوت باقی مانده‌اند و یا به آن‌ها کمتر توجه شده است برخاسته از سنت و ارزش ذاتی فرهنگ‌ها است و ربطی به گفتمان دینی ندارد و می‌شود تعبیر «عفت مندی» و نگاه «زیبایی‌شناسانه» را درباره آن‌ها به کار برد.

زرقانی درباره تغییر و تحولات ژانری در حوزه بدن معتقد است که «در حماسه‌های مذهبی، پهلوان ملی و مذهبی در یک بدن تجمیع می‌شوند و این اتفاق بسیار مهمی در تحولات ژانری است...» (همان، ۲۲۵) در واقع ما صرفاً با «انتقال» خصلت‌ها و «بازتولید» و «جابه‌جایی» شخصیت‌ها مواجه هستیم: «انتقال خصلت‌ها از بدن شاه به بدن پیامبر/امام یکی از اتفاقات بسیار مهم در تحولات ژانری است.» (همان، ۲۱۶) بنابراین مشخص نیست غرض زرقانی از تحول ژانری دقیقاً چه تغییری است؟ آیا صرف انتقال خصلت از یک گفتمان به گفتمانی دیگر و از یک شخصیت به شخصیتی دیگر، تحول ژانری تلقی می‌شود؟ در گفتمان دینی «بدن شاه» با بدن پیامبرانی چون موسی، ابراهیم و... این همانی می‌شود (همان: ۲۱۷) از این روی صرفاً با تغییر شخصیت‌ها و نام‌ها مواجه هستیم و نه تغییر ژانر و نه گسست تاریخی؛ بنابراین تاریخ به معنای فوکویی در کتاب حاضر مصداقی ندارد: زیرا که «گسستی» مشاهده نمی‌شود. زرقانی خود به «بی‌تاریخی ایران» تلویحاً اشاره می‌کند: «... دو خصلت بدن باستانی شاه؛ یعنی بهره‌مندی از فره ایزدی و نیز نژاد برتر.. وارد عصر اسلامی شد و در قالب بدن مقدس شاه/سلطان بازنمایی شد...» (همان: ۲۱۸) زمانی که «مفاهیم» و «طرح‌واره‌ها» دائم تکرار می‌شوند، تغییر چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

بنابراین کمتر «شکافی» میان طرز تلقی زرتشتی و پس از آن مشاهده می‌شود. خصوصاً در همین گفتمان عارفانه و صوفیانه که زرقانی پیش از این، مدعی گسستگی بدن در آن بود؛ بنابراین تلقی از بدن ادامه همان رویکردهای پیشااسلامی است و بسته به رویکرد، دچار تغییر می‌شود: «نظام هستی عرفانی» برگرفته از سنت زرتشتی پیشااسلامی است که پس از طی

کردن فرآیند دگردیسی در ژانرهای عرفانی بازتولید شد.» (همان: ۲۹۹)، بنابراین بدن در رویکرد هستی‌شناسانه، حرمت و تشخیص خود را حفظ می‌کند و حتی بر اهمیت و قدسی شدن آن افزوده می‌شود. زرقانی از زبان نجم رازی در مرصاد العباد نقل می‌کند: «پس بدن آدم چندان اهمیت و عظمت داشته که خالق بی‌واسطه آن را آفریده است.» (همان: ۲۹۹). زمانی که بدن انسان به صورت مستقیم توسط خداوند آفریده می‌شود، نشان از ارزش، عظمت و اهمیت بدن انسان در گفتمان اسلامی دارد. وی در صفحات دیگر (همان، ۶۵-۶۶) با نقل اقوالی از برخی صوفیان و مشایخ، بر اهمیت بدن تأکید دارد. وی با نقل این گزاره از حسن بن عبدالرزاق: «خدای تعالی روح و بدن آدمی را مثال هم آفریده و مطابق یکدیگر گردانیده.» (همان: ۲۶۶). بر تناظر و تعامل بدن و روح تأکید دارد. زرقانی همچنین می‌گوید: «در انگاره مؤمنان، بدن قدیس با بدن هستی پیوند دارد و اساساً این دومی جزئی از اولی است. بدن قدیس کلیتی است که همه هستی را در خود و با خود دارد.» (همان: ۲۳۰). در این توصیف نیز، بدن «عارف» و «قدیس» با هستی تعامل دارد؛ بنابراین برخی نمودهای بدن «گُسته» در شعر فارسی، به دلیل منع ایدئولوژیک نیست و بسته به نوع تلقی و اتخاذ رویکرد، تغییر پیدا می‌کند. در ثانی اگر گسستی هم مشاهده شود ممکن است به اقتضای خود فرم شعر و محدودیت‌های وزنی و موسیقایی باشد. هم‌چنان که گسست مذکور هیچ‌گاه به صورت مصداقی در کتاب نشان داده نمی‌شود علاوه بر آن مؤلف به تمجید بدن در عرفان نیز می‌پردازد (همان: ۳۵۱) سپس می‌گوید که آن بدن گُسته و چندپاره که وعده داده بود، در تصوف دوم قرار دارد: «تصوف مناسکی که ما آن را تصوف دوم می‌نامیم، درست نقطهٔ مقابل این وحدت است و آدمی را به وجودی چهل تکه تبدیل می‌کند...» (همان، ۳۵۱) اما هرگز از مصداق تصوف دوم بحثی نمی‌شود و با این سکوت فصل مربوط به عرفان، با سؤالاتی که در ذهن مخاطب هنوز مبهم باقی‌مانده، به پایان می‌رسد.

۸-۴. تقلیل‌گرایی و تحلیل‌های گزینشی

بخشی از خطاهای روش‌شناختی زرقانی به واسطهٔ «تقلیل‌گرایی» و تحلیل‌های «گزینشی» رخ داده‌است. وی عموماً به «ادبیات» و «بدن» از نظرگاه «ایدئولوژیک» می‌نگرد و دچار تحلیل‌های گزینشی می‌شود، به تعبیر احمدی: «تاریخ نگار، تاریخ را بر می‌گزیند و تاریخ، حاصل گزینش و تفسیر خاص مورخ از یک پدیده در گذشته است.» (احمدی، ۱۳۹۱: ۲۳). زرقانی در این کتاب، تلویحاً مدعی است که «ادبیات» تابعی از «گفتمان» مسلط است. بی‌آنکه «استقلالی» برای

هنر و شاعر در نظر گرفته باشد. وی در قالب گزاره‌هایی چند، این دیدگاه خویش را پر رنگ می‌کند: «بدن ابزار کنترل اجتماعی است که دولت‌ها و حکومت‌ها از طریق کنترل و مدیریت آن، بر افراد جامعه مسلط می‌شوند» (زرقانی، ۱۳۹۸: ۳۵). «شاعران ما تحت تأثیر گفتمان دوره کلاسیک مجبور بوده‌اند یکی را برگزینند: بدن به مثابه ابژه لذت جسمانی یا بدن به منزله ابژه لذت هنری.» (همان، ۱۴۷). «زیبایی بدن در آثار ادبی تحت تأثیر گفتمان‌ها و نظم گفتمانی حاکم بر جامعه «برساخته» می‌شود» (همان، ۱۵۵). زرقانی در این گزاره‌ها «شعر» را تا سرحد یک «رسانه» که در اختیار «قدرت» قرار دارد، فروکاسته و اصول جمالشناسیک را نادیده گرفته است. البته در صفحات بعد صحبت‌های خود را تا حدودی تعدیل می‌کند: «در جهان شعر با پدیده مقتدر و اثرگذاری به نام سنت ادبی مواجه هستیم...» زرقانی حتی در کتاب دیگر خود، چشم‌انداز شعر فارسی، به درستی در ذیل مکتب رمانتیسم، می‌گوید: «... هنرمندان انسان‌های صاحب اراده هستند که تفاوت‌های فردی و شخصیتی دارند... هنرمند ماشینی نیست که بتوان همه کنش‌ها و واکنش‌های هنری او را تحت فرمول‌های کلیشه‌ای درآورد.» (زرقانی، ۱۳۸۴: ۲۱۳-۲۱۴) اما عملاً تحلیل‌های مؤلف، مبتنی بر فروکاستن ادبیات به رسانه قدرت است. در صورتی که برعکس، «گفتمان قدرت»، خود می‌تواند متأثر از «ادبیات» باشد؛ زیرا که «هنرمند» یک «شی» یا «موضوع ساده» نیست (احمدی، ۱۳۹۱: ۱۸). قدرت نمی‌تواند با هنرمندان به مثابه «ابژه» برخورد کند. به تعبیر دریدا «زمانی که شما زبانی را به ارث می‌برید به این معنا نیست که شما کاملاً در آن هستید یا به طور منفعلی توسط آن برنامه‌ریزی شده‌اید. به ارث بردن به این معناست که شما قادرید این زبان را برای خود مناسب کنید، تحویل دهید، چیزی را برگزینید.» (دریدا، ۱۳۹۲: به نقل از نیکویی، ۱۳۹۸: ۲۱۳). بنابراین نمی‌توان قدرت نویسندگان و شاعران را نادیده گرفت و آن‌ها را صرفاً «بازیچه قدرت» قلمداد کرد. قدرت نیز اشتباه می‌کند، فریب می‌خورد و مورد «تمسخر» قرار می‌گیرد؛ برای مثال، این باور اشتباه وجود دارد که «زن» در طول تاریخ و در خلال متون ادبی و تاریخی، فردی «ضعیف» و «بی‌خرد» است. در متون کلاسیک، مکرر سخن از خیانت زنان و فریب خوردن مردان است. با اندکی تأمل؛ اتفاقاً این مرد است که متصف به اوصافی چون ضعف و ناتوانی است. اگر غرض گفتمان مردسالار، بدنام کردن زن و انگ زدن به زنان باشد، عملکرد مردان نیز به واسطه «ساده‌لوحی» قابل شماتت است: مردی که مدعی عقلانیت و خردمندی است، چگونه به راحتی در متون کلاسیکی چون: مرزبان‌نامه، کليلة و دمنه، سندبادنامه و... مورد فریب و خیانت زنان قرار می‌گیرد؟! در آثاری چون

هزار و یک شب که سرشار از خیانت زنان به مردان است، پادشاه به واسطه تعلیق‌های «شهرزاد» فریب می‌خورد؛ بنابراین، متون ادبی و تاریخی صرفاً بیانگر قدرت و نفوذ گفتمان غالب نیستند؛ آیا همین تعدد خیانت زنان به مردان، خود نوعی زیر سؤال بردن کم‌توانی بدن مرد و مردانگی او نیست؟! یا مثلاً بدرفتاری مردان نسبت به زنان مبین «ترس» آنان از «زنان» نیست؟ (ر.ک: ستاری، ۱۳۸۸: ۱۰ و ۷۷).

زرقانی معتقد است که «پوشش» نوعی جایگاه «سیاسی» و «برتر» را پدید می‌آورد اما مرز میان «حجب شرقی» و «سیاسی» مشخص نیست: «... همین حجب شرقی است که سبب می‌شود وقتی حماسه‌پرداز قصد توصیف لحظات بسیار خصوصی زن و مرد را دارد، این بار خود زبان تبدیل به جامه شده و تن عریان زن و مرد را با استفاده از جامه ضخیم استعاره می‌پوشاند: چو مرکز به پرگار اندر نهاد/ مر آن مهر پاکیزه را درگشاد...» (زرقانی، ۱۳۹۸: ۲۳۸) زرقانی معتقد بود امری که موجب «پوشیدگی» بدن زنان می‌شود به واسطه نوعی «حجب» است تا اثر هنری اسیر نگاه‌های پورنوگرافیک نشود اما مجدد، بنا به همان ضدونقیض‌گویی‌ها، حذف بدن زن را به دلیل اعمال نفوذ قدرت حاکم می‌داند «... کفه حذفیات بدن مؤنث بسیار بیشتر است و این بدان جهت بوده که قلم در دستان مردان بوده است.» (همان؛ ۳۸۲). همان‌طور که می‌دانیم حجاب زنان صرفاً به دوره اسلامی محدود نمی‌شود و از مقررات صرفاً اسلامی نیست و پیش از آن و حتی هم‌زمان با اسلام، پوشش میان زنان وجود داشته و به نوعی یادگار پوشش زنان ساسانی و همچنین زنان اشراف رومی است. در ضمن در خانه ماندن و خانه‌نشینی و مستوری نوعی تمایز طبقاتی محسوب می‌شده است و مربوط به زنان اشراف و حاکی از نجابت و نژادگی و برتری اجتماعی آنان بوده (ستاری، ۱۳۸۸: ۱۲۸) و ارتباطی به منع ایدئولوژیک ندارد.

زرقانی در جای دیگری معتقد است که دلیل پوشیدن «لباس جنگی مشابه» به دلیل پوشیده شدن و حذف بدن زنان است! «این خود پنهان‌سازی چه علتی می‌تواند داشته باشد جز سلطه رفتارهای مردانه بر جهان متن...» (زرقانی، ۱۳۹۸: ۲۳۴) این توجیه نیز حاکی از یک‌سونگری و تقلیل‌انگاری مؤلف محترم است. لباس جنگی و نظامی همین امروز هم میان زنان و مردان یکسان است! لباس‌های جنگی ویژگی ظاهری مشابهی دارند. مؤلف تا آن‌جا پیش می‌رود که حتی تمهید شاعرانه «اغراق» را بدون هیچ‌گونه سندی به منع ایدئولوژیک فرو می‌کاهد: «رویکرد ایدئولوژیک سبب شد که... تمهید بلاغی «اغراق شاعرانه» در خدمت آن قرار گرفت. این بدان معناست که معیارهای زیبایی بدن در دوره کلاسیک... بر ساخته

گفتمان‌هاست...» (همان، ۱۶۱). وی «باریکی کمر» را که عموماً واجد بُعد زیبایی‌شناسیک است، به منع ایدئولوژیک نسبت می‌دهد! «...گفتمانی که بدن عقیف را می‌پسندید، سبب شد که در سنت ادبی و با استفاده از اغراق‌های شاعرانه، کمر به باریکی مو بازنمایی شود. چرا که جنبه‌های غریزی به صفر برسد.» (همان، ۱۶۱). مشخص نیست زرقانی، به چه دلیل و با چه اسناد و پیشینه‌ای چنین ادعایی را مطرح می‌کند. نقض چنین ادعایی، این است که امروزه در رسانه‌های غربی که منادی افراط در مسائل بدنی و جنسی هستند، کمر باریک را واجد زیبایی و جوانب غریزی قلمداد می‌کنند و عموماً از کمر باریک به عنوان یک الگوی زیبایی و اروتیک استفاده می‌کنند و برای این موضوع حتی به عمل‌های جراحی نیز متوسل می‌شوند!

همان‌طور که گفته آمد، اتفاقاً در متون عهد اسلامی مسائل اروتیک به راحتی و به صورت طبیعی انعکاس یافته است. مثلاً زرقانی خود درجایی درباره کوش‌نامه که از متون دوره اسلامی است، نقل می‌کند: «... کوش هر شب دختری زیباروی را به شبستان خویش فرامی‌خواند و تا زمانی که رفتار جنسی‌اش مورد پسند وی بود، نزدش می‌ماند و پس از آن او را به مرد دیگری شوهر می‌داد.» این موضوعات رکیک و مبتذل چگونه در چنین گفتمانی رواج داشته‌اند؟! بنابراین رویکرد ایدئولوژیک چه نسبتی با تمهیدهای بلاغی و همچنین سنت‌های زیبایی‌شناسانه دارد؟ بنابراین نمی‌توان هرچه که در ادبیات نمود می‌یابد را تابعی از گفتمان غالب تفسیر کرد. بدن همیشه متأثر از ارزش‌های «بیرونی» نیست و خود نیز بر جامعه تأثیر می‌گذارد. به تعبیر لوبرتون آیا بدن بیولوژیک خود، عامل شکل‌گیری فرهنگ و طرز تلقی‌ها و شکل‌گیری ارزش‌ها نیست؟ (لوبرتون، ۱۳۹۲: ۲۶).

۹- نتیجه

سامان دادن پژوهشی با چنین ابعاد، دامنه و رویکردی، بدون پیشینه پژوهشی لازم، طبعاً و حکماً کاری سخت و طاقت‌فرسا است. زرقانی، با همکاری سایر مؤلفین کتاب، به طرح موضوعی محوری، بنیانی و بدیع پرداخته است؛ بنابراین نادیده گرفتن نکات مثبت کتاب و همچنین عدم توجه به موانعی که پیش روی پژوهش‌گران قرار داشته، به دور از انصاف و تفکر انتقادی است؛ اما بنا به اهمیت بسیار بالای کتاب، ذکر پاری از نکات، کمک خواهد کرد تا برخی اشکال‌ها مورد تأمل و بازنگری قرار گیرند. مقاله حاضر با روش تحلیلی-توصیفی و با هدف نقد، تبیین و تنقیح برخی خطاهای روش‌شناختی و لغزش‌های ساختاری موجود در کتاب نگاشته شده است. هدف زرقانی نشان دادن ارتباطات و مفصل‌بندی شبکه مفاهیم و مضمون‌های ادبی فارسی درباره بدن است؛ اما

در این میان به واسطه اتخاذ زاویه دید خاص و متصلب، صرفاً برخی از وجوه خاص را دیده و بسیاری از مسائل را بر اساس همین نگاه تک ساحتی (ایدئولوژیک) تفسیر و توجیه کرده است. یافته‌های مقاله نشان از بازنگری در پاری از عناصر کتاب دارند که شامل این موارد می‌شوند: عنوان کتاب می‌بایست با توجه به محتوی، متن و رویکرد کنونی‌اش، مورد اصلاح قرار گیرد و یا آنکه چارچوب نظری و بنیان‌های پژوهش، مورد بازنگری مجدد قرار گیرند؛ زیرا رویکرد کتاب حاکی از نوعی «تحلیل گفتمان» است اما ذکر «تاریخ خنثی» در عنوان کتاب، چندان با «محتوی» سنخیت ندارد. همچنین می‌بایست «عینک ایدئولوژیک» در تحلیل کتاب تا حدودی برداشته یا کم‌رنگ‌تر شود؛ همه تمهیدات بلاغی و جمال‌شناسانه، نمی‌بایست به تمهیدات صرفاً «گفتمانی» فروکاسته شوند. این مسئله موجب نوعی تقلیل‌گرایی می‌شود و واجد جهت‌گیری‌های یک‌جانبه است که می‌تواند «رهزن» باشد. همچنین خلاء استفاده از برخی منابع نظری مهم و معروف، بر بنیان‌های نظری و زاویه دید کتاب سایه افکنده، در صورتی که وجود آن‌ها می‌توانست در غنا بخشیدن به کتاب مفید واقع افتد. همچنین وجود برخی گزاره‌های «متناقض»، مخاطب را دچار سردرگمی می‌کند. نتیجه آن که اتخاذ نوعی «وحدت رویه» در قبال عرفان و تصوف، دوره‌بندی‌های تاریخی، جایگاه بدن معشوق و... موجب انسجام و ساختارمندی کتاب می‌شود. اگر تعریف‌مان از «تاریخ بدن در ادبیات» مبتنی بر پی‌جویی گسست‌ها، سیر تغییر و دگردیسی مفاهیم و عناصر غالب باشد، باید گفت که در همه دوره‌ها، پیشا و پس‌اسلامی، عموماً «عنصر غالب» تقریباً «یکسان» بوده است؛ بنابراین امکان نگارش تاریخ بدن در ادبیات فارسی، آن هم مبتنی بر آراء فوکو، شاید چندان، تناظر و تناسب «روش‌مندان‌های» نداشته باشد.

منابع و مآخذ

- احمدی، بابک (۱۳۹۱)، رساله تاریخ، چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.
- پاکتچی، احمد (۱۳۷۶)، «باضیه و تاریخ‌نگاری»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۶۱، صص ۱۵۵-۱۷۲.
- _____ (۱۳۸۶)، «روش‌شناسی تاریخ ادبیات در فضای خاورشناسی روسیه»، پژوهشنامه علوم انسانی، ش. ۵۴، صص ۱۳۹-۱۵۴.
- پاروکی، شهرام (۱۳۶۶)، «معنای دیالکتیک، در تاریخ فلسفه غرب»، فرهنگ، ش. ۱، صص ۱۰۹-۱۱۸.
- _____ (۱۳۸۳)، «تاریخ‌نگاری و نسبت آن با بنیادهای نظری تاریخ هنر»، فرهنگستان هنر، ش. ۱۰، صص ۴-۱۳.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۷۵) «تن کامه سرایی در ادب فارسی»، مجله ایران‌شناسی، سال ششم، ش. ۲۹، صص ۱۵-۵۴.

- فتوحی رودمعجنی، محمود (۱۳۸۷)، *نظریه تاریخ ادبیات*، تهران: سخن
- دریدا، ژاک (۱۳۹۲)، «گفت و گو با ژاک دریدا، در هر «نه» یک «آری» وجود دارد»، نیکهیل پادگوانکار، ترجمه محمد حسین واقف، روزنامه بهار.
- زرقانی، سید مهدی (۱۳۹۰)، *تاریخ ادبی ایران و قلمرو زبان فارسی*، چاپ دوم، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۴)، *چشم انداز شعر معاصر ایران*، تهران: ثالث.
- _____ و دیگران (۱۳۹۸)، *تاریخ بدن در ادبیات*، تهران: نشر سخن.
- کار، ئی. ایچ (۱۳۹۶)، *تاریخ چیست؟*، چاپ هفتم، تهران: نشر خوارزمی.
- رامی، شرفالدین (۱۳۹۳)، *انیس العشاق*، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال، تهران: نشر میترا.
- سارلی، ناصرقلی (۱۳۹۱)، دوره‌بندی تاریخ ادبی، پیشینه، خاستگاه‌های فلسفی و کارکردها، مجله تاریخ ادبیات، ش. ۳/۷۳، صص ۹۱-۱۱۶.
- _____ (۱۳۹۲)، رویکردها و شیوه‌های دوره‌بندی در تاریخ ادبی، مجله فنون ادبی، ش. ۲، صص ۸۹-۱۰۸.
- ستاری، جلال (۱۳۸۸)، *سیمای زن در فرهنگ ایران*، چاپ پنجم، تهران: نشر مرکز.
- شمیس، سیروس (۱۳۸۱)، *شاهد بازی در ادبیات فارسی*، تهران: فردوس.
- شفیعیون، سعید (۱۳۸۹)، «سرایا: یکی از انواع ادبی غریب فارسی»، جستارهای ادبی، ش. سوم، صص ۱۴۷-۱۷۴.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الخصال*، جلد دوم، تصحیح علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین: قم.
- لوبروتون، داوید (۱۳۹۲)، *جامعه‌شناسی بدن*، تهران: نشر ثالث.
- محمدی آشتیانی، علی (۱۳۷۳)، *حجاب در ادیان الهی*، قم: نشر اشراق.
- میلز، سارا (۱۳۹۷)، *میشل فوکو*، چاپ چهارم، تهران: نشر مرکز.
- نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، *مُسْتَدْرَكُ الْوَسَائِلِ وَ مُسْتَبْتَبُ الْمَسَائِلِ* جلد اول، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث: قم.
- نیکویی، علی‌رضا (۱۳۹۰)، «نقد و بررسی کتاب تاریخ ادبی ایران و قلمرو زبان فارسی: تطور و دگردیسی ژانرها»، فصلنامه نقد ادبی، ش. ۱۵، صص ۲۳۱-۲۴۸.
- _____ (۱۳۹۸)، «مرور انتقادی کتب نقد ادبی در زمینه آبخورهای نقد»، مجله ادبیات پارسی معاصر، ش. ۱۰، صص ۱۹۷-۲۱۹.

- Foucault, Michael(1977), *Dicipline&Punish, The Birth of the Prison*, Translated from the French By Alan sheridan, A Divison of Random house.Inc.New york.
- Foucault, Michael(1984), *The History of sexuality,The care of the self*, volume 3, translated from the french by Robert hurley, Pantheon books, new york.
- Jeffries, Lesley(2007), *Textual Construction of the Female body, A critical Discourse Approach*, published By PALGRAVE MACMILLAN.
- Olssen, Mark. (1999), *Michel Foucault: materialism and education*, An imprint of Greenwood Publishing Group, Inc.
- Wolfson, Harry Austryn, (1976), *The philosophy of the kalam*, Massachusetts & London, Harvard University Press.
- Suleiman, susan Rubin(1986), *the female body in western culture: Contemporary perspetives*, Harvard University Press.

Abstract

A Review of *the History of the Body in Literature* by Seyyed Mehdi Zarqani

Hamed Tavakoli Darestani*

The History of the Body in Literature, by Seyyed Mehdi Zarqani et al. (1398), deals with the development of different types of the concept of the body and their classification in the history of Persian literature. The book examines the concept of body in the works of poets, mystics, and artists. The approach of the book towards its subject matter is novel, and it is this novelty that may explain the lack of detailed and structured research background. By critically focusing on the positive and negative aspects of the book's novel approach towards the concept of the body, the present article sets to propose some revisions regarding some of book's critical beliefs regarding the body. Some of the shortcomings of the book's critical views towards the body can be listed as follows: Methodological, theoretical and bibliographical shortcomings and inconsistencies due to the book's tendency to treat some issues one-sidedly, thematic contradictions due to the book's incoherent and fragmentary treatment of the body, and the book's inclination towards reductionism.

Keywords: *The History of the Body in Literature*, Sufism, Reductionism, Discourse of Power, Michel Foucault

* Ph.D candidate in Persian Language and Literature, University of Shahid Chamran, Ahwaz. Iran. Hamed_tadabiat88@yahoo.com