Qirā'atunā (Our Reading)

Our Reading (A Hermeneutical Inquiry into Religious Texts Between Heritage and Modernity), Vol. 1, Issue1, Series 1,2026.

The Impact of Contextual Circumstances on the Divergent Approaches of Shia Narrative Commentaries (Tafasir al-Riwa'iyya) Regarding the Citation of the "Deep-Thinking People" (Aqwamun Muta'ammiqun) Hadith

Nosrat Nilsaz[1]✉, **Mahdi Pichan**[2]

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
E-mail: nilsaz@modares.ac.ir
2. Ph.D. in Quranic and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

Article Info

Article type: Research Paper

Article history:
Received: 22 Septmber 2025
Received in revised form: 8 December 2025
Accepted:18 May 2026
Available online: 22 July 2026

Keywords:
Deep-thinking people (Aqwamun Muta'ammiqun),
Shia narrative commentaries,
Safavid Era,
Commentaries on al-Kafi,
Eschatology (End Times)

ABSTRACT

Objective: This study challenges the assumption that Shia narrative commentaries (Tafasir al-Riwa'iyya) are non-interpretive (non-ijtihadi) by examining the selective citation of the "deep-thinking people" hadith in the exegesis of Surah al-Tawhid and Surah al-Hadid. Through this analysis, it seeks to demonstrate that commentators exercised ijtihad via text selection, while uncovering the historical and epistemological factors driving divergent citation practices between early and late scholars.

Method(s): Employing a comparative-analytical approach based on author-centered hermeneutics and contextual analysis, the research examines the inclusion or omission of the hadith across Shia narrative commentaries. It evaluates how evolving compilation contexts, shifts between rationalist ('aqlani) and traditionalist (naqlani) epistemologies, and growing eschatological interest influenced the exegetes' editorial choices.

Result(s): The findings reveal a marked divergence: early commentators omitted the hadith, whereas later scholars highlighted it prominently. This shift stems from changing compilation motives, heightened rationalist-traditionalist tensions in later periods, and increased focus on eschatology. Thus, the results prove that narrative commentators actively employed selective citation as an ijtihadi mechanism to convey specific hermeneutical stances.

Conclusions: The study concludes that Shia narrative commentaries are inherently ijtihadi works where authors actively shaped theological discourse through curated traditions. Ultimately, the transition from early omission to late adoption of the "deep-thinking people" hadith demonstrates how narrative exegesis dynamically adapted to shifting epistemological paradigms and eschatological priorities in Shia thought..

Cite this article: Nilsaz, N. & Pichan, M. (2026). The Impact of Contextual Circumstances on the Divergent Approaches of Shia Narrative Commentaries (Tafasir al-Riwa'iyya) Regarding the Citation of the "Deep-Thinking People" (Aqwamun Muta'ammiqun) Hadith. *Our Reading (A Hermeneutical Inquiry into Religious Texts Between Heritage and Modernity)*, 1(1), 1-38. doi: 10.22034/ghtm.2025.236016

© Author(s) retain the copyright and full publishing rights.
Publisher: International University of Islamic Denominations Press.
doi: 10.22034/ghtm.2025.236016

Qirā'atunā (Our Reading)
قراءتنا
جامعة المذاهب الإسلامية الدولية

قراءتنا: قراءة النص الديني بين التراث والمعاصرة، المجلد١، العدد١، المتوالي١، ٢٠٢٦، صص٣١-١

أثرُ الظروفِ السياقيّة في اختلافِ مناهجِ التفاسيرِ الروائيّة الشيعيّة في روايةِ حديثِ «أقوامٌ متعمّقون» أو عدمِ روايته

نصرت نيلساز[١] ✉ | مهدي پيچان[٢]

١. الكاتب المسئول، أستاذ مشارك في قسم علوم القرآن والحديث، كلية العلوم الإنسانية، جامعة تربيت مدرس، طهران، إيران. البريد الالكتروني: nilsaz@modares.ac.ir

٢. خريج الدكتوراه في علوم القرآن والحديث، كلية العلوم الإنسانية، جامعة تربيت مدرس، طهران، إيران.

معلومات المقال

نوع المقال: مقالة علميّة محكّمة

سجل بالمقال:

تاريخ الإرسال: ٢٢ سبتمبر ٢٠٢٥

تاريخ المراجعة: ٨ ديسمبر ٢٠٢٥

تاريخ القبول: ١٨ مايو ٢٠٢٦

تاريخ النشر الإلكتروني: ٢٢ يوليو ٢٠٢٦

الكلمات المفتاحية:

أقوام متعمّقون،

التفاسير الروائية الشيعية،

الدولة الصفوية،

شروح الكافي،

آخر الزمان

الملخص

يردُ في بعض المصادر الحديثيّة الشيعيّة روايةٌ مفادُها أنّ الله تعالى عَلِم أنّه سيظهر في آخر الزمان أقوامٌ يتعمّقون في المعارف، فأنزل سورةَ التوحيد والآياتِ الأُوَل من سورة الحديد. وقد أثار بيانُ المراد من هذه الرواية نقاشًا واسعًا بين المحدّثين، وانعكس ذلك في عددٍ من المؤلّفات. وتُعدّ التفاسيرُ الروائيّة الشيعيّة من أهمّ المتون التي يستحقّ أسلوبُ نقل هذه الرواية أو عدمُ نقلها فيها التأمّلَ والبحث. وتنبع أهميّة هذا البحث من السعي إلى نقض التصوّر الشائع القائل بأنّ هذه التفاسير غيرُ اجتهاديّة، وإبراز أنّ مؤلّفي التفاسير الروائيّة، شأنَهم شأنُ سائر المفسّرين، مارسوا الاجتهادَ في سبيل كشف مراد الآيات، وعبّروا عن آرائهم التفسيرية من خلال اختيار الروايات وترتيبها. وفي هذا السياق، يتناول هذا البحث ـ من خلال المقارنة بين التفاسير الروائيّة الشيعيّة وتوظيف مفهوم «السياق» في النظريّات الهرمنوطيقيّة المؤلّف-محوريّة ـ الفوارقَ بين هذه التفاسير في نقل حديث «أقوامٌ متعمّقون» أو عدم نقله ضمن الآيات المتعلّقة بقضيّة التوحيد. إنّ اختلاف الدوافع بين تدوين التفاسير الروائيّة الشيعيّة المتقدّمة والمتأخّرة، وأصالةَ النزاع بين الاتجاهين العقلانيّ والنقلانيّ في التعاطي مع المعارف الدينيّة لدى علماء الشيعة إبّان تدوين التفاسير المتأخّرة، إضافةً إلى تنامي الاهتمام بقضايا آخر الزمان في تلك المرحلة، كلّها عواملُ قد تُفسّر المزيد من أهميّة هذه الرواية لدى مدوّني التفاسير الروائيّة المتأخّرة، بما دفعهم إلى توظيفها في تفسير الآيات التوحيديّة بخلاف نظرائهم المتقدّمين.

الاستناد: نيلساز، نصرت و پيچان، مهدي (٢٠٢٦م). أثرُ الظروفِ السياقيّة في اختلافِ مناهجِ التفاسيرِ الروائيّة الشيعيّة في روايةِ حديثِ «أقوامٌ متعمّقون» أو عدمِ روايته. قراءتنا: قراءة النص الديني بين التراث والمعاصرة، ١(١)، ١-٣٨. doi: 10.22034/ghtm.2025.236016

© يحتفظ المؤلف (المؤلفون) بكامل حقوق التأليف والنشر.
الناشر: دارالنشر لجامعة المذاهب الإسلامية الدولية.

doi: 10.22034/ghtm.2025.236016

١. المقدمة وإشكالية البحث والأهداف

ذكر الشيخ الكليني في كتاب التوحيد من الكافي تحت «باب النسبة»، والشيخ الصدوق في كتاب التوحيد تحت «باب أدنى ما يجزئ من معرفة التوحيد»، روايةً مع اختلاف في صدر السند[١] بهذا المضمون: «سُئل عليّ بن الحسين (عليه السلام) عن التوحيد فقال: إنّ الله عزّ وجلّ علم أنّه سيكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون، فأنزل الله تعالى : «قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ» والآيات من سورة الحديد إلى قوله: «وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصّدُورِ»، فمن رام وراء ذلك فقد هلك». أي إنّ الإمام السجاد (عليه السلام) حين سُئل عن التوحيد أجاب بأنّ الله تعالى، لعلمه بظهور أقوام متعمّقين في آخر الزمان، أنزل سورة التوحيد وآيات صدر سورة الحديد، مؤكّداً أنّ من طلب وراء ذلك فقد هلك (الكافي، ١٤٠٧هـ، ج١، ص٩١؛ ابن بابويه، ١٣٩٨هـ، ص٢٨٣). ومن بين الكتب الحديثية الشيعية القديمة، يُعدّ الكافي للكليني أقدم مصدر وردت فيه هذه الرواية[٢]. وقد أشار أصحاب الكتب الحديثية المتأخرة إلى هذه الرواية بالرجوع إلى الكليني والصدوق (انظر: الشيخ الحر العاملي، ١٤١٤هـ، ج١، ص٩؛ المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٣، ص٢٦٣).

وإلى جانب الكتب الحديثية وشروحها التي ذكرت هذه الرواية وشرحتها، نجد أنّ بعض التفاسير الروائية الشيعية قد أوردتها أيضاً، بينما خلا بعضها الآخر منها. إنّ ذكر هذه الرواية أو إغفالها في التفاسير الروائية الشيعية أمر يستحقّ التأمّل، إذ قد يُظنّ للوهلة الأولى أنّ مؤلّفي هذه التفاسير لم يمارسوا أي جهد عقلي أو اجتهادي، بل اقتصروا على جمع الروايات التي غالباً ما تشير مباشرة

---

[١] روى الكليني هذه الرواية بسندٍ جاء على النحو التالي: «محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن عاصم بن حميد». كما رواها الصدوق بسندٍ آخر على هذا الوجه: «محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد قال: حدّثنا سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن عاصم بن حميد». وبذلك يظهر أنّ كلا المحدّثين اعتمدا على سلسلة إسناد تنتهي بعاصم بن حميد، مع اختلاف في أوائل السند؛ حيث ابتدأ الكليني بسندٍ يمرّ بمحمد بن يحيى، بينما ابتدأ الصدوق بسندٍ يمرّ بمحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد وسعد بن عبد الله.

[٢] وبالنظر إلى أنّ الكليني والصدوق قد استفادا في تأليف كتبهما من آثار مكتوبة لأسلافهما (انظر: بيجان و نيلساز، ١٤٠٤، ص٢٥٧-٢٧٧)، يمكن طرح احتمال جدّي بأنّ هذه الرواية كانت موجودة في بعض المصادر الحديثية الشيعية المفقودة، وإن كنّا اليوم لا نملكها، إلا أنّنا اطّلعنا عليها من خلال مؤلّفات المحدّثين اللاحقين مثل الكليني والصدوق. وباعتبار أنّ موضوع الرواية يتعلّق بالتوحيد، وارتباطها بتفسير آيات سورتي التوحيد والحديد، ومع الالتفات إلى عناوين مؤلّفات الرواة الذين نقلوا هذه الرواية (انظر: الطوسي، ١٤٢٠، ص٦٠، ١٥٠، ٤٤٢؛ النجاشي، ١٣٦٥، ص٨٢، ٣٨٣)، وإلى كثرة رواياتهم في الكافي للكليني والتوحيد للصدوق، يمكن القول إنّ من المحتمل أن يكون كتاب تفسير القرآن لحسين بن سعيد الأهوازي (حيّ سنة ٢٥٤هـ)، أو كتاب التوحيد لأحمد بن محمد بن عيسى (حيّ سنة ٢٨٠هـ)، أو كتاب تفسير القرآن لمحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد (ت ٣٤٣هـ)، من بين المصادر التي اعتمد عليها الكليني والصدوق في نقل هذه الرواية.

إلى ألفاظ الآيات وعباراتها. ويعزّز هذا التصوّر تقسيم بعض الباحثين لمناهج التفسير، حيث جعلوا التفسير الروائي إمّا قسماً مستقلاً أو ضمن التفسير النقلي في مقابل التفسير الاجتهادي (انظر: معرفت، ١٣٩٤هـ، ج٢، ص٢٢٥؛ عميد زنجاني، ١٣٧٣، ص١٩٢؛ أيازي، ١٣٧٣، ص١١؛ بابايي، ١٣٨٦، ج١، ص٢٦٩). غير أنّ هذا التصوّر الشائع يحتاج إلى تصحيح؛ فمؤلّفو التفاسير الروائية، شأنهم شأن سائر المفسّرين، تأثّروا بالظروف السياقية، ومارسوا الاجتهاد في سبيل كشف مراد الآيات، وذلك عبر انتقاء الروايات وترتيبها للتعبير عن آرائهم التفسيرية. وما يساعد قارئ هذه التفاسير على إدراك ذلك هو المقارنة بينها والوقوف على مواضع التمايز، وهي تمايزات تكشف عن اختلاف في الرؤية والاهتمامات لدى أصحابها. ومن أبرز هذه المواضع مسألة نقل أو عدم نقل حديث «أقوامٌ متعمّقون» ضمن الآيات المرتبطة بقضية التوحيد. وبناءً على ذلك، ومع الإقرار بتأثير الظروف السياقية في تشكيل التفاسير الروائية، يسعى هذا البحث ـ من خلال المقارنة بين التفاسير الروائية الشيعية المعروفة وتطبيق مفهوم «الظرف» في النظريّات الهرمنوطيقيّة المؤلّف-محوريّة، ولا سيّما نظرية إريك هرش ـ إلى الإجابة عن سؤالين أساسيين: كيف يظهر الاختلاف بين التفاسير الروائية الشيعية في ذكر أو عدم ذكر حديث «أقوامٌ متعمّقون»؟ ما هي العوامل والظروف التي أثّرت في هذا التباين في الأداء؟

٢. خلفية البحث والدراسات السابقة

٢-١. الأبحاث المنشورة

يمكن تناول البحوث المنجزة المرتبطة بمسألة هذا المقال من جوانب متعدّدة. الفئة الأولى: الأعمال التي تناولت حديث «أقوامٌ متعمّقون» بصورة مباشرة. فقد كتب رضا برنجكار مقالة بعنوان «حديث أقوامٌ متعمّقون: مدح أم مذمّة؟» (برنجكار، ١٣٨٢، صص٤٤٣-٤٥٨)، كما تناول عبدالهادي مسعودي في كتابه منهج فهم الحديث (مسعودى، ١٣٩٦، صص٢١٩-٢٢١) هذا الحديث، غير أنّ أياً منهما لم يتطرّق إلى كيفية ذكر أو عدم ذكر هذه الرواية في التفاسير الروائية الشيعية .الفئة الثانية: الأعمال التي تناولت الأحاديث من منظور هرمنوطيقيّة المؤلّف-محوريّة. ومن نماذجها مقالة «البارادايم التأويلي الدستوري في تبيين الهرمنوطيقيّة المؤلّف-محوريّة في دراسات نهج البلاغة» (١٣٩٨، صص٢١٤-٢٣٨)، ومقالة «القراءة الهرمنوطيقيّة للخطبة الأربعين للإمام علي (عليه السلام) في اتخاذ استراتيجية السلم على أساس نظرية الهرمنوطيقيّة المؤلّف-محوريّة لشلايرماخر» (١٤٠٠، صص١٥٧-١٧٨)، وكلاهما من تأليف مريم هاشمي. الفئة الثالثة والأكثر ارتباطاً بموضوع المقال: المؤلّفات التي بحثت في الاجتهاد ضمن التفاسير الروائية الشيعية. ومن أبرزها كتاب الاجتهاد في التفسير الروائي عند

الإمامية لحميدرضا فهيمي تبار ، وكتاب الهرمنوطيق في التفاسير الروائية الشيعية لمهدي بيجان. غير أنّ أيّاً من هذين العملين لم يتناول كيفية ممارسة الاجتهاد من قبل مؤلّفي التفاسير الروائية الشيعية في ذكر أو عدم ذكر حديث «أقوامٌ متعمّقون»، ولا الظروف المؤثّرة في ذلك. وبناءً عليه، فإنّ مسألة هذا المقال لم يسبق أن حظيت بدراسة مباشرة، ويُنظر إليها هنا من زاوية جديدة لم تُطرح في البحوث السابقة.

٣. حديث «أقوامٌ متعمّقون» في التفاسير الروائية الشيعية

يُعدّ اختلاف التفاسير الروائية الشيعية في انتقاء الروايات من أبرز مظاهر التمايز بينها؛ إذ إنّ التفاسير الروائية المتقدّمة لم تنقل هذه الرواية، بينما اعتمد عليها أصحاب التفاسير الروائية المشهورة المتأخّرة في تفسير الآيات. فقد استند إليها فيض الكاشاني في تفسيره لسورة التوحيد (فيض الكاشانى، ١٤١٥هـ، ج٥، ص٣٩٣)، والسيّد هاشم البحراني في تفسيره لسورة التوحيد (البحرانى، ١٣٧٤، ج٥، ص٨٠١)، وكذلك الحويزي في تفسيره لآيات سورة الحديد وفي سياق الروايات الواردة في تفسير سورة التوحيد (الحويزى، ١٤١٥هـ، ج٥، ص٢٣٢؛ ج٥، ص٧٠٦) . في المقابل، لم تُذكر هذه الرواية في التفاسير الروائية المتقدّمة للشيعة في القرنين الثالث والرابع، مثل التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري (عليه السلام)، وتفسير حسين بن حكم الحبري، وتفسير القمي، وكتاب التفسير للعياشي، وتفسير فرات الكوفي. كما لم تُذكر في بعض التفاسير اللاحقة مثل عين العبرة في غبن العترة للسيّد بن طاووس، ونهج البيان لمحمد بن حسن الشيباني من تفاسير القرن السابع. وهنا يبرز سؤال جوهري: لماذا لم يستفد مؤلّفو التفاسير الروائية المتقدّمة من هذه الرواية في تفسير الآيات، بينما اعتمد عليها أصحاب التفاسير الروائية المتأخّرة؟ وللإجابة عن هذا السؤال، لا بدّ أولاً من إلقاء نظرة سريعة على مسألة دور المؤلّف والظروف السياقية في فهم النص.

٤. دور المؤلف والظروف السياقية في فهم معنى النص

عند الحديث عن كيفية تأثّر التفاسير الروائية الشيعية بالظروف السياقية، لا بدّ من التوقّف عند مسألة دور المؤلف وظروفه البيئية في فهم النص، وهي من أبرز القضايا في النظريّات الهرمنوطيقيّة وتفسير النص. ففي القرن التاسع عشر الميلادي، شهدت الدراسات تحوّلاً في المنهج، حيث جرى التأكيد على الحياة الذهنية والعاطفية والنفسية للمؤلف في عملية فهم النص. ووفق هذا المنظور، فإنّ وظيفة القارئ والمفسّر ـ وفي حالتنا التفاسير الروائية الشيعية ـ أن ينظر إلى النص ضمن شبكة معقّدة

بحيث لا ينفصل ارتباطه بالمؤلف، وبالأشخاص الذين واجهوه وتأثّروا به، وبالنصوص الأخرى التي ظهر بينها، وكذلك بالأزمنة والأمكنة التي جاءت بعد إنتاجه.

ومن أبرز هرمنوطيقيي هذا العصر فريدريش شلايرماخر وويلهلم دلتاي. يرى شلايرماخر أنّ فهم أي نص لا يقتصر على إدراك اللغة، بل يتطلّب أيضاً فهم موقع ذلك الكلام ضمن منظومة الأفكار والحياة العقلية للمؤلف. وهو يسعى إلى «إعادة تجربة» حياة المؤلف، أي إعادة بناء تفكيره عبر تفسير كتاباته، ويعتبر أنّ ذلك يتمّ من خلال إعادة بناء تاريخية وحدسية وتنبؤية (شلايرماخر، ١٤٠٢، صص١٣٥-١٨١).

أما دلتاي، وهو من أبرز روّاد عصر الرومانسية، فقد تبع أستاذه شلايرماخر في القول بضرورة إقامة نوع من التزامن بين القارئ والمؤلف. فالقارئ ينبغي أن يجعل نفسه معاصراً للمؤلف عبر عنصر التعاطف، لا أن يجعل المؤلف معاصراً له. ومن هنا، فإنّ الهدف الرئيس للهرمنوطيق عند دلتاي هو معرفة الحياة المتبلورة في النص، بحيث يقوم القارئ بإعادة بناء عالم المؤلف الذهني وعصره من خلال دراسة الوثائق والمعطيات التاريخية. وبهذا خرج هرمنوطيق دلتاي، شأنه شأن هرمنوطيق شلايرماخر، من حدود التفسير اللغوي والشكلي ليأخذ طابعاً نفسياً وتاريخياً (انظر: بالمر، ١٣٨٤، صص١٠٩-١٣١).

وفي نظرية الهرمنوطيق عند إريك هرش، يحتل قصد المؤلف موقعاً أساسياً؛ إذ يربط معنى النص وثباته وإمكان الوصول إلى تفسير موضوعي له بنيّة المؤلف وقصده. وقد وقف هرش في مواجهة الاتجاهات التي تؤمن باستقلال المعنى عن المؤلف. فالمقصود باستقلال المعنى أنّ النص سلسلة من الألفاظ ذات معنى قائم بذاته، وأنّ قصد المؤلف لا دور له في تشكيل ذلك المعنى. لكن هرش يرى أنّ هذا القول غير صحيح، لأنّ معنى النص أمر «قصدي»، أي أنّ النص دائماً يقدّم معنى مقصوداً لشخص ما، سواء كان المؤلف أو القارئ. ومن دون اعتبار قصد ووعي ذلك الشخص، لا يمكن الحديث عن معنى النص. فالذين يؤكّدون استقلال المعنى عن المؤلف لا مفرّ لهم من إحلال القارئ محلّ المؤلف، وإلا أصبح النص بلا معنى (هرش، ١٣٩٥، ص٢٦). وللوصول إلى هذا المعنى المحدّد، يوجّه هرش القارئ إلى مفهوم «الظرف» أو «السياق». فهو يرى أنّ «الظرف» يشير إلى مجموعة معقّدة وغير متميّزة من العوامل التي تشمل، إضافة إلى ألفاظ النص، الجوانب الاجتماعية والنفسية والتاريخية والبيئة الثقافية التي صدر فيها النص، فضلاً عن القواعد والمواضعات التي اعتمدها المؤلف، وعلاقته بجمهوره، ونوعية الألفاظ التي يستخدمها، وغير ذلك من الأمور. وما يقوم به «الظرف» هو أنّه يضيّق دائرة الاحتمالات والمعاني الممكنة أمام القارئ، ويقرّبه من المعنى المتعيّن للنص (هرش، ١٣٩٥، ص١٢٠ و١٢٣) .

وبناءً على ما تقدّم، وفي سياق تبيين العلاقة بين المباحث المذكورة حول دور «الظرف» في فهم معنى النص ضمن النظريّات الهرمنوطيقيّة المؤلّف-محوريّة، مع موضوع هذا المقال، ينبغي القول إنّ مؤلّفي التفاسير الروائية، شأنهم شأن سائر المفسّرين والمفكّرين، يستمدّون معارفهم ورؤاهم

ومناهجهم البحثية من المجتمع الذي يعيشــون فيه، ويختارون موضــوعاتهم ويفهمونها في إطار حاجات ومتطلّبات الجماعة. وفي الحقيقة، فإنّ جميع المفسّـرين الروائيين في سـعيهم لكشـف مراد الآيات ومقاصدها، تأثّروا بالظروف السياقية، واستعانوا بعقولهم سواء باعتبارها مصدراً إلى جانب سائر المصادر، أو كأداة في الإفادة من تلك المصادر. وبعبارة أخرى، لم تنشأ التفاسير الروائية الشيعية في فراغ، بل هي ثمرة حاجات ومشــكلات بنيوية لعصــر المفسّــر ومجتمعه. كما أنّ الموقع الاجتماعي والظروف البيئية التي يعيش فيها المفسّـر، وتخصّـصـاته واهتماماته، تؤثّر تأثيراً بنّاءً في طريقة تفكيره ومعرفته. وعليه، فإنّ التصـوّر القائل بأنّ مؤلّفي التفاسـير الروائية اكتفوا بجمع الروايات دون أي نظرية أو اجتهاد، هو تصوّر غير صحيح. وما يساعد قارئ هذه التفاسير على إدراك هذه الحقيقة هو المقارنة بينها والوقوف على مواضـع الاختلاف والتميّز، ومن أبرز تلك المواضـع مسـألة ذكر أو عدم ذكر حديث «أقوامٌ متعمّقون».

٥. تبيين الظروف السياقية المؤثرة في نقل أو عدم نقل حديث «أقوامٌ متعمّقون»

من بين العوامل المختلفة المرتبطة بظروف حياة المفسّر ـ كالمكان، والتخصّص العلمي، والاتجاهات والاهتمامات، والأوضاع التاريخية والسياسية والاجتماعية السائدة في زمنه ـ يبرز عنصر الزمن بوصفه العامل الأكثر تأثيراً في تمايز التفاسير المذكورة في مسألة ذكر أو عدم ذكر حديث «أقوامٌ متعمّقون»، وهو ما سنشرحه فيما يلي.

٥-١. الاختلاف في دوافع تدوين التفاسير الروائية المتقدّمة والمتأخّرة عند الشيعة

إنّ بداية مسـار تفسـير القرآن كانت في أقوال وأفعال النبيّ الأكرم (ص) التي جاءت لشـرح تفاصـيل الأحكام، وتوضـيح المعارف العليا المتعلّقة بآيات التوحيد والمعاد، والإجابة عن أسـئلة الناس في عصـر نزول القرآن. ورغم أنّ جذور التفسير تعود إلى عصر النزول وزمن حياة النبيّ (ص)، إلا أنّ قرب الناس من لغة القرآن وعرفها، وبسـاطة الفكر الذهني في مجالات الكلام والفقه والأدب بسـبب عدم نشـوء العلوم الرسـمية المتعلّقة بها، إضـافةً إلى الروح العملية والابتعاد عن المجادلات النظرية والتجريدية، جعل النظرة إلى علم التفسير في ذلك العصر محدودة (أسعدي، ١٣٩٩، ج١، ص١٢٤). ومع الابتعاد عن صدر الإسلام وعصر نزول الآيات، ومع توسّع الفتوحات الإسلامية واحتكاك المسلمين بالمدارس الفكرية المختلفة، ونموّ العلوم المتنوّعة وظهور حاجات وأسـئلة جديدة، برزت مناهج واتجاهات تفسـيرية متنوّعة. فالعالم النحوي تناول القرآن من جهة النحو، والبياني من جهة الفصـاحة والبلاغة، والمتكلّم من جهة الكلام، والعرفاء من جهة المعارف العرفانية، والفقهاء من جهه اسـتنباط الأحكام الفقهية، فيما جمع آخرون بين العلوم المختلفة للبحث في معاني الآيات. ومع ظهور هذه الطرق وتوسّعها، بدأ الحديث عن أصول وقواعد التفسير في مقدمات التفاسير أو في مؤلّفات مستقلة ومطوّلة، أو في فصـول خاصـة ضـمن كتب علوم القرآن. ومن أبرز القضـايا المطروحة في تلك المؤلّفات مسـألة

النهي عن التفسير بالرأي، حيث قام العلماء والباحثون بتوضيحها استناداً إلى أدلّة عقلية وعقلائية ونقلية. وبناءً على هذا النهي، ظهر في كتابات بعض المفسّرين الشيعة أنّ كل تفسير غير روائي يُعدّ تفسيراً بالرأي، وأنّ فهم مراد الآيات لا يتحقّق إلا في ظلّ الروايات. وفي نظر هؤلاء، فإنّ «الرأي» هو كلّ نظرية تُستنبط عبر العقل والمباني الظنّية، ولذلك اعتبروا تفسير الآيات بالعقل والاجتهاد مصداقاً للتفسير بالرأي، ووضعوا التفسير الروائي في مقابل التفسير الاجتهادي والعقلي. ومن أقدم وأوثق الشواهد على هذا الاتجاه كلام الشيخ الطوسي الذي ذكر جماعة من علماء الشيعة لا يرون جواز تفسير أيّ من ظواهر القرآن إلا بالاعتماد على الروايات المنقولة (الطوسي، د.ن، ج١، ص٤). وشاهد آخر هو قول العلّامة الحلّي في وصف الأخباريين الذين كانوا يقبلون تلقي أصول الدين وفروعه فقط بالاعتماد على أخبار آحاد أهل البيت (عليهم السلام) (الحلّي، ١٣٨٣هـ، ج٣، ص٤٠٣). تتجلّى العلامات الواضحة لهذا الفكر في كلمات الملا محمد أمين الاسترآبادي (ت ١٠٣٦هـ)، زعيم جماعة الأخباريين الشيعة. فقد تناول في مواضع متعدّدة من كتابه الفوائد المدنية دور الروايات ومكانتها في تفسير وبيان آيات القرآن، وصرّح بأنّ الفهم المعتبر للقرآن مشروط بهداية أهل البيت (عليهم السلام). كما اعتبر الخطابات القرآنية موجّهة بوجهٍ مبهم ومغلق لغير الأئمة، واستند إلى الحديث القائل: «إنّما يُعرف القرآن مَن خوطب به»، ليجعل المعصومين المخاطب الرئيس للقرآن (الاسترآبادي، ١٤٢٦هـ، ج١، ص١٧٨ و٢٧٠). وفي إطار هذا المذهب الفكري، نما الاتجاه الروائي في تفسير القرآن، وبرز العلماء الأخباريون برؤى تفسيرية خاصة. غير أنّه ينبغي الالتفات إلى أنّ الاحتراز من التفسير بالرأي، وعدم اعتبار لغة القرآن لغة عرفية، وحصر المخاطبين به في الأئمة، لم تكن وحدها الأسباب الكامنة وراء الإقبال على التفاسير الروائية. كما أنّ النظر إلى المرحلة الحسّاسة للغيبة الصغرى للإمام المهدي (عليه السلام)، وما رافقها من انقطاع الوصول المباشر إلى الإمام، والهموم والتحدّيات الكبرى التي واجهها علماء الشيعة، يكشف عن أبعاد أخرى للاتجاه نحو تدوين وتأليف التفاسير الروائية. ففي تلك الحقبة، حلّت الاجتهادات الفردية في فهم الآيات والروايات محلّ الرجوع إلى الإمام بوصفه المرجع النهائي والفصل في شؤون الدين والدنيا. وهنا ظهرت قراءات متعدّدة للعقائد الشيعية، واشتدّت النزاعات. وفي مثل هذه الظروف، كان ما يبعث الاطمئنان لدى عامة الناس هو التوجّه إلى المنقولات، والابتعاد عن التنظير في العقائد، واجتناب الاجتهاد في الفقه، والابتعاد عن القواعد العقلية. فالعلماء الشيعة الذين حُرموا من وجود الإمام وجدوا في التمسّك بالأحاديث والأقوال الموروثة عن الأئمة السبيل الوحيد للاتصال بهم (باكتجي، ١٣٨٠، ج١٠، صص١٦٧-١٦٨). ومن جهة أخرى، يمكن الإشارة إلى تدوين الجوامع الحديثية عند أهل السنّة، والسعي لحفظ التراث الروائي لأهل البيت (عليهم السلام)، والدفاع عن المعتقدات الشيعية وصيانتها من خلال تفسير آيات القرآن وجمع الروايات في مواجهة الفرق والمذاهب غير الشيعية.

في الواقع، فإنّ العلماء الشيعة المتقدّمين عمدوا إلى تدوين وتأليف التفاسير الروائية بغية حفظ التراث الروائي لأهل البيت (عليهم السلام) وتوضيح آرائهم الفقهية والكلامية في مواجهة الاتجاهات غير

الشيعية. أمّا العلماء الشيعة المتأخّرون فقد ألّفوا التفاسير الروائية من منطلق اعتبار حقّ تفسير القرآن حقّاً حصرياً، وبالاستناد إلى مبدأ منع التفسير بالرأي واجتناب الاجتهاد في تفسير الآيات. وبعبارة أخرى، فإنّ المفسّرين الشيعة المتقدّمين انخرطوا في تقابل داخلي-ديني مع سائر الفرق والمذاهب الإسلامية، بينما المفسّرون الشيعة المتأخّرون انخرطوا في تقابل داخلي-مذهبي ضمن إطار المواجهة بين الأصوليين والأخباريين، وفي سياق الصراع بين الاتجاهين العقلي والنقلي. ولا ينبغي أن نغفل أنّ مسألة الاحتراز من التفسير بالرأي كانت عاملاً مؤثّراً لدى العلماء المتقدّمين، كما أنّ مواجهة أهل السنّة كانت عاملاً مؤثّراً لدى العلماء المتأخّرين في الإقبال على التفاسير الروائية. وعليه، يبدو أنّ الالتفات إلى السياقات التي نشأت فيها التفاسير الروائية الشيعية، والتمييز بين التقابل الداخلي-الديني الذي ساد تفاسير المتقدّمين، والتقابل الداخلي-المذهبي الذي ساد تفاسير المتأخّرين، يُعدّ من أبرز الظروف السياقية المؤثّرة في نقل أو عدم نقل حديث «أقوامٌ متعمّقون» في هذه التفاسير.

أما الجواب عن السؤال: لماذا ذكر الكليني والصدوق هذه الرواية بينما لم يذكرها المفسّرون الشيعة المتقدّمون؟ فيمكن تحليله من هذا المنظور أيضاً. فالكليني والصدوق، باعتبارهما محدّثين بارزين، اهتما بجمع الأحاديث في موضوعات متنوّعة مثل التوحيد، بينما مؤلّفو التفاسير الروائية لم يتعاملوا مع النصوص بوصفهم محدّثين، بل بوصفهم مفسّرين، فكان اهتمامهم منصبّاً على اختيار الروايات وذكرها في سياق تفسير الآيات. ومنهجهم التفسيري كان انتقائياً، ولم يتّجهوا إلى تفسير جميع آيات القرآن بصورة منظّمة، بغضّ النظر عن اشتمالها على إشارات شيعية. ورغم أنّ مؤلّف تفسير القمي والعياشي كان لهما أفق أوسع مقارنةً بفرات الكوفي، حيث فسّرا عدداً أكبر من الآيات، إلا أنّه في النهاية يمكن القول إنّ جلّ جهودهم التفسيرية كانت موجّهة نحو الآيات المشتملة على إشارات شيعية، خصوصاً في بيان فضائل ومناقب الأئمة (ع) والشيعة، وفي المقابل ذكر مثالب أعدائهم (براشر، ١٣٩٩، ص٦٥). وبناءً على ذلك، يمكن القول إنّ اختلاف أداء الكليني والصدوق مقارنةً بالمفسّرين الشيعة المتقدّمين في ذكر أو عدم ذكر هذه الرواية ناشئ من اختلاف موقعهما؛ فالأوّلان محدّثان، بينما الآخرون مفسّرون. والمفسّر الذي كان اهتمامه الرئيس منصبّاً على ذكر الروايات المتعلّقة بالمناقب والمثالب والأفكار الشيعية الخاصة في مواجهة الفرق الإسلامية الأخرى، لم يكن يرى في حديث «أقوامٌ متعمّقون» ما يستحقّ العناية الكبيرة.

٥-٢. نزاعُ الاتجاهات الدينية بين المنهج العقلي والمنهج النقلي في مواجهة المعارف الدينية

يُعَدّ شاهداً موثوقاً على اختلاف الدوافع في تدوين وتأليف التفاسير الروائية الشيعية في العصور المتقدمة مقارنةً بالعصور المتأخرة، تقابلُ شُرّاح الكافي مع المنهجين العقلي والنقلي في فهم هذا الحديث؛ وهؤلاء الشُرّاح عاشوا في فترةٍ متزامنة مع نشأة التفاسير الروائية المتأخرة عند

الشيعة، أي عصر الصفويين. فقد اعتبر صدر المتألّهين الشيرازي وفيض الكاشاني، من منظورٍ عقلي وتحت تأثير النموذج الفلسفي السائد في تفكيرهما، عبارة «أقوامٌ متعمّقون» توصيفاً مَدْحياً لأهل آخر الزمان، صادراً عن لسان المعصوم. وفي المقابل، رأى العلّامة المجلسي، والملا صالح المازندراني، والملا خليل القزويني، والمجذوب التبريزي، من منظورٍ نقلي وتحت تأثير النموذج الأخباري الغالب على رؤيتهم، أنّ عبارة «أقوامٌ متعمّقون» توصيفٌ في ذمّ بعض أهل آخر الزمان[١].

أمّا صدر المتألّهين في شرحه على الكافي، فمع أنّه لم يُصرّح مباشرةً بشأن عبارة «أقوامٌ متعمّقون»، فقد فهم مضمون الحديث في سياق تعظيم وتمجيد المتعمّقين، وانصرف إلى تحليل محتوى سورة التوحيد والآيات الستّ الأولى من سورة الحديد. وبحسب مشربه الفلسفي، استعمل ألفاظاً من قبيل: واجب الوجود وممكن الوجود، الماهية والهوية، الحقيقة والتعيّن، البسيط والمركّب، الكثرة والوحدة، الجنس والفصل، والدور والتسلسل في شرح هذه الآيات (ملاصدرا، ١٣٨٣، ج٣، ص١٠٩-١٢٦). وكذلك فيض الكاشاني في الوافي، ضمن «باب النسبة وتفسير سورة التوحيد»، فسّر عبارة «أقوامٌ متعمّقون» تفسيراً مَدْحياً، ورأى أنّ المراد بها كبار أهل المعرفة الذين يظهرون في آخر الزمان (فيض الكاشاني، ١٤٠٦هـ، ج١، ص٣٦٩). كما أشار في «باب أسباب الفعل» عند حديث[٢] حول مسألة القضاء والقدر، إلى أنّ الإمام الصادق

---

[١] لأجل فهمٍ صحيحٍ لمعنى كلام كلّ متكلّم، لا بدّ من الإلمام بلغته وثقافته ومصطلحاته؛ إذ لا يمكن تفسير لفظٍ استُعمل في لغةٍ وثقافةٍ معيّنة على أساس لغةٍ وثقافةٍ أخرى. وكلام المعصومين (ع) ليس مستثنىً من هذه القاعدة. إنّ إهمال التغيّر والتحوّل في معاني الألفاظ عبر الزمن يُعدّ من موانع فهم الحديث. وفي هذا السياق، فإنّ الالتفات إلى «أسرة الحديث» المذكور يمكن أن يكون مفتاحاً لفهمه. ويمكن تصنيف هذه الأسرة في عدّة أقسام: القسم الأوّل: الأحاديث التي تذمّ مطلق التعمّق (السيّد الرضي، ١٤١٤هـ ص٤٧٣). القسم الثاني: الأحاديث التي تذمّ التعمّق في الدين وتعتبره خطراً يؤدّي إلى الخروج منه (أحمد بن حنبل، ١٤١٦هـ ج٦، ص٤٦٦). القسم الثالث: الأحاديث التي تنهى عن التعمّق في التكاليف الشرعية (الشيخ الحرّ العاملي، ١٤٠٩هـ ج١، ص٣٩٩). القسم الرابع: الأحاديث التي تنهى عن التعمّق في صفات الله، وتمتدح تاركي هذا النوع من التعمّق حتى تُعرّفهم بأنّهم الراسخون في العلم (السيّد الرضي، ١٤١٤هـ، ص١٢٥). إضافةً إلى أسرة الحديث، فإنّ القرائن الداخلية له تدلّ على أنّه صدر في ذمّ الأقوام المتعمّقين. فلو كان الحديث في مقام المدح والثناء على التعمّق، لما ورد فيه قوله: «فمن رام وراء ذلك فقد هلك». والخلاصة من مجموع الشواهد والقرائن أنّه وإن كان لفظ «التعمّق» في الفارسية المعاصرة يحمل معنىً إيجابياً وقيمةً عالية، إلا أنّه في ثقافة المعصومين (ع) يُراد به الإفراط والخروج عن حدّ الاعتدال (للتفصيل انظر: برنجكار، ١٣٨٢، ص٤٤٣-٤٥٨؛ مسعودي، ١٣٩٦، صص٢١٩-٢٢١).

[٢] علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن أبان عن أبي بصير قال قلت لأبي عبد الله ع شاء و أراد و قدر و قضى قال نعم قلت و أحب قال لا قلت و كيف شاء و أراد و قدر و قضى و لم يحب قال هكذا خرج إلينا.

(عليه السلام) ربما امتنع عن الإجابة على أسئلة معاصريه في هذا الباب لقصور فهمهم، وأنّ ما ذكره من بيانٍ موجز إنّما هو لأهل آخر الزمان الذين وُصفوا بـ «أقوامٌ متعمّقون» (فيض الكاشاني، ١٤٠٦هـ، ج١، ص٥٢٠).

رأى العلّامة المجلسي في شرحه على الكافي ضمن «باب النسبة» وكذلك في «باب المؤمن وعلاماته وصفاته»، أنّ مفاد الحديث يدلّ على عدم جواز التعمّق في التوحيد والمعارف الإلهية، لأنّ العقل البشري عاجز عن إدراك حقيقتها. ومن وجهة نظره، ينبغي لعباد الله أن يكتفوا بالمعرفة والبيان الذي ورد من الله تعالى عبر نزول هذه الآيات، وألا يتجاوزوا هذا الحدّ (المجلسي، ١٤٠٤هـ، ج١، ص٣٢٠؛ ج٩، ص٢٠٨). كما أنّه في كتاب التوحيد من بحار الأنوار، ضمن «باب النهي عن التفكّر في ذات الله تعالى والخوض في مسائل التوحيد وإطلاق القول بأنّه شيء»، اعتبر ظهور الحديث دالّاً على المنع من التفكّر والتعمّق في مسائل التوحيد والاكتفاء بالنصوص الواردة في هذا المجال، لأنّ الله تعالى قد تولّى بنفسه بيان صفاته ولم يُخفِ هذه الأمور عن أحد (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٣، ص٢٦٤).

أمّا الملا صالح المازندراني في شرحه على الكافي، فقد اعتبر المراد من «أقوامٌ متعمّقون» أولئك الذين يتعمّقون في ذات الله وصفاته وفي ما عجز العقل البشري عن إدراكه. ومن وجهة نظره، فإنّ كلّ من يطلب خلاف مضامين هذه الآيات أو شيئاً أكثر أو أقلّ منها، فهو هالك؛ إذ لو كان من اللازم أن يُنزَّل غير هذه الكلمات والعبارات في باب التوحيد لهداية العباد، لكان الحقّ تعالى قد أوجب على نفسه إنزال مثل هذه الآيات. ولذلك حذّر الحديث من التعمّق بما يتجاوز هذه الآيات، لكي تُرسّخ المعارف التوحيدية في قلوب طالبي الحقّ وتستقرّ في نفوسهم (المازندراني، ١٣٨٢، ج٣، ص١٩١). وفي شرح الكافي للملا خليل القزويني، اعتُبر المقصود من «أقوامٌ متعمّقون» أولئك الذين يطلبون إدراك كُنه الذات عبر التعمّق في أسماء الله وصفاته. وقد بيّن أنّ كُنه الذات الإلهية مستور ومحتجب بالأسماء والصفات، وأنّ «أقوامٌ متعمّقون» هم الذين تجاوزوا حدود معرفة الأسماء والصفات وسعوا إلى إدراك كُنه الذات، فكان هلاكهم نتيجةً لهذا المسعى (القزويني، ١٤٢٩هـ، ج٢، ص١٤٤).

أمّا المجذوب التبريزي، وهو من شُرّاح الكافي، فقد اعتبر عبارة «أقوامٌ متعمّقون» توصيفاً ذمّياً لفئة من أهل آخر الزمان. ومن وجهة نظره، المراد من «المتعمّقون» هم الذين يتفكّرون في حقيقة الأشياء، ولا سيّما حقيقة ربّ العالمين، عبر الاستدلال والقياس الشيطاني والكشف

والشهود الناتج عن الرياضة النفسانية. وهؤلاء هم القائلون بوحدة الوجود الذين صدرت عنهم أقوال كفرية. وقد عدّ الصوفية والقدرية والفلاسفة من مصاديق «أقوامٌ متعمّقون»، وأشار إلى بعض معتقداتهم، مثل قولهم إنّ السجود لا يكون إلا لله تعالى وإن أمر بالسجود لغيره، أو تقسيمهم علم الله إلى حضوري وحصولي، إجمالي وتفصيلي، كما ذكر الفلاسفة. وفي النهاية، أورد عبارةً لفيض الكاشاني حول هذا الحديث دون ذكر اسمه، ثمّ ردّها، واعتبر مفاد الحديث دالّاً على النهي من التعمّق في أدلّة التوحيد (المجذوب التبريزي، ١٤٢٩هـ، ج٢، ص١٠٢).

بناءً على ما تقدّم، فإنّ مواجهة ونزاع الاتجاهات الدينية بين المنهجين العقلي والنقلي في مرحلة تدوين وتأليف التفاسير الروائية المتأخرة عند الشيعة قد اتّسع نطاقه واشتدّ حضوره. فقد سعى أنصارُ كلٍّ من هذين المنهجين في مواطن مختلفة من المباحث العلمية إلى تبيين آرائهم والدفاع عنها وردّ آراء خصومهم. ومن أبرز تلك المواطن، التفسيرُ المزدوج ـ المدحي والذمّي ـ لحديث «أقوامٌ متعمّقون» الذي تجلّت آثاره في شروح الكافي. وبهذا الاعتبار يمكن القول إنّ هذه الرواية، بالنظر إلى سياقاتها التاريخية والظرفية، قد اكتسبت أهميةً أكبر لدى أصحاب التفاسير الروائية المتأخرة مقارنةً بنظرائهم المتقدمين، بحيث دفعتهم إلى الإفادة منها في سياق تفسير آيات القرآن الكريم.

٥-٣. جدّيةُ مباحث آخر الزمان في العصر الصفوي

إنّ الالتفات إلى عبارة «آخر الزمان» الواردة في هذا الحديث يكشف جانباً آخر من كيفية تأثير الظروف والسياقات في نقل أو عدم نقل هذا الحديث في التفاسير الروائية الشيعية المتقدمة والمتأخرة. فرغم أنّ الكلام عن آخر الزمان وعلامات الظهور وقضايا المهدوية كان دائماً محلّ بحثٍ بين أهل السنه والاماميه، إلا أنّه في عصر الدولة الصفوية، وبالتزامن مع تدوين التفاسير الروائية المتأخرة عند الشيعة، برز بشكل أوضح في أقوال العلماء ومؤلفاتهم الحديثُ عن الموعودية والمنجوية وعلامات آخر الزمان. وقد كان التمسّك بأحاديث علامات آخر الزمان وظهور المنجي الموعود، مع ادّعاءات التطبيق، وسيلةً فعّالة لإيحاء مشروعية الحكم الصفوي. ومن أبرز القضايا المطروحة آنذاك، نظريةُ اتصال الدولة الصفوية بدولة القائم (عليه السلام) وكونها مقدّمةً للظهور. إنّ استخدام الاعتقاد بالمهدوية لتبرير مشروعية الحكومات يُعدّ من الأساليب القديمة في تاريخ الأدبيات الدينية. ففي العالم الإسلامي، اختيار العباسيين ألقاباً مثل: السفّاح، المنصور، المهدي، الهادي، الرشيد، والمأمون، كان مبنيّاً على كون هذه الألقاب قد استُعملت للمهدي الموعود، وكان قصدهم الاستفادة منها لمآرب سياسية. وفي المقابل، يظهر من خلال مقاتل الطالبيين وسائر المصادر المشابهة أنّ الحركات العلوية أيضاً

استفادت كثيراً من هذا الأمر. وقد تسلّل هذا المنهج إلى الشيعة الإمامية، كما يتّضح من مراجعة فرق الشيعة للنوبختي والمقالات والفرق للأشعري، حيث نرى مدى انتشار استخدام هذه القضية لاستقطاب الناس (جعفريان، ١٣٩١، ص١٥-١٦).

والسؤال الأساس هو: ما هو الأساس النظري لهذه الآراء والنظريات، مثل القول باتصال الدولة الصفوية بدولة القائم (عليه السلام)؟ ينبغي أن يُفهم ذلك في إطار مشروعية الحكم الصفوي وتبرير سلطانه. فهذه التبريرات، في مواجهة ما ورد في الفقه الأصيل الشيعي الذي اعتبر أصل السلطنة مشكوكاً فيه، تقوم على محاولة إظهار وجوب طاعة السلطان (صفت كل، ١٣٨١، صص٥٠٣-٥١٥). ومن الأمثلة على ذلك، رسالةٌ كُتبت في عهد الشاه طهماسب بعنوان الأربعين حديثاً، حيث ذكر المؤلف في المقدمة أنّه وجد في الأخبار أحاديث تدلّ على وجوب الدعاء والطاعة لـ «هذه الدولة الناطقة اللامعة». ثمّ نقل روايةً عن أنس بن مالك عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) قال فيها: «طاعة السلطان واجبة، ومن ترك طاعة السلطان فقد ترك طاعة الله ودخل في نهيه» (ابن بابويه، ١٣٧٦، ص٣٣٨)، ثمّ أورد أحاديث أخرى. غير أنّ هذا لم يكن كافياً لإثبات المشروعية، ولذلك استُعملت طرق أخرى، منها تطبيق بعض الروايات على ظهور الدولة الصفوية .

شرف الدين القاضي أحمد القمي، من مؤرّخي عهد الشاه طهماسب وبداية عصر الشاه عباس الأوّل، يروي حديثاً يدّعي أنّه سمعه من الشيخ البهائي عن والده الشيخ حسين عبد الصمد العاملي، على النحو التالي: «إنّ لنا باردبيل كنزاً، وأيّ كنز! ليس بذهبٍ ولا فضّة، ولكنّه رجل من أولادي يدخل تبريز مع اثني عشر ألفاً، راكباً بغلةً شهباء، وعلى رأسه عصابةٌ حمراء». ثمّ يذكر أنّ السيّد حسين العاملي الكركي قال إنّه في أوائل سلطنة الشاه إسماعيل، حين قصد زيارة المشهد المقدّس، وصل إلى تبريز وكان الشاه مشغولاً بالصيد. وفي يوم عودته من الصيد خرج أهل تبريز لاستقباله، وكان الشاه راكباً فرساً أبيض، وعلى رأسه منديلٌ أحمر، ومعه جيشٌ من اثني عشر ألف فارس، فذكّره ذلك بالحديث المذكور (القمي، ١٣٨٣، ج١، ص٧٥). غير أنّ أصل هذا الحديث إنّما ورد في شأن طالقان لا أردبيل، كما نُقل: «ويحاً للطالقان، فإنّ لله عزّ وجلّ بها كنوزاً ليست من ذهبٍ ولا فضّة، ولكن بها رجالٌ مؤمنون عرفوا الله حقّ معرفته، وهم أيضاً أنصار المهدي في آخر الزمان» (الأربلي، ١٣٨١هـ، ج٢، ص٤٧٨).

أمّا القاضي أحمد الكاشاني، مؤلّف تاريخ نگارستان، فقد شكر الله بعد أن ذكر أحوال الدول المختلفة، مستشهداً بآياتٍ مثل قوله تعالى: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (الأنبياء، ١٠٥)، على أنّ السلطنة والملك قد وصل إلى الدولة الصفوية، وهي الدولة التي تُمهّد لظهور صاحب الأمر (عليه السلام) (غفاري الكاشاني، ١٣٤٠، ص٣٧٥). ومن الشواهد الأخرى

ما أورده مؤلّف تاريخ سلطاني مِن الشيخ صفي إلى الشاه صفي، حيث ذكر جماعةً من القلندريّة والصوفيّة الذين خاطبوا الشاه طهماسب بلقب المهدي وصاحب العصر والزمان (الحسيني الاسترآبادي، ١٣٦٤، ص٨٠). ومن القرائن الدالّة على بروز مباحث آخر الزمان والموعودية، دعاءُ بعض كبار العلماء وادّعاؤهم التحاق الدولة الصفوية بدولة القائم (عليه السلام). فكلمات السيّد حسن الحسيني الاسترآبادي في تاريخ سلطاني (١٣٦٤، ص٨٠)، وإسكندر بك في عالم آراى عباسي (١٣٨٧، ج٢، ص٧٦٢)، وعبدي بك في تكملة الأخبار (١٣٦٩، ص٦٠)، كلّها شواهد على الاعتقاد بأنّ زمن الدولة الصفوية قد وفّر ظروفاً جعلت العصر مهيّأً لرفع لواء ظهور صاحب الأمر (عليه السلام). محمد تقي المجلسي ـ والد العلّامة المجلسي ـ عبّر في أثناء حديثه عن رفع الموانع التي كانت تحول دون إقامة صلاة الجمعة من جانب الشيعة في العصور المختلفة بفضل قيام الدولة الصفوية، عن أمله في أن تتّصل هذه الدولة بظهور صاحب الأمر (عليه السلام) (المجلسي، ١٤١٤هـ، ج٤، ص٥١٣). أمّا العلّامة المجلسي، ففي رسالته حول الرجعة، استند إلى حديثين يُفيدان أنّ الأئمّة الأطهار قد أخبروا بظهور الدولة الصفوية وبشّروا باتصال هذه السلطنة المعتبرة بدولة القائم (عليه السلام). الحديث الأوّل رواه النعماني في كتاب الغيبة عن أبي خالد الكابلي عن الإمام الباقر (عليه السلام)، حيث قال: «كأنّي بقومٍ قد خرجوا بالمشرق يطلبون الحقّ فلا يُعطونه، ثمّ يطلبونه فلا يُعطونه، فإذا رأوا ذلك وضعوا سيوفهم على عواتقهم فيُعطَون ما سألوه فلا يقبلونه حتى يقوموا ولا يدفعونها إلا إلى صاحبكم، قتلاهم شهداء، أما إنّي لو أدركت ذلك لاستبقيت نفسي لصاحب هذا الأمر» (النعماني، ١٣٩٧هـ، ص٢٧٣). وقد رأى العلّامة المجلسي أنّ المقصود بهذه الجماعة إنّما هو السلسلة الصفوية التي خرجت من المشرق تطلب الدين الحقّ، ودعت الناس إليه، ثمّ وصلت إلى مقام السلطنة والملك (صفت كل، ١٣٨١، ص٥٠٥). أمّا الحديث الثاني، فقد استند فيه المجلسي أيضاً إلى رواية النعماني في الغيبة، وفيها: «إذا قام القائم بخراسان وغلب على أرض كوفان وملتان وجاز جزيرة بني كاوان، وقام منّا قائمٌ بجلان وأجابته الآبَر والديلمان، وظهرت لولدي رايات الترك متفرّقات في الأقطار والجنبات، وكانوا بين هناتٍ وهناتٍ، إذا خربت البصرة وقام أمير الإمرة بمصر... ثمّ قال: إذا جُهّزت الألوف وصُفّت الصفوف وقُتل الكبش الخروف هناك يقوم الآخر ويثور الثائر ويهلك الكافر، ثمّ يقوم القائم المأمول والإمام المجهول له الشرف والفضل» (النعماني، ١٣٩٧هـ، ص٢٧٥). وقد فسّر العلّامة المجلسي خروج خراسان بأمراء الترك مثل جنكيز خان وهولاكو خان، واعتبر أنّ المراد بالخروج في جيلان هو الشاه إسماعيل، ورأى أنّ المقصود بمقتل ابن الكبش هو شهادة الأمير صفي ميرزا، وأنّ الملك الذي قام بالثأر له هو الشاه صفي (جعفريان، ١٣٩١ش، ص٣٠-٣١).

ميرلوحي السبزواري، من كبار علماء عصر العلّامة المجلسي، تناول في كتابه كفاية المهتدي جملةً من الاعتراضات على رسالة الرجعة وتفسيرات المجلسي لهذين الحديثين، واعتبر هذه التطبيقات نوعاً من المجاملة، محذّراً العلماء من أن لا يُسيئوا فهم الأحاديث ولا يعبّروا عنها وفق أهوائهم الدنيوية بما يخالف الشريعة (ميرلوحي السبزواري، ١٣٧٣، صص٣٢-٣٣). ومع ذلك، لا بدّ من الإقرار بأنّ مكانة العلّامة المجلسي واضحة من خلال أعماله البارزة، وأنّ شدّة انتقادات ميرلوحي إنّما تعود إلى العداوة التي نشأت بينهما، غير أنّ التتبّع في أقوال الطرفين يُظهر أنّ بعض ملاحظات ميرلوحي حول هذا الحديث تبدو صحيحة وفي محلّها.

ومن نماذج بروز مباحث آخر الزمان والمهدوية، ما ذكره محمد يوسف الملقّب بـ «الناجي» (حيّ سنة ١١٢٧هـ) في مؤلّفه رسالة في سلطنة الصفويين. فقد قدّم شرحاً مطوّلاً عن سلطنة الأمويين والعباسيين، ثمّ حاول عبر تطبيق بعض الروايات على عددٍ من سلاطين الصفويين أن يبرّر مشروعية سلطنتهم. ومن تلك الروايات، حديثٌ في روضة الكافي جاء فيه: «بدا لكم النجم ذو الذنب من قِبَل المشرق» (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج٨، ص٦٦)، حيث اعتبر محمد يوسف أنّ المراد بالنجم هو الشاه إسماعيل، وأنّ معنى «ذو الذنب» أنّ له أولاداً يسيرون على طريقته (الناجي، ١٣٨٧، ص١١٥). كما رأى أنّ مصداق الرواية: «يخرج بقزوين رجلٌ اسمه اسم نبيٍّ، يُسرع الناس إلى طاعته المشرك والمؤمن، يملأ الجبال خوفاً» (الطوسي، ١٤١١هـ، ص٤٤٤)، هو أيضاً الشاه إسماعيل، وأنّ دولته ستلتحق بدولة القائم (ع) (الناجي، ١٣٨٧، ص١١٦). ولتأكيد رأيه استشهد بكلام الملا خليل القزويني في شرحه على الكافي (القزويني، ١٤٢٩، ج١، ص٩٨). ورواية أخرى اعتبرها الناجي دالّة على الشاه إسماعيل (الناجي، ١٣٨٧، ص١١٨)، وهي التي جاء فيها أنّه بعد زوال الدولة العباسية ستقوم دولةٌ يُقيمها رجلٌ من أهل البيت «يُشير بالتقوى ويعمل بالهدى» (ابن طاووس، ١٤٠٩، ج٢، ص٦٠٠). كما فسّر روايةً منسوبة إلى النبي الأكرم (صلى الله عليه و آله) قال فيها لليهود والنصارى: «ثمّ يُظفرني الله ببلادكم ويستولي عليها المؤمنون من دونكم ومن دون من يوافقكم على دينكم» (الطبرسي، ١٤٠٣، ج١، ص٣١)، بأنّها تشير إلى أصفهان التي كان أهلها يهوداً، ثمّ آمنوا بفضل قيام الدولة الصفوية، وهي الدولة التي ستتّصل بدولة القائم آل محمد (عليه السلام) (الناجي، ١٣٨٧، ص١٢٦-١٢٧.)

رسالةٌ أخرى تُظهر أهمية مباحث آخر الزمان في العصر الصفوي هي رسالةٌ موجزةٌ ومستقلة في شرح حديث «دولتنا في آخر الزمان». وهذه الرسالة القصيرة، التي لا يُعرف مؤلّفها، محفوظة حالياً في مكتبة آية الله المرعشي النجفي تحت الرقم ١٣٨١ (جعفريان، ١٣٩١، ص٥٠). وقد تناولت الرسالة شرح حديثٍ أورده المؤلّف على النحو التالي: «لكلّ أناسٍ دولة، ودولتنا في آخر الزمان». وإن لم يرد

هذا النصّ بهذا الشكل في المصادر، إلا أنّ أصله قريبٌ من ما ورد في أمالي الشيخ الصدوق: «لكلّ أناسٍ دولةٌ يرقبونها، ودولتنا في آخر الدهر تظهر» (ابن بابويه، ١٣٧٦، ص٤٨٩). وتشـير القرائن إلى أنّه في العصر الصفوي استند بعضهم إلى هذا الحديث للقول بأنّ الدولة الصفوية هي دولة آخر الزمان وممهّدة لدولة صاحب الزمان (ع). فقد استشهد الشاه إسماعيل في رسالته إلى شيبك خان بهذا الحديث، واعتبر نفسه ودولته مصداقاً لآياتٍ مثل: «وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ» (مريم، ٥٤)، و «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (الأنبياء، ١٠٥) (قاسمي حسيني گنابادي، ١٣٨٧، ص٨٧-٩٢). ولم يقتصر الاستناد إلى هذا الحديث على رسالته، بل ظهر أيضاً في كتابات بعض المؤرّخين الموالين للدولة الصفوية، مثل ما ورد في خلاصة التواريخ في شأن الشاه إسماعيل (القمي، ١٣٨٣، ج١، ص٧٩ و١٥٤). كما نجد مثالاً آخر في روضة الصفوية، حيث طبّق المؤلّف الحديث على الشاه عباس (جعفريان، ١٣٩١، ص٥٨).

وقد عُبّر عن فكرة كون الدولة الصفوية مقدّمةً لدولة المهدي بطرق أخرى أيضاً، منها ما ورد في بعض النقوش التاريخية بأصفهان. ففي أحد النقوش التي تصف الشاه طهماسب جاء: «قائد عسكر المهدي صاحب الزمان السلطان بن السلطان أبو المظفّر شاه طهماسب الصفوي الحسيني بهادر خان». وفي نقشٍ آخر في بقعة خواجة شاه حسن المؤرّخ بسنة ٩٦٢هـ، وُصف الشاه طهماسب بأنّه: «في أيام خلافة سلطان سلاطين العصر والأوان ومقدّمة الجيش لصاحب الزمان أبو المظفّر شاه طهماسب الحسيني» (هنرفر، ١٣٤٤، ص٩٢ و٣٨٨).

و بناءً على ذلك يمكن القول إنّه وإن كان الحديث عن قضايا آخر الزمان وعلامات الظهور قد حظي دائماً باهتمام الناس على مرّ العصور، فإنّه في مرحلة نشوء وتكوين التفاسير الروائية المتأخرة عند الشيعة، وبالتزامن مع قيام الدولة الصفوية الشيعية، عاد هذا الموضوع ليبرز بشكلٍ أوضح ويصبح ساحةً لآراءٍ ونقاشاتٍ متنوّعة. وحيث إنّ رواية «أقوامٌ متعمّقون» قد تحدّثت عن آخر الزمان وخصائص بعض أهله، يمكن تصوّر أنّ هذه الرواية كانت ذات أهميةٍ أكبر لدى أصحاب التفاسير الروائية المتأخرة مقارنةً بمؤلّفي ومدوّني التفاسير الروائية المتقدمة، بحيث دفعتهم إلى الإفادة منها في سياق تفسير آيات القرآن الكريم.

استنتاجات

من أبرز مصاديق انعكاس الظروف والسياقات في تدوين وتأليف التفاسير الروائية الشيعية، اختلاف هذه التفاسير في نقل أو عدم نقل حديث «أقوامٌ متعمّقون» في سياق مسألة التوحيد. وهذا الأمر يمكن رصده من خلال المقارنة بين هذه التفاسير في الموضع المذكور، مع مراعاة الظروف التاريخية التي عاشها المؤلّفون والمدوّنون، ومن خلاله يتّضح أسلوب اجتهادهم في اختيار الروايات وترتيبها. فإنّ

أصحاب التفاسير الروائية المتقدّمة في القرن الثالث والرابع، مثل التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري (ع)، وتفسير حسين بن حكم الحبري، وتفسير القمي، وكتاب التفسير للعياشي، وتفسير فرات الكوفي، وكذلك عين العبرة في غبن العترة لابن طاووس ونهج البيان لمحمد بن حسن الشيـباني من تفاسير القرن السابع، لم يستفيدوا من هذا الحديث في تفسير الآيات الإلهية. بينما نجد أنّ مؤلّفي التفاسير الروائية المتأخرة، مثل فيض الكاشاني، السيّد هاشم البحراني والحويزي، قد أوردوا هذا الحديث في تفاسيرهم الصافي والبرهان ونور الثقلين عند تفسير آيات سورة الحديد وسورة التوحيد. ومن أسباب هذا التمايز، اختلاف الدوافع بين المتقدّمين والمتأخرين في تدوين التفاسير الروائية. فقد كان علماء الشيعة المتقدّمون يهدفون إلى حفظ التراث الروائي لأهل البيت (عليهم السلام) وتوضيح آرائهم الفقهية والكلامية في مواجهة الاتجاهات غير الشيعية، بينما اتّجه العلماء المتأخرون إلى تدوين التفاسير الروائية من منطلق حصر حقّ تفسير القرآن في أهل البيت (عليهم السلام)، مع التشديد على منع التفسير بالرأي والابتعاد عن الاجتهاد في تفسير الآيات. وبعبارة أخرى، فإنّ المفسّرين المتقدّمين كانوا في مواجهة داخلية مع سائر الفرق والمذاهب الإسلامية، بينما المفسّرين المتأخرين كانوا في مواجهة داخل المذهب نفسه، في إطار الصراع الأصولي ـ الأخباري، وفي سياق تقابل المنهجين العقلي والنقلي. وقد سعى أنصار هذين المنهجين في مواطن مختلفة من المباحث العلمية إلى الدفاع عن آرائهم وردّ آراء خصومهم. ومن أبرز تلك المواطن، التفسير المزدوج ـ المدحي والذمّي ـ لحديث «أقوامٌ متعمّقون». ويُعدّ تقابل شُرّاح الكافي في فهم هذا الحديث شاهداً موثوقاً على ذلك، إذ عاش هؤلاء الشُرّاح في فترةٍ متزامنة مع نشأة التفاسير الروائية المتأخرة في عصر الصفويين. كما أنّ الالتفات إلى عبارة «آخر الزمان» الواردة في هذا الحديث يكشف جانباً آخر من تأثير الظروف والسياقات في نقل أو عدم نقل هذا الحديث في التفاسير الروائية الشيعية المتقدمة والمتأخرة. فرغم أنّ الكلام عن آخر الزمان وعلامات الظهور وقضايا المهدوية كان دائماً مطروحاً بين العامّة والخاصّة، إلا أنّه في عصر الدولة الصفوية، وبالتزامن مع تدوين التفاسير الروائية المتأخرة، برز بشكل أوضح في أقوال العلماء ومؤلفاتهم الحديثُ عن الموعودية والمنجوية وعلامات آخر الزمان. ومن أسباب ذلك التمسّك بأحاديث علامات آخر الزمان وظهور المنجي الموعود، مع ادّعاءات التطبيق، لإيحاء مشروعية الحكم الصفوي. وبناءً على ذلك، يمكن القول إنّ هذه الرواية، بالنظر إلى سياقاتها التاريخية والظرفية، قد اكتسبت أهميةً أكبر لدى أصحاب التفاسير الروائية المتأخرة مقارنةً بنظرائهم المتقدمين، بحيث دفعتهم إلى الإفادة منها في سياق تفسير الآيات التوحيدية من القرآن الكريم.

الملاحظات الأخلاقية

الالتزام بمبادئ أخلاقيات البحث

تجنب المؤلفون جميع أشكال التزوير والانتحال العلمي وأي نوع من أنواع سوء السلوك البحثي، والتزموا بالمبادئ الأخلاقية في إنجاز هذا البحث العلمي ونشره، وهم يؤكدون ذلك.

مساهمة المؤلفين

ساهم جميع المؤلفين على نحو متساو في بلورة فكرة المقالة وإعداد مسودتها الأولية ونسخها اللاحقة، بما في ذلك النسخة المنقحة والمحررة.

تعارض المصالح

يقر المؤلفون بأن هذه المقالة لا تنطوي على أي تعارض في المصالح.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- ابن بابويه، محمد بن علي. (١٣٩٨ق). التوحيد. قم: جامعة المدرسين.
- ـــــــــــــــــ (١٣٩٥ق). كمال الدين وتمام النعمة. طهران: الإسلامية.
- ـــــــــــــــــ (١٣٧٦ش). الأمالي. طهران: كتابچي.
- ابن طاووس، احمد بن موسى. (د.ن) عين العبرة في غبن العترة. قم: دار الشهاب.
- ـــــــــــــــــ (١٤٠٩ق). إقبال الأعمال. طهران: دار الكتب الإسلامية.
- أحمد بن حنبل. (١٤١٦ق). المسند. القاهرة: دار الحديث.
- الأربلي، علي بن عيسى. (١٣٨١ق). كشف الغمة في معرفة الأئمة. تبريز: بني هاشمي.
- الاسترآبادي، محمد أمين. (١٤٢٦ق). الفوائد المدنية وبذيله الشواهد المكية. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- أسعدي، محمد. (١٣٩٩ش). «التيّار الروائيّ». علم تحليل الآفات في التيّارات التفسيريّة. قم: مركز البحوث بين الحوزة والجامعة.
- التركمان، اسكندر بيك. (١٣٧٨ش). تاريخ عالم‌آراي عباسي. طهران: أميركبير.
- أيازي، محمد علي. (١٣٧٣ش). مسار تطور تفاسير الشيعة. طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.
- بابايي، علي أكبر. (١٣٨٦ش). مكاتب تفسيرية. طهران: سمت ـ مركز البحوث بين الحوزة والجامعة.
- البحراني، السيد هاشم. (١٣٧٤ش). البرهان في تفسير القرآن. قم: مؤسسة بعثة.
- براشر، مئير. (١٣٩٩ش). القرآن وأدوار التفسير الأولى عند الشيعة الإمامية. طهران: حكمت.
- برنجكار، رضا.(١٣٨٢ش). «حديث أقوامٌ متعمّقون؛ مدح أو مذمّة؟». مجلة نقد ونظر، ٨(٣١ و٣٢)، ٤٤٣-٤٥٨.
- باكتجي، أحمد.(١٣٨٠ش). الإمامية. دائرة المعارف الكبرى الإسلامية. طهران: مركز دائرة المعارف الكبرى الإسلامية.

- بالمر، ريتشارد. (١٨٤ش). علم الهرمنيوطيقا. طهران: هرمس.
- بيجان، مهدي.(١٤٠٤ش). هرمنيوطيقا التفاسير الروائية الشيعية. طهران: جمعية الدراسات القرآنية والثقافة الإسلامية.
- ـــــــــــ ؛ نصرت نيلساز(١٤٠٤ش). «استرجاع مصادر كتاب الكافي في ضوء تحليل وظيفة الحلقة المشتركة في أكثر أصناف روايات محمّد بن يحيى العطّار القمّي تكراراً». كتاب قَيّم، ١٥(١)، ٢٥٧-٢٧٧. 10.30512/kq.2023.20197.3689
- جعفريان، رسول. (١٣٩١ش). نظرية اتصال الدولة الصفوية بدولة صاحب الزمان (ع). طهران: نشر علم.
- الحبري، حسين بن حكم.(١٤٠٨ق). تفسير الحبري، بيروت: آل البيت.
- الاسترآبادي، حسن.(١٣٦٤ش). تاريخ سلطاني: من الشيخ صفي إلى الشاه صفي. طهران: انتشارات علمي.
- الحلّي، حسن بن يوسف.(١٣٨٣ش). نهاية الوصول إلى علم الأصول. قم: مؤسسة الإمام الصادق.
- الحويزي، عبد علي بن جمعة.(١٤١٥ق). نور الثقلين. قم: الإسماعيليان.
- السيد الرضي، محمد بن الحسين.(١٤١٤ق). نهج البلاغة. قم: هجرت.
- شلايرماخر، فريدريش.(١٤٠٢ش). الهرمنيوطيقا (مخطوطات ١٨٠٩ و١٨١٩).طهران: نشر ني.
- الشيـباني، محمد بن الحسن.(١٤١٣ق). نهج البيان. طهران: دائرة المعارف الاسلامية.
- الشيخ الحرّ العاملي، محمد بن الحسن. (١٤٠٩ق). وسائل الشيعة. قم: مؤسسة آل البيت.
- ـــــــــــــــــــــــ.(١٤١٤ق). هداية الأمة إلى أحكام الأئمة. مشهد: العتبة الرضويّة المقدّسة.
- صفت‌كل، منصور.(١٣٨١ش). بنية المؤسسة والفكر الديني في إيران العصر الصفوي. طهران: مؤسسة رسا.
- الطبرسي، أحمد بن علي.(١٤٠٣ق). الاحتجاج على أهل اللجاج. مشهد: نشر مرتضى.
- الطوسي، محمد بن الحسن.(د.ن). التبيان في تفسير القرآن. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ـــــــــــــــــــــــ.(١٤٢٠ق). الفهرست. قم: مكتبة المحقق الطباطبائي.
- ـــــــــــــــــــــــ.(١٤١١ق). الغيبة. قم: دار المعارف الإسلامية.
- الشيرازي، عبدي بيك.(١٣٦٩ش). تكملة الأخبار: تاريخ الصفوية. طهران: ني.
- العسكري، حسن بن علي.(١٤٠٩ق). التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري (ع)، قم: مدرسة الإمام المهدي.

- عميد زنجاني، عباس علي.(١٣٧٣ش). مباني وطرق تفسير القرآن. طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.
- العياشي، محمّد بن مسعود.(١٣٨٠ق). كتاب التفسير. طهران: المطبعة العلميّة.
- غفاري الكاشاني، أحمد بن محمد.(١٣٤٠ش). تاريخ نگارستان. طهران: مكتبة حافظ.
- فرات الكوفي، فرات بن إبراهيم.(١٤١٠ق). تفسير فرات. طهران: منظّمة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الإرشاد.
- فهيمي‌تبار، حميد رضا.(١٣٩٠ش). الاجتهاد في التفسير الروائي الإمامي. طهران: جامعة الإمام الصادق (ع).
- فيض الكاشاني، الملا محسن.(١٤٠٦ق). الوافي. أصفهان: مكتبة أمير المؤمنين (ع).
- فيض الكاشاني، الملا محسن.(١٤١٥ق). تفسير الصافي. طهران: مكتبة الصدر.
- قاسمي حسيني گنابادي، محمد قاسم.(١٣٨٧ش). شاه إسماعيل نامه.طهران: الأكاديمية للّغة والأدب الفارسيّ.
- القزويني، الملا خليل بن غازي.(١٤٢٩ق). الشافي في شرح الكافي. تحقيق محمد حسين درايتي. قم: دار الحديث.
- القزويني، الملا خليل بن غازي.(١٤٢٩ق). صافي في شرح الكافي. قم: دار الحديث.
- القمي، أحمد بن حسين. (١٣٨٣ش). خلاصة التواريخ. طهران: جامعة طهران.
- القمي، علي بن إبراهيم.(١٤٠٤ق). تفسير القمي. تحقيق طيّب الموسوي الجزائري. قم: دار الكتاب.
- الكليني، محمد بن يعقوب.(١٤٠٧ق). الكافي. طهران: دار الكتب الإسلامية.
- المجذوب التبريزي، محمد.(١٤٢٩ق). الهدايا لشيعة أئمة الهدى. قم: دار الحديث.
- المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي.(١٤٠٤ق). مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول. طهران: دار الكتب الإسلامية.
- المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي.(١٤٠٣ق). بحار الأنوار. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- المجلسي، محمد تقي.(١٤١٤ق). لوامع صاحبقراني. قم: مؤسسة الإسماعيليان.
- مسعودي، عبد الهادي.(١٣٩٦ش). منهج فهم الحديث. طهران: سمت.
- معرفت، محمد هادي.(١٣٩٤ش). التفسير والمفسرون. قم: التمهيد.
- الملا صالح المازندراني، محمد صالح بن أحمد.(١٣٨٢ش). شرح الكافي. طهران: المكتبة الإسلامية.
- الملاصدرا، محمد بن إبراهيم.(١٣٨٣ش). شرح أصول الكافي. طهران: مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية.

- ميرلوحي السبزواري، محمد بن محمد.(١٣٧٣ش). كفاية المهتدي. طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.
- الناجي، محمد يوسف.(١٣٧٨ش). رسالة في سلطنة الصفويين. طهران: مكتبة المتحف ومركز الوثائق لمجلس الشورى الإسلامي.
- النجاشي، أحمد بن علي.(١٣٦٥ش). الرجال. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- النعماني، محمد بن إبراهيم.(١٣٩٧ش). الغيبة. طهران: نشر صدوق.
- هاشمي، مريم(١٣٩٨ش). البارادايم التأويلي الدستوري في تبيين الهرمنيوطيقا المؤلفية في دراسات نهج البلاغة. مجلة البحوث العلويّة. ص٢١٤-٢٣٨، ١٣٩٨ش. https://doi.org/10.30465/alavi.2019.4233
- هاشمي، مريم(١٤٠٠ش). القراءة الهرمنيوطيقية للخطبة ٤٠ للإمام علي (ع) في اتخاذ استراتيجية السلم على أساس نظرية الهرمنيوطيقا المؤلفية لشلايرماخر. مجلة البحوث العلويّة، ١٢(٢٤)، ١٥٧-١٧٨، https://doi.org/10.30465/alavi.2022.7608
- هرش، إريك.(١٣٩٥ش). الاعتبار في التفسير. طهران: انتشارات حكمت.
- هنرفر، لطف الله.(١٣٤٤ش). كنز الآثار التاريخية في إصفهان: الآثار القديمة واللوحات والنقوش التاريخية في إصفهان. إصفهان: مكتبة ثقفي.