

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)
سال پانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۷، پیاپی ۳۷، صص ۱۴۱-۱۶۷

DOI: 10.22051/tqh.2017.10150.1237

گفتمان کاوی تفسیر شیعه در کوفه؛ بازپژوهی اندیشه‌های تفسیری «سعید بن جبیر»

علی راد^۱

مریم ولایتی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۱۶

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۸/۱

چکیده

کارکرد مؤثر روش "گفتمان کاوی تاریخی" در حوزه‌ی مطالعات دینی و به‌طور خاص در زمینه‌ی تفسیر قرآن، ما را بر آن داشت تا به تحلیل گزاره‌های تفسیری سعید بن جبیر در جایگاه یکی از مفسران تأثیرگذار شیعه در کوفه بپردازیم. کاربست این روش، نشان داد روح حاکم بر تفسیر سعید گفتمان‌های "تاریخی" و "فقهی" است که با مضامین شیعی پیوند خورده، ساخت بیانی این گفتمان‌ها نیز یا

ali.rad@ut.ac.ir

mvelayati7@gmail.com

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، پردیس فارابی

۲. مدرس و پژوهشگر دانشگاه علوم قرآن و حدیث تهران (نویسنده مسئول)

پرسمانی و یا غیرتاویلی است؛ اولی ناظر به ویژگی آغاز فرهنگ پرشش گری و ایجاد زمینه‌ای برای مرجعیت زایی کلام پیامبر و قرآن در این مقطع زمانی و دومی بیانگر هیمنه‌ی خوانش عرفی و قرائت استاندارد بر تفسیر سعید که البته برخی از مفاهیم بنیادین تشیع از آن استثنا شده، این خوانش عرفی، همان‌طور که می‌دانیم، بعدها تحت عنوان فهم‌پذیری قرآن، تبدیل به بحثی کاملاً علمی گشته است.

واژه‌های کلیدی: سعید بن جبیر، تاریخ تفسیر امامیه، تفسیر روایی، تفسیر کوفه، گفتمان کاوی تاریخی، گفتمان محمد، نبوت شناسی.

مقدمه

در این پژوهش تلاش داریم با اعمال روش "گفتمان کاوی تاریخی"، به واقعیت فضای تفسیری کوفه در مقطع زمانی نیمه دوم قرن نخست نزدیک شده و بافتی را که بستر شکل‌گیری جریان‌ها و گفتمان‌های تفسیری شیعه بوده بیشتر بشناسیم؛ لذا "مسئله‌ی اصلی" ما در اینجا این است که سعید بن جبیر در این فضا چه خوانشی از رویکرد قرآنی شیعه‌ای دارد که در حال طیّ کردن مراحل تکوین خود می‌باشد و تلاش کرده چه تصویری از چهره‌ی قرآنی آن ارائه دهد؟ دغدغه‌ی اصلی و روح حاکم بر روایات تفسیری سعید

۱. اصطلاح فارسی "گفتمان کاوی"، ظاهراً برای نخستین بار توسط آقای محمد نصرای استعمال شده و معادل لاتین "historical discourse investigation" را برای آن برگزیده است. این اصطلاح با تحلیل گفتمان (discourse analysis) متفاوت است. نگارنده به تفصیل، شیوه‌های یادشده را در رساله‌ی دکتری و هم‌چنین مقاله‌ی مربوط به تحلیل روایات تفسیری "اصبغ بن نباته" توضیح داده است.

چیست؟ آیا می‌توان گفتمان‌های غیر شیعی او را نیز در سایه‌ی گفتمان‌های شیعی تحلیل نمود و آن‌ها را با توجه به فرآیند تبیین "اجمال به تفصیل" معارف شیعی در قرن نخست که دوره‌ی "تاصیل" یا پایه‌ریزی اندیشه است، گفتمان‌هایی شیعی قلمداد نمود؟

پاسخ‌های احتمالی به این سؤالات را با در نظر گرفتن واقعیت اجتماعی کوفه در این مقطع زمانی^۲ و نیز ویژگی‌های این دوره^۳ می‌توان به این صورت مطرح نمود که احتمالاً میراث برجای مانده از سعید بن جبیر، آموزه‌ای از گفتمان‌های شیعی و غیر شیعی هم چون تاریخی و فقهی (در دیالکتیک تعاملی^۴ با قِصاص و فقیهان اموی) باشد. اکنون پس از ذکر

۱. "گفتمان" در فضای فکری این پژوهش عبارت از آن چیزی است که به دنبال تثبیت یک باور و آموزه در جامعه است به تعبیر دیگر، گفتمان عبارت است از شکل‌گیری یک جریان ثابت و موثر درباره‌ی تحلیل یک آموزه بنگرید مقاله‌ی "بررسی دو نظریه درباره‌ی وارثان برگزیده‌ی قرآن" (با تأکید بر احادیث امامیه)، راد، علی، قاضی زاده، کاظم، ۱۳۹۰، از منظر زبان‌شناسی نیز "گفتمان" را چارچوبی می‌دانیم که نحوه‌ی تعامل نگره‌های متعدد با یکدیگر را مشخص می‌کند. ملاک ما در این پژوهش برای اطلاق لفظ "گفتمان" بر یک چیز، تعدد و تکرار نگره‌ها (یا کنش‌های زبانی) مربوط به آن می‌باشد.

۲. این که جریان اموی و عباسی قصد تبدیل این شهر به "بازار اندیشه" را داشت؛ به طوری که معرفت دینی قابل معامله باشد، به همین منظور رواج و پشتی‌بانی پدیده‌ی داستان سرایی توسط قصاص را توسط حکومت و هم‌چنین فقیه‌سازی و کانالیزه کردن فقها را در این دوره شاهدیم، نتیجه‌ی تلاش‌های امامان در این میان به تدریج کوفه را تبدیل به مرکزی مهم برای تبادلات اندیشه‌ساخت، به گونه‌ای که امکان نداشت فردی از صحابه یا تابعان، شناخته شده باشد و در عین حال از تعامل با کوفه برکنار باشد (بنگرید به کتاب "معالم الاسلام الاموی" از سید کمال الحیدری، و نیز کتاب الرسائل العشر فی الاحادیث الموضوعه فی کتب السنه، حسینی میلانی و هم‌چنین مقاله‌ی اسلام اموی؛ بنیادها و آموزه‌ها، محمدعلی مهدوی راد).

۳. ویژگی‌هایی چون آمیختگی میان شیعه و اهل سنت و نبود مرزی تفکیک‌کننده میان آن دو و آغاز دوره‌ی پرسش‌گری که به تدریج با ویژگی "مرجعیت" در حال پیوند خوردن است.

۴. منظور از دیالکتیک در این جا، دیالکتیک هگلی نیست که قائل به سازش تناقض‌ها و تضاد در وجود اشیاء، ذهن و طبیعت است؛ بلکه مراد از آن، گفت و گویی تعاملی، دوسویه و متناظر با سایر جریان‌های اجتماعی مطرح در سطح جامعه است.

مباحث مقدماتی، به تحلیل روایات تفسیری سعید با تأکید بر روایات قرآن تبیینی^۱ او می‌پردازیم:

۱. تحلیل محتوایی روایات "قرآن تبیینی" سعید بن جبیر

۱-۱. دو گونه بودن تعامل سعید بن جبیر در موضوع تأویلات شیعی

در میان روایات قرآن تبیینی سعید، موضوعی که در ابتدا جلب نظر می‌کند، دو گونه بودن مواجهه او با آیاتی است که به واسطه‌ی روایات تفسیری، با مضامین شیعی پیوند خورده‌اند و این دو گونه‌گی، مخاطب را به تفاوت رویکرد تفسیری سعید در مواجهه با آموزه‌های شیعه بنیان سوق می‌دهد؛ سعید در مواجهه با این گونه آیات، گاهی آن‌ها را بر مضامین شیعی تطبیق داده و زمانی دیگر تفسیری صرفاً لغوی یا زبانی از آن‌ها به دست داده است.^۲

افزون بر موارد یادشده نمونه‌هایی نیز وجود دارد که تعامل سعید با آن‌ها فاقد رویکرد دوگانه‌ای است که شرح آن گذشت؛ به این معنا که برخی روایات تفسیری سعید صرفاً زبانی است و به مقولات شیعی نظر ندارد و پاره‌ای دیگر تنها به آموزه‌های شیعی پرداخته و

۱. منظور از روایات "قرآن تبیینی"، روایاتی است که به تحلیل متن و ارائه‌ی معرفت درون قرآنی از گزاره‌ها و قضایای قرآنی می‌پردازد (راد، ۱۳۹۳، ص ۱۸).

۲. از گفتمان‌های مهم این دسته که به مفاهیم بنیادین شیعی نظر دارد، می‌توان به گفتمان "مودت قریبی" و "وصایت" ذیل آیات "اکمال دین" (مانده: ۳) و "ابلاغ" (مانده: ۶۷) اشاره نمود. موارد بسیار زیاد دیگری نیز وجود دارد که ناظر به مفاهیم بنیادین تشیع نیست؛ اما پارادایم تفسیر روایی شیعی عموماً آن‌ها را بر امام علی(ع) و خاندان پیامبر(ص) تطبیق داده است. در این گونه موارد نیز رویکرد دوگانه‌ی سعید را در تطبیق بر مصادیق شاهدیم. نمونه‌ها را بنگرید ذیل آیات (رعد: ۷ و ۴۳)؛ (الرحمن: ۲۰ و ۲۱)؛ (بقره: ۳۷)؛ (طه: ۵۹).

تفسیر زبانی از آن‌ها به دست نداده است؛ از هر دودسته نمونه‌های فراوانی در تفسیر سعید به چشم می‌خورد.^۱

۱-۲. آموزه‌های غیر شیعه بنیان

در میان روایات تفسیری سعید گزارش‌هایی با موضوعات متعدد فقهی، تاریخی، اعتقادی^۲، اجتماعی^۳، اخلاقی و ... به چشم می‌خورد؛ اما بسامد بالای موضوعات تاریخی و فقهی در این میان، نشان می‌دهد وجه شاخص و گفتمان غالب در تفسیر سعید، "تاریخ" و "فقه قرآنی" است و شاید بتوان ادعا کرد سعید در پی پُر نمودن این حفره‌ی معرفتی شیعه در کوفه بوده و تلاش داشته این قطعه از جورچین تفسیر شیعه را بازسازی نماید. به نظر

۱. برخی از نمونه‌های دسته‌ی نخست را بنگرید ذیل آیات نحل: ۴۳؛ واقعه: ۷۸-۷۹؛ تکوین: ۸؛ هود: ۱۷، نور: ۳۵. در میان شأن نزول‌ها نیز به نام امامان در بیان شأن نزول سوره‌های انسان و کوثر هیچ اشاره‌ای نشده است. پاره‌ای از موارد دسته‌ی دوم که فاقد تفسیر زبانی اند را بنگرید ذیل آیات مریم/۹۶، محمد/۱۱؛ سجده ۱۸. سعید هم چنین درباره‌ی آیه‌ی مباحله (آل عمران: ۶۱) نیز تنها به ذکر سبب نزول آن اکتفا نموده و هیچ اشاره‌ای به خاندان پیامبر(ص) ندارد (ترندک، ۱۳۷۸).

۲. در میان موضوعات اعتقادی آن چه بیش از همه روایات تفسیری سعید را پوشش داده، موضوع "توحید و شرک" است برخی از این روایات به گونه‌ای است که به طور تلویحی به مسئله‌ی توحید اشاره کرده و برخی دیگر به صراحت به واژگان توحید و شرک نظر دارد.

۳. برخی از روایات تفسیری سعید به گونه‌ای است که به طور تلویحی حاکی از برخی جریان‌های اجتماعی آن دوره است؛ اشاره‌ی غیرمستقیم به جریان زهدگرایی، که با تعابیر زهاد یا متقین یا به تعبیر غربی‌ها *piety minded* از آن یاد شده، وجود روایاتی مبنی بر فضیلت یا تقبیح بوم‌ها (ذیل آیات ۹۶ آل عمران، ۱۸ سبأ) و هم چنین گزارش‌های ناظر به فرهنگ "جبرگرایی" بازتابی از جریان‌های اجتماعی آن دوره است که در تفسیر سعید نیز منعکس شده است (درباره‌ی جریان زهدگرایی و جبرگرایی بنی‌امیه بنگرید:

می‌رسد حتی موضوعات تاریخی، به نسبت مباحث فقهی، با رویکرد ذکر سبب نزول آیات در پیوند با داستان‌های انبیاء، بر تفسیر سعید بن جبیر هیمنه دارد؛^۱ منع حضور قصاص در کوفه^۲ از یک سو و ورود سعید^۳ به این حوزه، این فرضیه را مطرح می‌سازد که احتمالاً سعید نماینده شیعه در تحلیل قصص قرآن در کوفه بوده و قصد داشته دیدگاه اهل بیت (ع) درباره نبوت را در قالب گزاره‌های تاریخی قرآن و قصص مطرح سازد.^۴

در حوزه فقه نیز تحلیل این مسئله که آیا فقه سعید عام است و یا شیعی از اهمیت زیادی برخوردار است؛ چراکه فضای فقهی کوفه در این دوره، ترکیبی از فقه نحله‌ها و مذاهب مختلف بوده است. در اینجا پی‌جویی موارد اختلافی هم چون نکاح (متععه و

۱. هر چند این مسئله برای آیات ابتدایی قرآن صادق نیست؛ دلیل آن نیز حجم بیشتر آیات الاحکام در سوره‌های نخستین است. بررسی حدود ۳۵۰ روایت تفسیری نخست سعید بن جبیر نیز این مسئله را تایید می‌کند، هر چه جلو می‌آیم از تعدد آیات فقهی کاسته شده و آیات با موضوعات تاریخی، جلوه‌ی بیشتری به خود می‌گیرد.

۲. ابن مسعود از کسانی است که به نصیحت زبانی قصاصان کوفه که در مسجد گرد آمده بودند و با اذکاری خاص مردم را به تسییح و تحمید خداوند می‌خواندند، پرداخت (طبرانی، بی تا، ج ۹، ص ۱۲۷) در منابع دیگر چنین آمده که پیش از این نصیحت زبانی، دستور داده بود محل اجتماعشان که مسجدی در اطراف کوفه بود را تخریب کنند به همین علت در مسجد کوفه رحل اقامت افکنده بودند (ابن وضاح، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۵).

۳. با مقایسه‌ی راویان غیر شیعی کوفی که در بحث قصص ورود پیدا کرده اند نیز می‌توان این بحث را تحلیل نمود.

۴. روایتی به نقل از ابو حمزه ثمالی از امام سجاد (ع) که ضمن آن حلقه‌های مفقوده و پاره‌های آیات مربوط به سوره‌ی یوسف را تبیین نموده شاهدهی بر ادعای یاد شده است و نشان می‌دهد این رویکرد (نقل جزئیات قصص)، مورد توجه یا اهتمام اهل بیت (ع) نیز در این بازه‌ی زمانی بوده است (ثابت بن دینار، ۱۴۲۰، ص ۲۰۷؛ عیاشی، بی تا، ج ۲، صص ۱۷۲-۲۷۵؛ بحرانی، بی تا، ج ۳، ص ۱۵۹).

طلاق)، ارث، حج، زکات، خمس و نبیذ می‌تواند پاسخ‌گوی مسئله‌ی یاد شده باشد^۱، در ادامه نیز خواهیم دید که دقیقاً همین اختلاف نظرها در تفسیر سعید بازتاب پیدا کرده است.

۱-۲-۲. گفتمان‌های حاصل از کنش‌های زبانی "تاریخی"

کاربست شیوه‌ی "سبب نزول"^۲ و هم‌چنین "رفع مبهمات"^۳ در مواجهه با آیات تاریخی در تفسیر سعید جلوه‌ی ای خاص دارد؛ اما روایات تفسیری سعید با رویکرد تاریخی را در قالب عناوین زیر می‌توان سامان داد:

۱-۲-۲-۱. بازسازی گفتمان در حال تخریب "نبوت" در تفسیر سعید

بسامد بالای گزارش‌های مربوط به انبیا در تفسیر سعید از یک سو و مورد هجمه قرار گرفتن مفهوم "نبوت" توسط بنی‌امیه از دیگر سو در همین دوره این فرضیه را به پیش می‌کشد که در تفسیر سعید گفتمان "نبوت" اصالت دارد و نه "قصه"؛ گفتمانی که توسط امام سجاد(ع)^۴ نیز احیا شده است.

۱. ویلفرد مادلونگ مواردی چون متعه، طلاق و تفاوت در ارث زن و مرد را سه عامل مهم جدایی فقه امامیه از اهل سنت به شمار می‌آورد و به تفصیل درباره‌ی آن سخن می‌گوید (مادلونگ، ۱۳۸۷، صص ۲۶۲ بیعد).

۲. سعید با ذکر سبب نزول آیه سعی کرده تبیینی تاریخی از آن ارائه دهد.

۳. رفع مبهمات تکنیکی است که با توجه به معاصرت سعید با صنف قضاصین در این دوره، عرصه‌ی خوبی برای تحقیق و پژوهش است تا با مقایسه و تطبیق آن دو با یکدیگر، تفاوت رویکرد هر یک در تبیین حلقه‌های مفقوده‌ی گزاره‌های تاریخی قرآن باز شناسی شود؛ مسئله‌ای که تحلیل آن در حال حاضر از مجال این بحث خارج است.

۴. در این موضوع دو پایان‌نامه به نگارش درآمده است؛ "بازسازی گفتمان محمد(ص) در صحیفه‌ی سجادیه" از محمد نصرآوی و "نقش امام سجاد(ع) در معارف اعتقادی امامیه" از سید احمد احمدزاده.

نیک می‌دانیم که سیاست امویان، از ابو سفیان گرفته تا معاویه، جز "اسلام ستیزی" نبود^۱ و برای محو اسلام می‌بایست ابتدا نام محمد حذف شود و تعریفی نو و برساخته از رسول و نبی ارائه گردد^۲. در ادامه به تحلیل نمونه‌ها به تفکیک دو مبحث "نبوت" به‌طور کلی و یادکرد از "پیامبر اسلام" به‌طور خاص خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که پاره‌ای از مبانی سعید در بحث پیامبر شناختی، منطبق با برخی مبانی کلامی شیعه در این موضوع است.

۱. راهبرد امویان در بحث "اسلام ستیزی" مبتنی بر حذف، مصادره، تشریک و تردید و در نهایت جعل بود (بنگرید: حسینی میلانی، ۱۴۲۸، ص ۳۶۷ بعد، در پژوهشی با عنوان "الاحادیث المقلوبه فی مناقب الصحابه" که به احادیث منزلت، مباحله، سیادت اهل بهشت، سدّ الأبواب و.. پرداخته است؛ مهدوی راد، ۱۳۸۲، صص ۱۵۰-۱۵۱). در گزارش های تاریخی نیز در خصوص عداوت و بغض معاویه نسبت به پیامبر اسلام چنین آمده که "... وإن ابن ابي كبشه، ليصاح به كل يوم خمس مرات: (أشهد أن محمدا رسول الله)، فأى عملي ببقی، وأى ذكر يدوم بعد هذا لا أبا لك! لا والله إلا دفنا دفنا..." (اربلی، بی تا، ص ۴۶؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۱۳۰). هم چنین سامی النشار می‌گوید: "ابوسفیان و فرزندانش هرگز و حتی لحظه‌ای به اسلام و قرآن ایمان نیاوردند" (النشار، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۱۹)، یکی از نقل های تاریخی مورد استناد ایشان تعبیری است که برای معاویه به کار رفته (الطریق ابن الطریق) که اشاره به عداوت و دشمنی ابوسفیان با پیامبر(ص) و آزاد سازی ایشان توسط رسول گرامی اسلام در روز فتح مکه دارد (... فأصبحتم بعد ولايته أمير المؤمنين، و سيد المسلمين، و ابن عم رسول رب العالمين، و قد وليكم الطریق ابن الطریق يسومكم الخسف، و يسير فيكم بالفسف، فكيف نجعل ذلك أنفسكم، أم طبع الله على قلوبكم، و أنتم لا تعقلون؟.... يعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۷).

۲. چنان چه با رویکردی پدیدارشناسانه به قضایا بنگریم، مسائلی چون منع کتابت حدیث، ممنوعیت صلوات بر پیامبر(ص) بر فراز منابر، برتر اعلام کردن جایگاه خلفای اموی نسبت به پیامبر خدا(ص) به صراحت (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۵)، نمودهای روشن "نبوت ستیزی" امویان است. این که معاویه شخصیت بیرونی خود را چنان ساخته و برای خود آن چنان مرجعیت سازی کرده بود که در جایگاه رسول، مورد خطاب و سوال واقع می‌شد، شاهدهی است بر ادعای یادشده که از دلالت پنهان یکی از روایات سعید بن جبیر نیز به دست می‌آید (ترندک، ۱۳۷۸، ص ۹۰، ذیل آیه ی ۵۰ سوره ی بقره).

۱-۲-۲. نبوت شناسی در تفسیر سعید

سخن از یکی از مهم ترین مبانی بحث نبوت یعنی "شرط احراز" این مقام، در میان روایات تفسیری سعید ذیل آیه ۲۴۷ سوره بقره به چشم می خورد (ترندک، ۱۳۷۸، ص ۱۱۳). به نظر می رسد سعید در اینجا در پی تولید یا تثبیت تفکری است که مبنای شیعی دارد و آن این که انبیا از نسل یکدیگرند. در روایات منسوب به امام صادق^۱ نیز به این مبنا اشاره شده است. مسئله‌ی دیگر اشاره به "لزوم ایمان به انبیا و تبعیت و پیروی از ایشان" در تفسیر سعید است (بنگرید: تفسیر سعید بن جبیر، روایات تفسیری او ذیل آیات هود: ۴۶ و رعد: ۲۱) که در تفکر شیعی و با استناد به برخی آیات و روایات^۲، الزام یادشده از ارکان دین شمرده شده است.

دسته‌ی دیگر از روایات تفسیری پیامبر شناسانه‌ی سعید ناظر به برخی از ویژگی‌های انبیا است^۳. این میان، قول تفسیری سعید در موضوعاتی چون مغلوب نشدن انبیا و مصداق

۱. عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله في قوله تعالى لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ قال: ... ادامه‌ی روایت، سؤالات یکی از زنداقه راجع به یک سری مسائل و پاسخ‌های امام صادق (ع) به آن هاست که در بخشی از آن آمده است: ... مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا قَطُّ مِنْ غَيْرِ نَسْلِ الْأَنْبِيَاءِ... طَهَّرُوا فِي الْأَصْلَابِ وَ حَفِظُوا فِي الْأَرْحَامِ لَمْ يُصِبْهُمْ سَفَاخُ الْجَاهِلِيَّةِ وَ لَا شَابَ أَنْسَابُهُمْ (الاحتجاج، ۱۴۰۳، ج ۲، صص ۳۳۶-۳۳۷). البته به دلیل حساسیت انتساب یک نظریه به دین یا مذهبی خاص، به ماهیت جدلی کتاب‌های احتجاج و لزوم فحص از تک تک روایاتی که می‌خواهد مبنای اعتقاد قرار گیرد، توجه داریم، هر چند در این جا به تفصیل به اعتبارسنجی روایت پرداخته ایم.

۲. بقره: ۱۳۶، نساء: ۶۴؛ احادیث را بنگرید در کتاب نبوت، محمد بیابانی اسکویی، بخش‌های مربوط به "ایمان و اقرار به انبیا و رسل" و هم چنین "سایر ویژگی‌های انبیا".

۳. از جمله "مغلوب نشدن انبیا در حین انجام رسالت" (انفال: ۴۶ و آل عمران: ۱۶۱)، "اهل معصیت نبودن" (یوسف: ۱۱۰)، "روان نبودن اکل صدقه" برای ایشان (یوسف: ۷۲ و ۷۷ و ۸۴ و ۸۶ و ۸۸)، "تبعیت محض" برخی از انبیای الهی چون ابراهیم (ع) از خداوند (صافات: ۱۰۷) (که ضمن این بحث، اشاره به موضوع ذبیح نیز دیده می‌شود) و بی‌نیازی انبیا از سحر و جادوگری (بقره: ۱۰۲).

ذبیح (اسماعیل و نه اسحاق) از جمله مواردی است که با مبانی شیعی تطابق دارد. با وجود ویژگی "اهل معصیت نبودن" که بدان اشاره شد، نقل‌هایی از سعید وارد شده که به‌طور تلویحی حکایتگر گفتمان "عدم عصمت"، به معنای مشهور و متعارف علم کلام (شیخ صدوق، شیخ مفید، ۱۴۱۴، بخش مربوط به "العصمة" در هر دو جلد، صص ۹۶ و ۱۲۸-۱۲۹)، برای انبیا و به تبع آن برای امام است.^۱

سخن از ادیان آسمانی تحت عنوان (اهل الملل) وجهی دیگر روایات تفسیری سعید در موضوع نبوت است که آن‌ها نیز منطبق با آرای شیعی است.^۲

۱. جناب آقای محمدحسین فاریاب نیز در بحث عصمت، آثار متعددی نوشته اند، در یکی از مقالات ایشان تحت عنوان "بازخوانی براهین عقلی متکلمان امامیه بر عصمت امام تا پایان قرن پنجم هجری"، صص ۱۰۲-۱۰۳، قلمرو عصمت امام به خوبی تبیین شده است.

۲. نمونه‌ها را بنگرید ترندک، ۱۳۸۷، ذیل آیات بقره: ۱۲۴؛ احزاب: ۶۹؛ یوسف: ۲۴؛ درباره ی هم یوسف و مسئله ی عصمت او بنگرید: نفیسی، شادی؛ میرهاشمی، فاطمه، ۱۳۹۳.

۳. یادکرد از دین ابراهیم و عدم سنخیت آن با یهود و مسیحیت از جمله مسائلی است که در تفسیر سعید وجود دارد و با مبانی شیعی سازگار است (عنکبوت: ۲۷)، نکته ی جالب در این جا رویکرد دیالکتیکی سعید با گفتمانی است که قصد فراموشاندن ذکر و یاد پیامبر(ص) را دارد؛ چرا که ابراهیم(ع) جدّ ایشان به شمار می آید. نمونه ی دیگر اشاره به آیه ۴ سوره ی محمد (حتی تضع الحرب اوزارها) است که بر خروج "عیسی بن مریم" تطبیق داده شده و به روشنی گویای ایده ای شیعی در این زمینه است که به خروج عیسی(ع) پیش از حضرت مهدی عج باور دارد و نشان می دهد این گفتمان که منظور از جنگ در این آیه، جنگ نهایی است و منظور از جنگ نهایی نیز نبرد ادیان است در عصر سعید وجود داشته است. (بنگرید: راد، علی، ۱۳۹۳، تحلیلی بر احادیث کشتار در قیام امام مهدی عج، دانشنامه ی امام مهدی عج برپایه ی قرآن، حدیث و تاریخ، ج ۹، صص ۴۹۷ بعد).

۱-۲-۳. محمد شناسی^۱ در تفسیر سعید

می‌دانیم که نام محمد، اگر نگوییم از همان آغاز و در صدر اسلام، دست کم از بدو ورود به مدینه اسمی علم، مختص پیامبر بود^۲ باز تاب این واقعیت را حتی در خطبه‌های برجای مانده از عرب نیز می‌بینیم^۳ ابوسفیان، معاویه و پس از این دو، عموم خاندان بنی‌امیه با علم به این واقعیت، همواره سعی داشتند علم بودن این نام از پیامبر اسلام را زدوده و "نبوت" را به خود منتسب کنند.^۴

۱. گزینش این تعبیر در این جا کاملاً متعمدانه و هدفمندانه صورت گرفته است؛ به نظر می‌رسد شیعه از آن رو که نام "محمد" در این بازه‌ی زمانی مورد هجوم بوده، سعی در بازتولید گفتمانی مشخص با این نام در سطح جامعه داشته است. شواهد یا مستندات این سخن در ضمن مباحث ارائه خواهد شد.

۲. یکی از شواهد روشن این ادعا عبارت "اشهد أن محمداً رسول الله" در اذان است که در مدینه به گوش می‌رسید.

۳. نک: احمدزکی، بی تا، خطبه‌ی ۱۵ از اکثم بن صیفی، ص ۱۶۰؛ خطبه ۱۷ از عطار بن حاجب بن زراره؛ ص ۱۶۳-۱۶۴؛ خطبه ۲۴ از سفانه بنت حاتم، ص ۱۶۹؛ خطبه ۲۸ از سعد بن عبادة، ص ۱۷۳؛ عبارت "فوالله لو فعلت للقت الله، و محمد صلی الله علیه و سلم خصمک و..." در پاسخ ابن عباس به نامه‌ی معاویه (ابن قتیبه، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۳۰).

۴. در این زمینه بنگرید خطبه‌ها و گفت و گوهایی که میان معاویه و ابن عباس رد و بدل شده و یکی از مضامین مهم آن‌ها بحث از نبوت و مفاخرت قبایل عرب نسبت به این مسئله است. (احمدزکی، بی تا، خطبه‌ی ۹۱ تحت عنوان "مقال ابن عباس"، ص ۹۹)، برخی گزارش‌های تاریخی نیز حاکی از مورد خطاب قرار دادن معاویه با تعبیر "پیامبر یا نبی" است که از سوی او نیز مورد مخالفت قرار نگرفته است. (ابن اثیر، ۱۹۶۵، ج ۴، ص ۱۱) و یا گزارش‌هایی که نشان می‌دهد در مناطقی از عالم اسلام، این تفکر که معاویه از فرستادگان الهی است، رواج داشته است (مقدسی، ۱۹۹۱، ص ۳۹۹).

این میان کاربست واژه‌ی محمد^۱ در میان روایات تفسیری سعید، دقیقاً مقارن با زمانی که گفتمان محمد(ص) توسط صحیفه سجادیه در حال بازتولید است^۲، می‌تواند حاکی از معارضه‌ی گفتمان تفسیری سعید با قدرت حاکم آن روز باشد و نیز بازتابی از فضای اجتماعی آن دوره مبنی بر این که علمیت یادشده برای پیامبر(ص)، تا این زمان هم چنان هیمنه و تسلط داشته است. نکته‌ی بسیار مهم در میان روایات تفسیری محمد شناسانه‌ی سعید، "مرجعیت بخشی" به گفتار و کردار پیامبر(ص) است که در رابطه‌ای تقابلی با رویکرد "مرجعیت زدایی" امویان قابل تبیین است^۳.

دسته‌ی دیگر از روایات تفسیری محمد شناسانه‌ی سعید رویکرد دوگانه‌ی او را در دو موضوع مهم "ساحت قدسی" پیامبر(ص) و نوع مواجهه‌ی وی با پدیده‌ی "وحی"^۴ و

۱. هر چند سعید از القابی چون رسول الله یا النبی نیز استفاده کرده اما یادکرد از محمد، نمود روشن تری دارد. برخی از نمونه های کاربست نام محمد را بنگرید: ترندک، ۱۳۸۷، ذیل آیات نور: ۳۵، رعد: ۷، یس: ۱، نجم: ۱۰، جن: ۲۸، قدر: ۱ و ۲.

۲. بنگرید پایان نامه محمد نصرآوی با عنوان "بازسازی گفتمان محمد(ص) در صحیفه‌ی سجادیه"، به راهنمایی آقای دکتر پاکتچی، دانشگاه علامه طباطبایی.

۳. به نظر می‌رسد پیش از تثبیت این مفهوم در ذهن مخاطب، نخست می‌بایست "جایگاه" پیامبر(ص) تبیین شود تا بستر پذیرش مرجعیت یاد شده مهیا گردد. مسئله‌ی تبیین جایگاه را در برخی از روایات سعید می‌بینیم (تفسیر سعید بن جبیر، ذیل آیات نور: ۶۲ و ۶۳، منافقون: ۵) در مرتبه‌ی بعد به مواردی برمی‌خوریم که در پی تثبیت مرجعیت بخشی یاد شده است (نمونه را بنگرید ذیل آیه‌ی ۴۵ سوره‌ی هود که سعید در پاسخ سوال فردی که در انتساب پسر نوح به ایشان تردید کرده، به اعتبار سخن پیامبر(ص) استناد می‌کند).

۴. برای نمونه سعید در مواجهه با آیاتی از جمله یونس: ۹۴ که دلالت ظاهری آن‌ها خدشه به مقام نبوت پیامبر(ص) در اخذ آموزه‌های وحیانی است، یک جا با عباراتی چون (لم یشک رسول الله و لم یسئل) هرگونه شک و ابهام در مسئله‌ی وحیانی بودن آیات قرآن را از ساحت پیامبر(ص) می‌زداید؛ اما در موارد دیگر هم چون (حج: ۵۲)، خبری از قداست یاد شده نیست و گزارش سعید هم سو با تایید افسانه‌ی غرانیق در موضوع نزول وحی بر پیامبر(ص) است. او هم چنین ذیل نجم: ۶۲ "فاسجدوا لله واعبدوا" مجدداً به

هم‌چنین "رویکرد توحیدی" ایشان به تصویر کشیده است. گفتنی است در این گونه موارد، کاربست تعبیر "رویکرد دوگانه" در صورتی صحیح خواهد بود که با شیوه‌های اعتبارسنجی روایت، صحت انتساب آن‌ها به سعید بن جبیر ثابت شود، چه بسا برخی از گزارش‌های تاریخی یادشده که ظاهر آن‌ها دلالت بر عدم عصمت انبیا دارد، با تئوری برچسب به بزرگان قابل توجیه باشد.

۱-۲-۳. گفتمان‌های حاصل از کنش‌های زبانی "فقهی"

در اینجا ما با تفکیک کنش‌های زبانی فقهی به سه عرصه‌ی "عبادی"، "مالی" و "اجتماعی" سعی داریم تا در ابتدا نگره‌های برجسته‌ی هر یک را شناسایی نموده و آنگاه به بحث از شیعی بودن یا عام بودن آن بنشینیم.

بررسی روایات تفسیری سعید نشان می‌دهد نگره‌ی قابل توجه در موضوعات فقهی - عبادی، نگره‌ی "احکام حج" است. فلسفه‌ی تعداد پرشمار این گونه روایات در تفسیر

افسانه‌ی غرائق اشاره کرده و با آن مخالفتی نکرده است (ترندک، ۱۳۸۷، ص ۳۱۱). سعید هم چنین در پاسخ به سوال فردی که از آیات ۳۴ و ۳۵ سوره‌ی قیامت می‌پرسد مبنی بر این که آیا مطالبی هست که رسول الله (ص) از پیش خود بگوید یا این که همه را خداوند به او امر نموده است؟ می‌گوید: بل قاله من قبل نفسه ثم انزل الله (اولی لک...).

۱. روایات سعید ذیل اسراء: ۷۳-۷۵ به گونه‌ای است که اندک تمایل پیامبر (ص) به مشرکان را در بحث نگرش به معبودهای ایشان، صادق دانسته (ترندک، ۱۳۸۷، ص ۲۲۸)، برابر این گونه اقوال به گزارش‌هایی برمی‌خوریم که اثبات گر توحید خالص پیامبر (ص) است؛ نمونه‌ها را بنگرید ذیل آیه‌ی (ص: ۵). نمونه‌ی دیگر استناد پیامبر (ص) به سوره‌ی توحید در مقابل یهودیانی است که در صفات الهی گرفتار اندیشه‌های شرک‌آلود بودند. سعید می‌گوید سبب نزول آیه‌ی ۶۷ سوره‌ی زمر (وما قدروا الله حق قدره.. همین واقعه بوده است.

سعید^۱، در کنار اهتمام همه جانبه‌ی امام سجاد(ع) به موضوع حج (القرشی، ۱۴۰۹، ص ۲۲۶)، می‌تواند در تعاملِ تقابلی با رویکرد امویان به کعبه که در شمار مقدسات مسلمین بود باشد؛ این که خلفای اموی از هر موقعیتی سود می‌جستند تا از این امور مقدس، تقدس زدایی کنند. واقعه فجیع حرّه و نگه نداشتن حرمت شهر مکه، تخریب خانه‌ی کعبه توسط حجاج و ... (نمونه‌های بیشتر را بنگرید در سیوطی، ۱۴۰۸، صص ۲۵۲-۲۶۵). وقایعی مشهور از تقدس زدایی های یادشده در این دوران است، هرچند که این مسئله را از زاویه‌ی قدرت و سیاست نیز می‌توان تحلیل نمود^۲.

در موضوعات فقهی - مالی نیز نگره‌ی "انفاق"^۳ که مواردی چون "صدقات" (بنگرید ذیل آیات توبه: ۶۰ و ۱۰۳)، "خمس" و "زکات"^۴ ذیل آن قرار می‌گیرند به جهت تعدد و

۱. بنگرید ترندک، ۱۳۸۷ ذیل آیات (مانده: ۹۷)، (حج: ۲۷)، (آل عمران: ۹۷)، (بقره: ۱۹۶ و ۱۹۷ و ۱۹۸)؛ (مانده: ۲ و ۹۵ و ۹۶)؛ (حج: ۲۵ و ۲۸ و ۳۶).

۲. در این جا خوبست به این نکته توجه شود که این مسئله را می‌توان در مدار حفظ "قدرت" و طبق اصل مورد قبول نوع متشرعان حاکم نیز دید و تحلیل کرد؛ این که ایشان معتقدند "حفظ حکومت از اوجب واجبات است" و لذا بر این اساس می‌توان احتمال داد هنگام تخریب کعبه و یا هر عمل تهاجمی منتسب به حکومت، چه بسا مخربان و مهاجمان اشک نیز می‌ریخته‌اند و در دل به انجام آن رضایت نداشته‌اند (برای مشاهده‌ی نمونه‌هایی از گزارش‌های تاریخی که دلالت بر تقویت ساختار "قدرت" توسط معاویه دارد و در صدد است مرکز "قدرت" فعلی یعنی شام را جایگزین مرکز قدرت پیشین یعنی مکه نماید بنگرید: نصرای، ۱۳۹۴، بخش مربوط به "تقابل حجاز و شام").

۳. روایات تفسیری سعید در موضوع انفاق دو دسته‌اند؛ یک: آن‌ها که انفاق را عام معنا کرده و بر شرط صحت انفاق (نحل: ۹۷ و بقره: ۲۶۷) و عامل ازدیاد آن (سبأ: ۳۹) متمرکز شده و دو: آن‌ها که منظور از انفاق را وجوب و استحباب زکات (هر دو) (بقره: ۲۵۴، ماعون: ۷) و هم چنین اباحه‌ی کمک مالی به غیر مسلمانان (بقره: ۲۷۲) دانسته است.

۴. از روایات تفسیری سعید در موضوع "زکات" چنین برمی‌آید که وی نزول آیه‌ی ۱۴۱ سوره‌ی انعام (وآتو حقه یوم حصاده) را مربوط به قبل از نزول آیه‌ی زکات می‌داند؛ آن زمان که مردم چیزهایی را از

تکرار، قابل بحث و بررسی اند، این میان دیدگاه سعید راجع به خمس مهم است^۱، نظر سعید در این خصوص را یا می توان بر تقیه حمل نمود و یا گفت تنها به یکی از شرایط خمس که خویشاوندی باشد اشاره داشته و در مقام بیان تمام شرایط نبوده و مسئله ی "سهم امام" غیر از "خویشاوندی" است. علیرغم تتبع به رأی فقهی سعید در خصوص سهم امام دست نیافتیم شاید این مسئله به جهت بداهت سهم امام بوده باشد.

موضوعات فقهی — اجتماعی نیز که دغدغه ی مفسر از بیان آن ها برقراری پیوند میان آیات قرآن و مسائل عینی جامعه است، در تفسیر سعید به نگره های مربوط به احکام "نکاح"، "شراب خواری" و "جهاد" اختصاص یافته، این سه موضوع از بسامد و تکرار بسیار زیادی در میان روایات تفسیری سعید برخوردارند.

مال خود به نیازمندان به طور مستحبی انفاق می کردند و چون آیه ی زکات نازل شد این آیه را نسخ نمود؛ به این دلیل که آیه ی ۱۴۱ مکی است و آیات زکات توبه: ۱۰۳ (خذ من اموالهم صدقه) و بقره: ۴۳ (واقیموا الصلوة و اتوا الزکاة) لزوما در مدینه نازل شده اند. سعید هم چنین با توجه به آیه ی هشتم سوره حشر معتقد است لازمست سهمی از زکات را به فقرا ی مهاجرین اختصاص داد.

۱. دیدگاه سعید در مسئله ی خمس را باید ذیل آیه ۴۱ سوره انفال (مشهور به آیه خمس) دنبال کرد؛ وی در آن جا مصداق "ذی القربی" را به طور مطلق خویشاوندی با رسول خدا(ص) معنا کرده و سخن صریحی از امام یا اهل بیت ع، که منطبق با دیدگاه شیعی است در میان نیست (و لذي القربى و هو الإمام) (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۷۸)؛ عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن سهم الصدقة؟ فقال: كان لرسول الله صلى الله عليه وآله وأربعة أحماس للمجاهدين والقوام وخمس يقسم بين مقسم رسول الله صلى الله عليه وآله ونحن نقول هو لنا والناس يقولون: ليس لكم، وسهم لذي القربى وهو لنا.. (عياشى، بی تا، ج ۲، ص ۶۳)؛ ان المراد بذی القربى اهل بیت النبي صلى الله عليه وآله: و بعد النبي القائم مقام .. (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۱۲۴). او هم چنین آیه ی خمس را نسخ آیه ی نخست همین سوره (يسئلونك عن الانفال) می داند که طبق گفته ی برخی از مفسران، اساساً منافاتی میان این آیه و آیه خمس نیست تا بگوییم یکی توسط دیگری نسخ شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، صص ۹۰-۹۱).

در بحث از احکام مربوط به نکاح، هر چند روایات تفسیری سعید متعدد است^۱؛ اما واکاوی رأی فقهی او در دو مسئله‌ی ازدواج موقت (متعه)^۲ و طلاق^۳ که از موضوعات اختلافی شیعه و اهل سنت است، نشان می‌دهد فقه سعید در این موضوع تطابق چندانی با

۱. بنگرید ترندک، ۱۳۸۷، ذیل آیات بقره: ۲۲۳ و ۱۸۷ و ۲۲۶ و ۲۳۵ و ۲۳۷، نساء: ۳ و ۲۵ و ۳۴، نور: ۵ و ۶ و ۵۸، احزاب: ۵۲.

۲. علامه طباطبایی در تفسیر آیه ی متعه (نساء: ۲۴) می‌گوید: مفسران متقدم هم چون ابن عباس، ابن مسعود، سعید بن جبیر و ... به جواز نکاح متعه قائل بوده اند و همین منطبق با مذهب اهل بیت (ع) بوده است. در میان "روایات تفسیری" سعید در خصوص "حرمت یا حلیت متعه" این قول وجود دارد که نکاح متعه در صدر اسلام وجود داشته؛ اما توسط پیامبر (ص) نهی شده و از ابن عباس چنین نقل می‌کند که وی جز در مواقع اضطرار متعه را حلال نمی‌دانست (الحسینی، ۱۴۲۷، ص ۱۷۹). در مقابل چنین فتوایی، در میان سایر روایات فقهی سعید (و نه تفسیری)، تصریح به "حلیت" متعه (المتعه أحل من شرب الماء) دیده می‌شود (الشیخ المفید، ۱۴۱۴، ص ۲۱؛ ازدی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۸؛ صنعانی، بی تا، ج ۷، ص ۴۹۶؛ میرزا نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، باب ۳۲ نوادر ما يتعلق بابواب المتعه، ص ۴۸۱). حتی در گزارشی به فعل او نیز اشاره شده که در عمل متعه را انجام می‌داد (ازدی، ۱۳۶۳، صص ۴۳۶-۴۳۷). این قرائت منسوب به سعید بن جبیر نیز می‌تواند مستند قرآنی حلیت متعه از نگاه او باشد: "فما استمتعتم به منهن الی اجل مسمى" (طبرسی، ۱۳۷۲، ذیل آیه ی متعه). سعید هم چنین معتقد است چنان چه مراد از متعه عقد زناشویی دایم باشد، به مجرد عقد، جمیع مهریه بر زن واجب می‌شود (ترندک، ۱۳۸۷، ص ۱۳۸).

۳. موضوع دیگر، مبحث طلاق است، می‌دانیم که در خصوص طلاق یک جانبه زن و سوء استفاده ای که عرب از آن داشت، فقه شیعه نسبت به فقه همه ی مکاتب سنی بسیار سخت گیرتر است و قواعد خاصی را برای طلاق وضع می‌کند. از دیدگاه امامیه طلاق البدعه (اطلاعات بیشتر در: مدلولونگ، ۱۳۸۷، ص ۲۶۵) که در اهل سنت رواج دارد، مطلقاً ممنوع است و هرگونه طلاق حین دوره ی قاعدگی، پس از زایمان و یا در دوران طهر را بعد از آن که آمیزش صورت گرفته باشد فاقد اعتبار می‌داند، هم چنین هر گونه سه طلاقه غیر قابل فسخ را نامشروع می‌داند. آرای فقهی سعید در خصوص طلاق ذیل آیات ۲۲۸ و ۲۲۹ سوره ی بقره (ترندک، ۱۳۸۷، ص ۱۰۹) اجمالاً نشان می‌دهد فقه او منطبق با فقه شیعی است.

مذهب رایج و غالب^۱ آن نداشته و بیشتر منطبق با مذهب شیعه است؛ برای نمونه و بر اساس شواهدی که ارائه شد، می‌توان در جمع میان "حلیت مطلق" متعه و "جواز اولیه و نهی ثانویه" ی آن از نگاه سعید، این نتیجه را بیان نمود که حلیت مطلق، ناظر به اصل نوع حکم است که متعه اساساً امری حلال است ولی این حلیت ممکن است ناظر به شرایط زمانی یا افرادی خاص باشد که نهی نبوی ناظر به بیان این شرایط بوده است، در مجموع سعید قائل به اطلاق این حلیت بوده و آن را مقید به زمانی یا شخصی یا شرایطی نمی‌دانسته است. تنظیم متعه با نوشیدن آب، شاهد روشنی بر این سخن است.

فراوانی روایات تفسیری سعید در موضوعات مربوط به "شراب خواری"^۲ نیز، با واقعیت جامعه‌ی آن روز یعنی میگزساری خلفای فاسق اموی و به تبع ایشان عامه‌ی مردم و تأثیر این پدیده بر حکم فقها، به خوبی قابل تفسیر و فهم است^۳. با توجه به شخصیت شناسی سعید، نوع نگاه او به آیات "جهاد" نیز بسیار مهم است؛ شخصیت جهادی و شجاعت سیاسی سعید بن جبیر^۴، او را تبدیل به یکی از مخالفان جدی حکومت و باورمند به حضور

۱. از کاربست واژه‌ی اهل تسنن به جهت مشخص نبودن مرزهای اعتقادی و فقهی آن با شیعه در این دوره احتراز می‌کنیم.

۲. سعید ذیل آیه‌ی ۲۱۹ بقره (یسئلونک عن الخمر و المیسر...) به تشریح تدریجی حرمت خمر اشاره کرده منتها از سه مرحله‌ی آن یاد می‌کند و مرحله‌ی چهارم را مقارن با نزول آیه‌ی ۹۱ سوره‌ی مائده می‌داند. سایر روایات او در این موضوع را بنگرید ذیل آیات مائده: ۹۰ و نساء: ۴۳.

۳. از این که در دوره‌های بعد، مکتب فقهی ابوحنیفه شراب خرما را حلال می‌دانست، می‌توان حدس زد در عصر سعید نیز که فقه شیعه و سنی در ابتدای تکوین و شکل‌گیری خود به سر می‌برد، از این قبیل اختلافات مصون نباشد، بویژه آن که در همین دوره اهل کوفه با به کارگیری برخی حیل شرعی، استفاده از نوعی آبجو را حلال اعلام کرده بودند.

۴. این واقعیت را می‌توان از نقدهای صریح و کوبنده‌ی وی علیه حجاج بن یوسف بدست آورد که نشان می‌دهد فردی جسور و بی‌باک در برابر او بوده و مواجهه‌ی آشکارا با وی داشته، ازدی در کتاب المتوارین یکی از ده شخصیتی که حجاج همواره به دنبال وی بود تا دستگیرش نماید را سعید بن جبیر معرفی کرده،

جدی در میدان جهاد عملی کرده بود، هرچند که به دلیل تحت تعقیب بودن، نمی‌توان ردپای پاره‌ای از آموزه‌های شیعی در باب جهاد را در میراث تفسیری وی جست و جو نمود.^۱

نتیجه‌گیری

تحلیل و بررسی روایات تفسیری سعید بن جبیر فر ضیه‌های مطرح در ابتدای بحث را تا اندازه‌ای تقویت می‌کند، چنان‌که گذشت شاخصه‌ی تفسیر سعید فقهی و تاریخی است، با این توضیح که ظهور آموزه‌های متمایل به شیعه در گزاره‌های تاریخی او به نسبت فقهی، برجسته‌تر است، طوری که می‌توان او را در حوزه‌ی تاریخ، تا حدودی، نماینده‌ی شیعه در بیان دیدگاه‌های اهل‌بیت (ع) درباره‌ی نبوت در قالب گزاره‌های تاریخی قصص انبیا به شمار آورد. در حوزه‌ی فقه این مسئله نمود کمتری دارد، به این دلیل که اولاً شکاف میان مذاهب شیعه و اهل سنت در آن دوره به حدی نبوده که بتواند اختلافات فقهی را به‌طور صریح گزارش نماید و ثانیاً سلطه‌ی حاکمیت بر این حوزه و نقشی که در هدایت و پیش برد

عبارت ابی شوذب نیز نشانگر این مهم است که حاکمیت برای دستگیری وی آماده بود حرمت کعبه را نیز هتک نماید ازدی، کتاب المتوارین، ص ۶۰؛ اقدام حجاج به شهادت وی نیز نشانگر جایگاه مهم او در بسط سلطه سیاسی حجاج دارد؛ به گونه‌ای که حتی بعد از شهادتش نیز وی همواره از اسارت شخصیت سعید بیرون نیامد و در ذهن و زبان، درگیر او بود (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۲۷۰؛ مزی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۳۷۳)؛ روحیه‌ی حماسی او را علاوه بر گزارش‌های تاریخی، می‌توان در گفته‌های وی ذیل آیات ۹۷ و ۱۰۰ سوره‌ی نساء که ناظر به "هجرت در راه خدا و رسول ص" است نیز جست و جو نمود. (ترندک، ۱۳۸۷، ذیل آیات یادشده).

۱. روایات تفسیری سعید در موضوع جهاد و مبارزه و هم چنین احکام جنگ را بنگرید ذیل آیات (مائده: ۳۲)، (انفال: ۱۶ و ۶۵ و ۶۶)، (نساء: ۹۵ و ۹۶)، (آل عمران: ۱۷۰)، (زمر: ۶۸ و ۶۹)، (توبه: ۸۳-۸۵) (صف: ۴) (توبه: ۱۱۱) (حجرات: ۹)، (حج: ۳۹ و ۴۰)، (مائده: ۳۳ و ۳۴) (انفال: ۶۷)، (محمد: ۴)، (توبه: ۲۹) و (انفال: ۴۱).

گفتمان‌های فقهی داشته، بیانگر هیمنه‌ی تفکر خلفا^۱ تا این دوره است. به هر رو در مواردی چون خمس، زکات و نکاح متعه که دستگاه حاکم به‌طور مستقیم مداخله نموده و آن‌ها را تحت رهبری خود گرفته، فقه تفسیری سعید بیشتر متمایل به مذهب شیعه است، هر چند که در مواردی حکم فقهی مطرح شده از صراحتِ مورد انتظار برخوردار نیست و بی‌گمان عنصر تقیه در این گونه موارد که مهم‌ترین عامل ثبات شیعه در این بازه‌ی زمانی بوده، در این مسئله دخیل بوده است. در مجموع و وضعیت به‌گونه‌ای است که اجمالاً می‌توان وی را نماینده‌ی شیعه در کوفه در حوزه‌ی فقه شیعه دانست.

روایات تفسیری سعید در این دو حوزه (تاریخی و فقهی)، عمدتاً در قالب ساختارهای بیانی "پرسمانی" و "غیر تأویلی" سامان یافته، با این توضیح که پرسش از گزاره‌های تاریخی بیش از فقهی است و روایات جری و تطبیق نیز ساختاری دو گونه دارد؛ یعنی در عین حال که با مضامین شیعی پیوند خورده، برکنار از تطبیقات سنی نمی‌باشد، اما آن چه بر تفسیر سعید حاکم است، تمایل وی به قرائت استاندارد است؛ به این معنا که او غالباً به فهم و خوانش عرفی^۲ اکتفا کرده و از آیاتی که تحمل بسط و توسعه دارد غالباً گذر نموده؛ بنابراین باور به مفهوم "فهم‌پذیری قرآن کریم" که بعدها در تفاسیر متأخر شیعی هم چون تفسیر تبیان شیخ طوسی به وضوح دیده می‌شود، در اینجا می‌تواند یکی از شاخصه‌های مهم تفسیر سعید بن جبیر به شمار آید. دقت نظر در تطبیقات شیعی سعید نشان می‌دهد اعتقاد

۱. رواج گفتمان فضایل خلفا در مقابل گفتمان فضیلت زدایی از اهل بیت (ع) نتیجه‌ی هیمنه‌ی خلفا تا این دوره است. هم چنین نمونه‌هایی از احکام صادر شده از سوی ایشان در حوزه‌های متعه، نماز تراویح و ... و رواج آن‌ها در جامعه تا این دوره، ادعای مطرح در متن را تقویت می‌کند.

۲. برابر این قرائت، نگاه میسٹیک (mystic) یا عرفانی یا رمزگرایی مفسر به آیات قرآن است که عموماً در مواجهه با آیات به لایه‌ی ظاهری آن اکتفا نکرده و به دنبال معنای باطنی آن می‌باشد؛ برای نمونه در آیات مربوط به بهشت، چنان چه با عبارت "ورضوان من الله اکبر" مواجه شود، افقی جدید را می‌گشاید که با نگاه محدود قابل تشخیص نیست و گویا مفسر می‌خواهد بگوید اصل اینست.

وی به گستره‌ی معنایی لفظ در کنار پای بندی به فهم‌پذیری یاد شده، بیشتر به مواردی تعلق گرفته که ناظر به مفاهیم بنیادین تشیع از جمله "مودت قریب"، "مقام هدایت‌گری امامان" و "اهل الذکر" بودن ایشان می‌باشد؛ سعید در این گونه موارد با احاطه به اهمیت و اساسی بودن مفاهیم یاد شده، سعی کرده به همان اندازه که به معنای ظاهری واژه نظر داشته، مفهوم باطنی آن را نیز مورد توجه قرار دهد. ضمن آن که تکرار چنین گفتمان‌های در تفسیر او، نشان از اهمیت آن‌ها در سنت تفسیری شیعه دارد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید (۱۳۷۸ش)، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بی جا: دار احیاء الکتب العربیة.
۳. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم (۱۹۶۵م)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دارالصادر.
۴. ابن وضاح، محمد (۱۴۱۶ق)، البدع و النهی عنها، به کوشش عمرو سلیم، قاهره، جده: مکتبه ابن تیمیه.
۵. احمدزکی، صفوت (بی تا)، جمهره خطب العرب فی عصور العربیة الزاهره، قاهره: المکتبه العلمیة.
۶. إربلی، علی بن ابی‌الفتح (بی تا)، کشف الغمه فی معرفه الأئمه، بیروت: دار الأضواء.
۷. الازدی، فضل بن شاذان (۱۳۶۳ش)، الايضاح، تهران: دانشگاه تهران.
۸. الأزدی، عبد الغنی (۱۴۱۰ق)، کتاب المتوارین، تحقیق: مشهور حسن محمود سلمان، دمشق: دار القلم للطباعة و النشر و التوزیع.
۹. ایروانی نجفی، مرتضی؛ شاه پسند، الهه (۱۳۹۰)، "نقدی بر نظریه‌ی تحریم تدریجی خمر"، آموزه‌های قرآنی، شماره ۱۴.

۱۰. بحرانی، سید هاشم (بی تا)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه، قم: مؤسسه البعثة.
۱۱. البراقی نجفی، سید حسین بن سید احمد (۱۴۰۷ق)، **تاریخ الکوفه**، تعلیق و اضافات: سید محمدصادق بحر العلوم، بیروت: دارالاضواء.
۱۲. بیابانی اسکویی، محمد (۱۳۹۰ش)، **نبوت**، تهران: انتشارات نبأ.
۱۳. ترندک، جواد (۱۳۷۸ش)، **تفسیر سعید بن جبیر و نقش آن در تطور تفسیر**، تهران: پیام آزادی.
۱۴. ثابت بن دینار (ابوحزمه ثمالی) (۱۴۲۰ق)، **تفسیر القرآن الکریم**، تحقیق: عبد الرزاق محمد حسین حرز الدین و محمد هادی معرفت، بیروت: دار المفید.
۱۵. حسینی میلانی، علی (۱۴۲۸ق)، **الرسائل العشر فی الاحادیث الموضوعه فی کتب السنه**، قم: الحقائق.
۱۶. الحسینی، حیدر سید موسی و توت (۱۴۲۷ق)، **سعید بن جبیر و مروياته فی الاخبار و الحدیث و التفسیر**، بی جا: انتشارات الاعتصام.
۱۷. الحیدری، سید کمال (۱۳۹۱ق)، **وها بیت استمرار فکر امویان**، قم: جامعه المصطفی.
۱۸. دینوری، ابن قتیبه (۱۴۱۰ق)، **الإمامه و السیاسة**. به کوشش ع. شیری. بیروت - لبنان: دارالاضواء.
۱۹. راد، علی (۱۳۹۳ش)، "گونه شناسی احادیث تفسیری؛ از نظریه تا تطبیق"، **تفسیر اهل بیت (ع)**، سال دوم، شماره اول.
۲۰. راد، علی؛ قاضی زاده، کاظم (۱۳۹۰ش)، "بررسی دو نظریه درباره ی وارثان برگزیده ی قرآن" (با تأکید بر احادیث امامیه)، **فصلنامه علوم حدیث**، سال شانزدهم، شماره ۶۱.
۲۱. رحمان ستایش، محمد کاظم؛ غلامعلی، مهدی (۱۳۹۴ش)، "نقد پنداره ی رویگردانی محدثان شیعی از اسناد"، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، سال دوازدهم، شماره ۳، پیاپی ۲۷.
۲۲. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۴۰۸ق)، **تاریخ الخلفاء**، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت: دارالجلیل.

۲۳. صنعانی، عبدالرزاق (بی تا)، **المصنف**، تحقیق: حیب الرحمن اعظمی، بی جا: بی نا.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۵. طبرانی، سلیمان بن احمد (بی تا)، **المعجم الکبیر**، به کوشش حمدی السلفی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، با مقدمه محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. عزیزی، حسین؛ رستگار، پرویز؛ بیات، یوسف (۱۳۸۰ش)، **راویان مشترک؛ پژوهشی در بازشناسی راویان مشترک شیعه و اهل سنت**، قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه ی علمیه قم).
۲۹. العمرانی، احمد (۱۴۳۲ق)، **موسوعه مدرسه مکه فی التفسیر**، قاهره — مصر: دارالسلام للطباعة و النشر و التوزیع و الترجمة.
۳۰. عیاشی، محمد بن مسعود (بی تا)، **تفسیر العیاشی**، تحقیق: الحاج السید هاشم الرسولی المحلاتی، تهران: المكتبة العلمية الإسلامية.
۳۱. فاریاب، محمد حسین (۱۳۹۱ش)، "بازخوانی براهین عقلی متکلمان امامیه بر عصمت امام تا پایان قرن پنجم هجری"، **اندیشه نوین دینی**، سال ۸، شماره ۳۰.
۳۲. القرشی، باقر شریف (۱۴۰۹ق)، **حیاء الامام زین العابدین در اسسه و تحلیل**، بیروت: دار الاضواء.
۳۳. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ش)، **تفسیر القمی**، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم: دار الكتاب.
۳۴. الکوفی، ابن ابی شیبہ (۱۴۰۹ق)، **المصنف**، تحقیق: سعید اللحام، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

۳۵. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۷ش)، **مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه**، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۳۶. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۳ش)، **دانشنامه‌ی امام مهدی عج بر پایه‌ی قرآن، حدیث و تاریخ**، با همکاری سیدمحمد کاظم طباطبایی و جمعی از پژوهشگران، ترجمه‌ی عبدالهادی مسعودی، قم: دارالحدیث.
۳۷. مزی، یوسف (۱۴۰۹ق)، **تهذیب الکمال**، تحقیق: دکتر بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۸. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق-الف)، **اعتقادات الامامیه و تصحیح الاعتقاد**، قم: کنگره شیخ مفید.
۳۹. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق-ب)، **خلاصه‌الایجاز**، بیروت: دارالمفید.
۴۰. مقدسی، محمد بن أحمد (۱۴۱۱ق)، **أحسن التقاسیم فی معرفه‌الأقالیم**، القاهرة: مکتبه‌مدبولی.
۴۱. مهدوی راد، محمدعلی (۱۳۸۲ش)، **آفاق تفسیر**، تهران: نشر هستی نما.
۴۲. مهدوی راد، محمدعلی (۱۳۹۱ش)، "اسلام اموی؛ بنیادها و آموزه‌ها"، **آینه پژوهش**، دوره ۲۳، شماره ۱۳۳.
۴۳. میرزا نوری، حسین (۱۴۰۸ق)، **مستدرک الوسائل**، بیروت: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
۴۴. النشار، علی، سامی (۱۴۲۹ق)، **نشأه‌الفکر الفلسفی فی الاسلام**، قاهره: دارالسلام، دارالمعارف.
۴۵. نصرای، محمد (۱۳۹۴ش)، **بازسازی گفتمان محمد(ص) در صحیفه‌ی سجادیه**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: دکتر احمد پاکتچی، گروه زبان‌شناسی عمومی دانشگاه علامه طباطبایی.
۴۶. نفیسی، شادی؛ میرهاشمی، فاطمه (۱۳۹۳ش)، "هم‌یوسف در پرتو روایات اهل‌بیت"، **تفسیر اهل‌بیت**، دوره ۲، شماره ۲.
۴۷. یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب، (بی‌تا)، **تاریخ البیعوبی**، بیروت: دار صادر.

48. C.judd Steven, (2014), *Religious scholars and the omayyads; piety minded supporters of the Marvanid caliphate*, Routledge.

Bibliography:

1. *The Holy Qur' ān*.
2. Ahmadzadeh, SA. *Naqsh Imam Sajjad Dar Ma'are E'teqadi Imamiyeh (The role of Imam Sajjad in the theological teachings of Imamiyeh)*. Ali Rad. University of Quran and Hadith; 2013.
3. Al-Haidari, S.K. *Wahhabiyyat Istimrar-e fikr 'Umaviyan (Wahhabism Continuing Umayyad's Thought)*. Qom: Al-Mustafa University; 2013.
4. Azizi, H. Rastegar, P. & Bayat, Y. *"Ravian-e Moshtarak; Pazhuheshi Dar Bazshenasi Ravian-e Moshtarak-e Shi'a va Ahle Sunnat"* (Common narrators; A study on the recognition of Shi'ite and Sunni narrators). Qom: Boostan-e Ketab; 2001.
5. Biyabani Oskouyi, M. *Nubuwwat (prophecy)*, Tehran: Nabavi Publication; 2011.
6. Faryab, MH. *"Bazkhani Barahine Aqli Motekalleman-e Imamiyeh Bar 'Esmat-e Imam Ta Payan-e Qarn-e Panjom-e Hejri"* (Review of the intellectual arguments of the Imami theologians on the infallibility of the Imam by the end of the fifth century AH". Journal of Andishey-e Novin-e Dini; 2012: 8 (30).
7. Iravani Najafi, M. & Shapasand, E. *"Naqdi bar Nazariyyeye Tahrir-e Tadriji-e Khamr"* (A Critique of The Gradual Prohibition of Drinking). Journal of Amouzehaye Qur'ani; 2011: 14.
8. Madelung, W. *Schools and Islamic sects in the Middle Ages*. Trans. Javad Ghasemi. Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Qods Razavi; 2008.
9. Mahdavi-Rad, MA. *"Islam-e 'Umavi; Bonyadha va Amouzeha"* (Umayyad Islam; Foundations and Teachings). Journal of Ayeney-e Pazhuhesh; 2013, 23 (133).

10. Mohammadi Rey Shahri, M. *Daneshnamey-e Imam Mahdi Bar Payey-e Quran, Hadith va Tarikh* (Encyclopedia of Imam Mahdi Based on the Quran, Hadith and History). in collaboration with Seyed Mohammad Kazem Tabatabaei and a group of researchers. Trans. Abdolhadi Masoudi. Qom: Dar al-Hadith.Mahdavi-Rad, Mohammad Ali (2003). Afagh-e Tafsir (Horizons of Quran Exegesis). Tehran: Hasti-Nama Publications; 2014.
11. Nafisi, S. & Mi-Hashemi, F. "*Hamm-e Yousof Dar Partov-e Revayat-e Ahl-e Bayt*" (Yusuf's Hamm in the light of the traditions of Ahlul-Bayt). Journal of Tafsir-e Ahlul-Bayt; 2014, 2 (2).
12. Nasravi, M. *Bazsazi Gofte-man-e Mohammad Dar Sahifey-e Sajjadiyeh* (Rebuilding Mohammed's Discourse in Sahifeh Sajjadiyeh). Ahmad Pakatchi. Department of General Linguistics of Allameh Tabatabaei University; 2015.
13. Rad, A. & Qazizadeh, K. "*Barrasiy-e Do Nazariyyeh Darbareye Varethan Bagozideye Qur'an Ba Ta'kid Bar Ahadith A'imma*" (The Study of Two Theories on the Selected Heirs of the Qur'an with emphasis on the Imams' Hadiths). The Journal of 'Uloum-e Hadith; 2011, 16 (17).
14. Rad, A. "*Gouneshenasi Ahadith Tafsiri: Az Nazariye Ta Tatbiq*" (The typology of interpretive hadiths; from theory to adaptation). Journal of Tafsir-e Ahl-e Bayt; 2014, The second year: the first issue.
15. Rahman-Setayesh, MK & Gholamali, M. "*Naqd-e Pendarey-e Rouygardani Muhadithan-e Shi'a Az Asnad*" (Criticizing the Ignorance of Asnād by Shiite Scholars). Journal of Tahqiqat-e Qur'an va Hadith; 2015, 12 (3).
16. Tarandak, J. *Tafsir-e Saeid bin Jubayr va Naqsh An Dar Tatavvor-e Tafsir* (Sa'id bin Jubayr's Commentary and its role in the development of Commentary). Tehran: Payam-e Azadi; 1999.
17. 'Ayāshī, MM. *Kitāb al-Tafsīr*. Research: S. Hashem Rasouli Mahallati. Tehran: Elmīyeh Publications; n.d.
18. Ahmad Zakī Şafwat. *Jamharat-u Khuṭab al-'Arab fī 'Uṣūr al-'Arabīyyat al-Zāhirah*. Cairo: Al-Maktabat al-'Ilmīyyah; n.d.
19. Aḥ rānī, SHS. *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'an*. Research by Department of Islamic Studies of Al-Bi'thah Institute. Qom: n.p.; n.d.

20. Al-'Amrānī, A. *Muwsū'at Madrasa Makka fi al-Tafsīr*. Cairo, Egypt: Dar al-Salam li-Ṭabā'ah wa-Nashr wa-Tawzī' wa-Tarjamah; 1432 AH.
21. Al-'Azudī, 'AGh. *Kitāb al-Mutawārīn*. Research by Mashhūr Hassan Mahmoud Salman. Damascus: Dar al-Qalam li-Ṭabā'ah wa-Nashr wa-Tawzī'; 1410 AH.
22. Al-'Azudī, FSh. *Al-'Īdāh*. Tehran: Tehran University Press and Publishing Institute; 1984.
23. Al-Burāq ī Najafī, SHS. *Ta'rīkh al-Kūfah*. Additions: S. Mohammad Sādīq Bahr al-'Ulūm. Beirut: Dar al-Aḍ wā'; 1407 AH.
24. Al-Ḥusseinī, HSMW. *Sa'īd bin Jubayr wa Marwīyātihī fi al-'Akhbār wal-Ḥadīth wa-Tafsīr*. n.p: Al-'Itiṣ ām Publications; 1427 AH.
25. Al-Kūfī, I'ASh. *Al-Muṣannaḥ*. Research: Sa'īd Al-Laḥ ām. Beirut: Dar al-Fikr Li-Ṭabā'ah wa-Nashr wa-Tawzī'; 1409 AH.
26. Al-Nashār, AS. *Nasa'at al-Fikr al-'Islāmī fil-Islām*. Cairo: Dar al-Salaam & Dar al-Ma'ārif; 1429 AH.
27. Al-Qarashī, BSh. *Ḥayāt al-Imām Zain al-'Ābidīn Dirāsaton wa Taḥlīlatun*. Beirut: Dar al-Aḍ wā'; 1409 AH.
28. Hosseini Mīlānī, A. *Al-Rasā'il al-'Ashr fi al-'Aḥādīth al-Mawḍū'a fi Kutub al-Sunnah*. Qom: al-Ḥaḳ ā'īḳ ; 1428 AH.
29. Ibn Abi al-Ḥadīd, 'I'AHH. *Sharḥ-u Nahjulbalāghah. Research: Muhammad ' Abulfaḍl Ibrahim*. Beirut: Dar ' Iḥ yā' al-Kutub al-'Arabīyah; 1999.
30. Ibn ' Athīr, 'I' A. *al-Kāmil fi al-Tārīkh*. Beirut: Dār Ṣ ādir; 1965.
31. Ibn Bābiwayh, MA (Shaikh Ṣ adūḳ) & Muhammad bin Muhammad bin Nu'mān (Shaikh Mufīd). *'Itiḳādāt al-'Imāmīyah wa Taṣ ḥīḥ al-'Itiḳād*. Qom: Sheikh Mufīd Congress; 1414 AH.
32. Ibn Ḳutaybah Dīnewarī, AM. *Al-Imāmah Wa-Sīasah*. Research: 'A Shīrī. Beirut: Dar al-Aḍ wā'; 1410 AH.
33. Ibn Waḍ ḍ āh , M. *Al-Bad' Wal-Nahy-u Anḥā*. By the efforts of 'Amr Salim, Cairo, Jeddah: Maktabat Ibn Taymiyya & Maktabat Al-'Ilm; 1416 AH.

34. 'Irbilī, AAF. *Kashf al-Qummah fī Ma'rifat al-'A'immah*. Beirut: Dar al-Aḍ wā'; n.d.
35. Ḳumī, AI. *Tafsīr al-Ḳumī*. Research: S. Tayyeb Mousavi Jazayeri. Qom: Dar al-Kitāb; 1988.
36. Mīrẓā Nūrī, H. *Mustadrak al-Wasā'il*. Beirut: Mu'assisatu 'Āl al-Bayt li 'Iḥ yā' al-Turāth; 1408 AH.
37. Mizzī, J'AHY. *Tahdhīb al-Kamāl fī 'Asmā' al-Rijāl*. Research: Dr. Bashār 'Awād Ma'rūf. Beirut: Al-Risālah Institute; 1409 AH.
38. Muhammad bin Muhammad bin Nu'mān (Shaikh Mufīd). *Khulāṣat al-'Ījāz*. Beirut: Dar al-Mufid; 1414 AH.
39. Muḳ adasī, MA. Aḥ san *al-Taḳāsīm fī Ma'rifat al-'Aḳālīm*. Cairo: Maktabat Madbūlī; 1411 AH.
40. Ṣ an' ānī, 'AH. *Al-Muṣannaḑ*. Research: Habib al-Rahman A'zami. n.p; n.d.
41. Suyūṭ ī, JD. *Ta'rīkh al-Khulafā*. Research: Mohammad Muḥ yu al-Dīn Abdul Hamid. Beirut: Dar al-Jalīl; 1408 AH.
42. Ṭ abarānī, SA. *Al-Mu' jam al-Kabīr*. Research: Hamdī 'Abdulmajīd al-Salāfī. Beirut: Dar 'Iḥ yā' al-Turāth al-'Arabī; n.d.
43. Ṭ abāṭ abā'ī, SMH. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an*. Qom: Islamic Publications Office, 5th ed; 1417 AH.
44. Ṭ abrisī, FH. Majma' *al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*. Introduction by: M. Jawad Balaghi. Tehran: Naser Khosrov Publications; 1993.
45. Thābit bin Dīnar, 'AḥṬh. *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*. Research: Abdul Razzāḳ Mohammad Hussein Ḥ irz al-Dīn and Mohammad Hādī Ma'rifat. Beirut: Dar al-Mufid; 1420 AH.
46. Ṭ ūsī, MH. *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur' an*. Introduction by Sheikh Aghabuzurg Tehrani and Research by Ahmad Qaṣ ī 'Āmulī. Beirut: Dār 'Iḥ yā' al-Turāth al-'Arabī; n.d.
47. Ya'ḳ ūbī, AAY. *Ta'rīkh al-Ya'ḳ ūbī*. Beirut: Dār Ṣ ādir; n.d.
48. C. judd Steven. *Religious scholars and the Omayyad; piety minded supporters of the Marvanid caliphate*. Routledge; 2014.

Journal of Quran and Hadith Sciences, Vol.15, No.1, Serial.37, Spring 2018
http://tqh.alzahra.ac.ir Alzahra University

*Discourse Investigation of Shiite Exegesis in Kūfa; Reviewing
Exegetical Views of "Sa' īd b. Jubayr"*

Ali Rad¹
Maryam Velayaty²

Received: 2017/06/06

Accepted: 2017/10/23

Abstract

The effective function of "historical discourse investigation" in religious studies and especially in Quran exegesis, pushed us to analyze Sa' īd b. Jubayr's exegetical statements, as one of the most Shiite effective exegetes in Kūfa. Applying this method, we prove that the prevalent atmosphere of the Sa' īd's exegesis is "historical" and "jurisprudential" discourse, which connects with Shiite materials, and the structure of this discourse is Questioning or Non-Ta'avīlī; the former indicates the beginning of "questioning culture" and paving the way for giving Authority to the Quran and the Prophet's speech and the latter points to practical and standard reading (recitation of the Quran) dominating the Sa' īd's exegesis of which some Shiite fundamental concepts are distinguished. This practical reading, by the title of "acceptance of understanding the Quran" became later a mere scientific discussion.

Keyword: Sa' īd b. Jubayr, Imamī exegesis history, traditional exegesis, Kūfī exegesis, historical discourse investigation, Mohammad's discourse, knowing the Prophecy.

¹. Associate Professor, Quran and Hadith Department, Qom Farabi Branch, University of Tehran, Iran. ali.rad@ut.ac.ir

². PhD Candidate of Quran and Hadith University, Tehran Branch, Iran.
(Corresponding Author). mvelayati7@gmail.com

