

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، شماره ۲۸

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۹۷-۲۲۴

## تحلیل انتقادی روش فقه‌الحدیثی سیوطی در تنویر الحوالک

مهدی پیچان\*

نهلله غروی نائینی\*\*

انسیه السادات اسکاف\*\*\*

### چکیده

تنویر الحوالک شرح مختصر سیوطی بر موطأ مالک است. سیوطی به‌طور عمدۀ در این اثر به شرح و بسط مفهوم متن احادیث پرداخته است؛ از این رو می‌توان نوشته مذکور را مجموعه‌ای فقه‌الحدیثی به حساب آورد. شناخت فقه‌الحدیث ثمره سایر علوم حدیث بوده و آگاهی از شیوه پیشینیان به‌خصوص شارحان جامع‌نگاری همچون سیوطی در فهم احادیث می‌تواند به تصحیح یا تعمیق فهم ما بینجامد. لذا این جستار درصدد است با استفاده از روش توصیفی تحلیلی به واکاوی انتقادی روش فقه‌الحدیثی سیوطی در تنویر الحوالک بپردازد. به‌رغم آنکه سیوطی تلاش کرده تا روایات موطأ را در زمره روایات صحیح جلوه دهد، توجه به اوضاع نابسامان نقل و نگارش حدیث و شکل‌گیری روایات جعلی فراوان در زمانه مالک و تجدیدنظرها مکرر وی، نمایانگر آن است که حتی آخرین نسخه موطأ نیز انتخاب نهایی و قطعی مالک نبوده است. اشتغال موطأ بر روایات موقوف و مقطوع و عنایت به عدم حجیت آراء و فتاوی صحابه و تابعین، دلیل دیگری بر بطلان دیدگاه سیوطی است. وی پس از طرح مباحث سندی، از طرق گوناگون به شرح احادیث پرداخته است. طرح مباحث بلاغی و توجه به مفاهیم حقیقت و مجاز و دوری از تجسیم و ظاهری‌گری، جمع میان احادیث متعارض تا حد امکان و اندک شمردن مصادیق وقوع نسخ، عدم رعایت انصاف در تبیین مسائل کلامی مانند مسئله ارث گذاشتن انبیا و بهره‌نیافتن کافی و وافی از آیات قرآن در شرح احادیث از جمله محاسن و معایب روش فقه‌الحدیثی سیوطی است.

کلیدواژه‌ها: موطأ، تنویر الحوالک، مالک بن انس، سیوطی، فقه‌الحدیث، فهم حدیث.

\* دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، pichanmahdi@gmail.com

\*\* استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، نویسنده مسئول، naeeni\_n@modares.ac.ir

\*\*\* دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، e.eskaf@modares.ac.ir

## ۱. مقدمه

موطأ تألیف مالک بن انس یکی از فقهای چهارگانه اهل سنت است. مالک در پاسخ به درخواست منصور خلیفه عباسی اقدام به تدوین موطأ نمود و پس از تألیف کتاب، آن را بر هفتاد تن از فقهای مدینه عرضه کرد و چون همگی در محتوای کتاب با او موافقت داشتند، آن را موطأ به معنای موافقت شده نامید. (محمد ابوزهو، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۶) موطأ کهن ترین کتاب روایی تدوین یافته اهل سنت است که در سده دوم نگاشته شده و به دست ما رسیده است. (ابوریه، ۱۴۲۸ق، ص ۲۹۵) کتاب موطأ مالک به دلیل جایگاه علمی و فقهی صاحب آن در میان اهل سنت و نیز دقت وی در نگارش، از احترام ویژه‌ای برخوردار است. طبق باور شافعی پس از کتاب خدا، هیچ کتابی صحیح تر و پرمفعت تر از موطأ روی زمین ظاهر نشده است. (زرقانی، بی تا، ج ۱، ص ۹) دهلوی موطأ مالک را در کنار صحیح بخاری و مسلم در زمره طبقه نخست کتب حدیثی به شمار آورده که سایر کتاب‌ها به قدر و منزلت ایشان نمی‌رسند. (دهلوی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۳۱) موطأ در بردارنده احادیث نبوی، اقوال و فتاوی صحابه و تابعین و نیز فتاوی شخصی مالک بن انس است که بر حسب کتب فقهی ترتیب یافته است. (شمالی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۳۵؛ الجبوری، بی تا، ص ۱۸۹؛ پاکتیچی، ۱۳۹۲ش، ص ۲۶) از نظر قاضی عیاض به هیچ کتاب حدیثی همچون موطأ اعتنا نشده (قاضی عیاض، ۱۹۷۰م، ج ۲، ص ۷۰) و از شواهد این اعتنا آنکه شروح بسیاری بر آن نگاشته شده است؛ از جمله: التمهید والاستذکار ابن عبدالبر، الموعب ابوالولید بن الصفار و سه شرح از ابوالولید الباجی با نام‌های المتقی، الاسماء والاستیفاء. از دیگر شروح موطأ، دو شرح مطول و مختصر با نام‌های کشف المغطأ فی شرح الموطأ و تنویر الحوالک شرح علی موطأ مالک تألیف سیوطی از برجسته‌ترین جامع‌نگاران و محدثان اهل سنت است. سیوطی به‌طور عمده در تنویر الحوالک که در عین اجمال متضمن فواید شروح قبل از خود است، به شرح و بسط درباره مفهوم متن احادیث با بهره جستن از شیوه‌های خود پرداخته تا مخاطب را به مقصود اصلی گوینده حدیث نزدیک گرداند. از این رو می‌توان نوشته مذکور را مجموعه‌ای فقه‌الحدیثی به حساب آورد. تنویر الحوالک در سال ۱۳۸۹ق توسط المكتبة التجارية الكبرى مصر چاپ و منتشر شد. همچنین این اثر با تصحیح محمد عبدالعزیز

خالدی در سال ۱۴۱۸ق توسط انتشارات دارالکتب العلمیه بیروت انتشار یافته است. دارالندوة الجدیدة بیروت نیز این اثر را به انضمام کتاب *إسعاف المبطأ فی رجال الموطأ* اثر دیگر سیوطی دربارهٔ رجال موطأ مالک در قالب سه جلد سامان داده و به زیور طبع آراسته است.

مسئلهٔ اساسی نوشتار حاضر واکاوی انتقادی روش سیوطی در شرح و بسط احادیث در *تنویر الحوالک* است. با عنایت به همین مسئلهٔ اساسی، ذهن یک محقق با پرسش‌هایی از این قبیل مواجه می‌شود: آیا سیوطی همانند برخی از عالمان فقه‌الحدیث به ارزیابی سندی روایات در این اثر پرداخته است؟ اگر آری، به چه دلیل و چگونه به این امر مبادرت ورزیده است؟ وی در شرح متن حدیث از چه ابزارهایی برای فهم بهتر آن بهره برده است؟ آیا وی به تعارض روایات و رفع آن توجه داشته است؟ میزان استفادهٔ وی از آیات قرآن در شرح روایات چگونه است؟ نظر سیوطی دربارهٔ بلاغات مالک و فتاویٰ شخصی وی در مواردی که مستند روایی نیاورده، چگونه است؟ در تبیین ضرورت و اهمیت این تحقیق بیان چند مطلب لازم است. نخست آنکه در میان انواع شاخه‌های علوم حدیث، آنچه به گونهٔ مستقیم‌تری با مقصود اساسی حدیث یعنی بهره‌گیری از آن در سایر علوم الهی و انسانی و به صحنهٔ عمل درآوردن و تحقق بخشیدن در زندگی مرتبط بوده، دانش فقه الحدیث است (مسعودی، ۱۳۸۴ش، ص ۸) چراکه شناخت فقه‌الحدیث ثمرهٔ علوم حدیث بوده و شریعت بدان استوار است. (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰ق، ص ۶۳) مطلب دوم آنکه شناخت روش و منش پیشینیان در فهم احادیث اگرچه حجیت ندارد، می‌تواند به تصحیح یا تعمیق فهم ما بینجامد. (مسعودی، ۱۳۸۴ش، ص ۲۰۶) به خصوص اگر این آثار نوشته شارحان جامع نگاری همچون سیوطی با احاطهٔ گسترده به روایات و قرائت پیوسته و ارتباط مداوم با کتب حدیث باشد. نکتهٔ سوم لزوم توجه به احادیث و آراء پیشوایان اهل سنت است؛ زیرا افزون بر اینکه در برخی مواضع، متون قابل اتکایی در اختیار ما می‌نهد، در فهم عمیق روایات شیعه نیز مؤثر است؛ چنان‌که بزرگانی از امامیه نظیر شیخ طوسی و علامه حلی به این امر اهتمام داشته‌اند. (همو، ۱۳۸۹ش، ص ۱۷۵)

### ۱-۱. پیشینهٔ پژوهش

علمای فریقین در راستای روش‌شناسی فهم حدیث، فقه‌الحدیث و نقد حدیث، کتب

مستقلی را به نگارش درآورده‌اند. از تألیفات اهل سنت در این زمینه می‌توان به منهج النقد فی علوم الحدیث (عتر، ۱۴۱۸ق)، منهج النقد عند المحلثین (اعظمی، ۱۴۱۰ق)، جهود المحلثین فی نقد متن الحدیث النبوی (جوابی، بی‌تا)، منهج نقد المتن عند علماء الحدیث النبوی (ادلبی، ۱۴۱۳ق) و دراسات فی منهج النقد عند المحلثین (عمری، ۲۰۰۰م) اشاره داشت. از آثار اندیشوران امامیه در این حوزه می‌توان از روش فهم حدیث (مسعودی، ۱۳۸۴ش)، اصول و قواعد فقه الحدیث (ربانی، ۱۳۸۷ش)، فقه الحدیث و روش‌های نقد متن (غروی، ۱۳۸۳ش) و روش‌شناسی نقد و فهم سنت (سلیمانی، ۱۳۸۵ش) نام برد. از سویی دیگر برخی از محققان با تمرکز بر یک اثر مشخص به بررسی روش فهم حدیث مؤلف آن پرداخته‌اند. برخی از این تلاش‌ها در قالب مقاله عبارت‌اند از: «روش فهم حدیث در شرح اصول الکافی ملا صالح مازندرانی» (صرفی، ۱۳۸۵ش)، «روش فهم حدیث در وسائل الشیعه» (فتاحی‌زاده و افشاری، ۱۳۸۹ش)، «بررسی روش‌های ابن‌ابی‌الحدید در فهم متن نهج البلاغه» (مهدوی راد و رفعت، ۱۳۹۰ش) و «روش فهم حدیث از منظر شیخ بهایی در کتاب اربعین» (دلبری و مروی، ۱۳۹۸ق). با تتبعی که در خصوص بررسی روش سیوطی در فهم و نقد حدیث صورت گرفت تنها به کتابی با عنوان منهج النقد الحدیثی و تطبیقاته بین الائمة جلال الدین السیوطی و عبدالرئوف المناوی و احمد بن الصدیق الغماری (بنکیران، ۲۰۱۱م) دست یافتیم. وی در این کتاب به شیوه نقد حدیث از جانب سه تن از بزرگان حدیث اهل سنت پرداخته اما تمرکز وی در این اثر بیشتر بر مسائل مرتبط با رجال الحدیث و مصطلح الحدیث و نه فقه الحدیث بوده و به چگونگی شیوه‌های سیوطی در تشخیص حدیث صحیح از ضعیف از منظر سندی اشاره داشته است. لذا تفاوت اثر یادشده با نوشتار حاضر از آن جهت است که در اینجا تمرکز عمده بر روش فهم متن و نقد متن سیوطی بوده، برخلاف بنکیران که بیشتر به روش نقد سندی نظر داشته است. بنابراین می‌توان گفت نوشتار حاضر سابقه پژوهشی نداشته و اقدامی جدید به شمار می‌آید.

## ۲. اعتبار سندی موطاً از نگاه سیوطی

سبک و سیره برخی از علمای فقه الحدیث بر آن است که پیش از شرح متن روایت، به بررسی سندی آن پرداخته تا اعتبار و عدم اعتبار مرتبه روایت را تبیین کنند. (ربانی،

۱۳۸۷ش، ص ۲۲۵) سیوطی نیز طبق همین رویه در تنویر الحوالک پیش از شرح و تفسیر احادیث، به بررسی سندی روایات پرداخته است. این امر به سبب نشان دادن صحیح‌السند بودن روایات موطاً بوده زیرا طبق باور سیوطی تمامی احادیث موطاً هرچند مرسل و منقطع، به دلیل وجود طریقه مسند و متصل آن در سایر منابع حدیثی از مرتبه صحت برخوردار بوده و لذا هدف وی از طرح این مباحث سندی صرفاً نمایان ساختن طرق دیگر روایت به گونه مسند و متصل در سایر منابع حدیثی در راستای اثبات مدعای خویش است. عنایت اصلی او در این بخش بهره جستن از نظرات ابن عبدالبر است چراکه وی به شیوه‌ای مبسوط و جامع در دو اثر خویش، التمهید لما فی الموطأ من المعانی والأسانید و فی وصل ما فی الموطأ من المرسل و المنقطع و المعضل از منظر عالمی رجالی و حدیث‌شناس (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۸، ص ۱۵۶-۱۵۷)، به اثبات صحیح‌السند بودن روایات موطاً اقدام کرده است. وی با تبیین طریقه مسند تمامی روایات موطاً، بلاغات مالک را تنها ۶۱ روایت دانسته که تنها در ۴ مورد طریقه‌ای مسند غیر از طریقه مالک برای آن شناخته نمی‌شود. (ابن عبدالبر، ۱۳۸۷ق، ج ۲۴، ص ۳۰۰، ۳۷۳، ۳۷۵ و ۳۷۷) از نمونه‌های این بخش آنکه سیوطی به نقل ابن عبدالبر روایت عطاء بن یسار از رسول اکرم ﷺ را مرسل دانسته و طریقه مسند حدیث را از بخاری، مسلم، ابوداود و نسائی از ابوهریره و ابوداود از ابی بکره آورده است. (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۹) در پاره‌ای از موارد سیوطی به نقل خود در تصحیح سندی روایات اکتفا می‌کند. مثلاً ذیل حدیثی از باب وضو، طریقه مسند آن را به نقل از ابی داود از طریق ابن جریر و ترمذی از طریق سفیان بن عیینه از محمد بن المنکدر از جابر آورده است. (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹) یا ذیل کتاب الحدود ارسال روایت سعید بن مسیب را به طریق متصل از بخاری و مسلم بدین گونه تصحیح کرده: شعیب بن ابی حمزه از زهری از سعید بن مسیب و ابی سلمه از ابوهریره. (همان، ج ۳، ص ۳۹) نیز به ندرت به اقوال علمای دیگر به جهت حل اشکال سندی احادیث استناد کرده است. به گفته القابسی بیان می‌دارد نقل ابن عباس از رسول اکرم ﷺ در سفر به مکه در عام الفتح از مرسلات است؛ زیرا ابن عباس در این ماجرا خود در مکه بوده و همراه پیامبر ﷺ در مسیر سفر نبوده اما چون او یک صحابی است، مرسلات او در حکم مسندات است زیرا به هر روی او از دیگر صحابه این حدیث را

936.06  
0.0 / HADITH.0

سماع کرده است. (همان، ج ۱، ص ۲۷۵) گاه به ادراج موجود در متن روایت اشاره داشته، طریقه صحیح تر را بیان کرده یا از اظهار نظر خودداری می کند. برای مثال به نقل ابن حجر به ادراج الفاظ «لم یغسله» و «المؤذن» ذیل روایات مربوط اشاره داشته است. (همان، ج ۱، ص ۸۳ و ۸۷) سیوطی به توثیق رجالی راویان نیز اشاره مختصری داشته است؛ برای نمونه در شرح حال عمرة بنت عبدالرحمن او را ثقه و حجه دانسته که به نقل ابن المدینی مورد تأیید عائشه بوده است (همان، ج ۱، ص ۲۱) یا ابن السبّاق را به نقل ابن عبدالبر ثقه، تابعی و از بزرگان مدینه معرفی کرده (همان، ج ۱، ص ۸۴) و در شرح حال ابی محمد مولی ابی قتاده به نقل ابن عبدالبر آورده: اسمش نافع بن عباس معروف به الاقرع و از بزرگان تابعین است. (همان، ج ۲، ص ۱۰) ملاحظه می شود که سیوطی با تکیه بر نظرات اعلام یا آراء خویش، سعی در اعتبار بخشیدن به سند احادیث مالک داشته تا جایی که تمامی روایات موطناً را صحیح برشمرده است. (همان، ج ۱، ص ۸)

در ارزیابی دیدگاه سیوطی با اقامه سه دلیل، بطلان نظر وی آشکار می شود. نخست آنکه جناب مالک بن انس در طول زندگانی خویش مکرراً به تجدیدنظر در کتاب خود دست زده و در هر مرتبه، روایاتی از آن را حذف کرده است. (الجبوری، بی تا، ص ۱۸۸) مسئله تجدید نظرهای مکرر مالک بن انس از یک سو به شخصیت فردی او ارتباط دارد که شخصی محتاط، نقاد و تا اندازه ای نسبت به اعتماد به راویان و قبول روایات آنها بدبین بود تا جایی که خطاب به شاگردان خود می گفت: «همانا علم حدیث دین شماس است پس بنگرید که دین خود را از چه کسی اخذ می کنید. من در کنار این ستون ها هفتاد تن را درک کردم که قال رسول الله می گفتند اما از هیچ یک از ایشان حدیثی را نپذیرفتم؛ با آنکه برخی از آنان از جهت امانت شایسته تولیت بیت المال بود اما برای نقل حدیث صلاحیت نداشت.» (خطیب بغدادی، ۱۳۹۵ق، ص ۱۹۱) از سویی دیگر باید اذعان کرد تجدیدنظرهای مکرر مالک بیانگر نابسامانی موجود در نظام حاکم بر حدیث اهل سنت در دوران تدوین آن بوده است. این نابسامانی ناشی از آزادی بی رویه در نقل و نگارش حدیث است که پس از صدور فرمان تدوین حدیث در قرن دوم هجری به وجود آمد و در نتیجه آن در زمانی کوتاه ده ها هزار حدیث جعل و وضع شد. (معارف، ۱۳۹۷ش، ص ۳۳) از این رو تشخیص روایات صحیح برای محدثان از جمله مالک بن

انس با دشواری همراه شد؛ به طوری که دائماً در مقام تجدیدنظر برآمده و به گفته ابن فرحون به نقل از عتیق الزبیری، اگر مالک مدت دیگری زنده مانده بود، تمام روایات خود را ساقط کرده بود (ابن فرحون، ۲۰۱۱م، ج ۱، ص ۱۱۹) و معنای این کلام آن است که حتی آخرین نسخه موطناً نیز انتخاب قطعی و نهایی مالک نبوده است.

دلیل دوم اینکه کتاب موطناً در بردارنده صدها حدیث مرسل، منقطع، موقوف و مقطوع است. احادیث موقوف و مقطوع حکایت از آراء و فتاوی صحابه و تابعین می کند که قطعاً از نظر شرعی حجیتی ندارند. (سبکی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۰۷؛ آمدی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۵۷؛ زحیلی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۸۵۴؛ غزالی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۶۰) در خصوص احادیث مرسل و منقطع نیز باید بیان کرد که هر چند علمایی نظیر ابن عبدالبر و سیوطی در تلاش برای تبیین طرق مسند و متصل این روایات برآمده اند، در صورت صحت این ادعا در نهایت می توان گفت وضع روایات کتاب موطناً به درجه مسند ارتقا یافته است. اما باید توجه داشت هر حدیث مسندی الزاماً صحیح نیست بلکه وجود معیارهای دیگر چون عادل و ضابط بودن رجال حدیث و عدم شذوذ و علت نیز باید مورد بررسی قرار گیرد. (صبحی صالح، ۱۳۸۸ش، ص ۱۱۱)

اشکال سوم آنکه در باب های کتاب موطناً مسائل زیادی وجود دارد که روایتی در ذیل آن وجود ندارد بلکه مالک تنها بر اساس رأی و نظر خویش فتوایی صادر کرده است. (مالک بن انس، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۶۷۸-۶۹۱) این در حالی است که معن بن عیسی بیان می دارد از مالک شنیدم که می گفت: «من بشری هستم که در کار خود دچار خطا و صواب می شوم. در رأی و نظر من بنگرید؛ اگر موافق با سنت بود آن را بپذیرید.» (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۸) لذا طبق اقرار جناب مالک، هرگز نمی توان رأی و نظر او را مصون از خطا و اشتباه دانست تا جایی که لیث بن سعد بیان کرده که هفتاد مسئله را جمع نمودم که نظر مالک در آن مخالف سنت رسول الله ﷺ بود. (ابوریه، ۱۴۲۸ق، ص ۲۹۹) مزید بر این مطلب توجه به در نظر گرفتن ورود مبانی و پیش فرض های مالک در تدوین کتاب است؛ زیرا وی با مکتب فقهی عراق مبنی بر رأی و قیاس سخت مخالفت داشت و عقیده اش بر آن بود که با داشتن مستند روایی به رأی و قیاس نباید اتکا کرد. (مدیرشانه چی، ۱۳۷۷ش، ص ۲۶) در نهایت باید گفت با عنایت به سیره مالک

در نقد راویان و حذف روایات مشکوک و بیان اقوال و آراء صحابه و تابعین و نیز فتاویٰ شخصی، سخن سیوطی مبنی بر صحیح‌السنن دانستن روایات موطناً، برخلاف اصول و موازین علمی است.

### ۳. شیوه سیوطی در فهم احادیث

درک مفهوم و مراد حدیث، هم‌چون دیگر متون کهن نیازمند فهم دقیق مفردات و ترکیبات آن با توجه به زمان صدور روایت و همچنین بهره‌گیری از دیگر قرائن است. دریافت درستی از روش سیوطی در فهم احادیث کتاب موطناً نیازمند بررسی «شیوه‌های فهم حدیث» توسط او است. در ادامه با کاوش در شرح او بر این کتاب، روش‌های اتخاذشده از جانب وی در فهم روایات تبیین می‌گردد.

#### ۳-۱. بیان معنای لغوی

یکی از روش‌هایی که سیوطی در فهم و شرح احادیث از آن بهره جست، تبیین معنای لغات از طرق متعدد است. از نگاهی می‌توان این طرق متعدد را ذیل دو شیوه تقلیدی و اجتهادی گنجانند. در شیوه تقلیدی، شارح با مراجعه به کتب لغت در پی یافتن مقصود خویش است. اما در شیوه اجتهادی، محقق برای کشف معنای اصلی، قول لغوی را به تنهایی حجت ندانسته و تنها در صورت همراهی قراین دیگر و حصول اطمینان، حجیت آن را می‌پذیرد. (مظفر، ۱۳۷۰ش، ج ۲، ص ۱۲۵) لذا خود به‌طور مستقیم به منابعی چون کتب غریب‌الحدیث، متون دینی و ادبی کهن، کتب فروع اللغه و گزاره‌های تفسیری رجوع می‌کند. سیوطی از هر دو شیوه تقلیدی و اجتهادی در تبیین معنای لغات بهره برده است.

گاهی وی به کتب غریب‌الحدیث نوشته‌شده درباره معنا و مفهوم الفاظ ناآشنای احادیث استناد کرده است؛ برای نمونه واژه لفاع را به نقل از صاحب‌النهایه به معنای جامه و پوششی معرفی می‌کند که تمام بدن را در بر می‌گیرد (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱؛ ابن‌اثیر، ۱۳۹۹ق، ج ۴، ص ۲۶۱) و لفظ مَضْنُوك را به معنای شخصی که دچار زکام شده دانسته است (سیوطی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۵) گاه به نقل از صاحبان کتب لغت بسنده کرده: از قول خلیل فراهیدی واژه تعریس را به معنای رسیدن مسافر به منزل میزبان در پایان شب و به قصد خواب و استراحت دانسته که وارد شدن مهمان در ابتدای شب را شامل



936.06 نمی‌شود. (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۳۳؛ خلیل فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۲۸) وی گاهی در شرح لفظی تنها به گفته خود بسنده کرده است: در بیان معنای مذی آن را به دو صورت مذی و مذی خوانده و اولی را فصیح تر دانسته و آن را آبی سفید و روشن و رقیق دانسته که به هنگام ملاعبه قبل از جماع خارج شده (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۶۳) یا شِطَاظ را به معنی چوبی شبیه گوه و میخ گرفته است (همان، ج ۲، ص ۳۹) و مراد از وَعْثَاء را شدت، سختی و مشقت می‌داند. (همان، ج ۳، ص ۱۴۳) گاه نیز مترادف‌های یک واژه را برای توضیح بیشتر بیان داشته است؛ نمونه‌هایی از این قبیل عبارت‌اند از: استطابه مترادف استجمار و استنجاه (همان، ج ۱، ص ۴۹)، یُوَافِقُهَا مترادف یُصَادِفُهَا (همان، ج ۱، ص ۱۲۹)، ذِرْوَةٌ مترادف أَعْلَاءُ (همان، ج ۲، ص ۷۸)، الْعَاهِرُ مترادف الزانی (همان، ج ۲، ص ۲۱۳)، أَسِيفٌ مترادف غَضْبَةٌ (همان، ج ۳، ص ۵) و رَكَضَتْنِي را مترادف رَفَسْتَنِي دانسته است. (همان، ج ۳، ص ۷۸) وی گاهی در تبیین معنای الفاظ به جای اسم بردن از کتاب، از مؤلف کتاب نام برده و به گفته او استناد بسته؛ به گفته جوهری «خالف الی فلان» را به معنای آوردن آن شخص هنگامی که از دیده پنهان گشته، آورده است. (همان، ج ۱، ص ۱۵۰) گاه برای تبیین معنای یک لفظ به چندین اثر و گفته‌های مؤلفان آن‌ها استناد کرده است؛ برای نمونه در معنای خِدَاج از قول خلیل، اصمعی، ابی حاتم و جماعتی از اهل لغت بهره بسته (همان، ج ۱، ص ۱۰۶) یا درباره مفهوم مَرْمَاتَيْنِ به گفته خلیل، زمخشری، ابن اثیر و رافعی استناد کرده است. (همان، ج ۱، ص ۱۵۰)

در تحلیل شیوه سیوطی در این بخش باید اذعان داشت وی شرط اساسی بهره جستن صحیح از کتب لغت یعنی مراجعه به منابع کهن و معتبر را مدنظر داشته است. این امر از آن رو اهمیت دارد که معنای لغات در گذر زمان دچار تحول شده و محقق باید دست کم به کتب لغتی که در عصر صدور حدیث نوشته شده رجوع کند. استفاده سیوطی به خصوص از نظرات خلیل فراهیدی (۱۰۰-۱۷۵ق) که دوران زندگانی وی هم‌زمان با دوران تدوین کتب و مصنفات حدیثی نظیر موطأ مالک و عصر درخشان نشر حدیث شیعه بوده، ستودنی است. از سوی دیگر شیوه اجتهادی سیوطی در بیان معنای لغات، بیشتر بر استفاده از کتب غریب الحدیث متمرکز است. در این زمینه وی بسیار از *النهایه* ابن اثیر بهره بسته که کاراترین و برجسته‌ترین تألیف در این زمینه است. (برای نمونه نک:

همان، ج ۱، ص ۳۳، ۶۳، ۳۲۲، ج ۲، ص ۱۰۶، ۱۳۶، ج ۳، ص ۳۸، ۴۷ و ۸۷). به‌رغم شیوهٔ پسندیدهٔ او در دو مورد یادشده، وی بهرهٔ مناسبی از کتب فروع اللغة نبرده که این امر در بیان مترادفات وی مشهود بوده چراکه تبیین دقیقی از تفاوت الفاظ ارائه نداده است. (نک: بند قبل همین مقاله) همچنین وی در حد انگشت‌شمار به متون ادبی کهن نظیر اشعار عرب و استعمالات قرآنی و روایی عنایت داشته که مصادیقی از آن در ادامهٔ مقاله آورده می‌شود. بهره‌نجستن وی از استعمالات قرآنی که هم معتبرترین متن دینی و ادبی بوده و هم منشأ پیدایش حدیث و صدور آن، نقد دیگری است که می‌توان به سیوطی وارد دانست.

### ۲-۳. بیان مباحث صرفی

از آنجا که در برهه‌ای از عصر صدور حدیث، حرکت‌های حروف نوشته نمی‌شد، توجه به شکل واژه و چگونگی تغییرهای آن به‌لحاظ صرفی، در فهم حدیث و تبیین مفهوم الفاظ حائز اهمیت است. (مسعودی، ۱۳۸۴ش، ص ۷۴-۷۹) سیوطی نیز به این امر عنایت داشته، در شرح و تفصیل احادیث از آن بهره‌جسته و به ابدال و قلب، مفرد و جمع، تأنیت و تذکیر، تصغیر، منصرف و غیرمنصرف، ریشهٔ اصلی لفظ و... پرداخته است؛ مثلاً غُنیمَه را لفظی مصغر دانسته که به کمی و قلت مال اشاره دارد. (سیوطی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴) واژهٔ مَطْرَس را کلمه‌ای فارسی به‌معنای نترس دانسته است. (همان، ج ۲، ص ۷) در خصوص واژهٔ الحَفِیاء بیان داشته که هم با الف ممدوده و هم با الف مقصوره ذکر شده هرچند صاحب‌المطالع آمدن آن با الف ممدوده را مشهورتر دانسته است؛ نیز بیان کرده برخی الحَفِیاء گفته‌اند که آن را اشتباه می‌داند. (همان، ج ۲، ص ۲۳) به‌نقل از زمخشری الدُّبَّاء را جمعی دانسته که مفرد آن دُبَّه بوده و اینکه مشخص نیست همزهٔ آن تبدیل یافته از یاء است یا واو. (همان، ج ۲، ص ۷۸) یهود را واژه‌ای غیرمنصرف به‌دلیل تأنیت و علم بودن دانسته که بر اسم قبیله و طایفهٔ خاصی دلالت دارد. (همان، ج ۳، ص ۷۸) وی گاه مباحث صرفی را بسط داده؛ برای نمونه دربارهٔ واژهٔ جهنم به‌نقل یونس آن را لفظی عجمی، به‌گفتهٔ ابن‌انباری به‌نقل از بسیاری از نحویان واژهٔ عربی مؤنث و عَلم به‌معنای چاه بسیار ژرف و عمیق، به‌نقل ابی‌عمرو آن را در اصل جهنم به‌معنای شدت و سختی و در نهایت طبق گفتهٔ ابو موسی مدنی آن را واژهٔ عبرانی از کِهَنام دانسته است. (همان، ج ۱،

### ۳-۳. بیان مسائل نحوی

سیوطی به ندرت و در موارد معدودی با بیان نکات نحوی، سعی در برداشت بهتر و دقیق‌تری از روایات دارد. گاهی به کلام خویش بسنده کرده؛ مثلاً ذیل روایت «إِنْ كَانَ رَسُولَ اللَّهِ لِيُصَلِّيَ...»، آن را مخففه از ثقیله دانسته که اسم آن ضمیر شأن محذوف بوده و لام در لِيُصَلِّيَ را لام فارقه برشمرده که بر سر خبر آن آمده تا مشخص شود که آن مخففه بوده و نه نافیه. (همان، ج ۱، ص ۲۱) در روایت «يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرَ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَمًا يَتَّبِعُ بِهَا شَغْفَ الْجِبَالِ وَ مَوَاقِعَ الْقَطْرِ...»، خیر را اسم و مرفوع و غنم را خبر و منصوب برشمرده و مواقع را به دلیل عطف بر شغف منصوب دانسته است. (همان، ج ۳، ص ۱۳۹) گاه نیز صورت‌های مختلف نحوی یک روایت را بیان داشته و نظر ترجیحی خود را ذکر می‌کند؛ در عبارت «... ما أسفل من ذلك...» «ما» را موصوله و «أسفل» خبر کان محذوف و منصوب دانسته که در مجموع صله موصول بوده؛ هرچند ممکن است «ما» شرطیه و «أسفل» فعل ماضی باشد. (همان، ج ۳، ص ۱۰۴) وی گاهی به مرجع ضمیر اشاره کرده تا فهم بهتری از حدیث حاصل شود؛ مثلاً در روایت «... فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء» مرجع ضمیر «ها» را العدة یا حالة المذكورة که همان حالت طهر و پاکی است، دانسته است. (همان، ج ۲، ص ۹۶) گاه به گفته‌های محققان استناد جسته؛ در روایت «... قال رسول الله التُّلْثُ وَ التُّلْثُ كَثِيرٌ...» به نقل از قاضی عیاض و با تقدیر گرفتن فعل، سعی در فهم بهتر از روایت داشته لذا بیان می‌دارد: التلث اول هم می‌تواند منصوب باشد و هم مرفوع؛ نصب آن با نقش مفعول و با تقدیر فعلی مانند أعطِ التلث است و رفع آن یا به عنوان فاعل با تقدیر فعلی همچون یکفیک التلث یا به عنوان مبتدا برای خبری محذوف یا خبری برای مبتدای محذوف است. (همان، ج ۲، ص ۲۳۰)

### ۳-۴. بیان اختلاف نسخه‌های موطأ

در پاره‌ای از موارد، سیوطی برای تبیین واژه‌ای به اختلاف نسخه‌های موطأ توجه کرده، نظرات مختلف را آورده و یکی را ترجیح می‌دهد؛ برای نمونه به اختلاف نسخ دربارهٔ واژه یحنی یا یجنی ذیل روایات کتاب الحدود اشاره داشته؛ واژه یحنی را به نقل خطابی و اکثر بزرگان علما از حنا، یحنا، حنوا به معنای دمر خوابیدن آورده در حالی که خود نظر

936.06  
0.0 /HADITH.0

ابن عبدالبر را پسندیده و آن را در اصل یجنی از جنأ دارای همزه به معنای خم و مایل شدن دانسته و حالت صرفی آن را أجنی یجنی اجنء آورده است. (همان، ج ۳، ص ۳۸) گاه نیز دلیل ترجیح خود را در گزینش لفظ بیان می کند؛ میان دو واژه حَذَفَ و خَذَفَ ذیل روایت «... حذف ابنه بالسيف...» اولی را صحیح می داند زیرا حذف به معنای پرتاب کردن و انداختن با سنگریزه، ریگ یا هسته ای بوده در حالی که به قرینه واژه السیف به معنای شمشیر، حذف به معنای بریدن و قطع کردن صحیح تر است. (همان، ج ۳، ص ۷۰) گاه نیز قول دیگران در ترجیح نسخه ای را آورده بی آنکه خود اظهار نظری کند؛ به نقل ابن عبدالبر در حدیث ابی النضر، عبارت «لا یخْرُجُکُم اَلا فِرَاراً مِنْه» را اشتباه دانسته و عبارت صواب را «لا تَخْرُجُوا فِرَاراً مِنْه» دانسته چراکه منصوب بودن فِرَاراً به دلیل حال بودن آن است و نه استثنا و اگر نقش آن استثنا در نظر گرفته شود به سبب نفی موجود در کلام باید مرفوع بیاید. (همان، ج ۳، ص ۹۱)

### ۵.۳. تبیین مراد و مصداق الفاظ

سیوطی در پاره ای از موارد ذیل شرح روایات به تبیین مصداق خارجی و مراد منظور عبارات و الفاظ مبادرت می ورزد. وی گاهی با استناد به روایات دیگر اقدام به این عمل می کند؛ برای نمونه مراد از «سوره کذا و سوره کذا» را به نقل از روایت ابوهریره، سوره بقره و کوثر دانسته که مردی با عطای آن ها در قالب صدق و مهریه به زنی، او را به همسری خود درآورد. (همان، ج ۲، ص ۶۳) یا درخصوص مراد از وجه تسمیه پیامبر خاتم ﷺ به احمد، به روایتی از علی بن ابی طالب در مسند احمد بن حنبل استناد کرده و علت چنین نام گذاری را وجوه برتری پیامبر اسلام بر سایر انبیا نظیر فتح به واسطه رعب و وحشت و در اختیار داشتن کلیدهای زمین (مفاتیح الارض) دانسته است. (همان، ج ۳، ص ۱۶۳) گاه نیز از سخنان محققان دیگر بهره جسته؛ مراد از أسواف را به نقل الباجی مکانی در اطراف شهر مدینه میان دو زمین سنگلاخی بیان کرده است. (همان، ج ۳، ص ۸۷) مقصود از عبارت «لا یجهل» درباره شخص روزه دار را به نقل قرطبی ترک امور سفیهانه مانند فریاد زدن و دشنام دادن دانسته که هر چند در غیر از ایام روزه داری نیز مباح نبوده اما در چنین ایامی باید مؤکداً رعایت شود. (همان، ج ۱، ص ۲۸۷) در مواردی سخنان مختلف علما را طرح کرده و در نهایت نظری را ترجیح می دهد؛ مراد از شخصی به نام

عبدالرحمن بن الزبیر را به نقل از ابن عبدالبر همان ابن باطا القُرطبی دانسته که در جنگ بنی قریظه با یهود شرکت داشته و گفته ابن منده و ابونعیم مبنی بر اینکه مراد عبدالرحمن بن الزبیر بن زید بن امیه باشد را رد می‌کند. (همان، ج ۲، ص ۶۷) در برخی موارد نظرات مختلف را بدون ترجیح سخنی بیان داشته است؛ مثلاً ذیل روایات ولیمه مراد از «نواه» را به نقل خطابی و نووی، پنج درهم از طلا، طبق قول برخی از علمای مالکی مذهب ربع دینار و از دید ابو عبید مطلق پنج درهم بدون در نظر گرفتن طلا بودن آن، برشمرده است. (همان، ج ۲، ص ۷۷) مراد از عبارت «و منبری علی حوضی» را به نقل قاضی عیاض انتقال و نصب منبر پیامبر ﷺ بر حوض در قیامت دانسته و به نقل بسیاری مفهوم این عبارت را اشخاصی دانسته که در دنیا بر منبر پیامبر ﷺ حاضر شده و به اعمال شایسته مشغول شده و در نهایت در قیامت وارد بر حوض می‌شوند. (همان، ج ۱، ص ۲۰۲) سیوطی گاه اسم شخص را به عنوان مصداق خارجی که روایت درباره او نقل شده بیان می‌دارد؛ مغیث بنده بنی‌المغیره (همان، ج ۲، ص ۸۶)، آمنه بنت غفار (همان، ج ۲، ص ۹۶)، سواد بن غزیه (همان، ج ۲، ص ۱۲۸) نمونه‌هایی از این دست بوده که در شرح روایت مربوط به عنوان مصداق الفاظ زوج، امرأة و رجل آورده شده است. در بیان این اسامی گاهی نیز به گفته محققان استشهاد کرده؛ مراد از یتیم را به نقل از نووی ضمیمه بن سعد الحمیری و مراد از العجوز را به نقل ابن حجر، مُلیکه جده انس بن مالک دانسته است. (همان، ج ۱، ص ۱۶۹) وی گاهی به گفته خود در تبیین مراد و مصداق واژه‌ای پسندیده کرده؛ الأسكرکه را شرابی ساخته شده از سدر یا ذرت دانسته است. (همان، ج ۳، ص ۵۶) مراد از الأجناد را پنج منطقه فلسطین، اردن، دمشق، حمص و قنسرين برشمرده است. (همان، ج ۳، ص ۸۹)

### ۳-۶. بیان مباحث بلاغی

سیوطی به هنگام شرح و تفصیل احادیث، به گونه‌ای موجز و مختصر به زیبایی‌های ادبی و بلاغی روایات از قبیل حقیقت و مجاز، تشبیه، کنایه و تعریض و مبالغه اشاره داشته تا از رهاورد این عمل، درک بهتری برای مخاطب حاصل شود. وی گاه با استناد به کلام صاحب‌نظران به این امر مبادرت ورزیده است؛ برای نمونه ذیل شرح حدیث «... إِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَأَبْرَدُوا بِالصَّلَاةِ...» بیان داشته؛ اکثر بزرگان چون قاضی عیاض و نووی روایت را حمل بر حقیقت کرده و به ظاهر آن تمسک کرده و قائل شده‌اند به اینکه

936.06 حرارت نیمروز و فصل گرما را به وسیله خنکای نماز باید رفع کرد درحالی که برخی روایت را از باب مجاز دانسته و گفته‌اند گرمای نیمروز نمونه‌ای است از آتش حرارت جهنم پس به واسطه اقامه نماز خود را از آتش جهنم دور کنید. (همان، ج ۱، ص ۳۶) وی به نقل از الباجی مراد از خنده خدا در روایت «يَضْحَكُ اللَّهُ إِلَى رَجُلَيْنِ...» را کنایه‌ای دانسته به منزله دریافت انعام و اکرام و پاداش از جانب حق تعالی یا اینکه خنده‌ای از سوی فرشتگان و خازنان بهشت و حاملان عرش مقصود بوده است. (همان، ج ۲، ص ۱۷) و در خصوص آرایه موجود در روایت «... إِمَّا أَبُو جَهَنَّمَ فَلَا يَضَعُ عَصَاهُ عَنْ عَاتِقِهِ...» به سخن نووی استناد کرده مبنی بر اینکه عاتق به معنای موضعی از بدن مابین گردن و محل اتصال بازو و کتف بوده و با اینکه جای عصا در دست است، اینکه بیان شده عصایش به دوشش بوده، مجاز است از اینکه همواره در هر حالی چون خواب و خوراک عصا به دست بوده، به طور مجاز گفته شده عصا به دوشش بوده و خود این کلام کنایه‌ای است از ضرب و شتم زنان به کرات یا دائم‌السفر بودن که اولی صحیح‌تر است. (همان، ج ۲، ص ۹۹) به نقل از الباجی عبارت «تُفْتَحُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ وَ يَوْمَ الْخَميسِ...» باز شدن درب‌های بهشت را کنایه از بخشش گناهان بزرگ و نیل به درجات والا برشمرده است. (همان، ج ۳، ص ۱۰۱) وی گاه نیز با استناد به روایات دیگر به تبیین چگونگی فهم بهتر حدیث با بهره جستن از مباحث ادبی پرداخته است. ذیل روایت «أَمْرًا بِإِحْفَاءِ الشُّوَارِبِ...» با بیان وجود مبالغه در روایت مذکور به نقل از صاحب‌النهایه، به زدودن کامل و نه فقط کوتاه کردن شارب حکم کرده است. سپس دلیل صاحب‌النهایه را روایتی در طبقات ابن‌سعد در شرح حال راوی روایت فوق یعنی عبدالله بن عمر دانسته دال بر اینکه او به شدت به سنت پایبند بوده و از جمله کارهای ابن‌عمر را زدودن کامل شارب دانسته است. (همان، ج ۳، ص ۱۲۳) سیوطی گاه به سخن خویش در بیان آرایه‌های موجود در حدیث بسنده کرده تا شاید از این رهگذر بلاغت کلام رسول خدا ﷺ آشکار شده و توجه خواننده به الفاظ متن روایت جلب شود؛ برای نمونه در شرح حدیث «لَا قَطْعَ فِی ثَمَرٍ مُّعَلَّقٍ وَ لَا فِی حَرِيسَةٍ جَبَلٍ فَإِذَا أَوَاهُ الْمَرَاحُ أَوْ الْجَرِينُ...» درباره شرایط قطع کردن دست سارق به آرایه لفّ و نشر غیر مرتب اشاره داشته است. (همان، ج ۳، ص ۴۷)

شایسته بیان است که توجه نکردن به معانی مجازی و کنایی و کاربرد استعاره و

تشبییه، موجب ایجاد انحرافات‌ی چون ظاهری‌گری و قائل شدن به تجسیم و نیز برداشت ناصواب فقهی از روایات می‌شود؛ لذا طبق نمونه‌هایی که ارائه شد، سیوطی با طرح مباحث بلاغی، از این انحراف دوری جسته است. همچنین وی به وادی افراط در این زمینه کشانده نشده به‌گونه‌ای که با عدم اشاعهٔ مجازگویی، باب هرگونه تأویل و تفسیری را به وادی حدیث باز نکرده و حمل بر حقیقت را اولویت کار خویش قرار داده؛ بنابراین باید گفت در این بخش به ورطهٔ افراط و تفریط کشانده نشده است.

### ۷-۳. بیان مباحث تاریخی

سیوطی به اقتضای محتوای احادیث، برای فهم بیشتر از حدیث گاه به شرح مسائل تاریخی همچون بیان جزئیات غزوات و آداب و رسوم عرب جاهلی اقدام کرده است. حاصل این عمل وی، آشنایی هرچه بیشتر مخاطب با فضای صدور حدیث و تحصیل درک دقیق‌تری از مضامین روایات است؛ چراکه به عقیدهٔ سیوطی آگاهی از اسباب صدور حدیث همانند اطلاع از اسباب نزول قرآن حائز اهمیت بوده و یکی از انواع علوم حدیث به شمار می‌آید. (همان، ج ۱، ص ۳۴) در همین راستا وی گاهی به نقل محققان بدون ردّ یا قبول آن اشاره کرده است؛ برای نمونه به نقل الباجی، ذات الرقاع را غزوه‌ای در سال پنجم هجرت دانسته که در آن حکم نماز خوف نازل شد. سپس به وجه تسمیهٔ آن اشاره کرده؛ دلیلش را حضور سربازان اسلام با پرچم‌های وصله‌پینه‌دار یا با پاهایی کهنه‌پیچ دانسته زیرا ایشان در این نبرد پیاده بوده، مسافت زیادی را مجبور به راهپیمایی بودند. یا اینکه رقاع را نام کوهی به رنگ سبزه، سفید و قرمز دانسته که در آن منطقه جنگ اتفاق افتاده است. (همان، ج ۱، ص ۱۹۲) ذیل روایت «... إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آتَانِ...» طبق سخن نووی به عقاید انحرافی اعراب جاهلی اشاره کرده مبنی بر اینکه ایشان کسوف را ملازم واقع شدن یک مرگ عظیم می‌دانستند و لذا کسوف صورت گرفته را به مرگ ابراهیم فرزند رسول خدا نسبت می‌دادند. همچنین به نگاه‌های مقدس‌گونهٔ ایشان به خورشید و ماه و ردّ آن به واسطهٔ این روایت می‌پردازد. (همان، ج ۱، ص ۱۹۴) وی گاهی با اتکای به کلام خویش به شرح گزارش‌های تاریخی از باورها و آداب و رسوم عرب جاهلی پرداخته است؛ از جمله به تطیّر و فال بد زدن ایشان به‌خصوص دربارهٔ فرد کشته‌شده اشاره داشته است. (همان، ج ۳، ص ۱۲۳) در پاره‌ای از موارد به نقل اقوال مختلف پرداخته، سپس قولی

936.06  
0.0 / HADITH.0

را با ذکر دلیل برمی‌گزینند. ذیل روایتی در خصوص غُلُول یا همان دزدی از غنائم قبل از تقسیم آن، به نقل از ابن‌عبدالبر انجام این عمل را در روز حنین بیان داشته، درحالی‌که خود نظر الباجی یعنی روز خیبر را پسندیده چراکه در روایت سخن از یهود بوده. درحالی‌که در روز حنین یهودی حضور نداشته است. (همان، ج ۲، ص ۱۵) در مواردی با واکاوی دقیق نسب یک شخص، سعی در فهم بهتر از اتفاقات طرح‌شده در روایت دارد؛ برای نمونه در خصوص نسب «امّ حرام بنت ملحان» طرق مختلفی که محرمیت او نسبت به پیامبر ﷺ را ثابت کند، آورده است. (همان، ج ۲، ص ۲۰) همچنین گاه با بیان مسائل تاریخی و سبب نزول آیه، در پی کشف مراد جدی حدیث برآمده است. مراد از «آیه التیمم» به نقل از *اسباب النزول* واحدی را آیه موجود در سوره نساء و نه سوره مائده دانسته است. (همان، ج ۱، ص ۷۵؛ واحدی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۵۸)

### ۸-۳ تبیین عام و خاص

سیوطی گاه به عموم و خصوص الفاظ و عبارات روایت توجه کرده است. در مواردی صرفاً به ذکر نظرات مختلف پرداخته و قولی را ترجیح نداده است. به نقل از قاضی عیاض به خاص بودن روایتی درباره مدینه النبی به زمان زندگانی پیامبر ﷺ اشاره کرده و نیز سخن نووی مبنی بر عام بودن روایت برای تمامی زمان‌ها را بیان داشته است. (همان، ج ۳، ص ۸۵) گاه نیز به سخن یکی از محققان بسنده کرده؛ به نقل از ابن‌عبدالبر حکم همانندی مجوس به اهل کتاب را عام ندانسته بلکه مخصوص پرداخت جزیه و نه امور دیگر مانند ازدواج برشمرده است. (همان، ج ۱، ص ۲۶۴) وی گاه به نقل کلام خود اکتفا کرده؛ برای مثال نهی از «قتل الحیات» را به شهر مدینه اختصاص داده یا اینکه عموم حکم در تمامی بلاد را طرح کرده است. (همان، ج ۳، ص ۱۴۲) از دیگر طرق، سیوطی در تبیین عام و خاص روایات، بهره جستن از مضمون سایر احادیث است. وی درباره جواز یا عدم جواز دوری گزیدن از دوستان و آشنایان و مدت جواز آن، با استناد به روایاتی از صحیح مسلم به عموم و خصوص این حکم در مصادیق گوناگون اشاره داشته است. (همان، ج ۳، ص ۹۹)

### ۹-۳ بیان مباحث کلامی و فلسفی

سیوطی در شرح و تفصیل احادیث، گاه به تبیین مطالب فلسفی و کلامی به نقل از اقوال



936.06 سایر علما یا خویش اقدام می‌کند. وی در خصوص چگونگی نزول جبرئیل بر رسول خدا ﷺ به هنگام وحی، به‌عنوان یک ملک به اقوال محققانی چون امام الحرمین، ابن‌عبدالسلام، بلقینی و القونوی پرداخته است. از جمله به محال عقلی بودن یا نبودن حیات جسم در عین مفارقت روح، تصرف در بدن دیگر در عین استقرار در بدن اول اشاره داشته است. (همان، ج ۱، ص ۱۵) با استناد به سخن الباجی مبنی بر عدم نزول عذاب بر امت پیامبر اسلام ﷺ مادامی که ایشان در میانشان حضور داشته، این امر را به‌عنوان فضیلتی مخصوص ایشان نسبت به سایر انبیای الهی برشمرده است. (همان، ج ۳، ص ۱۵۴) به‌نقل از نووی، علم غیب رسول خدا ﷺ به باطن امور را کلی و مطلق ندانسته بلکه آن را به موارد خاص مشروط به اذن خدا مقید ساخته است. در ادامه به‌دلیل سخن هم پرداخته، زیرا مردم موظف به تبعیت و اقتدا به رسول بوده و از طرفی این مردم به باطن امور آگاه نبوده لذا پیامبر ﷺ در حکم قضاوت و امثال آن همانند پیروانش باید طبق ظاهر امور عمل کند. (همان، ج ۲، ص ۱۹۷) گاه نیز به اختلاف کلامی میان فرق اسلامی اشاره کرده است. سیوطی در مورد چگونگی به ارث گذاشتن از جانب انبیا ذیل روایت «إنا معاشر الانبیاء لا نورث ما ترکنا صدقه»، اجماع علمای اهل سنت را بر عدم ارث گذاشتن اموال تمام انبیا و نظر برخی از اهل سنت مبنی بر اختصاص این مسئله به پیامبر اسلام را طرح کرده، سپس نظر مخالف امامیه دال بر امکان به ارث گذاشتن اموال از جانب انبیا را ابراز داشته است. مالک به طریقه خویش از عائشه چنین نقل کرده که: همسران پیامبر اکرم ﷺ به‌هنگام وفات ایشان قصدکردند تا عثمان بن عفان را نزد ابوبکر بفرستند تا از سهم میراثشان سؤال نماید. آنگاه عائشه گفت: آیا رسول خدا ﷺ بیان نداشت که «ما انبیا ارثی به جا نمی‌گذاریم و آنچه از ما می‌ماند صدقه است». سیوطی دلیل امامیه را منصوب دانستن واژه «صدقه» به‌دلیل حال بودنش و جواز به ارث گذاشتن اموالی غیر از صدقه از سوی انبیا دانسته است. سپس به عدم تفاوت منصوب یا مرفوع دانستن این واژه اشاره کرده و با فصیح شمردن امام علی علیه السلام و فاطمه زهرا علیهما السلام برداشت ایشان از این روایت را مخالف با نظر علمای امامیه دانسته است. (همان، ج ۳، ص ۱۵۵)

در ارزیابی سخن سیوطی باید گفت پذیرفتن این روایت از جانب علمای امامیه صرفاً به‌دلیل منصوب خواندن لفظ «صدقه» نبوده بلکه تعارض این روایت با آیات قرآن و

936.06 سنت قطعی رسول الله ﷺ از مهم ترین دلایل ایشان بوده که سیوطی به طور دقیق و منصفانه به تبیین آن نپرداخته است. از جمله آیاتی که روایت «لا نورث ما ترکنا صدقه» با آن مخالفت دارد، آیات دلالت کننده بر ارث بردن از انبیا نظیر «وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ» (نمل: ۱۶) و «وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا» (مريم: ۵ و ۶) است. در آیه نخست سلیمان نبی وارث پدرش داوود نبی معرفی شده و در آیات سوره مريم، حضرت زکریا از خدواند خواستار «ولی» بوده تا آن «ولی» از زکریا و آل یعقوب ارث ببرد. مشاهده می شود در این آیات، دو تن از پیامبران الهی وارث پیامبرانی دیگر معرفی شده اند. لذا متقدمان و متأخران از علمای امامیه با استناد به این آیات، حدیث «لا نورث ما ترکنا صدقه» را خلاف قرآن و جعلی دانسته اند. (ابن طاووس، ۱۳۷۱ق، ص ۲۶۹؛ صدر، ۱۴۰۳ق، ص ۱۳۴)

معیار دیگر در سنجش این روایت، تعارض آن با سنت قطعی و سخنان قطعی الصدور رسول الله ﷺ است. علمای فریقین به طرق متعدد از رسول اکرم ﷺ نقل کرده اند که ایشان رضایت و عدم رضایت دخترشان فاطمه زهرا علیها السلام را نشانه رضایت و عدم رضایت خدا بر شمرده و او را پاره تن خویش معرفی کرده و آزار و اذیت او را بسان آزار و اذیت خود دانسته است. (مسلم، ۱۹۷۲م، ج ۴، ص ۱۹۰۳؛ کوفی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۱۱؛ ابن بابویه، ۱۴۱۷ق، ص ۱۶۴؛ بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۲۱) سؤال اینجاست که چگونه امکان دارد رسول خدا ﷺ با جمله «لا نورث ما ترکنا صدقه» و پنهان داشتن آن از پاره تنش، زمینه ناخشنودی و اذیت و آزار او را فراهم آورد. (صدر، ۱۴۰۳ق، ص ۱۱۵)

حال با عنایت به تعارض روایت مذکور با قرآن و سنت، علت ترجیح منصوب خواندن «صدقه» مشخص شده زیرا با قرائتی این چنین، روایت یادشده موافق آیات قرآن بوده در حالی که اگر مرفوع خوانده شود، در تعارض با آیات عمومی ارث خواهد بود. اگر گفته شود همه مردم صدقه ای که به جا می گذارند ارث آن ها به حساب نمی آید و این حکمی مختص به انبیا نیست و لذا منصوب خواندن «صدقه» بیان عبارتی واضح خواهد بود که از سوی پیامبر ﷺ سر نمی زند. در پاسخ باید گفت: مراد از این روایت توجه به تفاوت مراتب انسان ها و مأموریت خاص ایشان است به گونه ای که انبیا در این حکم اولویت داشته و عمل آن ها الگویی برای سایر مردم باید قرار بگیرد. (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۶)

936.06  
0.0 /HADITH.0  
مطلب دیگر آنکه برخی از مفسران اهل سنت، مراد از ارث در آیات فوق را ارث در نبوت و علم دانسته و نه مال و لذا روایت مذکور را مخالف با آیات قرآن ندانسته و تخصیصی بر آیات عمومی ارث بر شمرده‌اند. (فخر رازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۲۱۲) در نقد این سخن باید گفت به کار بستن لفظ میراث در غیر مال از باب مجاز است و استعمال مجازی نیاز به قرینه دارد. حال آنکه نه تنها قرینه‌ای دال بر این امر وجود نداشته بلکه برعکس اگر مراد از «یرثنی» وراثت علم و نبوت باشد، با قرینه «ربّ رضیاً» و «أنتی خفت الموالی» سازگاری ندارد. (طوسی، ۱۳۸۵ق، ج ۷، ص ۹۴ و ۹۵)

در ارزیابی سندی این روایت نیز باید گفت هرچند نزد عالمان امامیه خبر واحد محضوف به قرائن علم آور است، خبری که مخالف با کتاب و سنت قطعی باشد شاخصه‌های چنین خبری را ندارد و همان‌طور که گذشت، این روایت مخالف با کتاب و سنت قطعی است. سخن عایشه خود قرینه و شاهدی بر آحاد بودن این روایت است چراکه علم حکم تقسیم میراث انبیا را تنها نزد ابوبکر برمی‌شمارد. (عسکری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۶) از طرفی آن هنگام که امام علی علیه السلام مرکب، شمشیر، عمامه و زره پیامبر صلی الله علیه و آله را از ابوبکر طلب نمود، ابوبکر سخن او را بر ادعای عباس عموی پیامبر مبنی بر درخواست سهم الارث ترجیح داد و آن‌ها را به حضرت علی علیه السلام واگذار کرد. اگر این‌ها صدقه بود، چه دلیل و توجیهی داشت که ابوبکر به سخن امام علی علیه السلام تن دهد و دست به چنین اقدامی علیه سخن خود بزند. (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶) از دیگر تناقضات رفتار و گفتار ابوبکر به عنوان عالم به این حکم آنکه وی به زنان پیامبر رخصت داد تا در خانه‌هایشان بمانند و ایشان را به این جهت که از پیامبر ارثی نمی‌برند بیرون نکرد. همچنین وی وصیت کرد او را در سهم الارث عایشه در کنار رسول الله صلی الله علیه و آله به خاک بسپارند. چگونه می‌توان قبول کرد که ابوبکر ماترک پیامبر را صدقه و از آن تمام مسلمانان بداند اما بدون اذن آن‌ها در آن تصرف کند. (صدر، ۱۴۰۳ق، ص ۱۱۴)

### ۳-۱۰. استناد به آیات قرآن

سیوطی به‌ندرت در شرح احادیث، از آیات قرآن بهره جسته است. وی در این زمینه نیز همانند سایر قسمت‌ها بیشتر به نقل نظرات دیگران پرداخته تا اینکه کلام خویش را طرح سازد؛ برای نمونه ذیل روایت «... و إِنَّ لَنْ يَغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرِينَ...» به نقل الباجی استناد به

آیه «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (شرح: ۵-۶) کرده و به دلیل نکره آمدن «یسر» آن را دو نوع آسانی متفاوت دانسته برخلاف «عسر» که معرفه آمده و به یک نوع سختی اشاره دارد. سپس به نقل بخاری به آیه «قُلْ هَلْ تَرَبُّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ» (توبه: ۵۲) اشاره کرده، «یسرین» را به معنای «حسنین» به مفهوم پیروزی در جنگ و رسیدن به پاداش الهی دانسته است. (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۵). ذیل روایت «...قضاء الله أحق...» در باب فضیلت آزاد ساختن بردگان و کنیزان، استناد به آیات «فَلَا خِوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَا أَلَيْكُمُ» (احزاب: ۵) و «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ» (حشر: ۷) به نقل از نووی در راستای فهم بهتر حدیث کرده است. (سیوطی، بی تا، ج ۳، ص ۹) گاه نیز خود بدون ذکر قولی از سایر محققان، اشاره به آیات کرده؛ ذیل روایت «...خذیها و اشتراطی لهم الولاء...» در همین باب به آیه «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِنَفْسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» (اسراء: ۷) استناد جسته است. (سیوطی، بی تا، ج ۳، ص ۸) گاهی پس از بیان آیه‌ای، با استفاده از روایات دیگر به تفسیر آیه اشاره کرده است. ذیل روایتی در کتاب الحدود، از آیه «أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» (نساء: ۱۵) بهره جسته سپس با اشاره به روایتی از صحیح مسلم، مراد از آیه را سنگسار شخص زناکار بیان داشته است. گاه نیز با استناد به آیه‌ای البته ساختگی، باورهای خویش را آشکار ساخته؛ ذیل همین باب به آیه ساختگی «الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموها» پرداخته و نسخ تلاوت و باقی ماندن حکم در این آیه را یادآور شده است. (سیوطی، بی تا، ج ۳، ص ۴۱) گاه نیز برای وضوح مطالب نحوی و لغوی به آیات قرآن اشاره کرده است. واژه «هَلُمَّ» را به دو معنای لازم و متعدی دانسته؛ شاهد مثال معنای لازم را آیه «هَلُمَّ إِلَيْنَا» (احزاب: ۱۸) و معنای متعدی را «هَلُمَّ شُهَدَاءَكُم» (انعام: ۱۵۰) دانسته است. (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۲۲۵)

توجه نکردن به نقش و جایگاه آیات قرآن در شرح احادیث موطناً به مثابه کتابی شاخص در حوزه فقه و احکام، یکی از آسیب‌های وارد بر روش فقه الحدیثی سیوطی است. در حقیقت مهم‌ترین و اصلی‌ترین منبع استنباط و استنتاج احکام شرعی، قرآن کریم است به گونه‌ای که سنت به مثابه منبع معتبر دیگر در این راستا نیز متکی به آن است؛ چراکه اصل و اساس حجیت سنت و لازم‌الاتباع بودن آن در قرآن تبیین می‌شود. (نحل: ۴۴؛ حشر: ۷) به منظور دستیابی به احکام شرع و فهم احادیث مرتبط با آن شایسته است

06  
936  
0  
HADITH  
0  
0

تمامی آیات مرتبط با یک حکم شرعی در کنار یکدیگر مورد تجزیه و تحلیل و جمع‌بندی قرار گیرد تا از این رهگذر فهم دقیق‌تری از روایات فقهی حاصل گردد؛ زیرا گاهی استنباط حکم شرعی به واسطهٔ ضمیمه کردن معنای دو یا چند آیه حاصل می‌شود. عنایت به تخصیص آیات عام به واسطهٔ آیات خاص، تقیید آیات مطلق به وسیلهٔ آیات مقید و تبیین آیات مجمل در سایه‌سار نظر داشت به آیات مبین از جمله مواردی است که به‌هنگام استنباط و استنتاج احکام شرع از آیات قرآن و فهم احادیث مرتبط با آن باید مورد توجه واقع شود. شایستهٔ گفتن است که پیگیری چنین روندی به معنای نادیده گرفتن سیاق و بفت آیات نیست بلکه عنایت به سایر آیات به‌عنوان قراین گسسته در عین توجه به کلمات و جملات ماقبل و مابعد یک عبارت قرآنی به‌عنوان قراین پیوسته، باید مدنظر واقع شود. به‌رغم ضرورت و اهمیت توجه به آیات قرآن برای شرح احادیث و به‌خصوص احادیث فقهی، سیوطی به‌هنگام شرح و بسط معنای روایات موطاً توجه کافی و وافی به آیات متضمن مفهوم آن‌ها نداشته و از این مرجع به‌طور بایسته و شایسته بهره نبرده است؛ به‌گونه‌ای که کمتر از ده مورد استفاده از آیات در شرح احادیث از جانب وی در سرتاسر اثر دیده می‌شود.

### ۳-۱۱. استشهاد به شعر و مثل عرب

سیوطی در مواردی با استشهاد به اشعار و امثال عرب، به شرح و تفسیر روایت پرداخته است. این موارد هرچند انگشت‌شمار، بیشتر به‌سبب برداشت معنای واژگان به کار رفته است؛ برای نمونه دربارهٔ واژهٔ «مروط» آن‌را جمع مرط و به معنای پوششی از جنس پشم و ابریشم دانسته آن‌گونه که شاعر بیان می‌دارد: «کساهم ثوبها فی الدرع راده / فی المرط لفا و ان رد فهما عبل» (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۲۱) یا در خصوص معنای «غلس» آن را تاریکی پایان شب دانسته در آن هنگامی که به‌طور آهسته با روشنایی صبح درآمیخته می‌شود و شاهد سخنش را شعری از اخطل<sup>۱</sup> بیان می‌دارد: «کذبتک عینک أم رأیت بواسط / غلس الظلام من الرباب خیلا». (همان، ج ۱، ص ۲۲) گاه با بیان شعر، به نخستین مراحل کاربرد یک اصطلاح در میان عرب اشاره کرده است. در توضیح اصطلاح «هَلْمَ جَرًّا» با استشهاد به بیت «فان جاوزت مقفرة رمت بی / الی آخری کتلک هلم جرا» از عابد بن زید<sup>۲</sup>، او را نخستین کسی می‌داند که این اصطلاح معروف عرب را

936.06 بیان داشته است. (همان، ج ۱، ص ۲۲۵). گاهی به سبب تبیین مصداق یک لفظ، از شعر عرب شاهد آورده است. در خصوص مصداق شب قدر، قول ابوحنیفه مبنی بر ابهام در مصداق آن و احتمال داشتن هریک از شب‌های ماه رمضان را ذکر کرده سپس به شعر النسفی در منظومه «و لیلۃ القدر بکل شهر/ دائرة و عیناها فادر» استشهاد کرده است. (همان، ج ۱، ص ۳۰۰) گاه در بحث از طرق سندی حدیث و اختلاف نظر محدثان در آن به ذکر اشعار به عنوان شاهد اقدام کرده است. در تأیید نظر ابن‌العربی از جانب ابن‌حجر به طعن اهل اشبیلیه به ابن‌العربی اشاره داشته: «فخذوا عن العربی أسمار الدجی/ و خذوا الروایة عن امام متقی». (همان، ج ۱، ص ۳۷۰) گاه نیز برای درک معنای بهتری از حدیث، به امثال عرب اشاره کرده است. عبارت «إِذَا كَالأَرْقَمِ إِنْ يُتْرَكَ يَلْقَمُ وَإِنْ يُقْتَلُ يَنْقَمُ» را به نقل قمی از مثل‌های مشهور در میان عرب دانسته است که در روایتی ذیل باب «دیة سائبه» آورده شده است. (همان، ج ۳، ص ۷۷)

### ۱۲-۳. جمع بین دو حدیث متعارض

عنايت به تعارض و اختلاف در میان احادیث، هم در فهم مخاطب از مفهوم متن و هم در فهم مقصود واقعی متکلم اثرگذار است. لذا سیوطی به تعارض احادیث توجه داشته، با ذکر دلایل سعی در جمع میان احادیث داشته و در صورتی که نتواند میان آن‌ها جمع کند، به وقوع نسخ اشاره کرده است؛ برای نمونه ذیل روایتی در خصوص وقت نماز صبح، به تعارض روایت موجود موطأ مالک با روایات دیگر چون نقل ترمذی از رافع بن خدیج پرداخته است. روایت مالک وقت نماز صبح را به هنگامه فجر کاذب دانسته در حالی که در روایت ترمذی وقت آن نزدیک به فجر صادق برشمرده شده است. وی به نقل رافعی روایت دوم را فقط مخصوص شب‌های مهتابی دانسته چراکه به دلیل روشنایی هوا در این شب‌ها و تشخیص سخت فجر کاذب، به جهت احتیاط، زمان نماز صبح را باید به نزدیکی زمان فجر صادق موکول کرد. سپس به نقل شافعی معنای لفظ «اسفار» را همان فجر دانسته و نه روشنای صبح و به نوعی با توجیه معنای لفظ، برداشت تأخیر نماز صبح از روایت معارض را منتفی دانسته است. همچنین از روایت مؤید از ابن ماجه از مغیث بن سمی بهره جسته است. (همان، ج ۱، ص ۲۲) وی گاهی که امکان جمع میان روایات متعارض نباشد به وقوع نسخ اشاره کرده است. ذیل روایاتی درباره حکم

روزه در سفر، سخن ابن حجر مبنی بر منسوخ دانستن حکم روزه در سفر را ابراز داشته است. (همان، ج ۱، ص ۲۷۵) شایان ذکر است قائل شدن به وقوع نسخ، در مراحل پایانی تحقیق درباره حدیث و پس از اطمینان از عدم امکان جمع، ادعا و قبول می شود و یک راه حل عرفی، عمومی و ابتدایی نیست (شهید ثانی، بی تا، ج ۶، ص ۳۱۸) و این مطلبی است که سیوطی به درستی آن را در نظر داشته و رویه شرح او دال بر اندک دانستن مصادیق وقوع نسخ در روایات است.

### ۳-۱۳. دیدگاه سیوطی درباره بلاغات و فتاوی مالک و موقوفات صحابه

اقتباس سیوطی از نظرات ابن عبدالبر که در بخش ارزیابی سندی به آن اشاره رفت، در شرح بلاغات و موقوفات صحابه به طور مشهودی نمایان است. بلاغات مالک از دیدگاه ابن عبدالبر دو دسته است: نخست روایاتی که طریقه مسند و متصل آنان غیر از طریقه مالک با همان الفاظ موجود است و دسته دوم چهار روایتی است که هرچند به اذعان وی طریقه ای جز مالک برای آن شناخته نشده، معنای آن صحیح دانسته شده به گونه ای که شبیه مضمون این روایات به جز یک مورد به طرق مسند و متصل در منابع حدیثی آمده است. (ابن عبدالبر، ۱۳۸۷، ج ۲۴، ص ۳۰۰) سیوطی با نقل نظرات ابن عبدالبر دقیقاً همین موضع را در قبال بلاغات لحاظ می کند. از نمونه های دسته نخست می توان به حدیثی ذیل باب «ما جاء فی النداء للصلاة» (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۹۳) و «النهی عن قتل النساء و الولدان فی الغزو» (همان، ج ۲، ص ۷) اشاره کرد که به ترتیب طریقه متصل آن را به سندی از سنن ابن ماجه و صحیح مسلم آورده است. چهار روایت دسته دوم ذیل این ابواب آمده اند؛ «العمل فی السهو» (همان، ج ۱، ص ۱۲۱)، «الاستمطار بالنجوم» (همان، ج ۱، ص ۱۹۹)، «ما جاء فی لیلة القدر» (همان، ج ۱، ص ۲۹۹) و «ما جاء فی حُسن الخلق» (همان، ج ۳، ص ۹۴) به جز روایت نخست که صرفاً به صحیح المعنی بودن آن اشاره داشته اما طریقه دیگری برایش ذکر نمی کند، معنای مشابه مضمون سه روایات بعد را از طریقی غیر مالک به سند الام شافعی، تفسیر ابن ابی حاتم و جامع ترمذی آورده است. از آنجا که سیوطی بلاغات مالک را صحیح السند و یا لاقل صحیح المعنی دانسته، به شرح بلاغات پرداخته؛ البته در ابوابی که احادیث مسند دیگری غیر از بلاغات وجود داشته، اهتمام اصلی وی، شرح آن روایات بوده و در اکثر موارد از شرح بلاغات صرف نظر کرده

که این امر نشانگر اولویت نداشتن بلاغات در شرح از دیدگاه وی است.

در خصوص موقوفات صحابه، سیوطی مذهب شافعی را قبول مرسلات صحابه دانسته مادامی که مؤید و مقومی از طرق دیگر داشته باشد. (همان، ج ۱، ص ۱۷۲) لذا وی ذیل موقوفات صحابه با اتکا به سخن ابن عبدالبر، تأکید دارد که این موقوفات از سنخ آراء اجتهادی صحابه نبوده بلکه با ذکر طرق مسند آن، این روایات را همان احادیث رسول الله ﷺ برشمرده است. (همان، ج ۱، ص ۵۴ و ۹۴) با این حال رویه سیوطی حاکی از آن است که در ابوابی که احادیث مرفوع وارد شده، به شرح احادیث مرسل صحابه به ندرت پرداخته است. (همان، ج ۱، ص ۱۰۰ و ۱۲۶)

در بخش‌هایی از موطأ مالک، فتاوی شخصی مالک نقل شده است. این فتاوا به دو صورت آمده: گاه پس از نقل حدیث و در خلال الفاظ آن و گاه به صورت مستقل و جدا در بابی که هیچ حدیث دیگری وارد نشده است. با تبعی که صورت گرفت مشخص شد سیوطی در مواردی که فقط فتاوی شخصی مالک آمده و حدیث دیگری نقل نشده هیچ شرحی را بیان نداشته است؛ همانند باب‌های «الشَّرْطُ فِي الْعِتْقِ»، «جِرَاحُ الْمُكَاتَبِ»، «الْوَصِيَّةُ فِي التَّدْبِيرِ»، «الميراث في القسامه» (همان، ج ۳، ص ۳-۸۱)، این عمل وی حاکی از آن است که وی فتاوی شخصی مالک را جزء احادیث به حساب نیاورده بلکه چون این سخنان را آراء شخصی مالک دیده، به شرح آن اقدام نکرده است. مؤید این مطلب مواردی است که فتاوی مالک پس از ذکر احادیث آمده و سیوطی در چند مورد از جمله باب «ما جاء في البول قائماً» شرحی را به طور مختصر آورده است. (همان، ج ۱، ص ۸۴) به عبارت دیگر سیوطی به دلیل وجود احادیث به فتاوی شخصی مالک نیز اشاره‌ای داشته اما در جایی که حدیثی نیامده و فقط فتاوی مالک بوده، شرحی را بیان نداشته است

با توجه به آنچه درباره بلاغات و موقوفات صحابه گفته شد، می‌توان دریافت سیوطی در شرح احادیث اولییتی را در نظر داشته و ابتدا به روایات مسند موطأ پرداخته و در مرتبه بعد در صورت وجود موقوفات صحابه، بلاغات مالک و فتاوی شخصی وی در آن باب حدیثی و با قبول صحت اسانید آنها، به صورت محدود و اندک به شرح این روایات نیز اقدام کرده است.



#### ۴. نتیجه‌گیری

ارزیابی نقادانه روش فقه الحدیثی سیوطی در تنویر الحوالک، شرح بر موطأ مالک، هدف اساسی این نوشتار بود. با دقت در این اثر، نتایجی از این دست حاصل شد. سیوطی در تألیف خویش به‌مانند برخی از عالمان فقه الحدیث، ابتدا به واریسی سندی روایت اقدام کرده و از این رهگذر تمامی روایات موطأ را در شمار روایات صحیح برشمرده است. عنایت به سیره مالک در نقد راویان و حذف روایات مشکوک و عدم تأیید نسخه نهایی موطأ توسط وی از یک سو و بیان اقوال و آراء صحابه و تابعین و نیز فتاوی شخصی در موطأ و توجه به عدم حجیت این آراء و فتاوا از سوی دیگر نشانگر آن است که سخن سیوطی مبنی بر صحیح دانستن روایات موطأ، برخلاف اصول و موازین علمی است. وی پس از واریسی سندی، در شرح و تفصیل روایات به‌جهت درک بهتر مضامین آن‌ها از زوایای گوناگونی ورود کرده است. تبیین مطالب صرفی و نحوی، تبیین معنای الفاظ به دو طریق تقلیدی و اجتهادی، طرح مباحث تاریخی، بلاغی و کلامی از اقدامات وی در این راستاست. عدم رعایت جانب انصاف در تبیین مسائل کلامی مورد نزاع فرق اسلامی همچون حکم ارث گذاشتن انبیا از آسیب‌های گریبانگیر روش اوست. بهره‌نجستن بایسته و شایسته از آیات قرآن به‌عنوان اصلی‌ترین منبع و مرجع استنباط احکام در شرح روایات فقهی موطأ اشکال دیگری است که متوجه روش فقه الحدیثی سیوطی است. وی به‌هنگام مشاهده تعارض میان روایات به جمع بین آن‌ها تا حد امکان پرداخته و در غیر این صورت در موارد اندکی وقوع نسخ را طرح کرده؛ لذا در این حیثه به وادی افراط کشیده نشده که امری ستودنی است. سیوطی با تأیید سخن ابن‌عبدالبر، بلاغات مالک را صحیح‌السند یا دست‌کم صحیح‌المعنی دانسته و موقوفات صحابه را از سنخ آراء اجتهادی ایشان نشمرده بلکه با ذکر طرق مسند، آن‌ها را روایات پیامبر اکرم ﷺ به حساب آورده و لذا به شرح این روایات نیز اقدام کرده است. البته توجه سیوطی در ابوابی که احادیث مسند وارد شده، به شرح این احادیث بوده و در مرتبه بعد و به‌ندرت به شرح بلاغات و موقوفات اهتمام دارد. نیز با تفکیک میان احادیث و فتاوی شخصی، در مواردی که در بابی فقط فتاوی شخصی مالک آمده و روایت دیگری وارد نشده، به شرح فتاوی وی پرداخته است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. اخطل، غیاث بن غوث بن الصلت بن الطارقة، شاعر هجوگوی عصر اموی. (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۴۱۷)
۲. احتمال دارد منظور از این فرد، عدی بن زید بن حماد شاعر عصر جاهلیت باشد. (همان، ج ۲، ص ۳۹۳)

### منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آمدی، علی بن محمد، الاحکام فی الاصول الاحکام، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۶ق.
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، بیروت: مكتبة العلمیه، ۱۳۹۹ق.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، الأمالی، قم: قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسة البعثة، ۱۴۱۷ق.
۵. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۴ق.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی، الطرائف، قم: انتشارات خیام، ۱۳۷۱ق.
۷. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، التمهید لما فی الموطأ من المعانی والأسانید، تحقیق مصطفی بن احمد العلوی و محمد عبدالکبیر البکری، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الاسلامیه، ۱۳۸۷ق.
۸. ابن فرحون، اللدیاج المذهب فی معرفة اعیان علماء المذهب، تحقیق و تعلیق محمد احمدی ابوالنور، قاهره: دار التراث للطبع والنشر، ۲۰۱۱م.
۹. ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین، الأغانی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۵ق.
۱۰. ابوری، محمود، اضواء علی السنة المحمدیه، قم: مؤسسة دار الكتاب الاسلامی، ۱۴۲۸ق.
۱۱. ادلی، صلاح‌الدین، منهج نقد المتن عند علماء الحدیث النبوی، بیروت: دار الافاق الجدیده، ۱۴۱۳ق.
۱۲. اعظمی، محمد مصطفی، منهج النقد عند المحلثین، ریاض: مكتبة الکوثر، ۱۴۱۰ق.
۱۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، تحقیق محمد زهیر بن ناصر، الطبعة الاولى، بیروت: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
۱۴. بنکیران، فدوی، منهج النقد الحدیثی و تطبیقاته بین الائمة جلال الدین السیوطی و عبدالرئوف المناوی و احمد بن الصدیق الغماری، قاهره: عالم الکتب، ۲۰۱۱م.
۱۵. پاکتچی، احمد، جوامع حدیثی اهل سنت، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۲ش.
۱۶. الجبوری، ابوالیقظان عطیه، مباحث فی تدوین السنة المطهرة، قاهره: المطبعة العربیة الحدیثه، بی‌تا.
۱۷. جوابی، محمد طاهر، جهود المحلثین فی نقد المتن الحدیث النبوی الشریف، تونس: مؤسسات عبدالکریم بن عبدالله، بی‌تا.
۱۸. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، معرفة علوم الحدیث، بیروت: دار الافاق الجدیده، ۱۴۰۰ق.

۱۹. خطیب بغدادی، احمد بن علی، *الکفایة فی معرفة الروایة*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۳۹۵ق.
۲۰. خلیل فراهیدی، ابن احمد، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرئی، ایران: مؤسسه دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.
۲۱. دلبری، سید علی و مروی، هادی، «روش فهم حدیث از منظر شیخ بهایی در کتاب اربعین»، *آموزه‌های حدیثی*، شماره ۶، ۱۳۹۸ش، ص ۲۵-۴۶.
۲۲. دهلوی، شاه ولی الله، *حجة الله البالغة*، تحقیق سید سابق، بیروت: دار الجیل، ۱۴۲۶ق.
۲۳. ذهبی، شمس الدین، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت: بی نا، ۱۴۰۵ق.
۲۴. ربانی، محمدحسن، *اصول و قواعد فقه الحدیث*، ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷ش.
۲۵. زحیلی، وهبه، *اصول الفقه الاسلامی*، دمشق: دار الفکر، ۱۴۰۶ق.
۲۶. زرقانی، محمد بن عبدالباقی، *شرح الزرقانی علی موطأ الامام مالک*، بیروت: دار الجیل، بی تا.
۲۷. سبکی، تاج الدین علی بن عبدالکافی، *الابهاج فی شرح المنهاج*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۴ق.
۲۸. سلیمانی، داوود، *روش شناسی نقد و فهم سنت*، تهران: فرهنگ و دانش، ۱۳۸۵ش.
۲۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *تنویر الحوالک شرح علی موطأ مالک*، بیروت: دار الندوة الجديدة، بی تا.
۳۰. شمالی، یاسر، *مناهج المحققین*، عمان: نشر الجامعة الاردنیة، ۱۴۱۸ق.
۳۱. شهیدثانی، زین الدین علی بن احمد، *مسئله الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام*، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، بی تا.
۳۲. صبحی صالح، *علوم حدیث و اصطلاحات آن*، ترجمه و تحقیق عادل نادرعلی، قم: انتشارات اسوه، ۱۳۸۸ش.
۳۳. صدر، محمدباقر، *فدک فی التاریخ*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
۳۴. صرفی، زهرا، «روش فهم حدیث در شرح اصول الکافی ملاصالح مازندرانی»، *علوم حدیث*، شماره ۴۲، ۱۳۸۵ش، ص ۱۱۸-۱۳۶.
۳۵. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم: دار الکتب العلمیه، ۱۳۸۵ق.
۳۶. عتر، نورالدین محمد، *منهج النقد فی علوم الحدیث*، دمشق، دار الفکر، ۱۴۱۸ق.
۳۷. عسکری، سیدمرتضی، *نقش ائمه در احیای دین*، تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۲ش.
۳۸. عمری، محمدعلی قاسم، *دراسات فی منهج النقد عند المحققین*، عمان: دار الفائنس، ۲۰۰۰م.
۳۹. غروی نائینی، نهل، *فقه الحدیث و روش های نقد متن*، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۳ش.
۴۰. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *المستصفی فی علم الاصول*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
۴۱. فتاحی زاده، فتحیه و افشاری، نجمه، «روش فهم حدیث در وسائل الشیعه»، *حدیث پژوهی*، شماره ۴،

□ ۲۲۴ دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

۱۳۸۹ش، ص ۹۸-۶۷.

۴۲. فخررازی، فخرالدین محمد، مفاتیح الغیب، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۰ق.

۴۳. قاضی عیاض، عیاض بن موسی، ترتیب المدارک و تقریب المسئک، مغرب: مطبعة فضاله-المحمدیه، ۱۹۷۰م.

۴۴. کوفی، محمد بن سلیمان، مناقب الامام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب، تحقیق محمدباقر محمودی، الطبعة الاولى، قم: مجمع احیاء الثقافة الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.

۴۵. مالک بن انس، الموطأ، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.

۴۶. محمد ابوزهو، محمد، الحدیث و المحدثون، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۴ق.

۴۷. مدیرشانهچی، کاظم، تاریخ حدیث، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی، ۱۳۷۷ش.

۴۸. مسعودی، عبدالهادی، روش فهم حدیث، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی، ۱۳۸۴ش.

۴۹. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، تصحیح و تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۷۲م.

۵۰. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، الطبعة الرابعة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۰ش.

۵۱. معارف، مجید، جوامع حدیثی اهل سنت، تهران: سمت، ۱۳۹۷ش.

۵۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، رساله حول حدیث «نحن معاشر الانبياء لا نورث»، تحقیق محمدرضا حسینی جلالی، بیروت: المطبعة دار المفید، ۱۴۱۴ق.

۵۳. مهدوی راد، محمدعلی و رفعت، محسن، «بررسی روش های ابن ابی الحدید»، حدیث پژوهی، شماره ۶، ۱۳۹۰ش، ص ۷۸-۳۲.

۵۴. واحدی، علی بن احمد، اسباب نزول القرآن، تحقیق کمال بسیونی زغلول، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.

