

کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی (مطالعات تطبیقی عربی - فارسی)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی کرمانشاه

سال ششم، شماره ۲۱، بهار ۱۳۹۵ هـ ش / ۱۴۳۷ هـ ق / ۲۰۱۶ م، صص ۸۵-۱۱۴

معرفی و نقد دیدگاه‌های محمد السعید جمال الدین در پرتو کتاب ادبیات تطبیقی^۱

تورج زینی‌وند^۲

دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه رازی کرمانشاه، ایران

نسرین پرش‌ور^۳

کارشناس ارشد ادبیات تطبیقی، دانشگاه رازی کرمانشاه، ایران

چکیده

محمد السعید جمال الدین از پیشگامان و مؤلفان برجسته ادبیات تطبیقی مصر در حوزه نظریه ادبیات تطبیقی اسلامی است. در حقیقت، یافته‌های پژوهش، بیانگر این است که مشخصه اصلی اندیشه‌های تطبیقی وی، تأثیرپذیری از مکتب فرانسوی ادبیات تطبیقی، نقد فرهنگی ادبیات تطبیقی و تأکید بر نظریه ادبیات تطبیقی اسلامی است؛ در حقیقت رویکرد اساسی وی، در ادبیات تطبیقی، تأکید بر مسأله تأثیر و تأثر در پرتو پیوندهای تاریخی است. افزون بر این، ایشان به مانند طه ندا، با شیوه‌ای علمی به بررسی ادبیات تطبیقی اسلامی می‌پردازد و در پی آن است تا تعاملات فرهنگی و تأثیر و تأثری را که ادبیات ملل اسلامی در گذر تاریخ بر هم گذاشته‌اند، بررسی کند. وی در تبیین ضرورت این نظریه (نظریه ادبیات تطبیقی اسلامی) به نقد تلاش‌های امپریالیسم و ناسیونالیسم فرهنگ غربی در جهت از خود بیگانگی فرهنگ ملت‌های اسلامی نیز می‌پردازد. این پژوهش توصیفی - تحلیلی، ضمن معرفی محمد السعید جمال الدین، به تحلیل جایگاه و دیدگاه‌های وی در باب ادبیات تطبیقی، به ویژه موضوع نظریه ادبیات تطبیقی اسلامی، می‌پردازد.

واژگان کلیدی: محمد السعید جمال الدین، ادبیات تطبیقی عربی، نظریه پردازان، نظریه ادبیات تطبیقی اسلامی، نقد فرهنگی.

۱. تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۱۷

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۱۴

۲. رایانامه نویسنده مسئول: t_zinivand56@yahoo.com

۳. رایانامه: npareshvar@yahoo.com

۱. پیشگفتار

۱-۱. تعریف موضوع

ادبیات تطبیقی در نیمه نخست قرن نوزدهم در اروپا و فرانسه آغاز شد. این دانش نوین، به دلیل جریان‌های سیاسی، فرهنگی و دیگر عوامل، به کشورهای دنیا، از جمله جهان عرب و مصر راه یافت. مؤلفان و نظریه پردازان بسیاری در این کشور به پژوهش در باب ادبیات تطبیقی پرداختند. یکی از شخصیت‌های مهم و برجسته مصری، مؤلف، پژوهشگر و مترجم معروف، محمد السعید جمال‌الدین است.

وی در سال ۱۹۶۱ موفق به کسب لیسانس زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه عین شمس قاهره گردیده و در سال ۱۹۷۲ نیز دکترای خود را در رشته فلسفه زبان و ادبیات فارسی کسب نموده است. ایشان در سال ۱۹۸۲ به مرتبه استادی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه عین شمس قاهره نائل آمده است. جمال‌الدین، بیست و هفت کتاب به زبان عربی و فارسی تألیف کرده و مقاله‌های گوناگونی در مجلات علمی کشورهای مختلف به زبان‌های عربی، فارسی و انگلیسی چاپ نموده است.

وی در دانشگاه «عین شمس» بیشتر به تدریس درس‌هایی؛ همچون دستور زبان فارسی، متون ادبی ادبیات فارسی در دوره‌های مختلف، تاریخ، تمدن و اندیشه اسلامی در مشرق‌زمین، منطق و روش تحقیق، شرق‌شناسی و ادبیات تطبیقی پرداخته و مدتی در دانشگاه‌های کشورهای عربی، همچون عربستان سعودی و قطر به عنوان استاد مدعو، به تدریس مشغول بوده است. همچنین در حدود سی و پنج همایش بین‌المللی در کشورهای مختلف شرکت کرده و در برخی از دانشگاه‌ها و مراکز علمی عربی و آمریکایی سخنرانی‌هایی داشته و در چندین انجمن علمی، ادبی، فرهنگی و دوستی بین‌المللی عضو بوده است.

جمال‌الدین، عضو کمیته رسمی مصر در زمینه گفتگوی تمدن‌ها بوده و چندین بار، با این عنوان، در سمینارهایی که از سوی وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی در تهران برگزار شده مسافرت و شرکت کرده است. وی تألیفات زیادی دارد؛ از جمله آثار وی می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱- «رسالة الخلود»^۱ لمحمد إقبال (ترجمة عن الفارسية إلى العربية مع دراسة تحليلية نقدية)

۲- «الدولة الإسماعيلية في إيران»^۲

۳- «أساس الاقتباس في المنطق»^۳، لنصيرالدین الطوسی (تحقیق الترجمة العربية بالإشتراك)

۱. جاوید نامه (ترجمه از فارسی به عربی همراه با تحلیل و نقد)

۲. دولت اسماعیلی در ایران.

۳. اساس الاقتباس در منطق، خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق و ترجمه به عربی (مشترک).

۴- «تطور الفكر الفلسفي في إيران»^۱، محمد اقبال (ترجمة عن الإنجليزية بالاشتراك)

۵- «الأدب المقارن: دراسات تطبيقية بين الأدبين العربي والفارسي»^۲ (۱)

۶- «نقوش فارسية علي لوحة عربية»^۳ (مقالات في الفكر الإسلامي والأدب المقارن)

۷- «جمع ما تفرّق»^۴ (دراسات في الفكر الإسلامي)

۸- «أعلام الشعر الفارسي في عصور الإزدهار»^۵

۹- مقالات فارسی، مجموعه مقالاتی که مؤلف آن را به زبان فارسی نوشته است (مقدمه مترجمان، ۱۳۸۹: ۳۳-۳۵).

از مهم‌ترین آثار وی در زمینه ادبیات تطبیقی، کتاب *الأدب المقارن: دراسات تطبيقية في الأدبين العربي والفارسي* است که دارای دو باب می‌باشد و هر بابی شامل چهار فصل است. باب نخست که ادبیات تطبیقی و ادبیات اسلامی نام گرفته است؛ فصل نخست آن، شامل پیدایش ادبیات تطبیقی است. فصل دوم آن ادبیات تطبیقی و خدمت به ادبیات اسلامی و فصل سوم، ادبیات تطبیقی و ادبیات معاصر عربی و فصل چهارم، ادبیات تطبیقی: زمینه‌ها و روش‌های تحقیق آن را شامل می‌شود. باب دوم آن با نام موضوعات تطبیقی است: فصل نخست این باب: پژوهش در منابع شاعر بوده و فصل دوم، رباعیات خیام و ترجمه آن در ادبیات عربی معاصر است. فصل سوم، شامل تحلیل قصه لیلی و مجنون در ادبیات عربی و فارسی می‌باشد و فصل چهارم آن نیز، در ذکر اهمیت ترجمه و مترجمین سرشناسی همچون «محمد عبده» است که در ترجمه آثار فارسی به عربی، خدمات ارزشمندی انجام داده‌اند.

۱-۲. ضرورت، اهمیت و هدف

اهمیت و ضرورت این پژوهش، از آن جهت است که معرفی جایگاه و دیدگاه‌های جمال‌الدین که از نظریه پردازان برجسته ادبیات تطبیقی اسلامی است، از ارزش والایی برخوردار است. هدف بنیادی پژوهش نیز تقویت و توسعه مباحث نظری در حوزه ادبیات تطبیقی است.

۱. تحول اندیشه فلسفی در ایران، محمد اقبال، ترجمه از انگلیسی به عربی (مشترک)

۲. ادبیات تطبیقی: پژوهشی تطبیقی در ادبیات عربی و فارسی.

۳. نگاره‌های فارسی بر سنگ‌نوشته ادب عربی.

۴. گردآوری پراکنده‌ها (پژوهش‌هایی در اندیشه اسلامی).

۵. بزرگان شعر فارسی در عصر شکوفایی.

۱-۳. پرسش‌های پژوهش

۱. جمال‌الدین از چه زوایایی به تعریف، بیان اهمیت و تاریخچه شکل‌گیری ادبیات تطبیقی می‌پردازد؟
۲. مبانی نظری مؤلف در تحلیل چارچوب‌های نظری و نمونه‌های عملی ادبیات تطبیقی بر اساس کدام مکتب یا مکتب‌ها است؟

۳. جایگاه و سبک مؤلف در طرح نقد فرهنگی و نظریه ادبیات تطبیقی اسلامی چگونه است؟

۱-۴. پیشینه پژوهش

تا کنون پژوهشی در این زمینه به زبان فارسی و عربی صورت نگرفته است؛ لذا، این پژوهش می‌تواند الگویی مناسب برای مباحث نظری ادبیات تطبیقی باشد. در این مقاله، به منظور پرهیز از تکرار ارجاع به مؤلف، تنها به شماره صفحه، بسنده شده است.

۱-۵. روش پژوهش و چارچوب نظری

این پژوهش توصیفی - تحلیلی بر اساس رویکرد تحلیل محتوای کیفی صورت گرفته است.

۲. پردازش تحلیلی موضوع

۲-۱. تعریف، ماهیت ادبیات تطبیقی و تاریخچه شکل‌گیری آن از دیدگاه جمال‌الدین

جمال‌الدین در فصل نخست (ص ۵۵) از کتاب «ادبیات تطبیقی» بر آن بوده است تا به تعریف و ماهیت ادبیات تطبیقی و تاریخچه شکل‌گیری آن بپردازد. به نظر می‌رسد مؤلف در این فصل، خود را از نقد و جدال تعریف‌های گوناگون ادبیات تطبیقی و اختلاف‌های معروف در باب این اصطلاح رها نکرده است و اصولاً تعریف دقیق و جامعی از آن بیان نمی‌کند و شاید وی به این تعریف‌های معروف و مورد اختلاف، چندان توجهی نداشته و جدال بر سر آن‌ها را بیهوده می‌پندارد. در حقیقت، وی صراحتاً به بیان یا نقد تعریف ادبیات تطبیقی پرداخته است. اما به نظر می‌رسد، مؤلف در گفتار «گفته و ادبیات جهانی» (ص ۵۷) بیشتر به تعریف ادبیات تطبیقی در پرتو اندیشه‌های گفته در باب ادبیات جهانی نظر دارد.

تاریخ این اندیشه به اواخر سده هجدهم و اوایل سده نوزدهم در آلمان برمی‌گردد. گفته (۱۷۴۹-۱۸۳۲)، ادبیات ملل گوناگون، به ویژه ملت‌های مشرق زمین را آبخور اصلی ادبیات جهانی می‌داند که نشانه‌هایی از ادبیات تطبیقی را در خود دارد. این حرکت، رودی بود که به همه ادبیات‌های قومی، یاری می‌داد (ص ۵۷). اما جمال‌الدین در باب تاریخچه ادبیات تطبیقی، اروپا و فرانسه را مهد ادبیات تطبیقی می‌داند که مقدمات پیدایش آن در سده هجدهم و هم‌زمان با انقلاب فرانسه بوده است. جمال‌الدین به

بررسی تاریخی این دانش نمی‌پردازد، اما تعصب و خودبرتربینی کشورهای اروپایی و تحقیر ادبیات دیگر ملت‌ها را نکوهش می‌کند و بر این عقیده است که طبیعت ادبیات تطبیقی با روح تعصب و دیگرستیزی، هیچ تناسبی ندارد.

«چگونه ممکن است این دانش تأثیرگذاری‌های ادبیات بیگانه بر یکی از ادیبان را بررسی کند، آن‌هم در زمانی که منتقدان بزرگ اروپایی بر این باور بودند که ادبیات، تعبیری بایسته از روح قومیت‌گرایی و خالی از عناصر بیگانه باشد. چگونه ممکن است این دانش به تفاوت‌ها و شباهت‌های میان ادبیات‌ها بپردازد، آن‌هم در زمانی که توجه هر یک از ملل اروپایی بر این است که وجوه اختلاف میان ادبیات خود و ادبیات دیگر ملت‌ها را بیان کنند و بر این باور باشند که کمال و فضل ادبیات آن‌ها از ادبیات‌های دیگر بیشتر است؟» (ص ۵۶).

به هر حال، در ضمن این نقد فرهنگی ادبیات تطبیقی از سوی مؤلف، می‌توان این گونه برداشت نمود که جمال‌الدین، تنها به مفهوم ادبیات جهانی نظر ندارد، بلکه ادبیات تطبیقی را دانشی می‌داند که بر اساس مکتب فرانسه به بیان تأثیر و تأثر تاریخی یا بر اساس مکتب امریکایی به بیان تفاوت‌ها و شباهت‌ها می‌پردازد. از سوی دیگر؛ جمال‌الدین، چالش ادبیات تطبیقی را در مباحثی؛ همچون تعریف اصلاحی این دانش نمی‌داند، بلکه از نظر وی؛ چالش اساسی ادبیات تطبیقی، دور شدن از ماهیت فرهنگی آن و فراموشی تعاملات دوستانه و انسانی است.

۲-۲. پذیرش ضرورت و اهمیت ادبیات تطبیقی

جمال‌الدین در گفتار «پذیرش اهمیت ادبیات تطبیقی» (ص ۵۸) ضمن بیان دغدغه کسانی که در آغاز بر این اعتقاد بودند که ادبیات تطبیقی در رویکرد جهانی آن سبب نابودی ادبیات بومی می‌شود، بر این عقیده است که ادبیات تطبیقی، نه تنها سبب زوال ادبیات بومی نمی‌شود، بلکه زمینه‌ساز رشد، شکوفایی و قوت در اصالت آن می‌شود. «نظریه ادبیات تطبیقی از سوی اروپاییان هنگامی به خوبی پذیرفته شد که آن‌ها دریافتند، نه تنها این نظریه ویژگی‌های ادبیات بومی که آن را از دیگر ادبیات متمایز می‌سازد، نادیده نمی‌گیرد، بلکه اختلاف میان ادبیات بومی را به رسمیت می‌شناسد و آن را دریافت کرده و سعی می‌کند آن را فراگیرد و از اینجاست که ادبیات تطبیقی برای نادیده انگاشتن ویژگی‌های اصالت در ادبیات بومی یا جایگزین ساختن ادبیات دیگر به جای آن نمی‌کوشد؛ بلکه بر آن است تا با دعوت به پیوند با ادبیات‌های دیگر (پیوندی که به ادبیات تطبیقی منجر شد) ادبیات بومی را پشتیبانی کند» (ص ۵۹).

بنابراین، نکته کلیدی و استراتژیک مؤلف در این مبحث (اهمیت و ضرورت ادبیات تطبیقی) در این است که ادبیات تطبیقی می‌تواند زمینه‌ساز باروری و شکوفایی ادبیات بومی و ملی شود.

۲-۳. خدمات ادبیات تطبیقی به ادبیات اسلامی و طرح نظریه اسلامی ادبیات تطبیقی

جمال‌الدین در فصل دوم (ص ۶۱) از کتاب *ادبیات تطبیقی* بر آن بوده است تا به نقش و اهمیت ادبیات تطبیقی و نزدیک کردن ادبیات مهم جهان به یکدیگر و تأثیرگذاری ادبیات اسلامی بر آثار غربی پردازد. وی معتقد است «بعضی از آثار تطبیقی پیوسته به این نکته اشاره داشته‌اند که آثار اروپایی از یک منبع خارجی که همان ادبیات اسلامی و شرقی است، تأثیر پذیرفته‌اند» (ص ۶۱).

مؤلف در گفتار «تأثیرگذاری ادبیات اسلامی بر داستان‌های عامیانه» به نقش و سخن «جاستون باری»^۱ (۱۸۳۹-۱۹۰۳) که از بزرگان ادبیات تطبیقی فرانسه است اشاره می‌کند و معتقد است که سخنان و نظریات وی در شکل‌گیری این دانش نقش بسزایی داشته و همگان را به این سمت و سو که ادبیات عربی و فارسی بزرگ‌ترین تأثیر را بر داستان‌های شعری عامیانه «فابل»^۲ (۲) که نوعی داستان‌های کوتاه همراه با عناصر طنزآمیز برای التذاذ عامه مردم است و در اواسط سده دوازدهم تا اوایل سده چهاردهم میلادی در فرانسه رایج بوده می‌کشاند (ص ۶۱-۶۲).

وی معتقد است که «جاستون باری» نمونه‌های فراوانی را از داستان‌های عامیانه دارای ریشه عربی و فارسی ذکر کرده که برای نمونه به داستان «دزدی که با نور مهتاب معاشقه می‌کرد» اشاره می‌کند که اصل این داستان در کتاب *کللیه و دمنه* در «باب برزویه» آمده است (ص ۶۲). به نظر می‌رسد، مؤلف از دیگر آثار اروپایی که تحت تأثیر این داستان‌ها به وجود آمده‌اند، آگاهی چندانی نداشته و با وجود آنکه بیشتر مطالب کتابش را از اثر معروف غنیمی هلال گرفته، ولی به آن اشاره‌ای نکرده است.

ایشان ضمن اعتقاد کامل به تأثیرپذیری ادبیات فرانسه در نوع ادبی فابل از ادبیات اسلامی، به ردّ و انکار دیدگاه پژوهشگر فرانسوی «جوزف بایدن»^۳ می‌پردازد که منکر این تأثیرپذیری است و چنین می‌گوید: «بر این باورند که این نوع ادبی «فابل‌ها» زیرمجموعه ادبیات عامیانه‌ای است که در آن داستان همه ملت‌ها بدون نیاز به تأثیر و تأثر با یکدیگر بن‌مایه‌های مشترکی دارند؛ چراکه این داستان‌ها برگرفته از حالت فطری و

1. Gaston Baris

2. Fabliaux & Fableau

3. Goseph Bedier (1864-1938)

مشترک میان ملت‌ها است» (ص ۶۳). از نظر جمال‌الدین، در این واقعیت که ادبیات اسلامی بر ادبیات اروپایی تأثیر گذاشته، جای تردیدی نیست و بر این عقیده است که مورد پذیرش، واقع شدن سخنان جوزف از سوی برخی پژوهشگران و محققان اروپایی، زمینه‌ساز انکار تأثیر فرهنگ اسلام و مشرق‌زمین بر ادبیات غرب است.

جمال‌الدین در گفتار «اندلس گذرگاه فرهنگ اسلامی به اروپا» (ص ۶۳) ضمن انکار ادعای جوزف به تأثیرگذاری ادبیات اسلامی بر ادبیات اروپایی تأکید می‌کند و به نقش مهم و ارتباطی اندلس که زمینه‌آشنایی اروپا را با فرهنگ عربی - فارسی فراهم کرده، اشاره می‌کند: «پژوهشگران ادبیات تطبیقی اروپا پذیرفته‌اند که اندلس مانند پلی بود که فرهنگ عربی - اسلامی را به اروپا منتقل ساخت. سپس آن را از آنجا در همه دنیا گستراند» (ص ۶۳). وی در ادامه به آشنایی اروپاییان در اواخر سده یازدهم میلادی با نوعی عشق پاک و عقیف اشاره می‌کند که باز معتقد به تأثیرپذیری اروپا از فرهنگ شرق و اسلام است.

مؤلف در گفتار «پیدایش عوامل تأثیرگذار ادبیات اسلامی بر ادبیات اروپایی در سطوح گوناگون» (ص ۶۵) ادبیات اروپا در قرون وسطی از اواخر سده چهارم تا اواسط سده پنجم میلادی را به دو سطح تقسیم می‌کند که سطح نخست آن ادبیات طبقه بزرگان است و شامل بزرگان دینی مسیحی و سلحشوران می‌شود و سطح دومی که جمال‌الدین از آن نام برده شامل ادبیات مملی اروپا است که طبقاتی چون کشاورزان و صنعت‌گران و عامه مردم را دربر می‌گیرد. مؤلف در ادامه به نظریات ادیبانی که معتقدند، ادبیات شرقی و اسلامی تنها بر سطح دوم ادبیات اروپایی تأثیر گذاشته اشاره دارد و ضمن انکار این دیدگاه‌ها به نظریات «آرتورگراف»^۱ که یکی از بزرگان مکتب رمانتیسیم است و تحقیقات وی نشان‌دهنده این مطلب است که ادبیات اسلامی نه تنها بر سطح دوم از ادبیات اروپا تأثیر داشته بلکه این تأثیر و نفوذ را می‌توان در داستان‌های دینی مسیحی پیدا کرد «پژوهش‌های گسترده او»^(۳) در این باره نشان داده است که در آغاز سده یازدهم میلادی در اروپا قصه‌هایی پدید آمده که موضوع برخی از آن‌ها مانند داستان قدیس براندن و... سفر قدیسان مسیحی به دریا بود و می‌توان شباهت‌هایی را میان این داستان‌ها با اصول و محورهای آثار ادبی اسلامی پیدا کرد» (ص ۶۷).

جمال‌الدین در ادامه بحث که به تأثیرپذیری دانه از منابع اسلامی اختصاص دارد، به سخنرانی میگل آسین بلاسیوس در سال ۱۹۱۹ اشاره می‌کند که این سخنرانی باعث سر و صدای زیادی در میان ادیبان شد؛

چراکه این ادیبان هرگز نمی‌خواستند به تأثیرپذیری این شاعر بزرگ از منابع اسلامی اعتراف کنند و به عقاید دانتِه که «توانست از تعصب نسبت به مسیحیت رهایی یابد و یا دیدگاه‌های خود را نسبت به اسلام و مسلمین پنهان دارد» (ص ۶۹) اشاره می‌کند که این سخن جمال‌الدین حکایت از تأثیر گسترده فرهنگ و ادبیات اسلامی در اروپا دارد. جمال‌الدین، ضمن نکوهش و رد نظریات گابریلی^۱ به تحقیقات «انریکو چرولی»^۲ و «منوس ساندی یانو»^۳ در سال ۱۹۴۹ که هر کدام جداگانه به این نتیجه رسیده‌اند که دانتِه در *کمدی الهی* از منابع اسلامی تأثیر پذیرفته اشاره دارد.

مؤلف در گفتار «استمرار تأثیر گذاری ادبیات اسلامی بر ادبیات اروپایی» افزون بر اعتقاد به تأثیر گذاری ادبیات اسلامی بر اروپا به استمرار و مداومت آن نیز تأکید می‌ورزد و نتیجه این پیوستگی و تأثیر گذاری را در «نمایشنامه‌های غنایی پدید آمده در قرن شانزدهم در ایتالیا که بر پایه گفت‌وگوی تک‌گویی درونی «مونولوگ» استوار شده است» (ص ۷۰) می‌داند. جمال‌الدین، سهم ادبیات فارسی بر ادبیات اروپایی را نه تنها کمتر از ادبیات عربی نمی‌داند، بلکه آن را هم‌سنگ و هم‌تراز با آن می‌داند و خاطر نشان می‌کند «در این زمینه، ما را همین بس که تأثیر پذیری گوته، شاعر آلمانی، از حافظ، شاعر ایرانی را به یاد آوریم. همچنان که ترجمه انگلیسی فیتز جرالده از رباعیات خیام در نیمه قرن نوزدهم، تأثیر فراوانی در انتشار کتاب‌ها و پایان‌نامه‌هایی داشت که در اروپا و آمریکا درباره خیام و رباعیاتش نوشته است» (ص ۷۱).

جمال‌الدین با آوردن این سخنان و مطالب که حکایت از تأثیر ژرف فرهنگ اسلامی بر ادبیات اروپایی و غربی دارد و از استمرار آن در طول دوران مختلف بحث می‌کند زمینه را برای طرح و بیان ایده ادبیات تطبیقی اسلامی فراهم می‌کند؛ چراکه ادعای سایر مکاتب ادبیات تطبیقی اعم از فرانسوی و امریکایی و اروپای شرقی بیشتر بر این است که ادبیات آن‌ها بر ادبیات دیگر کشورها تأثیر گذاشته، در حالی که تأثیر گذاری این گونه ادبی، برای نخستین بار، از طریق ادبیات اسلامی صورت گرفته است.

جمال‌الدین در مبحث «همکاری بی‌مانند میان ادبیات ملل اسلامی» (ص ۷۱) ضمن اشاره به پیوند فکری میان ادبیات ملل اسلامی به نقش و اهمیت ادبیات تطبیقی در به وجود آمدن این نزدیکی و تفاهم نظر دارد و از همکاری گسترده‌ای که میان ادبیات این ملل وجود دارد، بحث می‌کند: «به گونه‌ای که موضوعات یک

1. G. Gabrieli

2. Enrico Cherulli

3. Jose Munoz Sendino

دوره به طور کامل میان آن‌ها چرخیده تا به منشأ خود با شکلی نو و تازه بازگشته است» (ص ۷۱). مؤلف، معتقد است این موضوعات مشترک میان ادبیات عربی و فارسی می‌تواند زمینه را برای گفت‌وگو میان ملل اسلامی فراهم کند و آن‌ها می‌توانند ضمن حفظ منافع مشترک فرهنگی تولیدات خود را به جهانیان عرض کنند. در واقع، وی حفظ هویت ملل اسلامی در برابر امپریالیسم فرهنگی غرب را امری ضروری می‌داند و از آن به عنوان زمینه‌ساز شکوفایی ادبیات تطبیقی اسلامی یاد می‌کند.

«اینجاست که ادبیات اسلامی در درجهٔ اول و ادبیات تطبیقی اسلامی، در درجهٔ دوم، می‌تواند جایگزین و بدیلی بسیار مهم برای ملت‌های اسلامی باشد که در رویارویی با سیطره و هیمنهٔ ادبیات مادی غرب، خود را نوازند و در ایجاد ادبیات و هنری ملهم از آسمان و وحی بکوشد و در مرحلهٔ بعدی به مقایسه و تطبیق ابداعات و ابتکارات ادبی و هنری خود پردازد و این همان رسالت ادبیات تطبیقی اسلامی است» (پروینی، ۱۳۸۹: ۷۶). «ادبیات اسلامی پیوسته می‌تواند ادبیات جهان را به مواد و صورت‌های هنری و شیوه‌های بیانی به بهترین گونهٔ ممکن بارور نماید» (ص ۴۵).

جمال‌الدین نیز ادبیات تطبیقی اسلامی را برای فرهنگ جوامع اسلامی امری مفید و ضروری می‌داند، هر چند که از نظر ایشان، طرح این نظریه به معنای نفی بررسی روابط ادبی میان کشورهای اسلامی با غرب نیست، بلکه به هدف مهمی که در پس آن نهفته است و آن پرهیز از خودبیگانگی است، می‌باشد. در حقیقت، مهم‌ترین مسأله به اعتقاد وی به معنی کسب هویت است «این نظریه به وجود آمد و قوام یافت و پیوسته ابعاد و مفاهیم جدیدی به خود گرفت و با ارکانی مستحکم در زمانی که مردم به آن شدیداً نیاز داشتند به آن‌ها عرضه شد تا به اتفاق و اتحاد برسند» (جمال‌الدین، ۱۳۸۹/ب: ۸۶).

جمال‌الدین، طرح ادبیات تطبیقی اسلامی را به منزلهٔ تلاش برای احیای هویت اسلامی می‌داند که با مطرح کردن آن می‌توان در کنار سایر مکاتب با اقتدار عرض اندام نمود. وی در نهایت چنین می‌گوید: «به این نتیجه می‌رسیم که متفکران اسلامی با وجود اختلاف سرزمین‌هایشان، تلاشی پیگیر و دائم داشتند و نظریه‌ای برگرفته از تجربهٔ طولانی و تاریخ بلند زندگی امت اسلامی با این مسأله ارائه دادند که از تمام ابعاد، قابلیت کاربردی دارد و با تلاش‌های فکری و متدولوژی پیشرفته و به همت تعداد زیادی از متفکران، عرب، فارس و... این نظریه پا گرفت و تعصب قومی نیز آن را آلوده نساخته، بلکه روح جهان اسلام آن را با عظمت ساخته و مبتنی بر ارتباط با تمدن‌های دیگر و احترام و همکاری متقابل با آن‌ها می‌باشد» (همان: ۸۶).

۲-۴. نقد فرهنگی ادبیات تطبیقی و ادبیات معاصر عربی

جمال‌الدین در فصل سوم از کتاب «ادبیات تطبیقی» بر آن بوده است تا به طرفداری از ادبیات تطبیقی و جنبه‌های مثبت آن پردازد. وی اهتمام به این دانش را امری مثبت تلقی می‌کند که کشورها و ملل گوناگون می‌توانند از طریق ارتباط و داد و ستد فرهنگی با یکدیگر ادبیات بومی خود را غنا بخشند. علاوه بر این، مؤلف نه تنها ادبیات تطبیقی را مایه ضعف و تباهی ادبیات بومی تلقی نمی‌کند و به دغدغه پژوهشگرانی که تأثیرپذیری از ادبیات غرب و بیگانه را می‌کنند جواب منفی می‌دهد، بلکه ادبیات تطبیقی را بستر مناسبی می‌داند که ملل گوناگون در حین ارتباط با یکدیگر، می‌توانند به فرهنگ بومی و اصالت خود پایبند باشند و جنبه‌های مثبت فرهنگ یکدیگر را کسب و از آن در جهت بهبود بخشیدن به فرهنگ بومی خود استفاده کنند. در این صورت، ادبیات تطبیقی بنا به گفته جمال‌الدین ضعف و زوال و تباهی ادبیات بومی را فراهم نمی‌کند، بلکه زمینه را برای پیشرفت و ترقی آن مهیا می‌سازد. وی ضعف «ادبیات بومی» را ناشی از «ادبیات تطبیقی» نمی‌داند، بلکه مسبب آن را فعالیت ادیبانی می‌داند که اصالت و هویت خود را رها کرده‌اند و مجذوب آثار غربی شده‌اند.

وی معتقد است «اگر ادیب یا نویسنده از ادبیات یا نویسنده کشوری دیگر تأثیر پذیرد، نباید بر او خرده گرفت، چون اصالت و نبوغ ادیب، این امکان را برای او فراهم می‌سازد که از این تأثیرپذیری‌ها بهره‌گیرد و آن‌ها را بروز داده و با آن‌ها استعدادهای خویش را شکوفا گرداند، آن‌ها را در شکلی تازه و متناسب با ذوق خود بیافریند» (ص ۷۳). در واقع، وی تأثیرپذیری فرهنگی کشورها از یکدیگر را نفی نمی‌کند، بلکه آن را زمینه‌ساز بروز توانایی و نبوغ فرهنگ‌ها می‌داند.

جمال‌الدین بهره‌گیری و تأثیرپذیری از ادبیات بیگانگان را عیب محسوب نمی‌کند، بلکه به نظر وی «عیب آن است که ادبیات بومی همه درها را به روی خود ببندد و در لاک خود فرورفته و معانی تصویرها و خیال‌های رایج مشخصی را تکرار و نشخوار کند، به طوری که سرانجام از آن‌ها متنفر شده و آن‌ها را ناچیز شمارد» (ص ۷۳). نقدی که در طرح این اندیشه می‌توان به جمال‌الدین گرفت، این است که وی این مضمون را از غنیمی هلال گرفته و فقط جای کلمات را پس و پیش کرده و به آن منبع اشاره‌ای نکرده است. «ادبیاتی که در انزوا قرار گرفته باشد و از استنشاق هوای آزاد محروم باشد و فقط به نشخوار مفاهیم مکرر خود اکتفا کند دچار پوسیدگی می‌شود و بیزاری نویسنده و خواننده را برمی‌انگیزد» (ر.ک: غنیمی هلال، ۱۳۷۳: ۱۴۵).

جمال‌الدین در گفتار «پیوند جنبش‌های ادبی با اثرگذاری ادبیات» (ص ۷۳) ضمن اعتقاد به ارتباط ادبیات ملل گوناگون با یکدیگر، دوره انحطاط ملّت‌ها را زمانی می‌داند که «ادبیات هر کشور درها را به روی خود بسته و به پیوند با دیگران گرایش ندارد» (ص ۷۳).

وی در واقع، اثرپذیری از ادبیات دیگری را با حفظ اصالت بومی امری مثبت برای ملّت‌ها می‌داند، چراکه این اصالت می‌تواند به عنوان سدّ محکمی باشد که پاسدار هویت و ارزش‌های اصیل آن‌ها باشد تا این ارزش‌ها و آرمان‌ها در برابر این تأثیرپذیری‌ها خود را نوازند و از دست نروند، در این صورت به غنای ادبیات کشور کمک خواهد کرد.

به هر حال، وی در گفتار «آتهام به ادبیات تطبیقی» (ص ۷۴) به زیاده‌روی برخی از ادیبان معاصر عرب در بهره‌گیری از ادبیات غرب اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که این بهره‌گیری، بدون هماهنگی با استعداد و توانایی ادبیات معاصر عرب صورت گرفته و این کم‌توجهی در استفاده، سبب شده برخی به انتقاد از ادبیات تطبیقی پردازند و با دیده شک و تردید به آن بنگرند: «هنگامی که پژوهش‌های تطبیقی میان ادبیات معاصر عربی و ادبیات اروپا شکل گرفت، پژوهشگران تطبیقی دریافتند که برخی ادیبان معاصر در گرایش به ادبیات اروپا و بهره‌گیری از آن زیاده‌روی کردند. به گونه‌ای که آثار ادبی بیگانه (غرب) بر عناصر اصیل آثار ادبی آنان به شکلی ملموس چیرگی یافت؛ و از اینجا بود که برخی از منتقدان به تدریج با شک و تردید به آن نگریستند» (ص ۷۴).

وی نه تنها به انکار اهمیت ادبیات تطبیقی نمی‌پردازد، بلکه با دیدی مثبت به آن می‌نگرد و رسالت ادبیات تطبیقی را همانا، زایایی ادبیات بومی و تفکیک آن از ادبیات غیر بومی می‌داند: «بارور شدن ادبیات بومی معیاری به شمار می‌رود که میزان تأثیرپذیری‌های مثبت آن را از ادبیات ملل دیگر روشن می‌سازد. اگر این تأثیرگذاری‌ها ادبیات قومی را بارور کند و روح زندگی و تازگی را در آن پرورش دهد و جنبه زیبایی‌شناسی به آن بدهد که شایسته ادبیات جهانی باشد، چه نیکوست» (ص ۷۵).

ایشان در ادامه، ضمن اعتقاد به تأثیر مثبت ادبیات تطبیقی بر ادبیات بومی، به آسیب‌هایی که ادیبان با بهره‌گیری نادرست از ادبیات تطبیقی، ادبیات بومی خود را به ورطه نابودی می‌کشاند اشاره دارد «اما اگر تأثیرگذاری‌های پیش‌گفته را در خود نداشته باشد و بارور ساختن ادبیات قومی را دنبال نکند و بیشتر در پی این باشد که برخی از ادیبان توانایی خود را نسبت به زبان‌های بیگانه و بهره‌گیری از ادبیات آن نشان دهند، نتیجه‌ای جز نابودی آثار ادبیات بومی و آداب و رسوم آن در پی نخواهد داشت» (ص ۷۵).

جمال‌الدین در گفتار «شروط‌گزینش» (ص ۷۵) به رسالت و هدف اصلی ادبیات تطبیقی که همان پاسداشت ادبیات بومی در پرتو پیوند با ادبیات جهانی است، به آگاهی از قوانینی که لازمه بهره‌گیری از این دانش است، اشاره دارد و ادیبان را به بهره‌گیری و ژرف‌اندیشی در ادبیات خودی وامی‌دارد؛ چرا که به اعتقاد جمال‌الدین، لازمه این تأثیرپذیری در گام نخست، بینش و بصیرت نسبت به ادبیات خودی است. مؤلف در گفتار «هدف ادبیات تطبیقی ایجاد حرکت در ادبیات بومی» ضمن تأکید بر آگاهی و شناخت نویسنده از قواعد و اصول لازم برای بهره‌گیری از ادبیات تطبیقی، به فواید این دانش برای ملت‌ها اشاره می‌کند و اثرپذیری نویسنده آگاه را بسان زنبور و ادبیات تطبیقی را به عسل تشبیه می‌کند که این توانایی و کشش را دارد که در درمان بسیاری از نقص‌ها و کمبودهایی که در ادبیات هر کشوری ممکن است وجود داشته باشد را جبران کند.

دقت در سخنان جمال‌الدین، گویای این مطلب است که بهره‌گیری از دانش ادبیات تطبیقی، کار هر ادیب و پژوهشگری نیست، بلکه کسی می‌تواند پای در این وادی پر پیچ و خم بگذارد که در درجه اول، نسبت به ادبیات بومی خود، آگاه و در درجه دوم به آن، پایبند باشد تا در ضمن بررسی این دانش، قدرت تشخیص و تجزیه و تحلیل علمی از آثار ادبی مفید و ضروری که به پیشرفت ادبیات بومی و جهانی کمک می‌کند را داشته باشد.

در ادامه به خطر تأثیرپذیری کورکورانه از بنیادهای تطبیقی اشاره نموده و اصالت بومی و فردی را برای ادیب، امری لازم و ضروری می‌داند و معتقد است که این اصالت و پایبندی موجب گسترش ادبیات هر ملت و جذب و جلب خوانندگان بیشتر آثار ادبی می‌شود و با کناره‌گیری و فاصله گرفتن از این اصالت، بین محقق و خواننده فاصله می‌افتد، چون در این صورت، ادیب نمی‌تواند زبان مردم جامعه خود باشد و این باعث به تنگنا افتادن و نابودی ادبیات بومی آن ملت می‌شود.

جمال‌الدین در گفتار «کاستی از ادبیات تطبیقی نیست» (ص ۷۸) به دفاع و حمایت از جریان رو به رشد ادبیات تطبیقی در جهان عرب می‌پردازد و به نقد بهره‌گیری ادیبان معاصر عرب که بدون شناخت و بینش کافی از ادبیات غرب صورت گرفته پرداخته است. وی برخی ضعف‌ها و کاستی‌های موجود را متوجه ادبیات تطبیقی نمی‌داند، بلکه از ادیبانی می‌داند که اصالت فردی و قومی خود را نادیده گرفته‌اند و با پشت پا زدن به این اصالت و هویت موجب شده‌اند که هر چیز تازه و جدیدی را از ادبیات غرب بگیرند و آن را وارد ادبیات خود کنند بدون آنکه بدانند این موضوعات تازه با فرهنگ و آداب و رسوم جامعه عرب

سنخیت دارد یا نه؟ «در پژوهش‌های تطبیقی بیم آن می‌رود که عناصر اصیل ادبیات بومی به دست فراموشی سپرده شود و در برابر عناصر تأثیرگذار ادبیات دیگر ملل سپر اندازد و فرزندانشان از میراث فکری و معنوی ادبیات گذشته خود چشم فروپوشند و هر اصیلی را رها کنند و در هر عنصر تازه‌واردی از ادبیات دیگر که اصالت را ویران می‌سازد چنگ زند» (ص ۷۸).

وی در ادامه به نقد فرهنگی ادبیات معاصر عرب می‌پردازد و بر این عقیده است که برخی ادیبان، ادبیات پربار و غنی خود را تحت سیطره و تأثیر تمدن غرب قرار داده‌اند و با این پیروی کورکورانه، ادبیات گذشته عرب را که ادبیاتی غنی بود به ادبیاتی تهی، بدل کرده و بیشتر از ادبیات بیگانه بسیار تأثیر پذیرفته‌اند و با وجود این تأثیرپذیری، اصالت و ابتکاری در آن یافت نمی‌شود «آنان به پیروی از آثار غربی به خیر و زیبایی و انسانیت در جامعه خود نپرداختند. آنان به گونه‌ای به مسأله‌ای انسانی پرداختند که در غرایز و هوس‌هایش به حیوان نزدیک‌تر است، به سخن دیگر در این آثار انسان حیوان انسان‌نمایی است که با خالق خود هیچ ارتباطی ندارد و در شهری سرگردان، آواره و پریشان است و احساس غربت و بیگانگی با همه آثار روانی و ویرانگرش بر او چیره است و این احساس، او را به آوارگی، پریشانی و موجودی سست و حقیر بدل می‌سازد» (ص ۷۹).

«متأسفانه کارهای تطبیقی تکراری که بر پایه مکتب هنری نقد ادبی جدید اروپایی پدید آمده است، کاری جز تهی ساختن مضمون و اصالت ادبیات عربی نداشت و ادبیات عربی را به شکلی تهی کرده است که قابلیت پذیرش هر معنای نامأنوس غربی را دارد و به جای اینکه راز و رمزها و شخصیت‌های آن ادبیات را در جهت تقویت ادبیات بومی به کار گیرند، آن را وسیله‌ای برای تحقیر و ویران کردن ادبیات خود قرار دادند» (همان).

در واقع، جمال‌الدین به نقد جریان تأثیرپذیری ادبیات معاصر عرب از ادبیات غرب می‌پردازد و آن را نه تنها برای ادبیات عرب مفید نمی‌داند، بلکه سبب زوال ادبیات عرب‌ها می‌داند و معتقد است چیزی که سبب این تباهی است، تأثیرپذیری نویسندگان و ادیبانی است که تکالیف خود را به درستی انجام نداده و از ادبیات بومی خویش غفلت ورزیده‌اند و گرنه نفس ادبیات تطبیقی نمی‌تواند مضر باشد.

وی با وجود انتقاد از تأثیرپذیری بی‌اندازه برخی از ادیبان معاصر عرب از ادبیات غرب، به گروهی دیگر از پژوهشگران عرب اشاره دارد که «با وجود تأثیرپذیری از ادبیات غرب، ادبیات بومی خود را پاس داشته و

از عناصر دخیل برای بهره‌رساندن به ادبیات خود خوب استفاده کردند» (ص ۸۰). در حقیقت، وی به اصالت همراه با نوآوری معتقد است؛ چراکه از نظرگاه وی ادبیات بومی در پرتو ادبیات تطبیقی تا عرصه جهانی پیش می‌رود.

۲-۵. ادبیات تطبیقی، زمینه‌ها و روش‌های تحقیق

جمال‌الدین در فصل چهارم از کتاب «ادبیات تطبیقی» بر آن بوده است تا به تأثیر و ارتباطی که ادبیات تطبیقی با ادبیات بومی دارد پردازد. وی در این فصل یادآور می‌شود که «ادبیات تطبیقی به بررسی ادبیات بومی در ارتباط‌های تاریخی آن با ادبیات دیگر ملت‌ها می‌پردازد و همچنین روشن شد که زبان مرز میان ادبیات‌هاست» (ص ۸۳). با توجه به این گفته‌ها مشخص می‌شود که جمال‌الدین از طرفداران مسأله تفاوت زبانی ادبیات تطبیقی است؛ چراکه توجه به گرایش‌های تاریخی و اهمیّت و جایگاه زبان از اصول مهم این دانش است.

وی در گفتار «موضوعات خارج از گستره ادبیات تطبیقی» (ص ۸۴) به موضوعاتی که ادیبان بدون بررسی رابطه آن‌ها با یکدیگر آن موضوعات را جزو مقوله ادبیات تطبیقی به حساب می‌آورند اشاره و این موضوعات را چنین بیان می‌کند:

۱. «پژوهش‌هایی که به بررسی تأثیر و تأثر ادیبانی از ملت‌های گوناگون می‌پردازد که هیچ پیوند تاریخی میان آن‌ها یافت نمی‌شود که بتوان گفت یکی از دیگری تأثیر پذیرفته است» (ص ۸۴).

۲. مؤلف دوّمین موضوعی را که خارج از گستره پژوهش‌های تطبیقی می‌داند، پژوهش‌هایی است که «از موازنه در یک ادبیات بومی انجام می‌شود، هرچند پیوندهای تاریخی میان نویسندگان وجود داشته باشد» (ص ۸۵).

وی در گفتار «فرهنگ پژوهشگر در ادبیات تطبیقی» دانش و آگاهی که لازمه پژوهشگر ادبیات تطبیقی است را ذکر می‌کند و این آگاهی را به عنوان مجموعه‌ای از ابزارها می‌داند که پژوهشگر باید از آن آگاه باشد تا در مسیر راه یاریگر او باشد. وی در این سخنان و مبحث به غنیمی هلال نظر داشته است. اما نوآوری جمال‌الدین در این مبحث، بیشتر در رابطه با فرهنگ پژوهشگر و به تعبیری «روشنمندی علمی» و «لوازم ضروری» پژوهش در عرصه ادبیات تطبیقی خلاصه می‌شود. چنین نکته‌هایی در آثار پیشینیان به ندرت دیده می‌شود.

۲-۶. بررسی نمونه‌های تطبیقی مؤلف

۲-۶-۱. منابع معراج در سروده جاویدنامه محمد اقبال لاهوری

یکی از موضوعات مورد بررسی مؤلف در فصل نخست از باب دوم، موضوع معراج، تأثیر آن بر ادبیات صوفیانه، تشابه معراج با برخی آثار داستانی از جمله: *رسالة الغفران*، *جاوید نامه*، *بهشت گمشده*^۱، *فاوست*^۲ و *کمدی الهی*^۳ است. در گفتار نخست از این فصل، ابتدا به منابع معراج در *جاوید نامه* و منابع اسلامی و تأثیر معراج پیامبر (ص) بر اقبال پرداخته است. وی در ادامه به معراج‌های صوفیانه «بایزید»، «سنایی غزنوی»، «منطق الطیر عطار» و «ابن عربی» نیز پرداخته است. در بخش پایانی نیز به بیان مشابتهای معراج پیامبر با آثاری همچون *رسالة الغفران*، *جاوید نامه*، *بهشت گمشده* و *کمدی الهی* پرداخته است.

جمال‌الدین در گفتار «پیش از عروج» (ص ۱۰۰)، به موضوع و محور اصلی *جاوید نامه* که معراج است و به حال و هوایی که اقبال داشته اشاره و آغاز این حرکت توسط اقبال را چنین توصیف می‌کند: «اقبال سروده‌اش را با مناجات و دعایی می‌آغازد که سرشار از احساس غربت انسان در این دنیا است. او در میان مردم در پی یافتن دوستی وفادار است اما نمی‌یابدش. به خودش می‌نگرد و خویش را در زنجیرهای زمان و مکان گرفتار می‌یابد و از اینجا است که به خدا روی می‌آورد تا او را از اسارت زمان و مکان رها سازد تا به سوی هدف خود رهنمون شود» (ص ۱۰۰). «اقبال در این دیدارها، پیرامون موضوعات مختلفی چون: دین، عرفان و فلسفه سخن به میان می‌آورد و در همه گفت‌وگوهای خود به اسلام فرامی‌خواند و مدعیان مغرض را به باد انتقاد می‌گیرد» (ندا، ۱۳۹۳: ۱۵۳).

مؤلف در گفتار «عروج در افلاک» (ص ۱۰۴) به شرح سفر خیالی اقبال با همراهی پیر و مرشدش مولانا و سیر و سفری که در افلاک مختلف داشته و اینکه در هر یک از این فلک‌ها به زیارت و گفت‌وگو با یکی از شخصیت‌های معروف تاریخ نائل می‌گردد، می‌پردازد. جمال‌الدین، معتقد است که فلک قمر، نخستین فلکی است که اقبال به همراه مولانا به آن راه پیدا کرده، در این فلک، مولوی او را به غاری دعوت می‌کند و او در این غار با شخصی به اسم «جهان‌دوست» که عارفی هندی است درباره جهان آخرت و این دنیا به بحث و گفت‌وگو می‌نشیند. در واقع، می‌توان گفت که «اقبال فلک قمر را برای بیان تفاوت نگاه رسالت محمد (ص) به مسئله انسان و دیگر مذهب‌های فلسفی اختصاص داده است» (ص ۱۰۶).

1. paradise Lost

2. Faust یا Faustus

3. La Divina Commedia

دومین فلکی که به اعتقاد مؤلف، اقبال با همراهی پیر و مرشدش، مولانا، به آن راه پیدا کرده، فلک عطارد است. شخصیت‌هایی که شاعر در این فلک با آن‌ها دیدار و گفت‌وگو می‌کند، «جمال‌الدین اسدآبادی» و «سعید حلیم پاشا» سیاستمدار ترک است (ص ۱۰۷).

جمال‌الدین، معتقد است: فلک زهره سومین فلکی است که اقبال با همراهی مولانا در مسیری که جهت رسیدن به ذات حق طی کرده‌اند به آن وارد شده‌اند. هنگامی که آن‌ها به این فلک می‌رسند نشانه‌هایی را می‌بینند که از پیدایش دوباره بت‌پرستی خبر می‌دهد (ص ۱۱۲). شخصیت‌هایی که اقبال و مولانا در این فلک مشاهده می‌کنند «فرعون» و «کچنر»^(۶) هستند که در وضع نامناسبی به سر می‌برند.

فلک مریخ، یکی دیگر از افلاکی است که هنگام ورود اقبال و مولوی به آنجا پیرمردی را می‌بینند که بر روی تپه‌ای ایستاده است. پیر، در ادامه آن‌ها را به شهرهای مریخی به نام «مرغدین»^(۷) می‌برد و به توصیف آنکه جامع تمام صفات نیکو و خالی از اندیشه‌های بد است، می‌پردازد. جمال‌الدین در بیان این شهر چنین می‌گوید: «روشن است که در این شهر از عقب‌ماندگی‌های دنیای اسلامی خبری نیست و از تمدن اروپایی و دردهایی که این تمدن در درون خود دارد و به بشریت زیان می‌رساند، خالی است» (ص ۱۱۷).

اقبال و مولانا در فلک مشتری «با ارواح سه تن از کسانی که به بی‌دینی متهم شده‌اند روبه‌رو می‌شوند که عبارتند از: «حسین بن منصور حلاج»^(۸)، شاعر هندی «اسداله غالب»^(۹) و «قرّة العین»^(۱۰) شاعر مذهب باییت در ایران» (ص ۱۱۹).

آخرین فلکی که اقبال با همراهی مولانا به آنجا می‌رسد زحل است. این فلک، محلّ تجمع افراد پست و فرومایه‌ای است که به وطن و مردم خود خیانت کرده‌اند. افرادی که اقبال آن‌ها را در این فلک مشاهده می‌کند، «جعفر بنگالی»^(۱۱) و «صادق دکنی»^(۱۲) هستند. مؤلف در ادامه به بیان سختی‌ها و عذاب و گرفتاری‌های موجود در این فلک می‌پردازد.

با پایان یافتن و پشت سر گذاشتن این افلاک شش‌گانه، حالا اقبال و مولانا سفر خود را به آن سوی افلاک آغاز می‌کنند. شخصیتی که اقبال در این مسیر او را مشاهده می‌کند «نیچه»^(۱۳) فیلسوف آلمانی است.

اقبال و مولانا در مسیری که طی می‌کنند قبل از رسیدن به بهشت، اقبال به توصیف بهشت می‌پردازد و اولین چیزی که از نشانه‌های بهشت مشاهده می‌کنند، قصری است که از مروارید ساخته شده است. مولانا این قصر را «شرف النساء»^(۱۴) معرفی می‌کند. در بهشت به قصر سه پادشاه مشرق‌زمین می‌روند. یکی از این

پادشاهان «نادر شاه»^(۱۵) است. یکی دیگر از این پادشاهان «احمد ابدالی»^(۱۶) مؤسس افغانستان که به مخالفت با غرب پرداخته و آخرین آن‌ها «تیبو» پادشاه هندی که در میان هندیان به سلطان شهید معروف است، می‌باشد (ص ۱۲۵).

اقبال پس از دیداری که همراه مولانا با این سه پادشاه مشرق‌زمین داشته و پس از اتمام گفت‌وگو میان آن‌ها «الْحظَّةُ جَدَائِي» مولانا و اقبال فرامی‌رسد و مولوی به اقبال می‌گوید: برخیز و شاعر در پیشگاه الهی پرسش‌های خود را مطرح می‌کند و قلم الهی پاسخ تمام پرسش‌ها که در زمینه اصلاح جامعه اسلامی است را می‌نویسد» (ص ۱۲۶). در پایان این راه تجلی حق بر اقبال ظاهر و وی بی‌هوش بر زمین می‌افتد و صدایی به او فرمان می‌دهد که به زمین برگردد و این گونه است که اقبال به هوش می‌آید و معراج تمام می‌شود. حسن ختام این مبحث سخن اقبال به فرزندش جاوید و نسل جدید می‌باشد.

جمال‌الدین در گفتار «تحقیق در آثار تأثیر گذار بر جاوید نامه» (ص ۱۲۸) بر آن بوده است تا به بررسی منابع و آثاری پردازد که در تدوین و نوشتن *جاوید نامه* اقبال مؤثر بوده‌اند. وی عوامل دخیل در این شکل‌گیری را در دو بخش ۱. تأثیرپذیری *جاوید نامه* از ادبیات و فرهنگ اسلامی ۲. بررسی ادبیات اروپایی بر آن، مورد بحث و بررسی قرار داده است.

مؤلف، معراج پیامبر (ص) را یکی از منابعی می‌داند که بر اقبال تأثیر گذاشته و وی تحت تأثیر آن، دست به نگارش *جاوید نامه* زده است. وی در این مضمون و نحوه شکل‌گیری اقبال از معراج پیامبر (ص) چنین می‌گوید: «اقبال از جمله کسانی است که هم از نظر محتوا و هم از نظر ساختار هنری از معراج پیامبر تأثیر پذیرفته است. اندیشه معراج و اهمیت آن برای هر انسانی نشانگر دگرگونی روحی و روانی است و برای اقبال این اندیشه در دوران جوانی پدید آمده است و پیوسته این اندیشه در درون وی بالید و مستحکم شد تا سرانجام بنیانی قوی برای دیدگاه‌های فلسفی او شد» (لاهوری، ۱۹۷۴: ۱۴).

مؤلف اعتقاد دارد که این همانندسازی اقبال با پیامبر (ص)، نه تنها کاری ناپسند نیست، بلکه کاری است مثبت و در راستای ظهور و ایجاد ویژگی‌های پیامبر (ص)، در جهت همانندی با وی. در پایان این مبحث جمال‌الدین ضمن بیان چگونگی تأثیرپذیری اقبال از معراج پیامبر و ذکر تفاوت‌ها و شباهت‌ها موجود در میان آن‌ها، به این نتیجه رسیده که: «شاعر چارچوب کلی این منظومه را از نظر ساختار و محتوا به گونه‌ای مستقیم از معراج پیامبر (ص) برگرفته است» (ص ۱۳۳).

به نظر جمال‌الدین، دومین منبع تأثیرگذار از منابع اسلامی که اقبال در تحریر رساله‌اش به آن توجه داشته، کتاب‌ها و رساله‌هایی است که در باب معراج صوفیان نگاشته شده است که خود به الف: معراج «بایزید بسطامی»، ب: معراج‌نامه «سنایی غزنوی»^(۱۷)، ج: منطق‌الطیر «عطار نیشابوری» و د: معراج «ابن عربی»^(۱۸) تقسیم می‌شود.

مؤلف، افزون بر بیان این آثار و نحوه تأثیرپذیری اقبال از آن‌ها، بر این اعتقاد است که: «شهود صوفیان وحدت وجودی برخلاف پیامبر (ص)، فنا در ذات خداوندی است، فنایی که بسان فرورفتن قطره در دریا و ناپدید شدن آن است؛ بنابراین، اقبال آگاهی پیامبر در هدف شهود را بر آگاهی صوفیانه برتر دانسته است» (ص ۱۳۴).

جمال‌الدین درباره معراج بایزید بسطامی چنین می‌گوید: «معراج بایزید رؤیایی است که نشانه‌های سلوک را گام به گام به ما می‌نمایاند. قصه معراج در نظر او، مانند رمزی برای رسیدن به خداوند و مقام شهود است» (ص ۱۳۴).

مؤلف به تشابه موضوعی که میان معراج‌نامه سنایی غزنوی با جاوید‌نامه اقبال موجود است، می‌پردازد و یادآور می‌شود که سنایی در معراج‌نامه‌اش که اسم آن را سیر العباد الی المعاد^(۱۹) گذاشته، همان‌گونه که در جاوید‌نامه دیدیم، با همراهی مرشد و پیری پا به آن سوی افلاک می‌گذارد و پس از چیره شدن بر تعلقات دنیوی و مشاهده ذات حق، رسالت بازگشت به دنیای مادی و تبلیغ دین خدا در بین مردم را بر عهده می‌گیرد «چون او (انسان = سنایی) پیوسته اسیر دنیای مادی است و هنوز از بند تکلیف خود رها نشده است» (۱۳۶).

مؤلف، ضمن بیان شباهت میان منطق‌الطیر عطار نیشابوری و جاوید‌نامه اقبال، به اختلاف‌های موجود در میان آن‌ها نیز پرداخته است و آن‌ها را بدین گونه ذکر کرده است: «در حقیقت این تأثیرپذیری به گمان نگارنده بسیار ناچیز است و اندیشه بنیادی که همان عروج به سوی کمال است در این اثر یکسان است ولی فاصله زیادی میان شیوه بیان این دو وجود دارد و شاید تنها مورد اشتراک میان این دو در مقام شهود باشد، آنگاه که سالکان هستیشان را با هستی خدا پیدا می‌کنند و از خداوند هستی همیشگی و جاودانی را می‌گیرند» (ص ۱۳۷).

جمال‌الدین، معتقد است که اقبال از فتوحات مکه ابن عربی در نوشتن جاوید‌نامه، تأثیر پذیرفته است. وی به تفاوتی که میان معراج پیامبر با دیگر صوفیان وجود دارد، سخن گفته و در ادامه به تشابه و تفاوتی که

میان رساله ابن عربی با اقبال است اشاره و درباره این مضمون، چنین می‌آورد: «ابن عربی، درباره معراج خود در کتاب ارزشمند فتوحات مکیه سخن گفته است و محمد حسن چودهری در مقدمه کتاب جاوید نامه، با وجود اختلاف زیاد در اهداف و انگیزه‌ها، به تطبیق معراج اقبال و ابن عربی پرداخته است» (ص ۱۳۸). خلاصه سخنان وی چنین است: «ابن عربی یکی از صوفیان مکتب طریقت است و این همان پیری است که او را به کشف و شهود رساند. در نتیجه کتاب فتوحات مکیه^(۲۰) آینه تمام‌نمای رفتار روحی اوست؛ و معراج ابن عربی پر است از معماهایی که دریافت آن‌ها بس دشوار است و این مسأله‌ای است که در جاوید نامه دیده نمی‌شود. در حالی که ابن عربی می‌کوشید از حقایق پس از مرگ پرده بردارد، اما همه کوشش اقبال برای چگونگی رسیدن به جاودانگی است» (چودهری، ۱۹۶۵: ۳۰-۳۲).

جمال‌الدین به این سؤال که آیا اقبال از ابوالعلاء تأثیر گرفته یا نه؟ حکم به تأثیرپذیری اقبال می‌دهد ولی معتقد است که با وجود این تأثیرپذیری، تفاوت و وجوه اختلاف زیادی میان آن‌ها پیدا می‌شود. «بعضی شباهت‌ها در این دو سفر در رویارویی با شیطان پیدا می‌شود، ابوالعلاء شیطان را در جهنم در حالی دید که به شدت عذاب می‌کشید، اما اقبال او را در فلک مشتری یافت و نکته‌ای در گفت‌وگوی او با ابلیس وجود دارد که هر دو شاعر به ابراز آن میل دارند و آن این است که شیطان به دلیل اینکه آفرینش خود را از آتش می‌داند و آفرینش انسان را از خاک، خود را از انسان برتر می‌شمارد» (ص ۱۴۲) و (ر.ک: المعری، ۱۹۶۴: ۳۲۱).

مؤلف در ادامه تفسیر تأثیرپذیری اقبال از منابع اسلامی در تدوین و نگارش رساله جاوید نامه، به بیان منابعی می‌پردازد که در ادبیات غرب موجود بوده و بر اقبال تأثیر گذاشته است. وی این منابع را شامل بهشت گمشده اثر «میلتون»، فاوست اثر «گوته» و کمدی الهی اثر شاعر ایتالیایی «دانته آلیگیری»^۲ می‌داند.

جمال‌الدین درباره تفاوت دیدی که اقبال و میلتون نسبت به شیطان داشته‌اند، به بحث می‌پردازد و تأثیرپذیری اقبال از میلتون را یک تأثیرپذیری ساختاری می‌داند نه محتوایی؛ چراکه وی همانند میلتون بر آن بوده که احساسات پاک درونی را در فضا و دنیایی فراتر از این دنیای مادی و محسوس رؤیت و لمس کند

1. John Milton (1608-1674)
2. Dante Alighieri (1265-1321)

و به همین سبب از این اثر تأثیر پذیرفته است. وی همچنین تأثیرپذیری اقبال را تأثیری مستقیم نمی‌داند و در این باره چنین می‌گوید: «تأثیر بهشت گمشده بر *معراج‌نامه*، یک تأثیر مستقیم و آشکار نیست، بلکه بیشتر یک تأثیر مثبت است که به روش بررسی موضوعات متافیزیکی محدود می‌شود» (ص ۱۴۶).

جمال‌الدین، تأثیرپذیری اقبال از گوته و توجه داشتن به *فاوست* را رد نمی‌کند، بلکه بر این عقیده است که این اندیشه‌ها قبل از آنکه از فرهنگ غرب نشأت گرفته باشد، از اندیشه‌های رایج در فرهنگ و ادب اسلامی است و اینکه بخواهیم این اندیشه‌ها را از آن غرب بدانیم به جاده ناصواب افتاده‌ایم. وی در خاتمه این مبحث تشابه موجود در *فاوست* و *جاوید‌نامه* را تلاش برای رسیدن به پیشرفت و صعود در مسیر تکامل روح می‌داند. راشد الحیدری در مقاله‌ای با عنوان «محمد اقبال و الثقافة الألمانية» گفته است: «تأثیر *فاوست* بر روح و اندیشه اقبال از هر کتاب و متنی در ادبیات اروپایی عمیق‌تر است. اقبال تصور می‌کرد که این کتاب پر آوازه، گوته را شخصیتی برجسته می‌داند که نمادی از اراده بلند و استوار مردم آلمان است» (۱۹۶۳: ۲۴-۳۴).

جمال‌الدین درباره نحوه و زمان این تأثیرپذیری اقبال از *کمدی الهی* دانته بدین گونه اشاره کرده است: وی با سنجیدن ذوق و قریحه مردم زمان خود، بهترین روش را برای اندیشه‌هایش شیوه دانته در *کمدی الهی* دید. اما مؤلف در ادامه این مطلب، این دلیل را تنها دلیل محکم و قطعی اثرگذار بر اقبال نمی‌داند و یادآور می‌شود که: «شاید اقبال در پی این بوده است که *جاوید‌نامه* در میان مسلمانان همان تأثیری را بر جای گذارد که *کمدی الهی* بر مردم ایتالیا گذاشته است. به گونه‌ای که *کمدی الهی* جریان تازه‌ای را پدید آورد که همه فرهنگ‌های اروپایی مسیحی در قرون وسطی رنگ و بوی فرهنگ ایتالیایی به خود گرفتند» (ص ۱۵۰-۱۵۱).

۲-۶-۲. رباعیات خیام و ترجمه آن در ادبیات عربی معاصر

مؤلف در فصل دوم به بررسی رباعیات خیام و تأثیر ترجمه‌های آن در ادب عربی معاصر پرداخته است. وی کار خود را در این فصل با سه محور اساسی شروع کرده است: رباعیات خیام و ریشه‌های فارسی آن که ابتدا به معرفی خیام، شعر او، اصالت و عدم اصالت رباعیات ایشان و معیارهای نقد رباعیات پرداخته است. در گفتار دوم از این فصل به ترجمه‌های انگلیسی رباعیات خیام به ویژه ترجمه «فیتز جرالده» و تأثیر این ترجمه در ادبیات عربی پرداخته است. در گفتار سوم همین فصل به ترجمه‌های عربی (مستقیم و غیر مستقیم)

از رباعیات خیّام و تأثیر آن در ادب عربی پرداخته است. وی کار خود را در این مبحث به ترجمه‌های غیر مستقیم (بستانی، سباعی) و ترجمه‌های مستقیم (احمد رامی، احمد حامد صرّاف) محدود کرده که در ضمن هر یک از این مباحث به نقد شیوه‌های مترجمان در این دو نوع از ترجمه‌ها پرداخته است.

جمال‌الدین (ص ۱۵۷) به زمان و مکان تولّد و وفات خیّام و اینکه آرامگاه او در کجای ایران قرار دارد پرداخته است و وی در ادامه به اشخاص و منابعی که در رابطه با اندیشه خیّام سخن گفته‌اند، پرداخته و از آن‌ها به «نجم‌الدین رازی» صاحب کتاب *مرصاد العباد* و از منابع مهم کتاب *نزهة الأرواح و روضة الأفراح في تواریخ الحكماء المتقدمين والمتأخرين* نوشته «محمود شهرورزی» اشاره کرده است (ص ۱۵۹). وی به طرفداری از خیّام می‌پردازد و جمع شدن شاعر و فیلسوف بودن را در شخصیت وی دو چیز متناقض نمی‌داند. جمال‌الدین، علّت شهرت و مطرح شدن خیّام به عنوان شاعر را مدیون ترجمه فیتز جرالّد دانسته و بر این نظر است که از آن زمان به بعد، خیّام مورد توجه ادیبان کشورهای مختلف قرار گرفته و آن‌ها از اندیشه‌های او سود جستند (ص ۱۶۵). لازم است اشاره شود که پیش از جمال‌الدین، غنیمی هلال نیز به این موضوع اشاره کرده است (۱۳۷۳: ۱۴۰-۱۴۱).

جمال‌الدین به منکر نبودن پاره‌ای از رباعیات خیّام در وصف شراب می‌پردازد که با آنچه شاعران عرب در این زمینه سروده‌اند متفاوت است. وی دید خیّام نسبت به وصف باده و باده‌گساری را ناتوانی و خستگی خیّام از درک معمای هستی می‌داند و در این مضمون چنین می‌گوید: «شراب در اندیشه خیّام رمز روی گردانی از تفکر در معمای هستی است؛ چون هرکس در پی گشودن راز آن باشد را ناتوان خواهد ساخت» (ص ۱۷۶). جمال‌الدین به ردّ و انکار ادعای کسانی چون «علی دشتی» (ر.ک: دشتی، ۱۳۴۴: ۷۷-۷۸) می‌پردازد که دید و تعبیر خیّام از شراب را وصف صوفیانه می‌دانند و آن را نمادی از معرفت حق به شمار می‌آورند.

مؤلف بر آن بوده است تا به چگونگی تأثیر ترجمه انگلیسی فیتز جرالّد از رباعیات خیّام بر ادبیات عربی بپردازد و در این زمینه چنین می‌گوید: «ترجمه فیتز جرالّد، اثری بی‌نظیر است که از میان همه ترجمه‌های انگلیسی، ادیبان عرب‌زبان و دیگر زبان‌ها را به سوی خود در کشیده است» (ص ۱۸۸).

۲-۶-۳. لیلی و مجنون در ادبیات عربی و فارسی

یکی از نمونه‌هایی که مؤلف در فصل سوم این باب به تحلیل و بررسی آن پرداخته داستان لیلی و مجنون است. شیوه جمال‌الدین در این مبحث، بدین گونه است که ابتدا به معرفی داستان و سرچشمه آن می‌پردازد.

وی سپس این موضوع را در چند مبحث جداگانه، تحت عناوین مجنون لیلی در ادبیات عربی کهن، انتقال موضوع مجنون لیلی به ادبیات فارسی و در بخش آخر این مبحث به مقایسه تطبیقی این موضوع در ادبیات عربی و فارسی پرداخته است.

وی در رابطه با ریشه این داستان چنین می‌گوید: «ابوالفرج اصفهانی (متوفی ۳۵۶ هـ ق) نخستین کسی است که در کتاب معروفش *الأغانی*^(۲۱) به موضوع «مجنون لیلی» پرداخته است» (ص ۲۲۳). جمال‌الدین، تنها آثاری که در رابطه با این داستان ذکر کرده، همان *الأغانی* ابوالفرج اصفهانی و *الشعر و الشعراء* ابن قتیبه دینوری است، این در حالی است که آثار و کتاب‌های زیاد دیگری نیز وجود دارد که می‌تواند به آگاهی ما نسبت به این موضوع کمک کند.

جمال‌الدین در بخش دوم از این مبحث (لیلی و مجنون)، تحت عنوان «انتقال موضوع مجنون لیلی به ادبیات فارسی» به نحوه انتقال این موضوع از ادبیات عرب به ادبیات فارسی پرداخته است و بر آن بوده تا ارتباط فرهنگی و ادبی میان ملل مسلمان را از طریق انتقال و تحوّل موضوعی که به وسیله این داستان صورت گرفته به اثبات برساند. وی در رابطه با جنبه اخلاقی این داستان چنین می‌گوید: «قیس در زندگی و درد و رنج‌های عشق، الگوی عاشقان صادقی مانند «بشینه» و «کثیر عزة» و... در صحرای حجاز و نجد در اوایل عصر اسلامی بوده است» (ص ۲۳۵).

وی ضمن بیان جنبه اخلاقی این گونه داستان‌ها، قیس را نمونه واقعی عشق عقیف می‌داند؛ چرا که قیس با وجود علم به سختی راه در پیش گرفته و عدم وصال به لیلی باز از تلاش خود در عشقش به لیلی دست برنداشت این در حالی است که غنیمی هلال در این رابطه می‌گوید: «شيفتگان بزرگ عشق، خاصه مجنون لیلی و دیگران چون مجنون از بیگانه و خویش‌اند، عذری نیستند» (۱۳۷۳: ۶۲۸).

جمال‌الدین، ضمن اعتقاد به پیشگامی و گستردگی زبان عربی نسبت به زبان فارسی، باز به برتر بودن ادیبان فارسی‌زبان در پروراندن داستان‌های بلند اعتراف می‌کند و آن‌ها را در این زمینه سرآمد و برتر می‌داند. وی در ادامه به توانایی ادیبان ایرانی، از جمله نظامی، اشاره می‌کند که توانسته است با مهارت بی‌نظیر خود، موضوع داستان لیلی و مجنون را از ادبیات عرب که تنها جنبه تاریخی داشته، بگیرد و جنبه ادبی و زیبایی‌شناسی را به آن اضافه کند که در نهایت با برگزیدن قالب مثنوی برای این داستان، آن را در پانزده هزار بیت سرود.

شرق‌شناس انگلیسی، «ادوارد براون» در کتاب *تاریخ ادبی ایران* درباره‌ی وی چنین می‌گوید: «نبوغ او در میان شعرای ایران کمتر رقیب داشته، شخصیتش از آن هم کمیاب‌تر بوده است، او زاهدی متقی بوده، استثنائاً عاری از خرافه‌پرستی و تعصب، خوددار و مستقل، هوشمند و عاری از خودنمایی، پدر و شوهری مهربان و سخت‌بیزار از شراب بوده است» (براون، ۱۹۵۴: ۵۱۰).

به طور کلی، می‌توان گفت که طرح و خلاصه‌ی این داستان در نظر جمال‌الدین، چنین است که: «بین کودکی به نام قیس (قیس بنی عامر) و لیلی، دختر هم‌سال او در مکتب، عشقی آغاز می‌شود و غیرت و تعصب عربی در سر راه این عشق پر شور معصوم، مانع پدید می‌آورد. لیلی به خانه شوهری نادلخواه به نام ابن سلام می‌رود و قیس که از مداخله پدر و از وساطت نوفل، بهره‌ای نمی‌یابد، مجنون واقعی می‌شود و سر به بیابان می‌گذارد و با جانوران صحرا انس می‌گیرد نه خبر وفات پدر و مادر که دور از او و در غم او می‌میرند، او را از شیدایی بازمی‌آورد و نه مرگ ابن سلام او را به وصال و کام می‌رساند. در این میان لیلی نیز به ناکام می‌میرد و مجنون هم وقتی بر سر تربت او می‌رود، (ای دوست) می‌گوید و جان به دوست می‌دهد» (رضایی اردانی، ۱۳۹۱: ۴۹).

۲-۶-۴. ترجمه و ادبیات تطبیقی

مؤلف به بررسی ترجمه آثار فارسی و تأثیر آن در زبان و ادب عربی معاصر پرداخته است. وی محدوده کار خود را به آثار شیخ محمد عبده اختصاص داده است. موضوع آشنایی وی با سید جمال^(۲۲)، ارتباط با روزنامه‌نگاران ایرانی و استشهاد به شعر فارسی، از محورهای اساسی مورد بحث وی است.

جمال‌الدین در این گفتار به نوشته اقبال لاهوری و نظریه‌ها و اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه سید جمال‌الدین که مسلمانان را به اسلام و احیای تمدن اسلامی دعوت کرده، اشاره می‌کند و در ادامه به ترجمه کتاب *الرد علی الدهرین* به عربی پرداخته و یادآور شده که این کتاب توسط «شیخ محمد عبده»^(۲۳) و با همکاری عارف افندی «ابو تراب افغانی» از زبان فارسی به عربی، ترجمه شده است (ص ۲۷۶).

مؤلف، ضمن بیان سخنان محمد عبده درباره ایرانیان و برشمردن ویژگی و فضایل اخلاقی آنها و دعوت به وحدت اسلامی به دفاع از محمد عبده و رد دیدگاه کسانی می‌پردازد که مقاله‌های سیاسی منتشر شده در روزنامه عروة الوثقی درباره ایران و افغانستان و هند را به سید جمال‌الدین نسبت می‌دهند و انتشار این مقالات را با آگاهی و دانش شیخ محمد عبده در تناسب نمی‌بینند. وی در این مضمون و در پاسخ به این

افراد چنین می‌آورد: محمد عماره بر این باور است که «مقاله‌های سیاسی منتشر شده در عروة الوثقی درباره هند و افغانستان و ایران باید به سید جمال‌الدین نسبت داده شود، نه شیخ محمد عبده؛ چون این مقاله‌ها ممکن نیست که با میزان توانایی شیخ محمد عبده و نوع اهتمامش به این مسائل هماهنگ باشد» (ص ۲۹۱، به نقل از: عماره، ۱۹۷۲: ۲۳۷).

جمال‌الدین در پایان این مبحث علت تأخیر ذکاءالملک را از انتشار در گذشت محمد عبده، بیان می‌کند که فروغی این عمل خود را این‌گونه بیان کرده است: «زیرا طبیعت انسان دوست ندارد، چنین خبرهایی را که قلب نویسنده را به تپش و دستانش را به لرزه وامی‌دارد، منتشر کند» (رشید رضا، ۱۳۶۷: ۱۹۳). اما نکته کلیدی که در گفته‌های محمد السعید جمال‌الدین در باب عبده بیان شده است، موضوع ترجمه برخی آثار زبان فارسی از سوی عبده و نیز تأکید آن روشنفکر بزرگ بر ایجاد تعاملات فرهنگی میان ملت‌های مسلمان است.

۳. نتیجه

۱. جمال‌الدین در پرداختن به رویکرد ادبیات تطبیقی، بیشتر به اساس و ماهیت این دانش نظر دارد، نه به مباحث جنجالی و مورد اختلاف و به نظر می‌رسد، وی در مسأله ادبیات تطبیقی به سه گرایش؛ گوته و ادبیات جهانی، مکتب فرانسوی و مکتب امریکایی بیشتر از دیگر گرایش‌ها نظر دارد.

۲. وی ضمن نکوهش تعصب و خودمحوری برخی جریان‌های ادبیات تطبیقی، بر این نظر است که ادبیات تطبیقی، نه تنها مایه ضعف و سستی در اصالت ادبیات بومی نمی‌شود، بلکه آن را زمینه‌ساز تقویت و رشد ادبیات بومی می‌داند.

۳. نگاه جمال‌الدین به ماهیت ادبیات تطبیقی، مثبت است و علت شک و تردید برخی نسبت به این دانش را زیاده‌روی ادیبان عرب نسبت به ادبیات غرب می‌داند و شرط اصلی در بهره‌گیری از ادبیات دیگری را حفظ اصالت فردی و قومی می‌داند که در این صورت، زمینه را برای رشد و شکوفایی ادبیات بومی فراهم می‌کند. وی بیشتر به نظرات و گفته‌های امثال غنیمی هلال و طه ندا معتقد است و تمام گفته‌های وی در این خلاصه می‌شود که کم و کاستی از ادبیات تطبیقی نیست و از جانب ادیبانی است که اصول و قوانینی را که لازمه این بهره‌گیری است، رعایت نمی‌کنند.

۴. جمال‌الدین در بیان زمینه‌ها و روش‌های تحقیق به موضوعاتی که در گستره ادبیات تطبیقی و خارج از آن است می‌پردازد و به وسایل انتقال ادبیات از یک ملت به ملتی دیگر اشاره دارد. وی در این فصل بیشتر به غنیمی هلال و تا حدودی به طه ندا نظر داشته و مطلب جدیدی به این گفته‌ها اضافه نکرده، حتی عنوان فصل‌ها را نیز همان‌گونه که غنیمی هلال گفته، بیان کرده ولی با وجود این بهره‌گیری زیاد، به این منابع اشاره‌ای نکرده است.

۵. جمال‌الدین آگاهی و تأثیرپذیری از پیامبر در تدوین *جاوید نامه* را از منابع صوفیانه برتر می‌دانست. وی آثار ادیبانی چون: *منطق الطیر عطار*، *حدیقه الحدیقه سنایی*، *معراج نامه* ابن عربی و *رساله الغفران ابوالعلاء معری* را از منابع تأثیرگذار اسلامی در نگارش *جاوید نامه* دانسته است و نقش این منابع اسلامی را در نگارش *جاوید نامه* از منابع غربی پررنگ‌تر می‌داند. وی ضمن اعتقاد به تأثیرپذیری اقبال از منابع غربی، این تأثیر را یک تأثیر ساختاری دانسته تا محتوایی؛ چرا که می‌توان گفت: اقبال، تنها به عناصر اسلامی به کار رفته در این آثار به خصوص، *کمندی الهی* دانته، توجه داشته است و تمام تلاش خود را به کار گرفته که این تأثیرات را با نگاهی جدید در اثر خود برجستگی، بخشد.

۶. جمال‌الدین درباره اینکه آیا خیام فیلسوف و منجم بوده یا شاعر، نظر به جمع بودن هر دو در شخصیت وی می‌دهد و معتقد است که خیام انسانی است که در برابر قضا و قدر الهی تسلیم است، از این رو انسانی است جبرگرا؛ زیرا احساس ناتوانی از یافتن پاسخ به معمای هستی، خیام را به این باور رساند که انسان اصولاً مجبور به دنیا می‌آید و هیچ اختیاری در تعیین سرنوشت خود ندارد؛ و اینکه بر این نظر است که ترجمه فیتز جرال در ابتدا مخاطبان زیادی نداشته، اما در گذر زمان، شهرت بسیاری پیدا کرده است. افزون بر این از نظر وی فیتز جرال به اصل رباعیات توجهی نداشته است و ترجمه او از رباعیات را یک تشابه ساختاری می‌داند نه بنیادی. وی همچنین نبودن مضامین توبه و استغفار در ترجمه منظوم فیتز جرال را نوعی ضعف و کاستی برای وی به شمار می‌آورد؛ زیرا وی در انتخاب رباعیات برای ترجمه با قصه خیالی خویش هماهنگ بوده و چنین رباعیاتی با شیوه و اندیشه حاکم بر منظومه‌اش که باده‌نوشی محور بنیادی آن است، در تضاد می‌باشد.

۷. جمال‌الدین به بیان ریشه‌های تاریخی - اجتماعی داستان لیلی و مجنون پرداخته است و از منابعی چون *الشعر و الشعراء ابن قتیبه دینوری* و بیشتر از *الأغانی اصفهانی بهره* گرفته و فاقد نوآوری است و در همان مسیر غنیمی هلال، طه ندا و کفافی گام نهاده است و ضمن اعتقاد به برتری ایرانیان در منظومه‌های بلند عاشقانه، به ناتوانی عرب‌ها در این زمینه اشاره می‌کند که داستان لیلی و مجنون را در حد جنبه تاریخی آن بررسی کرده‌اند و از جنبه ادبی و زیبایی‌شناسی آن غافل مانده‌اند. جمال‌الدین در این زمینه، بیشتر به مکتب فرانسوی ادبیات تطبیقی گرایش داشته و در پرداختن به این موضوع به نظریه ادبیات تطبیقی اسلامی که بر آثار فرهنگی مشترک میان سرزمین‌های اسلامی تأکید دارد، نیز نظر داشته است.

۸. جمال‌الدین ضمن دفاع از دانش و فضل عبده، تمام تلاش وی در ترجمه *الزهد علی الدهرین* را جهت بیدار ساختن امت اسلامی از خواب غفلت و هدایت آن‌ها در مسیر استقلال و پیشرفت می‌داند.

۴. پی‌نوشت‌ها

(۱) این کتاب در سال ۱۳۸۹ در ۳۲۱ صفحه به همت دکتر سعید حسام‌پور و حسین کیانی از سوی انتشارات دانشگاه شیراز، روانه بازار گردیده است.

(۲) فابل در اصل به معنای «افسانه خرافی کوتاه است» اما رفته رفته معنای اصطلاحی بر آن غالب گردید (غنیمی هلال، ۱۳۷۳: ۹۷).

(۳) آرتور گراف نتایج پژوهش‌هایش را در سال‌های ۱۸۹۲-۱۸۹۳ منتشر ساخت و میگل آسین بلاسیوس در کتابش (اثر *الإسلام في الكوميديا الالهية*) آن را خلاصه کرد (جمال‌الدین، ۱۳۸۹: ۶۷).

(۴) فاوست یا یوهان فاوست شخصیت یک افسانه عامیانه آلمانی که یک اثر ادبی و فلسفی کم‌نظیر است، شاعر خلاق و دانشمند معروف آلمان یوهان ولگانگ فون گوته (Goethe) (۱۷۴۹-۱۸۳۲) است (غنیمی هلال، ۱۳۷۳: ۳۸۷).

(۵) بزرگ‌ترین اثر دانته و بزرگ‌ترین شاهکار ادبیات ایتالیا و بزرگ‌ترین محصول ادبی و فکری قرون وسطای مغرب زمین و یکی از بزرگ‌ترین آثار ادبی تاریخ جهان به شمار آمده است و محصول دوران بیست ساله غربت و دربه‌درب دانته است (آلیگیری، ۱۳۸۶: ۳۱-۳۲).

(۶) آلفرد کچنر (۱۸۵۰-۱۹۱۶) "Lord of Khartom and Broom" در دانشکده نظامی بریتانیا درس خواند و همراه با گروهی برای نابودی قبرس در سال ۱۸۸۷ رفت و در سال ۱۸۸۴ حملات خود را به پیروان مهدی در سودان آغاز کرد. در مصر به عنوان افسر کار می‌کرد و سرانجام در سال ۱۸۹۸ توانست به خارطوم راه پیدا کند؛ سپس بریتانیا او را به جنگ ترانسوال (۱۸۹۹-۱۹۰۲) در جنوب آفریقا فرستاد و در سال (۱۹۰۲-۱۹۰۹) رئیس ستاد مشترک جنگ در هند شد و در سال (۱۹۱۱-۱۹۱۴) به عنوان نماینده رسمی دولت بریتانیا در مصر منصوب شد و در سال ۱۹۱۴ وزیر جنگ بریتانیا شد. در سال ۱۹۱۶ آنگاه که در راه روسیه بود در کشتی جنگی «هامبشایر» غرق شد (ر.ک: العقیقی، ۱۹۶۵، ج ۲: ۴۹۳ و شقیر، ۱۹۰۳: ج ۳: ۲۳۰، ۶۳۳، ۶۷۴).

(۷) به نظر می‌رسد که شاعر این اسم را از «الزغد» و «الغدق» و «البرکات» گرفته است، به طوری که این سه عنوان را برای هر کس که ملازم راه حق است قرار می‌دهد (جمال‌الدین، ۱۳۸۹: ۱۱۶). خداوند می‌فرماید: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَوْمًا كَاتِبِينَ مُطْمَئِنِّينَ يَاتِيهَا رِزْقُهُمْ رِزْقًا مَرْدَدًا مِنْ كَلِّ مَكَانٍ» (النحل/۱۱۲).

(۸) حلاج در سال ۲۴۴ هـ در فارس به دنیا آمد و در جوانی به تصوف گرایید و با بسیاری از بزرگان صوفیه مانند جنید بغدادی همنشین شد و در سال ۲۹۷ هـ به حج رفت، پس از آن به بغداد رفت و سخن معروفش «أنا الحق» را گفت، سخنی که علما، اهل تصوف و متکلمین آن بر او تاختند و در پی آن در سال ۳۰۱ هـ خلیفه او را دستگیر کرد و علما به قتل او فتوا دادند. سپس در سال ۳۰۹ هـ به دار آویخته و سوزانیده شد (جمال‌الدین، ۱۳۸۹: ۱۱۹).

(۹) در سال ۱۷۹۷ به دنیا آمد و در سال ۱۸۶۹ درگذشت و به فارسی و اردو شعر سرود و در اوایل سده بیستم به شهرتی فراگیر رسید (همان).

(۱۰) در اوایل قرن نوزدهم به دنیا آمد و به دلیل اعتقاد به مذهب بابیت و خروج بر دین محمد در سال ۱۸۵۲ اعدام شد (همان).

(۱۱) فرمانده سپاه حاکم بنگال «امیر سراج‌الدین» بود، امیر بنگال در مقابل هجوم انگلیسی‌ها مقاومت کرد و با آن‌ها جنگید و شکست سنگینی به آن‌ها داد ولی انگلیسی‌ها با «میر جعفر» فرمانده سپاه توطئه کردند و در سال ۱۷۵۷ در جنگ

«بلاسی» جعفر به سپاه دستور عقب‌نشینی داد و انگلیسی‌ها توانستند بنگال را تصرف کنند و پس از آن سرزمین‌های هند اسلامی را یکی پس از دیگری به تصرف خود درآوردند (همان: ۱۲۱).

(۱۲) فرمانده سپاه پادشاه هند مجاهد شهید «فتح‌علی تیبو» (۱۷۴۹-۱۷۹۹) بود. این پادشاه انگلیسی‌ها را سرنگون کرد و تا حد خارج کردن انگلیسی‌ها از جنوب هند جنگید ولی «میر صادق» او را فریفت و پایتختش «سرنجاتم» را به انگلیسی‌ها داد و تیبو در جنگی که منجر به شکست هندیان در جنوب و افتادن هند در چنگال استعمار شده بود، شهید شد (همان).

(۱۳) فردریک نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) فیلسوف و ادیب، در جوانی دیندار بود و بعد از آن از دین و اخلاق خارج شد و در دانشگاه «بال» سوئیس به تدریس مشغول شد و پس از مدتی مریض شد و از شغلش کناره گرفت و هم‌عصرانش او را به دیوانگی متهم کردند. از دیدگاه او زندگی انسان بر اساس بقا استوار است (همان: ۱۲۴).

(۱۴) شاهزاده هندی نوه عبدالصمد خان حاکم پنجاب در فاصله سال‌های (۱۲۱۶-۱۷۱۳) بود (همان).

(۱۵) مؤسس سلسله افشاری در ایران بود. در سال ۱۶۸۸ در خانواده ترکمن و فقیری به دنیا آمد. او از دعوت کنندگان به وحدت اسلامی بود و توانست قدرت خود را در مناطق زیادی گسترش دهد و تمام پنجاب زیر سلطه او درآمد و در سال ۱۷۴۷ کشته شد (همان).

(۱۶) احمد ابدالی درانی، از فرماندهان برجسته سپاه نادر بود. بعد از قتل نادر شاه افغان‌ها را متحد کرد و رهبر آنان شد و با این کار دولت افغانستان را پایه‌گذاری کرد و تا سال ۱۷۷۳ پادشاه افغانستان بود و در همان سال درگذشت (همان: ۱۲۶).

(۱۷) از نخستین گروه شاعران تصوف در ایران و در سال ۵۲۶ هجری وفات یافت (ر.ک: پراون، ۱۹۵۴: ۳۹۶).

(۱۸) در سال ۵۶۱ و در مرسیه اندلس متولد شد و در سال ۶۲۸ ه. ق در موصل درگذشت (جمال‌الدین، ۱۳۸۹: ۱۳۷).

(۱۹) مثنوی سیرالعباد/الی المعاد سنایی غزنوی در سال ۱۳۱۵ شمسی با مقدمه و تصحیح سعید نفیسی توسط کوهی کرمانی به چاپ رسیده است (آلیگیری، ۱۳۸۶: ۴۶).

(۲۰) (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۲۹، ج ۱: ۲۱۰، ج ۳: ۵۷۳).

(۲۱) ر.ک: الإصهانی، ابوالفرج؛ الأغانی، طبعة دار الکتب المصریة، ج ۲، ص ۲ و بعد از آن. ابن قتیبه در کتاب معروف خود الشعر والشعراء پیش از ابوالفرج اصفهانی به شعر مجنون توجه کرده است، اما بحث و بررسی این موضوع در کتاب

ابوالفرج اصفهانی سنجیده‌تر و کامل‌تر است (جمال‌الدین، ۱۳۸۹: ۲۲۳).

(۲۲) (۱۸۳۹-۱۸۹۷).

(۲۳) در سال ۱۸۴۹ م. به دنیا آمد، کودکی‌اش در یکی از روستاهای «اقلیم البحیره» گذراند و در ده سالگی قرآن را حفظ کرد و سپس به «الجامع الأحمدي» در طنطا رفت تا تجوید قرآن و قواعد زبان عربی را بیاموزد، ولی روش تدریس در آنجا سخت بود، به طوری که با ساده‌ترین اصول تربیتی متناسب نبود. به همین سبب بر آن شد، دست از تحصیل بکشد و به کشاورزی بپردازد، ولی با یکی از اقوامش که در روستایی نزدیک روستای عبده می‌زیست و صوفی بود آشنا شد؛ و در نتیجه در او دگرگونی پدید آمد و با میل فراوان به آموختن روی آورد و در سال ۱۸۶۶ به دانشگاه «الأزهر» پیوست. در آنجا با سید جمال‌الدین آشنا شد، هشت سال شاگرد او بود و اندیشه آزادی‌خواهانه و اصلاح‌گرا را از او آموخت. پس

از آنکه سید جمال‌الدین مصر را ترک کرد، شیخ محمد عبده فعالیت سیاسی گسترده‌ای را در کنار تدریس در الأزهر و تدریس در مدرسه «دار العلوم» و همچنین مدرسه زبان «اللسن» را شروع کرد و در روزنامه‌های مصر مقاله‌های زیادی نوشت، سپس سردبیر روزنامه رسمی شد. هنگامی که قیام «عربی پاشا» در مصر آغاز شد، محمد عبده او را یاری داد و پس از شکست عربی پاشا به سه سال زندان تبعید و محکوم شد و سوریه را برای تبعید برگزید و در سال ۱۸۸۳ به آنجا رفت، اقامت نخستین او در سوریه دیری نپایید، چون استادش سید جمال‌الدین از او برای رفتن به پاریس، دعوت کرد و آن دو با همکاری یکدیگر، انجمن و روزنامه هفتگی «عروة الوثقی» را برای دفاع از دنیای اسلام و دعوت به وحدت اسلامی، راه‌اندازی کردند (جمال‌الدین، ۱۳۸۹: ۲۷۶-۲۷۷).

* نام این روستا که جمال‌الدین از آن بی‌اطلاع بوده، «محلّه نصر» است (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۳: ۱۸).

کتابنامه

الف: کتاب‌ها

• قرآن کریم

۱. آلیگیری، دانت (۱۳۸۶)؛ **کمدی الهی (دوزخ)**، ترجمه شجاع‌الدین شفا، چاپ شانزدهم، تهران: امیرکبیر.
۲. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۲۹)؛ **الفتوحات المکیّة**، مصر.
۳. احمدی، مهدی (۱۳۸۳)؛ **رایت اصلاح**، جلد ۱، چاپ اول، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۴. ----- (۱۹۵۴)؛ **تاریخ الأدب فی ایران**، الترجمة ابراهیم امین الشورابی، مصر.
۵. جمال‌الدین، محمد‌السعيد (۱۳۸۹/الف)؛ **ادبیات تطبیقی (پژوهشی تطبیقی در ادبیات عربی و فارسی)**، ترجمه سعید حسام‌پور و حسین کیانی، چاپ اول، شیراز: دانشگاه شیراز.
۶. ----- (۱۳۸۹/ب)؛ **ادبیات تطبیقی: نگاره‌های فارسی بر سنگ‌نوشته ادب عربی (تأثیرات ادبیات فارسی بر ادبیات عربی)**، ترجمه قاسم مختاری و محمود شهبازی، چاپ اول، اراک: دانشگاه اراک.
۷. چودهری، محمد‌حسین (۱۹۶۵)؛ **جاوید نامه کالتعارف**، شرح جاویدنامه به زبان اردو، لاهور.
۸. دشتی، علی (۱۳۴۴)؛ **دمی با خیام**، تهران: امیرکبیر.
۹. رشید رضا، محمد (۱۳۶۷)؛ **تاریخ الأستاذ الإمام الشیخ محمد عبده**، مصر.
۱۰. شقیر، نعوم (۱۹۰۳)؛ **تاریخ السودان**، مصر.
۱۱. العقیقی، نجیب (۱۹۶۵)؛ **المستشرقون**، مصر.
۱۲. غنیمی هلال، محمد (۱۳۷۳)؛ **ادبیات تطبیقی**، ترجمه مرتضی آیت‌الله‌زاده شیرازی، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.
۱۳. لاهوری، محمد اقبال (۱۹۷۴)؛ **جاویدنامه أو رسالة الخلود**، الترجمة العربية للدكتور محمد السعيد جمال‌الدین، مصر.
۱۴. المعزى، ابوالعلاء (۱۹۶۴)؛ **رسالة الغفران**، بیروت: دار بیروت.

۱۵. ندا، طه (۱۳۹۳)؛ ادبیات تطبیقی، ترجمه هادی نظری منظم، چاپ سوم، تهران: نی.

ب: مجلات

۱۶. پروینی، خلیل (۱۳۸۹)؛ «نظریه ادبیات تطبیقی اسلامی: گامی مهم در راستای آسیب‌زدایی از ادبیات

تطبیقی»، مجله انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، شماره ۱۴، صص ۵۵-۸۰.

۱۷. الحیدری، راشد (۱۹۶۳)؛ «محمد إقبال والثقافة الألمانية»، مجلة فکر و فن، العدد الثاني، السنة الأولى، ألمانيا.

۱۸. رضایی اردانی، فضل‌الله (۱۳۹۱)؛ «بررسی و مقایسه تحلیلی لیلی و مجنون نظامی و روایت‌های عربی»،

فصلنامه تخصصی مطالعات داستانی، سال اول، شماره اول، صص ۴۲-۵۷.

بحوث في الأدب المقارن (فصلية علمية - محكمة)

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة رازي کرمانشاه

السنة السادسة، العدد ٢١، ربيع ١٣٩٥ هـ.ش / ١٤٣٧ م.ق / ٢٠١٦ م، صص ٨٥-١١٤

آراء محمد السعيد جمال الدين في ضوء كتابه الأدب المقارن (دراسة ونقد)^١

توج زبني وند^٢

أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة رازي کرمانشاه، إيران

نسرين پرشور^٣

المجستيرة في فرع الأدب المقارن، جامعة رازي کرمانشاه، إيران

الملخص

يعدّ محمد السعيد جمال الدين من رواد الأدباء والكتاب في مجال الأدب المقارن الإسلامي في مصر. من نتائج بحثنا هذا أنّ الشاعر تأثر بالمدرسة الفرنسية على صعيد النقد الثقافي من الأدب المقارن وبخاصة في الأدب المقارن الإسلامي ويعتبر هذا من أبرز سمات نزعتيه في الأدب المقارن. لقد كرّس الشاعر جلّ اهتمامه في موضوع التأثير المتبادل في ضوء الصّلات التاريخية. زد على ذلك أنّه عكف على دراسة الأدب المقارن الإسلامي وبطريقة علمية على غرار طه ندا هادفاً للتقريب عن التفاعل الثقافي الذي شهدته الشعوب الإسلامية عبر التاريخ وكما اهتمّ بنقد الجهود التي بذلتها الأُمريالية والتأثيرية الغربية الزامية إلى تفرغ الشعوب الإسلامية من هويته الأصلية مستهدفاً من ذلك كلّ بيان أهميّة نظرية الأدب المقارن الإسلامي وضرورتها. وقد تمّ إعداد هذا المقال خصيصاً لدراسة وتحليل مكانة الأديب محمد السعيد جمال الدين وآراءه في إطار الأدب المقارن وعلى وجه خاص نظريته المتعلقة بالأدب المقارن الإسلامي اعتماداً على المنهج الوصفي - التحليلي المتبع في دراسة القضايا الأدبية.

الكلمات الدلّيلية: محمد السعيد جمال الدين، الأدب المقارن العربي، التنظير، نظرية الأدب المقارن الإسلامي، النقد الثقافي.

١. تاريخ الوصول: ١٤٣٧/٥/٢٤

٢. العنوان الإلكتروني للكاتب المسؤول: t_zinivand56@yahoo.com

٣. العنوان الإلكتروني: npareshvar@yahoo.com