



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 2, Issue 105

سال پنجاه و دوم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۵

Autumn & Winter 2020 - 2021

پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۱۸۷-۱۶۵

DOI: 10.22067/jquran.2020.40092

آسیب شناسی اسنادی و دلالی روایت «انما الاعمال بالنیات» در فهم حداکثری حدیثی - فقهی از آن *

عباس عبدی^۱

دانش آموخته مقطع دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: shooroogh@chmail.com

دکتر سید محمد مرتضوی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: mortazavi-m@um.ac.ir

چکیده

روایت «انما الاعمال بالنیات» از روایات پرکاربرد با فهم حداکثری فریقین است که در منابع شیعی - در صورت استناد - از امالی یا تهذیب شیخ طوسی نقل شده است. در منابع عامه برای آن ادعای تواتر لفظی شده ولی غالب محدثین فریقین آن را مردود دانسته اند. سند این روایت مقبوله و با قرینه ی روایات مشابه و شهرت عملی، موثوق الصدور و موثوق السند و نیز دارای تواتر معنوی است. «نیت» در این روایت حقیقت لغوی بوده و با «انگیزه» مطابق است. ولی آنچه در عرف فقها مطرح می شود مرحله ای از مراحل کنشی انگیزه تا هدف است که در صدر اسلام به "احضار النیة" تعبیر شده است. به همین جهت مراد فقها با مقصود روایت متفاوت است. ارتباط نیت و عمل، به دلیل حقیقت لغوی، به صورت مستقیم و وجودی است و حصر در آن - به خاطر جزئیت نیت در عمل و حکومت اصالة الظهور - حقیقی است. با این که سند روایت مورد قبول قرار گرفته ولی از حیث دلالی، بر ارتباط مستقیم و وجودی دلالت دارد و مراد از نیت در آن - برخلاف فهم و کاربرد حداکثری فقها - معنای اخص نیست.

کلیدواژه‌ها: نیت، انگیزه، عمل، حدیث، فقه الحدیث، انما الاعمال بالنیات.

* مقاله پژوهشی؛ تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۳/۲۱.

۱. نویسنده مسئول

A critical study of the source and evidence pertained to the narration of "Acts are judged by what we meant to accomplish through them" in its general hadith-jurisprudential understanding

Abbas Abdi (Corresponding Author)

Ph.D. student, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Seyed Mohammad Mortazavi

Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The narration "Acts are judged by what we meant to accomplish through them" is one of the most widely used narrations quoted by Shia and Sunnis. In Shiite sources, if cited, it has been narrated from Sheikh Tusi's Amali or Tahzib. In Sunni sources, it has been recognized with the successive transmission argument, but most narrators of both sects have questioned its authenticity. The document of this Sunni narration together with analogous narrations and reputation is deemed reliable by virtue of its narrator and sources and has semantic successive transmission. "Intention" in these narrations was the lexical truth that corresponds to "motivation". However, what is customarily debated by the jurists is a stage from the active stages of motivation to goal, which was interpreted as "summation of intention" in early Islam. For this reason, the intention of jurists may diverge from the true goal of the narration. The association between intention and action, due to the lexical truth, is direct and existential, and its confinement - due to the particularity of intention in action and the dominance of the originality of appearance - is real. Although the source of narration has been confirmed, it implies a direct and existential relationship in terms of signification, and what is meant by intention in this narration - contrary to the general understanding and actions of jurists - does not imply a specific meaning.

Keywords: Intention, motivation, action, hadith, the jurisprudence of hadith, acts are judged by what we meant to accomplish through them

مقدمه

فقها و علمای اخلاق، در بین روایاتی که ارزش عمل را با نیت مرتبط می‌دانند از روایت «انما الاعمال بالنیات» به وفور استناد و استفاده کرده‌اند و به خاطر وسعت دلالت، مورد فهم حداکثری و تمسک دانشمندان در فروع مختلف علمی واقع شده‌است. از این رو باید به طور مستقل و بدون پیش‌داوری به این روایت نگریست تا فهم متون مربوط به آن به مراد و حیانی نزدیک گردد. این تحقیق در پی بررسی مفاهیم مفردات این روایت و تطبیق یا نقد آنها با دریافت‌های اندیشمندان دیگر و بدست آوردن نتیجه‌ای است که بتوان گزاره‌های گرایشی و گزارشی متون دینی را مفهوم‌دار ساخت و حیثیت بینشی صرفاً متافیزیکی یا صرفاً ماتریالی آنها را مورد کنکاش و قضاوت قرار داد. در این میان هم نگاه سنتی به صورت تحلیلی-فلسفی و هم بازسازی فضای صدور این روایت، دستاوردهای جدیدی به همراه خواهد داشت. تفاوت این پژوهش با کنکاش‌های قبلی در آن است که در اینجا- بنا بر ترتیب شیوه تحلیلی و حل تعارض شیخ طوسی- بر فقه اللغه مفردات، تأکید و سعی شده‌است که تا حد ممکن با رجوع به حقیقت لغوی (در مقابل حقایق شرعی و متشرعه) تعارضات احتمالی مورد حل و فصل قرار گیرند.

ابتدا این روایت به طور کامل نقل و اسناد آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. سپس مفردات آن معنایی و معانی قابل پذیرش ذکر و ثمرات آن بیان خواهد شد. روش تحقیق در این پژوهش، به خاطر محوریت روایت نبوی «انما الاعمال بالنیات»، روش اسنادی-تحلیلی است و آرای اندیشمندان مورد تحلیل و نقد قرار می‌گیرد. این پژوهش در پی اثبات رابطه مستقیم و وجودی عمل با نیت و نحوه این رابطه است که صحت استفاده فقهی از این روایت را مشخص می‌سازد.

روایت «انما الاعمال بالنیات»

شیخ طوسی در *امالی* (۶۱۸) می‌گوید: «عنه، قال: أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ عَنْ أَبِي الْمُفَضَّلِ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ الْعَبَّاسِ أَبُو الْقَاسِمِ الْمُوسَوِيُّ بَدِيْلُ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبِي إِسْحَاقَ بْنِ الْعَبَّاسِ، قَالَ: حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَلِيُّ بْنُ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ، هَذَا عَنْ أَحِيَه، وَهَذَا عَنْ أَبِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ): أَنَّ

رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) أُغْزِيَ عَلِيًّا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي سَرِيَّةٍ وَ أَمَرَ الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَتَدَبُّوا مَعَهُ فِي سَرِيَّتِهِ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ الْأَنْصَارِ لَأُخْ لَه: اغْزُبْنَا فِي سَرِيَّةِ عَلِيٍّ، لَعَلَّنَا نُصِيبُ خَادِمًا أَوْ دَابَّةً أَوْ شَيْئًا نَتَّبَلَّغُ بِهِ، فَبَلَغَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) قَوْلَهُ، فَقَالَ: إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَ لِكُلِّ أَمْرٍ مَّا نَوَى، فَمَنْ غَزَا ابْتِغَاءَ مَّا عِنْدَ اللَّهِ، فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ، وَ مَنْ غَزَا يُرِيدُ عَرَضَ الدُّنْيَا أَوْ نَوَى عَقَالًا لَمْ يَكُنْ لَهُ إِلَّا مَّا نَوَى» (رسول خدا، علی بن ابی طالب را به جنگی گسیل کرد و مسلمانان را فرمان داد که با او رهسپار جنگ شوند. مردی از انصار به برادرش گفت: بیا در جنگ علی را همراهی کنیم تا مگر خادمی یا چهارپائی به دست آوریم یا چیزی که شکم خود را با آن سیر کنیم. این سخن به گوش رسول خدا رسید و آن حضرت فرمود: همانا اعمال به نیت‌هاست و نصیب هر کس چیزی است که در نیت اوست. هر کس برای رضای خدا به جنگ رود پاداش او به تحقیق با خداست و هر کس برای ظاهر ناپایدار دنیا یا هر نیت دیگر جنگ کند، به غیر آنچه نیت کرده نخواهد رسید).

۱. بررسی اسناد روایت

منابع شیعه قریب به اتفاق این روایت را از تهذیب یا/مالی شیخ طوسی نقل قول کرده‌اند. شیخ طوسی آن را در تهذیب مرسل ذکر کرده^۱ و محقق حلی (المسائل العزیه، ۲/۲۴) سند این روایت را مرسل یا مسند به مخالف العقیده دانسته‌است. برخی از اندیشمندان مانند پدر شیخ بهایی گویا با توجه به نقل این روایت از طریق عامه آن را غیرمتواتر می‌دانند، هر چند که اکنون بطور متواتر آن را نقل می‌کنند به خاطر اینکه کثرت تواتری ناقلین حدیث، از ابتدا نبوده بلکه از ناقلین بعدی سند متواتر می‌شود. (۸۰/۱)

مجلسی اول نیز با نظر به نقل این روایت از طریق عامه بر این اعتقاد است که بسیاری از محدثین فریقین بر این روایت ادعای تواتر دارند. با این فرق که تواتر از عمر بن خطاب به بعد است (و در رتبه ابتدای سند فقط یک نفر وجود دارد). سپس می‌گوید: ما به صدور روایت از عمر جزم داریم ولی در صدور آن از حضرت پیامبر (ص) مشکوکیم! (۲۰۵/۱۴)

۱-۱. نقد

مسلمانان این بزرگان به اسناد این روایت از طریق عامه نظر دارند چرا که در اسناد روایت شیعه، این روایت از علی (ع) نقل شده‌است و نامی از عمر به میان نیامده‌است. همچنین از عدم ورود

۱. الْخَبَرُ الْمَرْوِيُّ عَنِ النَّبِيِّ صِ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَ إِنَّمَا لِأَمْرٍ مَّا نَوَى الْخَبَرُ. (۸۳/۱)
 رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صِ أَنَّهُ قَالَ: الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ. (۱۸۶/۴)
 وَ رُوِيَ بِفِيضٍ آخَرَ وَ هُوَ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَ لِكُلِّ أَمْرٍ مَّا نَوَى. (همان)

به سند شیخ طوسی توسط آنها چنین به نظر می‌رسد که سند شیخ طوسی را مردود و یا به رد تواتر ادعایی عامه نظر دارند.

علاوه بر آن فیض کاشانی، که خود محدث بزرگی است، در کتاب *الحدائق* (۲۰۵) این روایت را جزء روایاتی ذکر کرده است که اصحاب حدیث آن را متواتر دانسته‌اند. چنین رویه‌ای مشعر بر این است که وی این روایت را از طریق عامه وارد می‌داند، چراکه در منابع شیعی اثری از تواتر نیست.

البته ممکن است که علت استناد بزرگان شیعه به اهل تسنن به خاطر وجود سلسله نامهای مبارک ائمه قبله با استناد به آنها به جهت دوری از گزند ارسال باشد که شیوه‌ای عامه‌پسند است. در حالی که در میان شیعیان به خاطر قبول عصمت آنها، نیازی به نقل از ائمه قبله نیست.

پاسخ این است که اولاً روایات فراوانی از ائمه (ع) وجود دارد که از پدران خود و آنها هم از پدران خود تا پیامبر (ص) نقل کرده‌اند. مثلاً بسیاری از روایات امام حسن عسکری (ع) از این دست هستند که با توجه به فضای غالب اهل سنت امری عادی به شمار می‌رود. ثانیاً قبول آن به وجود و اسناد آن روایت خدشه وارد نمی‌کند. ثالثاً چنین رویه‌ای زمانی مقبول است که راوی از اهل سنت باشد و یا صدور تقیه‌ای وجهی داشته باشد و حال آن که چنین چیزهایی در این روایت قابل قبول نیست.

۲. بررسی اسناد روایت شیخ طوسی

جماعتی که در ابتدای این سند، شیخ طوسی از آنها روایت نقل کرده است، در کتاب *أمالی* نزدیک به ۳۲۰ روایت از ابوالفضل شیبانی نقل کرده‌اند و شیخ در ابتدای مجلس شانزدهم (۴۴۵) اسامی برخی از آنان را این گونه ذکر کرده است: «أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ مِنْهُمْ الْحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، وَأَحْمَدُ بْنُ عَبْدِوَن، وَأَبُو طَالِبِ بْنِ غُرُورٍ [عَزُورٍ]، وَأَبُو الْحَسَنِ الصَّفَّالُ [الصفار]، وَأَبُو عَلِيٍّ الْحَسَنِ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَشْنَسَاسٍ، قَالُوا: حَدَّثَنَا أَبُو الْمُفَضَّلِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُطَّلِبِ الشَّيْبَانِيِّ...». از این میان حسین بن عبیدالله غضائری از مشایخ شیخ طوسی است و مورد توثیق متأخرینی چون ابن طاووس و مجلسی اول است (ترابی، ۱۵۷) و همچنین أحمد بن عبدون از مشایخ نجاشی و از ثقات است. ثقه بودن این دو برای صحیح بودن این طبقه از روایات حدیث کافی است، اگرچه در کتب رجال از افراد دیگر «جماعه» نام برده نشده است.

و اما در مورد ابوالفضل شیبانی: نام او محمد بن عبدالله و کنیه وی ابوالفضل است. به نظر

ابن غضائری (۹۹/۱) او «وضاع کثیر المناکیر» است، چرا که در کتابهای خود اسانیدی بدون متون و متونی بدون اسانید آورده است. تفرشی (۲۲۹/۵) برای او دو کنیه «نصر بن مزاحم» و «قیس بن رمانه» ذکر کرده است که با طبقه او سازگار نبوده مشخص می شود که افراد دیگری هستند. نظر نجاشی این است که در ابتدای امر، «ثبت» محسوب می شد، سپس دچار «خلط» گردید. نجاشی (۳۹۶) درباره نقل روایتش از او می گوید: «من خود این شیخ را دیدم و از او روایات بسیاری شنیدم. سپس توقف کردم و تنها با واسطه از او روایت نقل می کنم».

گرچه وثاقت شیبانی مورد اختلاف است و به نقل نجاشی، جلّ أصحاب و به نقل طوسی، جماعتی از اصحاب او را تضعیف نموده اند، اما همان گونه که حائری مازندرانی (۱۰۰/۶) نیز تصریح کرده است، همین قدر که نجاشی از او روایت می کند، نشان می دهد که او نزد نجاشی ضعیف نیست و إلا اگر از نظر او ضعیف بود، نقل نمودن با واسطه تأثیری در وثیق و تضعیف نداشت، بلکه نقل با واسطه صرفاً برای احتیاط در متهم نشدن به خاطر روایت از متهمین است. دلیل دیگری که می تواند خصوص این روایت را از او تصحیح کند، نقل این روایت در دوران ثبات او است زیرا نجاشی (۲۹) در ترجمه اسماعیل بن محمد بن اسحاق می گوید: «له کتاب أخبرنی محمد بن علی الکاتب، عن محمد بن عبدالله، قال: حدثنا أبو القاسم إسحاق بن العباس بن إسحاق بن موسى بن جعفر بدیل، سنة إثنين و عشرين و ثلاثمائة». یعنی نقل روایت محمد بن عبدالله که همان ابوالفضل شیبانی است، از اسحاق بن العباس در سال ۳۲۲ ق بوده است که با توجه به زمان وفات ابوالفضل در سال ۳۸۷ در نود سالگی، این نقل روایت در ۲۵ سالگی او و دوران ثبات او صورت گرفته است (ترابی، ۴۲۹). پس در اینجا چون شخص دچار خلط شده وثاقت او از بین نرفته، بلکه ضبط بودن او از بین رفته است و به دلیل این که واسطه روایات بودن در دوران سلامت او اتفاق افتاده نجاشی با واسطه از او روایت نقل کرده است.

و اما نام احمد بن اسحاق و پدر او اسحاق بن عباس در کتب رجالی ذکر نشد است. بنابراین مهمل شناخته می شوند و مهملین را در حکم ممدوحین به شمار می آورند (تستری، ۳۱/۱).

و اسماعیل بن محمد نسب وی با دو واسطه به امام صادق (ع) می رسد. او ثقه بوده و از جدش اسحاق بن جعفر (ع) و عموی پدرش علی بن جعفر (ع) روایت نقل کرده است (نراقی، ۵۴). شیخ طوسی او را جزء اصحاب امام رضا (ع) ذکر کرده است (خویی، ۸۵/۴؛ ابن داود حلی، ۵۸).

۳. اعتماد به روایت:

این روایت در منابع شیعه غالباً بعد از شیخ طوسی نقل شده و سند آن یا ذکر نشده و یا به خود شیخ طوسی استناد شده است. این روایت در مصباح الشریعه (۵۳) بدون سند و در مستدرکات مسائل علی بن جعفر (۳۴۶) از امالی شیخ طوسی نقل شده است. قاضی نعمان در دعائم الاسلام (۴/۱)، شیخ مفید در المسائل الصاغانیه (۱۱۸)، سید مرتضی در الانتصار (۳۰۳)، ابوالصلاح حلبی در تقریب المعارف (۱۸۵)، شیخ طوسی در تهذیب الاحکام (۸۳/۱) و الخلاف (۴۵۸/۴)، ابن زهره در غنیة (۳۶۴)، ابن شهر آشوب در متشابه القرآن و مختلفه (۱۶۲/۲)، علامه حلی در نهج الحق و کشف الصدق (۱۲۰)، ابن ابی جمهور در عوالی اللئالی (۸۱/۱)، فیض کاشانی در الوافی (۳۶۵/۴)، حر عاملی در وسائل الشیعه (۴۸/۱)، مجلسی در بحار الانوار (۲۱۱/۶۷)، محدث نوری در مستدرک الوسائل (۹۰/۱) و سیدعلی خان کبیر در ریاض السالکین (۲۸۲/۳) این حدیث را نقل یا به آن استناد کرده اند.

صاحب حدائق (۱۷۸/۳) نیز با این که آن را از مراسل تهذیب دانسته ولی آن را نقل و بدان استناد کرده است. محقق حلی نیز در الرسائل التسع (۷۵) سند این روایت را مرسل و یا مستند به مخالف العقیده ذکر کرده است.

با این که سند این روایت در تهذیب مرسل است ولی سند آن در امالی شیخ یا فرزندش موجود است و از طرفی اعتماد و شهرت و از طرف دیگر وجود روایات مشابه می تواند ضعف سند آن را جبران کند. برای نمونه می توان به روایت پیامبر (ص): «لا عمل الا بنیة» (برقی، ۲۲۲/۱) و روایت امام صادق (ع): «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ خُلِدُوا فِيهَا أَنْ يَعْصُوا اللَّهَ أَبَدًا وَإِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِيهَا أَنْ يُطِيعُوا اللَّهَ أَبَدًا فَبِالنِّيَّاتِ خُلِدَ هَؤُلَاءِ وَ هَؤُلَاءِ ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى: "قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ" قَالَ عَلِيٌّ نِيَّتُهُ» (کلینی، ۸۵/۲) (همانا اهل دوزخ در آتش (عذاب الهی) جاودانند برای این که نیت‌های آنها در دنیا این گونه بود که اگر در دنیا جاودان بمانند هر آینه خدا را تا ابد معصیت کنند و همانا اهل بهشت در بهشت ابدی اند بخاطر این که نیت‌های آنها در دنیا چنین بود که اگر در دنیا باقی بمانند تا ابد خدا را اطاعت کنند. پس به خاطر نیت-هایشان است که آن گروه (در دوزخ) و این گروه (در بهشت) جاودانند. سپس این آیه را تلاوت کرد: "بگو همه بر سرشت خویش عمل می کنند" (إسراء: ۸۴) و فرمود: بر نیتشان عمل می کنند) اشاره کرد. همچنین محقق حلی (۷۶) در پاسخ به کسی که روایت «انما الاعمال بالنیات» را جزء روایات ثابتة نمی دانست، نوشت: «این روایت را جمعی از محدثین شیعه ذکر

کرده‌اند و من هیچ کس از فقها را نمی‌شناسم که این روایت را رد کرده و به آن اشکالی وارد نموده باشد پس این روایت در حکم اخبار مقبوله است».

پس این روایت در منابع شیعه از شیخ طوسی نقل شده است. شیخ در تهذیب به صورت مرسل و در *مالی* - فارغ از این که از سوی خود شیخ یا فرزندش ابوعلی نوشته شده - به صورت موثوق السند ذکر شده است.^۱ از اینجا معلوم می‌شود کسانی که سند این روایت را مرسل می‌دانند به نقل آن از کتاب تهذیب نظر داشته و آنان که مسند به مخالف العقیده کرده یا از عدم تواتری آن بحث کرده‌اند، به نقل آن از مسانید عامه نظر داشته‌اند. به هر حال اجمالاً می‌تواند علاوه بر موثوق السند بودن، موثوق الصدوری نیز قرار گرفته و در نهایت به خاطر عمل مشهور، در حکم اخبار مقبوله است.

روایت از طریق عامه

این روایت در صحیح بخاری (۵۸/۱) چنین آمده است: «حَدَّثَنَا الْحَمِيدِيُّ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الزُّبَيْرِ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْأَنْصَارِيُّ قَالَ أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ التَّمِيمِيُّ أَنَّهُ سَمِعَ عَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ اللَّيْثِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى الْمَنْبَرِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ» (عمر بر منبر گفت: شنیدم رسول خدا (ص) گفت: منحصرأ اعمال به نيات آن است و منحصرأ برای هر شخص آن چیزی است که قصد نموده است؛ پس کسی که هجرت کند به سوی دنیا برای به دست آوردن آن، یا به سوی زنی برای بهره‌گیری از او، پس هجرتش به سوی همان است که برای آن هجرت کرده است).

بخاری (۹۲/۱) در جای دیگر شبیه آن را چنین آورده است: «حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَقَّاصٍ عَنْ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ وَ لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَ مَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ».

۱ کتاب امالی را احتمالاً خود شیخ یا فرزندش ابوعلی نوشته است. احتمال دوم با سیاق اسناد آن سازگارتر است. مثلاً در ابتدای مجلس بیست و نهم چنین آمده است: «حَدَّثَنَا الشَّيْخُ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ الطُّوسِيُّ (فَدَسَّ اللَّهُ رُوحَهُ)، قَالَ: أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ...» که نشان می‌دهد این کتاب را شیخ املاء کرده و تألیف و نوشتن آن به دست فرزند وی صورت گرفته است.

۱. بررسی سند روایت عامه

این روایت در بین کتب روایی اهل سنت غریب‌المتن مفرد است. غریب‌المتن مفرد، حدیثی است که در طبقه اول و یا در نقل از شیخ حدیث فقط یک نفر آن را روایت کرده باشد، اگر چه در طبقات بعدی اشتهار یافته و جمعی آن را نقل کرده باشند (حجتی، ۱۸۳). در سلسله اسناد اهل تسنن، این حدیث را فقط **عمر بن الخطاب** نقل کرده‌است و از وی فقط **علقمة بن وقاص لیثی** و از او فقط **محمد بن ابراهیم تیمیمی** و از او فقط **یحیی بن سعید**. ولی از یحیی جمع کثیری، در حدود دویست نفر نقل روایت کرده‌اند. به همین خاطر این حدیث غریب‌المتن مفرد است. این روایت با آن که غریب‌المتن مفرد است ولی چون در طبقات بعد، عده کثیری آن را نقل کرده‌اند به این اعتبار آن را «مشهور» نیز می‌نامند (همانجا).

این حدیث با اندکی اختلاف، در بسیاری از مجامع حدیثی اهل سنت مانند سنن ابن‌ماجه (۱۴۱۳/۲)، سنن صغیر بیهقی (۷/۱)، معجم اوسط طبرانی (۱۷/۱) و موطأ مالک (۴۹۱/۳) وارد شده‌است و همان‌گونه که تقی‌الدین ندوی در مقدمه *الموطأ* ذکر می‌کند همه ائمه مشهور اهل سنت، این روایت را نقل کرده‌اند. در همه این منابع سند حدیث از یحیی بن سعید تا عمر بن خطاب مفرد است. یعنی از پیامبر اکرم (ص) فقط عمر و از او فقط علقمه و از او فقط تیمیمی و از او فقط یحیی بن سعید روایت را نقل کرده‌است (همان). به همین خاطر ادعای کسانی که آن را متواتر می‌دانند صحیح نیست. اگر چه ابن‌حجر (۲/۱) در شرح صحیح بخاری این حدیث را دارای تواتر معنوی می‌داند ولی تواتر در نقل الفاظ حدیث، تنها از یحیی بن سعید ثابت است؛ تا جایی که راویان از یحیی بن سعید را، بیش از دویست نفر ذکر کرده‌اند. در نهایت می‌توان گفت این حدیث در نزد اهل سنت دارای اعتبار بوده و از احادیث صحیح شمرده می‌شود.

معنای لغوی نیت

نیت مصدر از نوی و به معنی عزم (جوهری، ۲۵۱۶/۶) قصد و اعتقاد (ابن‌سیده، ۵۳۷/۱۰) و توجه قلب به عملی است (راغب، ۸۳۱). نیت به معنی «قصد و عزم بر فعل» است که بعدها در غالب استعمالات بر «عزم قلبی بر امری از امور» اختصاص پیدا کرده‌است (طریحی، ۴۰۴/۱). ابن‌فارس (۳۶۶) معنای آن را گسترش داده و به معنای «وجهی که در نظر گرفته می‌شود» دانسته‌است. همچنین نیت به معنی وجهی که در آن رفته می‌شود آمده‌است (ازدی، ۱۲۸۲/۳). این وجه در نظر گرفته شده می‌تواند خیر یا شر باشد (فراهیدی، ۳۹۴). برخی نیت را موضع و

محل قصد انسان تعبیر کرده‌اند (ابن درید، ۱۷۲/۱). همچنین نیت به معنی حاجت و عمل قلب نیز هست (ازهری، ۳۳۹/۱۵).

ابی هلال عسکری (۱۱۸) نیت را اراده متقدم زمانی بر فعل می‌داند که فاقد قطعیت اراده است. همچنین علامه مصطفوی (۳۰۵/۱۲) در بیان اصل واحد این ماده می‌گوید: نیت قصد قلبی باطنی بر فعلی است که بر آن (فعل) تقدم قلیله یا کثیره دارد.

۱. نقد:

ثبوتاً و در خارج چنین اراده یا قصدی در عبادات به خاطر شرط شارع متقدم بر عمل است و گرنه اثباتاً و عقلاً چنین التزامی وجود ندارد و می‌تواند همزمان با عمل واقع شود. تقدم نیت بر فعل تقدم رتبی است نه زمانی.

برخی از محققان، نیت، اراده، قصد و عزم را عبارات متواتره دارای یک معنی دانسته‌اند (خلخالی، ۱۱).

۲. نقد:

نیت اراده متقدم بر فعل است (عسکری، ۱۱۸) بر خلاف دیدگاه سید مرتضی (۲۸۸/۲)، که بدون اشاره به ماهیت مقصود خویش، آن را قبل از اراده می‌داند، عزم نوعی اراده است که مرید بر انجام آن قطع نظر دارد (عسکری، ۱۱۸). علاوه بر آن، کاربرد عزم در تمامی افعال اختصاصی انسان است (همان، ۱۱۹) و عزم به قصد ختم می‌شود (همان، ۱۲۱) و نیز قصد (فقط) اراده فعل در حال ایجاد آن است (همان، ۱۲۰).

جمیل صلیبا (۱۹۳/۲) نیت و قصد را مترادف هم دانسته و آورده‌است: قصد توجه نفس به شیء یا انبعاث نفس به چیزی است که نفس موافق آن است. اکثر استعمال قصد در تعبیر از توجه ارادی یا عملی است. هر چند که بعضی از فلاسفه قصد را بر توجه ذهنی اطلاق کرده‌اند. البته با قبول چنین ترادفی، این فرایند دارای سه حرکت خواهد بود: اراده و نیت (و قصد) و عزم. حال آن‌که با بیان قبلی، استعمال قصد در ترادف نیت و بالعکس مجاز است. به هر حال ظاهر در روایت «انما الاعمال بالنیات» و روایات مشابه، به خاطر اصالت عدم نقل، معنای لغوی است (بحرانی، ۱۷۲/۲).

معنای اصطلاحی نیت

برای نیت تعاریف متفاوت ولی مشابهی ارائه کرده‌اند. قطب راوندی (۲۷۰/۱) نیت را اراده مخصوصی می‌داند که محل آن قلب است. محقق حلی (المعتبر، ۳۷۹/۱) نیت و قصد را یکی

گرفته و نیت را قصد قلبی و قصد را نیت قلبی دانسته است. ابن طی فقحانی (۲۰/۱) با رویکرد فقهی، آن را اراده ایجاد فعل بر وجه مأمور به شرعی می‌داند. محمد صالح مازندرانی (۲۳۸/۱۱) نیز با تعبیر مشابهی نیت را در شرع همان قصد ایقاع فعل مأمور به می‌داند. نیت با رویکرد عرف فقهی «اراده کردن انجام عملی برای رضای خدا و مطابق دستور اوست» (خاتمی، ۲۱۹/۱). از محقق طوسی نقل است که نیت قصد انجام دادن فعل است. نیت واسطه بین علم و عمل است، چراکه تا زمانی که به اشیاء علم پیدا نشود نمی‌توانند مقصود قرار گیرند و آنچه که مقصود واقع نشود نمی‌تواند از شخص صادر شود. پس لاجرم غرض هر سالک عامل باید مشتمل بر نیت و قصد تقرب به خداوند متعال باشد (مجلسی، مرآة العقول، ۸/۸). ولی قصد، اراده فعل از کسی است که آن فعل را اراده کرده است با این وصف که از روی ناچاری صورت نگرفته و مقارن فعل و یا در حکم مقارن فعل انجام شده است (نیشابوری مقرئ، ۱۰۵/۱).

شرع، نیت را به اراده در راستای فعلی می‌داند که مخصوص باری تعالی یا امثال احکام اوست. از این جاست که اگر شخصی کاری را در خواب و یا از روی غفلت انجام دهد بسان افعال جمادات، بیهوده و بی‌ثمر خواهد بود (تهانوی، همان). نیت خود دارای بساطت است. عده‌ای اخطار بالبال (خطور قلبی) را مقدمه نیت می‌دانند (مشکینی، ۵۵۰) ولی نیت همان اخطار بالبال است و گرنه دچار تسلسل می‌شود. شیخ انصاری نیز قصد چیزی را که مقترن به انجام آن است، نیت دانسته و اگر تراخی و فاصله بین قصد و فعل واقع شود آن را عزم خوانده است (سعدی، ۳۶۴).

نکته مهم آن‌که راهی برای کسب میل به چیزی وجود ندارد مگر آن‌که اسباب آن فراهم شود. راه کسب اسباب (در اینجا) تحصیل علمی است که منافع را به ما بشناساند. سپس چنین علمی زمانی که قلب از سایر مشتهیات و مشغلات خالی شود موجب میل آدمی می‌گردد. پس معلوم می‌شود که نیت عبارت از بازگویی در زبان یا قلب نیست بلکه نیت عبارت از حصول چنین میلی است. چنین چیزی نیز امری آشکار نیست بلکه امری پنهانی است که گاه ممکن و گاهی متعذر است و ایجاد نمی‌شود (دغیم، ۸۳۷). به هر حال گفته شده که نیت تشریح شده است تا عبادت از عادت جدا و متمایز شود (تهانوی، همان).

۱. مراد از نیت در لسان عرف شرعی

مراد از نیت در عرف شرعی انجام عمل برای خدا است. یعنی مجاز کل از جزء صورت می-

گیرد و گرنه نیت مقسم برای نیت الله و نیت لغیر الله است. در شرع هر نیتی که غیر یا اشتراکی از غیر خدا در آن باشد کلاً در یک قسم قرار می‌گیرند. به همین خاطر هر گونه انگیزه غیرخدایی عمل را از وجهه عبادی ساقط می‌کند (رشاد، ۲۹۰/۴). البته نیت الله داشتن در تمامی افراد یکسان نیست و خود دارای مراتبی است؛ چنانکه در آیه ۵۶ سوره اعراف آمده است: «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» (و در روی زمین پس از اصلاح آن (به وسیله انبیا و شرایع آسمانی، به کفر و فسق) تباهی مکنید و او را به حال بیم و امید بخوانید که همانا رحمت خدا به نیکان و نیکی‌کنندگان نزدیک است).

حال آنکه در آیه ۲۹ سوره اعراف می‌خوانیم: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (بگو: پروردگرم به قسط و عدل فرمان داده و (گفته) روی خود و توجه قلب خود را در هر سجده و نمازی و هر وقت نمازی و در هر مسجدی به سوی (خدا) کنید، و او را در حالی که دین و طاعت را برای او خالص کرده‌اید بخوانید. همان گونه که شما را در آغاز آفریده (در روز قیامت) باز می‌گردید).

این آیه به وضوح نشان می‌دهد که عبادتی، عبادت محسوب شده و موجب تعالی است که برای خدا انجام پذیرد. این عبادت از روی خوف و ترس یا رجا و شوق صورت می‌گیرد. این خوف و رجا انگیزه‌ای است تا بندگان با درک متناسب خودشان به آن اقدام کنند، ولی این آغاز راه است چرا که از امیرالمؤمنین (ع) نقل است: «مَا عَبْدْتُكَ طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ وَلَا خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَلَكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ» (ابن‌ابی‌جمهور، ۴۰۴/۱). یعنی بارالها! عبادتم نه به خاطر طمع نعمت‌های بهشت است و نه به خاطر ترس از آتش (غضبت) بلکه تو را شایسته عبادت یافتم. سپس تو را پرستش نمودم. یعنی عبادت از روی طمع و خوف نیز می‌تواند انجام گیرد چرا که آنها نیز در راستای امر الهی‌اند ولی کنه حقیقت عبادت، غیر از این دو است و آن زمانی است که خدا به خاطر شایستگی برای عبادت مورد پرستش قرار گیرد.

البته در روایت نبوی «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ وَنِيَّةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ وَكُلُّ عَامِلٍ يَعْمَلُ عَلَيَّ نِيَّةً» (کلینی، ۸۴/۲) (نیت مؤمن بهتر از عملش و نیت کافر بدتر از عملش است و هر کس که عملی را انجام می‌دهد بر اساس نیتش عمل می‌کند) نیت مقسمی مورد لحاظ قرار گرفته است، چراکه نیت به «المؤمن» و «الکافر» اضافه شده است. اما در لسان فقهی و اخلاقی زمانی که دستور به اتخاذ نیت داده می‌شود مراد تقرب به خداوند متعال است.

معنای لغوی عمل

اصل واحد در ماده عمل، آن چیزی است که از فعل در خارج ظاهر می‌شود. عمل، آن فعلی است که واقعاً در خارج محقق است و بر خلاف فعل به تحقق خارجی آن توجه می‌شود. همچنین عمل از فعل اختیاری نشأت می‌گیرد (مصطفوی، ۲۲۴/۸). عمل در لغت به معنی کار، هر فعلی است که با قصد از حیوان صادر شود. عمل از فعل اخص است برای این که فعل گاهی بدون قصد از حیوانات صادر می‌شود و گاهی نیز به جمادات منتسب می‌شود (راغب، ۵۸۷). عمل ایجاد اثر در شیء است (عسکری، ۱۲۷) بر خلاف فعل که فقط ایجاد شیء است (سید مرتضی، الحدود و الحقائق، ۲۷۷/۱) یعنی اثر شیء از کننده آن مورد توقع است ولی وقتی ماده «فعل» به کار برده می‌شود فقط انجام آن را می‌رساند بدون این که انتظاری در راستای تحقق آن به وجود آمده باشد.

به نظر برخی اخص بودن عمل از فعل به خاطر اشمال بر مشقت است؛ به همین خاطر در مورد خداوند به کار نمی‌رود. برخی بر این عقیده‌اند که عمل حرکت کل یا بعضی از اعضای بدن است و بر حرکت نفس مانند احداث کلام، فعل جوارحی یا قلبی نیز اطلاق می‌شود (حسینی زبیدی، ۵۲۱/۱۵). به هر حال عمل در لغت بر فعل و اثر دلالت دارد (هلال، ۲۲۶).

معنای اصطلاحی عمل

فعل ایجاد چیزی و عمل ایجاد اثر در چیزی است. قرآن کریم می‌فرماید: «قَالَ أَوْعْبُدُونَ مَا تَنْحُتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۵-۹۶) [ابراهیم] گفت: آیا چیزی را که خود می‌تراشید پرستش می‌کنید؟! در حالی که خداوند، شما و آنچه را می‌کنید آفریده است (عمل‌های خودتان و مواد معبوداتان مصنوع حقیقی خداست). شکی نیست که خداوند خالق و فاعل وجود انسان و مصنوعات اوست حتی اثری که در مصنوعات به وجود می‌آید آن هم مخلوق خداست (مکارم، ۱۰۱/۱۹) توضیح این که یک بار «ما» موصوله است و اشاره به ماده مصنوع می‌کند که خدا آن را خلق کرده است. یک بار «ما» مصدریه است که علامه طباطبایی (۱۵۰/۱۷) ثمره آن را جبر می‌داند، ولی تأویل آن چنین می‌شود: «و الله خلقکم و عملکم» (شیخ طوسی، التبیان، ۵۱۵/۸) که به خلقت هیأت مصنوعات نیز اشاره دارد. در این صورت مراد این است که خداوند هم ماده مصنوعات را خلق کرده است و هم هیأت آن‌ها را. پس انسان‌ها فقط معد هستند و از بابت این اعداد مؤاخذ می‌شوند. از این آیه مشخص می‌شود که عمل، اثر بر روی شیء است، بر خلاف فعل. به نظر شرتونی (۶۴۴/۳) عمل بر خلاف فعل

شامل افعال قلوب و جوارح است و در جایی به کار می‌رود که از روی عقل و فکر صادر شود به همین خاطر با علم مقرون است.

۱. تحلیل و نقد دیدگاه علی‌نمازی درباره اختصاص نیت به عمل

نمازی (۲۰۵/۱۰) نیز ذیل روایت امام زین‌العابدین (ع): «لا عمل الا بنیة» می‌گوید: «یعنی عمل بدون نیت صحیح نیست و این مختص عبادات است». او عمل و فعل را دارای یک معنی دانسته‌است.

چون در لفظ «عمل» معنای «نیت» و «قصد» نهفته‌است پس با توجه به متضمن بودن معنای نیت در لفظ عمل، صدور چنین روایتی از امام معصوم صحیح نیست. چرا که صحت، فرع بر تحقق وجودی شیء است و عمل بدون نیت محقق نشده و نیت به صحت نرسیده‌است. آنچه بدون نیت محقق شده، فعل است نه عمل. این توضیح نشان می‌دهد که چنین وصفی مختص عبادات نیست.

آنچه نمازی بیان کرده‌است نیت به معنی اخص است که در مباحث تعبدیات و توصیلات با عنوان «احضار النیة» مورد بحث قرار می‌گیرد ولی در اینجا علتی برای حصر روایت در معنای اخص وجود ندارد.

دلالت روایت

«انما» به تصریح اهل لغت و تبادر قطعاً بر حصر دلالت دارد (آخوند خراسانی، ۱۳۰/۲)، اما محقق حلی (المسائل العزیه، ۲۴/۲) دلالت «انما» بر حصر در این روایت را مخدوش می‌داند. چراکه اگر «انما» مفید حصر باشد هیچ عملی بدون نیت ثابت نمی‌شود و چنین برداشت حصری با آیاتی مانند «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ» (فاطر: ۲۸) و ضرب المثل «إِنَّمَا السَّخَاءُ لِحَاتِم» تعارض دارد. زیرا اولاً اصل بر حقیقت و عدم مجازگویی است. ثانیاً اگر اعمال نیازمند نیت باشند چون نیت خود عمل جوانحی است پس آن هم به نیت دیگری نیازمند است و آن نیت هم به نیتی دیگر. چنین چیزی به تسلسل می‌انجامد که باطل است. ثالثاً اعمالی مانند شست‌وشوی ظروف یا تطهیر بدن عمل است ولی کسی به ضرورت همراه شدن آنها با نیت قائل نشده‌است.

۱. نقد

این روایت را جمعی از فقها و محدثین و عرفا ذکر کرده‌اند و هیچ یک از فقها آن را رد نکرده و جاری مجرای اخبار مقبوله است.

در آیه و مثل عرفی مذکور مبالغه و مجاز است چرا که چنین معنایی بدون قرینه قابل فهم نیست (همان، ۳/۲) همچنین نیت، عمل جوانحی بسیط است و هیچ گاه منجر به تسلسل نمی-شود. شست و شوی ظروف اگر عمل باشد مسبوق به نیت است هر چند مورد طلب شارع واقع نشده است و گرنه فعل است و در آن، نیت و عدم آن مورد توجه واقع نشده است. هر چند مجازاً به آن عمل اطلاق شود.

با توجه به روایات متعدد که مشیر معانی قریب هستند- و فارغ از صحت صدور این روایت و یا عدم آن- می توان به صحت فحوای آن پی برد. چرا که لفظ «عمل» در خود، معنای نیت را نهفته و تضمینی دارد. به همین جهت رکن اعمال انسانی محسوب می شود، ولی نیت در «فعل» بشری- با توجه به لغت- نمی تواند رکن قرار گیرد چرا که از حیث لغت فاقد چنین بار معنایی است. از این روست که روایات لفظ عمل را به کار برده اند نه لفظ فعل را! مؤید آن حدیث نبوی ذیل است: «يَا أَبَا ذَرٍّ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَلَا إِلَى أَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ.» (طوسی، الامالی، ۵۳۶). یعنی ای اباذر همانا خداوند تبارک و تعالی به صورتها و اموالتان نظر نمی کند بلکه به قلبها و اعمالتان نظر می کند. پس نظر به قلوب بیانگر حسن فاعلی است و نظر به اعمال بیانگر حسن فعلی است. قلوب و اعمال عمومیت دارد و شامل عمل جوانحی و جوارحی است.

توجهات روایت

مراد از حصر عمل در نیت، در این روایت و به تبع روایات مشابه در چند وجه خلاصه می-شود:

مراد، ظواهر اعمال و آثار آنها است و نیت صرف ضمانت اجرایی آن است. در دیدگاه افرادی با نگاه ماتریالیستی به هستی، نیت و مانند آن، امری موهوم و در جهت ارضای حس تخیل بشری است. برای چنین فردی نیت نهایتاً می تواند جهت ضمانت حسن اجرای وظایف بشری و شهروندی مورد استفاده قرار گیرد.

قبول عمل به نیت خالص و قصد وجه الله محتاج است. در آیه ۲۶۴ سوره بقره می خوانیم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَكَأَيُّ مَنٍّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانَ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»: (ای کسانی که ایمان آورده اید، صدقه های خود را با منت و آزردن باطل نکنید، مانند کسی که مالش را به ریا و خودنمایی به مردم انفاق می کند و به خدا

و روز واپسین ایمان ندارد، که مثل او مثل سنگ سخت و صافی است که خاکی [اندک] بر آن نشسته، پس باران تند و درشتی به آن برسد و آن را سنگی صاف [و بدون خاک و گیاه] واگذارد [صدقه او نظیر آن خاک است. و ریاکاران] به چیزی از آنچه کسب کرده‌اند دست نمی‌یابند، و خداوند مردم کافر را هدایت نمی‌کند.^۱

علامه طباطبایی (المیزان، ۳۹۱/۲) نوشته‌است که از ظاهر آیه به دست می‌آید که قبول اعمال محتاج به اخلاص در نیت و قصد وجه الله است. بی‌گمان قبولی اعمال در گرو وجود نیت خالص و داشتن قصد وجه الله است، ولی در این صورت عبارت نیازمند تقدیر خواهد بود و عدم التقدير اولی من التقدير.

ثواب و عقاب دایر مدار نیت است. در آیه ۲۱۸ سوره بقره آمده‌است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (البته کسانی که ایمان آورده و کسانی که هجرت نموده و در راه خدا جهاد کرده‌اند، آنها به رحمت خداوند امیدوارند، و خداوند بسیار آمرزنده و مهربان است). علامه طباطبایی (البیان، ۵۲/۲) ذیل این آیه می‌گوید که عقاب و ثواب در مدار نیت دور می‌زنند. البته ثواب و عقاب دایر مدار انگیزه فرد و نیت اوست ولی نیازمند تقدیر است و معلوم است که عدم التقدير اولی من التقدير. در عمل، ملاک صحت، نیت است. یعنی عمل بدون نیت، عنوان عمل را دارد ولی توانایی تحمل عنوان صحت را ندارد. بر اساس دیدگاه اعمیون در اصول فقه، نیت جزئی است و عملی مانند نماز اگر بدون نیت واقع شود بر آن نماز اطلاق می‌شود ولی نماز صحیح، نیست (نک: آخوند خراسانی، ۵۲/۱).

۱. نقد

این تبیین مخدوش است، چون که نیت در عمل، جزئی است و در اینجا نیز، فعل نماز صورت گرفته‌است، ولی چون فاقد جزئی از عمل است پس اصلاً عملی مانند نماز محقق نشده‌است. کمال عمل، به نیت است. یعنی عمل بدون نیت مقبول هست ولی دارای کمال نیست. این وجه نیز با ظاهر روایت سازگار نبوده و نیازمند تقدیر است و همچنان که گفته شد عدم التقدير اولی من التقدير.

عمل، بدون نیت موجود نمی‌شود. با توجه به حکومت اصالة الظهور و با تحلیل لغوی نیت و عمل و فعل دانستیم که نیت در عمل جزئی داشته و عمل بدون نیت، عمل نیست. بلکه فعلی

۱ ترجمه‌ی آیات از آیت... علی مشکینی است.

است که از فاعلی به صورت تعدیه یا تفعُّل صادر شده است. هر چند چنین فعلی حسن فعلی دارد ولی چون از روی قصد صادر نشده است به همین خاطر فاقد حسن فاعلی است.

رابطه نیت با عمل

از معنای نیت دانسته شد که نیت فقط مقدمه انجام کاری است که فهمیدن و طرز رسیدن به آن، در مراحل ایجاد آن مؤثر است. به همین خاطر نیت فقط با عمل رابطه دارد نه با فعل. رابطه نیت نیز باید با عمل سنجیده شود نه با فعل. در ایجاد فعل، ثقل ارزش، روی "محدوث عنه" است به همین خاطر فاقد ارزش فاعلی است ولی در عمل، ثقل ارزشی قضیه، روی حُسن فاعلی است به همین خاطر اینجاست که باید سراغ ارزش و عدم ارزش نیت و ارتباط آن با عمل رفت.

برای ارزش داشتن یک رفتار و عمل اخلاقی، هم حُسن فعلی لازم است و هم حسن فاعلی. در این بین حُسن فاعلی نقش مهمتری دارد. چرا که نیت روح عمل بوده و نشانگر شاکله شخصیت و روحیات و باطن هر کسی است. (غرویان، ۱۲۴) علامه جعفری در بیان اصول تصعید حیات کمالی، مکافات (پاداش و کیفر و اعتلاء و سقوط شخصیت) را بر مبنای نیت می‌داند. (۳۸۶/۱۲) برخلاف نظام‌های غیر الهی، در نظام اسلامی حسن فاعلی تأثیر مستقیمی بر پاداش و کیفر افراد دارد که معلول نیت فرد است. به همین خاطر نیک بودن آن، باعث تصعید حسن فاعلی و ارزش یافتن عمل می‌شود.

نیت یا احضار نیت

در عصر ائمه (ع) نیت به معنی قصد استفاده شده است و شامل علت صوری و مادی و غایی بوده است. این معنی همان معنی لغوی است و برای نیت به معنی اخص - که بعد از اراده و قبل از فعل است - «احضار النیة» به کار رفته است؛ چنان‌که از علی (ع) نقل است: «لِلدُّعَاءِ شُرُوطٌ أَرْبَعَةٌ الْأَوَّلُ إِحْضَارُ النَّيَّةِ...» (دیلمی، ۱۴۹/۱) همچنین از علی بن موسی الرضا (ع) روایت شده است: «لَا صَلَاةَ إِلَّا ... وَ إِحْضَارِ النَّيَّةِ...» (الفقه المنسوب الی الامام الرضا (ع) ۷۰/۷). بنا بر این احضار نیت در صحت عمل (چه به نحو شرط و چه به نحو جزء) از ابتدا وجود داشته است، با این تفاوت که در قرون بعد مضاف (احضار) حذف و نیت به جای آن دو استفاده شده است. پس چنین نیست که زمان مطرح شدن حدیث «انما الاعمال...» و مطرح شدن موضوع نیت در صحت اعمال فقهی مربوط به دوره‌ی نزدیک به شیخ طوسی بوده باشد.

شیخ طوسی در دو کتاب *امالی* و *تهذیب* این روایت را نقل کرده است و با این که تمام روایت

و سند آن را می‌دانسته و در *امالی* ذکر کرده‌است، ولی در *تهذیب* که یک کتاب روایی با صبغه فقهی است، آن را بدون اسناد و به صورت تقطیع شده آورده‌است. پس ظاهر امر نشان می‌دهد که شیخ می‌دانسته که کل روایت با هم، روایت فقهی نیست ولی در صورت تقطیع مفید فتوا خواهد بود و این امر شاید به خاطر کثرت استعمال بوده‌است. به هر حال هر دو روایت شیعه و سنی فتوایی و فقهی نبودن این روایت را می‌رساند.

نیت در اعمال توصلی

اعمال توصلی نیز گرچه دستورات الهی‌اند و انجام آنها متضمن نیت و انگیزه است، ولی انجام آنها با احضار نیت التزامی ندارد. به همین خاطر اگر فردی، بدون نیت، عمل توصلی را انجام داد یا انجام شد مورد پذیرش شرع است. در مقابل، اعمال عبادی مورد امر شارع است و همیشه با احضار نیت همراه هستند. شارع دستور مجزایی برای شرط آن عمل قرار داده‌است که همان نیت به معنی اخص است. و این جزء از عمل با نیت به معنی اعم که در آن متضمن بود برآورده نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

روایت نبوی «انما الاعمال بالنیات» یکی از روایات مهمی است که اندیشمندان علوم حدیث، فقه، عرفان و اخلاق در فروع مختلف بدان تمسک کرده‌اند. این روایت که موثوق‌السند و الصدور است، در منابع شیعه غالباً به صورت مرسل و مقطوع از کتاب *امالی* یا *تهذیب* شیخ طوسی نقل شده و یا بدون اسناد آورده شده‌است. در منابع عامه با این‌که درباره آن ادعای تواتر شده‌است، ولی به جهت وحدت راوی در حلقه اول تا سوم، تواتر آن مردود است. سند این روایت از طریق عامه غریب‌المتن مفرد و مخدوش است، ولی در منابع شیعه خبر واحد و موثوق‌الصدور است. همچنین با شهرت عملی^۱ و روایات مشابه می‌تواند قریب به تواتر معنوی نیز باشد. پس از لحاظ سند اشکالی ندارد بلکه از دیدگاه بسیاری از علما در حکم اخبار مقبوله است.

در این روایت «انما» مفید حصر حقیقی است چراکه لفظ «عمل» چنین معنایی را در ضمن دارد. البته اگر عمل را مترادف با فعل بدانیم آنگاه حصر مجازی، تأکیدی و اضافی خواهد بود.

۱ روایت دارای «شهرت عملی» به روایتی گویند که فقها در موارد متعدد بدان استناد جویند و عمل کنند. در حجیت شهرت عملی اختلافی نیست زیرا وقتی روایت ضعیفی مورد عمل و استناد بزرگان فن قرار می‌گیرد، همان استناد ضعف سند را جبران می‌کند (ولایی، ۲۲۵)

خود نیت، عمل جوانحی بسیط است. به همین خاطر مفهوم آن دچار تسلسل نیست. در لسان شرع کارهایی مانند طهارت البسه توصلی بوده و نیاز به احضار نیت ندارد. اعتنای شرع به عدم احضار نیت در توصلیات خود مشیر این است که اصل در عمل، قرین نیت بودن است و گرنه نیازی به خارج کردن و استدراک توصلیات از عبادات نبود.

نیت به معنی توجه قلب به عملی است و در عرف فقهی بر عمل به نحو رتبی یا تشریفی تقدم دارد. ابتدا اراده سپس نیت آنگاه عزم و سرانجام قصد محقق می‌شود. گاهی این عناوین مجازاً به جای هم به کار می‌روند. به همین دلیل آنچه در نماز صدق دارد و فقه به التزام آن دستور داده است دو صورت دارد: ۱. مراد از نیت، قصد است هر چند این استعمال مجازی است؛ ۲. نیت در معنای حقیقی است ولی به سبب سهولت، اختصار یا علم بالغلبه، مضاف از "احضار النیة" حذف شده است که در هر دو حالت چنین استعمالی مجازی است. نیت به معنی انگیزه بوده و بعدها به صورت حقیقت شرعی (قصد همراه عمل) به کار رفته است. «نیت» در این روایت، به قرینه لغوی و صدور آن در مدینه حقیقت لغوی است.

عمل نیز در لغت به معنی هر فعلی است که از روی قصد و اختیار و علم و فکر از انسان صادر گردد. گاه عمل جوارحی است و گاه قلبی و جوانحی. معنای لغوی عمل می‌رساند که نیت در بطن آن متضمن است.

نیت از انگیزه روانشناختی متفاوت است. گاهی نیت در معنی انگیزه به کار رفته است مانند روایت «انما الاعمال بالنیات» که عمل بدون نیت و انگیزه معنی و تحقق ندارد و عمل از انگیزه و نیت نشأت گرفته است. اما اگر روایت «لا عمل الا بالنیة» را از پیامبر اکرم (ص) بدانیم، نیت حقیقت لغوی خواهد بود و اگر آن را از امام رضا (ع) بدانیم چه بسا بتوان آن را حقیقت شرعی دانست. در صورت دوم نیت با انگیزه متفاوت خواهد بود و نیت مرحله‌ای از مراحل پیوسته انگیزه تا هدف خواهد شد. در صورت اول - که تعبیر دیگری از روایت قبلی است - نیت به معنی اعم است و با مراد فقها از نیت در عرف فقهی سازگار نخواهد بود. آنچه در لسان فقهی نیت خوانده می‌شود احضار النیة است که جزئی از آن کل و مجاز کل از جزء خواهد شد. چنین روایتی هیچ گاه مؤید نظر فقها در نیت به معنی اخص نخواهد شد.

در حقیقت، انگیزه یا نیت به معنی اعم یا نیت در معنای مقسمی، به حسن فاعلی اشاره داشته و از این رو باعث ارزشمندی یا قبح عمل می‌شود. با این توضیح، می‌توان فهمید که چرا نیت باعث خلود اهل بهشت در رضوان الهی و اهل دوزخ در آتش غضب الهی می‌گردد.

منابع

- قرآن كريم، ترجمه على مشكيني، قم، الهادي، چاپ دوم، ١٣٨١.
- مصباح الشريعة، منسوب به امام صادق (ع)، بيروت، اعلمي، ١٤٠٠ ق.
- الفقه المنسوب الى الامام الرضا (ع)، مشهد، مؤسسه آل البيت (ع)، ١٤٠٦ ق.
- آخوند خراساني، محمد كاظم، كفاية الاصول، تحقيق: عباسعلي زارعي سبزواري، قم، اسلامي، ١٤٢٦ ق.
- ابن أبي جمهور، محمد، عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، قم، دار سيد الشهداء، ١٤٠٥ ق.
- ابن حجر عسقلاني، احمد، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩ ق.
- ابن حيون، نعمان، دعائم الإسلام و ذكر الحلال و الحرام و القضايا و الأحكام، قم، آل البيت (ع)، چاپ دوم، ١٣٨٥ ق.
- ابن داود حلي، حسن، رجال ابن داود، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٨٣ ق.
- ابن دريد، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بيروت، دارالعلم للملادين، بی تا.
- ابن زهره، حمزة بن علي، غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ١٤١٧ ق.
- ابن سيده، علي بن اسماعيل، المحكم و المحيط الاعظم، بيروت، دارالكتب العلمية، بی تا.
- ابن شهر آشوب مازندراني، محمد، متشابه القرآن و مختلفه، قم، بيدار، ١٣٦٩ ق.
- ابن طي فقعي، علي، الدر المنضود في معرفة صيغ النيات والإيقاعات والعقود، شيراز، مدرسة امام - العصر (عج)، ١٤١٨ ق.
- ابن غضائري، احمد، الرجال، قم، دارالحديث، ١٣٦٤.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤ ق.
- ابن ماجه، محمد، سنن ابن ماجه، بيروت، دار الفكر، بی تا.
- ابو صلاح حلي، تقى، تقريب المعارف، قم، الهادي، ١٤٠٤ ق.
- ازدي، عبدالله، كتاب الماء، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ايران - مؤسسه مطالعات تاريخ پزشکی، ١٣٨٧.
- ازهری، محمد بن احمد، تهذيب اللغة، بيروت، دار احياء التراث العربي، بی تا.
- بحراني، يوسف، الحدائق الناضرة، قم، انتشارات اسلامي، ١٣٦٢.
- بخاري، محمد، صحيح البخاري، بيروت، دارالقلم، ١٤٠٧ ق.
- برقي، احمد بن محمد، المحاسن، قم، دارالكتب الإسلامية، چاپ دوم، ١٣٧١ ق.
- بيهقي، احمد، السنن الصغير، كراچي، جامعة الدراسات الاسلامية، ١٤١٠ ق.

- ترابی، علی اکبر، الموسوعة الرجالية الميسرة، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ دوم، ۱۴۲۴ ق.
- تستری، محمدتقی، قاموس الرجال، تهران، مرکز نشر کتاب، ۱۳۷۹ ق.
- تفرشی، مصطفی، رجال، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- تهانوی، محمدعلی، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، لبنان، مكتبة ناشرون، ۱۹۹۶ م.
- جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۶.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ سوم، ۱۴۰۴ ق.
- حائری مازندرانی، محمد، منتهی المقال فی أحوال الرجال، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۶ ق.
- حجتی، محمد باقر، اسباب النزول، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ششم، ۱۳۷۷
- حر عاملی، محمد، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.
- خاتمی، احمد، فرهنگ علم کلام، تهران، صبا، ۱۳۷۰.
- خلخالی، صادق، رساله فی النیة، قم، مکتب آیه الله الخلیلی، ۱۳۷۴.
- خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، بی نا، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ ق.
- دغیم، سمیع، مصطلحات الامام الفخر الرازی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۲۰۰۱ م.
- دیلمی، حسن، ارشاد القلوب الی الصواب، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ق.
- راغب اصفهانی، حسین، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت-دمشق، دارالقلم-الدارالشامیه، ۱۴۱۲ ق.
- رشاد، علی اکبر، دانشنامه‌ی امام علی (ع)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
- سعدی، ابوحبیب، القاموس الفقهی لغة و اصطلاحاً، دمشق، دارالفکر، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.
- سید مرتضی علم الهدی، علی، الانتصار فی انفرادات الإمامیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- _____، الحدود و الحقائق، بی نا، بی تا.
- شرتونی، سعید، اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، تهران و قم، دار الاسوه، ۱۴۱۶ ق.
- شیخ طوسی، محمد، الأمالی، قم، دارالتقافه، ۱۴۱۴ ق.
- _____، تهذیب الأحکام، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- _____، الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.

- _____ ، التبيان في تفسير القرآن، بيروت، دار احياء التراث العربى، بى تا.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفى، بيروت، الشركه العالميه للكتاب، ١٤١٤ ق.
- طباطبائى، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامى، چاپ پنجم، ١٤١٧ ق.
- _____، البيان في الموافقه بين الحديث و القرآن، بيروت، دارالتعارف للمطبوعات، بى تا.
- طبرانى، ابوالقاسم، المعجم الاوسط، قاهره، دارالحرمين، ١٤١٥ ق.
- طريحي، فخرالدين بن محمد، مجمع البحرين، تهران، مرتضوى، چاپ سوم، ١٣٧٥.
- عاملى، حسين بن عبدالصمد، وصول الاخبار الى اصول الاخبار، قم، مجمع الذخاير الاسلاميه، ١٤٠١ ق.
- عريضى، على بن جعفر، مسائل على بن جعفر و مستدركاتهما، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ١٤٠٩ ق.
- عسكرى، حسن بن عبدالله، الفروق فى اللغه، بيروت، دار الآفاق الجديده، ١٤٠٠ ق.
- علامه حلى، حسن بن يوسف، نهج الحق و كشف الصدق، بيروت، دار الكتاب اللبنانى، ١٩٨٢ م.
- غرويان، محسن، فلسفه اخلاق، قم، بيك جلال، چاپ دوم، ١٣٧٩.
- فراهيدى، خليل، كتاب العين، قم، هجرت، چاپ دوم، ١٤١٠ ق.
- فيض كاشانى، محمدمحسن، الوافى، اصفهان، كتابخانه امام أمير المؤمنين على (ع)، ١٤٠٦ ق.
- _____، الحقائق فى محاسن الاخلاق، قم، دارالكتب الاسلامى، چاپ دوم، ١٤٢٣ ق.
- قطب الدين راوندى، سعيد، فقه القرآن، قم، مكتبه آيه الله المرعشى النجفى، چاپ دوم، ١٤٠٥ ق.
- كبير مدنى، عليخان، رياض السالكين فى شرح صحيفه سيد الساجدين، قم، اسلامى، ١٤٠٩ ق.
- كلينى، محمدبن يعقوب، الكافى، تهران، دار الكتب الإسلاميه، چاپ چهارم، ١٤٠٧ ق.
- مازندرانى، محمدصالح، شرح الكافى، تهران، المكتبه الإسلاميه، ١٣٨٢ ق.
- مالك بن انس، الموطأ، تحقيق تقى الدين ندوى، دمشق، دارالقلم، ١٤١٣ ق.
- مجلسى، محمدتقى، روضة المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه، قم، كوشانيپور، چاپ دوم، ١٤٠٦ ق.
- مجلسى، محمدباقر، بحار الأنوار، بيروت، دار احياء التراث العربى، چاپ دوم، ١٤٠٣ ق.
- _____، مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول (ع)، تهران، دارالكتب الإسلاميه، چاپ دوم، ١٤٠٤ ق.
- محقق حلى، جعفر، المسائل العزيمه، بى تا، بى تا.
- _____، الرسائل التسع، قم، كتابخانه آيه الله مرعشى نجفى (ره)، چاپ اول، ١٤١٣ ق.

- _____، *المعتبر فی الشرح المختصر*، قم، مؤسسه سیدالشهداء، ۱۳۶۴.
- مشکینی، علی، *مصطلحات الفقه*، قم، الهادی، چاپ چهارم، ۱۳۸۴.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۸.
- مفید، محمد، *المسائل الصاغانیه*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
- نجاشی، أحمد بن علی، *رجال النجاشی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
- نراقی، ابوقاسم، *شعب المقال فی درجات الرجال*، قم، مؤتمر المحقق النراقی، چاپ دوم، ۱۴۲۲ ق.
- نمازی، علی، *مستدرک سفینه البحار*، قم، انتشارات اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۰۸ ق.
- نوری، حسین، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۸ ق.
- نیشابوری مقرئ، ابوجعفر، *الحدود*، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۴ ق.
- هلال، میثم، *معجم مصطلح الاصول*، بیروت، دارالجلیل، ۱۴۲۴ ق.
- ولایی، عیسی، *فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۴.