

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

مجید میلانی *

چکیده: معنای عبارت «ادنی المعرفة» که در حدیث امام رضا علیه السلام در باب توحید به کار رفته، موضوع اصلی این مقاله است. نویسنده، معنای «کمترین حلد معرفت» را در برابر این عبارت نمی‌پذیرد و به جای آن، «حق المعرفة» و «حد المعرفة» را پیشنهاد می‌کند. به نظر وی ترجمه 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 علیه السلام / 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.

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^۱ 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 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 مطالب 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^{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، اشراف کامل بر تمام دین لازم است و باید شارح جامع‌الاطراف باشد. آیا این ویژگی‌ها در تمام ترجمه‌ها و شرح‌ها موجود است؟

این عوامل ما را وا می‌دارد که به پژوهش در زمینه 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 أدنى المعرفة. فقال: الإقرار بأنه لا إله غيره ولا شبه له ولا نظير و أنه قديم مثبت موجود غير فقيد و أنه ليس كمثله شيء. (الكافي ج ۱ ص ۸۶، التوحيد ص ۲۸۳، عيون اخبار الرضا علیه السلام ج ۱ ص ۱۳۳، كشف الغممة 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 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 عيون اخبار الرضا علیه السلام باب «ما جاء عن الرضا علیه السلام فی التوحيد» آورده است.

ملا صدرا، 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، مرآة العقول ج ۱ ص ۳۰۱، الوافی ج ۱ ص ۳۴۴، 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 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 صدرا گوید: «ادنى المعرفة أى أقل ما يحصل به الدخول فى الإسلام ولا یسع

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

ب. علوی عاملی آن را نقطه مقابل «حقّ المعرفة» قرار داده است (الحاشیة على اصول الكافي ص ۲۳۳)

ج. ملا صالح مازندرانی گوید: «ادنی المعرفة مع نفی الشریک یکفی فی ترتب ادنی الثواب

على العمل» (شرح الكافي ج ۱ ص 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 کمتر آنچه کافی است در

حکم به اسلام صاحبش، یعنی: این باب بیان کمتر مراتب شناخت الله تعالی است» (صافی

در شرح کافی ج ۲ ص ۹۴).

و. سید محمد حسینی همدانی آن را به «کمترین حدّ خداشناسی» ترجمه کرده است

(درخشان پرتوی از اصول کافی ج ۲ ص ۵۷).

ترجمه‌ها و شروح ادنی المعرفة 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 احياء 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 باره مراتب توحید سخن گفته‌اند؛ به ویژه

پس از آنکه مرحوم فیض کاشانی آن را بدون تعلیق در کتاب المحجة البيضاء آورده است.

يك. غزالي گوید:

للتوحيد أربع مراتب: و هو ينقسم إلى لب، و إلى لب اللب، و إلى قشر، و إلى قشر القشر. و لتمثل ذلك تقريبا إلى الأفهام الضعيفة بالجوز في قشرته العليا. فإن له قشرتين، و له لب، و لللب 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 رؤبة 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 عقده. و لهذا العقد حيل يقصد بها تضعفه 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 يحمي بكلامه مفهوم لفظ التوحيد على قلوب العوام، حتى لا تتحل عقده

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 تليق 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،

بل من حیث إنه واحد. و هذه هي الغاية القصوى في التوحيد
 فالأول كالقشرة العليا من الجوز، و الثاني كالقشرة السفلى، و الثالث كالكلب، و الرابع كالدهن
 المستخرج من اللب. (احیاء علوم الدین 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)^۱ خلاصه این کلام را در ترجمه
 احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۴۲۲ ° ۴۲۶ آورده و مرتبه پنجم بر آن افزوده است. متن کلام
 خوارزمی چنین است:

«پس گوئیم 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 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 اله 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 ببیند، و لیکن با بسیاری آن، چنان ببیند که از
 واحد قهار صادر شده است.

و چهارم آن که در وجود جز یکی را نبیند و آن مشاهده صدیقان است، و صوفیان آن
 را «فنا» خوانند در توحید، از آن روی که جز یکی را نبینند، و نفس خود را هم نبینند، و
 چون نفس خود را نبینند 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 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 انشراح 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 مقابل «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، اگر چه 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.

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 خلاصه آن چنین است:

«مرتبه اول مانند پوسته بیرونی گردو است که تلخ و بی فایده است. اگر در خانه نگاه داری، فضای خانه را پر می کند و اگر بسوزانی، 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 موقتاً تا زمان مرگ در سلک مسلمانان نگاه می دارد و جان و مال او را مصون می دارد. این رتبه عوام است.

در مرتبه دوم، پوسته درونی ایمان، قلب و بدن را در بر می گیرد، 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 می آید. این مقام توحید فعل است که سالکان آن را مقصد بلند خود می دانند. اما از شوب ملاحظه 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 نمی توان گفت. خواص عمدتاً در مقام تصحیح این مقام بوده اند و توکل در همین رتبه در انسان ملکه می شود.

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 لکن 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 می توان در مورد نماز گزاردن پیامبر گفت که: این پیامبر نیست که نماز می گزارد، بلکه خدا است! در این صورت، ساجد و مسجود یکی می شود! البته همین مقام را نیز مدعی شده اند، نه تنها برای پیامبر، بلکه حتی برای خودشان، که در رتبه بالای توحید، سجده و ساجد و مسجود را یکی می پندارند. یعنی خودش امر به سجده می کند و خودش بر خود سجده می کند. چنین اباطیلی که عقل و دین نمی پذیرند، 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 ناامید شود. صوفیه این رتبه را «فنا در توحید» می‌نامند. (احیاء علوم‌الدین، 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، المحجة البيضاء ج ۷ ص ۳۸۱ به بعد.

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

سید نعمه الله جزایری، لوامع الانوار فی شرح عیون الاخبار (مخطوط) ذیل شرح خطبه 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 الله خویی در منهاج البراعة (ج ۱۳ ص ۱۵۳ ° ۱۵۶) ضمن نقد کلام ملا صدرا گوید:

«إذا عرفت ذلك فأقول: إن بطلان هذا الاعتقاد الفاسد مما دلّ عليه العقل والنقل، و لكونه من مزالّ الأقدام يحتاج إلى بسط الكلام في ذلك المقصود و المرام، بعون الله المالك المهيم السلام، و بالله أستعين و أستمدّ و بمحمد و آله الطاهرين سلام الله عليه و عليهم أجمعين أتوسّل في كشف الحجاب عن وجه المرام.

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

الاول الافتقار و عدم الافتقار بيانه: أنّ الموجود إمّا موجود بنفسه غير مفتقر في وجوده إلى غيره أي - العلة الموجدة، أو موجود لا بنفسه بل مفتقر إلى العلة، و الحصر بينهما عقليّ دائر بين النفي و الاثبات، فلا يتصور واسطة بين الافتقار و عدم الافتقار، فلا موجود خارجا من القسمين و المتّصف بعدم الافتقار هو الواجب و بالافتقار هو الممكن.

أمّا 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 لكانت فاقدة للأثر و الفاعل
للشيء كيف يكون معطيا، و مجرد وصول الأثر بواسطة إلى محل لا يرفع الافتقار فلا بد 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 إما بأن يكون نفسه عين الوجود أى لا يكون له ماهية و وجود كما في الممكنات بل يكون
ماهيته انيته و هو المطلوب.

فان قلت: هل له تعالى ماهية؟

قلت: الماهية لها معنيان:

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

الثاني أنه تعالى منزّه عن الحدّ و الرسم

و المثل و الشبه و الضدّ و الند، و التنزه مقتضى ذاته و الممكن محدود ممثّل.

أما الأوّل فلما عرفت من أنه تعالى نفس الوجود و متعين الذات بوجوب وجوده و ليس له ماهية
و وجود فليس بذي 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 إلا أنه من حيث كونه مبدءا لأفعاله و آثاره و بارئا لمخلوقاته ممّا يقام عليه البرهان كما يقال:
العالم مصنوع مبني يقتضي أن له صناعا بانبا، فالعالم له صانع و إذا ثبت أن للعالم صناعا ثبت
وجوده ضرورة.

و أما الثاني فلتركبه من الوجود و الماهية يكون ذا أجزاء و الوجود للممكنات أمر عقلي متصوّر
في الذهن مشترك بين الموجودات زايد في التصوّر على المهيئات و قد عرفت أن المهية التي هي
معروض الوجود أيضا مما يعرضه العموم و الاشتراك فافراد الممكنات بجميعها مشتركة في أمر
جامع بينها به يشابه أحدها الآخر و يشاكله

و يتميز أحدهما عن الآخر بأمر بائن، و ليس الحدّ إلا عبارة عن الجامع الفارق.

و أيضا كلّ متصف بالوجود الامكاني فله مهية و وجود.

أما المهية فلكونها غير الوجود يحتاج في موجوديتها إلى جعل يجعلها موجودا إذ المهية لا تقتضى نفسها وجودها وإلا لكان وجودها قبل وجودها وهو محال ضرورة تقدم المقتضى على المقتضى.

و أما الوجود فلأن كل وجود غير وجوده تعالى فهو يشوبه عدم و نقص فيحتاج إلى موجد و له حد معين من مراتب الوجود يحتاج إلى محدد إذ لو كانت نفس طبيعة الوجود تقتضى ذلك الحد لكان الجميع كذلك و ليس كذلك، فاذن الوجود في كل موجود نفس تعيينه الخاص و وحدته الشخصية و تشخصه المحدد و المعين، و كل ما له حد فله علة محددة تحدده على ذلك الحد. و هذا بخلاف الوجود الالهى الذي هو عين ذاته و تعيينه بالوجوب فلا قاهر فوقه و لا محدد له إذ ليس فيه إلا محض الحقيقة القدسية و التنزه.

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

إن الوجود لا بد له عما يخرج عن الإيهام، فلا يتحقق إلا بعد التعيين التمام بالفصول المتنازلة إلى أن ينتهى إلى التشخص. فبعد التعيين التام يتحقق و الترتب إنما هو فى المرتبة و التحليل، و هذا ما أشاروا إليه بقولهم: إن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد و ما لم يوجد لم يتشخص، و أن التشخص يساوق الوجود، فانه ذات الوجود و خلوه عنه سلب الشيء عن نفسه.

و بما حققنا ظهر أن الماهية عين الوجود، و إنما ينفكان فى التحليل، فيحمل الوجود على الماهية و يعرضها باعتبار كما أن الماهية تعرض الوجود باعتبار آخر و فى الحقيقة ليس هناك إلا الوجود الخاص، فالوجود الذى هو نقيض عدم بنفسه لا يتقوم بل هو و الحد و التحديد مستند إلى أمر وراء ذلك، فالمبدء تعالى ليس له ذات و وجود، و إنما يعبر بعبارتين بالالغاء و ضيق المجال كما هو الحال فى جميع صفات الجمال، و هذا متن بيان مقتبس من مشكاة النبوة إلى أن قال:

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

فللحيوانية مثلا نحو من الوجود لأن الحركة بالارادة و الحس و وجود و المعدوم لا يعقل أن يكون حيوانا و حساسا، و كذا النطق و هو إدراك الكليات و ملكة اكتساب النظريات نحو من الوجود و المعدوم ليس ناطقا بالضرورة.

و كذا الحال في جميع الأجناس و الفصول و الأنواع الملتئمة منها المترتبة فإنه صرف الفرض و ليس كون الانسان قبل الوجود انسانا و كون الوجود وجودا قبل التحقق إلّا مجرد الفرض، فعدم كون الانسان و الوجود قبل التحقق وجودا و انسانا مخالف للفرض لا أنه سلب للشيء عن نفسه كيف و ليس هناك شيء و لا نفس إلّا بالفرض.

ألا ترى أن اجتماع النقيضين لو كان اجتماعا تحقيقيا لكان محققا و إنما هو مجرد فرض و تقدير، فالإنسانية الحقيقية و هو الحيوانية مع النطق لو كانت غير الوجود فكيف يكون متحركا بالارادة و مدركا للمعقولات و هو لا وجود له.

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

و قد أتضح منه كلّ الوضوح أن الممكن لا تحصل له إلّا بالوجود و الماهية و أن الماهية بحسب الخارج عين الوجود وحده، و أن معنى عروض الوجود للماهية أن الملحوظ في الوجود إنما هو حده المعين لا أن هناك عارضا و معروضا و عروضاً.

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

٤. معنى ادنى در لغت

يك. ابن فارس در معجم مقاييس اللغة می نویسد: «دنى. اصل واحد يقاس بعضه على بعض، و هو المقاربة، و من ذلك الدنى و هو القريب، من دنا يدنو. و سميت الدنيا لدنوها، و النسبة اليها دنياوى.»

و الدنى من الرجال: الضعيف الدون، و هو من ذاك، لأنه قريب المأخذ و المنزلة.

و دانيت بين الأمرين: قاربت بينهما.

و الدنى: الدون، مهموز، يقال: رجل دنىء، و قد دنؤ يدنؤ دنائة، و هو من الباب أيضاً، لأنه قريب المنزلة.

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

و أدنت الفرس و غيرها: إذا دنا نتاجها.

و يقال: أدنى دنى، أى: أول كل شىء» (معجم مقاييس اللغة، مادهى دنا)

دو. جوهرى در صحاح مى نويسد: «دنوت منه دنوًّا و أدنيت غيرى.

و سميت الدنيا لدنوها. و الجمع دنىّ مثل الكبرى و الكبّر. و أصله دنو، فحذفت الواو للساكنين.

و النسبة اليها دنياوى، و يقال: دنىوى و دنىي.

و يقال: ما تزداد منّا إلّا قرباً و دناوة.

و أمّا الدنىء بمعنى الدون: فمهموز.

و يقال أنه ليدنىّ فى الأمور تدنيه أى: تتبّع صغيرها و خسيسها.

و فى الحديث: إذا أكلتم فدنوا أى كلوا ممّا يليكم.

و تدنىّ فلان أى: دنى قليلاً قليلاً.

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

سه. فيومى در المصباح المنير گويد: «دنا منه و دنا اليه يدنو دنوًّا: قرب فهو دان.

و أدنيت السّتر: أرخيته.

و دانيت بين الأمرين: قاربت بينهما.

و دناً يدنوّ بالهمز، بفتحيتين. و دنوٌ يدنوّ مثل يقرب يقرب: دناثة فهو دنىء.

و فى لغة: دنا يدنو يخفّف من غيرهم، دناوة، فهو دنىّ.

و دنا: إذا لؤم فعله و خبث.

و منهم من يفرق بينهما بجعل المهموز للثيم و المخفف للخسيس» (المصباح المنير، مادهى دنا)

۵- معنای ادنى در قرآن

ريشه دنو و مشتقات آن در قرآن به معنای قرب استعمال شده است. به اين آیات

بنگرید:

زمينى نزديك به شما: فى ادنى الارض (روم، ۳).

در حکم مربوط به حجاب مى فرمايد: يُدْنينَ عليهنّ من جلابيبهنّ (احزاب، ۵۹) أى: يقربن

ميوه‌هاى بهشتى به بهشتيان نزديك و در دسترس آنها است: و جنى الجنّتين دان (الرحمن،

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

در گزارش معراج پیامبر می فرماید: ثم دنا فتدلی فکان قاب قوسین أو أدنی (نجم، ۸ و ۹). بدیهی است که سیر آیات، بالا رفتن را نشان می دهد، و هیچ عاقلی کلمه «ادنی» را به معنای فروتر و پایین تر نمی گیرد.

در چند حکم فقهی دیگر نیز کلمه «ادنی» مطرح شده که معنای آن را به روشنی می رساند: ذلک ادنی ان تقرّ أعینهنّ (احزاب، ۵۱)؛ ذلک أدنی أن یعرفن (احزاب، ۵۹)؛ ذلک أدنی أن یأتوا بالشهادة (مائده، ۱۰۸)؛ و ادنی الا ترتابوا (بقره، ۲۸۲)؛ ادنی الا تعولوا (نساء، ۳)؛ البته در چند مورد، معنای ادنی مشترک است میان نزدیک تر و پست تر: یأخذون عرض هذا الأذنی و یقولون سیغفر لنا (اعراف، ۱۶۹). روشن است که دنیا به معنای نزدیکتر بودن - به زعم آنها - است.

أستبدلون الذی هو أدنی بالذی هو خیر (بقره، ۶۲) که مربوط به بنی اسرائیل و ترجیح دادن خوراکی های دنیوی بر مائده آسمانی است. در آنجا نیز ادنی را می توان 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 إلا هو معهم (مجادله، ۷)؛ ادنی من ثلثی اللیل و نصفه و ثلثه (مزمّل، ۲۰). در این موارد، نظر به سیر ترتیبی اعداد است که عدد کوچکتر نزدیکتر است تا عدد بزرگتر. اما کلمه دنیا که ۱۱۵ بار در قرآن به کار رفته است؛ دیدیم که چند دانشمند لغوی آن را از دنیا (مهموز) مشتق دانسته اند. 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 می نویسد:

«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 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 می‌پندارید، این پندار خطا است؛ بلکه آخرت به شما نزدیکتر است اگر دیده‌ی حق بین داشته باشید و ظاهرین نباشید:

انا انذرناکم عذاباً قریباً (نبا، ۴۰)

انهم یرونها بعیدا و نراه قریباً (معارج، ۷)

و ما یدرېک لعلّ الساعة قریب (شوری، ۱۷؛ شیهه آن: احزاب، ۶۳)

و یقولون متى هو؟ قل عسی أن یرکون قریباً (اسراء، ۵۱)

کلام راغب در مفردات نقل شود

راغب اصفهانی در مفردات می‌نویسد:

«الدنو القرب بالذات او بالحکم. و يستعمل فی المكان و الزمان و المنزلة. و یعبر بالادنی تارة عن الأصغر فیقابل بالأکبر. و تارة عن الأردل فیقابل بالخیر. و تارة عن الأقرب فیقابل بالأقصى. «و ما روی: اذا اکلتم فدنوا» من الدون ای: کلو ما یلیکم. (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 مصداق‌هایی هستند که نسبت به آن معنای واحد، معنای فرعی هستند. در این میان کلمه دنیا کاربرد فراوان داشته و دارد.^۱ 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).

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 کلمه «ادنی»

مرور احادیث، همان یافته‌هایی را تأیید می‌کند که در بخش بررسی لغوی دیدیم. دیدیم که «دنو» 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 دعا‌های مأثور می‌خوانیم:

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

سبحان من هو فی دنوه عال (مصباح المتهجد طوسی ج ۲ ص ۴۶۷، دعوات راوندی ص ۹۴، البلد الامین ص ۱۲۴، مصباح کفعمی ص ۱۲۰)

یا شامخاً فی علوه و یا قریباً فی دنوه (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 ص ۲۱۴. با مختصر 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 فی علوه و علا فی دنوه (مصباح المتهجد 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 ص ۷۶، البلد الامین ص ۳۷۵، مصباح کفعمی ص ۲۷۵)

بر او احاطه نداریم، از بس که ظاهر است.

يعرفونك بظن القلوب و انت في مسرات سريرات الغيوب (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 جبل الوريد» (ق، ۱۶)

اگر از علو خداوند، مفهومی (ذهنی، وهمی یا عقلی) داشته باشیم، او برتر از آن یعنی شامخ از آن است. همچنین اگر مفهومی از دنو (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 اولها، و افضل اولها ما دنا من الإمام (کافی ج ۳ ص ۳۷۳، تهذیب ج ۳ ص ۲۶۵)
 الْحُسَيْنُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: مَنْ خَرَجَ مِنْ مَكَّةَ وَ هُوَ لَا يُرِيدُ الْعَوْدَ إِلَيْهَا، فَقَدْ اقْتَرَبَ أَجَلَهُ وَ دَنَا عَذَابُهُ (الاصول الستة عشر ص ۳۱۸)

إن الرجل إذا دنا من المرأة و جلس مجلسه حضره الشيطان (تهذیب الاحکام ج ۷ ص ۴۰۷)
 حدیث قدسی: لا أدنی منی یوم القيامة من كان زانیا (روضه 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 ام عطیة (کافی ج ۵ ص ۱۱۸)

أدنی المصباح (کافی ج ۵ ص ۵۵۵)

ادنی 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:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! عَلَّمَنِي مِنْ غَرَائِبِ الْعِلْمِ. قَالَ: مَا صَنَعْتَ فِي رَأْسِ الْعِلْمِ حَتَّى تَسْأَلَ عَنْ غَرَائِبِهِ؟ قَالَ الرَّجُلُ: مَا رَأْسُ الْعِلْمِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ. قَالَ الْأَعْرَابِيُّ: وَمَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ؟ قَالَ: تَعْرِفُهُ بِمَا مِثْلُ وَ لَا شِبْهِ وَ لَا نِدٍّ، وَ أَنَّهُ وَاحِدٌ أَحَدٌ ظَاهِرٌ بَاطِنٌ أَوَّلٌ آخِرٌ، لَا كُفُوَ لَهُ وَ لَا نَظِيرَ. فَذَلِكَ حَقُّ مَعْرِفَتِهِ (توحيد، ص ۲۸۵).

دوم. حکمت علوی در تفسیر «ادنی ما يكون به العبد مؤمناً»:

سُلَيْمِ بْنِ قَيْسٍ، قَالَ: سَمِعْتُ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ، وَ أَنَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ مَا أَدْنَى مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ مُؤْمِنًا وَ أَدْنَى مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ كَافِرًا وَ أَدْنَى مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ ضَالًّا. فَقَالَ لَهُ: قَدْ سَأَلْتُ فَأَفْهَمَ الْجَوَابَ. أَمَا أَدْنَى مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ مُؤْمِنًا أَنْ يَعْرِفَهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى نَفْسَهُ، فَيَقِرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ؛ وَ يَعْرِفَهُ نَبِيَّهُ ﷺ، فَيَقِرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ؛ وَ يَعْرِفَهُ إِمَامَهُ وَ حُجَّتَهُ فِي أَرْضِهِ وَ شَاهِدَهُ عَلَى خَلْقِهِ، فَيَقِرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ - إلى آخر الحديث (كافي ج ۲ ص ۴۱۴ - ۴۱۵).

می بینیم که تمام عقاید (توحید، نبوت، امامت) در این حدیث، به عنوان «ادنی ما يكون العبد به مؤمناً» 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 علیهما السلام در دو روایت جداگانه رسیده است:

«اللَّهُمَّ 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 ص ۳۳۷، کمال‌الدین ج ۲ ص ۵۱۲).

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

انسان اقرار است. معرفت، همیشه بالله است، گاهی به آیات، گاهی به بأساء و ضراء، 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 بنده خدا است و به ورطه شرک و کفر نیفتد. در این صورت، بعد از تنبه می‌باید که با ارتکاب گناه، از عبودیت خارج نشده است. روح کلی دعاهای ائمه 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 مجال دیگری می‌طلبد.

سوم. معنای حدّ المعرفة:

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

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

إِنَّ أَفْضَلَ الْفَرَائِضِ وَأَوْجَبَهَا عَلَى الْإِنْسَانِ مَعْرِفَةُ الرَّبِّ وَالْإِقْرَارُ لَهُ بِالْعُبُودِيَّةِ. وَ حَدُّ الْمَعْرِفَةِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ غَيْرُهُ وَلَا شَبِيهَ لَهُ وَلَا نَظِيرَ لَهُ، وَ أَنَّهُ يَعْرِفُ أَنَّهُ قَدِيمٌ مُثَبَّتٌ بِوَجُودٍ، غَيْرُ فَقِيدٍ، مَوْصُوفٌ مِنْ غَيْرِ شَبِيهِ وَ لَا مُبْطَلٍ، لَيْسَ كَمَثَلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.
و بَعْدَهُ مَعْرِفَةُ الرَّسُولِ وَ الشَّهَادَةُ لَهُ بِالنَّبُوَّةِ. وَ أَدْنَى مَعْرِفَةِ الرَّسُولِ، الْإِقْرَارُ بِهِ بِنُبُوَّتِهِ، وَ أَنَّ مَا أَتَى بِهِ مِنْ كِتَابٍ أَوْ أَمْرٍ أَوْ نَهْيٍ، فَذَلِكَ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.

و بَعْدَهُ مَعْرِفَةُ الْإِمَامِ الَّذِي بِهِ يَأْتُمُّ بِنَعْتِهِ وَ صِفَتِهِ وَ اسْمِهِ فِي حَالِ الْعُسْرِ وَ الْيُسْرِ. وَ أَدْنَى مَعْرِفَةِ الْإِمَامِ أَنَّهُ عَدْلٌ النَّبِيِّ إِلَّا دَرَجَةَ النَّبُوَّةِ وَ وَاوْرَثَهُ، وَ أَنَّ طَاعَتَهُ طَاعَةُ اللَّهِ وَ طَاعَةَ رَسُولِ اللَّهِ وَ التَّسْلِيمُ لَهُ فِي كُلِّ أَمْرٍ، وَ الرَّدُّ إِلَيْهِ وَ الْأَخْذُ بِقَوْلِهِ، وَ يَعْلَمُ أَنَّ الْإِمَامَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، ثُمَّ الْحَسَنُ ثُمَّ الْحُسَيْنُ ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ، ثُمَّ أَنَا، ثُمَّ مِنْ بَعْدِي مُوسَى ابْنِي، ثُمَّ

مِنْ بَعْدِهِ وَوَلَدَهُ عَلِيٌّ، وَ بَعْدَ عَلِيٍّ مُحَمَّدٌ ابْنُهُ، وَ بَعْدَ مُحَمَّدٍ عَلِيٌّ ابْنُهُ، وَ بَعْدَ عَلِيٍّ الْحَسَنُ ابْنُهُ، وَ الْحُجَّةُ مِنْ وَوَلَدِ الْحَسَنِ (كفاية الاثر ص ۲۶۲ ° ۲۶۳).

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: «اقرّب». به عنوان نمونه از ملا صالح مازندرانی و برهان الفضلا یاد می کنیم.

یک. ملا صالح مازندرانی گوید: «الأدنی من الدنو بمعنى القرب. يقال: فلان دانی المنزلة أي: قریبها كما يقال في ضد ذلك فلان بعيد المنزلة. فالمعنى: سألته عن أقرب منازل المعرفة و مقاماتها» (شرح الكافي ج ۳ ص ۱۱۸)

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

«سألته عن أدنى المعرفة... أي ما لا بد لكل أحد من المكلفين بالمعرفة و لا يكون بدونها من أهله الإقرار و الاعتقاد بوجود إله أي خالق مستحق لأن يعبد متفرد بالإلهية، متنزه عن الشبه...»
سه. برهان الفضلا کلامی دارد که مجذوب تبریزی از او نقل می کند. وی می گوید: «الأدنی» هنا بمعنى الأقرب، و أقرب معرفة الله تعالى هي التي أعطاه الله المكلفين بشواهد

الروبويّة من دون حاجتهم إلى وحي و إلهام، و بها يحتجّ على الغافلين عنها؛ فإنّ كلّ عقل مكلفّ بها قبل معرفة الرسول و ما جاء به، و مسؤول عنها بحجّة العقل، و أعلى شواهد الروبويّة و أسناها حججه المعصومون الممتازون. (الهدايا لشيعّة ائمة الهدى، ج ٢ ص ٦٨)

چهار. طریحی در مجمع البحرین می نویسد:

«قوله تعالى: عرض هذا الأدنى، یعنی: الدنيا، من الدنوّ بمعنی القرب، لأنّه عاجل قريب.... و الأدنى يصرف على وجوه: فتارة يعبر به عن الأقلّ فيقابل بالأكثر و الأكبر، و تارة عن الأذلّ و الأحقر فيقابل بالاعلى و الافضل، و تارة عن الأقرب فيقابل بالأقصى، و تارة عن الأوّل فيقابل بالآخر، و بجميع ذلك ورد التنزيل...»

و الدنيا: مقابل الآخرة: سميت بذلك لقربها. و أدنوه منى، أى: قربوه منى. ... و التدانى الى الشىء: التقرب منه.... و ادنى: القريب، غير مهموز...» (مجمع البحرین، چاپ مؤسسه البعثة ج ١ ص ٦١٤ ° ٦١٥).

پنج. آية الله ميرزا مهدى 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 صعدا من هذه النشأه الى عالم الارواح. فشريعته أسست على فطرية المعرفة و ضرورتها لا على نظريتها و اكتسابيتها، بأى معنى من معانى الإكتساب، سواء كان معرفة إجمالية او تفصيلية. بالوجه أم بالكنه؛ فأنه صلى الله عليه و آله لم يجعل المحور فى كلماته المعرفة الكسبية بجميع اقسامها، بل من بدو الدعوة الى آخر يوم حياته نادى بالمعرفة الفطرية من دون اختلاف؛ اذ العلم الالهى ليس فيه اختلاف، كما قال: «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا»

فدعى العرب و العجم و الأبيض و الأسود و جميع الناس الى يوم القيامة، و ناداهم بأعلى صوته بالمعرفة الفطرية، و ادعى أنّ الله تعالى ظاهر بتجلّى للبشر، بل لجميع الاشياء؛ و لم يخصّ احدا بهذا الكلام؛ و لم يجعل هذه الدعوى من الأسرار المختصة ببعض دون بعض، كما يفعله المرشدة و الأقطاب، حيث يجعلون بعض المطالب من الأسرار الملقاة إلى خواصّ المریدين عند استكمال رياضاتهم.

بل هو صلى الله عليه و آله نادى على رؤوس الأشهاد فوق المنبر، بمرئى و مسمع خلق كثير و جمّ غفير من الأعراب البدوى و القروى و المدنى، بأنّ الله تجلّى لعباده و ظهر. و معنى التجلّى كونه تعالى ضرورىّ المعرفة فطرى المعرفة، غير مفتقر إلى الإكتساب؛ فإنّ التجلّى مع الكسب

متنفايان، ولم يخف و يستتر عن الله شيئاً ابداً، و لم تبق تحت الستر و القناع مطلباً كالتصنعات الظاهرة عن الأقطاب، و لم يجعل الدّيانة 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 أنه صلى الله عليه و آله لم يشق أصحابه و أتباعه هذا المساق أى: مساق الكسب و التحصيل؛ بل دائماً كان ينبههم بالآيات و الردع عن الأنداد و الأشباه ... أنه صلى الله عليه و آله كان يمنعهم عن التفكير و التدبر في الله. (مناصب النبي، تقرير مباحث ميرزای اصفهانی، محمود حلبی، ص ۲۲ ° ۲۴)

۷. توضیح و تبیین بیشتر

اگر ادنی المعرفة را به معنی کمترین و پایین ترین درجه معرفت بدانیم، در این صورت باید بگوییم که خروج عن الحدین (حدّ تشبیه و حدّ تعطیل) کمترین درجه معرفت است. آنگاه باید به این پرسش پاسخ دهیم که درجه بالاتر چیست؟ وقتی بطلان 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 وجدان (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 ألهمني ولهاً بذكرک إلى ذکرک»

کلمه «الله» به خاطر اینکه وله را می‌رساند، بر عالی ترین 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 «پایین ترین 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 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 استضاءه بحث دیگر. استضاءه فعل فاعل مختار است که تا چه اندازه خود را در شعاع نور قرار دهد. این معنا با کلمه «اهتداء» و مشتقات آن ارتباط نزدیک دارد.^۱

نیز با معنای «تولّی» (یعنی: قبول ولایت ولیّ خدا به اختیار خود) و کلمه «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^۲ مطرح می‌شود.

۱. بر این اساس، کلمه «مهتدی» که در قرآن بارها به کار رفته، به معنای «هدایت‌پذیر» است نه هدایت‌شده و هدایت‌یافته 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 راه 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 فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى» (فصلت، ۱۷) یا آیه: «و لو أسمعهم لتوّأوا 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.

باری، باید باز هم تذکر دهیم که نور، حدّ 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 «قَدَر» (اندازه) می دهیم. البته در باب خلقت در قرآن آمده است: «انا کلّ شیء خلقناه بقدر» (قمر، ۴۹). تقدیر در خلق و رزق هست، ولی در اضافه 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 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 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 هرآنچه فیض معرفت به ما افاضه می شود - و همه آنها به واسطه حجت حیّ خداوند، یعنی حضرت بقیة الله ارواحنا فداه به ما می رسد - 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 روز ۱۲ دی ۱۳۱۹ در خانواده‌ای متدین در تهران زاده شد. پدرش مرحوم حاج محمدعلی عصار، کاسبی خوشنام و از اعضای هیئت احباب‌الحسین علیهم‌السلام بود. استاد عصار پس از پایان تحصیلات دبیرستان در سال ۱۳۴۰ به دانشکده پلی تکنیک 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 (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 بیت علیهم‌السلام اختصاص داشت که مرحوم حلبی از استادش آية 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 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 البيت، 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.

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

الاصول الستة عشر. قم: شبستری، ۱۳۶۳ ش.

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

جوهری، الصحاح.

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

حر عاملی، محمد. هداية الامم. 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، حبیب‌الله. منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه. تهران: اسلامی، ۱۴۰۰ ق.

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

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

- 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 المتعجل. 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. إحياء العلوم. بیروت: دار الكتاب العربی.
- فیض کاشانی، محسن. المحجة البيضاء. قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
- فیومی، المصباح المنیر. قم: دار الهجرة، 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: اسلامی، ۱۳۸۲ ق.
- مجدوب 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.