

# پاره‌ها و نکته‌ها<sup>۱</sup>

شامل:

- معرفی و نقد کتاب
- نقد نقد
- ترجمه (از عربی به فارسی)
- گزارش
- گفت‌وگو و...

---

۱. تعبیر «پاره‌ها و نکته‌ها» را از مجله «گزارش میراث» به عاریت گرفته‌ایم. ۲. این بخش، ارزش علمی - پژوهشی ندارد. ۳. رعایت اصول فنی و اخلاقی نقد، ضروری است.



کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی (مطالعات تطبیقی عربی - فارسی)  
دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی کرمانشاه  
سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۹۴ هـ / ش / ۱۴۳۷ هـ ق / ۲۰۱۵ م، صص ۱۷۱-۱۷۲  
(بخش پاره‌ها و نکته‌ها: غیر علمی - پژوهشی)

### سعید علّوش و ادبیات تطبیقی\*

پرفسور سعید عبدالسلام علّوش، برنده جایزه جهانی ملک فیصل در سال ۱۴۱۹هـ - ۱۹۹۹م شده؛ سعید علّوش در سال ۱۳۶۵هـ / ۱۹۴۶م در مکناس یکی از شهرهای مراکش به دنیا آمد. وی آموزش‌های ابتدایی خود را در کشورش فراگرفت. در سال ۱۳۹۰هـ / ۱۹۷۰م در رشته ادبیات عرب از دانشگاه محمد پنجم لیسانس گرفت. سپس تحصیلات دانشگاهی خود را در فرانسه ادامه داد و دکترای خود را در سال ۱۴۰۲هـ / ۱۹۸۲م از دانشگاه سوربن دریافت نمود و حدود ۲۵ سال در زمینه آموزش ادبیات فعالیت کرد و گام به گام مراحل پیشرفت و ترقی را طی نمود. او استاد و رئیس بخش زبان و ادبیات دانشکده محمد پنجم در رباط و استاد مهمان دانشگاه سلطان قابوس در پادشاهی عمان و رئیس انجمن ادبیات تطبیقی مراکش نیز بوده است. وی هم‌اکنون استاد ادبیات تطبیقی دانشکده ادبیات دانشگاه محمد پنجم در رباط است.

پروفیسور علّوش یکی از پژوهشگران متخصص در نظریه‌های عمومی ادبیات تطبیقی، به ویژه در زمینه تأثیر و تأثر در دو ادب عربی و فرانسه، به شمار می‌آید. مجموعه‌ای از آثار چاپی وی عبارتند از: کتابی با عنوان «مکونات الأدب المقارن فی العالم العربی» (بنیادهای ادبیات تطبیقی در جهان عرب) است؛ علاوه بر این، مجموعه‌های دیگری از تألیفات وی عبارتند از: ترجمه منظوم قطعات ادبی، چالش جریان‌های ادبی در سرزمین‌های عرب و همچنین چاپ «فرهنگ اصطلاحات ادبی معاصر» و ترجمه برخی از آثار [برجسته] جهانی در زمره آثار او به شمار می‌آید.

ایشان در مطالعات و پژوهش‌هایش، بسیار مصمم، پیگیر و دقیق است؛ با دقت به ارزیابی احکام و آموزه‌های علمی می‌پردازد و تلاش‌هایش بر استقرا، کشف و موشکافی و براساس سرچشمه‌های

---

\*. <http://kfip.org/ar/professor-said-abd-al-salam-allouche>

پژوهشگران ادبیات تطبیقی غرب، که ظاهراً بنیادین هم به نظر می‌رسد، استوار است؛ این مسأله تلاش‌های وی را تمرینی نظام‌مند ساخته است و همین امر تصویری ژرف‌تر از تاریخ ادبیات تطبیقی در موضوعات، روش‌ها و بزرگان آن ارائه می‌دهد.

پروفسور عبد السلام علوش، (مشترکاً) برنده جایزه جهانی ملک فیصل در ادبیات و پژوهش‌های زبانی شد. به هر حال، او به طور کلی یکی از پژوهشگران متخصص در زمینه نظریات و روش‌های ادبیات تطبیقی، به ویژه در زمینه تأثیر و تأثر دو ادب عربی و فرانسه، است. کتابش با عنوان *مکونات الأدب المقارن في العالم العربي* از مهم‌ترین کتاب‌هایی است که به پژوهش و ارزیابی تلاش پژوهشگران عرب در زمینه ادبیات تطبیقی می‌پردازد و تصویری دقیق، تاریخی و روشمند از موضوعات، روش‌ها و بزرگان ادبیات تطبیقی در جهان عرب، ارائه می‌دهد.

ترجمه

مریم بهرامی\*

کارشناس ارشد زبان و ادبیات عربی

کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی (مطالعات تطبیقی عربی - فارسی)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی کرمانشاه

سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۹۴ هـ ش / ۱۴۳۷ هـ ق / ۲۰۱۵ م، صص ۱۷۳-۱۷۷

(بخش پاره‌ها و نکته‌ها: غیر علمی - پژوهشی)

## آیا ادبیات تطبیقی در جهان عرب به کمال رسیده است؟

عبده عبود\*

بر کسی پوشیده نیست که رهبری فکری و فرهنگی جهان عرب در دهه هشتاد این قرن، از مشرق عربی به مغرب عربی انتقال یافته است؛ در حالی که روزگاران آن دهه، در مقایسه با شرق سرزمین‌های عربی، سال‌های رکود فرهنگی تلقی می‌شود، مغرب عربی، چهره‌های شاخص و برجسته‌ای از اندیشمندان فرهیختگان و عالمان را در زمینه‌های گوناگون فکری، فرهنگی و علوم انسانی به خود دیده است؛ به عنوان نمونه از میان ایشان می‌توان محمّد الجابری را نام برد که اگرچه در شمار اندیشمندان معروف عصر بزرگ اندیشه عربی نیست اما متفکری است که بحران اندیشه عربی را با چنان ژرفایی و گستردگی خاصی معین نمود که پیش از وی کسی بدان مرتبه دست نیافته بود و همچنین برخی دیگر از اندیشمندان بزرگ را در مغرب عربی می‌توان نام برد؛ کسانی همچون عبدالله العروی، عبدالعزيز الحبابی و محمّد ارگون. اما در حوزه نقد ادبی و نظریه ادبیات و زبان‌شناسی نیز چهره‌های درخشانی وجود دارد که در اینجا مجال برای معرفی آنها وجود ندارد و فقط به ذکر نام برخی از آنها بسنده می‌کنیم: عبدالسلام المسدی، محمّد مفتاح، عبدالفتاح کیلیطو، محمّد بنیس و سعید یقظین.

ادبیات تطبیقی نیز، به عنوان گرایش و شاخه‌ای تخصصی از دانش ادبیات، از نهضت فرهنگی و علمی مغرب عربی دور نمانده است. سرزمین‌های غرب جهان عرب، در آغاز دهه هشتاد این قرن، چهره‌های خوبی از تطبیق‌گران را معرفی نموده است که به عنوان نمونه، استادان زیر را نام می‌بریم: محمّد طرشونه از تونس، عبدالمجید حنون از الجزائر، سعید علوش از مراکش.

هنگامی که انجمن ادبیات تطبیقی جهان عرب، سومین کنفرانس خود را در دانشگاه ملک محمّد پنجم در شهر رباط در اواخر سال ۱۹۸۹ برگزار نمود، حقیقتی روشن بر دیگر واقعیت‌های فرهنگی و

\*. استاد ادبیات تطبیقی در دانشگاه‌های سوریه: [www.Startimes.cim](http://www.Startimes.cim)

ادبی جهان عرب، تجلی پیدا کرد. حقیقت، آن است که مغرب عربی، رهبری، ادبیات تطبیقی را نیز بعد از آنکه مصری‌ها آن را در دهه‌های پنجاه، شصت و هفتاد برعهده داشتند، از آن خویش نموده است. در میان تطبیقگران این منطقه، در اواسط دهه هشتاد، چهره درخشانی به نام سعید علوش حضور دارد. دکتر علوش، استاد ادبیات تطبیقی گروه زبان عربی، دانشگاه رباط است. وی افزون بر پژوهش‌های تطبیقی، ناقد و نویسنده‌ای ملی و آزادخواهی پیشرو است. نام ایشان، به عنوان یک تطبیقگر، در خلال برخی از آثارش که یاریگر جریان ادبیات تطبیقی در جهان عرب بوده است، شهرت یافته است. از میان آثار ایشان می‌توانیم به پژوهش سترگ وی، *مکونات الأدب المقارن فی الموطن العربی*<sup>(۱)</sup> را نام ببریم. این کتاب در اصل، رساله دکتری مؤلف بوده است؛ هر چند که این اثر در واقعیت امر، در بردارنده ارزش‌هایی بیشتر از این است.

این رساله، یک پژوهش علمی پیشرو است؛ علوش در این رساله، تاریخ ادبیات تطبیقی عربی، واقعیت‌های تألیف و تدریس، مراکز و مؤسسات پژوهشی و گرایش‌های نظری آن را با چنان ژرفایی و گستردگی بررسی کرده است که نظیر آن در پژوهش‌های تطبیقی جهان وجود ندارد.

اما کتاب دوم مؤلف، به گونه‌ای تخصصی به بررسی دو چالش مهم در ادبیات و نقد عربی اختصاص دارد: الف. جریان‌های ادبی در جهان عرب. ب. مسأله تأثیر و تأثر در پژوهش‌های تطبیقی عربی.<sup>(۲)</sup>

اخیراً نیز کتاب سومی از مؤلف با عنوان *مدارس الأدب المقارن: دراسة منهجية منتشر گردیده است*. این کتاب، شایسته‌ا‌ه‌تمام ویژه از سوی تطبیقگران، ناقدان و فرهیختگان عرب است.<sup>(۳)</sup>

این اثر از دو بخش اصلی تشکیل یافته است: بخش نخست کتاب به موضوع ذکر شده در عنوان کتاب؛ یعنی مکتب‌های ادبیات تطبیقی اختصاص دارد. مؤلف در این بخش، تصویری کامل و وافی از تکامل سه مکتب اساسی که تاریخ ادبیات تطبیقی عربی به خود دیده است، ارائه داده است. آن سه مکتب عبارتند از: مکتب فرانسه که قدیمی‌ترین مکتب در این حوزه است. این مکتب به حصر میدان ادبیات تطبیقی در دو پدیده تأثیر و تأثر میان ادبیات‌های ملی شهرت دارد. مکتب دوم، مکتب معروف امریکایی است که ادبیات تطبیقی را از انبوهی جریان تأثیر و تأثر رها‌نید و آن را در خدمت نقد ادبی و ادبیت آثار ادبی قرار داده است. مکتب سوم، مکتب سلاویه یا مارکسیستی است که خاستگاهش دیدگاه مادی‌گرایانه جدلی نسبت به جامعه، فرهنگ و ادبیات است. این نظریه، ادبیات را به پایگاه مادی و دیگر زمینه‌های بیداری و آگاهی اجتماعی مرتبط می‌سازد.

علوش در هر فصلی از این کتاب، تاریخ هر یک از آن مکتب‌ها را به تفصیل بررسی و چهره‌های سرشناس و نیز دیدگاه‌های نظری ایشان را بررسی نموده است. وی مباحث هر فصل را به متونی اختصاص داده است که هر یک از این مکتب‌ها، مستقیم خود را به خواننده معرفی می‌کند.

فصل اختصاص یافته به مکتب فرانسه، با ذکر شماری از متون برجسته‌ترین تطبیق‌گرانی همچون: وان تیگم، ژان ماری کاره، فرانسوا گویار. اما فصل مختص به مکتب امریکایی با ذکر متن‌هایی از تطبیق‌گران مشهور این نظریه؛ یعنی رنه ولک و هنری رماک همراه است. این پیوند میان تحلیل نظری - تاریخی و ارائه متون از نمایندگان هر یک از این مکتب‌های ادبیات تطبیقی، کتاب را در پاسخگویی به نیازهای دو گروه از خوانندگان و مخاطبان، توانمند ساخته است: دانشجویان و دانشگاه‌هایی که ادبیات تطبیقی را به عنوان یک واحد درسی در گروه‌های عربی، انگلیسی و فرانسوی می‌خوانند. اما گروه دوم از مخاطبان این کتاب، فرهیختگان عمومی هستند که ادبیات تطبیقی را از زاویه پژوهشی و دانشگاهی پیگیری و بررسی نمی‌کنند، بلکه از باب تکمیل فرهنگ عمومی خود و اینکه از روی علاقمندی به اندیشه فرهنگی ادبیات تطبیقی، بدان اهتمام می‌ورزند. علوش در تحقق این روش تألیف و مخاطب قرار دادن این گروه از مخاطبان و خوانندگان موفق بوده است.

با وجود اینکه کتابخانه‌های عربی، سرشار از آثاری در زمینه مبانی و مقدمات ادبیات تطبیقی است، اما این اثر علوش به واسطه معرفی گسترده ادبیات تطبیقی مسائل نظری، جریان‌ها و مکتب‌های برجسته آن از دیگر آثار مشابه، ممتازتر است.

اما بخش دوم این کتاب به ادبیات تطبیقی در جهان عرب اختصاص دارد. مؤلف در این بخش از کتاب، تحلیلی مفصل و مستند از شکل‌گیری و تحول ادبیات تطبیقی در جهان عرب و چهره‌های برجسته آن در دانشگاه‌های عربی، از اواخر دهه چهارم تا هشتاد، ارائه نموده است. نویسنده، تاریخ شکل‌گیری علمی و دانشگاهی ادبیات تطبیقی عربی را به سه بخش تقسیم نموده است:

- دوره تأسیس (۱۹۴۸-۱۹۶۰ م): دکتر غنیمی هلال به عنوان مؤسس و قطب این مرحله به شمار می‌آید.
- مرحله ترویج و گسترش (۱۹۶۰-۱۹۷۰ م): ادبیات تطبیقی در این دوره، انتشار گسترده و سیر صعودی خود را یافته است و گام‌های خود را به عنوان واحد درسی، استوار و خود را به همگان معرفی نموده است.

• مرحله شکوفایی: از آغاز دهه هفتاد تا کنون را شامل می‌شود.

قابل توجه اینکه؛ دکتر علوش، تاریخ ادبیات تطبیقی عربی را به روشی غیر از روش همکارانش؛ دکتر حسام الخطیب و عزالدین مناصره<sup>(۴)</sup> بررسی کرده است.

از دیگر نکات قابل ملاحظه در این اثر، این است که مؤلف در پایان این فصل - که سرشار از اطلاعات تاریخی است - شمار زیادی از پیوست‌ها که به مثابه یک سند تاریخی و مطمئن هستند برای تحلیل مراحل گوناگون تحوّل ادبیات تطبیقی در جهان عرب ارائه می‌دهد. علوش در تهیه و تنظیم این بخش، از آبخور آن موادی بهره گرفته که در خلال پایان‌نامه دکتری فراهم کرده است. به عبارت دیگر؛ این بخش از کتاب، گزیده و خلاصه‌ای از پایان‌نامه مؤلف است.

در حقیقت، کتاب سعید علوش *مدارس الأدب المقارن* بر دیگر تألیفات عربی که این موضوع را بررسی کرده‌اند، از برخی جنبه‌ها ممتازتر است که بارزترین این امتیازات بررسی مکتب‌ها و جریان‌های ادبیات تطبیقی در غرب است.

بدون تردید، ادبیات تطبیقی، دانشی غربی است که مهمترین مکتب‌ها و جریان‌های معروفش در اروپا، به ویژه فرانسه، ظهور یافته است. لذا، رعایت این مسأله در تألیف آثار عربی، لازم است. اما امتیاز دوم اثر، این است که علوش فقط به معرفی شکل‌گیری و تحوّل ادبیات تطبیقی در غرب پرداخته است، بلکه سیر تفصیلی - تاریخی آن را به همراه تحلیل شکل‌گیری و تحوّل آن را در جهان عرب نیز بررسی کرده است. این ویژگی، کتاب را به عنوان یکی از منابع اطلاعاتی مرتبط با ادبیات تطبیقی در غرب و جهان عرب، تبدیل نموده است. علوش در این رویکرد با همکار فلسطینی‌اش، دکتر عزالدین مناصره مشترک است؛ چراکه ایشان نیز در ضمن کتابش «مقدمه فی نظریة المقارنة»، تحلیل جامعی از سیر ادبیات تطبیقی در جهان عرب ارائه نموده است. هر چند که مناصره، بیشتر بر مبحث نظریه ادبیات تطبیقی در نقد عربی معاصر تأکید نمود و نقش ناقد فلسطینی، روحی الخالدی، را در این زمینه برجسته نموده است<sup>(۵)</sup>، اما علوش به ارائه تصویری کامل از ادبیات تطبیقی عربی در شکل دانشگاهی یا علمی آن بسنده کرده است. تا آنجا که می‌توان گفت: این دو پژوهش تا حدودی یکدیگر را کامل می‌کنند. و اگر بتوان این تعبیر را جایز دانست که ادبیات تطبیقی در جهان عرب در آغاز دهه هفتاد، وارد مرحله شکوفایی گردیده است، کتاب *مدارس الأدب المقارن* دکتر علوش، دلیل و سندی گویا و جدید بر



این دوره است. من (عبود) مطالعه این کتاب را تنها به پژوهشگران ادب عرب و دیگر رشته‌های ادبی دانشگاه‌ایمان توصیه نمی‌کنم، بلکه به هر خواننده عربی که دوست دارد تصویری جامع و قابل قبول از تحوّل ادبیات تطبیقی در جهان عرب و به طور کلی در تمام جهان داشته باشد، و نیز برای هر کس که تمایل دارد، در این دانش، دیدگاه و اندیشه‌ای داشته باشد سفارش می‌کنم؛ که چه بسا ممکن است در بسیاری از ذهن‌های دیگر در باب ماهیت و نقش آن (ادبیات تطبیقی)، تصویری مبهم وجود دارد.<sup>(۶)</sup>

ترجمه

تورج زینی‌وند\*

دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه رازی

### پی‌نوشت‌ها

- (۱) علوش، سعید (۱۹۸۵)؛ *مکونات الأدب المقارن في الوطن العربي: الدار البيضاء و المركز الثقافي العربي*.
- (۲) ----- (۱۹۸۶)؛ *إشكالية التيارات والتأثيرات الأدبي في الوطن العربي، الدار البيضاء و المركز الثقافي العربي*.
- (۳) *المركز الثقافي، الدار البيضاء (۱۹۸۷)*.
- (۴) الخطيب، الحسام (۱۹۸۲)؛ *الأدب المقارن، ج ۱: جامعة دمشق*.
- (۵) المناصرة، عزّالدين (۱۹۸۸)؛ *مقدمة في نظرية المقارنة، عمان: دار الكرمل*.
- (۶) برای اطلاعات بیشتر در خصوص ادبیات تطبیقی و جایگاه نقدی و فرهنگی آن. رک: عبود، عبده (۱۹۹۱) - (۱۹۹۲)؛ *المقارن: مدخل نظري ودراسات تطبيقية، منشورات جامعة البعث*.



کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی (مطالعات تطبیقی عربی - فارسی)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی کرمانشاه

سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۹۴ هـ ش / ۱۴۳۷ هـ ق / ۲۰۱۵ م، صص ۱۷۹-۱۸۵

(بخش پاره‌ها و نکته‌ها: غیر علمی - پژوهشی)

## عیب‌جویی در ایران باستان و اشعار حافظ

از بزرگمهر حکیم نقل شده است: کامل‌ترین فرد کسی است که عقل (فضای ذهنی و روانی) و گوش (فضای زندگی و همنشین) خود را برای دیدن بدی‌ها به کار نمی‌گیرد و عادت غالب بر رفتار او، چشم‌پوشی از دیدن عیب‌ها است: قیل لبزرجمهر: «مَنْ أَكْمَلُ النَّاسِ؟» قال: «مَنْ لَمْ يُجْعَلْ عَقْلُهُ وَسَمْعُهُ غَرَضًا لِلْفَحْشَاءِ، وَكَانَ الْأَغْلَبُ عَلَيْهِ التَّعَافُلُ.»<sup>(۱)</sup> (ثعالی، ۱۴۲۱: ۱۵۹) (ترجمه: به بزرگمهر گفته شد: کامل‌ترین مردم کیست؟ در پاسخ گفت: کسی که عقل و گوش خود را در معرض زشتی و بدی قرار نمی‌دهد و چشم‌پوشی (از عیب مردم) غالب بر رفتار اوست.)

مثبت‌نگری و مثبت‌اندیشی از مباحث مهم روانشناسی جدید است که نتایج مفید آن در زندگی اجتماعی و فردی بر کسی پوشیده نیست، هدف ما در این نوشتار معرفی دیدگاه‌های ایرانیان باستان در خصوص عیب‌جویی است که در ادب فارسی، عربی و اشعار حافظ از برجستگی ویژه‌ای برخوردار است. مضمون سخن بالا در ۳ بیت اول از یکی از غزل‌های حافظ دیده می‌شود:

منم که شهره شهرم به عشق ورزیدن	منم که دیده نیالودم به بد دیدن
وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم	که در طریقت ما کافر است رنجیدن
به پیر میکده گفتم که چیست راه نجات	بخواست جام می و گفت عیب پوشیدن

(حافظ، ۱۳۸۳: ۵۳۵)

بزرگمهر و حافظ یک پیام مشترک دارند، بزرگمهر کامل‌ترین انسان را کسی می‌داند که بدی‌ها را نمی‌بیند، حافظ راه نجات را در عیب ندیدن می‌بیند. این مضمون به دنیای عرفان هم سرایت کرده روان‌های پاک را بری از عیب‌جویی می‌بیند:

عیب باشد که نبیند جز که عیب	عیب کی بیند روان پاک غیب
-----------------------------	--------------------------

(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۹۵)

حافظ عیب‌جویی را بد می‌داند، همان‌گونه که بهرام آن را عیب دانسته است:

عیب درویش و توانگر به کم و بیش بد است      کار بد مصلحت آن است که مطلق نکنیم

(حافظ، ۱۳۸۳: ۵۱۵)

قیروانی (۱۳۷۲، ج ۲: ۵۷۷) از بهرام گور داستانی نقل کرده که بهرام، با دیدن خیانت یک چوپان می‌گوید: «تأمل العیب عیب»<sup>(۲)</sup> (ترجمه: دقت در عیب، عیب است). این سخن بهرام چنان در فرهنگ عربی شهرت یافته که قیروانی در ادامه می‌گوید: ابن رومی این سخن بهرام گور را در اشعار خود به کار گرفته است:

تَأْمَلِ الْعَيْبَ عَيْبٌ      مَا فِي الْإِذَى قَلَّتْ رَيْبٌ  
وَكُلُّ خَيْرٍ وَشَرٍّ      دُونَ الْعَوَاقِبِ غَيْبٌ

(ابن رومی، ۱۹۷۳: ۲۰۳)

دقت در عیب دیگران عیب است، در آنچه گفتم شکی وجود ندارد و هر کار نیک و بدی بدون در نظر گرفتن عواقب آن نامشخص است.

این مضمون در شاهنامه از زبان بزرگمهر نقل شده است: در بزم‌های هفتگانه انوشیروان، سخنگویی به نام یزدگرد درباره عیب‌های آدمی از بزرگمهر می‌پرسد، بزرگمهر اولین عیب آدمی را عیب‌جویی می‌داند:

چنین گفت پس یزدگرد دبیر      که ای مرد گوینده و یادگیر  
سه آهو کدامند با دل به راز      که دارند و هستند زان بی‌نیاز  
چنین داد پاسخ که باری نخست      دل از عیب جستن بیایدت شست

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۴۹۳)

حافظ در جایی دیگر، عیب‌جویی را کار بی‌هنران و افراد معیوب دانسته است همان‌گونه که این تعبیر از اسفندیار نیز نقل شده است:

کمال صدق محبت بین به نقص گناه      که هر که بی‌هنر افتد نظر به عیب کند

(حافظ، ۱۳۸۳: ۲۵۳)

بی‌تردید حافظ نظری به بیت زیر از سعدی (۱۳۶۸: ۳۷) داشته است:

الا ای هنرمند پاکیزه خوی هنرمند نشنیده‌ام عیب‌جوی

(ر.ک: دامادی، ۱۳۷۹: ۱۶۶)

از اسفندیار نقل شده است: «لا یعیب الناس إلا معیب»<sup>(۳)</sup> (ثعالی، بی‌تا: ۵۴) (ترجمه: جز انسان معیوب، کسی از مردم، عیب نمی‌گیرد).

آذرباد<sup>(۴)</sup> توصیه می‌کند که با مردم عیب‌جو همنشینی نکنید، حافظ هم توصیه به دوری از عیب‌جویی می‌کند:

دو نصیحت کنت بشنو و صد گنج بیر از در عیش درآ و به ره عیب پیوی

(حافظ، ۱۳۸۳: ۶۶۱)

«بزرجمهر: لا تؤانسن المّعجب الکفور الذی یعیب الناس» (ابن مسکویه، ۱۴۱۶: ۲۷) (ترجمه: با خودپسند ناسپاسی که از مردم عیب‌جویی می‌کند، مأنوس مشو).

مبنای توصیه‌های مکرر ایرانیان به اجتناب از عیب دیدن و عیب‌جویی این است که آن‌ها با نگرشی واقع‌بینانه، همه انسان‌ها را دارای عیب و نقص می‌دیده‌اند:

قیل لبزرجمهر: «هل من أحدٍ لایعیب فیهِ؟» فقال: «الذی لایعیب فیهِ لایموت»<sup>(۵)</sup> (ابن قتیبه، ۱۴۱۸، ج ۲: ۲۱) (ترجمه: به بزرگمهر گفته شد: آیا کسی وجود دارد که در او عیبی نباشد؟ گفت: کسی که در او عیبی نباشد، نمی‌میرد).

بزرگمهر نیز در بزم انوشروان، پس از ناپسند شمردن عیب‌جویی، به این نکته اشاره می‌کند که همگان عیب دارند:

بی‌آهو کسی نیست اندر جهان چه در آشکار و چه اندر نهان

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۴۹۳)

بر همین اساس است که انوشروان بزرگ‌ترین گناه را ندیدن عیب خود دانسته است: سئل انوشروان: «أئی الذنوب أعظم علی الإنسان؟» قال: «أن یخفی علیهِ عیبهِ» (ابن مسکویه، ۱۴۱۶: ۵۸) (ترجمه: از انوشروان سؤال شد: کدام یک از گناهان، برای انسان، بزرگتر است؟ گفت: اینکه عیبش بر وی پنهان باشد). در این بیت عربی که هاشمی (بی‌تا: ۹۴) بی‌نام و نشان نقل کرده، شباهت با سخن منسوب به انوشروان دیده می‌شود:

أشدّ عيوب المرء جهل عيوبه ولا شيء بالأقوام أذرى من الجهل

(ترجمه: بدترین عیب آدمی ناگاهی از عیب‌هایش است و هیچ چیز مانند نادانی مردم را خوار نمی‌کند.)  
 بزرگمهر نیز هشدار داده است که از عیب‌جویی دوری کنید زیرا عیب‌جویان، به این سبب که خود از عیب و نقص مبری نیستند و در زمان لغزش، خطای آن‌ها بزرگتر محسوب می‌شود:  
 قال بزرجمهر لأولاده: «لا تكونوا عيابين فتكونوا عند الناس إذا أدبتم أشدّ عيباً وأقلّ عدواً.» (زمخشری، ۱۴۱۲، ج ۲: ۳۲۸) (ترجمه: بزرگمهر به فرزندان‌اش: از مردم، عیب‌جویی نکنید؛ زیرا اگر مرتکب گناهی شوید، نزد مردم بیشترین عیب و کمترین عذر را دارید.)  
 این پند حکیمانه نیز از ایرانیان نقل شده که هرکس عیب‌جویی کند در خطر اتهام به اموری قرار می‌گیرد که حقیقت ندارند:

قال هرمز بن سابور: «من قال في الناس بما يعلم قالوا فيه بما لا يعلم.»<sup>(۶)</sup> (تعالی، بی‌تا: ۶۳) (ترجمه: هر کس در مورد مردم چیزی را که می‌داند بگوید، در مورد او چیزی را می‌گویند که دانسته نمی‌شود.)  
 در اینجا دقت نظر میدانی (۲۰۰۳، ج ۲: ۳۴۰) معلوم می‌گردد زیرا مثل «من عیب عیب» (ترجمه: هر کس عیب‌جویی کند، عیبش گفته می‌شود.) را مولد و غیرعربی دانسته است.  
 فردوسی در این خصوص می‌گوید:

تو عیب کسان هیچ گونه مجوی که عیب آورد بر تو بر عیب‌گوی

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۲۲۹)

توصیه انوشروان به حاکمان این است که به جای خشونت در مقابل انتقادهای مردم، اقدام به اصلاح امور کنند:

سئل انوشروان: «أى علم الوالى أنفع له؟» قال: «أن يعلم أنه لاقدرة له على سدّ أفواه الناس عن عيوبه ومساوئه، فعند ذلك لايلتمس إسكاتهم بالوعيد والغلظة، ولايلتمس رضاهم وانتقاهم عن ذكر مساوئه وعيوبه إلا بإصلاح تلك العيوب عن نفسه ورأيه وأخلاقه.» (ابن مسكويه، ۱۴۱۶: ۵۵) (ترجمه: از انوشروان سؤال شد: کدام علم حاکم برایش سودمندتر است؟ گفت: اینکه بداند که قادر به بستن دهان مردم از ذکر عیب‌ها و بدی‌هایش نیست، به همین سبب، با خشم و تهدید، خواستار سکوت آنان نمی‌شود و رضایت آنان و عدم ذکر عیب‌ها و بدی‌هایش را جز با اصلاح آن عیب‌ها از خود و اندیشه و اخلاقش نمی‌خواهد.)

آنچه در اینجا جای تأمل دارد این است که در شرح متون ادب فارسی، هیچ اشاره‌ای به سخنان حکیمانه ایرانیان در خصوص عیب‌جویی نشده، همواره شواهدی از حدیث، امثال و اشعار عربی نقل

شده حال آنکه این سخنان حکیمانه، الهام‌بخش شاعران و ادیبان عرب از جمله ابن رومی شده است. بی‌تردید انکار تأثیرپذیری ادب فارسی از فرهنگ اسلامی و ادب عربی، نشانه خامی و ناآگاهی است، ولی نادیده گرفتن نقش پررنگ مضامین حکیمانه ایرانی در ادب فارسی و عربی نیز نشان از نقصی بزرگ در پژوهش‌های ادبی و نادیده گرفتن میراث فرهنگی این آب و خاک دارد.<sup>(۷)</sup>

وحید سبزیان‌پور\*

استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه رازی

### پی‌نوشت‌ها

(۱) پس از تعالی، این سخن در چند منبع دیگر نقل شده است. از جمله (زمخشری، ۱۴۱۲، ج ۳: ۴۴۹)، (وطواط، ۱۴۲۹: ۱۳۵) و (اماسی، ۱۴۲۳: ۱۰۴). توحیدی (۱۴۱۵، ج ۸: ۸۶) در بیتی بی‌نام و نشان چشم‌پوشی از عیب مردم را از صفات جوانمردان دانسته است:

الفقر یزری بالفتی عن قومه      والعین یغضیها الکریم علی القذی

(ترجمه: فقر آدمی را در میان قومش ذلیل می‌کند و جوانمرد چشم خود را از دیدن بدی‌ها فرو می‌گیرد.)

(۲) دهخدا (۱۳۵۲، ج ۱: ۵۳۸) ضرب‌المثل «تأمل العیب عیب» را بدون اشاره به پیشینه ایرانی آن، از مرزبان‌نامه نقل کرده است. میدانی (۲۰۰۳، ج ۱: ۱۷۰) به درستی ضرب‌المثل «تأمل العیب عیب» را مولد یعنی غیرعربی و نوظهور در ادب عربی دانسته است. این سخن حکیمانه در *غرر الحکم* (۱۳۷۱: ۴۴۸۹) به حضرت علی (ع) نسبت داده شده است.

(۳) این سخن را زمخشری نیز از اسفندیار نقل کرده است. (زمخشری، ۱۴۱۲، ج ۳: ۴۵۴)

(۴) آذرباد مهرسپندان یا مازسپندان از موبدان بزرگ دوره ساسانی است که در زمان شاپور دوم سمت دستوران دستور ایران را داشته است. از آذرباد آثاری بجا مانده از جمله می‌توان اندرز آذرباد مهرسپندان، واپک، چند آذرباد مهرسپندان، نام ستایش و آخرین گهنبار را نام برد. نک: (عقیقی، ۱۳۸۳: ۴۱۴-۴۱۵)

(۵) این سخن بزرگمهر در منابع پس از ابن قتیبه نیز نقل شده از جمله: (ابن عبدربه، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۸۴)، (راغب اصفهانی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۱۲) و (ابن ابی الحدید: ۱۹۸۸، ج ۱۷: ۴۷۳۴). طغرایبی (۱۳۰۰: ۶۸) نیز با یک استفهام انکاری اشاره به عیب داشتن همگان کرده است:

تریب مهذباً لا عیب فیہ      وهل عود یفوح بلا دخان

(ترجمه: به دنبال شخص پاکی هستی که عیب نداشته باشد؟ آیا عود بدون دود، بوی خوش می‌دهد؟)

(۶) ابشیهی (۱۴۱۹: ۴۲) از شاعری ناشناس بیتی نقل کرده که هم‌مضمون با سخن هرمز است:

من یحمد الناس یحمدوه والناس من عابهم یعاب

(ترجمه: کسی که مردم را بستاید، او را می ستایند و کسی که از مردم عیب‌جویی کند، مورد عیب‌جویی واقع می‌شود.)  
سعدی (۱۳۸۱: ۱۷۷) در گلستان آورده است: «مردمان را عیب نهانی پیدا مکن که مرایشان را رسوا کنی و خود را بی‌اعتماد.»

(۷) محفوظ (۱۳۳۶: ۱۱۹) این بیت از بوستان سعدی را:

مکن عیب خلق ای خردمند فاش به عیب خود از خلق مشغول باش

متأثر از این سخن امام علی (ع) «من نظر فی عیب نفسه اشتغل عن عیب غیره.» دانسته است. همچنین بیت:

کسی پیش من در جهان عاقلست که مشغول خود وز جهان غافل است

از بوستان را متأثر از این سخن منسوب به علی (ع) در *غرر الحکم* دانسته است: «لا تتبع عیوب الناس فان لک من عیوبک، ان عقلت ما یشغلك من ان تعیب أحدًا.»

دامادی (۱۳۷۹: ۱۲۳) این بیت از شاهنامه را:

چو عیب تن خویش بیند کسی ز عیب کسان برنگوید بسی

با این سخن از ذوالنون در همین مضمون مقایسه کرده است: «من نظر إلى عیوب الناس عمی عن عیوب نفسه ومن نظر فی عیوبه عمی عن عیوب الناس.» حلبی (۱۳۷۹: ۲۷۵-۳۰۴) به داستان چهار هندوی عیب‌جو در مثنوی اشاره کرده و از کیمیای سعادت نقل کرده: عیسی (ع) با یاران خود از کنار سگی مرده و بدبو عبور می‌کرد. همگان از بوی بد سگ شکایت کردند. عیسی (ع) فرمود: چرا به دندان‌های سپیدش نگاه نمی‌کنید که چون مروارید می‌درخشد. نیز (ر.ک: دهخدا، ۱۳۵۰، ج ۴: ۱۹۹۷)

### کتابنامه

۱. الآمدی، ابوالفتح عبدالواحد التمیمی (۱۳۷۱)؛ *غور الحکم ودرر الکلم*، تحقیق: علی رضا برازش، تهران: امیرکبیر.
۲. الابشیهی، محمد بن منصور احمد بن منصور ابوالفتح (۱۴۱۹)؛ *المستطرف فی کل فن مستطرف*، بیروت: عالم الکتب.
۳. ابن ابی الحدید، أبو حامد، عز الدین (۱۹۸۸)؛ *شرح نهج البلاغة*، المحقق: محمد أبو الفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة عیسی البابی الحلبي وشركاه.
۴. ابن الترمذی، ابو الحسن علی بن عباس بن جریر (۱۹۷۳)؛ *دیوان*، تحقیق الدكتور حسین نصار، مطبعة دار الکتب.
۵. ابن عبد ربه، أبو عمر، شهاب الدین أحمد بن محمد (۱۴۰۴)؛ *العقد الفريد*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶. ابن قتیبه، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتیبة الدینوری (۱۴۱۸)؛ *عیون الأخبار*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷. ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد (۱۴۱۶)؛ *الحکمة الخالدة*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مکتبة النهضة المصریة، القاهرة.
۸. الأماسی، محمد بن قاسم بن یعقوب ابن الخطیب (۱۴۲۳)؛ *روض الأخیار المنتخب من ربیع الأبرار*، دار القلم العربی، حلب، الطبعة الأولى.
۹. التوحیدی ابوحیان (۱۴۱۹)؛ *البصائر والذخائر*، تحقیق وداد القاضی، الطبعة الرابعة، بیروت: دار صادر.



۱۰. الثعالبی نیشابوری، ابومنصور (بی‌تا)؛ الإعجاز والإيجاز، بغداد: مكتبة دارالبيان.
۱۱. ----- (۱۴۲۱)؛ الشکوی والعتاب، المحقق: إلهام عبد الوهاب، کویت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
۱۲. حافظ، شمس‌الدین (۱۳۸۳)؛ دیوان، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: صفی‌علیشاه.
۱۳. حلبی، علی‌اصغر (۱۳۷۹)؛ خواندنی‌های ادب فارسی، گردآوری تنظیم و شرح، اصغر حلبی، تهران: زوآر.
۱۴. دامادی، سید محمد (۱۳۷۹)؛ مضامین مشترک در ادب فارسی و عربی، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
۱۵. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۵۲)؛ امثال وحکم، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
۱۶. الراغب الأصفهانی، أبو القاسم الحسین بن محمد (۱۴۲۰)؛ محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، بیروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم.
۱۷. زحشتری، أبو القاسم محمود بن عمر (۱۴۱۲)؛ ربیع الأبرار ونصوص الاحیاء، بیروت: مؤسسة العلمية.
۱۸. سعدی، شیخ مصلح‌الدین شیرازی (۱۳۶۸)؛ بوستان، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
۱۹. ----- (۱۳۸۱)؛ گلستان، تصحیح و توضیح: دکتر غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
۲۰. الطّغرائی (۱۳۰۰) دیوان الطّغرائی، طبع برخصة نظارة المعارف الجلیلة، قسطنطنية: مطبعة الجوائب.
۲۱. عقیفی، رحیم (۱۳۸۳)؛ اساطیر و فرهنگ ایرانی، تهران: توس.
۲۲. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶)؛ شاهنامه، بر مبنای چاپ مسکو، تهران: هرمس.
۲۳. القیروانی، أبو اسحاق بن علی الحصری (۱۳۷۲)؛ زهر الآداب وثمر الألباب، مفصل و مضبوط و مشروح بقلم الدكتور زکی مبارک، الطبعة الثانية، مصر، مطبعة السعادة.
۲۴. محفوظ، حسین علی (۱۳۳۶)؛ متنبی و سعدی، طهران: چاپخانه حیدری.
۲۵. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸)؛ مثنوی معنوی، به سعی و اهتمام خرمشاهی، تهران: ناهید.
۲۶. المیدانی، ابو الفضل (۲۰۰۳)؛ مجمع الأمثال، تحقیق قصبی الحسین، بیروت: دار ومکتبة الهلال.
۲۷. الوطواط، محمد بن ابراهیم بن یحیی بن علی انصاری (۱۴۲۹)؛ غرر الخصاص الواضحة، بیروت: دارالکتب العلمية.
۲۸. الهاشمی، احمد (بی‌تا)؛ السحر الحلال في الحكم والأمثال، بیروت: دار الکتب العلمية.



کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی (مطالعات تطبیقی عربی - فارسی)  
دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی کرمانشاه  
سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۹۴ هـ ش / ۱۴۳۷ هـ ق / ۲۰۱۵ م، صص ۱۸۷-۱۹۹  
(بخش پاره‌ها و نکته‌ها: غیر علمی - پژوهشی)

## بررسی‌هایی از تاریخ، سیاست و هویت: روشنفکر و تبعیدگاه (ادوارد سعید به عنوان نمونه)\*

رسول محمد رسول

از آغاز دهه هشتاد قرن گذشته، زمانی که در ذهنمان به اصطلاح شرق‌شناسی برمی‌خوریم، بلافاصله به یاد ادوارد سعید می‌افتیم که کتابی با همان عنوان در سال ۱۹۷۸ م نوشت و به دلیل اینکه در بیش از یک نقطه ساکن بود، برای مقابله از احساس غربت دوگانگی با اشتیاق زائد الوصفی، در فرهنگ آن مکان غور کرد.

غالباً، وقتی به تبعیدگاه می‌اندیشیم فضای سوزناک و دردمندانه‌ای را به خاطر می‌آوریم که ادوارد سعید در درونش زیست. این فضا او را چنان دچار دوگانگی شخصیت کرد که نه می‌توان گفت؛ عربی است که در زندگی‌اش مسلط به زبان انگلیسی است و نه آن عربی که توانسته باشد از سرمایه‌اش در زبان عربی در محیطی انگلیسی زبان استفاده کند.

پرت و پلاگوییها و تناقض‌گویی‌ها، بی‌راهه رفتن‌ها، ابهام‌ها و لغزش‌ها در نوشتار او، به تعبیر خودش نشان از طغیان درونی‌اش دارد<sup>(۱)</sup>، که بلافاصله ما را در برابر موضوعی به نام غربت قرار می‌دهد، و او را به صورتی ویژه معرفی می‌کند. اما نه آن غربت دوگانگی که در کتاب *خارج المکان* او آمده است، بلکه غربتی که حاصلش تبعید است.

درک عمیقی را که سعید از مفهوم واژه تبعید دارد؛ نزد دیگر روشنفکران عرب کم یافت می‌شود، بعد از آنکه موفق شد معنای گسترده‌ای به آن ببخشد و از آن مفهوم ماندگاری در عین حفظ موجودیت روشنفکر اراده کند، آن‌طور که در کتاب *صور المتخلف*، ۱۹۹۴ ترسیم نموده است<sup>(۲)</sup>. سعید کوشید واژه

\*. این مقاله در سال ۲۰۰۴ در مجله علمی - پژوهشی «فصول» (شماره ۶۴، صص ۱۵۴-۱۶۱) به چاپ رسیده است.

«تبعید» را در حافظه شخصی‌اش عمیق‌تر سازد، کوششی در راستای اصلیت عربی‌اش در کتاب *خاطرات خارج المکان*. بعد از آن در کتاب *تأملات فی المنفی*، ۲۰۰۳ م، مفهومی فلسفی و عقلانی به تبعید داد و نمی‌دانیم اگر دو سال دیگر زنده می‌ماند آیا چشمان ما به کتاب دیگری از او درباره تبعید روشن می‌شد؟

کتاب *صور المتقف یا تمفیلات المتقف* ترجمه‌ای است از بخش سخنرانی‌های کتابی با عنوان *(Representations of the Intellect)* *چهره‌های روشنفکر* که در سال ۱۹۹۳ م نوشته شد. ادوارد سعید در سلسله برنامه ویژه رادیو بریتانیا با عنوان «محاضرات ریث» (سخنرانی‌های درنگ) شرکت نمود. با آنکه سعید در پایان‌نامه دکترایش درباره «جوزف گنراد»<sup>(۳)</sup> برخی وجوه تبعید را درباره غربت این نویسنده لهستانی در تعدادی از کشورها، از جمله فرانسه، بررسی کرده بود؛ کتاب *صور المتقف* او با شور و شوق فوق‌العاده‌ای به موضوع تبعید پرداخته است. چنانکه فصل سوم این کتاب با عنوان «المنفی الفکری، مغربون وهامشیون» نسبت به سایر فصل‌های کتاب برجستگی آشکاری دارد. سعید در خلال این فصل، با نثری بسیار روان درباره نوسان روشنفکر تبعیدی بین هویت اصلی و هویت درونش سخن می‌گوید و نمونه‌هایی از زندگی روشنفکران تبعیدی را در دنیای معاصر بررسی تطبیقی می‌نماید.

### روشنفکران مضرب

در تبعید، دو نوع روشنفکر رانده شده وجود دارد؛ روشنفکری که وضعیت خود را جزئی از وضعیت عموم می‌داند و دارای توانایی همراهی با سیاست فرصت‌طلبانه و سازش با هر قدرت سلطه‌جوی جدید یا قدرت یافته است؛ مانند هنری کسینجر که از آلمان نازی و زبگینو برژینسکی از لهستان به آمریکا آمدند و هر دو در همراهی و همبستگی با تبعیدگاه آمریکایی نسبت به تحولات دل‌کنندگان، دردها و آرمان‌ها موفق شدند (روشنفکران قدرت).

اما نوع دوم روشنفکر تبعیدی، سعید در سخنش بر ارزش میانه و اعتدال تأکید دارد. روشنفکر در این صورت بر اثر اضطراب ناشی از تبعید؛ در یک حالت بینابین و میانه زندگی می‌کند. نه با محیط جدید کاملاً خو گرفته و هماهنگ می‌شود و نه به طور کامل از محیط سابقش دل می‌کند. او را نیمی از تأثیرات بیرونی و نیمی از داشته‌های خود احاطه می‌کند. از جهتی عشقی و عاطفی است و از جهتی مقلدی هوشیار و رانده شده که هیچ کس او را نمی‌شناسد<sup>(۴)</sup>. سعید نمونه‌هایی از این روشنفکران

مضطرب و دودل را یاد می‌کند که سازش فرصت‌طلبانه و همراهی کامل را رد می‌کنند. مانند «جاناتان سویفت» نویسنده قرن هجدهم و نویسنده ایرلندی «ا.س. نایبول» و فیلسوف آلمانی الاصل «تئودور آدورنو» که سعید ایشان را وجدان فولادین در قرن بیستم می‌داند، و به واسطه سال‌های تبعید به عنوان یک تبعیدی شاخص در آمریکا شناخته شد (۶۳-۶۴).

پیروان نوع دوم، روشنفکران تبعیدی؛ همان دوستان سعید هستند که نان غربت و آب تبعید را با آنان تقسیم می‌کند. هر کدام از آنان غالباً تبعید را به مسکن جدید تبدیل می‌کند اما به دور از اینکه این روشنفکر کاملاً اقلیم جدید را بپذیرد و ترجیح می‌دهد که خارج از جریان معمول باشد، نه اینکه به رنگ محیط و مکیده شده آن باشد و ضرورتی هم بر تسلیم شدنش نمی‌بیند، بلکه دل‌نگران تبعید و دردمند سکونت جدید است.

نتیجه این تبعیدها و راه و رسمی که در آن به وجود می‌آید، آن گونه که سعید مشخص می‌کند، به استناد تاریخ اجتماعی و سیاسی که تجربه کرده است و دوری از وطن را در تبعید لمس نموده، باعث شده است که سعید، فرق بین دو نوع تبعید را ترسیم کند؛ یکی تبعید واقعی و دیگری مجازی. (ص: ۶۱-۶۲) نمونه اولی، سعید و هم‌فکرانش و امثال او را نشان می‌دهد و نمونه دوم، روشنفکرانی که منسوبند به سرزمینی که تبعیدگاهشان است و در آن از امتیازات، حکومت و ارج و قرب محرومند. سعید می‌خواهد بگوید که حالت روشنفکر تبعیدی نوعی بلا تکلیفی کامل است، گویی تو احساس می‌کنی که پیوسته خارج از دنیای متعارف هستی این دنیای بیهوده که ساکنان اصلی در آن، جا خوش کرده‌اند و تو مایلی که از سکونت در آن پرهیز کنی و از رفاه آن بگریزی، بلکه از آن بیزار باشی و تبعید برای روشنفکر، با این معنای متافیزیکی، هجرتی دردمندانه و ناپایدار است. یعنی پیوسته دل‌نگرانی و موجب نگرانی دیگران؛ چرا که نمی‌توانی به وضع سابق برگردی، وضعی که چه بسا در آن استقرار بیشتری احساس می‌کردی و گویی در خانه-ات بودی و اکنون نمی‌توانی کاملاً موفق باشی و با جایگاه و وضع جدید هماهنگ شوی!

### شادمانی‌های تبعید

نکته قابل توجه، ذوب‌شدگان وضعیّت جدید تبعید، افرادی نظیر کسینجر و برژینسکی، و دودلان (غیر دلدادگان) مانند نایبول و آدرنو. هر دو گروه محصول دو مقوله تبعید و غربت‌اند. سعید در این زمینه

می‌گوید: تبعیدگاه آمریکایی بود که باعث شد آدورنو آن شاهکار عیمقش را به وجود آورد *الحمد الأدنی للأخلاق: تأملات فی حیاة منظره - ۱۹۵۳م*، (صور: ۶۴) و نیز خود تبعید باعث شد که سعید کتاب *شرق‌شناسی و دیگر تألیفات کم‌نظیر* را بنویسد؛ بنابراین تبعید جزئی از شخصیت فرد به حساب می‌آید و سعید سخن گفتن از شادمانی‌های تبعید و امتیازاتش را برگزید. همان هم‌سازی‌های گوناگون و به رنگ محیط درآمدن‌ها و نیز دل‌نگرانی‌های گه‌گاهی حاصل از آن که روشنفکر را پر نشاط می‌سازد، (ر.ک: ۶۷) پس ثمرات این شادمانی‌ها چیست؟

سعید برای روشنفکر تبعیدی که محل سکونت متفاوتی را برمی‌گزیند، امتیازاتی قائل است؛ از جمله، شادمانی ناشی از حیرت و تعجب، لذت مجادله تسلیم نشدن در برابر هر چیزی، لذت یادگیری، و توفیق مدبرانه در کارها در شرایط نامتناسب و آشفته. تبعید یک برتری را برای روشنفکر به ارمغان می‌آورد و او را در موقعیت ممتاز قرار می‌دهد. بدین معنی که اوضاع را نه فقط آن‌گونه که هست بینی، بلکه بیاندیشی که چگونه شرایط به این مرحله و اوضاع رسید و مایل به بررسی اوضاع باشی نه به این صورت که اجباری‌اند و تحمیلی، بلکه ممکن است به هر گونه دیگری در آیند و نتیجه را ناشی از سلسله اختیارات تاریخی بدانی که زن و مرد آن را تعیین می‌کنند و حوادث اجتماعی‌ای که بشر آن را به وجود می‌آورد. اعتبارشان به این نیست که مخلوق خداوندند و از نعمت‌های او که تا آخر ثابت و تغییرناپذیر باشند و به عنوان نمونه‌ای از این برتری، سعید اشاره‌ای دارد به «ویکو»، فیلسوف ایتالیایی، به عنوان قهرمان این راه که مانند یک استاد دانشگاهی زیست؛ گویی روشنفکر حیرت‌زده شهر ناپل است که نتوانست حتی لقمه نانی فراهم کند، هموست که با کلیسا و محیط او همواره در جنگ رویارو بود!

در کنار آن، در نظر سعید هر تبعیدی واقعی، هنگامی که وطنش را ترک می‌کند، به سادگی نمی‌تواند هر کجا که ساکن شود زندگی‌اش را از سر بگیرد و صرفاً هم‌وطن جدیدی در مکان جدید باشد. تبعید معنی‌اش این است که همیشه در حاشیه بمانی و هرچه انجام می‌دهی به عنوان یک اندیشمند باید فرسوده و کنار گذاشته شود. چون نمی‌توانی راه و رسمی را در پیش‌بگیری که دوره‌اش سپری شده و مردم آن را کنار گذاشته‌اند! و در این راستا، اندیشمند تبعیدی می‌بیند موضوع حاشیه بودن که ظاهراً مسئولیتی از دوشت برمی‌دارد و یا نسبت به کار جدی ناتوانت می‌سازد، از فعالیت دائمی الزامی، آزادت می‌کند و نیز از وضعی که در آن باید محتاطانه عمل کنی و بررسی از اینکه مبدا کار دیگران را

خراب کنی و حریصانه به گونه‌ای باشی که مبادا یکی از هم‌ترازان را برنجانی. بدین معنی که حاشیه بودن تو را توانا می‌سازد که آزادانه در راستای کار و خلاقیت رقابت کنی.

حاشیه شدن روشنفکر و محرومیت او - به گفته سعید - به مثابه یک تبعیدی انفعالی، مستلزم آن است که تبعیدی وضعیتی غیر عادی داشته باشد. مانند مسافر باشد نه مقیم و در گذر باشد و در معرض خطرهای نه مأنوس و متعارف و در راه ابتکار و انتخاب باشد، نه تابع آنچه وضع حاکم به او دیکته می‌کند. روشنفکری که جامه تبعید پوشد نمی‌تواند پایبند عرف اجتماعی باشد؛ بلکه برای پیشرفت و پرهیز از توقف، تغییرپذیر و ریسک‌پذیر است و در نهایت، تبعید سرمشقی است که روشنفکر باید آن را در پیش چشم بدارد، هنگامی که پاداش‌های سازش و زرق و برق آن وی را اغوا می‌کند در آن عشق خیره گردد و محو شود؛ حتی اگر شخص از مهاجرین و غریبه‌های منفعل نباشد، ممکن است مانند یکی از آنان بیاندیشد و می‌تواند به رغم موانع طرحی دراندازد و با در نظر گرفتن حاشیه‌ای بودنش، از قدرت‌های حاکم دوری جوید؛ چراکه عقل افراد معمولی نمی‌تواند از وضع معمول و متعارف فراتر رود (ر.ک: ۶۸-۷۸).

### تبعید و هویت فردی

در سال ۱۹۹۱م هنگامی که ادوارد سعید در خاورمیانه بود از یکی از دوستان نزدیکش نصیحتی شنید که خاطراتش را بنویسد. این دوست می‌دانست که بیماری سرطان در خون این شوق‌شناش خانه کرده است. سعید هم نصیحت او را پذیرفت ولی اندکی زمان لازم داشت تا خاطراتش را سر و سامان دهد تا اینکه در ۱۹۴۴م ماه می از دوران کودکی و تحصیل آغاز نمود که یک دنیای چندگانه و تو در تو بود و در کوچ دائمی که غالباً اقامت‌هایی به قصد آموختن در فلسطین و مصر و لبنان دربر داشت، پیش از آنکه سعید از خاورمیانه به غرب کوچ کند.

سعید نوشتن خاطراتش را در سال ۱۹۹۸م به پایان رساند و عنوان *خارج‌المکان* برای آن برگزید<sup>(۵)</sup> و همین که بعضی از جریانات یهودی راست‌گرای افراطی دشمن ادوارد سعید، به طرح کتاب خاطرات به عنوان یک سند زنده و محکم برای اصلیت فلسطینی سعید پی بردند، بادهای آلوده از هر طرف به سوی وی وزیدن گرفت. در تابستان سال ۱۹۹۹م رسانه‌های خبری صهیونیستی آمریکایی، از جمله بعضی از روزنامه‌ها و مجلات هم‌سو با صهیونیست‌های راست‌گرای آمریکایی و انگلیسی حمله جدیدی را به

ادوارد سعید از سر گرفتند. این حمله از ده سال پیش آغاز شده بود و خواننده پیگیر به یاد می‌آورد که مجله تفسیر (commentary) آمریکایی صهیونیستی، سعید را «پرفسور ترور» معرفی کرده بود.

این حمله دشمنانه ضد سعید، از ۲۱ اگوست سال ۱۹۹۹م آغاز گردید هنگامی که «جستس راید فاینر» وکیل آمریکایی - اسرائیلی افراطی، مقاله‌ای را در صفحه اول دلی تلگراف، روزنامه انگلیسی با تمایلات راستگرایانه نوشت. فاینر در آن ادعا نمود که سعید فلسطینی نیست و یک روز در قدس هم نبوده است. در مدرسه «سان جورج» مقدس درس نخوانده و استاد ادبیات فلسطینی‌الاصل داستان زندگی اش را تحریف نموده است. همچنین فاینر از شخصی یهودی به نام دیوید عزرا پرسید که آیا سعید را می‌شناسد؟ - زیرا وی ادعای دوستی با او را داشت - عزرا در پاسخ گفته بود، در مدرسه مقدس چنین دوستی با چنین نامی را به یاد نمی‌آورد.

فاینر پرده برداری از این تحریف ناشایست را آغاز نمود، او بررسی زندگی سعید و خانواده اش را در سه سال با پرس و جو از تقریباً صد نفر آغاز کرد. او خود به استفاده از همکاری تعداد زیادی از پژوهشگران در این مأموریت مهم اشاره کرده است. اینجا سعید سکوت را جایز ندانست. وی مقاله‌ای در هفته‌نامه «الأهرام» روز هشتم اگوست ۲۰۰۰م نوشت و در آن فاینر را بی‌ریشه خواند. فاینر با حمله‌ای که به پشتوانه راستگرایان به سعید کرده بود در پی کسب شهرت بود و نیز اشتباهات فاحش مقاله فاینر را در آن روابط خانوادگی سعید را هدف قرار داده بود، تکذیب کرد<sup>(۶)</sup>.

کینه‌ای که فاینر از خود نشان داد، چیزی جز کف دریای کینه دیگر نویسندگان مزدور و شرق‌شناسان بر ضد سعید نیست و به ظاهر، موضوع در مقابل موضوعات مهم‌تری که در دفتر خاطرات سعید آمده است، چیزی به حساب نمی‌آید. به خصوص مقدمه‌ای که سعید آن را برای چاپ عربی خاطراتش نوشت که جوهره روابط بین هویت و تبعید یا برعکس در پرتو تجربه اش را بیان نمود و خود سعید را به عنوان یک عرب مسیحی هم‌وطن آمریکایی و روشنفکر جهانی معرفی کرده است.

### به دست آوردن هویت گمشده

سعید، معتقد است از زمان شکست ۱۹۶۷م، احساسش او را به بازگشت به جهان عرب در سایه سه علامت شاخص آن فرامی‌خواند: شکست اعراب، بروز حرکت فلسطینی و درس‌های خصوصی در زبان و ادبیات عربی که نزد علامه «انیس فریج» فراگرفت. این نشانه‌ها، طبیعتاً او را به برگشت به عالم کودکی



و خانواده و دوستان دعوت نمی‌کند، بلکه به سوی میهنی که در آن سیاست و فرهنگ نمایانگر تحرّکی جدید باشد بازمی‌خواند. در این راستا، سعید از هویت عربی سخن می‌گوید، ولی بر مفهوم ویژه آن تأکید دارد که این یک درک وضعی و سکولار واضح است. چه هویت عبارت از جریان‌ها و حرکت‌ها، نه از عناصری ثابت و جامد (خارج المكان: ۹). بدین معنی که این هویت نتیجه جهان وضع شده است و برای تکامل یافتن در این عالم و متحوّل شدن در پرتو ماهیت فردی درونی و رسیدن و تکامل در جهان بیرون است. نکته جالب‌تر در موضوع هویت از نظر سعید اینکه او اعتراف می‌کند در مدت تربیت اولیه‌اش کوشش‌هایی برای اقتناع او در ترک هویت عربی‌اش صرف می‌شد و خانواده‌اش نیز از آن بی‌بهره نبودند (ر.ک: ۹)؛ بلکه می‌گوید: آغاز زندگی‌اش چیزی نیست جز جستجوی رهایی و آزاد شدن از قالب‌های جامد خانواده و دین و قومیت و زبان! (ر.ک: ۹) و واضح است که تمامی این عناصر در واقع عناصر هویتی است که سعید توانست آن‌ها را با اکراه کنار بگذارد، اگرچه این را با اشاره بیان نموده نه تصریح. در نهایت سعید دریافت که بازگشت به ذات و هویت و وطن، توشه‌ای است ضروری. به رغم آنکه گفته بود عرب بودنش امری اختیاری است (ر.ک: ۹). سعید می‌خواست با نوشتن کتاب *خارج المكان* شکاف بین هویت عربی و آمریکایی‌ش را پر کند، این کوششی بود جهت ایجاد همراهی و هم‌نوایی بین دو هویت.

آنچه مهم‌تر است و ارتباطی با رابطه هویت و تبعید دارد و در عین حال مایه ابراز تأثر و تأسف از جانب خود او است، اینکه به دست آوردن هویت از دست رفته نزد سعید، با تحقق تبعید میسر گردید. او در این باره می‌گوید: خوشحال به نظر نخواهم رسید اگر بگویم که وضع جدید ادوارد سعید که از خلال نوشته‌هایش در صفحات *خارج المكان* نمایان می‌شود، این است که او عرب است و چه قدر مسخره است که فرهنگ غربی باعث محکم شدن ریشه‌های عربی‌اش شده است (ر.ک: ۱۰). این نشان می‌دهد که تحکیم ریشه‌های عربی، یکی از شادمانی‌های تبعید و امتیازات آن است که در دو کتابش *صور المثقف* و *التأملات* از آن سخن می‌گوید.

### تبعید گاه و نقد

سخن تبعید در این دو کتاب محدود نمی‌شود، چه پس از چند سال، سعید کتاب *تأملات فی المنفى*<sup>(۷)</sup> را نوشت که برای خواننده جذاب‌تر است و در آن عناوین فصل‌های این کتاب به موضوع تبعید اختصاص

یافت. از جمله مقدمه کتاب «النقد والمنفى: ۱۵-۴۲» و بحث درباره مکان، به خصوص تبعیدگاه آمریکایی به ویژه نیویورک و در آن جزیره «آلیس» که اولین ایستگاه مهاجرین به آمریکا است. این جزیره، بخش عمده هویتش را از گروه‌های مهاجر کسب کرد و مرکز زندگی سیاسی و هنری رادیکال شد. در پرتو تجربه خود سعید در تبعیدگاه آمریکا، به این حقیقت رسید که فرهنگ‌ها همیشه از دیدگاه‌های متنوع با ساختارهای گوناگون و بلکه متناقض شکل می‌گیرند که ذاتاً معنای خاصی را دربر ندارند، جز اینکه به مقدار تأثیری که از دیگر دیدگاه‌ها می‌پذیرند، معنی پیدا می‌کنند، (ر.ک: ۱۹)<sup>(۸)</sup>. بنا به اعتقاد سعید: تبعیدگاه بنا به اقتضای آنکه سکونت‌گاه مهاجران و تبعیدیان مختلف است، فضای فرهنگی بازی دارد، این فضا به اندازه مهاجران و میهمانان و خصوصیات متنوع و درآمخته و درهم تنیده فرهنگی آنان خصلتی چند وجهی دارد؛ ولی نکته هوشیارانه اینکه سعید بین محدودیت‌های تبعید و زبان ارتباط برقرار می‌کند. به گفته سعید، این نکته به تجربه به دست می‌آید نه اینکه تبعید خود ذاتاً به تنهایی چنین باشد و تو وقتی احساس می‌کنی توانایی بهره‌مندی رضایت‌بخش از نعمت اقامت طولانی و محیط عادی و لهجه عامیانه را نداری؛ بنابراین، هر چه می‌نویسی به ضرورت باری منحصر به فرد از دل‌نگرانی و دیگر مسائل تبعید حمل می‌کند.

این یعنی چاره‌ای از پذیرش چیرگی تبعید و محدودیت‌هایش نیست. سعید نیز پیوسته بر این باور است که شخصیت تازه آفرینش‌گر، نتیجه دگرگونی‌های واقعیت جدید است و جز این نیست. چگونگی حرکت در مسیر ترسیم نقادانه واقعیات محیط، پیرو چگونگی دگرگونی‌های دوری از وطن است.

بنابراین، سعید مثال‌های زیادی را از رابطه تأثیرپذیری زبان از تبعید می‌آورد؛ ولی تأکید بر سلطه‌گری تبعید بر نوشتار و نقد و زبان به کار برده در آن‌ها دارد. سعید می‌گوید: در تبعید است که کینه و درد به وجود می‌آید و نیز می‌تواند دیدگاه تند چون شمشیری بر آن بیافریند و آنچه را که پشت سر خویش باقی می‌گذارد امکان دارد مایه ناله و دردسر گردد؛ همچنین می‌تواند در آفرینش دیدگاهی دگرگون از آنچه پیش از آن بوده به کار گرفته شود. چون تبعید و خاطره تقریباً با هم پیش می‌روند، پس هر چه فرد از گذشته به یاد می‌آورد و حالت و چگونگی آن را مجسم می‌کند، این دو مورد،

دیدگاه فرد را برای آینده ترسیم می‌کنند. از جهتی تأکید دارد بر اینکه برگشت به گذشته میسر نمی‌گردد مگر با پذیرش واقعیت دوری تحقیرآمیز یا قطع امید از بازگشت کامل و سکونت دوباره!

در کتاب *تأملات فی المنفی* به نظر می‌رسد برداشت‌ها، در مورد اندشیدن ادوارد سعید نسبت به واژه تبعید واضح‌تر گشته و آن را به عنوان زخم تحمیلی بی‌درمانی می‌داند که در وجود فرد نسبت به مکان اصلی‌اش پیدا می‌شود (ر.ک: ۱۱۷)؛ یعنی آنچه مربوط است به دیدگاه هویت فرد تبعیدی نسبت به هویت اصلی‌اش. سعید و کسی که فلسفه وجودی تبعید را به دید یک بافته جدا از خویش می‌داند، خواننده را به یاد «ادب المهجر» می‌اندازد که «جورج شتاينر» منتقد، به آن دعوت می‌نماید. نام‌گذاری ادب مهجر در اینجا تقلیدی است، ولی سعید می‌خواهد آن را به گونه‌ای تاریخی یا واقعی، ریشه‌دار جلوه دهد. در واقع تبعید یک امر دنیوی است که از آن گریزی نیست و یک واقعیت تاریخی است خارج از توانایی‌های فرد. در این راستا، کاری است که از بشر در رابطه با افرادی دیگر صادر می‌شود؛ بلکه شأن او مانند مرگ است، ولی خارج از نعمت مرگ حقیقی است. مرگ ملیون‌ها فرد را از سرچشمه هستی، خانواده و مکان جغرافیایی جابجا می‌کند (ر.ک: ۱۱۸). در صحنه این مرگ، سعید دوستی‌هایش را با تبعیدیان عرب، مسلمان و دیگرانی چون «فائز أحمد فائز» - شاعر اردویی که ژنرال ضیاء الحق از میهنش پاکستان او را اخراج کرد - نقل می‌کند. نیز از دوستش «راشد حسین»، شاعر و مترجم زبان عبری که عرصه زندگی در فلسطین بر او تنگ شد و باعث کوچ او به آمریکا شد تا در آنجا با یک زن یهودی ازدواج کند سخن می‌گوید!

پرسش این است: هنگامی که سعید از زبان غریبه‌ها و تبعیدیانی که از نزدیک با آن‌ها آشنا شده مثال‌هایی می‌آورد چه منظوری دارد؟

او می‌خواهد بگوید؛ نتوانسته تجربه‌های بسیاری از تبعیدیان را که معروف به «ادب المهجر» بوده‌اند، منعکس نماید. برای اینکه واقعیت موجود در تبعیدگاه، گسترده‌تر از نمونه‌ای است که ادبیات این چینی معرفی می‌کند. سعید در این باره می‌گوید: تو هنگامی که به تبعیدگاه به عنوان نوعی مجازات سیاسی معاصر تکیه می‌کنی، باید با در نظر گرفتن تجربه‌های فراوان، نقشه‌هایی فراتر از نقشه ترسیمی تبعیدگاه را رسم کنی (ر.ک: ۱۲۰). این بدان معنی است که تجربه تبعید بسیار عمیق‌تر و وسیع‌تر از تجربه‌ای است که این ادبیات بیانگر آن است.

## تبعید و قومیت

نژادپرستی که یک امر عادی است؛ این مسأله، عبارت از تأکید بر تابعیت نژادی است و این خود، اثر تبعید را نفی می‌کند. نگاه سعید هم چنین است و عملاً در مقام مقایسه با تبعید غیر نژادی می‌گوید: قومیت‌ها تعلق به جمعیت‌ها دارد، اما تبعید عزلت گاهی است که افراد یک قوم در آن کنار هم نیستند و فرد با دل‌نگرانی بسیار بالا و محرومیت شدید به خاطر نبودن با دیگران در وطن مشترک احساس می‌کند (ر.ک: ۱۲۱). سعید امید به رابطه بین قومیت و تبعیدگاه دارد. این دو اصطلاح - و عبارت از اوست - همه چیز را دربر می‌گیرد، از شدیدترین عواطف جمعی جماعت تا شدیدترین انفعالات فردی فرد. طوری که هیچ زبانی را یارای توصیف این هر دو نیست. تبعیدگاه در جوهره‌اش (ذاتاً) حالتی جدا از حالت‌های وجودی انسان است و تبعیدیان نیز جدا از ریشه‌ها، سرزمین و گذشته‌شان هستند. آنان غالباً در پی ارتش و حکومت هستند چون از آن‌ها محرومند و برای اعاده زندگی درهم کوبیده‌شان چنین ضرورت آشکاری را احساس می‌کنند (ر.ک: ۱۲۲)؛ ولی سعید به محرومیت از چنین رغبتی را که همراه با خیال‌پردازی و آرزوهای دور و دراز است، توجه بیشتری دارد. او تجربه‌هایی را می‌بیند که از طریق آن‌ها تبعید را ریشه‌دار می‌داند گویی ذات خود تبعید را هم نفی می‌کند، چه از جمله سرنوشت‌های تبعید اینکه از طرف تبعیدشدگان تبعید شوی و یا حالت دل‌کندن را عملاً از طرف خود تبعیدیان دوباره آغاز کنی (ر.ک: ۱۲۳). سعید مثال‌هایی را در این باره ذکر می‌کند؛ از جمله دوستش «نوبار» ارمنی یگانه‌پرست که خانواده‌اش در سال ۱۹۱۵م در ترکیه ذبح شدند و به حلب سپس به قاهره و بعد به بیروت رفت و در نتیجه به طرف غرب رفت تا گلاسکو، و ژاندر، نیویورک و سیاتل که در آن مستقر گردید. این نکته درباره فلسطینیان نیز چنین است. سعید در اینجا می‌پرسد: با کدامین انگیزه پنهان اسرائیل عمداً فلسطینیان را از وطنشان سال ۱۹۴۸م تبعید کرد، تا اینکه خروج آنان را از خانه‌ها و اردوگاه‌های لبنان پیگیری کرد؟

در کتاب *تأملات سعید* با اشاره به اوضاع روشنفکر تبعیدی می‌پرسد در وطنی که توگد و زندگی دائمی تو در آن است، چه مسئله‌ای برای تو اهمیت دارد؟ و به همین سبب از نظر مفهومی اصطلاحات تبعید را از یکدیگر تفکیک می‌کند. چه شخص تبعیدی اصالتش را به رانده شدن در زمان‌های دور ربط می‌دهد و به محض بیرون رانده شدن، تبعیدی زندگی استثنایی‌ای را در بینوایی شروع می‌کند،

انگ خورده با مهر فرد اجنبی. اما پناهندگان، در واقع محصول قرن بیستم‌اند، کلمه «پناهنده»، ماهیت سیاسی پیدا کرده است، در حالی که کلمه تبعیدی در بخشی از عزلت روحانی جای می‌گیرد (ر.ک: ۱۲۶). لذا سعید اعتقاد دارد که تبعیدی بیشتر زندگی‌اش را صرف جبران خسارت اضطراب آور تبعید می‌کند و عالم جدیدی را خلق می‌کند که بتواند در آن توانایی‌اش را به اثبات برساند. به همین سبب، در بین تبعیدیان، بسیاری از روایتگران، شطرنج‌بازان، اندیشمندان و فعالان سیاسی را می‌بینیم که از اینان داشتن کمترین حرکت یا مهارت انتظار می‌رود (ر.ک: ۱۲۶)؛ ولی تبعیدی، آن‌طور که سعید می‌پندارد، اختلاف با دیگران را حس می‌کند و مانند یک استثنا باقی می‌ماند (ر.ک: ۱۲۷). در واقع زندگی تبعیدی مانند جریان پر پیچ و خمی است که آرامش و استقراری کمتر از زندگی در وطن دارد. زندگی تبعید، خارج از نظام عادی است، زندگی انتقالی، تقابلی (دوسویه)<sup>(۹)</sup> و بدون مرکزیت است. همین که انسان با این محیط جدید خو بگیرد نیروهای پراکنده‌اش دوباره متبلور می‌شود (ر.ک: ۱۳۳).

سعید به این اعتبار که روشنفکر است با این مرحله از زندگی‌اش تعاملی تاریخی کرد که فراتر از وظیفه تقلیدی یک روشنفکر در زندگی است. او نماینده فرآورده‌های شکست اعراب است، شکست هویت سیاسی میهنی‌اش است در اشغال فلسطین توسط اسرائیل در ۱۹۴۸م و شکست حزیران ۱۹۶۷م که هویت و آگاهی سیاسی عربی را نابود کرد. فرارهایی که سایه سنگینش را بر روشنفکر خسته‌ای مانند سعید افکند که توانست بر استقلال نسبی از سلطه تکیه کند، و تعامل مناسبی را با وضعیت حاکم داشته باشد و با سیاست جاری آن منتقدانه روبه‌رو شود. در عالم اندیشه و تفکر انسانی، آزادانه غوطه‌ور شود و مهم‌تر از آن، جمع کردن بین تئوری و عمل و بین حقیقت و عمل و بین اندیشه و واقعیت و بین برنامه‌ریزی و اجرا. در پرتو آن، همان‌طور که خلدون نقیب می‌گوید: کافی نیست که فرد مطلع یا بیننده یا ناقل معرفت باشد، بلکه باید درباره آنچه در اطرافش رخ می‌دهد صاحب‌نظر باشد، بدین معنی که معیار داوری اخلاقی باشد نسبت به حوادث جامعه‌اش و جهان محیط و اساس نقش روشنفکر در ارائه شناخت و تحوّل آن نیست بلکه در بیان و تفکیک ارزش‌های جامعه‌اش می‌باشد<sup>(۱۰)</sup>. در این راستا، سعید چه بسیار کوشید تا نماینده این نوع نگاه باشد و سعی نمود از قول به فعل و از تئوری به عمل پل بزند و چه قدر زندگی‌اش الگوی یک تبعیدی با تمامی ریز و درشت آن حوادث بود.

طبیعی است متن‌ها و برنامه‌های تحلیلی که در متن این بررسی آوردیم، ضرورتاً تمامی دیدگاه‌های سعید نسبت به تبعید و روشنفکر تبعیدی را بیان نمی‌کند. کتاب‌های سه‌گانه‌ای را که ذکر کردیم *صور المثقف*، *خارج المكان*، *تأملات في المنفى* دربردارنده سخن طولانی از تبعید است. از روزگار سعید در تبعید، گرچه وطن فلسطین، قسمتی از خاطره سعید در *خارج المكان* را دربر گرفت، حکایت می‌کند؛ ولی بعضی اندیشه‌ها و دیدگاه‌هایی که اینجا ذکر کردیم تا حدود زیادی دیدگاه عمومی ادوارد سعید را درباره تبعید و تبعیدی منعکس می‌کند.

سعید تبعیدی زیست، گرچه قسمتی از عمرش را در وطنش فلسطین گذراند. سعید در وطنش تبعیدی بود و این احساس همراه او بود در حالی که در فلسطین بود، همان‌طور که شیوه نوشتاری‌اش در کتاب *خارج المكان* آن را آراسته می‌کند. رابطه روشنفکر و به عنوان نمونه خود سعید در این بررسی با تبعید در تمامی متن‌های مقدمه این بررسی دیده می‌شود.

همچنین است متن‌هایی که در فصل‌های متعددی از سه کتاب یاد شده در مقدمه این بررسی گنجانده شده است، بدین معنی که از نظر سعید رابطه روشنفکر با تبعید بیش از آن است که در مجموعه‌ای از برگزیده‌ها یا اجزاء محدود شود، بلکه در مرگ‌های خونین نوشتاری ادوارد سعید پراکنده است و در بافت او پایدار است با شعوری لطیف و زیاد.

#### ترجمه

عبدالصاحب طهماسبی\*

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه رازی

#### پی‌نوشت‌ها

- (۱) *خارج المكان*، ص ۸-۹، الطبعة العربية، تر: فواز طرابلسی، دار الآداب، بیروت، ط ۲۰۰۰، ۱.
- (۲) *صور المثقف*، تر: غسان غصن، دار النهار، بیروت ۱۹۹۶ م.
- (۳) سعید به درجه دکتری از دانشگاه هاروارد سال ۱۹۶۴ م نائل شد و کتابش را در مورد جوزیف کُنراد در سال ۱۹۶۶ م تحت عنوان *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography* منتشر نمود.
- (۴) *صور المثقف*، ص ۸-۹.
- (۵) *خارج المكان*، نفس مصدر.

(۶) به کتاب فخری صالح بنگر؛ دفاع از ادوارد سعید. المؤسسة العربیة للدراسات والنشر، بیروت ۲۰۰۰.

(۷) *تأملات حول المنفى*، تر: نائر دیب، دار الآداب، بیروت ۲۰۰۴ م.

(۸) این دیدگاه تا حدود زیادی با دیدگاه سعید درباره هویت فرد منطبق است. بالا را نگاه کن.

(۹) تقابل یا دوسویه‌نگری یا گنترپوان<sup>\*</sup>، یک مفهوم موسیقایی است که سعید آن را در دو کتاب *الثقافة والامبريالية* و *تأملات* مطرح نموده است. سعید در خصوص ویژگی‌های تبعید به مقوله لذت در تبعید پرداخته و گفته است: با اینکه سخن گفتن از لذت‌های تبعید غیر منتظره است، اما برخی از شرایط نامناسب تبعید دارای مقدار اندکی از نکات مثبت و حتی لذت‌بخش نیز می‌باشد. کسانی که تبعید را تجربه نکرده و آن را به عنوان یک سرزمین بیگانه می‌دانند، معمولاً دارای یک فرهنگ و پشتوانه فکری هستند، اما تبعیدیان حداقل از دو فرهنگ برخوردارند که این تعدد فرهنگ و دیدگاه، خود موجب آگاهی‌بخشی ویژه گردیده که از جمله آن‌ها، دوسویه‌نگری است. این دوسویه‌نگری در زبان موسیقی هم خود را نمایان می‌سازد. تقابل یا دوسویه‌نگری در حقیقت روشی است برای فهم و درک واقعیت‌های پیرامونی موجود که به طور هم‌زمان حاصل می‌گردد. به نظر می‌رسد یک روش‌فکر تبعیدی به سبب برخوردار بودن از دو یا چند فرهنگ و هویت و وطن، دارای سهم بیشتری از دستاوردهای تبعید است.

(۱۰) خلدون حسن النقیب: *آراء في فقه التخلف*، ص ۳۹۰ دار الساقی، لندن، ط ۱، ۲۰۰۲ م.

\* گنترپوان: به فرانسوی (counterpoint) «اصطلاح موسیقایی است که ارتباط بین دو یا چند نت موسیقی را بیان می‌کند، هر یک از نت‌هایی که با هم نواخته می‌شوند دارای ریتم و تم مستقل از هم هستند، ولی در کلیت آهنگ، دارای هارمونی‌اند. (ویکی‌پدیا).



**English Abstracts**