

مروری بر معنای عبارت «ادنى المعرفة» در حدیث امام رضا علیه السلام – مجید میلانی  
فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه  
سال یازدهم، شماره ۴۲ «ویژه پژوهش‌های رضوی»، بهار ۱۳۹۳، ص ۱۲ – ۳۸

## مروری بر معنای عبارت «ادنى المعرفة» در حدیث امام رضا علیه السلام

\* مجید میلانی

**چکیده:** معنای عبارت «ادنى المعرفة» که در حدیث امام رضا علیه السلام در باب توحید به کار رفته، موضوع اصلی این مقاله است. نویسنده، معنای «کمترین حد معرفت» را در برابر این عبارت نمی‌پذیرد و به جای آن، «حق المعرفة» و «حد 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 خوبی می‌آورد. آنگاه معنای «ادنى» 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 علیه السلام / ادنی المعرفة – معنا و مفهوم / غزالی، محمد – نقد و بررسی دیدگاه توحیدی / خوبی، حبیب الله – دیدگاه توحیدی / احیاء العلوم (کتاب) – نقد و بررسی / توحید فطری / اصفهانی، مهدی – دیدگاه توحیدی.

---

\*. پژوهشگر و مدرس عقاید اسلامی.

## ۱. مقدمه

ارائه 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 مترتب است مانند احادیث فقهی.  
ب. روایاتی که اثر عملی بر آنها مترتب 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 سنند، 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 مقدمه 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 مطلب به شکل تکرار نقل قولها از منابع پیشین - و نه تولید اندیشه تازه - ارائه می‌شود.

اساساً لازمه ترجمه دقیق آیات و روایات، فهم دقیق از مراد پیامبر و اوصیاء علیهم السلام است، و گرنه بسا اوقات که کلمات آسمانی آن بزرگواران در فضای ضد دین وارد می‌شوند. عقلی بودن و استوار بودن نصوص دینی نباید فراموش شود یا تحت الشاعع 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 و می‌دارد که به پژوهش در زمینه فهم معانی احادیث عقاید، بیش از

## ۲. بیان مسئله

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

عن الفتح بن یزید البرجانی عن ابی الحسن علیه السلام قال: سأله من أدنى المعرفة. فقال: الإقرار بأنّه لا إله غيره و لا شبه له و لا نظير و أنه قدیم مثبت موجود غير فقید و أنه ليس كمثله شيء. (الکافی ج ۱ ص ۸۶، التوحید ص ۲۸۳، عيون اخبار الرضا علیه السلام ج ۱ ص ۱۳۳، کشف الغمة ج ۲ ص ۲۸۶)

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

ابوالحسن کنیه مشترک سه امام معصوم است: امام کاظم، امام رضا و امام هادی علیهم السلام. گاهی بر اساس برخی قرائیں 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 صدق حديث را از امام رضا علیه السلام دانسته و حدیث را در کتاب عيون اخبار الرضا علیه السلام باب «ما جاء عن الرضا علیه السلام في التوحيد» آورده است.

ملا صدراء، علامه مجلسی، فیض کاشانی و علوی عاملی گوینده کلام را امام رضا یا امام هادی علیهم السلام دانسته‌اند (شرح اصول الکافی ج ۳ ص ۶۷، مرآۃ العقول ج ۱ ص ۳۰۱، الوافی ج ۱ ص ۳۴۴، الحاشیة علی اصول الکافی ص ۲۳۳). البته فیض و صدراء احتمال امام هادی علیه السلام را ترجیح داده‌اند.

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

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

الف. ملا صدراء گوید: «أدنى المعرفة أى أقل ما يحصل به الدخول فى الإسلام و لا يسع

لإحدى من الناس التجاوز عنده» (شرح أصول الكافي ج ٣ ص ٦٧)

ب. علوی عاملی آن را نقطه مقابل «حق المعرفة» قرار داده است (الحاشیة على اصول الكافی ص ٢٣٣).  
ج. ملا صالح مازندرانی گوید: «ادنى المعرفة مع نفي الشريك يکفى فى ترتيب أدنى الثواب على العمل» (شرح الكافی ج ١ ص ٩٣).

د. میرزا محمد مجدوب تبریزی گوید: «والمراد بأدنى المعرفة هنا أقل مراتبه» (الهدايا لشیعۃ ائمۃ الهدی ج ٢ ص ٦٨).

ه. ملا خلیل قزوینی گوید: «ادنى المعرفة عبارت است از کمتر آنچه کافی است در حکم به اسلام صاحبیش، یعنی: این باب بیان کمتر مراتب شناخت الله تعالی است» (صافی در شرح کافی ج ٢ ص ٩٤).

و. سید محمد حسینی همدانی آن را به «کمترین حد خداشناسی» ترجمه کرده است (درخشنان پرتوی از اصول کافی ج ٢ ص ٥٧).

ترجمه‌ها و شروح ادنی المعرفه باید

سخن در این است که آیا اینگونه تفسیر درست است یا نه؟  
آیا عبارت «ادنى المعرفة» تفسیر دیگری بر می‌تابد یا نه؟

می‌کوشیم به کمک آیات قرآن، روایات معصومان علیهم السلام، 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 «ادنى المعرفة» دارد.

### ٣. سخن غزالی و نقد و بررسی آن

الف. ابوحامد غزالی کلامی در کتاب احیاء العلوم دارد که خود، آن را بدون ارتباط با تعبیر «ادنى 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 باره مراتب توحید سخن گفته‌اند؛ به ویژه پس از آنکه مرحوم فیض‌کاشانی آن را بدون تعلیق در کتاب المحجة البيضاء آورده است.

یک. غزالی گوید:

للتَّوحِيدُ أَرْبَعُ مَرَاتِبٍ: وَ هُوَ يَنْقَسِمُ إِلَى لَبٍ، وَ إِلَى لَبِ الْلَّبِ، وَ إِلَى قَشْرٍ، وَ إِلَى قَشْرِ الْقَشْرِ. وَ لِنَمْثُلُ ذَلِكَ تَقْرِيبًا إِلَى الْأَفْهَامِ الْضَّعِيفَةِ بِالْجُوزِ فِي قَشْرَتِهِ الْعُلِيَا. إِنَّ لَهُ قَشْرَتِينِ، وَ لَهُ لَبٍ، وَ لَلَّبَ دَهْنٌ هُوَ لَبُ الْلَّبِ.

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

والثانية: أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه، كما صدق به عموم المسلمين، وهو اعتقاد العوام  
والثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف، بواسطة نور الحق، وهو مقام المقربين و ذلك بأن يرى أشياء كثيرة، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار  
والرابعة: أن لا يرى في الوجود إلا واحدا، وهي 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 توحيد، بمعنى أنه فني عن رؤبة نفسه والخلق

فالأول: موحد بمجرد اللسان، و يغضمه ذلك صاحبه في الدنيا عن السيف والستان  
والثاني: موحد بمعنى أنه معتقد بقلبه مفهوم لفظه، و قلبه خال عن التكذيب بما انعقد عليه قلبه، و هو عقدة على القلب ليس فيه انتشار و افساح، و لكنه يحفظ صاحبه من العذاب في الآخرة إن توفي عليه، و لم تضعف بالمعاصي عقدته. و لهذا العقد حيل يقصد بها تضعيقه و تحليله تسمى بدعة. و له حيل يقصد بها دفع حيلة التحليل و التضييف، 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 يحمل بكلامه مفهوم لفظ التوحيد على قلوب العوام، حتى لا تنحل عقدته

والثالث: 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 العالمي في الاعتقاد، بل في صنعة تلقيك الكلام الذي به يدفع حيل المبتدع عن تحليل هذه العقدة  
والرابع: موحد بمعنى أنه لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرى الكل من حيث إنه كثير،

بل من حيث إنه واحد. و هذه هي الغاية القصوى في التوحيد  
فالأول كالقشرة العليا من الجوز، والثاني كالقشرة السفلية، الثالث كاللب، الرابع كالدهن  
المستخرج من اللب. (احياء علوم الدين ج ۱۳ ص ۱۵۸-۱۶۳)

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

دو. محمد خوارزمی (که در سده هفتم می‌زیسته)<sup>۱</sup> خلاصه این کلام را در ترجمه احیاء علوم الدين ج ۴ ص ۴۲۶-۴۲۲ آورده و مرتبه پنجم بر آن افزووده 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 دریافت فهم‌های ضعیف آن را به جوز تمثیل کنیم که در پوست [بالاین] است، چه آن را دو پوست است، و مغزی دارد، و مغز او را روغن است، و آن مغز مغز است.

پس مرتبه اول توحید آن است که آدمی به زبان لا الله الا 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 صدقیقان 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، کهن‌ترین ترجمه احیاء العلوم است که در سال ۶۲۰ پدید آمده، یعنی حدود ۱۵۰ سال پس از تألیف اصل احیاء.



بود، به معنی آن که از دیدن نفس خود فانی شده است  
پس اول موحد است به مجرد زیان، 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  
حالی 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 حیله‌است. که  
مقصود به آن ضعیف گردانیدن و گشادن آن است، و آن را «بدعت» خوانند. و  
حیله‌است 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 «موحد» 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 حیله‌ای  
«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.

و اول 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 ۴۲۶-۴۲۲)

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

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

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

آنچه مفید است، مغز گردو است که در مرتبه سوم به دست می‌آید. این مقام توحید فعل است که سالکان آن را مقصد بلند خود می‌دانند. اما از شوب ملاحظه غیر، خالی نیست و توجه به کثرت در آن هست. البته چون افشاری سرّ ربویت 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 مرتبه چهارم، تفصیل در بیان آن روا نیست. این مرتبه وحدت است که موحد هیچ فاعلی جز خدا نبیند، چنانکه در قرآن فرمود: «ما رمیت اذ رمیت و لكنَّ اللَّهُ رَمِیٌّ» (انفال، ۱۷).

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 افال 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 می‌گارد، بلکه خدا است! در این صورت، ساجد و مسجدود یکی می‌شود! البته همین مقام را نیز مدعی شده‌اند، نه تنها برای پیامبر، بلکه حتی برای خودشان، که در رتبه بالای توحید، سجده و ساجد و مسجدود را یکی می‌پندارند. یعنی خودش امر به سجده می‌کند و خودش بر خود سجده می‌کند. چنین اباظلی که عقل و دین نمی‌پذیرند، بلکه فقط مناسب چنان مجالسی است که عقل در آن راه ندارد.

این توحید را درست برگیر تا شیطان از نزد تو نومید برگردد و از خلط توحیدت با شرک نامید شود. صوفیه این رتبه را «فنا در توحید» می‌نامند. (احیاء علوم الدین، ج ۱۳ 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، المحبحة البيضاء ج ۷ ص ۳۸۱ به بعد.

ملا صدراء، شرح اصول الكافی ج ۳ ص ۶۷ - ۷۱

سید نعمۃ اللہ جزايری، لوامع الانوار فی شرح عيون الاخبار (مخطوط) ذیل شرح خطبة توحیدیة رضویه (بنگرید به سفینه شماره ۳۹).

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

میرزا حبیب اللہ خویی در منهاج البراءة (ج ۱۳ ص ۱۵۳ - ۱۵۶) ضمن نقد کلام ملا صدراء گوید:

«اذا عرفت ذلك فأقول: إنّ بطalan هذا الاعتقاد الفاسد مما دلّ عليه العقل و التّقّل، و لكونه من مزالّ الأقدام يحتاج إلى بسط الكلام في ذلك المقصود و المرام، بعون الله المالك المهيمن على السّلام، وبالله أستعين وأستمدّ و بمحمد و آلـه الطـاهرين سلام الله عليه و عليهم أجمعين أتوسل في كشف الحجاب عن وجه المرام.

اما الدليل العقلی على بطلانه فموقوف على تمہید مقدمه متضمنه للفرق بين الواجب تعالى شأنه و الممکن و هو بوجوه:

الاول الافتقار و عدم الافتقار بيانه: أنّ الموجود إماً موجود بنفسه غير مفتقر في وجوده إلى غيره أى- العلة الموجدة، أو موجود لا بنفسه بل مفتقر إلى العلة، و الحصر بينهما عقلیّ داير بين النفي و الإثبات، فلا يتصور واسطة بين الافتقار و عدم الافتقار، فلا موجود خارجاً من القسمين و المتصف بعدم الافتقار هو الواجب و بالافتقار هو الممکن.

أما الثاني فلا بدّ أن ينتهي وجوده إلى علة قائمة بذاتها موجودة بنفسها، إذ معنى افتقاره هو

قبوله لأثر العلة الذي هو الوجود، فلو لم تكن العلة بنفسها موجودة لكان فاقدة للأثر و الفاقد للشيء كيف يكون معطياً، و مجرد وصول الأثر بواسطة إلى محل لا يرفع الافتقار فلا بد من الانتهاء إلى المؤثر القائم بذاته... عنى غير المفترض في وجوده إلى غيره.

... يكون وجوده علة لوجوده و هو غير معقول لاستلزماته تقدم الشيء على نفسه.  
و إما أن يكون نفسه عين الوجود أى لا يكون له ماهية و وجود كما في الممكنات بل يكون ماهيته انتهيه و هو المطلوب.

فإن قلت: هل له تعالى ماهية؟

قلت: الماهية لها معنian:

أحدهما بازاء الوجود كما يقال وجود الممكن زايد على ماهيته و الماهية بهذا المعنى يعرضها العموم و الاشتراك فليست له تعالى ماهية بهذا المعنى.

و ثانهما ما به الشيء هو و هذا يصح له عز و جل و قد صرّح به الصادق عليه في جواب الزنديق في حديث طويل مروي في الكافي قال: قال له السائل: فله إنية و مائية؟ قال عليه السلام: نعم لا يثبت الشيء إلا بانية و مائية.

الثاني أنه تعالى منزه عن الحد و الرسم

و المثل و الشبيه و الضد و التد و التنزه مقتضى ذاته و الممكن محدود ممثل.

أما الأول فلما عرفت من أنه تعالى نفس الوجود و متعين الذات بوجوب وجوده و ليس له ماهية 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 حد له، و إذ ليست له صفة لازمة و لا خاصة فلا رسم له، و ما لا حد له يمتنع إقامة البرهان عليه إلا أنه من حيث كونه مبدعاً لأفعاله و آثاره و بارئاً لمخلوقاته مما يقام عليه البرهان كما يقال: العالم مصنوع مبني يقتضي أن له صانعاً بانياً، فالعالم له صانع و إذا ثبت أن للعالم صانعاً ثبت وجوده ضرورة.

و أما الثاني فلتركبه من الوجود و الماهية يكون ذا أجزاء و الوجود للممكنات أمر عقلى متصور في الذهن مشترك بين الموجودات زايد في التصور على المهييات و قد عرفت أن المهمية التي هي معروض الوجود أيضاً مما يعرضه العموم و الاشتراك فأفراد الممكنات بجميعها مشتركة في أمر جامع بينها به يشابه أحدها الآخر و يشاكله

.ويتميز أحدهما عن الآخر بأمر بائن، و ليس الحد إلا عبارة عن الجامع الفارق.

و أيضاً كل متصرف بالوجود الامكاني فله مهيبة و وجود.

أما المهمية فلكونها غير الوجود يحتاج في موجوديتها إلى جاعل يجعلها موجوداً إذ المهمية لا تقتضي نفسها وجودها و إلا لكان وجودها قبل وجودها و هو محال ضرورة تقدم المقتضى على المقتضي.

و أما الوجود فلأنَّ كلَّ وجود غير وجوده تعالى فهو يشوبه عدم و نقص فيحتاج إلى موجود و له حدٌ معين من مراتب الوجود يحتاج إلى محدد إذ لو كانت نفس طبيعة الوجود تقتضي ذلك الحد لكان الجميع كذلك و ليس كذلك، فاذن الوجود في كلٍّ موجود نفس تعينه الخاص و وحده الشخصية و تشخيصه المحدد و المعين، و كلَّ ما له حدٌ له علة محددة تحدده على ذلك الحد. و هذا بخلاف الوجود الالهي الذي هو عين ذاته و تعينه بالوجوب فلا قاهر فوقه و لا محدد له إذ ليس فيه إلا محض الحقيقة القدسية و التنزه.

بل قد قال بعض الأساطير: إنَّ انفكاك المهمية من الوجود إنما هو في تحليل العقل، و أما في الواقع فهي عينه حيث قال:

إنَّ الوجود لا بدَّ له عما يخرجه عن الإيهام، فلا يتحقق إلا بعد التعيين التام بالفصول المتنازلة إلى أن ينتهي إلى التشخيص. وبعد التعيين التام يتحقق و الترتب إنما هو في المرتبة و التحليل، وهذا ما أشاروا إليه بقولهم: إنَّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد و ما لم يوجد لم يتشخص، و أنَّ التشخيص يساوق الوجود، فإنه ذات الوجود و خلوه عنه سلب الشيء عن نفسه.

و بما حققنا ظهر أنَّ الماهية عين الوجود، و إنما ينفكان في التحليل، فيحمل الوجود على الماهية و يعرضها باعتبار كما أنَّ الماهية تعرض الوجود باعتبار آخر و في الحقيقة ليس هناك إلا الوجود الخاص، فالوجود الذي هو نقيس العدم بنفسه لا يتقوّم بل هو و الحد و التحديد مستند إلى أمر وراء ذلك، فالمبعد تعالى ليس له ذات و وجود، و إنما يعبر بعباراتين بالالباء و ضيق المجال كما هو الحال في جميع صفات الجمال، و هذا متن بيان مقتبس من مشكاة النبوة إلى أن قال:

ظهر من جميع ما تقدم أنَّ إثبات المبدأ تعالى لا ينفك عن التوحيد، ضرورة أنَّ الحد ينافي الوجود و التعدد لا يعقل إلا بالحدود و قال: و كشف الحجاب أنَّ الوجود عين هويته و نفس الماهية كما هو محصل عروض الوجود للماهية، و التفكيك إنما هو بالتحليل و كذا الحمل و العروض، فقبل التحقق الذي هو عين الواقع و الخارج لا وجود و لا ماهية، و معه لا تمائز.

فللحيوانية مثلاً نحو من الوجود لأنَّ الحركة بالإرادة و الحس وجود و المعدوم لا يعقل أن يكون حيواناً و حساساً، و كذا النطق و هو إدراك الكلمات و ملكة اكتساب النظريات نحو من الوجود و المعدوم ليس ناطقاً بالضرورة.

و كذا الحال في جميع الأجناس و الفصوص و الأنواع الملائمة منها المترتبة فأنه صرف الفرض وليس كون الإنسان قبل الوجود إنساناً و كون الوجود وجوداً قبل التتحقق إلّا مجرد الفرض، فعدم كون الإنسان و الوجود قبل التتحقق وجوداً و إنساناً مخالف للفرض لا أنه سلب للشيء عن نفسه كيف و ليس هناك شيء و لا نفس إلّا بالفرض.

ألا ترى أنَّ اجتماع النَّقِيْضِينَ لو كان اجتماعاً تحقيقياً لكان محققاً و إنما هو مجرد فرض و تقدير، فالانسانية التَّحْقِيقِيَّةُ وَ هُوَ الْحَيْوَانِيَّةُ مع النطق لو كانت غير الوجود فكيف يكون متحركاً بالارادة و مدركاً للمعقولات و هو لا وجود له.

و من خفي عليه هذا المعنى خبط خبطة عشواء فيبين من ذهب إلى أنَّ التقرير مرحلة سابقة على الوجود، و من توهم أنَّ بين الوجود و العدم مرحلة تسمى بالحال و لم يتفطنوا أنَّ ارتفاع النَّقِيْضِينَ محال، انتهى ما أهمنا نقله من كلامه دام عزه و علاه.

و قد انفتح منه كلَّ الوضوح أنَّ الممكן لا تحصل له إلّا بالوجود و الماهية و أنَّ الماهية بحسب الخارج عين الوجود وحده، و أنَّ معنى عروض الوجود للماهية أنَّ الملحوظ في الوجود إنما هو حَدَّ المعين لا أنَّ هناك عارضاً و معروضاً و عروضاً.

فانقدح منه أنَّ قول الصوفية بأنَّ الماهية ماهية حال العدم و هي المعبر عنها بالعين الثابت، و قولهم بأنَّ الأعيان الثابتة ما شمت رايحة الوجود مما لا معنى له أو التفكير بين الثبوت و الوجود و القول باتصاف الماهية بالأول دون الثاني سفسطة محضة.»

#### ٤. معنى ادنی در لغت

یک. ابن فارس در معجم مقایيس اللغة می نویسد:

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

و سمیت الدنيا لدنوها، و النسبة اليها دنیاوی.

و الدنی من الرجال: الضعيف الدون، و هو من ذاك، لأنَّه قريب المأخذ و المنزلة.

و دانیت بين الأمرين: قاربت بينهما.

و الدنی: الدون، مهموز، يقال: رجل دنیء، و قد دنو يدنو دنائة، و هو من الباب أيضاً، لأنَّه قريب المنزلة.

و الأدنا من الرجال: الذي فيه انكباب على صدره، و هو من الباب، لأنَّه علاه دان من وسطه.

و أدنى الفرس و غيرها: إذا دنا نتاجها.

و يقال: أدنى دنى، أى: أول كل شيء (معجم مقاييس اللغة، مادهی دنا)

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

و سمیت الدنيا لدنوها. والجمع دنى مثل الكبر و الكبر. وأصله دنو، فحذفت الواو للساکینین.  
و النسبة اليها دنیاوی، و يقال: دنیوی و دنیی.

و يقال: ما تزداد منا إلا قرباً و دناوة.

و أما الدنى بمعنى الدون: فمهماز.

و يقال انه ليدنى فى الأمور تدىنه أى: تتبع صغيرها و خسيسها.

و فى الحديث: إذا أكلتم فدناوا أى كلوا مما يليكم.

و تدىنى فلان أى: دنى قليلاً قليلاً.

و تدانوا أى: دنى بعضهم من بعض.» (الصحاح، مادهی دنا)

سه. فيومی در المصباح المنیر گوید: «دنا منه و دنا اليه یدنو دنوًّا: قرب فهو دان.

و أدنیت الستّر: أرخيته.

و دانیت بين الأمرین: قاربت بينهما.

و دناً یدنو بالهمز، بفتحتين. و دنوً یدنو مثل يقرب يقرب: دنائة فهو دنىء.

و فى لغة: دنا یدنو يخفف من غيرهم، دناوة، فهو دنى.

و دنا: إذا لؤم فعله و خبث.

و منهم من يفرق بينهما بجعل المهموز للثيم و المخفف للخسيس» (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: يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيَّهِنَّ (احزاب، ۵۹) أى: يقربن

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

۵۴؛ قنوان دانیة (انعام، ۹۹)؛ قطوفها دانیة (حaque، ۲۳)؛ و دانیة عليهم ظلالها (انسان، ۱۴). در این موارد می‌توان پایین بودن را نیز در نظر گرفت، اما در صورت صحبت، فرع بر قرب و مصدق آن است.

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

در چند حکم فقهی دیگر نیز کلمه «ادنی» مطرح شده که معنای آن را به روشنی می‌رساند: ذلک ادنی ان تقرأْ أَعْيُّنَهُنَّ (احزاب، ۵۱)؛ ذلک ادنی ان يعرِفُنَ (احزاب، ۵۹)؛ ذلک ادنی ان يأتُوا بالشهادة (مانده، ۱۰۸)؛ و ادنی إِلَّا تَرْتَابُوا (بقره، ۲۸۲)؛ ادنی إِلَّا تَعْلُوَا (نساء، ۳)؛ البته در چند مورد، معنای ادنی مشترک است میان نزدیکتر و پست‌تر: يأخذون عرض هذا الأدنی و يقولون سيفر لنا (اعراف، ۱۶۹). روشن است که دنیا به معنای نزدیکتر بودن - به زعم آنها - است.

أَسْتَبِدُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنِي بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ (بقره، ۶۲) که مربوط به بنی اسرائیل و ترجیح دادن خوراکی‌های دنیوی بر مائدۀ آسمانی است. در آنجا نیز ادنی را می‌توان به معنای اقرب دانست تا معنا و مصدق با هم جمع شوند.

گاهی کلمه ادنی معنایی مشترک میان نزدیکتر و کمتر (عددی) دارد، مانند: و لا ادنی من ذلک و لا اکثر إِلَّا 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 کلمة دنیا که ۱۱۵ بار در قرآن به کار رفته است؛ دیدیم که چند دانشمند لغوی آن را از دنأ (مهماز) 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 سیل میل به پایینی و انحطاط. لذا آن را در برابر آخرت به کار برد، که تحقق دارد، ولی در زمان متأخر» (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 می‌پندراید، این پندار خطا است؛ بلکه آخرت به شما نزدیکتر است اگر دیده حق‌بین داشته باشید و ظاهربین نباشید:

انا انذرناكم عذابا قريبا (نبأ، ۴۰)

انهم يرونها بعيدا و نراه قريبا (مخرج، ۷)

و ما يدریک لعل الساعۃ قریب (شوری، ۱۷؛ شیعه آن: احزاب، ۶۳)

و يقولون متى هو؟ قل عسى أن يكون قريبا (اسراء، ۵۱)

کلام راغب در مفردات نقل شود

راغب اصفهانی در مفردات می‌نویسد:

«الدنوُّ القرب بالذات او بالحكم. و يستعمل في المكان و الزمان و المنزلة. .... و يعبر بالادنى تارة عن الأصغر فيقابل بالأكبر. .... و تارة عن الأرذل فيقابل بالخير.... و تارة عن الأقرب فيقابل بالأقصى .... و ما روی: اذا اكلتم فدنا من الدون ای: كلوا مما يليكم. (مفردات، ص ۱۷۲).»

به هر حال، با ملاحظه آیات قرآن و سخنان لغویون می‌توان گفت که کلمه دنو و مشتقات آن یک معنا بیشتر ندارد و آن قرب است. معانی دیگر مصادق‌هایی هستند که نسبت به آن معنای واحد، معنای فرعی هستند. در این میان کلمه دنیا کاربرد فراوان داشته و دارد.<sup>۱</sup> بدین روی معنای این مصدق - 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، جمماً ۱۶ بار (المعجم المفہوس لألفاظ القرآن الكريم، ص ۳۳۴-۳۳۵).

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

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

### بخش اول – معنای کلمه «ادنی»

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

از جمله مشتقات، کلمه «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 دعاها متأثر می‌خوانیم:

يا من هو في علوه داني (اقبال الاعمال چاپ قدیم ج ۲ ص ۶۲۹، جمال الاسبیع ص ۲۷۷، مهج الدعوات ص ۴۰، امان الانظر ص ۷۹)

سبحان من هو في دنوه عالي (مصباح المتهجد طوسی ج ۲ ص ۴۶۷، دعوات راوندی ص ۹۴، البلد الامین ص ۱۲۴، مصباح كفعی ص ۱۲۰)

يا شامخاً في علوه و يا قريباً في دنوه (بحار الانوار ج ۹۲ ص ۱۷۴)

يا من علا فلا شيء فوقه، و دنا فلا شيء دونه ( المصباح المتهجد ج ۲ ص ۵۹۸، اقبال الاعمال چاپ قدیم ج ۱ ص ۷۸، البلد الامین ص ۲۱۴). با مختصراً تفاوت در لفظ: توحید صدوق ص ۶۷، تهذیب الاحکام ج ۳ ص ۹۷، مصباح طوسی ج ۲ ص ۵۷۳)

همین مضامین در دیگر روایات توحیدی وارد شده است:

دنا في علوه و علا في دنوه (مصباح المهدج 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: يا من احتجب بشاعر نوره عن نواظر خلقه (مهج الدعوات ص ۷۶، البلد الامین ص ۳۷۵، مصباح كفعی ص ۲۷۵)

بر او احاطه نداریم، از بس که ظاهر است.

يعرفونك بفطن القلوب و انت في مسرّات سريرات الغيوب (همان)

حبل الورید» (ق، ۱۶)

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: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ

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:

شم ما ذنی من الْبَیْت (وسائل الشیعه ج ۵ ص ۷۳)

اَفْضَلُ الصَّفَوْفِ اَوْلَاهَا، وَ اَفْضَلُ اَوْلَاهَا مَا دَنَا مِنَ الْإِمَامِ (کافی ج ۳ ص ۳۷۳، تهذیب ج ۳ ص ۲۶۵)  
الْحُسَيْنُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ، قَالَ: مَنْ خَرَجَ مِنْ مَكَّةَ وَ هُوَ لَا يُرِيدُ الْعَوْدَ إِلَيْهَا، فَقَدِ اقتَرَبَ أَجْلَهُ وَ دَنَا عَذَابُهُ (الاصول السُّتُّةُ عشر ص ۳۱۸)

إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا دَنَا مِنَ الْمَرْأَةِ وَ جَلَسَ مَجْلِسَهُ حَضْرَهُ الشَّيْطَانُ (تهذیب الاحکام ج ۷ ص ۴۰۷)

حدیث قدسی: لَا أَدْنَى مَنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ كَانَ زَانِيَا (روضة المتقین ج ۹ ص ۴۴۰)

فيكون ادنى القوم اليه (کافی ج ۳ ص ۳۸۲)

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

ادنى منی یا ام عطیة (کافی ج ۵ ص ۱۱۸)

ادنى المصباح .... (کافی ج ۵ ص ۵۵۵)

ادنى من الغدر (کافی ج ۸ ص ۱۶)

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:

یکم. حدیث نبوی در باب حق المعرفة:

عن ابن عباس قال: جاءَ أَعْرَابِيُّ إِلَى النَّبِيِّ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! عَلِمْتِنِي مِنْ غَرَائِبِ الْعِلْمِ. قَالَ: مَا صَنَعْتَ فِي رَأْسِ الْعِلْمِ حَتَّى تَسْأَلَ عَنْ غَرَائِبِهِ؟ قَالَ الرَّجُلُ: مَا رَأْسُ الْعِلْمِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقٌّ مَعْرِفَتِهِ. قَالَ الْأَعْرَابِيُّ: وَمَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقٌّ مَعْرِفَتِهِ؟ قَالَ: تَعْرِفُهُ بِلَا مِثْلٍ وَ لَا شَبِيهٍ وَ لَا نِدْدٍ، وَ أَنَّهُ وَاحِدٌ أَحَدٌ ظَاهِرٌ بَاطِنٌ أُولُوْ أَخْرٍ، لَا كُفُوْ لَهُ وَ لَا نَظِيرٍ. فَذَلِكَ حَقٌّ مَعْرِفَتِهِ (توحید، ص ۲۸۵).

۲۹

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

سُلَيْمَانُ بْنُ قَيْسٍ، قَالَ: سَمِعْتُ عَلِيًّا عَلَيْهِ اَللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ، وَ آتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ مَا أَدْنَى مَا يَكُونُ بِالْعَبْدِ مُؤْمِنًا وَ أَدْنَى مَا يَكُونُ بِالْعَبْدِ كَافِرًا وَ أَدْنَى مَا يَكُونُ بِالْعَبْدِ ضَالًّا. قَالَ لَهُ: قَدْ سَأَلْتَ فَاقْهِمْ الْجَوَابَ. أَمَا أَدْنَى مَا يَكُونُ بِالْعَبْدِ مُؤْمِنًا أَنْ يُعْرَفَهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى نَفْسَهُ، فَيُقْرَرَ لَهُ بِالطَّاعَةِ؛ وَ يُعْرَفُ نَبِيُّهُ عَلَيْهِ اَللَّهُ تَعَالَى اَنْبَاتُهُ، فَيُقْرَرَ لَهُ بِالطَّاعَةِ؛ وَ يُعْرَفُهُ اِمَامَهُ وَ حُجَّتَهُ فِي اُرْضِهِ وَ شَاهِدَهُ عَلَى خَلْقِهِ، فَيُقْرَرَ لَهُ بِالطَّاعَةِ - إلى آخر الحديث (کافی ج ۲ ص ۴۱۴ - ۴۱۵).

می بینیم که تمام عقاید (توحید، نبوت، امامت) در این حدیث، به عنوان «ادنى ما یکون العبد به مؤمنا» آمده است.

این حدیث شریف، نکاتی در بر دارد. در این فرصت به دو نکته آن اشاره می شود: نکته 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 علیهم السلام در دو روایت جداگانه رسیده است:

«اللَّهُمَّ عَرَفْنِي نَفْسَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعْرِفْنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفْ نَبِيَّكَ اللَّهُمَّ عَرَفْنِي رَسُولَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعْرِفْنِي رَسُولَكَ لَمْ أَعْرِفْ حُجَّتَكَ اللَّهُمَّ عَرَفْنِي حُجَّتَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعْرِفْنِي حُجَّتَكَ ضَلَّلْتُ عَنْ دِينِي» (کافی ج ۱ ص ۳۷۷، کمال الدین ج ۲ ص ۵۱۲).

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

### سوم. معنای حد المعرفة:

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 عبودیت را به معنای تذلل گرفته‌اند، در حالی که تذلل، وظیفه انسان در برابر والدین اوست که خداوند حکیم می‌فرماید: «واخفض لهما جناح الذل من الرحمة». تذلل 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 بندۀ خدا است و به ورطۀ شرک و کفر نیفتند. در این صورت، بعد از تبّه می‌یابد که با ارتکاب گناه، از عبودیت خارج نشده است. روح کلی دعاهای ائمه اطهار علیهم السلام همین نکته است که با رجوع به صحیفه سجادیه و دعای ابو حمزه و دیگر دعاهای مؤثر، این مطلب روشن می‌شود. تفصیل این نکته مجالی دیگر می‌طلبد.

امام صادق صلوات‌الله‌علیه در ضمن مطالب شامخ و حقایق والا که به معاویه بن وهب

تعلیم فرمود، در مورد حد المعرفة و ادنی المعرفة چنین فرمود:

إِنَّ أَفْضَلَ الْفَرَائِصِ وَأَوجَبَهَا عَلَى الْإِنْسَانِ مَعْرِفَةُ الرَّبِّ وَالْإِقْرَارُ لَهُ بِالْعِبُودِيَّةِ。 وَ حَدُّ الْمَعْرِفَةِ أَنَّ لَأَنَّهُ لَا إِلَهَ غَيْرُهُ وَ لَا شَيْءٌ لَهُ وَ لَا نَظِيرٌ لَهُ، وَ أَنَّهُ يَعْرُفُ أَنَّهُ قَدِيمٌ مُثْبِتٌ بِوُجُودٍ، غَيْرُ فَقِيدٍ، مَوْصُوفٌ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ وَ لَا مُبْطَلٌ، لَيْسَ كَمُثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ。 وَ بَعْدَهُ مَعْرِفَةُ الرَّسُولِ وَ الشَّهَادَةُ لَهُ بِالنُّبُوَّةِ، وَ ادْنَى مَعْرِفَةُ الرَّسُولِ، الْإِفْرَارُ بِهِ بِنُبُوتِهِ، وَ أَنَّ مَا أَتَى بِهِ مِنْ كِتَابٍ أَوْ أَمْرٍ أَوْ نَهْيٍ، فَذَلِكَ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.

وَ بَعْدَهُ مَعْرِفَةُ الْإِمَامِ الَّذِي يَهُ يَاتُمُّ بِنَعْنَهُ وَ صَفَّتُهُ وَ اسْمَهُ فِي حَالِ الْعُسْرِ وَ الْيُسْرِ. وَ ادْنَى مَعْرِفَةُ الْإِمَامِ أَنَّهُ عِدْلُ النَّبِيِّ إِلَّا درَجَةُ النُّبُوَّةِ وَ وَارِثُهُ، وَ أَنَّ طَاعَتَهُ طَاعَةُ اللَّهِ وَ طَاعَةُ رَسُولِ اللَّهِ وَ التَّسْلِيمُ لَهُ فِي كُلِّ أَمْرٍ، وَ الرَّدُّ إِلَيْهِ وَ الْأَخْذُ بِقُولِهِ، وَ يَعْلَمُ أَنَّ الْإِمَامَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ عليه السلام عَلَيْهِ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، ثُمَّ الْحَسَنَ ثُمَّ الْحُسَينَ ثُمَّ عَلَيْهِ بْنَ الْحُسَينِ ثُمَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ، ثُمَّ أَنَا، ثُمَّ مِنْ بَعْدِي مُوسَى أَبْنِي، ثُمَّ

مِنْ بَعْدِهِ وَلَدُهُ عَلِيُّ، وَبَعْدَ عَلِيٍّ مُحَمَّدٌ ابْنُهُ، وَبَعْدَ مُحَمَّدٍ عَلِيُّ ابْنُهُ، وَبَعْدَ عَلِيًّا الْحَسَنُ ابْنُهُ، وَالْجُحَّاجُ مِنْ وُلُدِ الْحَسَنِ (كتابه الأثر ص ٢٦٢ - ٢٦٣).

ملاحظه می شود که تمام حقایق دین به نحو جمعی جملی در همین کلمات بیان شده است که امام صادق علیه السلام یک بار به تعبیر حد المعرفة و یک بار دیگر به تعبیر ادنی المعرفة بیان می فرماید.

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

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

### بخش سوم – کلام بعضی از محدثان

برخی از محدثان در شرح حدیث «ادنی المعرفة» تصریح می کنند که «ادنی» یعنی: «اقرب». به عنوان نمونه از ملا صالح مازندرانی و برهان الفضلا یاد می کنیم. یک. ملا صالح مازندرانی گوید: «الأدَنِي مِنَ الدُّنْوِ بِمَعْنَى الْقُرْبِ». یقال: فلان دانی المنزلة أی: قریبها کما یقال فی خدّ ذلک فلان بعيد المنزلة. فالمعنى: سأله عن أقرب منازل المعرفة و مقاماتها» (شرح الكافی ج ۳ ص ۱۱۸)

دو. میرزا رفیعا نایینی در حاشیة الوافی ج ۱ ص ۳۴۳ گوید:

«سأله عن أدنی المعرفة... أي ما لا بدّ لكل أحد من المكلفين بالمعرفة و لا يكون بدونه من أهله الإقرار و الاعتقاد بوجود إله أي خالق مستحق لأن يعبد متفرد بالإلهية، متزّه عن الشبه...» سه. برهان الفضلا کلامی دارد که مجذوب تبریزی از او نقل می کند. وی می گوید: «الأدَنِي» هنا بمعنى الأقرب، و أقرب معرفة الله تعالى هي التي أعطاها الله المكلفين بشواهد

الربوبية من دون حاجتهم إلى وحي وإلهام، وبها يتحجّج على الغافلين عنها؛ فإنَّ كُلَّ عقل مكْلَف بها قبل معرفة الرسول و ما جاء به، و مسؤول عنها بحجّية العقل، وأعلى شواهد الربوبية وأسناها حجّه المعصومون الممتازون. (الهدايا لشيعة أئمة الهدى، ج ٢ ص ٦٨)

چهار. طریحی در مجمع البحرين می نویسد:

«قوله تعالى: عرض هذا الأدنى، يعني: الدنيا، من الدُّنْوِ بمعنى القرب، لأنَّه عاجل قريب.... والأدنى يصرف على وجوه: فتارة يعبر به عن الأقل فيقابل بالأكثر والأكبر، وتارة عن الأذل والأحق في مقابل بالاعلى والافضل، وتارة عن الأقرب في مقابل بالاقصى، وتارة عن الأول في مقابل بالآخر، وبجميع ذلك ورد التنزيل...»

و الدنيا: مقابل الآخرة: سميت بذلك لقربها.... و أدnoه مني، أي: قريboه مني.... و التداني إلى الشيء: التقارب منه..... و ادنى: القريب، غير مهموز ...» (مجمع البحرين، چاپ مؤسسه البعلة ج ١ ص ٦١٤-٦١٥).

پنج. آیة الله میرزا مهدی اصفهانی در باب معرفت می نویسد:

«اساس شریعه الاسلام من بدو دعوات صاحبه الى ختمها من دون اختلاف و تبدل انما هو على المعرفه الفطريه و كون معرفه الله تعالى امرا فطريا ضروريا ان صعدنا من هذه النشأه الى عالم الارواح. فشرعيته اسسَت على فطرية المعرفة و ضروريتها لا على نظريتها و اكتسابيتها، بأى معنى من معانى الإكتساب، سواء كان معرفة إجمالية او تفصيلية، بالوجه أم بالكتنه؛ فأنَّه صلَى الله عليه و آله لم يجعل المحور في كلماته المعرفة الكسبية بجميع اقسامها، بل من بدو الدعوة الى آخر يوم حياته نادى بالمعرفة الفطرية من دون اختلاف؛ اذ العلم الالهي ليس فيه اختلاف، كما قال: «لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»

فدعى العرب و العجم و الأبيض و الأسود و جميع الناس الى يوم القيمة، و ناداهم بأعلى صوته بالمعرفة الفطرية، و ادعى أنَّ الله تعالى ظاهر بتجلٍ للبشر، بل لجميع الائبياء؛ و لم يخص أحدا بهذا الكلام؛ و لم يجعل هذه الدعوى من الأسرار المختصة ببعض دون بعض، كما يفعله المراسدة و الأقطاب، حيث يجعلون بعض المطالب من الأسرار الملقة إلى خواصَ المرابدين عند استكمال رياضاتهم.

بل هو صلَى الله عليه و آله نادى على رؤوس الأشهاد فوق المنبر، بمئوي و مسمع خلق كثير و جمٌ غفير من الأعراب البدوى و القروى و المدنى، بأنَّ الله تجلٍ لعباده و ظهر. و معنى التجلٍ كونه تعالى ضروري المعرفة فطري المعرفة، غير مفتقر إلى الإكتساب؛ فإنَّ التجلٍ مع الكسب



متنافيان، ولم يخف و يسْتر عن الله شيئاً أبداً، و لم تبق تحت الستر و القناع مطلباً كالتصنّعات الظاهرة عن الأقطاب، و لم يجعل الديانة على طبقات ثلاثة: الشريعة و الطريقة و الحقيقة .... انه صلى الله عليه و آله لم يأمر في آية و لا رواية بتحصيل المعرفة اكتساباً ... و انه صلى الله عليه و آله لم يشق أصحابه و أتباعه هذا المساق أى: مساق الكسب و التحصيل؛ بل دائماً كان ينبعُهم بالأيات و الردع عن الأنداد و الأشباح .... انه صلى الله عليه و آله كان يمنعهم عن التفكير و التدبر في الله. (مناصب النبي، تقرير مباحث ميزاني اصفهاني، محمود حلبي، ص ۲۲ - ۲۴)

## ٧. توضیح و تبیین بیشتر

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

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

علیه السلام:

«رأته القلوب بحقائق الإيمان» (کافی، ج ۱ ص ۹۷).

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

لذا در مناجات شعبانیه می‌خوانیم: «الهی و ألهمنی ولها بذکرک إلى ذکرک» کلمه «الله» به خاطر اینکه وله را می‌رساند، بر عالی‌ترین درجه معرفت دلالت می‌کند، بدون اینکه خداوند را نشان‌دار کند، یعنی برای بندۀ احاطه نسبت به خدایش بیاورد. لذا «ادنى المعرفة» به معنای «اقرب المعرفة» است.

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



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 سخن پول نیست که کم و زیاد شود، بلکه از سخن 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 کلمه «اہتداء» و مشتقات آن ارتباط نزدیک دارد.<sup>۱</sup>

نیز با معنای «تولی» (یعنی: قبول ولايت ولی خدا به اختیار خود) و کلمه «تبری» (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 تقویض<sup>۲</sup> مطرح می‌شود.

۱. بر این اساس، کلمه «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 گونه‌ای که در معنای ظاهری لفظ، اختیار انسان نهفته است؛ یعنی از یک سوی می‌رساند که خداوند، انسان را رها نکرده و هدایتش می‌کند (نفی تقویض) و از سوی دیگر نشان می‌دهد که انتخاب هدایت مختار انسان به عنوان فاعل مختار است (لا جبر). خداوند، در برخی موارد به روشنی و صراحة می‌فرماید که هدایت الهی سبب جبر نمی‌شود مانند این آیه: «وَأَمَّا ثُمُود فَهُدِيْنَاهُمْ فَلَاسْتَحْيُوا الْمُمِىْطَ عَلَى الْهَدَى» (فصلت، ۱۷) یا آیه: «وَ لَوْ أَسْمَهُمْ لَتُؤْلَوْا وَ هُمْ مَعْرُضُون» (انفال، ۲۳).

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

باری، باید باز هم تذکر دهیم که نور، حد نمی خورد. آنچه محدود می شود، بهره گیری افراد از نور است نه اینکه نور به آن ظرف های وجودی حد بزند و آنها را متعین کند. کجا گفته شده که معرفت را به «قدر» (اندازه) می دهیم. البته در باب خلقت در قرآن آمده است: «انا كل شيء خلقناه بقدر» (قمر، ۴۹). تقدیر در خلق و رزق هست، ولی در اضافة خداوند، تقدیر نیست. اضافه عالم مشیت است، در حالی که تقدیر در ماء بسیط مطرح می شود.

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

الف. ما خداوند را محدود و متعین بدانیم.

ب. معرفت را کسب بشر بدانیم نه صنع خدا.

ج. فرآیند کسب معرفت توسط 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 تعلق 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 می پذیریم 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 هر آنچه فیض معرفت به ما افاضه می شود - و همه آنها به واسطه حجت حق خداوند، یعنی حضرت بقیة الله ارواحنا فدah به ما می رسد - همه را با ایمان درون و شهادت زبانی و عمل خالصانه پذیریم، 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 روز ۱۲ دی ۱۳۱۹ در خانواده‌ای متدين در تهران زاده شد. پدرش مرحوم حاج محمدعلی عصار، کاسپی خوشنام و از اعضای هیئت احباب الحسین علیهم السلام بود. استاد عصار پس از پایان تحصیلات دبیرستان در سال ۱۳۴۰ 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 (حل مشکلات مالی و اجتماعی افراد) و خدمات فرهنگی و دینی (تربيت ديني 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 اين پيوند 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 حجۃ 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 اين دوره، به فراگيری دروس معارف اهل البيت علیهم السلام 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. روز ۱۵ اسفند ۱۳۸۸ پس از بازگشت از سفر عتبات با خونریزی مغزی به حال اغما رفت. یک

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

۳۷

## منابع

- ابن طاووس، سید علی. اقبال الاعمال. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش. افسنت از چاپ سنگی به تصحیح فضل الله نوری.
- الامان من الاخطار. قم: آل البيت، ۱۴۰۹ ق.
- جمال الاسیوع. قم: دارالرضی، افسنت از چاپ ۱۳۳۰ ق.
- Mehjed الدعوات. قم: دارالذخائر، ۱۴۱۱ ق.
- ابن فارس. معجم مقایيس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- اربلی، علی بن عیسی. کشف الغمة. تبریز: بنی هاشمی، ۱۳۸۱ ق.
- اصفهانی، مهدی. مناصب النبي (مخطوط). کتابخانه آستان قدس رضوی.
- الاصول الستة عشر. قم: شبستری، ۱۳۶۳ ش.
- جزایری، سید نعمت‌الله. لوامع الانوار فی شرح عيون الاخبار (مخطوط). کتابخانه مرکز احیای میراث اسلامی.
- جوهري، الصحاح.
- حر عاملی، محمد. وسائل الشیعه. قم: آل البيت، 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.
- خراز قمی، کفاية الاثر. قم: بیدار، ۱۴۰۱ ق.
- خوارزمی، محمد. ترجمه احیاء علوم الدین. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ ش.
- خوبی، 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 علیهم السلام، ۱۴۰۷ ق.

- سندي، محمد. نقش روایات در امور اعتقادی. فصلنامه پژوهش‌های اصولي. ش ۴ و ۵. تابستان و پايزد ۱۳۸۲. ص ۳۴ - ۵۶؛ ش ۶، زمستان ۱۳۸۲، ص ۲۶ - ۵۱.
- صدر المتألهين، شرح اصول الكافي. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگي، ۱۳۸۳ ش.
- صدقوق، محمد. التوحيد. قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
- عيون أخبار الرضا<sup>ع</sup>. تهران: جهان، ۱۳۷۸ ق.
- كمال الدين. تهران: دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۹۵ ق.
- طريحي، فخر الدين. مجمع البحرين. تهران: مرتضوي، ۱۳۷۵ ش.
- طوسى، محمد. مصباح المتهجد. بيروت: فقه الشيعة، ۱۴۱۱ ق.
- تهذيب الاحكام. تهران: دار الكتب الاسلاميه، ۱۴۰۷ ق.
- عبدالباقي، محمد فؤاد. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. تهران: اسلامي، ۱۳۷۲ ش.
- علوى عاملى، احمد. الحاشية على اصول الكافي. قم: دار الحديث، ۱۴۲۷ ق.
- غزالى، محمد. إحياء العلوم. بيروت: دار الكتاب العربي.
- فيض كاشاني، محسن. المحجة البيضاء. قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
- فيومى، المصباح المنير. قم: دار الهجره، ۱۴۱۴ ق.
- قرنيي، خليل. صافى در شرح كافى. قم: دار الحديث، ۱۴۲۹ ق.
- كفعمى، البلد الامين. بيروت: اعلمى، ۱۴۱۸ ق.
- المصباح. قم: دار الرضى، ۱۴۰۵ ق.
- كليني، محمد. الكافي. تهران: دار الكتب الاسلاميه، ۱۴۰۷ ق.
- مازندراني، صالح. شرح الكافي. تهران: اسلامي، ۱۳۸۲ ق.
- مجذوب تبريزى، محمد. الهدايا لشيعة ائمه الهدى. قم: دار الحديث، ۱۴۲۹ ق.
- مجلسى، محمد باقر. بحار الانوار. بيروت: دار احياء التراث العربى، ۱۴۰۳ ق.
- مرأة العقول. تهران: دار الكتب الاسلاميه، ۱۴۰۴ ق.
- مجلسى، محمد تقى. روضة المتقين. قم: کوشانپور، ۱۴۰۶ ق.
- مصطفوى، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن. تهران: ارشاد، ۱۳۶۸ ش.