



Sectarianism as a Static Structure in the Trilogy of Abutorab Khosravi

Hossein Joudavi¹ Mohammad Ali Mahmoodi² Mohammad Amir Mashhadi³

1. Corresponding author, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Sistan and Baluchestan Zahedan, Iran. E-mail: Joudavi.h@gmail.com

2. Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Sistan and Baluchestan Zahedan, Iran. E-mail: mahmoodi@usb.ac.ir

3. Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Sistan and Baluchestan Zahedan, Iran. E-mail: mashhadi@lihu.usb.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
13, May, 2025

In Revised form:
3, August, 2025

Accepted:
4, August, 2025

Published Online:
11, September,
2025

Keywords:
Sectarianism, Gilles
Deleuze, Molar
Structure,
Repression of
Desire, Abutorab
Khosravi

ABSTRACT

This research aims to analyze sectarianism as a molar structure in Abutorab Khosravi's trilogy (Asfār-e Kātebān), (Rud-e Rāvi), and (Malakān-e 'Adhāb). Drawing on the theories of Gilles Deleuze and Félix Guattari, particularly concepts such as molar structures in contrast to rhizomatic structures, it demonstrates that sectarianism in this trilogy reproduces hierarchical, centralized, and static structures through mechanisms such as the repression of desire, negation of multiplicity, blockage of lines of flight, reterritorialization of deterritorializations, and the substitution of docile subjects for the body without organs. Employing a descriptive-analytical method and critical reading of the texts, this study argues that Khosravi, through complex narratives, not only exposes the repressive and non-dynamic nature of sects but also, by condemning superstition and dogmatism, represents the tension between molar structures (imposed order) and molecular structures (the possibility of emancipation). Methodologically, this study relies on narrative text analysis and an interdisciplinary approach to examine signs of sectarianism within the layers of the story, characterization, and the ideological discourses of the text. Data was collected through the extraction of themes related to mechanisms of domination and their opposition to rhizomatic elements. The results indicate that Khosravi's trilogy functions as an anti-sectarian text that, by revealing mechanisms of domination, invites readers to reflect on the dangers of fixed, closed collective identities. By contrasting passive characters (molar subjects) with multidimensional characters (molecular subjects), the text demonstrates how sects suppress any potential for change or escape by controlling desire and restricting freedom. These findings not only contribute to a deeper understanding of Khosravi's trilogy but also hold relevance for contemporary literary studies on the relationship between literature and ideological critique.

Cite this The Author: Hossein Joudavi, H.; Mahmoodi, M.; Mashhadi, M. (2025). "Sectarianism as a Static Structure in the Trilogy of Abutorab Khosravi". *Literary Criticism and Rhetoric*, Vol 14, Issue 2, Ser.No. 38, Summer, (121-146). DOI:10.22059/jlcr.2025.395211.2057



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

1. Introduction

In his trilogy, Abutorab Khosravi emphatically condemns sectarianism and superstition. The primary narrators of all three works can be viewed as victims of sectarianism who, after recounting events, become mirrors of admonition for humanity. Sectarianism refers to individuals' tendency to join or remain in sects, rooted in psychological, social, and philosophical factors. Gilles Deleuze (1925–1995), the French postmodern and post-structuralist philosopher, provides unparalleled theoretical tools for analyzing complex structures in literature and art. His philosophy, rejecting traditional dualisms, emphasizes fluid, multifaceted networks over fixed hierarchies.

2. Methodology

Employing a descriptive-analytical method and critical textual reading, this research argues that Khosravi, through intricate narratives, not only exposes the repressive and stagnant nature of sects but also critiques superstition and dogmatism. He represents the tension between *Molar structures* (imposed order) and *Molecular structures* (emancipatory potential). Relying on narrative textual analysis and an interdisciplinary approach, this study examines signs of sectarianism in the layers of fiction, characterization, and ideological discourse.

3. Theoretical Framework

Deleuze establishes a fundamental distinction between Molar and Molecular structures. From his perspective, molarity manifests not only in macro-social structures (e.g., state, capitalism, religious institutions) but also actively operates in micro-psychological and linguistic layers. Molar structures—clear embodiments of *arborescent thought*—systematically suppress liberatory forms:

- Desire is redefined by molar structures as *lack* (e.g., of love, wealth, power), whereas for Deleuze, desire is a positive, productive force requiring no lack.
- Multiplicity implies individuals are not unified identities but evolving assemblages of states and events. Molar structures imprison desire within restrictive molds by imposing fixed identities (e.g., gender, class, social roles).
- Lines of Flight are pathways in a *rhizomatic* world enabling deterritorialization. They escape rigid systems (social, political, psychological), facilitating transformation and creativity.
- Becoming (*devenir*)—Deleuze's key concept—denotes ceaseless change. Totalitarian sects, as molar structures, neutralize this process through repression.
- Deterritorialization breaks fixed patterns; sects counter it with extreme *reterritorialization*, confining all aspects of life.
- Body without Organs (BwO) is a presupposition for identity—a state of unstructured, liberated desire. Molar structures dismember the BwO into controllable parts through hierarchical divisions (e.g., functional organs).

4. Analysis

- In *Asfar-e Kataban*, the Jewish community is portrayed as a molar structure (hierarchical/static) suppressing lines of flight and becoming through inflexible rituals.
- In *Rud-e Ravi*, the sect creates a disciplinary apparatus by publicly punishing dissenters, curbing desire. Shaving Aghdas' hair under the pretext of an assassination attempt not only punishes her body but purges her gender identity—a negation of multiplicity (multigenderedness) and symbolic violence framing femininity as "sin."
- The academic collaboration between Saeed Bashiri (Muslim) and Aghlima Ayubi (Jewish) in *Asfar-e Kataban* exemplifies a Deleuzian rhizomatic network resisting arborescent sectarianism. Yet, lines of flight ultimately lead nowhere.
- In *Malakān-e 'Adhāb*, the son ascends to his father's sheikhdom throne but recognizes the father's death as a *simulacrum* designed to deceive followers, prompting his escape.

5. Conclusion

A Deleuzian analysis of Abutorab Khosravi's trilogy reveals sectarianism not merely as a socio-religious phenomenon but as a repressive molar structure. Khosravi employs fluid, polyphonic narratives to expose sectarian mechanisms—from suppressing individual desires to negating multiplicity—through hierarchical, non-rhizomatic power relations.



فرقه‌گرایی به مثابه ساختار ایستا در سه‌گانه ابوتراب خسروی

حسین جودوی^۱✉ محمد علی محمودی^۲ محمد امیر مشهدی^۳

۱. نویسنده مسئول، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: Joudavi.h@gmail.com

۲. گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: mahmoodi@usb.ac.ir

۳. گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: mashhadi@lihu.usb.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: علمی - پژوهشی	این پژوهش با هدف تحلیل فرقه‌گرایی به مثابه یک ساختار مولار در سه‌گانه ابوتراب خسروی، شامل <i>سفر کاتبان</i> ، <i>رود راوی</i> ، و <i>مکان عذاب</i> ، انجام شده است. با تکیه بر نظریات ژیل دلوز و فلیکس گتاری، به‌ویژه مفاهیمی مانند ساختارهای مولار در تقابل با ساختارهای ریزوماتیک، نشان داده می‌شود که فرقه‌گرایی در این سه‌گانه با سازوکارهایی همچون سرکوب میل، نفی بس‌گانگی، انسداد خطوط گریز، بازقلمروگذاری قلمرو دایی‌ها و جایگزینی سوژه‌های منقاد به جای بدن بی‌اندام، به بازتولید ساختارهای سلسله‌مراتبی، متمرکز و ایستا می‌پردازد. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با خوانش انتقادی متون، استدلال می‌کند که خسروی از طریق روایت‌های پیچیده، نه تنها ماهیت سرکوب‌گرانه و غیرپویای فرقه‌ها را افشا می‌کند، بلکه با تقبیح خرافه‌پرستی و جزمیت، به بازنمایی تنش میان ساختارهای مولار (نظم تحمیلی) و ساختارهای مولکولی (امکان‌رهایی) می‌پردازد. در راستای روش تحقیق، این مطالعه با اتکا به تحلیل متن‌روایی و رویکرد بینارشته‌ای، به واکاوی نشانه‌های فرقه‌گرایی در لایه‌های داستانی، شخصیت‌پردازی و گفتمان‌های ایدئولوژیک متن پرداخته است. داده‌ها از طریق استخراج مضامین مرتبط با سازوکارهای سلطه و تقابل آن‌ها با عناصر ریزوماتیک گردآوری شده است. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که سه‌گانه خسروی، به مثابه متنی ضدفرقه‌گرا عمل می‌کند که با آشکارسازی مکانیزم‌های سلطه، خواننده را به بازاندیشی درباره خطرات تثبیت هویت‌های جمعی بسته فرامی‌خواند. از طریق تقابل شخصیت‌های منفعل (سوژه‌های مولار) با شخصیت‌های چندبعدی (سوژه‌های مولکولی)، متن به خواننده نشان می‌دهد که چگونه فرقه‌ها با مهار میل و تحدید آزادی، امکان هرگونه دگرگونی یا گریز را سلب می‌کنند. این یافته‌ها نه تنها درک عمیق‌تری از سه‌گانه خسروی را باعث می‌شوند، بلکه در مطالعات ادبی معاصر درباره پیوند ادبیات و نقد ایدئولوژی نیز کاربرد دارند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۳	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۱۲	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۳	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۲۰	
واژه‌های کلیدی: فرقه- گرایی، ژیل دلوز، ساختار مولار، سرکوب میل، ابوتراب خسروی.	

استاد: جودوی، حسین؛ محمودی، محمدعلی؛ مشهدی، محمدمیر (۱۴۰۴). «فرقه‌گرایی به مثابه ساختار ایستا در سه‌گانه ابوتراب خسروی». پژوهش‌نامه نقد ادبی و بلاغت، دوره ۱۴، شماره ۲، شماره پیاپی ۳۸، تابستان، (۱۴۶-۱۲۱).

DOI:10.22059/jlcr.2025.395211.2057



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

ابوتراپ خسروی در سه‌گانه خود به صورت مؤکد به تقبیح فرقه‌گرایی و خرافات پرداخته است. راویان اصلی هر سه اثر را می‌توان قربانیان فرقه‌گرایی دانست که اکنون پس از شرح موقع، آیینۀ عبرتی می‌سازند برای بشریت. در *اسفار کاتبان*، قوم یهود، بیشتر به مثابه فرقه‌ای دارای مناسک و آدابی غیرقابل انعطاف است، که در آن امکان عدول از خطوط قرمز وجود ندارد. تا جایی که دختری یهودی (اقلیمایوبی) به سبب عشقش به جوانی مسلمان (سعید بشیری) به شکلی فجیع (نوعی قربانی کردن) کشته می‌شود. دین یهود به عنوان اقلیتی در ایران، در این داستان هرچه بیشتر شکل یک فرقه را به خود گرفته است. در داستان *رود راوی*، فرقه «مقتاحیه»، به هیچ عنوان تحمل عقاید مخالف را ندارد و قصورکنندگان را در ملاً عام به مجازات می‌رساند. در این فرقه بر القای تحسین رنج تأکید می‌شود و مریدان این فرقه از خود توان هیچ اراده و تفکری ندارند. «دارالشفاء» محلی است که حضرت مفتاح بیماران را در آن‌جا نگاه می‌دارد و به آنان وعده شفا و رستگاری می‌دهد. این مکان، شدیداً تحت کنترل است و هیچ چیز ساکنان اجباری آن، از چشمان نظام کنترل‌گر فرقه پنهان نمی‌ماند. در *ملکان عذاب* نیز به یک نظامی جنایتکار پرداخته می‌شود که سرانجام به مقام شیخوخیت فرقه‌ای به نام «تجندیه» می‌رسد. بزرگ تجندیه در خانقاهی زندگی می‌کند و پس از سال‌ها بی‌خبری از فرزند ارشدش، قاصدانی را در پی او می‌فرستد. فرزند ارشد، شبیه‌ترین فرزند به پدر است. پدر می‌خواهد در یک نمایش عمومی، به گونه‌ای تصویرسازی کند که گویا عروج کرده و سپس در هیأتی جوان‌تر به زمین بازخواهد گشت و قرار است پسر ارشد (زکریا) در واقع عهده‌دار نقش جوانی او باشد.

فرقه، گروهی با عقاید، مناسک و ساختار قدرت متمرکز است که حول یک رهبر کاریزماتیک یا ایدئولوژی خاص شکل می‌گیرد. از ویژگی‌های کلیدی یک فرقه می‌توان به عوامل زیر اشاره کرد: (۱) وجود رهبری کاریزماتیک در رأس به عنوان بنیان‌گذار که البته این رهبران غالباً خودانتصاب‌اند و طوری رفتار می‌کنند که تمام تکریم‌ها و ستایش‌ها بر خودشان متمرکز شود و اساس عشق و وفاداری اعضا را بر خود بنا سازند (گل‌محمدی شورکی، ۱۳۹۱: ۵۶). رهبر به عنوان منبع حقیقت مطلق، غیرقابل انتقاد و گاه الوهیت‌پنداشته شده است. (۲) اکثراً دارای مرزهای غیرقابل عبوراند که توسط آن ضمن کنترل اعضا، از ورود افراد بیگانه جلوگیری می‌کنند. (همانجا) فرقه‌ها با ایجاد مرزهای سفت‌وسخت بین اعضا و جهان خارج (مثلاً با تحریم خانواده یا رسانه‌ها) در تحقق این هدف خود می‌کوشند. (۳) کنترل شدید به شکل نظارت بر رفتار، افکار و حتی احساسات اعضا (مثلاً از طریق شست‌وشوی مغزی، انزوا، یا مجازات) وجود دارد. (۴) اکثراً دارای یک مانیفست یا دکترین مشخص - اند که شامل جهان‌بینی، مرام‌نامه و مسائلی این‌چنینی است (همانجا).

فرقه مذهبی «به بخشی از افراد جامعه یا گروهی اطلاق می‌شود که از دین رسمی جامعه جدا شده و به آیینی دیگر گرویده‌اند» (همان: ۵۶-۵۷). «در همه ادیان کم‌وبیش شقاق‌ها و فرقه‌گرایی‌هایی وجود دارد» (ا. گریدی، ۱۳۸۴: ۱۵). تفاوت فرقه با دین یا جنبش‌های اجتماعی در این است که ادیان رسمی معمولاً ساختاری نهاده‌شده، تاریخچه طولانی و تنوع درونی دارند، در حالی که فرقه‌ها اغلب حول محور فرد یا ایدئولوژی محدود شکل می‌گیرند و در برابر تغییر مقاومت می‌کنند. فرقه‌گرایی به گرایش افراد به پیوستن یا تداوم حضور در فرقه‌ها اشاره دارد که ریشه در عوامل روان‌شناختی، اجتماعی و فلسفی دارد.

ژیل دلوز (۱۹۲۵-۱۹۹۵)، فیلسوف فرانسوی و از چهره‌های شاخص پسامدرنیسم و پساساختارگرایی، با بازتعریف مفاهیمی مانند تفاوت، تکرار، صیورت (شدن) و ساختارهای ریزوماتیک، ابزارهای نظری بی‌بدیلی را برای تحلیل ساختارهای پیچیده در ادبیات و هنر فراهم کرده است. فلسفه او، که بر طرد دوگانگی‌های سنتی مبتنی است، به جای تمرکز بر سلسله‌مراتب ثابت، بر شبکه‌های چندوجهی و سیال تأکید دارد. این رویکرد به‌ویژه در تحلیل ساختارهای مولار (چندپاره و غیرمتمرکز) که در آثار ادبی مانند سه‌گانه ابوتراب خسروی تجلی می‌یابند، کاربردپذیر است.

۱-۱. سوالات پژوهش

(۱) چگونه میتوان فرقه‌گرایی را در سه‌گانه ابوتراب خسروی با تکیه بر مفاهیم فلسفی ژیل دلوز، به‌مثابه یک ساختار مولار تحلیل کرد؟

(۲) تقابل میان ساختارهای مولار و ساختارهای مولکولی در سه‌گانه ابوتراب خسروی چگونه بازنمایی می‌شود؟

(۳) فرقه‌ها در این سه‌گانه با چه مکانیزم‌هایی به تثبیت ساختارهای مولار می‌پردازند؟

۱-۲. پیشینه پژوهش

علی تسلیمی و سمیه قاسمی‌پور در مقاله «اقلیت شدن» در بوف کور» (۱۳۹۴)، بوف کور هدایت را از منظر ادبیات اقلیت دلوز و گتاری بررسی کرده‌اند. در این پژوهش به مکانیزم‌های آزادسازی میل در بوف کور و شکستن ساختار هژمونی مسلط پرداخته شده است.

تاجبخش فنائیان به همراه علی‌عسکر علیزاده مقدم و فرهاد مهندس‌پور در پژوهشی با نام «ادبیات اقلیت و بررسی عناصر تطبیقی قلمروزدایی زبانی؛ نفی و شیء‌های کثرت‌یافته (با محوریت داستان مسخ کافکا و نمایش‌نامه دست/آخر ساموئل بکت)» (۱۳۹۵) از طریق تطبیق استعاره‌ها و تمثیل‌های موجود در آثار ذکر شده، به تبیین انسان معاصر پرداخته‌اند.

زهرای غریب‌حسینی و حمید جعفری در پژوهشی با نام «بررسی تمثیل رمزی فرقه انحرافی «تی اس ام» در رمان درخت/نجیر معابد» (۱۴۰۱)، به انحرافات دینی-اخلاقی در جامعه پرداخته‌اند که توسط تشکیلات فرقه‌ای انجام پذیرفته است.

مریم قربانعلی با همراهی اشرف چگینی و محمدعلی شفائی در پژوهشی با نام «کاربست رویکرد ادبیات اقلیت ژیل دلوز بر رمان *الثلج یأتی من النافذه* حنا مینه و رمان *جای خالی سلوچ* محمود دولت‌آبادی» (۱۴۰۲)، به صورت تطبیقی این دو اثر را با خوانشی اقلیتی واکاویده‌اند.

تا به حال در حوزه فرقه‌گرایی، پژوهشی با رویکرد نقد و نظریه ادبی انجام نگرفته است. در این پژوهش برای نخستین بار از منظر یک نظریه ادبی، فرقه‌گرایی مورد نقد و تحلیل قرار گرفته است. ژیل دلوز، با نظریات صداقت‌دار و ساختارشکن خویش محمل مناسبی را فراهم کرده است تا این بار فرقه‌گرایی به شکلی دقیق و ساختارمند تشریح و تبیین گردد و سازوکارهایی که در آن فرقه‌ها، مانع از رهایی و به جریان افتادن میل می‌گردند، تشریح گردد.

۲. مبانی نظری

۲-۱. ساختار مولار (ایستا)

دلوز، تمایزی بنیادین میان ساختارهای «مولار»^۱ و «مولکولار»^۲ قائل می‌شود. «شهرت عمده دلوز به سبب آثاری است که با همکاری فیلیکس گتاری نوشته است» (پیتون، ۱۴۰۱: ۱۴). این دوگانه مفهومی محوری اساسی در اندیشه او و همکاریش فیلیکس گتاری است و نقش کلیدی در تحلیل پویایی‌های قدرت، سوژگی و سازماندهی اجتماعی ایفا می‌کند. ساختارهای مولار، در تقابل با جریان‌های سیال و تکثیرشونده مولکولار، نمایانگر نظام‌های ثابت، سلسله‌مراتبی و نهادینه‌شده‌ای هستند که واقعیت را به واحدهای قابل شناسایی و کنترل‌پذیر تقسیم می‌کنند. این ساختارها، با تولید دوقطبی‌های ثابت (همچون فرد/جمع، مرکز/حاشیه و نظم/بی‌نظمی)، سوژه‌ها و نهادها را در چارچوب‌های ازپیش‌تعیین‌شده محبوس می‌سازند و امکان گریز از منطق بازنمایی و هویت‌های ایستا را محدود می‌کنند.

از منظر دلوز، مولاربودگی نه تنها در سطح کلان ساختارهای اجتماعی (مانند دولت، سرمایه‌داری یا نهادهای مذهبی) تجلی می‌یابد، بلکه در لایه‌های خردتر روانشناختی و زبانی نیز حضوری فعال دارد. این ساختارها می‌کوشند بس‌گانگی^۳ و شدن^۴ را به واسطه فرایندهای استانداردسازی و عرفی-سازی مهار کنند. همچنین خطوط گریز را نیز مسدود می‌نمایند یا میل را در جهت اهداف و آرمان‌های خود کانالیزه می‌کنند. ساختارهای مولار شدیداً با اقسام قلمروزدایی در تعارض هستند و اگر هرگونه قلمروزدایی یا تلاش برای قلمروزدایی صورت گیرد، با بازقلمروگذاری آنی و مجدد، آن را در جهت اهداف سلطه‌گرایانه خود به کار می‌گیرند.

ساختار مولار همانند نظام درختی سنتی اندیشه و فلسفه غرب است. دلوز به همراه گتاری از واژه «ریزوم» برای مقابله با نظام سنتی و راکد اندیشه و فلسفه رایج سود می‌جویند؛ آن‌ها «الگوی تفکر حاکم بر غرب را، به دلیل تأکید آن بر علت و معلول و پدید آوردن پایگان‌ها به درخت تشبیه کرده‌اند» (ساتن و مارتین-جونز، ۱۳۹۵: ۲۳). و ایده ریزوم را به‌عنوان یک ماشین جنگنده برای مقابله با تفکر درختی پرورده و گسترده‌اند. ریزوم از ریشه یونانی^۵ به معنای توده - ریشه است. در زیست‌شناسی و گیاه‌شناسی، به گیاهی اطلاق می‌شود که اغلب دارای ریشه‌های خارجی و ساقه‌های خزنده است. ساقه‌های گیاهان ریزوم‌دار بر خلاف سایر گیاهان به‌صورت افقی و در زیر خاک رشد می‌کنند. با قطع بخشی از ساقه آن، گیاه از بین نرفته، بلکه از همان‌جا در زیر خاک گسترش می‌یابد و جوانه‌های تازه به وجود می‌آورد. پس ریزوم عامل ارتباط و دگرزایی است و امکان ایجاد شبکه‌ای بی‌پایان را فراهم می‌کند. «اما مراد دلوز و گتاری از کاربرد این اصطلاح در مقدمه هزار فلات: سرمایه‌داری و شیزوفرنی (۱۹۸۰) توصیف شیوه‌ای خاص از اندیشیدن بود. تصویر ریشه‌ها و جوانه‌هایی که از ساقه‌ای افقی پدید می‌آیند از شیوه تفکری حکایت می‌کند که این دو آن را برتر از فرایند فکری حاکم بر فلسفه غرب می‌دانند» (کولبروک، ۱۴۰۱: ۲۳). سازوکار یک ساختار مولار که نمونه‌ای واضح از تجسم‌گاه اندیشه درختی است مدام به نفی و طرد اشکال رهایی‌بخش منجر می‌شود:

۲-۱-۱. سرکوب «میل»^۶

«میل یک فرایند است؛ یعنی نقطه مقابل یک ساختار یا تکوین» (دلوز، ۱۴۰۰: ۳۰۲). همچنین «یک نیروی کنشی است و نه پاسخی واکنشی به یک نیاز تحقق‌نیافته» (پیتون، ۱۴۰۰: ۱۴۰). دلوز و گاتاری با نقد مفهوم ادیب و فقدان در روانکاوی فرویدی، میل را نه به‌عنوان کمبود یا فقدان، بلکه به‌عنوان نیرویی مولد و سازنده معرفی می‌کنند. از نقطه نظر دلوز و گتاری میل به شکل یک نیروی سازنده و اسرارآمیز شهوت‌طلبی ظهور می‌کند. آن‌ها مفهوم امر خیالی لاکان را به کمال مطلوب رسانده (مرحله قبل از اکتساب زبان) و بر تئوری میل او تأکید دارند. آن‌ها گذار به امر نمادین (زبان، ساختار و جامعه) را به‌عنوان یک خسران و شکست می‌نگرند. ورود به ساختار و جامعه به‌عنوان یک تراژدی نگریسته می‌شود. تنها بازگشت به خیال، نمایانگر پایان سرکوب اجتماعی-سیاسی و دیکتاتوری امر نمادین است. آن‌ها در واقع با حمله به روان‌کاوی کلاسیک و مارکسیسم، یک تئوری جدید به نام شیزوآنالیز را توسعه می‌دهند (ساراپ، ۱۳۸۲: ۱۳۱-۱۳۰). ماشین‌های میل‌گر^۷، سازوکارهایی هستند که میل را تولید می‌کنند. این ماشین‌ها نه تنها در انسان‌ها، بلکه در تمام سطوح واقعیت، از جمله طبیعت و جامعه، فعال هستند. ساختارهای مولار با اعمال کدهای ثابت (مثلاً هنجارهای اجتماعی، قوانین اخلاقی یا الزامات اقتصادی)، این جریان میل را به کانال‌های ازپیش‌تعیین‌شده هدایت می‌کنند. ساختارهای مولار، میل را به‌عنوان کمبود (مثلاً

کمبود عشق، ثروت یا قدرت) بازتعریف می‌کنند، در حالی که از نظر دلوز، میل یک نیروی مولد مثبت و بی‌نیاز از کمبود است.

۲-۱-۲. نفی «بس‌گانگی»

دلوز و گتاری با مفاهیم وحدت و هویت، یعنی وجود یک اصل واحد و ثابت که همه چیز از آن نشأت می‌گیرد، مخالف‌اند. آن‌ها معتقدند که این مفاهیم، جهان را به یک فضای همگن و یکنواخت تبدیل می‌کنند و تنوع و تکثر آن را نادیده می‌گیرند. دلوز و گتاری به جای وحدت و هویت، مفهوم بس‌گانگی را مطرح می‌کنند. بس‌گانگی به این معناست که فرد نه یک هویت واحد، بلکه مجموعه‌ای از حالات و رویدادهاست که مدام در حال تغییر و تحول هستند. بس‌گانگی‌ها ریزومی‌اند و در آن‌ها تنها تعین‌ها، گستره‌ها و بُعدها وجود دارند (یانگ و دیگران، ۱۴۰۱: ۱۱۳). ریزوم ساختاری بدون مرکز و سلسله‌مراتب است و همواره در حال گسترش و ارتباط با نقاط جدید است. بس‌گانگی نیز به همین ترتیب ساختاری است که مدام در حال گسترش و ارتباط است. ساختارهای مولار با ایجاد هویت‌های ثابت (مثل جنسیت، طبقه، نقش‌های اجتماعی)، میل را در قالب‌های محدودکننده محبوس می‌کنند. این هویت‌ها، بس‌گانگی‌های نامحدود میل را نادیده می‌گیرند و آن را به الگوهای تکرارشونده و قابل کنترل تبدیل می‌کنند.

۲-۱-۳. انسداد «خطوط گریز»^۸

خطوط گریز در واقع امکان‌هایی است در یک جهان ریزوماتیک که اقسام قلمروزدایی‌ها را ممکن می‌سازد. خطوط گریز، مسیرهایی هستند که از نظام‌های سخت و متصلب (مثل ساختارهای اجتماعی، سیاسی یا روانی) فراروی می‌کنند و امکان دگرگونی، خلاقیت و بازتعریف رابطه با واقعیت را فراهم می‌آورند. این خطوط نه برای تخریب، بلکه برای گسست از قالب‌های ازپیش-تعیین‌شده و ساخت امکان‌ات جدید عمل می‌کنند. فرقه‌ها با ایجاد هویت‌های یکپارچه و انعطاف-ناپذیر (مثل عضو وفادار، برگزیده حقیقت)، تفاوت‌ها و چندگانگی‌های ذاتی میل را نابود می‌کنند. از نظر دلوز، میل ذاتاً سیال، غیرمتمرکز و چندجهتی است، اما فرقه‌ها آن را در قالب ایدئولوژی‌های ثابت کدگذاری می‌کنند. این کدگذاری، خطوط گریز را مسدود می‌کند، چرا که هرگونه انحراف از هویت تحمیلی، به عنوان «خیانت» یا «انحراف» سرکوب می‌شود.

۲-۱-۴. نفی «شدن»

«صیورت» یا «شدن» یکی از مفاهیم کلیدی در فلسفه ژیل دلوز، فیلسوف فرانسوی، است. این مفهوم به فرآیند مداوم و بی‌وقفه تغییر و دگرگونی اشاره دارد، نه به یک حالت ثابت و پایدار. «از نقطه نظر قدرت، شدن‌ها را می‌توان فرایندهای ازدیاد یا افزایش قدرت‌های یک پیکر تلقی کرد که در رابطه با قدرت‌های دیگر اتفاق می‌افتد بی‌آنکه مستلزم تصاحب آن قدرت‌ها باشد» (پیتون، ۱۴۰۰: ۱۵۴). در فلسفه ژیل دلوز و فلیکس گتاری، صیورت یا شدن به فرآیندی داینامیک اشاره دارد که

در آن سوژه‌ها از هویت‌های ثابت و ازپیش‌تعیین‌شده فراروی می‌کنند و به‌سوی تفاوت، تغییر و اتصالات نوین حرکت می‌نمایند. صیوررت، در تقابل با بودن، ماهیتی سیال، غیرخطی، و چندجهتی دارد و با گشودگی به‌سوی امکانات نامحدود تعریف می‌شود. «شدن، نه آغازی دارد نه پایانی، نه خروجی نه ورودی، نه مبدا و اصلی و نه سرنوشت مقدری. شدن کانون نابی است بدین معنا که این کانون «در میانه چیزی» نیست» (همو، ۱۴۰۱: ۱۸۹). فرقه‌ها، به‌عنوان ساختارهای مولار تمامیت-خواه، این فرآیند را از طریق سازوکارهای سرکوب‌گرانه‌ای خنثی می‌کنند.

۲-۱-۵. «بازقلمروگذاری»^۹ «قلمروزدایی‌ها»^{۱۰}

قلمروزدایی به معنای خروج از مرزهای تعیین شده و شکستن الگوهای تثبیت شده است. این فرآیند می‌تواند در سطوح مختلف، از فردی تا اجتماعی، رخ دهد. قلمروزدایی نه تنها به معنای گسستن از گذشته، بلکه به معنای ایجاد ارتباطات جدید و نامتعارف است. این ارتباطات می‌توانند منجر به خلق چیزهای جدید و نوآورانه شوند. دلوز و گتاری با مفهوم قلمروزدایی، به مقابله با هرگونه تثبیت و محدودیت می‌پردازند. بازقلمروگذاری در فلسفه دلوز و گتاری به معنای فرآیند سازمان‌دهی مجدد یا تثبیت دوباره یک سیستم، ساختار یا قلمرو پس از یک دوره تغییر یا گسست است. بازقلمروگذاری نشان‌دهنده تلاش برای ایجاد ثبات جدید یا بازگشت به وضعیتی پایدار پس از یک دوره تغییرات شدید است. فرقه‌ها با قلمروگذاری‌های افراطی تمام جنبه‌های زندگی فردی و جمعی را در قلمروی بسته خود محصور می‌کنند (مثلاً کنترل روابط اجتماعی، مالی یا حتی افکار اعضا). خطوط گریز، که ذاتاً قلمروزدایی (گسست از قلمروهای ثابت) را ممکن می‌سازند، توسط فرقه‌ها به عنوان تهدیدی برای بقای نظام تفسیر می‌شوند. بنابراین، هر نشانه‌ای از تفکر انتقادی یا کنش مستقل، با مکانیزم‌هایی مانند شست‌وشوی مغزی، انزوا یا تنبیه سرکوب می‌شود.

۲-۱-۶. کاربست «سوژه‌منقاد» به جای «بدن بی‌اندام»^{۱۱}

برای دلوز و گتاری بدن بی‌اندام نوعی پیش‌فرض برای هویت است. آن‌ها از مفهوم بدن بدون اندام به مثابه وضعیتی از میل رها و غیرساختاریافته نام می‌برند. ساختارهای مولار با اعمال تقسیمات سلسله‌مراتبی (مثل تفکیک بدن به اندام‌های عملکردی)، این بدن بدون اندام را به اجزای کنترل-پذیر تجزیه می‌کنند. این فرآیند، جریان‌های میل را متوقف کرده و آن را به خدمت نظام‌های سلطه درمی‌آورد و از آن‌ها بدن‌های مطیع و سوژه‌منقاد می‌سازد.

۳. کاربست مبانی نظری در سه گانه ابوتراپ خسروی

۳-۱. فرقه به مثابه ساختار مولار

جامعه یهود در داستان *اسفار کاتبان* به مثابه یک ساختار مولار (ثابت و سلسله‌مراتبی) تصویر می‌شود که با مناسک غیرقابل انعطاف، هرگونه خطوط گریز یا شدن (صیوررت) را سرکوب می‌کند. فرهنگ در این‌جا، تبدیل به یک خرده‌فرهنگ (احکام غیرقابل انعطاف یهودیت) می‌شود و اقلیما

ابویی، با عشق به سعید مسلمان، تلاش می‌کند از مرزهای فرقه فراروی کند و به یک دیگری- شدن دست یابد. اما این حرکت مولکولی (تغییرپذیر و سیال) با خشونت ساختار مولار (قربانی شدن) نبود می‌شود. این تقابل، بازتاب نظریه دلوژ درباره نزع میان نیروهای کدگذاری شده (فرقه) و نیروهای رمزگشایی شده (عشق) است. فرقه با تحمیل قوانین خشک، بدن‌ها را به «سازمان‌هایی» تقلیل می‌دهد که تنها پذیرای عملکردهای ازپیش‌تعیین شده‌اند. اقلیما، به مثابه یک بدن بالقوه، تلاش می‌کند از این سازمان‌یافتگی بگریزد، اما ساختار فرقه او را به «بدنی مهرخورده» تبدیل می‌کند.

۳-۱-۱. سرکوب «میل» در سه‌گانه خسروی

تشریح مفهوم میل از دیدگاه دلوژ بیانگر دیدگاه‌های ضدمدرنیستی اوست. به نظر دلوژ و گتاری، انسان در ابتدایی‌ترین وضعیت موجودی زیست‌شناختی است. لذا در او میل یا کشش تصاحب اشیاء وجود دارد. میل همانند ماشینی است که آدمی را پیش می‌راند و از بدو تولد تا لحظه مرگ با انسان همراه است (ایمان‌زاده، ۱۴۰۰: ۳۷). در رود راوی فرقه مفتاحیه با مجازات علنی مخالفان، یک دستگاه انضباطی ایجاد می‌کند که میل را مهار می‌نماید. از نظر فوکو قدرت مشرف بر حیات، به بدن نه به عنوان ابزار بازتولید انسان، بلکه بیشتر به عنوان موضوع دخل و تصرف نگاه می‌کند. علمی جدید که فوکو از آن به عنوان «قدرت انضباطی» یاد می‌کند و هدف اصلی قدرت انضباطی، تولید انسانی بود که به عنوان «بدنی رام و سر به راه» تلقی شود. این بدن رام در عین حال نیز باید مؤلف باشد. تکنولوژی انضباط در کارگاه‌ها، پادگان‌ها، زندان‌ها، بیمارستان‌ها و غیره توسعه یافت. در هر یک از این نهادها هدف کلی سربراهی افراد و جمعیت‌ها به‌طور هم‌زمان بود (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۲۴۴). فرقه‌ها، میل تولیدگر را به میل سرکوب‌گر تبدیل می‌کنند و مانع «صیورورت» (شدن) می‌شوند. و این همان تعریف نوین نیچه از بردگی‌ست که رخ می‌دهد؛ آن‌چه نیچه ضعیف یا برده می‌نامد به معنای کم‌تر قوی نیست، بلکه هر چیزی است که - قدرت‌اش هر چه هست - از آن‌چه می‌تواند انجام دهد، جدا شده باشد. کم‌تر قوی، به همان اندازه قوی نیرومند است اگر تا آخرین مرز برود (دلوژ، ۱۳۹۰: ۱۰۲). تأکید بر «تحسین رنج» و نفی اراده فردی، نشان‌دهنده سرکوب میل تولیدگر (مفهوم دلوژی) است. پیروان این فرقه به «بدن‌های مطیع» تبدیل می‌شوند که فاقد هرگونه توانایی برای شدن یا اتصال به شبکه‌های ریزوماتیک هستند. «فرضیه سرکوب در سنتی ریشه دارد که قدرت را صرفاً محدودیت، نفی و اجبار می‌داند. قدرت به‌عنوان مقاومتی منظم در مقابل واقعیت، به‌عنوان ابزار سرکوب و به‌عنوان مانع حقیقت، از شکل‌گیری دانش و معرفت جلوگیری می‌کند و یا دست‌کم آن را مخدوش می‌سازد. قدرت این کار را از طریق سرکوب امیال، ایجاد آگاهی کاذب، ترویج ناآگاهی و نادانی و کاربرد بسیاری از نیرنگ‌های دیگر انجام می‌دهد. قدرت چون از حقیقت می‌ترسد، می‌باید آن را سرکوب کند» (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۳۲۷).

اقلیما در *اسفار کاتبان* درباره خویشان یهودی خویش به سعید بشیری اینچنین می‌گوید: «عاق همه‌شان شده‌ام، به نظرشان دختر خودسری هستم...» (خسروی، ۱۴۰۲ الف: ۳۸) او در جای دیگری از داستان خطاب به سعید بشیری می‌گوید: «من باید به آن‌ها بگویم که کارهای من نیازی به مشورت با خاخام ندارد و اصلاً برای همین به خانه پدری برگشته‌ام که برای هر کاری از او اجازه نگیرم» (همان: ۵۶-۵۵). او همچنین خطاب به سعید بشیری تصریح می‌کند: «خاخام، مادر، اسفار تورات و تلمود مثل بند نافی هستند که به من پیوسته‌اند. باید بریده شوند» (همانجا). فرقه‌گرایی، در *اسفار کاتبان*، با ایجاد نظامی مبتنی بر اطاعت از خاخام و متون مقدس (مانند تورات و تلمود)، نمونه بارزی از یک ساختار مولار است. این ساختارها با محدود کردن فرد در چارچوبی از «بایدها» و «نبایدها»، میل به تفاوت و تکرار را سرکوب می‌کنند. اقلیما با بیان اینکه «خاخام، مادر، اسفار تورات و تلمود... باید بریده شوند»، عملاً به دنبال قلمزدایی است؛ فرآیندی که دلوز آن را به‌مثابه رهایی از نظام‌های تحمیلی و بازگشایی فضا برای تکرار معرفی می‌کند. دلوز میل را نیرویی انقلابی می‌داند که در برابر نظام‌های سرکوب‌گر مقاومت می‌کند. اقلیما با تأکید بر استقلال عمل (کارهای من نیازی به مشورت با خاخام ندارد) نشان می‌دهد که میل فردی چگونه می‌تواند در تقابل با ساختارهای فرقه‌ای قرار گیرد.

در قسمتی از *اسفار کاتبان* به دست می‌آید که سعید بشیری و اقلیما ایوبی مدام تحت تعقیب‌اند و به‌سختی تهدید گشته‌اند. اقلیما از سمت خاخام با توسل به آیات عذاب تورات تهدید شده است و خاخام به نشانه‌هایی از سعید هم اشاره کرده است که او را در موضع آسیب‌پذیری قرار می‌دهد. اما بیشتر از هر چیز، اقلیما نگران سعید است (همان: ۹۳). از دیدگاه فوکو، قدرت نه صرفاً از طریق زور فیزیکی، بلکه از طریق گفتمان‌ها و نهادهای نظارتی اعمال می‌شود. تهدید اقلیما توسط خاخام با استفاده از «آیات عذاب تورات»، نمونه‌ای بارز از کاربست گفتمان مذهبی برای ایجاد رعب و انقیاد است. خاخام، به‌عنوان نماینده فرقه، با تفسیر اقتدارگرایانه متون مقدس (توسل به آیات عذاب)، تلاش می‌کند تا هویت فرقه‌ای را به‌مثابه تنها معیار حقیقت تحمیل کند و تمایز بین مقدس/نامقدس را تشدید نماید و هرگونه مقاومت را «گناه» جلوه دهد. تهدیدها نه‌تنها علیه اقلیما، بلکه «به نشانه‌هایی از سعید» اشاره دارند. این امر نشان می‌دهد فرقه‌گرایی چگونه از نظارت شبکه‌ای استفاده می‌کند تا حتی غیرمستقیم، افراد را تحت کنترل بگیرد. خاخام و نظام فرقه‌ای، نماد ماشین‌های مولاری هستند که با تحمیل قوانین مذهبی (آیات عذاب)، میل به آزادی را سرکوب می‌کنند. در مقابل، نگرانی اقلیما برای سعید و پیوند عاطفی بین آن‌ها، نشانه میل انقلابی است: میل به حفظ ارتباط انسانی، حتی در شرایط خطر و میل به شکستن انزوا و ایجاد همبستگی فراتر از مرزهای فرقه. فرقه‌گرایی می‌کوشد میل را به میل به اطاعت تبدیل کند، اما اقلیما و سعید با حفظ دغدغه‌های انسانی، نشان می‌دهند میل ذاتاً نیرویی رهایی‌بخش است.

اقلیما با تمام تهدیدها هرگز از علاقه‌اش به سعید بشیری دست نمی‌کشد. سعید بشیری پس از غیبت غیرمنتظره اقلیما به خانه او می‌رود. نشانه‌هایی را می‌بیند که متوجه می‌شود، اقلیما به وضعی فجیع، مطابق با سنن یهود، قربانی گشته است. بوی مرموز سوختنی و خون‌های دلمه‌بسته همگی خبر از کشته شدن اقلیما می‌دهند (همان: ۱۵۷-۱۵۵). فرقه یهود، با تحمیل قوانین سختگیرانه و استفاده از خشونت (مثل قربانی کردن)، تفاوت‌های فردی (مانند عشق اقلیما به سعید) را سرکوب می‌کند. بوی سوختگی و خون دلمه‌بسته به‌عنوان نشانه‌های مرگ اقلیما، نه تنها نماد خشونت فیزیکی، بلکه بیانگر «خشونت نمادین» فرقه است که از طریق ترس و وحشت، وفاداری اعضا را تضمین می‌کند. این همان «انضباط بدن‌ها» (به‌قول فوکو) است که دلوز آن را در قالب کنترل میل و سرکوب خطوط گریز تحلیل می‌کند. «قدرت به شیوه‌یی که فوکو آن را در نظر می‌گیرد رابطه نزدیکی با «سلطه» دارد و نه مستلزم یک مرتکب علناً آشکار، بلکه مستلزم یک قربانی است» (کوزنزهوی، ۱۳۸۰: ۱۶۲). فرقه با قتل اقلیما، خط گریز عشق اقلیما به سعید را نابود می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه ساختارهای فرقه‌ای با بازقلمروگذاری، هرگونه تلاش برای فرار را به دام می‌اندازند. مرگ اقلیما نه تنها پایان مقاومت او، بلکه اعلام پیروزی نظام فرقه‌ای بر تفاوت و تکثر است. جسد اقلیما که با خشونت فرقه مثله شده، نمادی از نابودی بدن بی‌اندام است. فرقه با تخریب فیزیکی و نمادین بدن او، نه تنها میل او به آزادی (عشق به سعید) را سرکوب می‌کند، بلکه بدنش را به سطحی کدگذاری شده تبدیل می‌کند که تابوها و محدودیت‌های فرقه را بازتولید می‌کند. اشاره به «سنن یهود» به‌عنوان توجیه قتل، نشان‌دهنده استفاده از متون مقدس (مثل تلمود) برای طبیعی‌سازی خشونت است. این همان «دانش-قدرت» است که دلوز و فوکو بر آن تأکید دارند؛ نظام‌های حقیقت‌سازی که خشونت را موجه جلوه می‌دهند.

در قسمتی از داستان رود راوی، حضرت مفتاح به کیا می‌گوید: «قدرت، آرمان مفتاحیه است، زیرا که قدرت واقعی متعلق به مفتاحیه است...» (خسروی، ۱۴۰۳: ۱۴۰) از نظر دلوز، قدرت در نظام‌های فرقه‌ای نه صرفاً یک ابزار سرکوب، بلکه میل سازمان‌یافته است که سوژه‌ها را به‌سوی اهداف گروه هدایت می‌کند. قدرت در این‌جا نه یک ابزار بیرونی، بلکه خودِ هدف نهایی است. فرقه با ایجاد یک «ماشین میل» جمعی، اعضا را وادار می‌کند تا قدرت رهبر را نه به‌عنوان زور، بلکه به‌عنوان «آرمان» بپذیرند. این فرایند، میل فردی را به «میل فرقه‌ای» تبدیل می‌کند. فرقه می‌کوشد هرگونه قدرت بیرونی (دولت، ادیان دیگر، عرف جامعه) را نفی کند و خود را تنها منبع مشروع قدرت معرفی نماید. دلوز از مفهوم سیمولاکروم (کپی بدون اصل) برای توصیف نظام‌هایی استفاده می‌کند که واقعیت را جعل می‌کنند. سیمولاکروم یا وانموده «مؤمن توان‌مندیی ایجابی‌ست که اصل و نسخه-بدل، الگو و رونوشت را نفی می‌کند» (یانگ و دیگران، ۱۴۰۰: ۴۶۷-۴۶۶). ادعای «قدرت واقعی متعلق به مفتاحیه است»، نمونه‌ای از ساخت سیمولاکروم است. فرقه با ایجاد یک گفتمان دروغین، قدرت

خود را به مثابه «تنها حقیقت» معرفی می‌کند، حتی اگر در واقعیت خارجی چنین نباشد. این گفتمان، اعضا را وادار می‌کند تا جهان را تنها از دریچه ایدئولوژی فرقه ببینند و هرگونه قدرت بیرونی را نادرست یا ضعیف تصور کنند.

در رود راوی، عمومی فرقه‌ای کیا، در وصف حضرت مفتاح توضیحاتی به او می‌دهد؛ اینکه حضرت مفتاح مسیری اختصاصی برای عبور و مرور دارند. ایشان نمی‌خواهند با رعایا مواجه شوند و ملاقات نگهبانان دارالمفتاح با ایشان از موهبت آنان است. به رعایایی اشاره می‌شود که در مواجهه با حضرت مفتاح بر خاک می‌افتند و می‌خواهند کفش مبارک را ببوسند و حضرت کلافه می‌شوند. هر وقت حضرت مفتاح عصایش را برمی‌دارد، مباشران خاصه ایشان هم می‌دانند که باید او را تنها بگذارند. کیا هنگام شرفیابی به آستان حضرت مفتاح، سر خم می‌کند و زنان ایشان را می‌بوسد. حضرت مفتاح نیز او را نوازش می‌کنند (خسروی، ۱۴۰۳: ۳۳-۳۱). از دیدگاه ماکس وبر، اقتدار کاریزماتیک مبتنی بر ویژگی‌های استثنایی و فرهنگدانه رهبر است که او را از افراد عادی متمایز می‌کند. مفهوم کاریزما که در لغت به معنای «هدیه الهی» است، برای توصیف رهبران خودبرگزیده‌ای به کار می‌رود که پیروانشان در رنج و عذاب‌اند و ناز به رهبر دارند (وبر، ۱۳۸۴: ۶۲). این اقتدار، نه بر سنت یا قانون، بلکه بر جذابیت شخصی رهبر و باور پیروان به تقدس یا قدرت فوق‌العاده او استوار است. حضرت مفتاح به عنوان رهبر فرقه، نمونه‌ای کلاسیک از یک رهبر کاریزماتیک است؛ مسیر اختصاصی برای عبور، اجتناب از مواجهه مستقیم با پیروان و نیاز به رعایت تشریفات خاص (مثل برداشتن عصا به عنوان نشانه نیاز به تنهایی)، همگی نشان‌دهنده ایجاد فاصله مقدس بین رهبر و توده‌هاست. این فاصله، کاریزما را به عنوان امری «فرابشری» تقویت می‌کند. رهبر کاریزماتیک و طرفدارانش «برای اینکه رسالت خود را به خوبی به انجام برسانند، باید در فراسوی قیدوبندهای این جهانی و روزمرگی‌های حرفه‌ای و تعهدات جاری زندگی خانوادگی قرار گیرند» (همان: ۲۸۱). رفتار پیروان (افتادن بر خاک، بوسیدن کفش یا زنان رهبر) نمایشی از تقدیس رهبر است که وبر آن را ویژگی کلیدی اقتدار کاریزماتیک می‌داند. این اعمال، رهبر را به «اسطوره-ای زنده» تبدیل می‌کند که فراتر از دسترس انتقاد یا تردید قرار می‌گیرد. البته عصبانیت حضرت مفتاح از نزدیکی پیروان، نشان‌دهنده تنش ذاتی در کاریزماسم است؛ رهبر هم به ستایش پیروان نیاز دارد و هم باید فاصله خود را حفظ کند تا تقدسش خدشه‌دار نشود. نوازش حضرت مفتاح پس از بوسیدن زنان توسط کیا، نمادی از اقتصاد عاطفی فرقه است: رهبر با اعطای توجه محدود (نوازش)، اطاعت را پاداش می‌دهد و وابستگی عاطفی پیرو را تقویت می‌کند. این همان سرمایه‌گذاری میل است که دلوز از آن سخن می‌گوید؛ میل پیرو به تأیید، مصادره و به ابزاری برای تثبیت قدرت تبدیل می‌شود. پروتکل‌های سختگیرانه (مثل ضرورت سکوت هنگام برداشتن عصا) نمایانگر تبدیل فرقه به «ماشین میل» است که کوچک‌ترین رفتارها را کنترل می‌کند. این سطح از انضباط، ویژگی

مشترک نظام‌های میکروفاشیستی است. بوسیدن کفش یا زانوان، نه‌تنها نمایشی از اقتدار کاریزماتیک، بلکه تحقیر بدن پیرو است.

۳-۱-۲. نفی «بس‌گانگی» در سه‌گانه خسروی

در رود راوی اساساً دارالشفای گونه‌ای وصف می‌شود که به نظر می‌رسد حیاتی‌ترین ارگان این فرقه است که تمامی سازوکارهای مورد نیاز آن را پوشش می‌دهد. کیا نیز به لاهور فرستاده شده است تا پزشکی بیاموزد و برای خدمت در دارالشفای به کار گرفته شود. دارالشفای تجسم نظام تحمیلی فرقه‌گرایانه است که پیروان خویش را به‌مثابه بیمارانی می‌بیند که باید آن‌ها را به رستگاری نائل سازد. در دارالشفای آمار بسیار دقیق است؛ بیماران، پنجاه و شش نفر می‌باشند که از این تعداد شانزده نفر زن، بیست و دو مرد و هجده کودک مجهول‌الهویه می‌باشند. «بیمارستان نخست بر اساس کنترل از طریق دارو عمل می‌کرد. بعدها با گسترش شبکه کنترل بیماران شناسایی می‌شدند و تحت نظارت قرار می‌گرفتند. طبقه‌بندی آن‌ها بر اساس سن، بیماری و غیره صورت می‌گرفت» (دریفوس و رایینو، ۱۳۷۹: ۲۷۱-۲۷۲). از جمله عجایب دارالشفای عمل تسلیب است؛ عضو و زخم به‌سبب عفونت زخم کبود از تن جدا می‌گردد. غالب کارکنان این دارالشفای زنان هستند، اما مردانی هم به چشم می‌خورند. خانم فرخ، از کارکنان و سرپرستان دارالشفای کار در این مکان را عبادت می‌داند. در دارالشفای کسانی هم هستند که به آن‌ها برچسب دیوانگی زده‌اند و آنان را در اتاق‌هایی مخصوص نگهداری می‌کنند؛ موهای زنی به نام اقدس مجاب که مته‌م به سوءقصد علیه حضرت مفتاح است را می‌تراشند و او می‌گوید به‌سبب زن بودنش تقاضا دارد که حداقل موهایش را نتراشند تا مشخص شود که زن است. در دارالشفای بعضاً پس از عمل تسلیب، در بخش ترمیم اعضایی را جایگزین می‌نمودند. برای مثال حدقه چشم زنی به نام مینا را ترمیم کرده‌اند و برای نشان دادن به کیا، نزد او حدقه‌اش را از چشم درمی‌آورند و دوباره سر جایش می‌گذارند. محیط دارالشفای به‌بهانه جلوه‌گری از ناامنی، به گونه‌ای طراحی شده است که هیچ کدام از بیماران امکان پنهان ماندن از چشم عوامل بخش را نداشته باشند. آن‌ها حتی در آبریزگاه‌ها و حمام هم قابل مشاهده‌اند (خسروی، ۱۴۰۳: ۷۸-۶۱). «دلوز معتقد بود که ما اخیراً عبور از جامعه انضباطی به جامعه کنترلی را تجربه کرده‌ایم» (دلوز و دیگران، ۱۴۰۱: ۴۳). او در تحلیل جوامع مدرن از مفهوم «جامعه کنترلی» سخن می‌گوید که در آن نهادها نه با انضباط فیزیکی مستقیم، بلکه از طریق شبکه‌های انعطاف‌پذیر و نامرئی، بدن‌ها و ذهن‌ها را مدیریت می‌کنند. او می‌گوید: «تصویر تونل‌های متقاطع موش کور که مشخصه ساختارهای جوامع انضباطی بود، دیگر در این قلمرو جدید به کار نمی‌آید. دلوز تأکید می‌کند که نه گذرهای ساخت‌بندی‌شده موش کور، بلکه حرکات بی‌نهایت موج‌سان مار مشخصه فضای هموار جوامع کنترلی است» (Deleuze, 1991: 7). در رود راوی، دارالشفای ترکیبی از جامعه انضباطی (به‌سبک فوکو) و کنترل فرقه‌ای (به‌سبک دلوز) است؛ آمار دقیق بیماران (۵۶ نفر با تقسیم‌بندی

جنسیتی و هویتی) نمایانگر میل فرقه به کالبدشکافی و طبقه‌بندی است. قدرت با تقسیم افراد به گروه‌های قابل کنترل، هویت‌های ثابت و قابل کنترل می‌سازد. نظارت همه‌جانبه (حتی در آبریزگاه-ها) تجسمی از سراسربینی فوکویی است، اما با شدتی فرقه‌ای. این نظارت، نه برای اصلاح، بلکه برای نابودی هرگونه حریم خصوصی و تبدیل بدن‌ها به اشیای قابل مشاهده طراحی شده است. عمل تسلیب (قطع عضو عفونی) نمادی از نفی بدن بی‌اندام است. فرقه با قطع بخش‌های ناسالم، بدن را به مثابه ماشینی می‌بیند که باید مطابق ایدئولوژی‌شان بازسازی شود. این عمل، مشابه بازقلمروگذاری اجباری است که میل به گریز را سرکوب می‌کند. جایگزینی اعضا (مثل حذقه مینا) نمایشی از بازسازی بدن مطابق ایدئولوژی فرقه است. این جایگزینی‌ها نه برای بهبود، بلکه برای اثبات قدرت فرقه در بازآفرینی بدن انجام می‌شود. خصوصاً درباره حذقه می‌توان از اعمال جهان‌بینی ایدئولوگ در فرد اشاره کرد. مینا از این پس باید با چشمی دیگرگونه (آن‌گونه که مد نظر فرقه است) به جهان بنگرد. چشم مد نظر فرقه، بایدها و نبایدهایی دارد که متفاوت با آرمان‌های فرد است. تراشیدن موهای اقدس به بهانه سوءقصد، نه تنها تنبیه بدن، بلکه پاکسازی هویت جنسیتی اوست. این عمل، نفی بس‌گانگی (چندجنسیتی) و شکلی از خشونت نمادین است که زن بودن را به مثابه «گناه» معرفی می‌کند و زن‌ستیزی فرقه را عریان می‌سازد. اقدام اقدس مجاب برای حفظ موهایش، نمادی از مقاومت در برابر حذف هویت جنسیتی است. این کنش، یک خط گریز کوچک است که نشان می‌دهد بدن‌ها هرگز کاملاً تسلیم نمی‌شوند. خدمت در دارالشفای به مثابه عبادت (نگاه خانم فرخ)، نشان‌دهنده تقدیس مکانیزم‌های کنترل است. فرقه، خشونت سیستماتیک را به «عبادت» تبدیل می‌کند تا وفاداری اعضا را به ایدئولوژی خود طبیعی جلوه دهد.

۳-۱-۳. انسداد خطوط گریز در سه‌گانه خسروی

سعید بشیری و اقلیما ایوبی برای انجام یک پژوهش دانشگاهی با هم شریک می‌شوند. سعید بشیری که جوانی است مسلمان، اقلیما ایوبی (دختری یهودی) را برای هم‌اندیشی راجع به پژوهش به خانه دعوت می‌کند. اما مشخص است که اقلیما از چیزی می‌ترسد: «از دور دیدمش که می‌آمد. به نظر محتاط می‌آمد، حتی به کندی قدم برمی‌داشت... مرا که دید شتاب کرد. به نزدیکی‌ام که رسید، گفت: «شما توی این باغ درندشت نمی‌ترسید؟» (خسروی، ۱۴۰۲: الف: ۲۳-۲۴) فرقه‌گرایی با تقسیم جهان به «ما» و «آن‌ها»، بدن‌ها را در قالب‌های ازپیش‌تعیین‌شده زندانی می‌کند. ترس اقلیما نه صرفاً از محیط فیزیکی، بلکه از فروپاشی مرزهای هویتی ناشی می‌شود که فرقه‌گرایی به او تحمیل کرده است. شتاب او به سمت سعید، نمایانگر میل به خطوط گریز است؛ مسیرهایی که دلوژ آن‌ها را راه‌های رهایی از نظام‌های بسته می‌داند. همکاری سعید (مسلمان) و اقلیما (یهودی) برای پژوهش دانشگاهی، نمونه بارزی از شبکه ریزوماتیک دلوژ است که در برابر ساختارهای درختی فرقه‌گرا ایستادگی می‌کند. ریزوم، برخلاف سلسله‌مراتب عمودی، شبکه‌ای افقی و

غیرمتمركز است كه امکان اتصال نقاط متفاوت (مثل ادیان مختلف) را فراهم می‌كند. دعوت سعید از اقلیما به خانه، نه‌تنها كنشی علمی، بلكه گسست از منطق فرقه‌گرایانه است كه همکاری بین ادیان را ناممكن می‌داند. ترس اولیه اقلیما و حرکت تدریجی او به سمت سعید، نشان‌دهنده گذار از قلمروی امن فرقه‌ای به فضای ریزوماتیک تفكر است. همچنین فوكو در تحلیل نظم انضباطی، مفهوم سراسربین^{۱۲} را مطرح می‌كند؛ سازوكاری كه در آن افراد تحت نظارت دائمی قرار می‌گیرند و این نظارت، حتی در غیاب ناظر عینی، درونی می‌شود. «جامعه سراسربین» عبارت از محوطه وسیعی است كه در وسط آن برج و مجموعه‌ای از ساختمان‌ها قرار دارند و این ساختمان‌ها در حواشی به سطوح و غرفه‌هایی تقسیم می‌شوند. در هر غرفه دو پنجره وجود دارد: از يك پنجره نور وارد می‌شود و پنجره دیگر روبه‌روی برج قرار دارد و در برج پنجره‌های بزرگی هست كه امکان مراقبت و نظارت بر غرفه‌ها را فراهم می‌كنند. غرفه‌ها همانند نمایش‌خانه‌های كوچكي هستند كه در آن‌ها هر بازیگری تنها، كاملاً منفرد شده و دائماً قابل مشاهده است. فرد محبوس در غرفه نه‌تنها برای ناظر مقیم در برج بلكه تنها برای او قابل رؤیت است. او موضوع اطلاع است و هیچ‌گاه فاعل ارتباط نیست؛ به همین دلیل از ارتباط با غرفه‌های مجاور محروم است. معماری ساختمان چنان كامل است كه حتی اگر نگرهبانی حاضر نباشد، باز هم دستگاه قدرت همچنان عمل می‌كند و فرد محبوس، در چرخه خودكنترل‌گری قرار می‌گیرد (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۳۱۷). توصیف اقلیما (مدام احساس می‌كند تحت نظر است) و پرسش او (شما توی این باغ درندشت نمی‌ترسید؟) بازتابی از این مكانیزم است. فرقه‌گرایی، مانند سراسربین، با ایجاد ترس از نظارت (نظام شبه-سراسربین)، افراد را وادار به اطاعت از هنجارهای گروهی می‌كند. ترس اقلیما نشان می‌دهد كه فرقه‌گرایی چگونه از ابزارهای نظارتی برای حفظ مرزهای هویتی استفاده می‌كند. حتی در فضای به‌ظاهر آزاد باغ، او نمی‌تواند از سایه سنگین این نظارت فرقه‌گرا بگریزد.

اقلیما سرانجام تصمیم به زندگی در كنار سعید می‌گیرد و این موضوع را به صورت علنی با رفتارهای خود ابراز می‌دارد. او دیگر از تعقیب و تهدیدها نمی‌هراسد. همواره تعقیب‌كنندگان را می‌بیند و بی‌اعتنا به راهش ادامه می‌دهد. هر روز به خانه‌اش می‌رود و قسمتی از وسایلش را به خانه سعید انتقال می‌دهد. او همچنین كتبی را به خانه سعید انتقال می‌دهد. كتاب‌هایی مثل رسایل بریثا، صحف مردخای ربالا و تلموذ. تلموذ بعد از تورات مهم‌ترین كتاب مذهبی یهود است. به گفته اقلیما با آموزش‌های تلموذ است كه يك یهودی از دوران كودكي، هویت اجتماعی-اقتصادی خودش را می‌یابد. اقلیما به ماجرای تاریخی اشاره می‌كند و از «والریانوس» امپراتور رومی‌ها سخن می‌گوید كه دستور به آتش زدن تلموذ داده است و تلموذ را «بذر كلمات شیطان» می‌داند. اقلیما به تلموذ مسلط بود و از جمله مطالب آن به تشخیص نژادی یهود اشاره می‌كند و این كه به گفته اولیاء یهود، انسان غیریهود، جزء حیوانات محسوب می‌شود (خسروی، ۱۴۰۲ الف: ۱۱۹-۱۱۶). اقلیما با بی‌اعتنایی

به تهدیدها و انتقال تدریجی وسایلش به خانه سعید، در حال اجرای یک «خط گریز» است؛ حرکتی که می‌خواهد از قلمروهای تعیین‌شده (خانه قدیمی، هویت پیشین) فرار کند. این کنش، شکلی از مقاومت دلوزی است که نه بر اساس ایدئولوژی، بلکه از طریق «عمل زیسته» (رفتارهای روزمره) تحقق می‌یابد. تلموذ به‌عنوان متنی که هویت اجتماعی-اقتصادی یهودیان را شکل می‌دهد، به-عنوان یک ساختار درختی (سلسله‌مراتبی و محدودکننده) عمل می‌کند. تلموذ با تأکید بر «تشخص نژادی یهود» و تحقیر غیریهودیان به‌عنوان «حیوان»، به یک ساختار فرقه‌ای سخت‌گیرانه تبدیل می‌شود که مرزهای هویتی را تقویت می‌کند. نگرش تلموژی، با ایجاد یک دوتالیسم افراطی (یهودی/غیریهودی، انسان/حیوان)، یک هویت انحصاری می‌سازد که مبتنی بر طرد و حذف «دیگری» است.

راوی در رود راوی، از آداب «تسعیر» سخن می‌گوید که متناسب با مناسک فرقه مفتاحیه است. تسعیر آن‌گونه که عمومی راوی، به راوی که کیا نام دارد می‌گوید به‌منزله تطهیر کیا انجام می‌گیرد. کیا چون جذب فرقه‌ای معارض با فرقه مفتاحیه به نام قشریه شده است که آن فرقه اساساً با این فرقه در تضادی آشکار است اکنون باید تاوان دهد. در رابطه با عذاب تسعیر به او این‌گونه گفته می‌شود: «رنجی که جسمت خواهد برد عین رستگاری می‌باشد. بنابراین رنج تسعیر به آن لذت فرخنده‌ای منجر خواهد گشت که حضرت مفتاح می‌فرماید. در واقع رفتار تازیانه‌ای که به ملاقات جسمت خواهد آمد، عین مهرورزی اوست، تغزل عاشق با معشوق است، زیرا که تازیانه عاشق توست و قصد دارد تو را از دامن گناه برهاند» (خسروی، ۱۴۰۳: ۴۰). کیا را به تخته‌بندی می‌بندند. کیا از افرادی که فرایند تسعیر را انجام می‌دهند با عنوان «صحابه تسعیر» نام می‌برد. آن‌گاه صحابه تسعیر او را به ضربات شلاق تعذیر می‌کنند. پس از شلاق زدن نیز، بدن زخم‌آلود کیا را با روغن تدهین مرهم می‌نهند. آن‌گاه کیا را به سمت تخت حنوط برده، او را کافورپیچ می‌کنند. توجیه شلاق به‌عنوان «تغزل عاشق با معشوق» و «مهرورزی»، نشان‌دهنده تحریف میل است. در این‌جا، خشونت با زبان عشق و نجات پیوند می‌خورد تا مقاومت کیا را خنثی کند. تسعیر به‌عنوان آیین تطهیر، نمونه‌ای از خشونت فیزیکی (شلاق) و روانی (توجیه رنج به‌عنوان رستگاری) برای بازگرداندن کیا به قلمروی فرقه مفتاحیه است. این آیین، میل کیا به پیوستن به فرقه رقیب (قشریه) را به‌مثابه «گناه» معرفی می‌کند و آن را سرکوب می‌کند. فرقه مفتاحیه با اجرای تسعیر، این خط گریز را قطع می‌کند و بدن کیا را از طریق درد و تطهیر، بازقلمروگذاری می‌کند. این فرایند، بدن او را به «سطحی نوشتاری» تبدیل می‌کند که نشانه‌های وفاداری به فرقه را بر خود حمل می‌کند (زخم‌ها به‌مثابه نشانه‌های رستگاری). شلاق‌زنی تلاشی برای تحمیل یک سازماندهی جدید بر بدن کیا است (تبدیل بدن به ماشینی مطیع). کافورپیچی نیز نمادی از مومیایی کردن بدن است؛ تلاشی برای متوقف کردن جریان‌های میل و تبدیل بدن به یک «سازه بسته». این عمل، در تضاد

با ایده بدن بی اندام است که پذیرای جریان‌های نامحدود است. عبارت «رنج تسعیر به لذت فرخنده منجر می‌شود»، نمایانگر کاربرد زیبایی‌شناسی درد برای طبیعی‌سازی خشونت است.

۳-۱-۴. نفی «شدن» در سه گانه خسروی

در بخشی از دارالشفا، محل قرنطینه بیماران جذامی وجود دارد؛ آن‌ها زن و مرد جوانی هستند که در دارالشفا با یکدیگر آشنا شده‌اند. آن‌ها زخم‌های یکدیگر را می‌بوسند و از زخم‌های خود تشکر می‌کنند که واسطه آشنایی آن‌ها با یکدیگر شده‌اند. زن و مرد جذامی شکل و تعداد زخم‌های تن یکدیگر را از بر هستند. مثلاً زن زخم اصلی شانه مرد را پروانه می‌بیند که گاهی که مرد برهنه است می‌پرد و می‌آید روی انگشتان زن می‌نشیند تا زن بال‌هایش را ببوسد. مرد نیز می‌گوید که آن‌ها گاهی زخم‌هایشان را با هم عوض می‌کنند و آن قدر این کار را انجام داده‌اند که دیگر فراموش کرده‌اند خاستگاه هر زخم به راستی متعلق به کدامشان بوده است. اطبا این اظهارات را نشانه عدم تعادل آنان می‌دانستند (خسروی، ۱۴۰۳: ۹۹-۹۸). زخم‌های جذامی در گفتمان دارالشفا نشانه‌های بیماری، گناه یا نیاز به کنترل هستند. اما این زن و مرد با بوسیدن زخم‌ها و تبدیل آن‌ها به نمادهایی مانند «پروانه»، زخم‌ها را از نشانه‌های تحقیر به سطحی هنری-عاشقانه تبدیل می‌کنند. تعویض زخم‌ها و فراموشی خاستگاه آن‌ها، نمادی از نفی هویت‌های ثابت است. این دو، بدن‌های خود را به مثابه بدن بی اندام بازمی‌آفرینند؛ سطحی سیال که در آن زخم‌ها نه به عنوان بخش‌های جداگانه، بلکه به مثابه جریان‌های مشترک میل و عشق عمل می‌کنند. تشبیه زخم به پروانه (که روی انگشتان زن می‌نشیند) نشان‌دهنده «پروانه-شدن» است. این استعاره، زخم را از نماد مرگ/بیماری به نماد زندگی/تحول تبدیل می‌کند. پروانه، به مثابه موجودی که از پيله می‌گریزد، نماد خط‌گریز از قلمروی فرقه است. اما نهایتاً این میل به شدن، رهایی‌بخش نخواهد بود زیرا توسط نهاد کنترل‌گر دارالشفا رصد می‌شود.

۳-۱-۵. «باز قلمرو گذاری» «قلمرو زدایی» ها در سه گانه خسروی

در *سفار کاتبان* از قول عمو عزیز خاخام، بزرگ امت یهود در شیراز، خطاب به سعید بشیری اینچنین آمده است: «ما در طول قرن‌ها سرزمینی نداشته‌ایم که از آن نگهداری کنیم. خونی که در رگ‌هایمان است، مرزهایمان است» (خسروی، ۱۴۰۲ الف: ۱۳۲). و همچنین در ادامه گفته است که «ما در همه مدت تاریخ در اقصی نقاط خاک به عین زیتون‌های زیتون‌زارهای ناصریه لهیده شده‌ایم، لکن خونمان پاکیزه ماند؛ خونی به عین طلای ناب که ما را در بین نسل بشر ممتاز می‌کند. اجازه نخواهیم داد که حیوان کوچکی مثل تو دژ محکم خونمان را بشکند و خون پاکی را که مظهر امت ماست، کثیف کند» (همان: ۱۳۳-۱۳۲). عمو عزیز خاخام با این سخن به سعید بشیری هشدار می‌دهد تا از اقلیما ایوبی، دست بشوید. مرز، هویت و سرزمین به گفته عمو عزیز خاخام، به واسطه خون کدگذاری می‌شود و هنگامی که خون تبدیل به مرزی عینی می‌شود، این خطری است که از منظر دلوز امکان قلمرو زدایی را از بین می‌برد. در سخن خاخام، خون پاکیزه نمودی است از «درون مرزی»

که هرگونه «دیگری» را به‌مثابه تهدید قلمداد می‌کند. این بازنمایی دقیقاً همان چیزی است که دلوز و گتاری راجع به آن به طرق مختلف هشدار داده‌اند: ساختاری تک‌ریشه‌محور، سلسله‌مراتبی و انحصارگر که هویت را حول محور تقلیل به اصل واحد سازمان می‌دهد. همچنین خاخام می‌گوید: «خونمان طلای ناب است»؛ او می‌کوشد «خون» را در سازه‌ای درختی حبس کند و با الفاظی خشونت‌آمیز، هر حرکت قلمروزدایانه را تهدید به پاک‌سازی نماید. این بازتولید فرقه‌گرایی است: خون نه می‌تواند جریان یابد، نه با دیگر مولکول‌ها درآمیزد و نه خطوط پرواز تولید کند.

در قسمت‌هایی از *اسفار کاتبان*، سعید بشیری هنگام رفتن به خانه اقلیما ایوبی، از عجزه‌های سیاه‌پوش صحبت می‌کند: «صدای پیچ‌پیچ عبرانی آن عجزه‌ها که هنوز در آن تاریکی بر سکوه‌های خانه‌ها نشسته بودند در تاریکی پیچیده بود» (همان: ۲۳). و یا «از آن کوچه که عبور می‌کردم، همچنان آن عجزه‌های سیاه‌پوش را می‌دیدم که بر سکوه‌های سنگی خانه‌ها نشسته بودند و به عبرانی درهم صحبت می‌کردند» (همان: ۳۶). و یا «از خانه که بیرون آمدم، عجزه‌ها همچنان بر سکوها نشسته بودند. با شتاب از برابرشان می‌گذشتم و زمزمه‌های عبرانی‌شان را می‌شنیدم، لحظه‌ای چشم از قدم‌هایم برنمی‌داشتند. به یاد می‌سپردم که تلفنی هم اگر شده به اقلیما بگویم که نگاه‌هایشان مرا هراسان می‌کند» (همان: ۳۹). و همچنین «عجزه‌های سیاه‌پوش روی سکوی جلوی خانه‌ها نشسته بودند و همان‌طور به عبری پیچ‌پیچ می‌کردند» (همان: ۸۶). حضور همیشگی عجزه‌های سیاه‌پوش در فضای کوچه و خانه، نظارتی دائمی را ایجاد می‌کند که مرزهای فرقه‌ای (یهودی/غیریهودی) را تقویت می‌کند. همچنین زمزمه‌های عبرانی، به‌مثابه «زبان فرقه»، ابزاری برای تفکیک «ما» از «دیگری» است. این زبان نه‌فقط وسیله ارتباط، بلکه سازوکاری برای حفظ انسجام درونی فرقه و طرد عناصر بیگانه (مثل سعید) محسوب می‌شود. سعید با عبور از کوچه و مواجهه مکرر با عجزه‌ها، در تلاش برای ایجاد خطوط گریز است. اما هر بار که او از برابر عجزه‌ها می‌گذرد (با شتاب از برابرشان می‌گذشتم)، ترس ناشی از نگاه‌هایشان نشان می‌دهد که قلمروزدایی فرقه‌گرا چگونه حتی در غیاب نهادهای رسمی، از طریق ابزارهای غیرمتمرکز (مثل نگاه و زمزمه) بازتولید می‌شود. شتاب سعید نه‌تنها نشانه ترس، بلکه تلاشی برای قلمروزدایی است؛ یعنی گسست از فضایی که فرقه‌گرایی آن را به قلمرویی بسته تبدیل کرده است. با اینحال، این حرکت هرگز کاملاً موفق نیست. ترس سعید از این نگاه‌ها، ترس از تنبیه ناشی از شکستن قوانین فرقه است. این همان سازوکاری است که دلوز آن را در ماشین‌های «مولار» (ساختارهای سخت و انعطاف‌ناپذیر) می‌بیند؛ ماشین‌هایی که هرگونه ارتباط ریزوماتیک (مثل تعامل سعید و اقلیما) را تهدید می‌کنند. حضور مداوم عجزه‌ها در جای‌جای روایت (مدام در داستان می‌بینیمشان) نشان می‌دهد که فرقه‌گرایی حتی ساختار روایی را به خدمت می‌گیرد تا فضای داستان را مقید به مرزبندی‌های ایدئولوژیک کند. آن‌ها مانند جاسوسانی هستند که نه‌تنها شخصیت‌ها، بلکه خود روایت را زیر نظر دارند. تأکید بر «سیاه‌پوشی» عجزه‌ها، نمادی از یکسان‌سازی اجباری در فرقه‌گرایی است. رنگ

سیاه، که نشانه انضباط، سوگواری و حذف فردیت است، بدن‌ها را به ابژه‌های بی‌تمایز تبدیل می‌کند. تکرار حضور عجوزه‌ها در مکان‌های قدیمی (سکوه‌های سنگی خانه‌ها) و ظاهر کهنه‌شان، استعاره‌ای از فرقه‌گرایی به مثابه نیرویی است که جامعه را در گذشته تحمیلی خود محبوس می‌کند. عجوزه‌ها نماینده تاریخ مرده فرقه هستند که می‌خواهد حال و آینده را در چهارچوب خود تعریف کند. پیچ‌هایشان، روایتی تک‌صدا است که اجازه بازنگری نمی‌دهد. آن‌ها شبیه‌هایی هستند که هر حرکت به سمت آینده را با ترس از سنت‌های فرقه مختل می‌کنند.

اقلیما در سخنانش به سعید، از مادری سخن می‌گوید که سال‌ها او را ندیده است اما به تازگی برای اقلیما نامه‌ای نوشته است. اقلیما دیگر علاقه‌ای به او ندارد و به سعید می‌گوید: «...فکر می‌کنم سابقه آشنایی آدم‌ها اصلاً مهم نیست. آنکه بیشتر مهم است نزدیکی روحی است، مثلاً بیشتر از چند هفته نیست که من شما را می‌شناسم، ولی انگار سال‌هاست که ... برای همین به سراغتان آمده‌ام که حداقل امروز تنها نباشم» (همان: ۴۹-۴۸). اقلیما با طرد رابطه طولانی مدت با مادر («سال - ها او را ندیده است» و «دیگر علاقه‌ای به او ندارد»)، عملاً فرآیند قلمروزدایی را اجرا می‌کند. فرقه‌گرایی اغلب بر پایه پیوندهای خونی، تاریخی یا مذهبی به عنوان سابقه آشنایی استوار است تا هویت‌های ثابت را بازتولید کند. طرد این رابطه توسط اقلیما، نشان دهنده مقاومت در برابر قلمروهای تحمیلی است که فرقه‌ها برای تثبیت تعلقات گروهی ایجاد می‌کنند. اقلیما با گفتن «سابقه آشنایی آدم‌ها اصلاً مهم نیست»، مرزهای فرقه‌ای را می‌شکند و به جای «تاریخ»، بر «اکنون» و «شدن» تأکید می‌ورزد.

در *ملکان عذاب* در باب چگونگی مراد و قطب‌شدن شیخ احمد سفلی در طریقت تجنیدیه، اینگونه از قول او آمده است که روزی شیخ موسای شش‌بلوکی را دیدیم که در میان جمع اهل طریقت، به ما اشاره می‌کرد و در گوش همراهان چیزی می‌گفت. سپس به صدای بلند خطاب به همه اعلام کرد که دیشب در خواب دیده است که حضرت حب حمید، سرسلسله فرقه تجنیدیه، در جواب شیخ موسی که از بی‌مرادی گله داشت، فرمود که ما سالی است که احمد را برایتان فرستاده‌ایم و چون احمد دیگری در میان آن جمع نبود، شیخ احمد سلفی منظور ایشان تلقی شدند و به مقام شامخ قطبیت رسیدند (خسروی، ۱۴۰۲: ۱۹۸-۱۹۷). از دیدگاه دلوز، فرقه‌ها به عنوان ساختارهای درختی عمل می‌کنند که حول محور یک مرکز قدرت (مثل قطب یا مرشد) سازماندهی می‌شوند. در این متن، ادعای شیخ موسی مبنی بر رؤیای ارتباط با حب حمید (سرسلسله فرقه) ابزاری برای بازقلمروگذاری مجدد قدرت است. این رؤیا، با ایجاد یک گفتمان نمادین، شیخ احمد سفلی را به عنوان قطب جدید معرفی می‌کند، در حالی که این انتخاب مبتنی بر هیچ منطق عینی نیست. از نگاه فوکو، این رویداد نمونه‌ای از تولید حقیقت از طریق گفتمان‌های قدرت است. خواب شیخ موسی به عنوان یک ابزار گفتمانی، حقیقت جدیدی می‌سازد که مشروعیت شیخ احمد را توجیه می‌کند و در آن حقیقت نه از واقعیت، بلکه از روابط قدرت سرچشمه می‌گیرد. ویر مشروعیت کاریزماتیک را مبتنی بر ویژگی‌های استثنایی رهبر می‌داند. شیخ احمد سفلی نه به دلیل شایستگی،

بلکه با تظاهر به ارتباط غیبی (ادعای رؤیای شیخ موسی) به قدرت می‌رسد. این نوع مشروعیت، ساختگی و مبتنی بر ریاکاری است، زیرا هیچ نشانه عینی از کارایی یا فضیلت او وجود ندارد. در *ملکان عذاب*، زکریا در نامه‌هایی به فرزندش، شمس، از اتفاقات و حوادث عجیب در زندگیش سخن می‌گوید. زکریا فرزند ارشد قيصو است. مادرش بسیار ازدواج کرده است و زکریا همه شوهران مادرش را می‌شناسد؛ الا پدر خودش را. زکریا هنگامی که برای تحصیل به تهران می‌رود، با قاصدانی از سمت پدرش مواجه می‌شود. شیخ احمد سفلی، پدر زکریا، اکنون در خانقاه تجندیه سکونت دارد و فرزند ارشدش را به نزد خود فرا می‌خواند. پسر به دیدار پدر نائل می‌شود و پس از مرگ غیرمنتظره پدرش بر جایگاه پدر تکیه می‌زند. تا روزی که متوجه می‌شود، پدرش با صحنه - سازی هنرمندانه‌ای خود را در محفظه‌ای اسیدی پرتاب کرده است، تا بدین گونه در ذهن مریدان به نظر آید که گویی او به آسمان‌ها عروج کرده است و در بازگشت از سفر به آسمان‌ها زکریا قرار بوده است درواقع عهده‌دار نقش پدر جوان گشته‌اش را ایفا کند. زکریا هنگامی که با این تزویر و دروغ سهمگین مواجه می‌شود، فرار را بر قرار ترجیح داده، به مکان نامعلومی می‌گریزد. مرگ ظاهری شیخ احمد و جانشینی زکریا، بازتولید همان منطق سلسله‌مراتبی است. حتی در نبود فیزیکی رهبر، قدرت به مثابه مجموعه کنش‌ها^{۱۳} از طریق نمادها (افسانه عروج) ادامه می‌یابد. این فرآیند، مشابه قلمروزدایی و بازقلمروگذاری است که در آن قدرت شکل خود را تغییر می‌دهد اما ماهیت سلطه‌گرانه‌اش حفظ می‌شود. بودریار معتقد است در جوامع پسامدرن، وانموده‌ها (سیمولاکروم) جایگزین واقعیت می‌شوند. صحنه‌سازی شیخ احمد برای عروج، یک سیمولاکروم است؛ تصویری که هیچ اصل واقعی ندارد، اما به عنوان حقیقت مطلق توسط مریدان پذیرفته می‌شود. به نظر بودریار تا زمانی که اطلاعات از طریق امر حاد واقعی ساخته و منتقل شوند فضای اتوپیا حاصل نخواهد شد (لین، ۱۳۸۹: ۱۲۴). هاپپررئالیتی (حاد-واقعی) نامی است که بودریار بر وضعیتی می‌نهد که در آن نشانه‌های واقعیت (دال‌ها) خود واقعیت (مدلول‌ها) را مغلوب کرده‌اند و جایگزین آن شده‌اند. این صحنه، وارد مرحله سوم وانموده‌ها می‌شود: مرحله اول: بازتاب واقعیت (شیخ احمد به عنوان رهبری فانی)، مرحله دوم: تحریف واقعیت (ایجاد افسانه عروج) و مرحله سوم: جایگزینی کامل واقعیت با تصویر (مریدان، عروج ساختگی را به عنوان تنها حقیقت می‌پذیرند). زکریا با کشف این تزویر، با فروپاشی نمادها مواجه می‌شود و درمی‌یابد که قدرت فرقه مبتنی بر تئاتر دروغین است، نه حقیقت.

۳-۱-۶. کاربست «سوژه‌منقاد» به جای «بدن بی‌اندام» در سه‌گانه خسروی

در *ملکان عذاب*، قدرت طلبی در وجود پدر زکریا از شکلی به شکل دیگر صیوریت می‌یابد: او در ابتدا یک فرد نظامی برجسته است که از اتوریته نظامی خویش در جهت ارضای امیال خویش استفاده می‌کند، خصوصاً به هر آبادی که می‌رسد با به میان کشیدن متون مذهبی و سنت، درخواست همسری جوان می‌کند و پس از اینکه به کام می‌رسد او را رها می‌کند. این قدرت طلبی ژرف که گویی در کاراکتر پدر زکریا، یگانه محرک زیستن اوست، با به هیأت شیخ احد سفلی درآمدن صیوریت می‌یابد. او این بار در شکلی دیگرگون و با توسل به ریا و تظاهر، خود را وارد

فرقه‌ای می‌کند و سپس به رهبری و قطبیت آن فرقه می‌رسد. اصل قدرت‌طلبی تغییری نمی‌کند. تنها اشکال و لوازم آن است که بنا به مقتضیات، تغییر می‌یابد. قدرت‌طلبی در هیأت یک افسر نظامی، به شکلی عیان صورت می‌پذیرد، اما رفته رفته این قدرت‌طلبی پخته‌تر می‌گردد و چندلایه می‌شود و از آن صورت آشکار به یک امر نهانی بسیار قدرتمند بدل می‌گردد. خدا و مناسک صوفیانه شکل دیگری از همان اتوریتته نظامی و قواعد لایتنیر نظامی‌گری است که این بار در پس نقابی برازنده این امر را ممکن می‌سازد و احتمال خطر و شورش علیه فاعل ستمکار را کاهش می‌دهد. پدر زکریا نمونه‌ای از سیالیت قدرت است؛ او ابتدا از مجموعه نظامی (ارتش، سلسله‌مراتب، خشونت مشروع) برای تحقق امیال خود استفاده می‌کند. قدرت او در این مرحله، مبتنی بر اتوریتته آشکار، قواعد لایتنیر و ابزارهای فیزیکی (مانند اجبار) است. پس از تبدیل به شیخ احد سقلی، قدرت او به مجموعه مذهبی / فرقه‌ای منتقل می‌شود که مبتنی بر ریا، تظاهر به تقدس و سوءاستفاده از نمادهای دینی (سنت، مناسک صوفیانه) است. این انتقال نشان می‌دهد قدرت نه یک جوهر، بلکه نیرویی سیال است که با تغییر بسترهای اجتماعی (مثل فرقه)، شکل و ابزار خود را تغییر می‌دهد، اما هدف آن (سلطه‌طلبی) ثابت می‌ماند. پدر زکریا در هر دو مرحله (نظامی و شیخی) از نقاب‌های اجتماعی استفاده می‌کند تا بدن خود را به یک «ماشین قدرت» تبدیل کند. از نظر دلوز، بدن بی‌اندام بدنی است که از سازماندهی‌های تحمیلی (مثل نظامی‌گری یا فرقه) رها شده باشد. پدر زکریا برعکس، بدن خود را به‌طور کامل در خدمت این سازماندهی‌ها قرار می‌دهد. «منقاد کردن [یا سوژه کردن]، کاری است که فرهنگ در مجموعه‌ای پیچیده از معناهای روان‌شناسانه، اخلاقی، سیاسی، حقوقی و حتی فلسفی و دستورزبانی موفق به انجام آن شده است» (برنز، ۱۳۸۱: ۲۱). متون مذهبی، مناسک صوفیانه یا یونیفورم نظامی، همگی ابزارهایی هستند برای «سازماندهی» بدن و میل او در جهت سلطه.

در رود / روی، دختر پنج ساله‌ای وجود دارد که در دارالشفا زندگی می‌کرد و مادرش را هنگام وضع حمل از دست داده بود. پدر او مشخص نبود چه کسی است. شماره او در ردیف فهرست زایمان‌ها، بیست و یک بود و به همین سبب او را به این نام صدا می‌زدند. نامیدن دختر با شماره ۲۱ (به جای یک نام شخصی)، نمادی از حذف هویت فردی و تبدیل او به یک شیء قابل مدیریت در نظام فرقه است. این شماره، او را به یک داده آماری تقلیل می‌دهد که در فهرست زایمان‌های فرقه ثبت شده است. ناشناس بودن پدر و مرگ مادر، این دختر را به یک یتیم سیستماتیک تبدیل کرده است. فرقه با حذف والدینش، او را از هرگونه خاستگاه خارجی (غیرفرقه‌ای) محروم می‌کند تا به راحتی بتواند هویت جدیدی مبتنی بر ایدئولوژی خود به او تحمیل کند. «نیاز به احساس هویت از شرایط هستی انسان سرچشمه می‌گیرد و منبع شدیدترین کوشش‌ها و کشمکش‌ها است. چون فرد بدون «من» بودن نمی‌تواند از سلامت روانی برخوردار باشد. لذا برای به دست آوردن آن از هیچ کاری فروگذار نیست» (فروم، ۱۳۶۰: ۸۶-۸۵). پس شماره ۲۱ یا خود باید به هویت کاوی بپردازد یا برای او

هویتی تعریف خواهد شد، که در این جا، فرقه قطعاً با سازوکارهای متناسب، به میل خود برای او هویتی تعیین خواهد نمود.

۴- نتیجه‌گیری

تحلیل سه‌گانه ابوتراب خسروی بر پایه مفاهیم دلوزی، نشان می‌دهد که فرقه‌گرایی در این آثار نه فقط به مثابه یک پدیده اجتماعی-مذهبی، بلکه به عنوان ساختاری مولار با ویژگی‌های سرکوب-گرانه تفسیرپذیر است. خسروی با به کارگیری شگردهای روایی سیال و چندصدایی، سازوکارهای فرقه‌ها را از سرکوب امیال فردی تا نفی تکثر، در قالب روابط قدرت سلسله‌مراتبی و غیرریزوماتیک بازنمایی می‌کند.

ساختارهای مولار، به سرکوب میل می‌پردازند و یا آن را در جهت اهداف خود کانالیزه می‌کنند. نفی بس‌گانگی و تأکید بر هویت‌های تحمیلی ایستا از دیگر سازوکارهای فرقه‌هاست. همچنین با انسداد خطوط گریز، مجال هرگونه قلمروزدایی ناممکن می‌شود و اگر به هر نحوی، قلمروگذاری‌هایی انجام پذیرد، فرقه‌ها با بازقلمروگذاری‌های آنی، مجدداً هرگونه تلاش برای آزادی را خنثی می‌کنند. بدن بی‌اندام دلوز نیز به شکلی فجیع تبدیل به بدن‌های انضباطی و سوژه‌منقاد می‌گردد که هرگز آن غایت اندام‌مندی بدن بی‌اندام نبوده است.

این پژوهش از دو منظر حائز اهمیت است: نخست، تبیین کاربرد نظریه‌های فلسفی دلوز در تحلیل ادبیات داستانی معاصر فارسی و دوم، افشای ماهیت ساختارشکنانه آثار خسروی در نقد فرقه‌گرایی و خرافه. در نهایت، سه‌گانه خسروی نه تنها هشداردهنده خطرات جزمیت فرقه‌ای است، بلکه امکانی برای بازاندیشی درباره مقاومت در برابر ساختارهای مولار از طریق ادبیات فراهم می‌کند.

پی‌نوشت

1. Molar
2. Molecular
3. Multiplicity
4. Becoming
5. Rhizome
6. Desire
7. Desiring-machines
8. Line of flight
9. Reterritorialization
10. Deterritorialization
11. Body without Organs
12. Panopticon
13. Assemblage

منابع

۱. گریدی، جوان (۱۳۸۴)، مسیحیت و بدعت‌ها، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۲. ایمان‌زاده، علی (۱۴۰۰)، *پساساختارگرایی ژیل دلوز و تعلیم و تربیت*، انتشارات دانشگاه تبریز: تبریز.
۳. برنز، اریک (۱۳۸۱)، *میشل فوکو*، ترجمه بابک احمدی، تهران: ماهی.

- پیتون، پل (۱۴۰۰)، *دلوز و امر سیاسی*، ترجمه محمود رافع، چاپ سوم، تهران: گام نو.
- _____ (۱۴۰۱)، *خوانش انتقادی: تفسیر و تأویل آثار ژیل دلوز*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران: ماهریس.
- تسلیمی، علی و سمیه قاسمی‌پور (۱۳۹۴)، «اقلیت شدن» در *بوف کور*، *ادب‌پژوهی*، ۳۳: ۶۱-۸۰.
- دریفوس، هیوبرت و پل رابینو (۱۳۷۹)، *میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک با مؤخره‌ای به قلم میشل فوکو*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.
- خسروی، ابوتراب (۱۴۰۲)، *الف، سفار کاتبان*، چاپ ششم، تهران: نیماژ.
- _____ (۱۴۰۲)، *ب، ملکان عذاب*، چاپ سوم، تهران: نیماژ.
- _____ (۱۴۰۳)، *رود راوی*، چاپ سوم، تهران: نیماژ.
- دلوز، ژیل (۱۳۹۰)، *نیچه و فلسفه*، ترجمه لیلا کوچ‌منش، تهران: رخ‌داد نو.
- دلوز، ژیل و فلیکس گتاری (۱۴۰۰)، *کافکا: به سوی ادبیات اقلیت*، ترجمه حسین نمکین، چاپ سوم، تهران: بیدگل.
- دلوز، ژیل، آنتونیو نگری و مایکل هارت (۱۴۰۱)، *بازگشت به آینده*، ترجمه رضا نجف‌زاده، چاپ سوم، تهران: گام نو.
- ساتن، دیمین و دیوید مارتین-جونز (۱۳۹۵)، *دلوز در قلابی دیگر*، ترجمه مجید پروانه‌پور، تهران: موسسه تالیف، ترجمه و نشر آثار هنری «متن».
- ساراب، مادن (۱۳۸۲)، *راهنمایی مقدماتی بر پسا‌ساختارگرایی و پساامدرنیسم*، ترجمه محمدرضا تاجیک، تهران: نی.
- غریب‌حسینی، زهرا و حمید جعفری (۱۴۰۱)، «بررسی تمثیل رمزی فرقه انحرافی «تی اس ام» در رمان *درخت/نجیر معابد*»، *معرفت فرهنگی/اجتماعی*، ۱۳ (۴): ۱۰۵-۱۲۴.
- فروم، اریک (۱۳۶۰)، *جامعه سالم*، ترجمه اکبر تبریزی، چاپ دوم، تهران: انتشارات کتابخانه بهجت.
- فنائیان، تاجبخش، علی‌عسکر علیزاده مقدم و فرهاد مهندس‌پور (۱۳۹۵)، «ادبیات اقلیت و بررسی عناصر تطبیقی قلمروزدایی زبانی؛ نفی و شی‌های کثرت‌یافته (با مجوریت داستان مسخ کافکا و نمایش‌نامه دست آخر ساموئل بکت)»، *ادبیات نمایشی و هنرهای تجسمی*، ۱ (۲): ۱۷-۳۰.
- قربانعلی، مریم، اشرف چگینی و محمدعلی شفاei (۱۴۰۲)، «کاربست رویکرد ادبیات اقلیت ژیل دلوز بر رمان *الثلج یأتی من النافذه* حنا مینه و رمان *جای خالی سلوچ* محمود دولت‌آبادی»، *زبان و ادب فارسی*، ۱۵ (۵۴): ۱۶۲-۱۸۱.
- کوزنزهوی، دیوید (۱۳۸۰)، *فوکو در بوتۀ نقد*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- کولبروک، کلر (۱۴۰۱)، *ژیل دلوز*، ترجمه رضا سیروان، چاپ چهارم، تهران: مرکز.
- گل‌محمدی شورکی، مصطفی (۱۳۹۱)، *کژراهه مدرن: نقدی بر معنویت‌های نوپدید*، قم: نشر عطش.
- لین، ریچارد ج (۱۳۸۹)، *ژان بودریار*، ترجمه مهرداد پارسا، چاپ دوم، تهران: رخ‌داد نو.
- وبر، ماکس (۱۳۸۴)، *دین، قدرت، جامعه*، ترجمه احمد تدین، چاپ دوم، تهران: هرمس.

References

- Burns, Eric. (2002). *Michel Foucault* (Babak Ahmadi, Trans.). Tehran: Mahi.
- Colebrook, Claire. (2022). *Gilles Deleuze* (Reza Sirvan, Trans., 4th ed.). Tehran: Markaz.
- Couzens Hoy, David. (2001). *Foucault: A Critical Reader* (Payam Yazdanjou, Trans.). Tehran: Markaz.
- Deleuze, Gilles. (2011). *Nietzsche and Philosophy* (Leila Koochakmanesh, Trans.). Tehran: Rokh-e Dad-e No. (Original work published 1962)

- Deleuze, Gilles, & Guattari, Félix. (2021). *Kafka: Toward a Minor Literature* (Hossein Namakin, Trans., 3rd ed.). Tehran: Bidgol. (Original work published 1975)
- Deleuze, Gilles, Negri, Antonio, & Hardt, Michael. (2022). *Return to the Future* (Reza Najafzadeh, Trans., 3rd ed.). Tehran: Gam-e No. (Original work published 1990)
- Deleuze, Gilles. (1991). Postscript on the societies of control. *October*, 59, 3–7.
- Dreyfus, Hubert, & Rabinow, Paul. (2000). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Hossein Bashirieh, Trans.). Tehran: Ney.
- Fanaian, Tajbakhsh, Alizadeh Moghaddam, Ali-Asgar, & Mohandespour, Farhad. (2016). Minor Literature and the Study of Comparative Elements of Linguistic Deterritorialization; Negation and Multiplied Objects (Focusing on Kafka's *The Metamorphosis* and Samuel Beckett's *Endgame*). *Dramatic Literature and Visual Arts*, 1(2), 17–30. (in Persian)
- Fromm, Erich. (1981). *The Sane Society* (Akbar Tabrizi, Trans., 2nd ed.). Tehran: Behat Library Publications.
- Gharib Hosseini, Zahra, & Jafari, Hamid. (2022). A Symbolic Allegorical Study of the Deviant Sect 'TSM' in the Novel *The Fig Tree of the Temples*. *Cultural and Social Cognition*, 13(4), 105–124. (in Persian)
- Ghorbanali, Maryam, Chegini, Ashraf, & Shafa'i, Mohammad Ali. (2023). Applying Deleuze's Minor Literature Approach to Hanna Mina's *Snow Comes Through the Window* and Mahmoud Dowlatbadi's *The Missing Soluch*. *Persian Language and Literature*, 15(54), 162–181. (in Persian)
- Golmohammadi Shouraki, Mostafa. (2012). *The Modern Misguidance: A Critique of Emerging Spiritualities*. Qom: Atash Publishing. (in Persian)
- Imanzadeh, Ali. (2021). *Gilles Deleuze's Poststructuralism and Education*. Tabriz: University of Tabriz Press. (in Persian)
- Khosravi, Abutorab. (2023a). *Asfar-e Kāteban* (6th ed.). Tehran: Nimaj. (in Persian)
- Khosravi, Abutorab. (2023b). *Malekân-e 'Azāb* (3rd ed.). Tehran: Nimaj. (in Persian)
- Khosravi, Abutorab. (2024). *Rud-e-Ravi* (3rd ed.). Tehran: Nimaj. (in Persian)
- Lyon, Richard J. (2010). *Jean Baudrillard* (Mehrdad Parsa, Trans., 2nd ed.). Tehran: Rokh-e Dad-e No.
- O'Grady, Joan. (2005). *Early Christian heresies* (Abdolrahim Soleimani Ardestani, Trans.). Qom: Ta Cultural Institute.
- Peyton, Paul. (2021). *Deleuze and the Political* (Mahmoud Rafe', Trans., 3rd ed.). Tehran: Gam-e No.
- Peyton, Paul. (2022). *A Critical Reading: Interpretation and Hermeneutics of Gilles Deleuze's Works* (Abdolali Dastgheib, Trans.). Tehran: Mahris.

- Sarup, Madan. (2003). *An Introductory Guide to Poststructuralism and Postmodernism* (Mohammadreza Tajik, Trans.). Tehran: Ney.
- Sutton, Damien, & Martin-Jones, David. (2016). *Deleuze Reframed* (Majid Parvanepour, Trans.). Tehran: Institute for the Authorship, Translation, and Publication of Artistic Works “Matn”.
- Taslimi, Ali, & Ghasemipour, Somayeh. (2015). ‘Becoming-Minor’ in *The Blind Owl*. *Adabpajouhi*, 33, 61–80. (in Persian)
- Weber, Max. (2005). *Religion, Power, Society* (Ahmad Tadayon, Trans., 2nd ed.). Tehran: Hermes.