


## The Influence of Ijtihād in *Al-Durr al-Manthūr*

Mehdi Azarifard 

PhD student in *Qurʾān* and Hadith Studies,  
Kashan University, Kashan, Iran  
(corresponding author: m.azarifard@gmail.com).

Mostafa Abbasimoghadam 

Associate professor of *Qurʾān* and Hadith Sciences, Kashan university, kashan, iran  
(Email: abasi1234@gmail.com).



### Abstract

Among the methods of Qurʾānic exegesis is narrative interpretation. Whether narrative interpretations are devoid of any ijtihad and the interpreter's use of reason, or not, has led some scholars to categorize these types of interpretations into two kinds pure narrative and Ijtihādi narrative. *Al-Durr al-Manthūr* by Suyūti, a Sunni interpreter and hadith scholar, is considered among the narrative interpretations of the *Qurʾān*. This interpretation has been deemed by some contemporary interpreters and exegesis researchers as a pure narrative interpretation. The main question of this research is whether the interpreter in *Al-Durr al-Manthūr* has solely relied on narratives in the interpretation of the verse, or if there are grounds for ijtihad and the use of reason as well. The forthcoming essay seeks to answer this question, using a descriptive-analytical method and a critical approach. While examining *Al-Durr al-Manthūr*, it concludes that despite some contemporary interpreters and researchers categorizing this interpretation as pure narrative, there is evidence of the influence of the interpreter's preconceived intellectual notions and the use of reason in mentioning the chains of some narratives, commenting on the authenticity of some narratives, the influence of the interpreter's theological inclinations in the selection and arrangement of some narratives, the selection of some narratives from the sources used, and also expressing the hadith-rejal viewpoints of some scholars about the narrative and narrator. This leads to the possibility of categorizing *Al-Durr al-Manthūr* as an Ijtihādi narrative interpretation, although the interpreter has refrained from explicit commentary in explaining the verses.

**Keywords:** *Al-Durr al-Manthūr*, Ijtihad, Narrative Exegesis, al-Suyūti.

### Promoting article


Received: 22/ 3/ 2023, accepted: 14/ 5/ 2024, and published: 14/ 5/ 2024, Pages: 259-276.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.196110

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



## جایگاه اجتهاد در تفسیر روایی الدر المنثور

مهدی آذری فرد<sup>ID</sup>

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران  
(نویسنده مسئول: m.azarifard@gmail.com).

مصطفی عباسی مقدم<sup>ID</sup>

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران  
(ایمیل: abasi1234@gmail.com).

### چکیده

از جمله شیوه‌های تفسیر قرآن تفسیر روایی است. این‌که تفاسیر روایی، خالی از هرگونه اجتهاد و بهره‌گیری مفسر از عقل هستند یا خیر، سبب شده است تا برخی علماء این صنف از تفاسیر را به دو گونه روایی محض و اجتهادی - روایی تقسیم‌بندی کنند. *الدر المنثور* اثر سیوطی مفسر و محدث اهل سنت، از جمله تفاسیر روایی قرآن محسوب می‌گردد. این تفسیر توسط برخی مفسران و تفسیرپژوهان معاصر، در دسته تفاسیر «روایی محض» قلم‌داد شده است. این‌که مفسر در *الدر المنثور* صرفاً از روایات در تفسیر آیه بهره برده یا زمینه‌های اجتهاد و بهره‌گیری از عقل نیز در آن دیده می‌شود؟ پرسش اصلی این پژوهش است. جستار فراروی در پی پاسخ به این پرسش، با روش توصیفی تحلیلی و روی‌کرد نقادانه، ضمن بررسی *الدر المنثور*، به این نتیجه رسیده است که به رغم آنکه این تفسیر از سوی برخی مفسران و تفسیرپژوهان معاصر در دسته تفاسیر روایی محض قرار گرفته، اما شواهدی از تأثیر پیش‌دانسته‌های فکری و بهره‌گیری مفسر از عقل در ذکر اسناد برخی روایات، اظهار نظر در خصوص وضعیت سندی برخی روایات، تأثیرگذاری گرایش‌های کلامی مفسر در انتخاب و چینش برخی روایات، گزینش برخی روایات از منابع مورد استفاده و نیز بیان دیدگاه‌های حدیثی - رجالی برخی علماء درباره روایت و راوی، سبب می‌شود تا بتوان *الدر المنثور* را در دسته تفاسیر اجتهادی - روایی جای داد، هرچند مفسر در تبیین آیات از اظهار نظر صریح پرهیز کرده است.

**کلیدواژه‌ها:** *الدر المنثور*، اجتهاد، تفسیر روایی، سیوطی.

### مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۳/۱/۳، پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۲۵، نشر: ۱۴۰۳/۲/۲۵، صفحه ۲۵۹ تا ۲۷۶.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

doi: 10.22034/naghdeara.2024.196110

## درآمد

نقل روایت‌ها در عمده تفاسیر کهن غالب است؛ به این معنا که درباره هر آیه احادیثی از پیامبر (ص)، ائمه اطهار (ع) یا صحابه و تابعین نقل می‌شد و احیاناً توضیح مختصری درباره برخی واژگان قرآنی یا استناد به اشعار جاهلی صورت می‌گیرد. این خود راه‌گشایی بوده است به شکل‌گیری تفسیر اجتهادی در دوران‌های بعد (معرفت، تفسیر و مفسران، ۲/۱۳۹). به‌مرور گسترش جغرافیای دنیای اسلام، آشنایی مسلمانان با جریان‌های مختلف فکری، رشد دانش‌های گوناگون و نیز ایجاد نیازهای جدید، سبب گردید که تا به امروز گرایش‌های گوناگون کلامی، فقهی، ادبی، عرفانی و علمی نیز قدم در عرصه تفسیر گذارند. با این وجود، می‌توان گفت که تفسیر روایی، کهن‌ترین و اصلی‌ترین شیوه تفسیری میان مسلمانان به‌شمار می‌آید.

اگر مراد از اجتهاد را هرگونه تلاش عقلی و روشمند از سوی مفسر در نحوه استفاده از روایات تفسیری بدانیم، یک پرسش آن است که آیا این تفاسیر روایی تفاسیری خالی از اجتهاد و بهره‌گیری از عقل هستند یا نه. کوشش برای پاسخ به همین سؤال سبب شده است برخی معاصران تفاسیر را به دو گونه اجتهادی - روایی و روایی محض تقسیم‌بندی کنند (بابایی، مکاتب تفسیری، ۱/۳۴۷-۳۴۸).

بر همین اساس، تفسیر *الدر المنثور فی التفسیر المأثور* اثر سیوطی عالم زیسته در سده ۹-۱۰ق که از جمله تفاسیر روایی قرآن محسوب می‌گردد در دوران معاصر گاهی هم‌چون یک تفسیر روایی محض معرفی شده است (برای نمونه، بنگرید به: ذهبی، *التفسیر والمفسرون*، ۱/۱۸۱). نویسندگان در این مقاله با روی‌کردی نقادانه نسبت به این دیدگاه، همراه با ارائه شواهدی نشان داده‌اند که می‌توان *الدر المنثور* را در دسته تفاسیر اجتهادی - روایی قلمداد نمود.

## طرح مسئله

*الدر المنثور* از سوی برخی مفسران و تفسیرپژوهان معاصر به عنوان تفسیری «روایی محض»، یعنی تفسیری که مفسر در آن بدون هیچ اظهار نظر یا بیان صحت و ضعف روایات و ذکر جرح و تعدیلی، صرفاً به ذکر روایات و اقوال سلف ذیل آیات بسنده کرده، معرفی شده است. ذهبی (درگذشته ۱۳۹۸ق) می‌گوید:

سیوطی در آخر کتاب *الاتقان* گفته است که تفسیر جامعی را برای قرآن شروع کرده‌ام تا همه آن‌چه را که در تفسیر به آن نیاز است، از اقوال گفته شده و استنباط‌ها و اشاره‌ها و اعراب و لغات و نکته‌های بلاغی و محاسن بدیع و غیر آن، در آن تفسیر جمع باشد به گونه‌ای که با وجود آن به غیر آن نیازی نباشد و آن را *مجمع البحرین* و *مطلع البدرین* نامیدم که کتاب *الاتقان* را مقدمه‌ای بر آن قرار دادم.

ذهبی در ادامه می‌گوید از این عبارت سیوطی برای ما روشن می‌شود که روش او در تفسیر *مجمع البحرین* بسیار شبیه به تفسیر طبری (یعنی تفسیری اجتهادی - روایی) بوده است، اما سیوطی در *الدر المنثور* مطلقاً آن‌چه را که درباره روش خود در *مجمع البحرین* بیان کرده نیاورده است و آن‌چه را که آورده تنها روایات گذشتگان است؛ بدون ذکر جرح و تعدیل یا صحت و ضعف روایات (ذهبی، *التفسیر والمفسرون*، ۱/۱۸۱).

معرفت (درگذشته ۱۳۸۵ش) نیز گفته است:

در تفسیر *الدر المنثور*، روایات منقول ذیل هر آیه، بدون هیچ نظم و دسته‌بندی و اظهار نظر یا جرح و تعدیل، مانند گوهرهایی از هم پاشیده پخش گردیده است. نکته مثبت درباره این تفسیر این است که: مؤلف بدون هیچ گرایش انحرافی به جمع آوری احادیث همت گماشته و با خلوص نیت، تا آنجا که توانسته از منابع معتبر نقل حدیث کرده، بدون آن‌که گرایش خاصی او را به این کار واداشته باشد یا خواسته باشد اعمال غرض کند (معرفت، *تفسیر و مفسران*، ۲/۲۰۳).

بابایی نیز اگرچه شواهدی مانند سخنان سیوطی در کتاب *الاتقان* و نیز کلامش درباره شیوه نوشتن تفسیر *مجمع البحرین* و *مطلع البدرین* و همچنین شیوه او در تفسیر *جلالین* را ناظر بر این مطلب دانسته است که سیوطی کمک گرفتن از غیر روایت را نیز در تفسیر روا می‌دانسته و در واقع مکتب تفسیری او اجتهادی جامع یا اجتهادی - روایی بوده است؛ ولی خود می‌گوید: از آن‌چه در معرفی تفسیر *الدر المنثور* بیان کردیم معلوم شد روش تفسیری سیوطی در این تفسیر، «روایی محض» بوده و صرفاً به نقل روایات اکتفا کرده است و این تفسیر را به منظور جمع آوری روایات تفسیری نوشته و شاهدهی وجود ندارد که مؤلف در این تفسیر طرفدار کدام یک از دو نظریه فوق بوده است (بابایی، *مکاتب تفسیری*، ۱/۳۴۷-۳۴۸؛ همو، «تأملی...»، ۵۲).

باید دانست که تصور رایج این است که مفسر در تفاسیر روایی بدون تلاش ذهنی و

اجتهادی، تنها مجموعه‌ای از روایات را به عنوان تفسیر ذیل آیات مورد نظر نقل کرده؛ ولی به‌رغم این تصور، ممکن است همه یا بخشی از روایاتی را که مفسر در تفسیر خود آورده، بر پایه مبانی ویژه‌ای گزینش شده باشد. مقصود از مبانی، پیش دانسته‌ها، گرایش‌های مذهبی و کلامی مفسر و سبک علمی و روشمند او است که به واقع هرگونه تلاش فکری و بهره‌گیری عقلانی مفسر از آن‌ها را می‌توان به اجتهاد تعبیر کرد و در این مقاله نیز مراد ما از اجتهاد همین است، نه اجتهاد فقهی و اصولی که عبارت است از نهایت تلاش برای به دست آوردن حکم فرعی از اصول شرعی (خراسانی، *کفایة الاصول*، ۵۲۹). یا نهایت کوشش برای کشف حکم شرعی از ادله معتبر فقهی (گرجی، *تاریخ فقه و فقها*، ۶/۶۰۴).

این جستار نگاهی نقادانه نسبت به دیدگاه‌های پیش‌گفته را رقم زده است. آنچه در این پژوهش در پی پاسخ به آن هستیم، این است که آیا سیوطی در *الدر المنثور* بدون هیچ‌گونه اظهار نظری، صرفاً از روایات در تفسیر آیه بهره برده یا این‌که پیش دانسته‌های فکری‌اش سبب گردیده تا زمینه‌های اجتهاد و بهره‌گیری او از عقل نیز در این تفسیر مشاهده شود؟ از این رو، با روش توصیفی تحلیلی و روی‌کرد نقادانه، ضمن بررسی *الدر المنثور*، با ارائه شواهدی به این نتیجه دست یافته‌ایم که *الدر المنثور* در دسته تفاسیر اجتهادی - روایی جای می‌گیرد و نمی‌توان آن را از جمله تفاسیر «روایی محض» برشمرد هرچند مفسر در تبیین آیات از اظهار نظر صریح پرهیز کرده است.

ناگفته نماند که درباره بررسی عقل‌گرایی و اجتهاد در برخی دیگر از تفاسیر روایی فریقین و نیز چگونگی و زمینه‌های آن، تاکنون پژوهش‌های مفیدی به سرانجام رسیده است. برای نمونه می‌توان از کتاب *اجتهاد در تفاسیر روایی امامیه*، نوشته حمیدرضا فهیمی‌تبار، نام برد. مؤلف در این اثر در پی تلاش‌های ذهنی و علمی روشمند مفسران، هم در «رسیدن به مبانی» یعنی پیش دانسته‌هایی که مفسر بر پایه آن‌ها شیوه تفسیر خود را شکل می‌دهد و هم در «انتخاب شیوه‌های تفسیری» یعنی مجموعه گرایش‌های علمی و مذهبی مفسر از یکسو و از سوی دیگر قواعد کلی، منابع، علوم مورد نیاز و ابزارها و مراحل‌هایی که مفسر جهت کشف آیات طی می‌کند، بوده و از آن به اجتهاد تعبیر کرده است.

این تصور رایج که مفسران در تفاسیر روایی، بدون هیچ تلاش ذهنی و اجتهاد، تنها

مجموعه‌ای از روایات را به عنوان تفسیر ذیل آیات نقل کرده‌اند، صحیح نیست؛ بل که این روایات بر پایه مبانی ویژه‌ای از سوی مفسران گزینش شده است. در این کتاب زمینه‌های اجتهاد و عوامل مؤثر در اجتهاد مفسر، در پنج تفسیر روایی تفسیر قمی اثر علی بن ابراهیم قمی، تفسیر عیاشی اثر محمد بن مسعود عیاشی، تفسیر صافی اثر ملا محسن فیض کاشانی، تفسیر البرهان اثر سید هاشم بحرانی و تفسیر نورالثقلین اثر عبدعلی بن جمعه عروسی حویزی بررسی و تحلیل شده است.

همچنین می‌توان از مقاله «اجتهاد در تفسیر بخاری با اثرپذیری فراوان از ابو عبیده»، نوشته پرویز رستگار و علیرضا پور برات، نام برد که نویسندگان در آن با بررسی بخش کتاب التفسیر از صحیح بخاری، آن را جلوه‌گاه گونه‌ای از تفسیر عقلی (ادبی - بلاغی) و نه کاملاً اثری دانسته و مواردی هم‌چون بریدن سند روایات، بهره‌گیری فراوان از سخن مفسران مجتهد، گردآوری روایات تفسیری در یک‌جا و نام‌گذاری آن‌ها و برگزیدن روایات سره از دیگر روایات را مواردی دانسته‌اند که اجتهاد و توجه به عقل را در این تفسیر پررنگ می‌سازد.

جستجوی انجام شده توسط نویسندگان این مقاله نشان می‌دهد که درباره‌ی زمینه‌های اجتهاد و وجود نشانه‌هایی از عقل‌گرایی در تفسیر روایی الدر المنثور، تاکنون پژوهش مستقلی به سرانجام نرسیده است. لذا از این حیث می‌توان گفت، پژوهش حاضر گامی نوآمد در این راستا محسوب می‌شود.

## ۱. ذکر اسناد و تحلیل آن

نخستین استفاده سیوطی از عقل در الدر المنثور که می‌توان آن را اقدامی اجتهادی از سوی مفسر قلمداد کرد، ذکر اسناد برخی روایات این تفسیر است. توضیح این‌که، سیوطی در مقدمه الدر المنثور می‌گوید:

وقتی که کتاب ترجمان القرآن که تفسیری مسند از رسول خدا (ص) و اصحاب آن حضرت است را در چند جلد تألیف کردم، روایاتی را که در آن جمع‌آوری کرده بودم با سند‌های کتاب‌هایی که این روایات از آن‌ها استخراج شده همراه بود. (ولی) دیدم بیشتر افراد همت‌شان از تحصیل آن قاصر است و در اکتفا بر متن احادیث و نه سند‌های طولانی، رغبت دارند. پس این مختصر را که در آن بر متن

روایات اکتفا کرده و هر روایتی را به کتابی که از آن استخراج شده نسبت داده ام، از

کتاب ترجمان القرآن خلاصه کرده ام (سیوطی، الدر المنثور، ۲/۱).

همان‌گونه که گذشت، سیوطی شیوه خود در الدر المنثور را اکتفا به متن روایات و نسبت دادن هر روایت به منبعی که از آن مستخرج شده، ذکر کرده است. از طرفی، شاهد آن هستیم که او درباره برخی روایات (به هر دلیلی) این‌گونه عمل نکرده، یعنی به ذکر بخشی از سند روایت پرداخته است. برای نمونه در جایی به ذکر پنج راوی از سند پرداخته است. مثلاً می‌گوید:

و أخرج البخاری فی التاریخ و ابن جریر من طریق ابن اسحق عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس عن جابر بن عبدالله ابن رباب قال... (سیوطی، الدر المنثور، ۵/۲).

در جایی دیگر به ذکر سه راوی از سند پرداخته است. مثلاً می‌گوید:

أخرج الحاكم من طریق حماد بن أبي حميد عن مكحول عن عياض بن سليمان رضي الله عنه و كانت له صحبة قال قال رسول الله... (همان، الدر المنثور، ۷۳/۴؛ نیز بنگرید به: ۱/۲۴۰؛ ۲/۴؛ ۳/۱۹۲).

گاهی نیز به ذکر دو راوی از سند پرداخته است؛ مانند آن‌جا که می‌گوید:

أخرج عبد بن حميد و ابن جرير و أبو الشيخ عن عبدالرحمن بن أزي عن أبيه... (همان، ۴/۳؛ نیز بنگرید به: همان، ۱/۲۹۷؛ ۲/۴؛ ۳/۱۹۳، ۲۷۸).

شاید گفته شود غفلت و فراموشی سبب گردیده تا سیوطی بر خلاف وعده خود، به ذکر اسناد برخی از روایات بپردازد. لیکن این مطلب منطقاً صحیح نمی‌باشد، چراکه تعداد قابل توجهی از این قبیل روایات در تفسیر الدر المنثور از منابع مختلفی چون التاریخ بخاری، مسند عبد بن حمید، جامع البیان طبری، المستدرک حاکم نیشابوری و در موضوعاتی هم چون تفسیر آیات، سبب نزول آیات، فضیلت نماز و... دیده می‌شود، به نحوی که احتمال غفلت و فراموشی سیوطی را از بین می‌برد. از این‌رو، می‌توان گفت که سیوطی به انتخاب خود، اسناد برخی روایات را نیز ذکر کرده است.

سیوطی در موارد متعددی ضمن بیان مصدر اصلی روایت، با به کار بردن عبارات گوناگونی به وضعیت سندی روایت نیز اشاره کرده است. این‌که سیوطی از میان انبوهی از روایات در

**الدر المنثور**، وضعیت سندی برخی را مشخص و در مورد وضعیت سندی دیگر روایات اظهار نظری نکرده است، نوعی بهره‌گیری از عقل و اقدامی اجتهادی از سوی او محسوب می‌گردد. ذیلاً به ذکر این موارد می‌پردازیم.

سیوطی در ۸۶ مورد با عبارت «بسنده صحیح» به صحت سند روایت اشاره می‌کند. برای نمونه، آورده است:

و أخرج الدارقطنی و البیهقی فی السنن بسند صحیح عن عبد خیر قال سئل علی رضی الله عنه عن السبع المثانی..... (سیوطی، **الدر المنثور**، ۱/۳).

موارد متعددی مشابه این می‌توان در اثر سیوطی جست (برای نمونه، بنگرید به: همان، ۱/۱۸، ۱۸، ۲۰، ۲۰، ۴۹ و موارد پرشمار دیگر). سیوطی در ۴۳ مورد از عبارت «بسنده صحیح» استفاده کرده است. برای نمونه، آورده است:

و أخرج أحمد و البیهقی فی شعب الایمان بسند صحیح عن عبد الله بن جابر..... « (سیوطی، **الدر المنثور**، ۱/۴؛ برای نمونه از دیگر موارد، بنگرید به: همان، ۱/۱۷، ۶۵، ۸۷، ۱۱۳).

در ۳۱ مورد هم سیوطی از عبارت «بِسْنَدٍ حَسَنِ» استفاده کرده است. مثلاً آورده است:

و أخرج أحمد و البیهقی فی شعب الایمان بسند حسن عن أبي هريرة... (سیوطی، **الدر المنثور**، ۳/۱۵۷؛ نیز برای تنها چند نمونه دیگر، بنگرید به: همان، ۳/۱۹۴، ۴/۸۷، ۱۰۷، ۱۲۳، ۱۶۷، ۲۷۴).

در ۱۵۳ مورد نیز با عبارت «بسنده ضعیف» ضعف سندی روایت را نشان داده، و مثلاً آورده است: «و أخرج البزار فی مسنده بسند ضعیف عن أنس.....» (سیوطی، **الدر المنثور**، ۱/۵؛ نیز بنگرید به: همان، ۱/۵، ۶، ۷).

برخی روایاتی که سیوطی به ضعف سندی آن‌ها اشاره داشته، در موضوعاتی مانند فضائل سُوْر (سیوطی، **الدر المنثور**، ۱/۵، ۱۸، ۳/۳)، تفسیر رمزی (همان، ۱/۸)، انتخاب حضرت علی (ع) به جانشینی پیامبر (ص) در روز غدیر خم (همان، ۲/۲۵۹)، توصیف بهشت (همان، ۴/۹۶)، و تفسیر برخی آیات (۲/۱۹۷، ۳/۲۱۱) اند.

در موارد دیگری نیز از عباراتی هم‌چون «بسنده رجاله ثقات» (سیوطی، **الدر المنثور**، ۱/۵، ۳۰۱، ۳۲۳، ۲/۲۰۳، ۲۰۷)، «بسنده قوی» (همان، ۳/۲۷۴)، «بسنده لا بأس به» (همان،

۱/ ۵۹، ۲/ ۱۱۵؛ «بسنند مقارب» (همان، ۵/ ۳۳۵)، «بسنند فیه متروک» (همان، ۲/ ۹۰)، «بسنند منقطع» (همان، ۲/ ۱۵۴)، «بسنند فیه انقطاع» (همان، ۲/ ۱۹۰)، «بسنند فیه ضعف» (همان، ۶/ ۱۸۶)، «بسنند ضعفه عن عطاء» (همان، ۳/ ۳۵)، «بسنند واه» (همان، ۱/ ۵۴، ۱۱۴، ۱۷۱)، «بسنند فیه من لا یعرف» (همان، ۱/ ۵۶، ۲/ ۶۳، ۳/ ۶۳)؛ «بسنند فیه مجاهیل» (همان، ۱/ ۶۰، ۹۶، ۱۱)، «بسنند فیه مجهول» (همان، ۱/ ۱۱۴، ۳/ ۱۱۰)؛ «بسنند فیه من یجهل حاله» (همان، ۵/ ۲۶۹)، و «بسنند لین» (همان، ۵/ ۳۳۰) استفاده کرده است.

## ۲. منطق انتخاب روایات

گرایش‌های کلامی می‌تواند در اندیشه یک مفسر و در بیان رأی و دیدگاهش هرچند به صورت غیرمستقیم، اثرگذار بوده و اجتهادی عمل کردن مفسر را رقم زند. سیوطی به عنوان مفسری سنی‌مذهب که در کلام اشعری مسلک است (دهقانی فارسانی، «جلالین»، ۱۲۸) در انتخاب و چینش روایات ذیل برخی از آیات، متأثر از گرایش کلامی خود عمل کرده است.

برای نمونه، برخی مفسران ضمیر فاعلی و مثنای «الف» در فعل «جَعَلَا» در آیه:

فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ.

ترجمه: اما به هنگامی که فرزند صالحی به آنها داد برای خدا شریک‌هایی در آنچه به آنها بخشیده بود قرار دادند. پس خداوند برتر است از آنچه شریک او قرار می‌دهند» (اعراف/ ۱۹۰).

را جایگزین اسامی آدم (ع) و حوا دانسته‌اند (طبری، جامع‌البیان، ۹۹-۱۰۱/ ۹). ایشان روایاتی را بدین مضمون نقل کرده‌اند که چون آدم (ع) و حوا صاحب فرزند نمی‌شدند یا هنگامیکه صاحب فرزندی می‌شدند، فرزندشان از دنیا می‌رفت، شیطان آن دو را وسوسه کرد که اگر نام فرزندان را عبدالحارث بنامید او زنده خواهد ماند، لذا آنان پیشنهاد شیطان را پذیرفتند و بدین ترتیب برای خداوند شریک قرار دادند (همان، ۹۹-۱۰۱/ ۹).

سیوطی نیز در شمار مفسرانی است که ذیل این آیه روایاتی را بدین مضمون از برخی صحابه و تابعین هم‌چون سمرة بن جندب، ابن عباس، ابی بن کعب، سعید بن جبیر، ابن زید و سدی، نقل کرده است (سیوطی، الدر المنثور، ۱۵۱-۱۵۲/ ۳). طبق این دسته از روایات، حضرت آدم (ع) مرتکب گناه بزرگ شرک (شرک در طاعت) شده است.

انتخاب اسم ظاهری که ضمیر در این آیه جایگزین آن شده، می‌تواند با نگاه کلامی مفسرین گره خورده باشد، زیرا این آیه با مبحث مهم عصمت انبیاء در ارتباط است. هریک از گرایش‌های کلامی درباره عصمت انبیاء، دیدگاه‌های متفاوتی را ارائه کرده‌اند. اغلب امامیه بر آنند که جایز نیست پیامبران مرتکب گناه صغیره یا کبیره شده باشند، چه قبل از نبوت و چه بعد از آن (مفید، *اوائل المقالات*، ۱۱۱/۱۸). اما معتزله معتقدند که گناهان کبیره برای انبیاء جایز نیست؛ ولی گناه صغیره برای آنان منعی ندارد مشروط به این‌که موجب نفرت عامه مردم نشود. اشاعره نیز بر این عقیده هستند که گناه کبیره و صغیره نافی عصمت پیامبران نیست (تفتازانی، *شرح المقاصد*، ۴۹-۵۰).

سیوطی به ظاهر ذیل آیه، صرفاً به ذکر روایات پرداخته است بدون این‌که دیدگاهی را ارائه کند؛ ولی با اندکی درنگ به این مطلب پی می‌بریم که گرایش کلامی او در بسامد و چینش روایات مؤثر بوده است چراکه ذکر روایاتی که طبق آن‌ها مرجع ضمیر فعل «جَعَلَا» حضرت آدم (ع) و حوا هستند را بر دیگر روایات که مرجع ضمیر را آدم (ع) و حوا ندانسته‌اند، اولویت داده است.

از ۳۳ روایتی که سیوطی ذیل آیه آورده است، ۲۹ روایت ابتدایی به این مطلب اشاره دارند که مرجع ضمیر جَعَلَا، آدم (ع) و حوا هستند که مرتکب گناه شرک طاعت شده‌اند؛ و تنها ۴ روایت آخر به این مطلب اشاره دارند که مراد از ضمیر جَعَلَا، غیر از آدم (ع) و حوا است. لذا از بسامد، چینش و اولویت دادن سیوطی به روایات دال بر شرک طاعت در نامگذاری فرزند از سوی آدم (ع) و حوا، می‌توان تأثیر گرایش کلامی و نیز تلاش فکری و بهره‌گیری او از عقل را استفاده کرد.

درباره کیفیت و نحوه رؤیت خداوند میان مفسران اهل سنت اختلاف دیدگاه وجود دارد. دیدگاه‌های ایشان ذیل آیه [«وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»] «در آن روز صورت‌هایی شاداب و مسرور است و به پروردگارشان می‌نگرند» [قیامة/ ۲۲-۲۳] بیانگر این اختلاف است. مفسری اشعری مسلک چون فخررازی، دیدن خداوند را «رؤیت بلا کیف» دانسته (فخررازی، *مفاتیح الغیب*، ۳۰/۷۳۰). به نظر پیشوای اشعریان یعنی ابوالحسن اشعری نیز علاوه بر آن‌که هیچ مانع عقلی امکان دیدن خداوند را با چشم از میان نمی‌برد (اشعری،

اللمع، ۳۲-۳۳) دلایل نقلی از جمله آیه مذکور نیز به دیدن خداوند با چشم اشاره دارد (اشعری، الإبانة، ۱۳-۱۴). در مقابل، مفسری معتزلی مسلک چون زمخشری معتقد است مراد از دیدن خداوند نظر توقع و چشم داشت است (زمخشری، الکشاف، ۴/۶۶۲).

سیوطی نیز به عنوان مفسری سنی مذهب که در کلام اشعری مسلک است (برای بررسی مذهب کلامی او، بنگرید به: دهقانی فارسانی، «جلالین»، ۱۲۸) ذیل آیات ۲۲-۲۳ سوره قیامت، به ذکر ۳۹ روایت از افرادی هم چون ابن عباس، حسن، ضحاک، عکرمه و.... پرداخته است، که اغب آنان مراد از آیه را نگاه به وجه خداوند دانسته‌اند و از میان، تنها در ۲ روایت پایانی، مراد از دیدن خداوند را «منتظر ثواب از سوی او» دانسته است (سیوطی، الدر المنثور، ۶/۲۹۰-۲۹۵).

لذا در این نمونه هم همانند نمونه قبلی، می‌توان گفت که از بسامد، چینش و اولویت دادن سیوطی به روایات دال بر رؤیت خداوند با چشم، نسبت به روایاتی که مقصود از دیدن را رؤیت با چشم ندانسته‌اند، می‌توان تأثیر گرایش کلامی و نیز تلاش فکری و بهره‌گیری او از عقل را استفاده کرد.

### ۳. منطق گزینش روایات از منابع

انتخاب گزینشی روایات توسط سیوطی، از منابعی که در اختیار او بوده است، نوعی دیگر از تلاش فکری و روشمند از سوی اوست که نشانگر رویکرد اجتهادی‌اش است. سیوطی در الدر المنثور از منابع مختلف تفسیری، حدیثی، تاریخی و.... بهره برده است. اما شواهدی حاکی از آن است که او روایاتی را که ذیل برخی آیات آورده، به انتخاب خود از منابع مورد استفاده‌اش گزینش کرده است.

برای نمونه، تفسیر الکشف و البیان ثعلبی از جمله منابع تفسیری مورد استفاده سیوطی در الدر المنثور محسوب می‌گردد (برای نمونه، بنگرید به: سیوطی، الدر المنثور، ۳/۱۹۵؛ ۵/۵۸). با وجود این که ثعلبی ذیل آیه (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ اللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ) (بقره/ ۲۰۷) از طریق ابن عباس آورده که آیه مذکور در شأن حضرت علی (ع) به سبب از جان گذشتگی و خوابیدنش در بستر پیامبر (ص) نازل شده است (ثعلبی، الکشف

**والبیان**، ۲/ ۱۲۶)؛ ولی سیوطی در **الدر المنثور** ذیل آیه مذکور به هر دلیل نخواست است به ذکر این روایت از تفسیر **الکشف والبیان** ثعلبی پردازد؛ بل که از منابع دیگری که این روایت در آن‌ها نقل نشده بهره برده است. روایاتی را که سیوطی آورده اشاره دارد به این‌که آیه مذکور درباره صهیب بن سنان و ابوذر غفاری نازل شده یا این‌که مراد از آیه مذکور، مهاجران و انصار هستند (سیوطی، **الدر المنثور**، ۱/ ۲۴۰).

نمونه‌ای دیگر از گزینشی عمل کردن سیوطی در ذکر روایات را می‌توان در عملکرد او درباره آیات ابتدایی سوره انسان مشاهده کرد. سیوطی در سبب نزول سوره انسان روایاتی را آورده است مبنی بر این‌که مردی سیاه پوست یا مردی از حبشه خدمت پیامبر (ص) رسید و سؤالاتی را درباره تسبیح و تهلیل و ایمان به خدا مطرح کرد، سپس این سوره نازل شد (سیوطی، **الدر المنثور**، ۶/ ۲۹۷). در یک روایت آمده که ۲۰ آیه اول سوره انسان نازل شد (همان‌جا).

این در حالی است که ثعلبی که تفسیر او از جمله منابع مورد استفاده سیوطی بوده است، درباره سبب نزول سوره انسان، روایتی را از ابن عباس آورده که جدا از ارزیابی سندی و محتوایی در آن به تفصیل ماجرای نذر حضرت علی (ع) و فاطمه (ع) و این‌که این سوره در شأن ایشان نازل شده بیان شده است. در انتهای این روایت آمده است که جبرئیل از ابتدای سوره تا آخر سوره را بر پیامبر (ص) خواند (ثعلبی، **الکشف والبیان**، ۱۰/ ۹۸-۱۰۱).

سیوطی به هر دلیل در **الدر المنثور** از این روایت استفاده نکرده است. البته سیوطی تنها ذیل آیه «وَ يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أَسِيرًا» (انسان/ ۸) از ۱۲ روایتی که آورده، فقط به ذکر یک روایت کوتاه از ابن عباس اکتفا کرده که گفته است این آیه (نه این سوره) درباره علی بن ابی طالب و فاطمه دختر رسول خدا نازل شده است (سیوطی، **الدر المنثور**، ۶/ ۲۹۹).

از آن‌چه گذشت اجتهادی عمل کردن سیوطی برداشت می‌شود. او می‌توانست در میان روایات مربوط به سبب نزول سوره، که اتفاقاً آن‌ها را در دسته ای مجزاً، قبل از تفسیر اولین آیه آورده است، روایت منقول از ابن عباس که مفصلاً به نزول سوره انسان درباره حضرت علی (ع) و فاطمه (سلام الله علیها) پرداخته است را نیز ذکر کند. اما با وجود در دسترس بودن منبع این روایت یعنی تفسیر **الکشف والبیان** ثعلبی، ترجیح داده تا از این روایت استفاده نکند و تنها

ذیل آیه هشتم از سوره، به ذکر یک روایت پردازد که بی هیچ تفصیلی، تنها به نزول همین آیه درباره حضرت علی (ع) و فاطمه (سلام الله علیها) اشاره دارد.

#### ۴. بیان دیدگاه‌های رجالی

سیوطی در مواردی علاوه بر ذکر روایت، به انتخاب خود، دیدگاه برخی حدیث‌پژوهان را درباره وضعیت روایت و راویان آن آورده است. یعنی او در اینگونه موارد تنها به ذکر روایت بسنده نکرده است. این در حالی است که سیوطی درباره همه روایات تفسیرش این چنین عمل نکرده، از این رو می‌توان گفت مفسر در این خصوص نیز اجتهادی عمل کرده است. ذیلاً به ذکر نمونه‌هایی از این دست پرداخته شده است.

مثلاً سیوطی پس از نقل روایتی از **مستدرک** حاکم نیشابوری، که از جمله روایاتی از تفسیر **الدر المنثور** است که مفسر به ذکر چند تن از راویان سند روایت هم پرداخته است، کلام ذهبی در کتاب **تلخیص المستدرک** را درباره این روایت و برخی راویان آن آورده است. سیوطی می‌گوید:

ذهبی گفته است که این حدیث عجیب و منکری است و حماد بن ابی حمید در سند آن ضعیف و مکحول نیز مدلس و عیاض بن سلیمان هم از نظر من ناشناخته است (سیوطی، **الدر المنثور**، ۴/۷۳).

سیوطی در جاهای دیگری نیز کلام ذهبی را درباره برخی روایات آورده است. عباراتی همانند «قال الذهبی الحدیث منکر بمره» (همان، ۶/۵۷) یا «قال الذهبی ما أبعد من الصحة و أنکره» (همان، ۶/۵۷) یا «قال الذهبی اسناده واه و الخبر خطأ» (همان، ۶/۲۲۹). ذکر کلام ذهبی درباره راوی به نام «بختری بن عبید» که در موردش گفته «ابوحاتم او را ضعیف شمرده، و ابونعیم نیز معتقد است او از پدرش احادیثی موضوع نقل کرده» نیز نمونه‌ای دیگر از این دست است (همان، ۶/۳۸۵).

سیوطی به دیدگاه‌های حاکم نیشابوری نیز، ضمن نقل برخی احادیث استناد کرده است. برای نمونه، از قول حاکم درباره وضعیت برخی روایات آورده است «قال الحاکم صحیح» (سیوطی، **الدر المنثور**، ۲/۵۹) یا «قال الحاکم: صحیح علی شرط البخاری» (همان، ۲/۲۴۷) یا «قال الحاکم غریب المتن» (همان، ۶/۵۷)

در موردی دیگر سیوطی به اختلاف دو عالم حدیثی، درباره صحت یک روایت اشاره می‌کند. او پس از نقل روایتی، ابتدا می‌گوید حاکم نیشابوری این روایت را صحیح دانسته است، سپس کلام ذهبی را آورده که گفته است این روایت موضوع است و خداوند (چهره) کسی را که آن را وضع کرده زشت گرداند و من گمان نمی‌کردم که حاکم این روایت را صحیح بشمارد (سیوطی، *الدر المثور*، ۲۸۶/۵؛ نیز بنگرید به: ۵۹/۲). ذکر کلام و دیدگاه های علمای دیگری نیز توسط سیوطی در *الدر المثور* مشاهده می‌گردد، از جمله بخاری (سیوطی، *الدر المثور*، ۲/۳۲۳؛ ۶/۳۷۵)، بیهقی (همان، ۱/۳۲۸)، ابن حجر عسقلانی (همان، ۶/۸۵، ۳۴۷) و طبری (همان، ۶/۳۰۴).

## نتیجه

گرچه سیوطی در تبیین آیات ضمن *الدر المثور* از اظهار نظر صریح پرهیز کرده است و محمدحسین ذهبی، معرفت و بابایی نیز این تفسیر را در دسته تفاسیر روایی محض گنجانده‌اند، شواهدی سبب می‌شود بتوانیم آن را در دسته تفاسیر اجتهادی - روایی جای دهیم. نشانه‌ها و شواهدی از تلاش فکری مفسر و بهره‌گیری او از ادله عقلی در مواردی هم‌چون تحلیل اسناد برخی روایات، اظهار نظر درباره وضعیت سندی روایات، تأثیرگذاری گرایش‌های کلامی مفسر در انتخاب و چینش روایات، گزینش روایات از منابع مورد استفاده و نیز شواهدی که با بیان دیدگاه‌های حدیثی - رجالی برخی علماء درباره روایت و راوی برشمردیم همه نشان می‌دهند مفسر در این تفسیر از روی کرد درایی و تحلیل عقلانی به‌دور نبوده است.

## منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *اللمع*، به کوشش عبدالعزیز عزالدین سیروان، بیروت، دار لبنان، ۱۴۰۸ق.
- ۳- اشعری، علی بن اسماعیل، *الابانه*، به کوشش عباس صباغ، بیروت، دارالنفائس، ۱۴۱۴ق.
- ۴- بابایی، علی اکبر، *مکاتب تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳ش.
- ۵- بابایی، علی اکبر، «تأملی در *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور* و امتیازها و کاستی‌های آن»، *حدیث و اندیشه*، شماره ۱، ۱۳۹۵ش، صفحات ۵۲ تا ۷۱.
- ۶- تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۴۰۹ق.
- ۷- ثعلبی، احمد بن ابراهیم، *الکشف والبيان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۸- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، *کشف الظنون*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
- ۹- خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۴ق.
- ۱۰- دهقانی فارسانی، یونس، «جلالین، تفسیر»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد هجدهم، تهران، انتشارات مرکز دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸۶ش.
- ۱۱- ذهبی، محمدحسین، *التفسیر والمفسرون*، قاهره، مکتبه وهبه.
- رستگار، پرویز و پوربرات، علی‌رضا، «اجتهاد در تفسیر بخاری با اثرپذیری فراوان از ابوعبیده»، *حدیث پژوهی*، سال ۵، شماره ۱، شماره پیاپی ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۲ش.
- ۱۲- زمخشری، محمود، *الکشاف*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۱۳- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر، *حسن المحاضره*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۷ق.
- ۱۴- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر، *الدر المنثور*، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ۱۵- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۱۶- فخررازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۱۷- فهیمی‌تبار، حمیدرضا، *اجتهاد در تفسیر روایی امامیه*، تهران، انتشارات دانشگاه امام

صادق (ع)، ۱۳۹۰ش.

- ۱۸- گرجی، ابوالقاسم، *تاریخ فقه و فقها*، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۵ش.
- ۱۹- معرفت، محمدهادی، *تفسیر و مفسران*، قم، انتشارات تمهید، ۱۳۸۸ش.
- ۲۰- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *اوائیل المقالات فی المذاهب المختارات*، به کوشش مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۴۱۳ق.

## Bibliography

- 1\_ Holy *Qur'ān*.
- 2\_ Ash'arī, Abu al-Ḥasan 'Alī b. Isma'īl, *al-Lam' fī al-Rad 'alā Abl al-Zaygh wa al-Bida'*, Beirut, Dār Lebanon lil-Ṭabā'a wa al-Nashr, 1408 AH [Arabic].
- 3\_ Ash'arī, 'Alī b. Isma'īl, *Al-Ibāna*, Beirut, Dār al-Nafā'is, 1414 AH [Arabic].
- 4\_ Bābāyī, 'Alī Akbar, *Makātīb Tafsi'rī*, Qom, Research Institute of Hawzah and University, 1389 SAH [Persian].
- 5\_ Bābāyī, 'Alī Akbar, "An Analysis of *al-Durr al-Mantbūr* and Its Strengths and Weaknesses", *Hadith va Andishe*, vol. 1, 1385 SAH [Persian].
- 6\_ Taftāzānī, Sa'd al-Dīn, *Sharḥ al-Maqāsid*, Beirut, 1409 AH [Arabic].
- 7\_ Tha'labī, Aḥmad b. Ibrāhīm, *al-Kashf wa al-Bayān*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1422 AH [Arabic].
- 8\_ Hājī Khalifa, Muṣṭafā b. 'Abdullah, *Kashf al-Zunūn 'an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1413 AH [Arabic].
- 9\_ Khurāsānī, Muḥammad Kādhim, *Kifāyat al-Uṣūl*, Qom, al-Nashr al-Islāmī Foundation, 1414 AH [Arabic].
- 10\_ Dehqānī Fārsānī, Younes, "Jalālayn, Tafsīr", *The Great Islamic Encyclopedia*, vol. IX, Tehran, The Center for the Great Islamic Encyclopaedia Publications, 1379 SAH [Persian].
- 11\_ Dhahabī, Muḥammad Ḥusiyn, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Cairo, Maktaba Wahaba, no date [Arabic].
- 12\_ Rastegar, Parwīz and Purbarāt, 'Alireza, "A Study of Ijtihad in the Interpretation of Tafsir al-Bukhārī, and its Strong Effect from Abu 'Ubaida", *Journal of Hadith Studies*, vol. 9, 1392 SAH [Persian].
- 13\_ Zamakhsharī, Maḥmūd, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Arabī, 1407 AH [Arabic].
- 14\_ Suyūṭī, Jalal al-Din, *Husn al-Mubadara fī Tarikh Misr wa al-Qabira*, Cairo, Dar Ihyā' al-Kutub al-'Arabiya, 1387 AH [Arabic].
- 15\_ Suyūṭī, Jalal al-Din, *al-Dur al-Mantbūr*, Qom, Mar'ashī Library, 1404

- AH [Arabic].
- 16\_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1412 AH [Arabic].
  - 17\_ Fakhr Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Mafātīḥ al-Qayb*, Beirūt, Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabi, 1420 AH [Arabic].
  - 18\_ Fahimi Tabar, Hamid Reza, *Ijtihad in Tafsir Rawai Imamiyah*, Tehran, Imam Sadiq University Press, 1390 SAH [Persian].
  - 19\_ Gorji, Abolghasem, *Tarikh Feqh wa Foqbaha*, Tehran, SAMT Publications, 1375 SHA [Persian].
  - 20\_ Ma'refat, Moḥammad Hadī, *Tafsīr wa Mufasssīrān*, Qom, al-Tamhīd, 1388 SAH [Arabic].
  - 21\_ Mufid, Muhammad ibn Muhammad ibn Nu'man, *Awā'il al-Maqālāt fī al-Madbabib al-Mukbtararat*, Tehran, University of Tehran, 1413 AH [Arabic].