مروری بر معنای عبارت «ادنی المعرفة» در حدیث امام رضا علیه‌السلام ـ مجید میلانی
فصلنامه تخصّصی مطالعات قرآن و حدیث **سفینه**
سال یازدهم، شماره ۴۲ «ویژه پژوهش‌های رضوی»، بهار ۱۳۹۳، ص ۱۲ ـ ۳۸

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

مروری بر معنای عبارت «ادنی المعرفة» در حدیث امام رضا علیه‌السلام

مجید میلانی *

چکیده: معنای عبارت «ادنی المعرفة» که در حدیث امام رضا علیه‌السلام در باب توحید به کار رفته، موضوع اصلی این مقاله است. نویسنده، معنای «کمترین حدّ معرفت» را در برابر این عبارت نمی‌پذیرد و به جای آن، «حقّ المعرفة» و «حدّ المعرفة» را پیشنهاد می‌کند. به نظر وی ترجمهٔ مورد نقد، به دلیل کلام محمد غزالی در کتاب احیاء العلوم مطرح شده است. لذا در بررسی خود، ابتدا اصل کلام غزالی را طرح می‌کند، و نقد آن را از کلام میرزا حبیب الله خویی می‌آورد. آنگاه معنای «ادنی» را در لغت، قرآن، حدیث و کلام محدثان از جمله میرزا مهدی اصفهانی پی می‌گیرد؛ سپس با طرح نکاتی در باب فطری و موهبتی بودن توحید، به مدعای خود می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: توحید – کلام امام رضا علیه‌السلام / ادنی المعرفة – معنا و مفهوم/ غزالی، محمد – نقد و بررسی دیدگاه توحیدی / خویی، حبیب الله – دیدگاه توحیدی/ احیاء العلوم (کتاب) – نقد و بررسی/ توحید فطری/ اصفهانی، مهدی – دیدگاه توحیدی.

---

*. پژوهشگر و مدرس عقاید اسلامی.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

۱. مقدمه

ارائهٔ معنای صحیح از آیات و روایات، یکی از مهمترین بایسته‌های پژوهشی است. در باره نقش و جایگاه این امر مهم در تبیین معانی احادیث غالباً در دو گروه روایات سخن می‌گویند:

الف. روایاتی که اثر عملی بر آنها مترتّب است مانند احادیث فقهی.

ب. روایاتی که اثر عملی بر آنها مترتّب نیست مانند احادیث عقاید.

البته در مورد این تقسیم اختلاف نظر وجود دارد. گروهی بر خلاف این رأی غالب، احادیث عقاید را نیز دارای اثر عملی – بلکه عملی‌ترین اثر– می‌دانند. (بنگرید: محمد سند، نقش روایات در امور اعتقادی).

ولی در هر حال، بر این نکته اجماع است که فهم دقیق حدیث مهمترین گام در راه نتیجه‌گیری از آن است که خود مقدمهٔ گامهای دیگر است.

هدف از طرح این مقدمه آن است که اثر این فهم بر احادیث فقهی بیشتر مورد کنکاش و پژوهش و بحث قرار گرفته است. در حالی که در مورد احادیث عقاید:

اولاً کمتر در مورد آنها تحقیق می‌شود.

ثانیاً معمولاً مطالب به شکل تکرار نقل‌قولها از منابع پیشین -و نه تولید اندیشهٔ تازه- ارائه می‌شود.

اساساً لازمهٔ ترجمهٔ دقیق آیات و روایات، فهم دقیق از مراد پیامبر و اوصیاء علیهم‌السلام است، و گرنه بسا اوقات که کلمات آسمانی آن بزرگواران در فضای ضدّ دین وارد می‌شوند. عقلی بودن و استوار بودن نصوص دینی نباید فراموش شود یا تحت الشعاع قرار گیرد. ضمناً برای شرح روایت، إشراف کامل بر تمام دین لازم است و باید شارح جامع الاطراف باشد. آیا این ویژگی‌ها در تمام ترجمه‌ها و شرح‌ها موجود است؟

این عوامل ما را وا می‌دارد که به پژوهش در زمینهٔ فهم معانی احادیث عقاید، بیش از

پیش اهتمام نشان دهیم. این گفتار، گامی در این راه است.

۲. بیان مسئله

حدیثی در مجامیع روائی در باب توحید روایت شده است به این لفظ:

عن الفتح بن یزید الجرجانی عن ابی الحسن علیه السلام قال: سألته من أدنی المعرفة. فقال: الإقرار بأنّه لا إله غیره و لا شبه له و لا نظیر و أنّه قدیم مثبت موجود غیر فقید و أنّه لیس کمثله شیء.

(الکافی ج ۱ ص ۸۶، التوحید ص ۲۸۳، عیون اخبار الرضا علیه السلام ج ۱ ص ۱۳۳، کشف الغمه ج ۲ ص ۲۸۶)

قبل از ادامهٔ سخن توجه به یک نکته را ضروری می‌دانیم:

ابوالحسن کنیهٔ مشترک سه امام معصوم است: امام کاظم، امام رضا و امام هادی علیهم السلام. گاهی بر اساس برخی قرائن بطور قطع می‌توان فهمید که کدام معصوم مورد نظر بوده است. اما گاهی چنین نیست. در چنین موارد، اختلاف میان محدثان پیش می‌آید. در این حدیث نیز اختلاف نظری پیش آمده است.

شیخ حرّ عاملی حدیث را از امام کاظم علیه السلام می‌داند (هدایة الامة ج ۱ ص ۸).

شیخ صدوق حدیث را از امام رضا علیه السلام دانسته و حدیث را در کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام باب «ما جاء عن الرضا علیه السلام فی التوحید» آورده است.

ملا صدرا، علامه مجلسی، فیض کاشانی و علوی عاملی گوینده کلام را امام رضا یا امام هادی علیهما السلام دانسته‌اند (شرح اصول الکافی ج ۳ ص۶۷، مرآة العقول ج ۱ ص۳۰۱، الوافی ج ۱ ص۳۴۴، الحاشیة علی اصول الکافی ص ۲۳۳). البته فیض و صدرا احتمال امام هادی علیه السلام را ترجیح داده‌اند.

در این مقاله، به تبعیت از صدوق، وجه دوم را برگرفته و حدیث را از آنِ امام رضا علیه السلام دانسته‌ایم. تفصیل بحث در این مورد در مجال این مقال نگنجد.

باری، غالب مترجمان و شارحان در شرح و ترجمهٔ این حدیث، عبارت «أدنی المعرفة» را به معنای «کمترین یا پایین‌ترین حدّ معرفت» آورده‌اند. چند نمونه از کلام آنها را می‌آوریم:

الف. ملا صدرا گوید: «ادنی المعرفة أی أقلّ ما یحصل به الدخول فی الإسلام و لا یسع

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

لإحد من الناس التجاوز عنه» (شرح اصول الکافی ج ۳ ص ۶۷)

ب. علوی عاملی آن را نقطه مقابل «حقّ المعرفة» قرار داده است (الحاشیة علی اصول الکافی ص۲۳۳)

ج. ملا صالح مازندرانی گوید: «ادنی المعرفة مع نفی الشریک یکفی فی ترتّب أدنی الثواب علی العمل» (شرح الکافی ج ۱ص ۹۳)

د. میرزا محمد مجذوب تبریزی گوید: «والمراد بأدنی المعرفة هنا أقلّ مراتبه» (الهدایا لشیعة ائمة الهدی ج ۲ ص ۶۸).

ه. ملا خلیل قزوینی گوید: «ادنی المعرفة عبارت است از کمترِ آنچه کافی است در حکم به اسلام صاحبش، یعنی: این باب بیان کمتر مراتبِ شناخت الله تعالی است» (صافی در شرح کافی ج ۲ ص ۹۴).

و. سیدمحمد حسینی همدانی آن را به «کمترین حدّ خداشناسی» ترجمه کرده است (درخشان پرتوی از اصول کافی ج ۲ ص ۵۷).

ترجمه‌ها و شروح ادنی المعرفه بیاید

سخن در این است که آیا اینگونه تفسیر درست است یا نه؟

آیا عبارت «ادنی المعرفة» تفسیر دیگری بر می‌تابد یا نه؟

می‌کوشیم به کمک آیات قرآن، روایات معصومان علیهم‌السلام، منابع لغوی، کلام محدثان و تحلیل عقلی، این مسئله را بررسی کنیم. اما پیش از آن باید به کلام غزالی اشاره شود که نقش اساسی در این تفسیر از حدیث «ادنی المعرفة» دارد.

۳. سخن غزالی و نقد و بررسی آن

الف. ابوحامد غزالی کلامی در کتاب احیاء العلوم دارد که خود، آن را بدون ارتباط با تعبیر «ادنی المعرفة» بیان داشته است. اما جمعی از عالمان شیعی در تفسیر این عبارت، آن را - گاهی با اشاره به غزالی و گاه بدون اشاره به او- عیناً یا به تلخیص آورده و محور بحث خود در تفسیر ادنی المعرفة دانسته و بر آن اساس در بارهٔ مراتب توحید سخن گفته‌اند؛ به ویژه پس از آنکه مرحوم فیض‌کاشانی آن را بدون تعلیق در کتاب المحجة البیضاء آورده است.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

یک. غزالی گوید:

للتوحيد أربع مراتب: و هو ينقسم إلى لب، و إلى لب اللب، و إلى قشر، و إلى قشر القشر. و لنمثل ذلك تقريبا إلى الأفهام الضعيفة بالجوز في قشرته العليا. فإن له قشرتين، و له لب، و للب دهن هو لب اللب.

فالرتبة الأولى: من التوحيد هي أن يقول الإنسان بلسانه لا إله إلا الله، و قلبه غافل عنه، أو منكر له، كتوحيد المنافقين

و الثانية: أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه، كما صدق به عموم المسلمين، و هو اعتقاد العوام

و الثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف، بواسطة نور الحق، و هو مقام المقربين و ذلك بأن يرى أشياء كثيرة، و لكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار

و الرابعة: أن لا يرى في الوجود إلا واحدا، و هي مشاهدة الصديقين، و تسميه الصوفية الفناء في التوحيد، لأنه من حيث لا يرى إلا واحدا فلا يرى نفسه أيضا.

و إذا لم ير نفسه لكونه مستغرقا بالتوحيد كان فانيا عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه و الخلق

فالأول: موحد بمجرد اللسان، و يعصم ذلك صاحبه في الدنيا عن السيف و السنان

و الثاني: موحد بمعنى أنه معتقد بقلبه مفهوم لفظه، و قلبه خال عن التكذيب بما انعقد عليه قلبه، و هو عقدة على القلب ليس فيه انشراح و انفساح، و لكنه يحفظ صاحبه من العذاب في الآخرة إن توفي عليه، و لم تضعف بالمعاصي عقدته. و لهذا العقد حيل يقصد بها تضعيفه و تحليله تسمى بدعة. و له حيل يقصد بها دفع حيلة التحليل و التضعيف، و يقصد بها أيضا إحكام هذه العقدة و شدها على القلب، و تسمى كلاما، و العارف به يسمى متكلما.

و هو في مقابلة المبتدع، و مقصده دفع المبتدع عن تحليل هذه العقدة عن قلوب العوام. و قد يخص المتكلم باسم الموحد، من حيث إنه يحمى بكلامه مفهوم لفظ التوحيد على قلوب العوام، حتى لا تنحل عقدته

و الثالث: موحد بمعنى أنه لم يشاهد إلا فاعلا واحدا، إذا انكشف له الحق كما هو عليه و لا يرى فاعلا بالحقيقة إلا واحدا. و قد انكشفت له الحقيقة كما هي عليه، لا أنه كلف قلبه أن يعقد على مفهوم لفظ الحقيقة، فإن تلك رتبة العوام و المتكلمين، إذا لم يفارق المتكلم العامي في الاعتقاد، بل في صنعة تلفيق الكلام الذي به يدفع حيل المبتدع عن تحليل هذه العقدة

و الرابع: موحد بمعنى أنه لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرى الكل من حيث إنه كثير،

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

بل من حيث إنه واحد. و هذه هي الغاية القصوى في التوحيد

فالأول كالقشرة العليا من الجوز، و الثاني كالقشرة السفلى، و الثالث كاللب، و الرابع كالدهن المستخرج من اللب. (احياء علوم الدين ج ۱۳ ص ۱۵۸–۱۶۳)

غزالی همین مضامین را در همان کتاب ج ۱۷ ص ۱۸– ۲۲ و ۳۲ بیان می‌دارد.

دو. محمد خوارزمی (که در سده هفتم می‌زیسته)[1] خلاصهٔ این کلام را در ترجمه احیاء علوم‌الدین ج ۴ ص۴۲۲ – ۴۲۶ آورده و مرتبه پنجم بر آن افزوده است. متن کلام خوارزمی چنین است:

«پس گوییم که توحید را چهار مرتبه است. و قسمت پذیرد به مغز، و مغز مغز، و پوست، و پوست پوست. و برای دریافتن فهم‌های ضعیف آن را به جوز تمثل کنیم که در پوست [بالایین] است، چه آن را دو پوست است، و مغزی دارد، و مغز او را روغن است، و آن مغز مغز است.

پس مرتبه اوّل توحید آن است که آدمی به زبان لا اله الاّ الله بگوید و دلش از آن غافل باشد، یا آن را منکر بود، چون توحید منافق.

دوم آنکه معنی لفظ را به دل تصدیق نماید، چنانکه عموم مسلمانان تصدیق نموده‌اند بدان، و آن اعتقاد است.

و سوم آن که به طریق کشف به واسطه نور حق آن را مشاهده کند، و آن مقام مقربان است. و آن بدان باشد که چیزهای بسیار بیند، و لیکن با بسیاری آن، چنان بیند که از واحد قهار صادر شده است.

و چهارم آن که در وجود جز یکی را نبیند و آن مشاهده صدّیقان است، و صوفیان آن را «فنا» خوانند در توحید، از آن روی که جز یکی را نبیند، و نفس خود را هم نبیند، و چون نفس خود را نبیند بدانچه مستغرق یکی باشد، از نفس خود در توحید او فانی

۱. این کتاب، کهن ترین ترجمه احیاء العلوم است که در سال ۶۲۰ پدید آمده، یعنی حدود ۱۵۰ سال پس از تألیف اصل احیاء.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

بود، به معنی آن که از دیدن نفس خود فانی شده است

پس اوّل موحد است به مجرد زبان، و آن صاحب خود را در دنیا از تیغ و نیزه نگاه دارد.

و دوم موحد است به معنی آن که مفهوم لفظ آن را به دل اعتقاد کرده است، و دل او خالی است از تکذیب بدانچه دل بر آن منعقد است. و آن عقده‌ای است بر دل که در آن انشراحی و انفساحی نگشاید، و لیکن صاحب خود را از عذاب آخرت نگاه دارد، اگر بر آن وفات کند و عقده آن به معصیت ضعیف نشود. و این عقده‌ها را حیلتهاست. که مقصود به آن ضعیف گردانیدن و گشادن آن است، و آن را «بدعت» خوانند. و حیلتهاست که مقصود به آن دفع حیلت «تضعیف» و «تحلیل» است و احکام این عقده و استوار کردن آن بر دل، آن را «کلام» گویند، و کسی که بدان قیام نماید وی را «متکلم»، و او در مقابله «مبتدع» است. و مقصد او دفع مبتدع است از تحلیل این عقده از دلهای عوام. و باشد که «متکلم» را به نام «موحّد» مخصوص گردانند از آن روی که به کلام خود مفهوم لفظ «توحید» را بر دل عوام نگاه دارد تا عقده آن گشاده نشود.

و سوم موحد است به معنی آن که جز یک فاعل را مشاهده نکرد، اگرچه می‌بیند چیزهای بسیار، چه حق چنانکه هست او را منکشف شد، چه فاعل در حقیقت جز یکی نیست، و حقیقت چنانکه هست وی را روشن گشت. نه آن که دل خود را تکلیف کرد که مفهوم لفظ حقیقت را اعتقاد کند، چه آن مرتبه عوام و «متکلمان» است، زیرا که «متکلم» در اعتقاد مفارق عامی نیست، بلکه در صنعت تلفیق کلام، که حیلتهای «مبتدعان» در تحلیل این عقده بدان دفع کند.

و چهارم موحد است به معنی آن که در مشاهده او جز یکی حاضر نیست، پس همه را از آن روی نبیند که بسیار است، بلکه از آن روی که یکی است، و آن عالی‌تر مرتبه است در توحید.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

و اوّل چون پوست بالای جوز است، و دوم چون پوست فرودین، و سوم چون مغز، و چهارم چون روغنی که از مغز بیرون آرند. (ترجمه احیاء العلوم، ج ۴ ص ۴۲۲–۴۲۶)

غزالی پس از این عبارات، توضیحات مفصل داده که خلاصهٔ آن چنین است:

«مرتبهٔ اول مانند پوسته بیرونی گردو است که تلخ و بی‌فایده است. اگر در خانه نگاه داری، فضای خانه را پر می‌کند و اگر بسوزانی، دود زیاد و حرارت کم دارد. توحید در رتبهٔ اول چنین است: زبانی محض بدون تصدیق قلب که پر زیان و نکوهیده است. ولی انسان را موقتاً تا زمان مرگ در سلک مسلمانان نگاه می‌دارد و جان و مال او را مصون می‌دارد. این رتبهٔ عوام است.

در مرتبهٔ دوم، پوستهٔ درونی ایمان، قلب و بدن را در بر می‌گیرد، ولی کشف و اشراق در بر ندارد. آن نیز مانند مرتبهٔ پیشین فقط برای نگهداری مغز گردو فایده دارد. این رتبهٔ اهل کلام است.

آنچه مفید است، مغز گردو است که در مرتبهٔ سوم به دست می‌آید. این مقام توحید فعل است که سالکان آن را مقصد بلند خود می‌دانند. اما از شوب ملاحظهٔ غیر، خالی نیست و توجه به کثرت در آن هست. البته چون افشای سرّ ربوبیت کفر است، لذا اسرار این مطلب را در این کتاب نمی‌توان گفت. خواص عمدتاً در مقام تصحیح این مقام بوده‌اند و توکل در همین رتبه در انسان ملکه می‌شود.

اما مرتبهٔ چهارم، تفصیل در بیان آن روا نیست. این مرتبهٔ وحدت است که موحد هیچ فاعلی جز خدا نبیند، چنانکه در قرآن فرمود: «ما رمیت اذ رمیت و لکنّ الله رمی» (انفال، ۱۷). [۱]

۱. باید دانست که استناد به این آیه بر مدعای غزالی صحیح نیست؛ زیرا این آیه منحصر است به یک مخاطب (پیامبر)، در یک جنگ خاص و در یک مکان خاص و در یک فعل خاص. تعمیم آن به دیگر افعال و دیگر زمانها و مکانها و دیگر اشخاص نیاز به دلیل عقلی و نقلی استوار دارد (نه محض لفظ بازی و عبارت پردازی)، به ویژه آنکه با مبانی محکم دین نیز تعارض دارد. مثلاً آیا می‌توان در مورد نماز گزاردن پیامبر گفت که: این پیامبر نیست که نماز می‌گزارد، بلکه خدا است! در این صورت، ساجد و مسجود یکی می‌شود! البته همین مقام را نیز مدعی شده‌اند، نه تنها برای پیامبر، بلکه حتی برای خودشان، که در رتبهٔ بالای توحید، سجده و ساجد و مسجود را یکی می‌پندارند. یعنی خودش امر به سجده می‌کند و خودش بر خود سجده می‌کند. چنین اباطیلی که عقل و دین نمی‌پذیرند، بلکه فقط مناسب چنان مجالسی است که عقل در آن راه ندارد.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

این توحید را درست برگیر تا شیطان از نزد تو نومید برگردد و از خلط توحیدت با شرک ناامید شود. صوفیه این رتبه را «فنا در توحید» می‌نامند. (احیاء علوم‌الدین، ج۱۳ ص ۱۵۸–۱۶۳، نقل به تلخیص).

سه. برخی از عالمان شیعه این کلام را (با ذکر نام غزالی یا بدون آن، به عین کلام یا تلخیص) نقل و بدان استناد کرده‌اند، از جمله:

فیض کاشانی، المحجة البیضاء ج ۷ ص ۳۸۱ به بعد.

ملا صدرا، شرح اصول الکافی ج ۳ ص ۶۷ - ۷۱

سید نعمة الله جزایری، لوامع الانوار فی شرح عیون الاخبار (مخطوط) ذیل شرح خطبهٔ توحیدیهٔ رضویه (بنگرید به سفینه شماره ۳۹).

ب. شماری از عالمان این سخن غزالی و مانند آن را نقد و بررسی کرده‌اند. به عنوان نمونه خلاصهٔ یکی از این سخنان نقل می‌شود.

میرزا حبیب الله خویی در منهاج البراعة (ج ۱۳ ص۱۵۳– ۱۵۶) ضمن نقد کلام ملا صدرا گوید:

«اذا عرفت ذلك فأقول: إنّ بطلان هذا الاعتقاد الفاسد ممّا دلّ عليه العقل و النّقل، و لكونه من مزالّ الأقدام يحتاج إلى بسط الكلام في ذلك المقصود و المرام، بعون اللّه المالك المهيمن السّلام، و باللّه أستعين و أستمدّ و بمحمّد و آله الطاهرين سلام اللّه عليه و عليهم أجمعين أتوسّل فی كشف الحجاب عن وجه المرام.

اما الدليل العقلی على بطلانه فموقوف على تمهيد مقدّمة متضمّنة للفرق بين الواجب تعالى شأنه و الممكن و هو بوجوه:

الاول الافتقار و عدم الافتقار بيانه: أنّ الموجود إمّا موجود بنفسه غير مفتقر في وجوده إلى غيره أی– العلّة الموجدة، أو موجود لا بنفسه بل مفتقر إلى العلّة، و الحصر بينهما عقلیّ دائر بين النفی و الاثبات، فلا يتصوّر واسطة بين الافتقار و عدم الافتقار، فلا موجود خارجا من القسمين و المتّصف بعدم الافتقار هو الواجب و بالافتقار هو الممكن.

أمّا الثّاني فلا بدّ أن ينتهی وجوده إلى علّة قائمة بذاتها موجودة بنفسها، إذ معنى افتقاره هو

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

قبوله لأثر العلّة الذي هو الوجود، فلو لم تكن العلة بنفسها موجودة لكانت فاقدة للأثر و الفاقد للشيء كيف يكون معطيا، و مجرّد وصول الأثر بواسطة إلى محلّ لا يرفع الافتقار فلا بدّ من الانتهاء إلى المؤثر القائم بذاته... عنى غير المفتقر في وجوده إلى غيره.

... يكون وجوده علة لوجوده و هو غير معقول لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه.

و إمّا بأن يكون نفسه عين الوجود أى لا يكون له ماهيّة و وجود كما في الممكنات بل يكون ماهيته انيّته و هو المطلوب.

فان قلت: هل له تعالى ماهيّة؟

قلت: الماهيّة لها معنيان:

أحدهما بازاء الوجود كما يقال وجود الممكن زايد على ماهيّته و الماهيّة بهذا المعنى يعرضها العموم و الاشتراك فليست له تعالى ماهيّة بهذا المعنى.

و ثانيهما ما به الشيء هو هو و هذا يصحّ له عزّ و جلّ و قد صرّح به الصّادق عليه السلام في جواب الزنديق في حديث طويل مرويّ في الكافي قال: قال له السّائل: فله إنيّة و مائيّة؟ قال عليه السّلام: نعم لا يثبت الشيء إلّا بانيّة و مائيّة.

الثاني أنّه تعالى منزّه عن الحدّ و الرّسم

و المثل و الشّبه و الضّدّ و النّد، و التنزّه مقتضى ذاته و الممكن محدود ممثّل.

أمّا الأوّل فلما عرفت من أنّه تعالى نفس الوجود و متعيّن الذّات بوجوب وجوده و ليس له ماهيّة و وجود فليس بذى أجزاء و ما لا جزء له لا جنس له و لا فصل له و ما لا جنس له و لا فصل له لا حدّ له، و إذ ليست له صفة لازمة و لا خاصّة فلا رسم له، و ما لا حدّ له يمتنع إقامة البرهان عليه إلّا أنّه من حيث كونه مبدءا لأفعاله و آثاره و بارئا لمخلوقاته ممّا يقام عليه البرهان كما يقال: العالم مصنوع مبني يقتضي أنّ له صانعا بانيا، فالعالم له صانع و إذا ثبت أنّ للعالم صانعا ثبت وجوده ضرورة.

و أما الثاني فلتركبه من الوجود و الماهية يكون ذا أجزاء و الوجود للممكنات أمر عقلى متصوّر في الذّهن مشترك بين الموجودات زايد في التصوّر على المهيات و قد عرفت أنّ المهية التي هى معروض الوجود أيضا مما يعرضه العموم و الاشتراك فافراد الممكنات بجميعها مشتركة في أمر جامع بينها به يشابه أحدها الاخر و يشاكله

و يتميّز أحدهما عن الاخر بأمر بائن، و ليس الحدّ إلّا عبارة عن الجامع الفارق.

و أيضا كلّ متصف بالوجود الامكانى فله مهيّة و وجود.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

أما المهيّة فلكونها غير الوجود يحتاج في موجوديّتها إلى جاعل يجعلها موجودا إذ المهيّة لا تقتضى نفسها وجودها و إلّا لكان وجودها قبل وجودها و هو محال ضرورة تقدّم المقتضى على المقتضي.

و أما الوجود فلأنّ كلّ وجود غير وجوده تعالى فهو يشوبه عدم و نقص فيحتاج إلى موجد و له حدّ معين من مراتب الوجود يحتاج إلى محدّد إذ لو كانت نفس طبيعة الوجود تقتضى ذلك الحدّ لكان الجميع كذلك و ليس كذلك، فاذن الوجود في كلّ موجود نفس تعيّنه الخاصّ و وحدته الشخصيّة و تشخّصه المحدّد و المعين، و كلّ ما له حدّ فله علة محدّدة تحدّده على ذلك الحدّ.

و هذا بخلاف الوجود الالهى الذي هو عين ذاته و تعيّنه بالوجوب فلا قاهر فوقه و لا محدّد له إذ ليس فيه إلّا محض الحقيقة القدسية و التنزّه.

بل قد قال بعض الأساطين: إنّ انفكاك المهية من الوجود إنما هو في تحليل العقل، و أما فى الواقع فهى عينه حيث قال:

إنّ الوجود لا بدّ له عما يخرجه عن الايهام، فلا يتحقّق إلّا بعد التعيّن التمام بالفصول المتنازلة إلى أن ينتهى إلى التشخّص. فبعد التعيّن التامّ يتحقّق و الترتب إنما هو فى المرتبة و التحليل، و هذا ما أشاروا إليه بقولهم: إنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد و ما لم يوجد لم يتشخّص، و أنّ التشخّص يساوق الوجود، فانه ذات الوجود و خلوّه عنه سلب الشيء عن نفسه.

و بما حقّقنا ظهر أنّ الماهية عين الوجود، و انما ينفكان فى التحليل، فيحمل الوجود على الماهية و يعرضها باعتبار كما أنّ الماهية تعرض الوجود باعتبار آخر و فى الحقيقة ليس هناك إلّا الوجود الخاصّ، فالوجود الذى هو نقيض العدم بنفسه لا يتقوّم بل هو و الحدّ و التحديد مستند إلى أمر وراء ذلك، فالمبدء تعالى ليس له ذات و وجود، و إنما يعبر بعبارتين بالالجاء و ضيق المجال كما هو الحال في جميع صفات الجمال، و هذا متن بيان مقتبس من مشكاة النبوّة إلى أن قال:

ظهر من جميع ما تقدّم أنّ إثبات المبدأ تعالى لا ينفكّ عن التوحيد، ضرورة أنّ الحدّ ينافي الوجود و التعدّد لا يعقل إلّا بالحدود و قال: و كشف الحجاب أنّ الوجود عين هويّته و نفس الماهية كما هو محصّل عروض الوجود للماهية، و التفكيك إنّما هو بالتحليل و كذا الحمل و العروض، فقبل التحقّق الذى هو عين الواقع و الخارج لا وجود و لا ماهية، و معه لا تمائز.

فللحيوانيّة مثلا نحو من الوجود لأنّ الحركة بالارادة و الحسّ وجود و المعدوم لا يعقل أن يكون حيوانا و حساسا، و كذا النّطق و هو إدراك الكلّيات و ملكة اكتساب النظريّات نحو من الوجود و المعدوم ليس ناطقا بالضرورة.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

و كذا الحال في جميع الأجناس و الفصول و الأنواع الملتئمة منها المترتّبة فانّه صرف الفرض و ليس كون الانسان قبل الوجود انسانا و كون الوجود وجودا قبل التحقّق إلّا مجرّد الفرض، فعدم كون الانسان و الوجود قبل التحقّق وجودا و انسانا مخالف للفرض لا أنّه سلب للشّيء عن نفسه كيف و ليس هناك شيء و لا نفس إلّا بالفرض.

ألا ترى أنّ اجتماع النّقيضين لو كان اجتماعا تحقيقيا لكان محقّقا و إنّما هو مجرّد فرض و تقدير، فالانسانيّة التّحقيقية و هو الحيوانيّة مع النطق لو كانت غير الوجود فكيف يكون متحرّكا بالارادة و مدركا للمعقولات و هو لا وجود له.

و من خفى عليه هذا المعنى خبط خبطة عشواء فبين من ذهب إلى أنّ التقرير مرحلة سابقة على الوجود، و من توهّم أنّ بين الوجود و العدم مرحلة تسمّى بالحال و لم يتفطنوا أنّ ارتفاع النّقيضين محال، انتهى ما أهمّنا نقله من كلامه دام عزّه و علاه.

و قد اتّضح منه كلّ الوضوح أنّ الممكن لا تحصل له إلّا بالوجود و الماهية و أنّ الماهيّة بحسب الخارج عين الوجود وحده، و أنّ معنى عروض الوجود للماهيّة أنّ الملحوظ في الوجود إنّما هو حدّه المعين لا أنّ هناك عارضا و معروضا و عروضا.

فانقدح منه أنّ قول الصوفيّة بأنّ الماهيّة ماهيّة حال العدم و هى المعبّر عنها بالعين الثابت، و قولهم بأنّ الأعيان الثابتة ما شمّت رايحة الوجود ممّا لا معنى له أو التفكيك بين الثّبوت و الوجود و القول باتّصاف الماهيّة بالأوّل دون الثاني سفسطة محضة.»

۴. معنی ادنی در لغت

یک. ابن فارس در معجم مقاییس اللغه می‌نویسد:

«دنی. اصل واحد يقاس بعضه على بعض، و هو المقاربة، و من ذلک الدنیّ و هو القريب، من دنا يدنو.

و سمّيت الدنيا لدنوّها، و النسبة اليها دنياوىّ.

و الدنیّ من الرجال: الضعيف الدون، و هو من ذاک، لأنّه قريب المأخذ و المنزلة.

و دانيت بين الأمرين: قاربت بينهما.

و الدنیّ: الدّون، مهموز، يقال: رجل دنیء، و قد دنؤ يدنؤ دنائة، و هو من الباب أيضاً، لأنّه قريب المنزلة.

و الأدنأ من الرجال: الذى فيه انكباب على صدره، و هو من الباب، لأنّ أعلاه دان من وسطه.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

و أدنت الفرس و غیرها: إذا دنا نتاجها.

و یقال: أدنی دنیّ، أی: أوّل کلّ شیء» (معجم مقاییس اللغة، مادهی دنا)

دو. جوهری در صحاح مینویسد: «دنوت منه دنواً و أدنیت غیری.

و سمّیت الدنیا لدنوّها. و الجمع دنیً مثل الکبری و الکُبَر. و أصله دُنَو، فحذفت الواو للساکنین. و النسبة الیها دنیاویّ، و یقال: دنیویّ و دنییّ.

و یقال: ما تزداد منّا إلّا قرباً و دناوة.

و أمّا الدنیء بمعنی الدون: فمهموز.

و یقال انّه لیدنّی فی الأمور تدنیه أی: تتّبع صغیرها و خسیسها.

و فی الحدیث: إذا أکلتم فدنّوا أی کلوا ممّا یلیکم.

و تدنّی فلان أی: دنی قلیلاً قلیلاً.

و تدانوا أی: دنی بعضهم من بعض.» (الصحاح، مادهی دنا)

سه. فیومی در المصباح المنیر گوید: «دنا منه و دنا الیه یدنو دنواً: قرب فهو دانٍ.

و أدنیت السّتر: أرخیته.

و دانیت بین الأمرین: قاربت بینهما.

و دنأ یدنؤ بالهمز، بفتحتین. و دنؤ یدنؤ مثل یقرب یقرب: دنائة فهو دنیء.

و فی لغة: دنا یدنو یخفّف من غیرهم، دناوة، فهو دنیّ.

و دنا: إذا لؤم فعله و خبث.

و منهم من یفرق بینهما بجعل المهموز للئیم و المخفّف للخسیس»(المصباح المنیر،مادهی دنا)

۵- معنای ادنی در قرآن

ریشه دنو و مشتقات آن در قرآن به معنای قرب استعمال شده است. به این آیات بنگرید:

زمینی نزدیک به شما: فی ادنی الارض (روم، ۳).

در حکم مربوط به حجاب میفرماید: یُدنین علیهنّ من جلابیبهنّ (احزاب، ۵۹) أی: یقرّبن

میوههای بهشتی به بهشتیان نزدیک و در دسترس آنها است: و جنی الجنتین دان (الرحمن،

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

۵۴)؛ **قنوان دانية** (انعام، ۹۹)؛ **قطوفها دانية** (حاقه، ۲۳)؛ **و دانية عليهم ظلالها** (انسان، ۱۴). در این موارد می‌توان پایین بودن را نیز در نظر گرفت، اما در صورت صحت، فرع بر قرب و مصداق آن است.

در گزارش معراج پیامبر می‌فرماید: **ثم دنا فتدلّی فکان قاب قوسین أو أدنی** (نجم، ۸ و ۹). بدیهی است که سیر آیات، بالا رفتن را نشان می‌دهد، و هیچ عاقلی کلمهٔ «ادنی» را به معنای فروتر و پایین‌تر نمی‌گیرد.

در چند حکم فقهی دیگر نیز کلمهٔ «ادنی» مطرح شده که معنای آن را به روشنی می‌رساند: **ذلک ادنی ان تقرّ أعینهنّ** (احزاب، ۵۱)؛ **ذلک أدنی أن یعرفن** (احزاب، ۵۹)؛ **ذلک أدنی أن یأتوا بالشهادة** (مائده، ۱۰۸)؛ **و ادنی الّا ترتابوا** (بقره، ۲۸۲)؛ **ادنی الّا تعولوا** (نساء، ۳)؛

البته در چند مورد، معنای ادنی مشترک است میان نزدیک‌تر و پست‌تر:

یأخذون عرض هذا الأدنی و یقولون سیغفر لنا (اعراف، ۱۶۹). روشن است که دنیا به معنای نزدیکتر بودن - به زعم آنها- است.

أتستبدلون الذی هو أدنی بالذی هو خیر (بقره،۶۲) که مربوط به بنی‌اسرائیل و ترجیح دادن خوراکی‌های دنیوی بر مائده آسمانی است. در آنجا نیز ادنی را می‌توان به معنای اقرب دانست تا معنا و مصداق با هم جمع شوند.

گاهی کلمه ادنی معنایی مشترک میان نزدیکتر و کمتر (عددی) دارد، مانند: **و لا ادنی من ذلک و لا اکثر إلّا هو معهم** (مجادله، ۷)؛ **ادنی من ثلثی اللیل و نصفه و ثلثه** (مزمل، ۲۰). در این موارد، نظر به سیر ترتیبی اعداد است که عدد کوچکتر نزدیکتر است تا عدد بزرگتر.

اما کلمهٔ دنیا که ۱۱۵ بار در قرآن به کار رفته است؛ دیدیم که چند دانشمند لغوی آن را از دنأ (مهموز) مشتق دانسته‌اند. با این همه معنای قرب در آن هم ملحوظ است. میرزا حسن مصطفوی در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن پس از نقل کلام دانشمندان لغوی می‌نویسد:

«حق این است که اصل در این ماده، قرب است. در موردی مانند دنیا، نزدیکی مادی یا معنوی مراد است بر سبیل میل به پایینی و انحطاط. لذا آن را در برابر آخرت به کار برد، که تحقق دارد، ولی در زمان متأخّر» (التحقیق فی کلمات القرآن، ج ۳، ص ۲۵۳ –۲۵۵).

شاهد بر این معنی آنکه خداوند به آدمیان هشدار می‌دهد که اگر به دنیا بدان دلیل دل بسته‌اید که آن را نزدیک به زمان و مکان خود می‌پندارید، این پندار خطا است؛ بلکه آخرت به شما نزدیکتر است اگر دیدهٔ حق‌بین داشته باشید و ظاهربین نباشید:

انا انذرناکم عذابا قریبا (نبأ، ۴۰)

انهم یرونه بعیدا و نراه قریبا (معارج، ۷)

و ما یدریک لعلّ الساعة قریب (شوری، ۱۷؛ شبیه آن: احزاب، ۶۳)

و یقولون متی هو؟ قل عسی أن یکون قریبا (اسراء، ۵۱)

کلام راغب در مفردات نقل شود

راغب اصفهانی در مفردات می‌نویسد:

«الدنوّ القرب بالذات او بالحکم. و یستعمل فی المکان و الزمان و المنزلة. .... و یعبّر بالادنی تارة عن الأصغر فیقابل بالأکبر. .... و تارة عن الأرذل فیقابل بالخیر.... و تارة عن الأقرب فیقابل بالأقصی ..... «و ما روی: اذا اکلتم فدنوا» من الدون ای: کلوا مما یلیکم. (مفردات، ص ۱۷۲).

به هر حال، با ملاحظهٔ آیات قرآن و سخنان لغویون می‌توان گفت که کلمه دنو و مشتقات آن یک معنا بیشتر ندارد و آن قرب است. معانی دیگر مصداق‌هایی هستند که نسبت به آن معنای واحد، معنای فرعی هستند. در این میان کلمهٔ دنیا کاربرد فراوان داشته و دارد[1]. بدین روی معنای این مصداق -که معنای فرعی بوده- بر معنای اصل کلمه غلبه کرده و در نخستین سمع و نظر، همین معنای فرعی (پست‌تر و فروتر بودن) به ذهن می‌آید.

۱. در قرآن کلمه دنیا ۱۱۵ بار به کار رفته و دیگر مشتقات دنو، جمعاً ۱۶ بار (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، ص ۳۳۴ –۳۳۵).

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

۶. معنای ادنی و ادنی المعرفة در حدیث و کلام محدثان

برای شناخت معنای عبارت «ادنی المعرفة» در احادیث مطالبی در دو بخش می‌آوریم:

بخش اول –معنای کلمهٔ «ادنی»

مرور احادیث، همان یافته‌هایی را تأیید می‌کند که در بخش بررسی لغوی دیدیم. دیدیم که «دنوّ» به معنای نزدیکی است نه فروتر بودن. و دیگر مشتقات آن نیز چنین است.

از جمله مشتقات، کلمهٔ «ادنی» است که در روایات به معنای «نزدیکتر» به کار رفته نه «پست تر» یا «فروتر» و مانند آن. به این روایات بنگرید:

یک. در وصف خدای متعال در دعاهای مأثور می‌خوانیم:

یا من هو فی علوّه دانٍ (اقبال الاعمال چاپ قدیم ج ۲ ص ۶۲۹، جمال الاسبوع ص ۲۷۷، مهج الدعوات ص ۴۰، امان الاخطار ص ۷۹)

سبحان من هو فی دنوّه عالٍ (مصباح المتهجد طوسی ج ۲ ص ۴۶۷، دعوات راوندی ص ۹۴، البلد الامین ص ۱۲۴، مصباح کفعمی‌ص ۱۲۰)

یا شامخاً فی علوّه و یا قریباً فی دنوّه (بحار الانوار ج ۹۲ ص ۱۷۴)

یا من علا فلا شیء فوقه، و دنا فلا شیء دونه (مصباح المتهجد ج ۲ ص ۵۹۸، اقبال الاعمال چاپ قدیم ج ۱ ص ۷۸، البلد الامین ص۲۱۴. با مختصر تفاوت در لفظ: توحید صدوق ص ۶۷، تهذیب الاحکام ج ۳ ص۹۷، مصباح طوسی ج ۲ ص ۵۷۳)

همین مضامین در دیگر روایات توحیدی وارد شده است:

دنا فی علوّه و علا فی دنوّه (مصباح المهجد ج ۱ ص ۳۸۵)

علا فقرب، و دنا فبعد (کافی ج ۱ ص ۹۱، توحید ص ۵۸)

در توضیح این روایات باید گفت:

عالی و دانی در عین همدیگرند. چنانکه در دیگر اسماء و صفات چنین است: **یا من احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه** (مهج الدعوات ص۷۶، البلدالامین ص ۳۷۵، مصباح کفعمی ص ۲۷۵)

بر او احاطه نداریم، از بس که ظاهر است.

یعرفونک بفطن القلوب و انت فی مسرّات سریرات الغیوب (همان)

در عین اینکه در پرده‌های تو در تو نسبت به احاطه و ادراک ما است، برای دلها به خوبی شناخته شده است: نزدیکتر از هر که به ما نزدیک است: «و نحن أقرب إليه من حبل الوريد» (ق، ۱۶)

اگر از علوّ خداوند، مفهومی(ذهنی، وهمی یا عقلی) داشته باشیم، او برتر از آن یعنی شامخ از آن است. همچنین اگر مفهومی از دنوّ (نزدیکی او به ما) داشته باشیم، او نزدیکتر از آن است.

آیا می‌توانیم عبارت «دنا فلا شیء دونه» را «پایین‌ترین» بدانیم؟ یا «نزدیکترین» معنا کنیم؟

در روایات دیگر (در ابواب احکام) نیز همین معنا را می‌بینیم:

ثم ما دنی من البیت (وسائل الشیعه ج ۵ ص ۲۷۳)

افضل الصفوف اوّلها، و افضل اوّلها ما دنا من الإمام (کافی ج ۳ ص ۳۷۳، تهذیب ج ۳ ص ۲۶۵)

الْحُسَيْنُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: مَنْ خَرَجَ مِنْ مَكَّةَ وَ هُوَ لَا يُرِيدُ الْعَوْدَ إِلَيْهَا، فَقَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُ وَ دَنَا عَذَابُهُ (الاصول الستة عشرف ص ۳۱۸)

إنّ الرجل إذا دنا من المرأة و جلس مجلسه حضره الشیطان (تهذیب الاحکام ج ۷ ص ۴۰۷)

حدیث قدسی: لا أدنی منّی یوم القیامة من کان زانیا (روضة المتقین ج ۹ ص ۴۴۰)

فیکون ادنی القوم الیه (کافی ج ۳ ص ۳۸۲)

ادنی باب من ابواب المسجد (کافی ج ۴ ص ۴۵۰)

ادنی منی یا امّ عطیّة (کافی ج ۵ ص ۱۱۸)

أدنی المصباح .... (کافی ج ۵ ص ۵۵۵)

ادنی من الغدر (کافی ج ۸ ص۱۶)

تمام این موارد به روشنی معنای نزدیک بودن و نزدیک شدن را می‌رساند.

بخش دوم- عبارت «ادنی المعرفة» در احادیث براساس روایت متعدد، ادنی المعرفة، حد المعرفة، حق المعرفة به یک معنا به کار رفته است. آن معنا، «نزدیکترین حالت انسان به خداوند» است. به این روایات توجه کنید:

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

یکم. حدیث نبوی در باب حق المعرفة:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ صلی الله علیه و آله. فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! عَلِّمْنِي مِنْ غَرَائِبِ الْعِلْمِ. قَالَ: مَا صَنَعْتَ فِي رَأْسِ الْعِلْمِ حَتَّى تَسْأَلَ عَنْ غَرَائِبِهِ؟ قَالَ الرَّجُلُ: مَا رَأْسُ الْعِلْمِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَ مَعْرِفَتِه. قَالَ الْأَعْرَابِيُّ: وَ مَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَ مَعْرِفَتِه؟ قَالَ: تَعْرِفُهُ بِلَا مِثْلٍ وَ لَا شِبْهٍ وَ لَا نِدٍّ، وَ أَنَّهُ وَاحِدٌ أَحَدٌ ظَاهِرٌ بَاطِنٌ أَوَّلٌ آخِرٌ، لَا كُفْوَ لَهُ وَ لَا نَظِيرَ. فَذَلِكَ حَقُّ مَعْرِفَتِه (توحید، ص ۲۸۵).

دوم. حکمت علوی در تفسیر «ادنی ما یکون به العبد مؤمنا»:

سُلَيْمِ بْنِ قَيْسٍ، قَالَ: سَمِعْتُ عَلِيّاً علیه السلام يَقُولُ، وَ أَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ مَا أَدْنَى مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ مُؤْمِناً وَ أَدْنَى مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ كَافِراً وَ أَدْنَى مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ ضَالًّا. فَقَالَ لَهُ: قَدْ سَأَلْتَ فَافْهَمِ الْجَوَابَ. أَمَّا أَدْنَى مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ مُؤْمِناً أَنْ يُعَرِّفَهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى نَفْسَهُ، فَيُقِرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ؛ وَ يُعَرِّفَهُ نَبِيَّهُ صلی الله علیه و آله، فَيُقِرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ؛ وَ يُعَرِّفَهُ إِمَامَهُ وَ حُجَّتَهُ فِي أَرْضِهِ وَ شَاهِدَهُ عَلَى خَلْقِهِ، فَيُقِرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ – الی آخر الحدیث (کافی ج ۲ ص۴۱۴ – ۴۱۵).

می‌بینیم که تمام عقاید (توحید، نبوت، امامت) در این حدیث، به عنوان «ادنی ما یکون العبد به مؤمناً» آمده است.

این حدیث شریف، نکاتی در بر دارد. در این فرصت به دو نکتهٔ آن اشاره می‌شود:

نکتهٔ اول اینکه سخن از این است که خداوند، خود را و پیامبرش و حجتش را به انسان بشناساند، نه اینکه انسان آن را کسب کند و با تلاش خود به دست آورد. این حقیقت مورد تأیید عقل سلیم است و در روایات دیگر نیز بیان شده است، از جمله دعای معروف و معتبری که از امام صادق و امام مهدی علیهما السلام در دو روایت جداگانه رسیده است:

«اللَّهُمَ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفْ نَبِيَّكَ اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي رَسُولَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي رَسُولَكَ لَمْ أَعْرِفْ حُجَّتَكَ اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي حُجَّتَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي حُجَّتَكَ ضَلَلْتُ عَنْ دِينِي» (کافی ج ۱ ص۳۳۷، کمال‌الدین ج ۲ ص ۵۱۲).

نکتهٔ دوم: پس از اینکه خداوند متعال، معرفت خود و حجتهایش را به انسان داد، کار

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

انسان اقرار است. معرفت، همیشه بالله است، گاهی به آیات، گاهی به بأساء و ضرّاء، و گاهی بدون واسطه. ولی در هر حال انسان وظیفه دارد که اقرار به طاعت کند؛ و این غیر از طاعت است. یکی از اشتباهات رایج در مبحث توحید و شرک این است که عبودیّت را به معنای تذلّل گرفته‌اند، در حالی که تذلّل، وظیفهٔ انسان در برابر والدین اوست که خداوند حکیم می‌فرماید: «واخفض لهما جناح الذّلّ من الرحمة». تذلّل برای غیر خدا شرک نیست، چنانکه در مورد والدین به آن امر شده‌ایم.

به هر حال، اقرار به طاعت یعنی اینکه ضمیر انسان، توحید را بپذیرد، گرچه گاهی گناه کند. ولی اقرار کند به اینکه بندهٔ خدا است و به ورطهٔ شرک و کفر نیفتد. در این صورت، بعد از تنبّه می‌یابد که با ارتکاب گناه، از عبودیّت خارج نشده است. روح کلّی دعاهای ائمّهٔ اطهار علیهم‌السلام همین نکته است که با رجوع به صحیفه سجادیه و دعای ابوحمزه و دیگر دعاهای مأثور، این مطلب روشن می‌شود. تفصیل این نکته مجالی دیگر می‌طلبد.

سوم. معنای حدّ المعرفة:

امام صادق صلوات‌الله‌علیه در ضمن مطالب شامخ و حقایق والا که به معاویة بن وهب تعلیم فرمود، در مورد حد المعرفة و ادنی المعرفة چنین فرمود:

إِنَّ أَفْضَلَ الْفَرَائِضِ وَ أَوْجَبَهَا عَلَى الْإِنْسَانِ مَعْرِفَةُ الرَّبِّ وَ الْإِقْرَارُ لَهُ بِالْعُبُودِيَّةِ. وَ حَدُّ الْمَعْرِفَةِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ غَيْرُهُ وَ لَا شَبِيهَ لَهُ وَ لَا نَظِيرَ لَهُ، وَ أَنَّهُ يَعْرِفُ أَنَّهُ قَدِيمٌ مُثْبَتٌ بِوُجُودٍ، غَيْرُ فَقِيدٍ، مَوْصُوفٌ مِنْ غَيْرِ شَبِيهٍ وَ لَا مُبْطِلٍ، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.

وَ بَعْدَهُ مَعْرِفَةُ الرَّسُولِ وَ الشَّهَادَةُ لَهُ بِالنُّبُوَّةِ. وَ أَدْنَى مَعْرِفَةِ الرَّسُولِ، الْإِقْرَارُ بِهِ بِنُبُوَّتِهِ، وَ أَنَّ مَا أَتَى بِهِ مِنْ كِتَابٍ أَوْ أَمْرٍ أَوْ نَهْيٍ، فَذَلِكَ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.

وَ بَعْدَهُ مَعْرِفَةُ الْإِمَامِ الَّذِي بِهِ يَأْتَمُّ بِنَعْتِهِ وَ صِفَتِهِ وَ اسْمِهِ فِي حَالِ الْعُسْرِ وَ الْيُسْرِ. وَ أَدْنَى مَعْرِفَةِ الْإِمَامِ أَنَّهُ عِدْلُ النَّبِيِّ إِلَّا دَرَجَةَ النُّبُوَّةِ وَ وَارِثُهُ، وَ أَنَّ طَاعَتَهُ طَاعَةُ اللَّهِ وَ طَاعَةُ رَسُولِ اللَّهِ وَ التَّسْلِيمُ لَهُ فِي كُلِّ أَمْرٍ، وَ الرَّدُّ إِلَيْهِ وَ الْأَخْذُ بِقَوْلِهِ، وَ يَعْلَمُ أَنَّ الْإِمَامَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، ثُمَّ الْحَسَنُ ثُمَّ الْحُسَيْنُ ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، ثُمَّ أَنَا، ثُمَّ مِنْ بَعْدِي مُوسَى ابْنِي، ثُمَّ

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

مِنْ بَعْدِهِ وَلَدُهُ عَلِيٌّ، وَ بَعْدَ عَلِيٍّ مُحَمَّدٌ ابْنُهُ، وَ بَعْدَ مُحَمَّدٍ عَلِيٌّ ابْنُهُ، وَ بَعْدَ عَلِيٍّ الْحَسَنُ ابْنُهُ، وَ الْحُجَّةُ مِنْ وُلْدِ الْحَسَن (کفایة الاثر ص۲۶۲ –۲۶۳).

ملاحظه می‌شود که تمام حقایق دین به نحو جمعی جملی در همین کلمات بیان شده است که امام‌صادق علیه‌السلام یک بار به تعبیر حد المعرفة و یک بار دیگر به تعبیر ادنی المعرفة بیان می‌فرماید.

احادیث در این مضمون بیش از این است که برای رعایت اختصار، به همین سه حدیث اکتفا می‌کنیم.

نتیجهٔ این بخش اینکه تمام آنچه در حدیث مورد بحث ما به عنوان «ادنی المعرفة» بیان شده، در این احادیث به عنوان «حقّ المعرفة» بیان شده است. یعنی اینکه «ادنی المعرفة» نزدیکترین درجه به بالاترین حدّ معرفت (بلکه حقّ معرفت) است. در واقع هر سه عبارت بیان یک مضمون است که به سه تعبیر بیان شده است: ادنی المعرفة، حدّ المعرفة، حقّ المعرفة.

بخش سوم –کلام بعضی از محدّثان

برخی از محدثان در شرح حدیث «ادنی المعرفة» تصریح می‌کنند که «ادنی» یعنی: «اقرب». به عنوان نمونه از ملا صالح مازندرانی و برهان الفضلا یاد می‌کنیم.

یک. ملا صالح مازندرانی گوید: «الأدنی من الدنوّ بمعنی القرب. یقال: فلان دانی المنزلة أی: قریبها کما یقال فی ضدّ ذلک فلان بعید المنزلة. فالمعنی: سألته عن أقرب منازل المعرفة و مقاماتها» (شرح الکافی ج ۳ ص ۱۱۸)

دو. میرزا رفیعا نایینی در حاشیة الوافی ج ۱ ص۳۴۳ گوید:

«سألته عن أدنی المعرفة... أي ما لا بدّ لکل أحد من المکلّفین بالمعرفة و لا یکون بدونه من أهله الإقرار و الاعتقاد بوجود إله أي خالق مستحق لأن یعبد متفرد بالإلهیّة، متنزّه عن الشبه...»

سه. برهان الفضلا کلامی دارد که مجذوب تبریزی از او نقل می‌کند. وی می‌گوید: «الأدنی» هنا بمعنی الأقرب، و أقرب معرفة اللّه تعالی هي التي أعطاها اللّه المکلّفین بشواهد

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

الربوبيّة من دون حاجتهم إلى وحي و إلهام، و بها يحتجّ على الغافلين عنها؛ فإنّ كلّ عقل مكلّف بها قبل معرفة الرسول و ما جاء به، و مسؤول عنها بحجّيّة العقل، و أعلى شواهد الربوبيّة و أسناها حججه المعصومون الممتازون. (الهدایا لشیعة ائمة الهدی، ج ۲ ص ۶۸)

چهار. طریحی در مجمع البحرین می‌نویسد:

«قوله تعالی: عرض هذا الأدنی، یعنی: الدنیا، من الدنوّ بمعنی القرب، لأنّه عاجل قریب.... و الأدنی یصرف علی وجوه: فتارة یعبّر به عن الأقلّ فیقابل بالأکثر و الأکبر، و تارة عن الأذلّ و الأحقر فیقابل بالاعلی و الافضل، و تارة عن الأقرب فیقابل بالأقصی، و تارة عن الأوّل فیقابل بالآخر، و بجمیع ذلک ورد التنزیل...

و الدنیا: مقابل الآخرة: سمیت بذلک لقربها. .... و أدنوه منی، أی: قرّبوه منّی. ... و التدانی الی الشیء: التقرّب منه..... و ادنیّ: القریب، غیر مهموز ...» (مجمع‌البحرین، چاپ مؤسسة‌البعثة ج۱ ص۶۱۴–۶۱۵).

پنج. آیة الله میرزا مهدی اصفهانی در باب معرفت می‌نویسد:

«اساس شریعه الاسلام من بدو دعوات صاحبه الی ختمها من دون اختلاف و تبدل انما هو علی المعرفه الفطریه و کون معرفه الله تعالی امرا فطریا ضروریا ان صعدنا من هذه النشأه الی عالم الارواح. فشریعته اُسّسَت علی فطریة المعرفة و ضروریتها لا علی نظریتها و اکتسابیتها، بأیّ معنی من معانی الإکتساب، سواء کان معرفة إجمالیة او تفصیلیة، بالوجه أم بالکنه؛ فانّه صلی الله علیه و آله لم یجعل المحور فی کلماته المعرفة الکسبیة بجمیع اقسامها، بل من بدو الدعوة الی آخر یوم حیاته نادی بالمعرفة الفطریة من دون اختلاف؛ اذ العلم الالهی لیس فیه اختلاف، کما قال: «ولو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا»

فدعی العرب و العجم و الأبیض و الأسود و جمیع الناس الی یوم القیامة، و ناداهم بأعلی صوته بالمعرفة الفطریة، و ادّعی أنّ الله تعالی ظاهر بتجلیً للبشر، بل لجمیع الاشیاء؛ و لم یخصّ احدا بهذا الکلام؛ و لم یجعل هذه الدعوی من الأسرار المختصّة ببعض دون بعض، کما یفعله المراشدة و الأقطاب، حیث یجعلون بعض المطالب من الأسرار الملقاة إلی خواصّ المریدین عند استکمال ریاضاتهم.

بل هو صلی الله علیه و آله نادی علی رؤوس الأشهاد فوق المنبر، بمرئی و مسمع خلق کثیر و جمّ غفیر من الأعراب البدوی و القروی و المدنی، بأنّ الله تجلّی لعباده و ظهر. و معنی التجلّی کونه تعالی ضروریّ المعرفة فطری المعرفة، غیر مفتقر إلی الإکتساب؛ فإنّ التّجلّی مع الکسب

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

متنافیان، ولم یخف و یستر عن الله شیئا ابدا، و لم تبق تحت الستر و القناع مطلبا کالتّصنّعات الظّاهرة عن الأقطاب، و لم یجعل الدّیانة علی طبقات ثلاثة: الشریعة و الطریقة و الحقیقة ....

انه صلی الله علیه و آله لم یأمر فی آیة و لا روایة بتحصیل المعرفة اکتساباً .... و انّه صلی الله علیه و آله لم یشق أصحابه و أتباعه هذا المساق أی: مساق الکسب و التحصیل؛ بل دائما کان ینبّههم بالآیات و الردع عن الأنداد و الأشباه .... انّه صلی الله علیه و آله کان یمنعهم عن التفکر و التدبر فی الله. (مناصب النبی، تقریر مباحث میرزای اصفهانی، محمود حلبی، ص۲۲ – ۲۴)

۷. توضیح و تبیین بیشتر

اگر ادنی‌المعرفة را به معنی کمترین و پایین‌ترین درجه معرفت بدانیم، در این صورت باید بگوییم که خروج عن الحدّین (حدّ تشبیه و حدّ تعطیل) کمترین درجه معرفت است. آنگاه باید به این پرسش پاسخ دهیم که درجهٔ بالاتر چیست؟ وقتی بطلان مطالب غزالی و تعارض آنها با عقل و دین را فهمیدیم، آنگاه می‌گوییم: مگر توحید، چیزی جز «خروج عن الحدّین» است؟

تا زمانی که عقل حاکم است و وجدان (یعنی یافتن وجود) حکومت می‌کند، چیزی جز خروج عن الحدین در باب توحید مطرح نیست. به تعبیر گویا و آسمانی امیرالمؤمنین علیه‌السلام:

«رأته القلوب بحقائق الإیمان» (کافی، ج ۱ ص۹۷).

سخن همیشه همین است و تغییر نمی‌کند. کلمهٔ «الله» همواره از «وله» مشتق شده و هیچگاه معرفت خداوند، انسان را از وله خارج نمی‌کند.

لذا در مناجات شعبانیه می‌خوانیم: «الهی و ألهمنی ولهاً بذکرک إلی ذکرک»

کلمهٔ «الله» به خاطر اینکه وله را می‌رساند، بر عالی‌ترین درجه معرفت دلالت می‌کند، بدون اینکه خداوند را نشان‌دار کند، یعنی برای بنده احاطه نسبت به خدایش بیاورد.

لذا «ادنی المعرفة» به معنای «اقرب المعرفة» است.

اگر احتمالاً - یا مجازاً- به معنای «پایین‌ترین درجه» باشد، در این صورت باید به

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

این معنا حمل شود که مبنا و اصل و پایه و سنگ بنای معرفت است، که کاخ معرفت خداوند بر این پایه استوار می‌شود.

این نکته جای دقت دارد که وقتی دانستیم معرفت، صنع خدا است، کم و زیادی در مورد آن معنا ندارد. چون از سنخ پول نیست که کم و زیاد شود، بلکه از سنخ نور است که کم و زیادی در آن راه ندارد.

نور چراغ همه اشیائی را که در شعاع آن است، نشان می‌دهد، هر چند عدد باشند، یکی یا صد تا. ضوء یک بحث است و اضائه یک بحث، و استضائه بحث دیگر. استضائه فعل فاعل مختار است که تا چه اندازه خود را در شعاع نور قرار دهد. این معنا با کلمهٔ «اهتداء» و مشتقات آن ارتباط نزدیک دارد.[1]

نیز با معنای «تولّی» (یعنی: قبول ولایت ولیّ خدا به اختیار خود) و کلمهٔ «تبرّی» (یعنی: قبول بیزاری از دشمن خدا به اختیار خود) مشابهت تمام دارد. در تمام این موارد، نوری از جانب خداوند به انسان می‌رسد و این انسان است که می‌تواند خود را در معرض آن قرار بدهد یا ندهد. مانند اینکه کسی ظرف‌های خالی تمام افراد تشنه‌ای را که در جایی جمع شده‌اند، پر از آب زلال کند. حال هر یک از این افراد اختیار دارد که آب را بنوشد یا اینکه بر زمین بریزد.

تفصیل این بحث در باب تذکر به اختیار انسان (و نه اثبات آن) و نفی جبر و تفویض[2] مطرح می‌شود.

---

۱. بر این اساس، کلمهٔ «مهتدی» که در قرآن بارها به کار رفته، به معنای «هدایت پذیر» است نه هدایت شده و هدایت یافته که در بعضی ترجمه‌های قرآن دیده می‌شود. به گونه ای که در معنای ظاهری لفظ، اختیار انسان نهفته است؛ یعنی از یک سوی می‌رساند که خداوند، انسان را رها نکرده و هدایتش می‌کند (نفی تفویض) و از سوی دیگر نشان می‌دهد که انتخاب هدایت فعل انسان به عنوان فاعل مختار است (لا جبر). خداوند، در برخی موارد به روشنی و صراحت می‌فرماید که هدایت الهی سبب جبر نمی‌شود مانند این آیه: «و أمّا ثمود فهدیناهم فاستحبّوا العمی علی الهدی» (فصلت، ۱۷) یا آیهٔ: «و لو أسمعهم لتولّوا و هم معرضون» (انفال، ۲۳).

۲. نقطه مقابل جبر، تفویض است نه اختیار. این نکته جای دقت دارد. اختیار حقیقتی است در مقابل هر دو مفهوم منفی یعنی جبر و تفویض. تفصیل، موکول به مجال دیگر است.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

باری، باید باز هم تذکر دهیم که نور، حدّ نمی‌خورد. آنچه محدود می‌شود، بهره‌گیری افراد از نور است نه اینکه نور به آن ظرف‌های وجودی حد بزنند و آنها را متعیّن کند.

کجا گفته شده که معرفت را به «قَدَر» (اندازه) می‌دهیم. البته در باب خلقت در قرآن آمده است: «انا کلّ شیء خلقناه بقدر» (قمر،۴۹). تقدیر در خلق و رزق هست، ولی در اضافهٔ خداوند، تقدیر نیست. اضافه عالم مشیت است، در حالی که تقدیر در ماء بسیط مطرح می‌شود.

به هر حال، سخن از کم و زیادی معرفت در جایی مطرح می‌شود که:

الف. ما خداوند را محدود و متعیّن بدانیم.

ب. معرفت را کسب بشر بدانیم نه صنع خدا.

ج. فرآیند کسب معرفت توسّط انسان را قابل درک و احاطه بشر بدانیم.

اما باید بدانیم و باور کنیم که معرفت، صنع خدا است و فعل او که قابل احاطه قوای وهم و فهم و درک و تعقل هیچ یک از بندگان (حتی بندگان مقرب مانند پیامبران و حتی خاتم آنان صلی الله علیه و آله و علیهم) نیست.

در آن صورت به عمق جان می‌پذیریم که معرفت قابل درک ما نیست که در مورد آن سخن از کم و زیادی به میان آوریم. بلکه باید با تمام وجود بکوشیم که هرآنچه فیض معرفت به ما افاضه می‌شود - و همهٔ آنها به واسطهٔ حجت حیّ خداوند، یعنی حضرت بقیة الله ارواحنا فداه به ما می‌رسد- همه را با ایمان درون و شهادت زبانی و عمل خالصانه بپذیریم، شکر این نعمت را به جای آوریم و خود را از پیامدهای ناسپاسی دور بداریم. از خداوند متعال، تداوم این توفیق را مسئلت داریم.

سپاسگزاری

باید در این فرصت سپاسگزاری کنم از استادی که محور اصلی این گفتار، برگرفته از دروس عقاید اوست. یعنی مرحوم استاد حاج محمدحسین عصار که نگارنده دهها سال

افتخار شرکت در دروس عقاید ایشان را داشت. از آنجا که ایشان کمتر شناخته شده، خلاصه‌ای از زندگی ایشان در اینجا می‌آید.

مرحوم عصار، در روز۱۲ دی ۱۳۱۹ در خانواده‌ای متدین در تهران زاده شد. پدرش مرحوم‌حاج‌محمدعلی عصار، کاسبی خوشنام و از اعضای هیئت احباب‌الحسین علیه‌السلام بود. استادعصار پس از پایان تحصیلات دبیرستان در سال۱۳۴۰ به دانشکده پلی‌تکنیک تهران (دانشگاه امیرکبیر فعلی) وارد شد و سال ۱۳۴۶ با گرفتن فوق لیسانس الکترونیک فارغ‌التحصیل شد. در کنار مسئولیت‌های مختلف شغلی و در بستر زندگی ساده و آرام، همواره به خدمات اجتماعی (حلّ مشکلات مالی و اجتماعی افراد) و خدمات فرهنگی و دینی (تربیت دینی و رفع شبهات اعتقادی) اشتغال داشت.

از اوان نوجوانی در کنار پدرش با علمای تهران مرتبط بود و بهره‌های علمی و دینی از آنان بر می‌گرفت، و این پیوند تا آخرین لحظات عمرش ادامه داشت. پیامهای تسلیت حضرات آیات شیخ جعفر سبحانی و سید جعفر سیدان که پس از وفاتش به خانواده ارسال شد، گواهی بر این پیوند است. بیشترین بهره‌گیری او از محضر مرحوم حجة الاسلام شیخ محمود حلبی بود که از سال ۱۳۳۶ آغاز شد و چهل سال (تا رحلت آن فقید به سال ۱۳۷۶) ادامه یافت. بخشی از این دوره، به فراگیری دروس معارف اهل البیت علیهم‌السلام اختصاص داشت که مرحوم حلبی از استادش آیة الله میرزا مهدی اصفهانی فرا گرفته و از سال ۱۳۵۲ تدریس آنها را آغاز کرده بود. مرحوم عصار، پس از فوت استادش همچنان به تحقیق و تدریس دروس اعتقادی میرزای اصفهانی ادامه داد. روز۱۵ اسفند ۱۳۸۸ پس از بازگشت از سفر عتبات با خونریزی مغزی به حال اغما رفت. یک

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

هفته بعد در ۲۲ اسفند دیده از دنیا بست، در حالی که دهها تن به واسطهٔ او آموزه‌هایی از مکتب اهل بیت فرا گرفتند. رحمت و رضوان الهی بر او باد و دست عنایت حضرت صاحب الامر عجل الله تعالی فرجه در تمام عوالم پناهگاهش باد.

منابع

ابن طاووس، سید علی. اقبال الاعمال. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش. افست از چاپ سنگی به تصحیح فضل الله نوری.

----------الامان من الاخطار. قم: آل البیت، ۱۴۰۹ ق.

----------جمال الاسبوع. قم: دار الرضی، افست از چاپ ۱۳۳۰ ق.

----------مهج الدعوات. قم: دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.

ابن فارس. معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.

اربلی، علی بن عیسی. کشف الغمة. تبریز: بنی هاشمی، ۱۳۸۱ ق.

اصفهانی، مهدی. مناصب النبی (مخطوط). کتابخانه آستان قدس رضوی.

الاصول الستة عشر. قم: شبستری، ۱۳۶۳ ش.

جزایری، سید نعمت‌الله. لوامع الانوار فی شرح عیون الاخبار (مخطوط). کتابخانه مرکز احیای میراث اسلامی.

جوهری، الصحاح.

حر عاملی، محمد. وسائل الشیعه. قم: آل البیت، ۱۴۰۹ ق.

حر عاملی، محمد. هدایة الامه. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۱۴ ق.

حسینی همدانی، سید محمد. درخشان پرتوی از اصول کافی. قم: علمیه، ۱۳۶۳ ش.

خزاز قمی، کفایة الاثر. قم: بیدار، ۱۴۰۱ ق.

خوارزمی، محمد. ترجمه احیاء علوم الدین. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ ش.

خویی، حبیب الله. منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه. تهران: اسلامیه، ۱۴۰۰ ق.

راغب اصفهانی، المفردات. بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ ق.

راوندی، قطب الدین. الدعوات. قم: مؤسسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۷ ق.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]

سند، محمد. نقش روایات در امور اعتقادی. فصلنامه پژوهش‌های اصولی. ش ۴ و ۵. تابستان و پاییز ۱۳۸۲. ص ۳۴ – ۵۶؛ ش ۶، زمستان ۱۳۸۲، ص ۲۶ – ۵۱.

صدر المتألهین، شرح اصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.

صدوق، محمد. التوحید. قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.

----------عیون اخبار الرضا علیه السلام. تهران: جهان، ۱۳۷۸ ق.

----------کمال الدین. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۵ ق.

طریحی، فخر الدین. مجمع البحرین. تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.

طوسی، محمد. مصباح المتهجد. بیروت: فقه الشیعه، ۱۴۱۱ ق.

---------- تهذیب الاحکام. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.

عبدالباقی، محمد فؤاد. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم. تهران: اسلامی، ۱۳۷۲ ش.

علوی عاملی، احمد. الحاشیة علی اصول الکافی. قم: دار الحدیث، ۱۴۲۷ ق.

غزالی، محمد. إحیاء العلوم. بیروت: دار الکتاب العربی.

فیض کاشانی، محسن. المحجة البیضاء. قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.

فیومی، المصباح المنیر. قم: دار الهجره، ۱۴۱۴ ق.

قزوینی، خلیل. صافی در شرح کافی. قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.

کفعمی، البلد الامین. بیروت: اعلمی، ۱۴۱۸ ق.

----------المصباح. قم: دار الرضی، ۱۴۰۵ ق.

کلینی، محمد. الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.

مازندرانی، صالح. شرح الکافی. تهران: اسلامیه، ۱۳۸۲ ق.

مجذوب تبریزی، محمد. الهدایا لشیعة ائمة الهدی. قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.

مجلسی، محمد باقر. بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

----------مرآة العقول. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.

مجلسی، محمد تقی. روضة المتقین. قم: کوشانپور، ۱۴۰۶ ق.

مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن. تهران: ارشاد، ۱۳۶۸ ش.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1393.11.42.4.1]