**نقدی بر «از نقد سند تا نقد متن»(2)**

**جاودان، محمد**

در این بخش، در ادامه پرسش‏هایی که به اصل شیوه حنفی درباره نقد متن حدیث، مربوط می‏شود، بحث «انواع ادبی» مطرح گردیده و برای روشن شدن اصل این بحث، پاره‏ای توضیحات و نیز اشکال‏هایی که به این بحث وارد است، یادآوری شده و در ضمنِ آن، مبحث نقد متن حدیث با استفاده از انواع ادبی مورد چند و چون قرار گرفته است. به عبارت دیگر، ابتدا بحث شده است که اشکالات با پرسش‏های موجود در بحث انواع ادبی در صورتی که شیوه نقد انواع ادبی در احادیث معمول گردد ، نیز قابل طرح است. در ادامه، تفاوت ماهوی اثر حدیثی با اثر ادبی از حیث «ابژه‏نگر» و «سوژه‏نگر» بودن آنها، مورد توجه قرار گرفته و از این حیث نیز اعمال شیوه نقد ادبی و بویژه نقد انواع ادبی در متن حدیثی، مورد پرسش قرار گرفته است.

همه بحث در این بخش همچون بخش نخست در مورد احادیثی است که صادر از پیامبراند؛ زیرا در (شماره 21) بحث شد که اگر قرار است از نقد حدیث بهره‏ای عاید شود، نقد متن باید متأخر از نقد سند باشد. ارائه تحلیل، توصیف، یا اخذ نتایج باید در مورد احادیثی صورت پذیرد که ضعیف، موضوع، مجعول و... نیستند. در واقع، کل بحث این بخش به انواع ادبی و مسائل مربوط به آن برمی‏گردد.

4. حنفی در کتاب دراسات فلسفیة، مباحث مربوط به «اَشکال ادبی» را با اشاره به پاره‏ای از نقدهایی که به نقد ادبیِ مبتنی بر اشکال و انواع ادبی وارد شده، به پایان برده است.(1) وی از ناقدان شیوه «نقد انواع ادبی» به دشمنان این شیوه، تعبیر و چند نمونه از آن نقدها را ذکر کرده است. سپس، بی‏آن‏که به این نقدها پاسخی علمی دهد یا سستی آنها را نشان دهد، آنها را به های و هوی و طبل توخالی مانند کرده و گفته است:

حقیقت، آن است که این‏گونه انتقادات، های و هوی صرف یا طبل توخالی‏اند و نمی‏توانند جلوی پیش افتادن دانش را گرفته یا عزم پژوهشگر را از اعلان نتایج و به کارگرفتن شیوه‏های جستجو و بررسی حقیقتْ سست کنند.(2)

جمله اخیر حنفی، نشان دهنده دور شدن او از شیوه علمی است؛ زیرا یا باید در برابر نقدهایی که در خور پاسخ دانسته نمی‏شوند، سکوت کرد یا از شیوه‏های عالمانه و به دور از خشم و تعصب و توأم با سعه صدر سود جست. در این صورت است که می‏توان به تماشای رخسار زیبای حقیقت، امید بست.

راقم این سطور، ناگزیر است برای نقل پاره‏ای از نقدها و اشکال‏های وارد شده بر «انواع ادبی»، در آغاز، مسئله انواع ادبی را به اجمال توضیح دهد؛ زیرا گمان می‏رود بسیاری از خوانندگان با این مسئله آشنایی ندارند. سپس، پاره‏ای از نقدها و اشکالات را از جمله اشکالاتی که حنفی به اشاره از آنها گذشته است نقل نماید. روشن است که این نقدها اگر وارد باشند، شیوه حسن حنفی را در نقد متن که بر پایه انواع ادبی استوار شده است دچار اشکال خواهند کرد.

1. ج 2، ص 240.

2. همان.

انواع ادبی ( literary genre)

انواع ادبی یکی از شاخه‏های «نظریه ادبی» (Theory of Literature) و اصطلاحی است که در نقد ادبی برای طبقه‏بندی آثار ادبی در گروه‏های محدود و مشخص، از نظر شکل یا موضوع (= صورت و مادّه) به کار می‏رود.(3) در انواع ادبی این پرسش، مطرح است که آیا ادبیات، مجموعه‏ای از آثار پراکنده است، یا برعکس، بر هر دسته از آثار ادبی، چه به لحاظ مادّه و چه به لحاظ صورت، نظم و قانونی حکمفرماست؟ قدمت این بحث در غرب، به آرای افلاطون و بویژه ارسطو که شعر را به انواع کمدی، حماسه و تراژدی طبقه‏بندی کرده است می‏رسد؛ اما توجه جدّی به این بحث به دوران جدید بازمی‏گردد. از آغاز نهضت اصلاح دینی در قرن پانزدهم میلادی تاکنون بحث انواع ادبی دچار تطوّرات گوناگونی شده و بویژه در نیمه نخست قرن بیستم، دستمایه نقد متون مقدس توسط کسانی همچون بولتمان گردیده است.

هدف اصلی در انواع ادبی، «طبقه‏بندی کردن» آثار ادبی است. این طبقه‏بندی بر پایه ساختمان آثار ادبی، ویژگی‏های درونی و ساختاری آنهاست. در نتیجه، وجوه شباهت و تمایزی پدیدار می‏شود و بر اساس این وجوه، آثار مشابه بر اساس نوع ادبی در دسته‏های متفاوت قرار می‏گیرند. معیارهای رده‏بندی، متفاوت و متعددند؛ از این روی، انواع ادبی نیز متفاوت و متعددند. عمده‏ترین انواع ادبی از این قرارند: شعر، نمایشنامه، داستان، زندگی‏نامه و مقاله. هر یک از این انواع، خودْ دارای شاخه‏های متعددی هستند که هر کدام از آن شاخه‏ها را نیز «نوع» می‏نامند. برای نمونه، شاخه‏های داستان عبارت‏اند از: رمانس، رمان و داستان کوتاه. شعر به حماسی، تعلیمی و غنایی تقسیم می‏شود. در مجموع، باید گفت انواع ادبی اصلی و فرعی بسیار فراوان‏اند و در جای خود، مورد بحث قرار گرفته‏اند.(4)

3. فرهنگ‏نامه ادبی فارسی، دانشنامه ادب فارسی 2، به سرپرستی حسن انوشه، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اوّل، ص 175.

اگرچه توضیح زیاد در این زمینه، دور شدن از موضوع اصلی را درپی دارد، لازم است برای وضوح بیشتر انواع ادبی، بازهم بر بیان مطلب افزوده شود:

یکم. نوع ادبی یا شکل ادبی، با «سبک ادبی» تفاوت دارد. نوع (Genre) همان شکل ادبی است که گوینده یا نویسنده به اثر یا اندیشه و موضوع گفتار و نوشتار خود می‏دهد. مثل نوع نمایشی یا نوع خنده‏آور. سبک (Style)، خصلت و ویژگی (Caracter) اثرِ شاعر یا نویسنده از لحاظ موضوع و بازتاب‏های محیط اوست. در سبک، فکر، جنبه ممتاز آن و نیز طرز تعبیرْ مدّ نظر است؛ حال آن‏که «نوع»، طرز انشا یا ایجاد موضوع را بیان می‏کند. با وجود این، سبک و نوع، لازم و ملزوم هم هستند؛ زیرا هر اثر ادبی در همان حالی که دارای نوع ادبی است، سبک ادبی نیز دارد. برای مثال، قصیده‏های عرفی شیرازی (م 999ق) و قصیده‏های عنصری بلخی (م 431ق) دارای انواع ادبیِ «شعر مدحی» هستند، حال آن‏که سبک عرفی، «هندی» و سبک عنصری، «خراسانی» است.

دوم. بدین ترتیب، «انواعِ ادبی، مشتمل بر موضوعاتی است که در قالب‏هایی ویژه و با اختصاصات فنی و قواعد خاص، به صورت شعر یا نثر بیان می‏شود و نظریه انواع ادبی، کوششی است در راه تقسیم بندی موضوعات گوناگون ادبی با توجه به شکل ظاهری یا قالب‏هایی که موضوعات مورد نظر با مشخصات و قوانین ویژه خود در آن قالب‏ها آفریده و تألیف شده‏اند؛ چنان که هر یک از انواع شعر حماسی، غنایی، تعلیمی و... ساختمان و هندسه خود را داراست... . این انواع در نثر نیز مصداق پیدا می‏کند».(5)

4. ر.ک: انواع ادبی، سیروس شمیسا، انتشارات فردوس، چاپ ششم، 1373ش ؛ فرهنگنامه ادب فارسی، دانشنامه ادب فارسی‏2، پیشین؛ دراسات فلسفیة، حسن حنفی، ج 2، ص 211 - 240. مطالبی که در این مقاله درباره انواع ادبی گفته شده یا می‏شود، برگرفته از این منابع است.

5. انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی، حسین رزمجو، مشهد: انتشارات آستان قدس، چاپ سوم، 1374ش، ص 10- 11.

سوم. نظریه انواع ادبی دست‏مایه نقد انواع است، که خود شاخه‏ای از نقد ادبی است. منتقد ادبی با به کارگرفتن نقد انواع و با شناسایی نوع ادبیِ یک اثر به طبقه‏بندی، توصیف، تحلیل، تفسیر و ارزیابیِ آن اثر می‏پردازد.(6)

چهارم. همچنان که نقد ادبی در طول تاریخ، به ویژه در یکی دو قرن اخیر، تطوّرات زیادی را از سرگذرانده و از سوی عالمان آن، دیدگاه‏های مختلف زیادی درباره آن ابراز شده است، در مورد انواع ادبی و نقد انواع نیز اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد(7) حتی برخی از منتقدان ادبی، نقد انواع را اساسی نمی‏دانند و به تمایز نهادن میان انواع، چندان توجهی نشان نمی‏دهند.(8)

پنجم. پرسش‏ها و اشکال‏های متعددی در برابر انواع ادبی قرار دارند، برای نمونه:

الف. آثار ادبی به طور دقیق در انواع یا طبقات جای نمی‏گیرند.(9) طبقه‏بندی آثار ادبی بر حسب ساختمان و ویژگی‏های درونی و ساختاری آنها بسیار دشوار است؛ «از این‏رو ناچار، گاهی به طبقه‏بندی کردن بر حسب صورت (مثلاً، تعداد بیات و وضع قافیه) بسنده می‏شود؛ امّا اشکال در این است که ممکن است آثاری که از نظر صورت به یکدیگر شبیه‏اند، از نظر مادّه و معنا با هم متفاوت باشند و این اشکال، البته در مورد آثاری که از نظر مادّه و معنا با هم شبیه‏اند نیز صادق است، چه ممکن است این‏گونه آثار به صور و قالب‏های مختلف ارائه شده باشند».(10) بنابراین، نمی‏توان همه آثار ادبی را به سهولت در انواع مشخصی طبقه‏بندی کرد. برای مثال، از آن‏جا که بیشتر اشعار دیوان کبیر مولوی در قالب غزل است، دیوان مزبور باید از نوع غنایی باشد، حال آن‏که از ویژگی‏های حماسی و پند و اندرز نیز برخوردار است.

6. ر.ک: مبانی نقد ادبی، ویلفرد گرین، لی مورگان و دیگران، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: انتشارات نیلوفر، چاپ سوم، 1380ش، ص 246- 250.

7. همان.

8. فرهنگنامه ادبی فارسی، دانشنامه ادب فارسی 2، ص 1378.

9. مبانی نقد ادبی، ص 249.

10. انواع ادبی، ص 14.

ب. «مشکل دیگر این است که کار انواع ادبی، طبقه‏بندی آثار صرفاً ادبی است؛ اما در مطالعات ادبی گاهی با آثار مهمی سر و کار داریم که از دیدگاه ماده ادبیات، کاملاً جزو ادبیات محسوب نمی‏شوند؛ مثلاً تاریخ بلعمی یا حتی بیهقی، که هرچند از جنبه‏های قوی ادبی خالی نیستند، اما از نظر مادّه جزو تاریخ محسوب می‏شوند».(11)

باتوجه به این نکته، جای این پرسش است که آیا کتب حدیثی و روایی را می‏توان جزو آثار ادبی رده‏بندی کرد؟ احادیث، اگرچه ممکن است دارای جنبه‏های ادبی قوی باشند، امّا ادبیات ویژه خود را دارند. هر حدیث از یک یا چند جمله تشکیل شده و احادیث طولانی چندان زیاد نیستند و غالب آنها از یک یا چند سطر تشکیل می‏شوند. حتّی احادیثی که به عنوان خطبه و سخنرانی نقل شده‏اند، در قیاس با سخنرانی‏های امروزی بسیار کوتاه‏اند. شاید گفتن این‏که احادیث،دارای نوع یا انواع ادبی ویژه خود هستند، به صواب نزدیک‏تر باشد تا گفتن این‏که احادیث به عنوان متن ادبی، دارای همان انواع ادبی آثار کاملاً ادبی هستند. این نکته شاید رویکرد حسن حنفی را در نقد متن احادیث با چالش جدی روبه‏رو سازد. این مسئله، دست کم، احداث احتمال است.

می‏توان گفت همان‏طور که قرآن از زیبایی ادبی و هنری فوق‏العاده‏ای برخوردار است و در عین حال، مانند سایر آثار ادبی که یا منثورند، یا منظوم، نیست و سبک و نوع خاص خود را دارد، احادیث نیز دارای انواع و سبک‏های ادبی ویژه خود هستند. این امر به معنای آن است که برای اعمال نقد متن در مورد احادیث، از طریق شناسایی انواع ادبی آنها، باید قواعد و ساز و کار ویژه احادیث را شناخت و به کار گرفت. دلیل این امر، آن است که حدیث، بر فرض صحّت، هم پایه وحی است و اگرچه برای انسان‏هاست، اثری صرفاً انسانی نیست.

حسن حنفی کوشیده است تا پاره‏ای از انواع ادبی احادیث صحیح بخاری را نشان دهد. برای مثال، «گفت و گو» را یکی از اشکال یا انواع یا قالب‏های ادبی احادیث صحیح‏بخاری دانسته است. وی پس از تحلیل «حدیث قدسی» به نوع دیگری از احادیث، اشاره می‏کند که پیامبرْ آنها را با جملاتی مانند «خدای تعالی گفت» آغاز می‏کند.

11. همان، ص 21.

حنفی بر این عقیده است که این‏گونه احادیث دارای درجه‏ای کم‏تر از حدیث قدسی هستند و انتساب این احادیث از سوی پیامبر به خداوند، «برای نشان دادن اندازه نزدیکی میان خداوند و گوینده و شنونده»(12) است. گویا از نظر حنفی، نوع و قالب ادبی این‏گونه احادیث، گفت‏وگوست. «چنین می‏نماید که گفت و گویی میان خدا با او هست، یا میان خدا با بهشتیان و دوزخیان، در آخرت، گفت و گویی هست و این نیز برای دادن اهمیّت به حدیث و افزایش اثر آن بر شنوندگان است. مثال آن، این حدیث است: خدا گفت: آدمیان، به روزگارْ ناسزا می‏گویند. روزگار، منم و شب و روز به دست من است».(13)

از این بیان حنفی چنین بر می‏آید که پیامبر از قالب گفت و گو، که گوینده اصلی خداوند است، به عنوان ابزاری برای تأکید بر مطلب و افزودن اثر آن بر مخاطبان و مؤمنان بهره جُسته است. لحن مطلبْ زننده است؛ چون چنین برداشت می‏شود که گویی حکایتی از واقع وجود ندارد، مگر آن که مراد حنفی آن باشد که روح مطلبِ بازگو شده در حدیثْ از آن خداست و پیامبر از جانب خود، قالبی از نوع گفت و گو بر آن پوشانده و در نتیجه، حدیث به صورتی درآمده که گویی به طور مستقیم چنین گفت و گویی در میان بوده است؛ حال آن‏که چنین گفت و گوی مستقیمی در میان نبوده و پیامبر ضمن اسناد اصلی مطلب به خداوند، در پی نشان دادن تفاوت و جدایی مطلب از قرآن بوده است. حنفی پس از بیان مطلب مزبور، جمله‏ای را آورده که در مجموع با توجیه اخیر ناسازگار است و به نظر می‏رسد میزانی از اضطراب و آشفتگی در آن وجود دارد: «جمله سخدا گفتز به معنای آمدن عینِ گفته خدا نیست (چه، فقط قرآن و حدیث قدسی عین گفته خداست)؛ بلکه افزودن تأکید است، بویژه هنگامی که مضمون سخن، اختلافی عقیدتی میان فرقه‏ها باشد. از این جاست که سخن به مصدر اوّل اقتدار (یعنی خدا) نسبت داده می‏شود».(14)

12. علوم حدیث، ش 15، ص 101.

13. همان.

14. علوم حدیث، ش 15، ص 101- 102.

جمله آغازین این بیان، مطلب درستی است؛ اما آنچه در پرانتز آمده است، جای تأمل دارد.

یعنی، سؤال این است که آیا حدیث قدسی به لحاظ لفظ و تعبیر عین گفته خداوند است یا این‏که صرفاً معنا و محتوا از خداوند است و الفاظ و تعابیر از پیامبر است؟ هرچند در این مسئله وفاق کاملی وجود ندارد، امّا نظر غالب و مشهور در میان عالمان شیعه و سنّی آن است که در حدیث قدسی، الفاظ و تعابیر از پیامبر است و معنا و محتوا از جانب خداوند که القای این معنا به پیامبر از طریق خواب، الهام یا غیر این‏ها صورت می‏گیرد.(15)

رأی حنفی در باب حدیث قدسی آن است که حدیث قدسی «مانند قرآن لفظاً و معناً وحی است»(16) و تفاوت آن با قرآن و شباهتش با حدیث در آن است که «تا حدّ زیادی در آن، آفرینش خیالی هست. گفت و گو کننده و پرسنده در آن، جبرییل است تا به شیوه‏ای سقراطی به پیامبر(ص) آموزش دهد».(17) نکته جالب در این‏جا این است که در تفاوت میان حدیث قدسی و قرآن گفته‏اند که در مورد قرآن، برخلاف حدیث قدسی، به طور حتم، جبرییلْ واسطه میان خدا و پیامبر است. از این گذشته، اگر حدیث قدسی مانند قرآن در لفظ و معنا از خداوند است، چه جایی برای آفرینش خیالی برای پیامبر باقی می‏ماند. شاید یکی از ادله این مطلب که گفته‏اند پیامبر از سرودن شعر و حق نقل شعر دیگران خودداری می‏کرد، به آفرینش خیالی شعر که رکن اساسی آن است باز گردد. هرچه آفرینش خیالی در شعر بیشتر باشد، یعنی هرچه بیشتر مطلب از واقعیت فاصله داشته باشد، دل نشین‏تر است، تا جایی که گفته‏اند: «اکذبه اعذبه». هنر قرآن در این است که در عین به کارگرفتن ابزارهای ادبی، خیال‏پردازی در آن وجود ندارد و اصلاً این‏که خداوند بخواهد در سخن خود خیال‏پردازی کند، سخن نامعقولی است.

15. مستدرکات مقباس الهدایة فی علم الدرایة، محمدرضا مامقانی، قم: انتشارات مهر، چاپ اوّل، 1413ق، ص 15. حدیثی قدسی که به آن حدیث الهی، حدیث ربّانی و حدیث اسرار الهی نیز گفته می‏شود، به حدیثی گفته می‏شود که معصوم، گفته‏ای را به خداوند نسبت دهد. ابوالبقا در مورد تفاوت حدیث قدسی با قرآن گفته است: «قرآن از طریق وحی آشکار، هم لفظ و هم معنایش از جانب خداوند است؛ اما حدیث قدسی آن است که لفظش از نزد رسول و معنایش از نزد خداوند، از طریق الهام یا خواب است (کلیّات ابوالبقاء، ص 288 به نقل از علوم الحدیث و مصطلحه، صبحی صالح، قم: منشورات الرضّی، چاپ پنجم، 1363ش، ص 124). در همین بحث گفته است: از آن‏جا که در حدیث قدسی، پیامبر از خداوند نقل می‏کند، پاره‏ای از علما به این قول متمایل شده‏اند که در حدیث قدسی علاوه بر معنا، لفظ نیز از خداوند است؛ اما بسیاری از علما بر قول پیشین‏اند.

در باب تفاوت میان قرآن و حدیث قدسی تفاوت‏های زیادی بر شمرده شده است، از جمله این‏که اعجاز و تحدّی وجود دارد؛ اما در حدیث قدسی اعجاز و تحدّی نیست. دیگر این‏که در قرآن واجب است که لفظ نیز از خداوند باشد، بر خلاف حدیث قدسی. تفاوت سوم، این‏که مسّ قرآنْ، بدون طهارت جایز نیست؛ ولی در حدیث قدسی جایز است. تفاوت‏های دیگری نیز بر شمرده شده است (ر.ک: مستدرکات مقباس الهدایة، ص 47).

در ضمن، حدیث قدسی به دو صورت روایت می‏شود. 1. گفته شود: قال رسول اللّه(ص): فی ما یروی عن ربّه؛ این عبارت را سلف [پیشینیان‏] به کار می‏بردند. 2. گفته شود: قال اللّه تعالی فی ما رواه عنه رسوله(ص)، که معنا در هر دو مورد یکی است (همان، ص 49).

16. علوم حدیث، ش 15، ص 101.

حنفی پس از تفکیک احادیثی که با «خدای تعالی گفت» یا «کردگار شما فرمود» آغاز می‏شود، از احادیث قدسی و قول به این‏که استناد برای افزودن تأکید است می‏گوید: «بویژه هنگامی که مضمون سخن، اختلافی عقیدتی میان فرقه‏ها باشد».(18)

اوّلاً، چنین به نظر می‏رسد که این استناد واقعی است، نه صرفاً افزودن تأکید؛ زیرا نمی‏توان گفت که پیامبر، سخنی را بی‏آن که خداوند گفته باشد، به او نسبت داده است. ثانیاً، این مطلب که پیامبر، زمانی که هنوز اختلاف‏های فرقه‏ای وجود نداشته، در مورد اختلاف‏های فرقه‏ای آینده سخن گفته است، اگر قرینه بر جعل حدیث به سود فرقه‏ای خاص از سوی پیروان آن فرقه نباشد که در پاره‏ای موارد چنین است ، باید آن را اعلان خبری غیبی دانست. در این صورت نیز اسناد سخن، یا خبر غیبی، توسط پیامبر به خداوند، واقعی است، نه برای افزودن تأکید و تأثیر بر مخاطب، و البتّه چنین اسنادی در ذات خود، تأکید و تأثیر افزونی دارد.

17. همان.

18. همان، ص 102.

مؤلّف، به عنوان نمونه‏ای دیگر از قالب «گفت و گو» در حدیث، گفت و گو میان انسان و خدا را در روز رستاخیز مورد توجه قرار می‏دهد و در مورد آن چنین حکم می‏کند که آن «تصویرگری‏ای هنری از پیامبر است، نه رویدادی که در آینده انجام می‏شود». جمله اوّل، توصیفی است از گفت و گوی مزبور و جمله دوم، داوری مؤلّف است در مورد آن. مؤلّف، پس از توصیف و تحلیل، در مقام تفسیر و تأویل برآمده و پیامبر را از مقام پیام‏آوری و اخبار از آن‏چه واقع می‏شود، خلع و او را در مسند هنرمندی نازک‏خیال نشانده که از سر ظرافتِ طبع و قریحه سرشار، تصوّر ذهنی خود را از موضوعی خاص، هنرمندانه به تصویر کشیده است. در ضمن، حنفی راز این مسند هنری پیامبر را گشوده است، که قوم عرب اهل فصاحت و بلاغت‏اند.(19) برقراری این گفت و گوی مستقیم خیالی میان آسمان [خداوند] و زمین [انسان‏]، توسط پیامبر، جامه‏ای است خیالی که بر تن «بزرگی امّت و کثرت آن»(20) پوشانده شده است. حنفی در همین زمینه ادامه می‏دهد که پیامبر، گاهی سخنی را به جبرییل نسبت می‏دهد، در حالی که حدیث قدسی در میان نیست. او فلسفه این کار پیامبر را در افزودن تأثیر می‏داند: «این، گفتاری ابتکاری برای افزودن تأثیر و پدیدآوردن اقناع به گونه ویژه است».(21)

حنفی در همه این موارد، نوع ادبی گفت و گو در حدیث، و حتی در قرآن را نمایانده و به توصیف و تحلیل آنها پرداخته است. برنامه اصلی حنفی، به گفته خود او، توصیف محض احادیث است؛ حال آن که به نظر می‏رسد در موارد مذکور، که به عنوان نمونه ذکر شدند، از این برنامه خارج شده و به داوری نیز نشسته است. این‏که پاره‏ای از این گفت و گوها تصویرگر هنری از پیامبر است، نه خبر از واقع یا صرفاً افزودن تأکید، تأثیر و اقناع، یا گفته‏ای ابتکاری است، از دیدگاه کلامی پذیرفتنی نیست؛ زیرا به نوعی نسبت کذب دادن، اگرچه به طور غیرمستقیم، به پیامبر است، و اگر لازمه این احادیث چنین است، باید در صحت آنها تردید نمود.

19. همان.

20. همان.

21. همان.

متون حدیثی را، به معنای عامّ، می‏توان متون ادبی به شمار آورد؛ زیرا به هر تقدیر، هر متنی، چه مکتوب و چه ملفوظ، هرگاه به بیان و بنان درآید، قواعد عام ادبیات و حتی قواعد خاص بر آن تحمیل خواهد شد.(22) با این وجود، یک متن می‏تواند ساختار خاص خود را داشته باشد و پاره‏ای از قواعد متون دیگر در مورد آن صادق نباشد. این امر، به ویژه در مورد متون دینی و مقدس، شایسته توجّه بیشتری است. می‏توان گفت که بر حدیث، به مثابه متنی دینی، پاره‏ای از قواعد ادبی عام و خاص حاکم است و در همان حال، نیز می‏توان گفت که بر حدیث به عنوان متنی که از پیامبر صادر شده اصولی خاص حاکم است. برای مثال، اصل قرآنی «و ما ینطق عن الهوی إن هو إلاّ وحی یوحی»، در مورد پیامبر، اصلی است که بر سخنان پیامبر و در نتیجه، بر همه قواعد یا انواع ادبی متعارض با این اصل، حاکم است. حدیث، هنگامی که از طریق نقد سند، به صحتش اطمینان حاصل شود، نباید بی‏توجه به اصل مذکور، موردنقد و تحلیل قرار گیرد. پیامبر به اقتضای مقام نبوّتش، در مقام اخبار از واقع است و هرگز نسبتی غیر واقعی به جبرییل یا به هر کس دیگر نمی‏دهد. در واقع، اصل عصمت پیامبر نیز بر سخنان او حاکم است. این گونه اصول، متن حدیثی را از متون دیگر و هر نوع متن نقلی که از حیثیت نقل با حدیث، شباهت خانوادگی دارد ممتاز می‏نماید.

22. مراد از قواعد عام، قواعدی است که در همه زبان‏های مهم دنیا وجود دارد و جزو ماهیت زبان است. هر زبان، دارای قالبی برای اشاره به زمان است و به نحوی از فعل و فاعل و مفعول استفاده می‏کند و از انشا و اخبار به شیوه خاصی بهره می‏گیرد و پرسش، تعجب، تهدید و... را به نوعی نشان می‏دهد.

مقصود از قواعد خاص نیز نحوه به کارگیری این چارچوب‏های عام است که در هر زبان به نحو خاص آن زبان است.

بدین ترتیب، طبقه‏بندی کردن احادیث در انواع ادبی، نظیر گفت و گو، پرسش و پاسخ، نقل مستقیم و... و سپس سرایت دادن پاره‏ای نتایج به این احادیث از این حیث که تحت این انواع قرار گرفته‏اند، جای درنگ و تردید است. این امر، بویژه در خور بحث و بررسی بیشتری است که حتی در آثار ادبی محض نیز این پرسش‏ها مطرح است:

آیا می‏توان همه آثار ادبی را به سهولت، تحت نام انواع مشخصی طبقه‏بندی کرد؟ گفته‏اند که هرگز نمی‏توان در آثار ادبی برجسته، یکی از گونه‏ها یا انواع بیان ادبی را شکل یکتای بیان دانست. نیز، ضرورتی وجود ندارد که اثری ادبی، وفادارانه در گستره یک نوع ادبی خاص باقی بماند.

همان طور که پیش‏تر گفتیم، پاره‏ای از آثار مهم، مثل متون تاریخی، متن دینی و... به لحاظ مادّه، کاملاً جزو ادبیات به شمار نمی‏آیند؛ درحالی‏که کار انواع ادبی، طبقه‏بندی آثار صرفاً ادبی است.

برخی بر آن‏اند که میان آثار ادبی‏ای که تحت یک نوع قرار می‏گیرند، واقعاً وجوه مشترک وجود ندارد.(23)

البته، حنفی در غالب موارد، صرفاً به توصیف پرداخته است و نیز، به تصریح، واقعیت وحی و وحی واقعیت را مورد توجه قرار داده است.(24) با این وصف، بارها سخن از آفرینش خیالی، تصویرگری هنری و... به میان آمده است. «همین طور، احادیثی که در آنها اندازه فراوانی از آفرینش خیالی هست، مانند این‏که پیامبر، آواز دو مرد را شنید که در قبر، عذاب شدند».(25)

در این‏جا باید از حنفی پرسید که مراد از «آفرینش خیالی» چیست؟ آیا پیامبر در این مورد از نوعی تخیّل سود جسته است؛ بی‏آن که مرد در اثر عذاب در قبر ناله و فریادی داشته باشد؟ یا آن که، مردْ دچار عذاب الهی بوده و پیامبر با چشم باطن آن را درک کرده است، اما برای توصیف آن وضع و حال از زبان عادی، بهره برده است؟

23. ر.ک: انواع ادبی، ص 19 24. در این کتاب، پرسش‏های دیگری نیز طرح شده است.

24. علوم حدیث، ش 16، ص 89.

25. همان، ص 102.

اگر راه حلّ نخست را به دلیل تالی فاسد کلامی نپذیریم و به راه حل دوم رأی دهیم که خود نوعی تأویل و تفسیر سخن پیامبر است و نیازمند مبانی اثبات شده ویژه خود ، تخیّل یا آفرینش خیالی نخواهد بود، بلکه نوعی تنزّل در بیان حقیقت است، که به دلیل محدودیت در بیان و زبان، لاجرم این‏گونه بیان شده است. این، همان مطلبی است که در مورد نزول قرآن گفته می‏شود: قرآن، در مقام بیان ناب‏ترین حقیقت‏ها الهی و فراتر از مادّه، از آن ساحت برین به زیر آمد و نازل شد؛ زیرا امکانات و ابزار زبان به دلیل صبغه مادّی‏اش محدود بود و انعکاس آن حقایق را برنمی تابید. به نظر می‏رسد، این امر با آفرینش خیالی تفاوت ماهوی دارد. بنابراین، راه حل این مشکل را از مؤلّف محترم می‏طلبیم. شاید سخن او معنای دیگر یا راه حلّ دیگری دارد.

به هر تقدیر، پیامبر(ص)، نبی است و خبر می‏دهد. خبر دادن او نیز ناظر به واقع است و در این مقام، جایی برای آفرینش خیالی و تصویرگری هنری وجود ندارد. مقام نبی، مقام شاعری نیست که معشوقه خود را در وادی تخیل، سیمین بدن، ماه روی و پری‏وش می‏بیند. برای نمونه، شاهنامه فردوسی، که دارای نوع ادبی حماسه بوده، و از شاه کارهای ادبی جهان به شمار می‏آید، و اگر نازکْ خیالی‏های فردوسی در آن متجلّی نشده بود، چنین اثر جاودانه‏ای، خلق نمی‏شد. اصولاً، ابداع، تصویرگری هنری و آفرینش‏های خیالی، ماهیت آن را شکل می‏دهند. شیران شرزه، یلان صف شکن، رزم‏آوران تهمتن و نبردهای سهمگین شاهنامه در جهانی دیگر رخ می‏دهند، جهانی خیالی که خدای خالق آن، فردوسی پاکزاد است. شاهنامه اثری کاملاً ادبی است و طبقه‏بندی کردن اشعار آن برپایه انواع ادبی، اگر هم کار چندان دقیقی نباشد چنان که گفته‏اند ، به هر حال دارای توجیه است؛ اما به کار گرفتن این شیوه در مورد احادیث، افزون بر اشکال‏های این کار در مورد آثار صرفاً ادبی، اشکال‏های اساسی مهمی را به بار می‏آورد که حمل پاره‏ای از آن بر آفرینش خیالی، یکی از این موارد است. اجازه می‏خواهم این مطلب را بابیانی دیگر و طرح یک پرسش، توضیح دهم.

آیا متون حدیثی را می‏توان «اثر ادبی» دانست؟ همان طور که پیش از این اشاره شد، پاسخ این پرسش منفی است. اثر ادبی، آن دسته از آثارند که به طور کامل در قلمرو ادبی می‏گنجند.

در واقع، فرآورده‏های فکری و ذوقی شاعران و نویسندگان هر جامعه، یا مجموعه اشعار و نوشته‏های هنرمندانه‏ای است که عواطف و احساسات صاحب اثر را منعکس سازد و نیز احساسات و عواطف خواننده آن را برانگیزاند. سرشت یک اثر ادبی، زیباشناختی است و درون مایه‏های هنری دارد.(26) گفته‏اند هر اثر ادبی یا هر اثر هنری بر چهار اصل بنیادی استوار است:(27)

1. پیام یا تِم یا درون مایه(Theme)؛(28)

2. محتوا (Fond)؛(29)

3. قالب و فرم (Form)؛(30)

4. تعبیر.(31)

26. برای تفصیل بیشتر، ر.ک: انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی، ص 12 14 ؛ فرهنگنامه ادب فارسی، ص 30؛ درباره نقد ادبی، ص 25 29.

27. درباره نقد ادبی، ص 25.

28. اندیشه مرکزی و حرف اصلی هنرمند یا صاحب اثر ادبی که در محتوا و قالبی خاص به تعبیر کشیده می‏شود.

29. محتوا، مجموعه شاخ و برگ‏هایی است که پیرامون پیام، تنیده می‏شود.

30. قالب، شکل و یا ساخت، عبارت است از ارائه پیام و محتوا در نظم و ترتیبی ویژه و زبان و بیانی خاص که از ذوق و مهارت و خلاقیت هنرمندْ سرچشمه می‏گیرد. فرم و قالب، در واقع جامه‏ای است که بر اندام پیام و محتوا پوشانده می‏شود.

31. تعبیر، طرز برخورد و نحوه استفاده از موضوع، محتوا و فرم به صورت هنری است. عظمت کار هنری در تعبیر معین می‏گردد. برای تفصیل بیشتر، ر.ک: درباره نقد ادبی، ص 25 29.

برای مثال، شاهنامه فردوسی، نمایشنامه‏های شکسپیر، داستان‏های منطق‏الطیر عطّار و... اثر ادبی به شمار می‏آیند.(32)

روشن است که متون حدیثی از حیث صدورشان از پیامبر، در کنار آثار ادبی قرار نخواهند گرفت و برخلاف آثار ادبی، اولاً و بالذّات، اثر ادبی نیستند. اگرچه متون حدیثی یا آثار حدیثی، بویژه از جهت محتوا و فرم و تعبیر، با آثار ادبی تفاوت‏های اساسی دارند، امّا بسیار مهم است که وجود تفاوتی چشمگیر را با توجه به اُبژه(33) و سُوژه‏(34) مورد توجه قرار دهیم.

اُبژه(35) به چیزی گفته می‏شود که خارج از ذهن و ذات ما و مستقل از ما قرار دارد.

32. همچنان که از مثالْ پیداست، آثار ادبی به دو شاخه منظوم و منثور تقسیم می‏گردند. انواع آثار ادبی، بسته به آن که از لحاظ شکل ظاهر و قالب یا از نظر معنا و موضوع مورد مطالعه قرار گیرد، تقسیماتی متفاوت پیدا می‏کند، مثل نمایشنامه، رمان، داستان، غزل، قصیده، تراژدی، کمدی و... . پیشتر اشاره شد که عیب تقسیم بندی مطلق آثار ادبی، به ویژه شعر، از لحاظ موضوع یا غرض‏ها و مقاصدی که شاعر در سرودن شعر دارد و امتزاج و اشتراک موضوع‏ها در بسیاری از آثارست؛ چنان که ممکن است شعری هم حماسه باشد و در عین حال، شامل حکمت و اندرز هم باشد و یا اثری که برای مدح یا وصف سروده شده است، نکته‏های اخلاقی و دینی را نیز دارا باشد و یا همان‏گونه که در ادبیات غربْ مصطلح و معمول است گاه از آمیزش و تلفیق نوع ادبی تراژدی با کمدی نوع جدیدی به نام «تراژدی کمدی» به وجود آید (انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی، ص 14).

33. object.

34. Subject.

35. شایان ذکر است که دو واژه ابژه و سوژه از واژه‏های کلیدی در علوم انسانی به ویژه در فلسفه هستندو تطوّر معنایی زیادی را از سرگذرانده‏اند تا جایی که هر کدام به معنای دیگری استعمال شده‏اند.واژه object از ریشه لاتینOb[= over against: برابر، مقابل، در برابر] و Jacer [=to throw: افکندن، انداختن‏] مشتق شده و معنای رایج و فعلی آن عبارت است از آن چیزی که در جای واقعی خود، به عنوان شی‏ءای خارجی قرار دارد.

subject از ریشه لاتین Sub[=under، درون، در، تحت‏] و jacer گرفته شده است و در معنای رایج امروزی به هرچیزی که در ذهن، است از آن حیث که در ذهن است و امری ذهنی است، اطلاق می‏شود. آقای ادیب سلطانی در ترجمه کتاب نقد عقل محض، اثر کانت، فیلسوف انتقادی مشهور، ابژه را به «برابر ایستا» و سوژه ا به «درون آخته» ترجمه کرده‏اند، که اگرچه نامأنوس، ولی دقیق به نظر می‏رسند. برای تفصیل بیشتر، ر.ک:

Dictionary of philosophy and Religion، William l.Reese، Humanities press new Jersey، p.p. 531-532 and 738-739.

ابژه، ممکن است غیر مادی باشد(مثل پنداشت، واقعه یا حتی امکان وقوع امری)؛ لکن در هر حال، واقعاً وجود دارد. وقتی خودِ تصورات ذهنی موجود در ذهن در نگاهی ثانوی، ملاحظه شوند، ابژه به شمار می‏آیند. سوژه، امری کاملاً ذهنی است و وقتی ذهن در برابر جهان خارج قرار گیرد، وجود خارجی ندارد. به عبارت دیگر، سوژه «وجود واقعی» ندارد، بلکه در نفْس ماست. سوژه در ضمیر آگاه نویسنده جای دارد و به تعبیری استنباطی است از آنچه نویسنده در پی ابراز کردن آن است. برای مثال، یک نوشته و گزارش تاریخی، واقعه‏ای عینی و بیرونی را توصیف و گزارش می‏کند. مورّخْ امری را که در جهان عینی و خارج از ذهن او رخ داده، به تصور می‏کشد.

معمولاً چنین نوشته‏ای، دست کم، به طور تلویحی، مدعی حقیقت می‏شود: «آنچه به شما می‏گویم از این قرار است؛ آنچه می‏گویم واقعاً رخ داده است». ما نیز در مقام خواننده بر مبنای نزدیکی آن نوشته به حقیقت اگر بتوانیم ، درباره آن ادعا به داوری می‏نشینیم؛ لکن همان‏طور که پیشتر اشاره شد این رهیافت در مورد غالب آثار ادبی چندان سودمند نیست؛ زیرا این نوشته‏ها ادعای جدی درباره حقیقت ندارند. در واقع، ما این آثار را اغلب به همان صورت که هستند می‏پذیریم و حتی تلاش هم نمی‏کنیم که درباره میزان حقیقت داشتن آنها به قضاوت بنشینیم.(36)

36. مجله ارغنون، سال دوم، ش 5 و 6، بهار و تابستان 1374، مقاله کتاب مقدس به منزله اثر ادبی، جان کَیبل، ترجمه حسین پاینده، ص 337. اصل این بحث را از همین منبع الهام گرفتم؛ اما نقطه نظر صاحب این قلم با مؤلّف این مقاله با توجه به تفاوت تلقی مسیحیت از وحی با تلقی اسلامی در تقابل قرار دارند. البته هم چنان که مؤلّف مقاله مزبورْ خود اشاره کرده‏اند، بسیاری از معتقدان به تاب مقدس مسیحیان و یهودیان نیز بر این اعتقادند که کتاب مقدس بَرنوشتِ راستین تعامل‏های خداوند با بشر است و آن را گزارشی دقیق و مطابق واقع تلقی می‏کنند و ادعای یاد شده را عیناً پذیرفته‏اند. با این همه، از آن‏جا که بنا به اعتقاد مسیحیان، نویسندگان کتاب مقدس از طریق نوعی الهام، آنها را نوشته‏اند، می‏توان با مبنایی که مؤلف مقاله [جان کَیبل‏] مبنی بر استفاده از سوژه در مورد متن مقدس اتخاذ کرده تا اندازه‏ای همراهی کرد. در ضمن، پاره‏ای از توضیحات در مورد سوژه و ابژه از همین منبع اخذ شده است.

باتوجه به این مقدمه، می‏توان گفت که رویکرد آثار ادبی، «سوژه‏نگر» و رویکرد متنی مقدس، همچون قرآن و متن حدیثی از آن حیث که از پیامبر[یا امام معصوم‏] صادر شده، «ابژه‏نگر» است. قرآن و گفته‏های پیامبر را مجموعه‏ای از «گزاره‏های ناظر به واقع» می‏دانیم که گزارش‏های دقیق و مطابق با واقع ارائه می‏کنند. البته احادیثی را که در کتب حدیثی، گفته‏ای از معصوم را نقل نمی‏کنند دست کم به صورت موجبه جزییه ، می‏توان از این اصلْ استثنا کرد؛ اما در هر حال، رویکرد چنین آثاری ابژه‏نگر است. این نکته به طور ماهوی، آثار حدیثی را از آثار ادبی جدا می‏کند. وجود چنین تفاوتی، راه را بر نقد این آثار، بویژه به شیوه مکاتب جدید نقد ادبی در مغرب زمین، می‏بندد.

ممکن است گفته شود، احادیث نیز متون مکتوبی هستند که فراینده‏های معمول ادبی، مثل گفت و گو، پرسش و پاسخ، نقل مستقیم، روایت، اشاره، تأکید، انتخاب و... در آن مصداق پیدا می‏کنند و از این روی، اگرچه اثر ادبی نیستند، اما به منزله اثر ادبی به شمار می‏آیند و می‏توان آنها را همانند آثار ادبی مورد نقادی قرار داد. در برابر این دیدگاه، باز هم باید گفت که قرار دادن آثار حدیثی به منزله آثار ادبی، مسئله ابژه‏نگر بودن آنها را به سوژه‏نگر بودن بدل نمی‏کند، مگر آن که این مبنا را بپذیریم که گزارش پیامبر از «واقع» تا حد زیادی محصور و محکوم ذهن و ذهنیّت او بوده و قرائت خاص شخص او از واقعیت بوده است.

روشن است که همه این مطالب در مورد احادیثی است که صحّت آنها مفروض است. در واقع، احادیث غیر صحیح که معلوم نیست از پیامبر صادر شده‏اند و یا معلوم است که از او صادر نشده‏اند، تخصصاً از محلّ بحثْ خارج‏اند. این‏گونه احادیث، به ویژه در مورد نزاع‏های فرقه‏ای، عقیدتی، سیاسی و... قابل تحلیل و استنتاج هستند و باید به آنها نگاهی تاریخی داشت. در چنین احادیثی از ابتدا باید توجه داشت که ربطی به پیامبر یا معصوم ندارند و از این حیث، مانند هر متن دیگری هستند که در آن زمان نوشته شده‏اند.

بدین ترتیب، باتوجه به مجموع مطالبی که در موضوع «انواع ادبی» تا به این‏جا ذکر شد، می‏توان گفت که پرسش‏ها یا انتقاداتی که در وهله نخست در موردِ اعمال این شیوه در خود آثار ادبی مطرح است، پرسش‏هایی جدّی هستند و راه حلّ خاص خود را می‏طلبند. و در وهله دوم اعمال این شیوه در متون حدیثی که اثر حدیثی‏اند و نه اثر ادبی به نحو جدی‏تری جای پرسش و درنگ دارد.

صاحب این قلم، و شاید هیچ کس، منکر آن نیست که حتی از احادیث صحیح نیز می‏توان بسیاری از مسائل فرهنگی، فکری، عقیدتی، روانی، تاریخی و اجتماعی جامعه روزگار پیامبر و روزگار مؤلّفان یا راویان مجامع حدیثی را به دست آورد؛ امّا این موضوعی است در درجه دوم که ثانیاً و بالعرض به دست می‏آید. در درجه اوّل، حدیث صحیح صادر از پیامبر دارای روح و پیامی است ناظر به واقع، که در جریان وحی بر پیامبر آفتابی و منکشف شده است و پیامبر، آن را در سخن خود منعکس نموده است. در نقد حدیث نباید جای آن دو مرحله، عوض شود.(37)

37. پس، این سخن حنفی در کتاب دراسات فلسفیة که پیش‏تر به آن اشاره شد مبنی بر طبل توخالی خواندن چنین انتقادات و پرسش‏هایی، فرار از پاسخ است. راه چاره، آن است که این پرسش‏هاعالمان به بحث گذارده شده و پاسخ‏های راه‏گشا یابند.