



## What and How The Actions Depend of on Prayer: A Hadith-Understanding Analysis (Fiqhul Hadithi) of the Hadith "Everything from Your Actions is Dependent on Your Prayer (Kul Shayin min A'malika Tabau'n Lisalatika) \*

Mohsen Rafaat <sup>1</sup> and Seyyed Mohammad Ali Hejazi <sup>2</sup>

### Abstract



The Hadith-Understanding Analysis (Fiqhul Hadithi) of the hadith " Everything from Your Actions is Dependent on Your Prayer" (Kul Shayin min A'malika Tabau'n Lisalatika) can provide new insights into why numerous hadiths discuss the significance of prayer, including its etiquette, secrets, and other aspects. This emphasis is not merely because prayer is a ritual act with components, conditions, and specific actions, but because the hadith implies that all (Kul) and actions (Shayin) are linked to prayer. This study aims to explain the claim that all actions are dependent on prayer and to examine how this dependency operates. The findings suggest that prayer serves multiple functions: sometimes it acts as a means to remove obstacles, sometimes to rectify deficiencies, and sometimes to enhance the quality of actions. This reciprocal effect of prayer on actions and vice versa signifies both a transformative journey of the soul and prayer from the physical to the metaphysical realms and an improvement in the quality of both. This paper employs a library-based methodology with a descriptive-analytical approach, focusing on this hadith to explore the principles derived from it. It examines the concepts using jurisprudential principles such as generality, appropriateness of ruling and subject, permissibility of using a term in various senses, and connected and disconnected evidences of the hadith.

**Keywords:** Imam Ali (a), Hadith-Understanding Analysis (Fiqhul Hadithi), Action, Dependence, Quality Enhancement of Prayer, Nature of Prayer.

---

\*. **Date of receiving:** 09/03/2023, **Date of approval:** 06/05/2023.

1. Assistant Professor and Faculty Member, Hazrat Masoumeh University, Qom, Iran; mohsenrafaat@hmu.ac.ir.

2. Senior Instructor of Seminary of Qom, Center for Jurisprudence of Ahl al-Bayt; s.m.alihejazi@gmail.com.



## چیستی و چگونگی وابستگی افعال به نماز: تحلیل فقه الحدیثی

### روایت «كُلُّ شَيْءٍ مِنْ عَمَلِكَ تَبِعَ لِصَلَاتِكَ»\*

محسن رفعت<sup>۱</sup> و سید محمدعلی حجازی<sup>۲</sup>



#### چکیده

تحلیل فقه الحدیثی روایت «وَأَعْلَمُ أَنْ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ عَمَلِكَ تَبِعَ لِصَلَاتِكَ» می‌تواند صورت جدیدی از چرایی صدور احادیث متعدد و علت اقبال فراوان علما به زوایای گوناگون نماز در قالب آداب الصلاة، اسرار الصلاة و... را ارائه نماید، زیرا روشن است که توجه فوق، تنها از این جهت نیست که نماز مانند دیگر عبادات، عملی عبادی و متشکل از اجزاء، شرایط، افعال و اذکار است. چون حدیث مزبور در سایه پیوندی که میان دو لفظ عام «كُلُّ» و «شَيْءٍ» با عمل انسان ایجاد کرده نشان می‌دهد که همه اعمال وابسته به نماز است. از این رو هدف این تحقیق معرفی عملی است شرعی که فراگیری تأثیر آن با توجه به قرائن متصله حدیث، تعالی حیات بشری و بهره‌مندی از فولند اعمال؛ چنین پژوهشی راه مصونیت از پیامدهای تعامل ناصحیح با نماز را به صورت عام آشکار می‌سازد. لذا مسئله تحقیق حاضر تبیین مدعای فوق الذکر یعنی اثبات اصل تبعیت اعمال از نماز و همچنین موشکافی چگونگی این تبعیت خواهد بود. یافته‌ها نشان می‌دهد که نماز دستگامی چندمنظوره است که گاه در لباس دفع موانع، گاه در لباس رفع نواقص و گاه در لباس ارتقای قابلیت‌های اعمال جلوه می‌کند که در سایه اثرپذیری دوسویه اعمال انسان از نماز و نماز از اعمال انسان محقق می‌گردد، یعنی هم سبب سیر «روح» و «نماز» از عالم مُلک به ملکوت در «حرکت انتقالی» وهم سبب ارتقاء کیفیت این دو در «حرکت وضعی» می‌شود. این مقاله با روش کتابخانه‌ای و رویکردی توصیفی - تحلیلی و با محوریت این حدیث به بررسی مقولات فوق پرداخته و می‌کوشد تا اصول برآمده از آن را با تکیه بر مباحث علم اصول فقه مانند اطلاق، مناسبت حکم و موضوع، جواز استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد و نیز قرائن متصله و منفصله حدیث، تبیین کند.

واژگان کلیدی: امام علی (علیه السلام)، فقه الحدیث، عمل، تبعیت، کیفیت بخشی نماز، طبیعت نماز.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۸ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۲/۱۷.

۱. استادیار و عضو هیأت علمی گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه حضرت معصومه س؛ mohsenrafaat@hmu.ac.ir

۲. استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم، مرکز فقهی ائمه اطهار ع؛ s.m.alihejazi@gmail.com



## مقدمه

یکی از موضوعاتی که از دیرباز مورد توجه و اهتمام علمای شیعه قرار گرفته است، نماز و ویژگی‌های آن می‌باشد. شاهد این موضوع، توجه علمای شیعه به آداب‌نویسی در نماز است. آقا بزرگ طهرانی در آثار خود، بیست و دو عنوان کتاب را گزارش کرده که با عناوینی نظیر «أسرار الصلاة»، «آداب الصلاة»، «احکام الصلاة» و «ماهیه الصلاة» نوشته شده است (آقا بزرگ طهرانی، ۱۴۰۳: ۲۱/۱-۲۴؛ ۴۷/۲-۵۱؛ ۱۶۸/۱۲). گاهی اساس نگارش این کتاب‌ها فقهی و گاهی عرفانی و اخلاقی است. علل مختلفی برای این گرایش وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها توجه ویژه معصومان علیهم‌السلام به این موضوع است. به‌طور مثال، کتاب «وسائل الشیعه» که از منابع فقه شیعه است، از سی جلد، هشت جلد آن به مسائل نماز اختصاص یافته است. یعنی بیش از یک چهارم ادله فقهی ما به نماز مربوط می‌شود. شهید اول در مقدمه کتاب «نقلیه» که شامل سه هزار مسئله از غیر واجبات نماز است، انگیزه خود از تألیف این کتاب را حدیثی معرفی می‌کند که از امام صادق علیه‌السلام و امام رضا علیه‌السلام نقل شده و بیانگر این است که نماز دارای چهار هزار حد و باب است (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۷۲/۱؛ شهید اول، ۱۴۰۸: ۸۱). این اهمیت به قدری زیاد است که خداوند در قرآن، جزای سهل‌انگاران نماز را «ویل» قرار داده است که نشانگر غضب الهی است (ماعون: ۵) و براساس برخی روایات، چاهی در اعماق دوزخ به شمار می‌آید (قمی، ۱۴۰۴: ۴۱۰/۲؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۲۴۰/۱۸؛ ترمذی، ۱۴۰۳: ۱۶۴/۵؛ طبری، ۱۴۱۲: ۳۰۰/۱).

در عهدنامه امیرالمؤمنین علیه‌السلام به محمد بن ابی‌بکر آمده است: «كُلُّ شَيْءٍ مِنْ عَمَلِكَ تَبِعَ لِصَلَاتِكَ» (همه اعمال تو تابع نماز توست) که نشان‌دهنده ارتباط میان اعمال و نماز است و تبیین این ارتباط از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این وابستگی می‌تولند افعال و زندگی آدمی را تحت تأثیر خود قرار دهد. نوشتار حاضر، با محوریت کشف چگونگی ارتباط میان نماز و اعمال، به بررسی پرسش‌های زیر با رویکردی تحلیلی پرداخته است: گستره اعمال تابع نماز تا چه حد است؟ چه رابطه‌ای میان نماز و اعمال وجود دارد؟ اگر در گستره این اعمال، معاصی نیز قرار گرفته، رابطه آن‌ها با نماز چیست؟ و انواع تبعیت اعمال از نماز چگونه قابل ارزیابی است؟

هرچند این پژوهش از پیشینه عمومی در شروح نهج البلاغه و نیز کتب «آداب الصلاة»، «أسرار الصلاة» یا «سر الصلاة» از کسانی مانند میرزاچواد آقا ملکی تبریزی، امام خمینی علیه‌السلام، آیت‌الله جوادی آملی و... به‌صورت ضمنی برخوردار است، اما مسئله اصلی هیچ‌یک از دانشوران، واریسی دقیق فهم حقیقی حدیث نبوده است. در پژوهش‌های منتشرشده، کتاب یا مقاله‌ای با محوریت پاسخ به مسائل مدنظر این پژوهش یافت نشده است. مقاله حاضر می‌کوشد پس از بررسی اسناد و منابع این روایت، بر

اساس انواع دلالت وضعی اعم از منطوقی، التزامی و تضمینی در واژگان و متن آن به کندوکاو پرداخته و با نگاهی به قرائن متصله و منفصله، آن را مورد تحلیل قرار دهد، علاوه بر اینکه زوایای به دست آمده مانند تأثیر اسباب کیفیت نماز بر اعمال با نگاهی به روایات دیگر تکمیل می شود.

## الف. بررسی حدیث «كُلُّ شَيْءٍ مِنْ عَمَلِكَ تَبِعَ لِصَلَاتِكَ»

این حدیث در میان عهدنامه ای جای گرفته است که به سه بخش تقسیم می شود: بخشی خطاب به عموم مردم، بخشی خطاب به محمد بن ابی بکر و بخشی خطاب به اهل مصر. مضمون و محتوای این عهدنامه شامل موضوعاتی مانند آخرت، توشه برداری از دنیا، مرگ، وضو و نماز، پیروی از امام و پیشوا و زمامدار، روزه و اعتکاف است.

### ۱. جایگاه حدیث در عهدنامه محمد بن ابی بکر

آخرین توصیه های بزرگان، به ویژه توصیه های امیرالمؤمنین (علیه السلام)، از اهمیت ویژه ای برخوردار است. به ویژه در فقرات پایانی عهدنامه مفصل ایشان، که با هدف آگاه سازی محمد بن ابی بکر از فنون زمامداری و اصول اولیه زندگی مسلمان بیان شده است، تأکید زیادی بر محافظت و رعایت آداب نماز شده است. این تأکید نشان دهنده اهمیت و تأثیر نماز در این موضوع است.

توصیه به برپایی نماز در وقت خاص خود، به دلیل اهمیت نماز و اهمیت برگزاری آن در اول وقت، و نیز هشدار در مورد تأخیر بی دلیل نماز به دلیل قبح بی اهمیتی نسبت به نماز، از امیرالمؤمنین (علیه السلام) به عنوان یک امر مهم و اساسی صادر شده است. اگر این توصیه ها از کسی جز امیرالمؤمنین (علیه السلام) صادر می شد، ممکن بود مورد نقد قرار گیرد و پرسش هایی درباره ارتباط میان زمامداری و سفارش به نماز مطرح می شد. این امر بیانگر اهمیت نگاه و حیانی به زمامداری و ضرورت توجه به آن برای موفقیت در این وظیفه خطیر است.

شگفت انگیز است که این موضوع فرصتی فراهم کرده است تا امام (علیه السلام) قانونی را به محمد بن ابی بکر و به تبع آن به همه مؤمنان آموزش دهد تا جایگاه نماز و تأثیر آن بر افعال مکلفان برای همه آشکار گردد و انگیزه ای برای تحقیق، پژوهش و دقت نظر در نماز ایجاد شود. این قانون در این فراز به طور واضح بیان شده است: «وَاعْلَمُوا أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ عَمَلِكَ تَبِعَ لِصَلَاتِكَ».

### ۲. شخصیت محمد بن ابی بکر

بدیهی است که نامه های بلند و پر معنا به افرادی ارسال می شود که خود از روحی بلند و ظرفیتی والا برخوردار باشند. بررسی شخصیت محمد بن ابی بکر این فرضیه را تأیید می کند که وی با توجه به



عظمت و جلالتش، شایسته دریافت چنین عهدنامه‌ای بوده است (ابن هلال ثقفی، ۱۴۱۰: ۱۵۶/۱، ۲۴۷؛ رضی، ۱۴۰۷: نامه ۳۸۵/۲۷؛ مفید [الأمالی]، ۱۴۱۳: ۲۶۷؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۳۰).  
شخصیتی که امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره او می‌فرماید: «محمد فرزندی نیک‌خواه، کارگزاری کوشنده، شمشیری برنده و رکنی استوار بود» (رضی، ۱۴۰۷: ۳۵؛ برای اطلاعات بیشتر به خطبه ۶۷ مراجعه کنید). امام باقر (علیه السلام) نیز درباره او می‌فرماید: «محمد بن ابی‌بکر با علی (علیه السلام) بیعت کرد، با اینکه از پدرش بیزاری می‌جست» (کشی، ۱۳۶۳: ۲۸۲/۱).  
گفتنی است که شهادت او در منطقه‌ای به نام «مُسَنَّا» توسط سربازان معاویه با قراردادن پیکر او در پوست الاغی مرده و سوزاندن آن گزارش شده است (ابن هلال ثقفی، ۱۴۱۰: ۲۸۴/۱؛ ابن سعد، ۱۴۱۰: ۶۱/۳؛ بلاذری، ۱۳۷۹: ۴۰۳/۲؛ طبری، ۱۳۸۷: ۱۰۴/۵).

### ۳. منبع و سند حدیث

قدیمی‌ترین منبعی که حدیث مذکور در آن قید شده است، کتاب «الغارات» ابن هلال ثقفی است (ابن هلال ثقفی، ۱۴۱۰: ۲۴۷/۱). منابع دیگری که این حدیث را نقل کرده‌اند، به شرح زیر هستند: «تحف العقول» (ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴: ۱۷۶/۱-۱۸۰)؛ «أمالی» مفید (مفید [الأمالی]، ۱۴۱۳: ۲۶۰-۲۶۹)؛ «نهج‌البلاغه» (رضی، ۱۴۱۴: عهدنامه ۳۸۳/۲۷-۳۸۵)؛ «امالی» طوسی (طوسی، ۱۴۱۴: ۳۱-۲۵).

منابع دیگری همچون «شرح ابن ابی‌الحلید» (ابن ابی‌الحلید، ۱۳۷۸: ۶۷/۶-۷۲)، «وسائل الشیعه» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶۱/۴-۱۶۲)، و «بحارالأنوار» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۴۳/۳۳-۵۵۰) نیز با تکیه و اعتماد بر منابع فوق، این حدیث را نقل کرده‌اند.  
برخی از این منابع مانند «نهج‌البلاغه» به اختصار به بخش‌هایی از آن اشاره کرده‌اند، در حالی که منابعی مانند «امالی» مفید آن را به تفصیل نقل نموده‌اند. اختلاف‌های اندک و جزئی در نقل این منابع وجود دارد که مخل به معنا نخواهد بود.

طریق شیخ مفید در «امالی» به ابن هلال ثقفی صاحب «الغارات» ختم می‌شود. راوی پایانی یکی از طرق ابن هلال در «الغارات»، عبایه بن رافع یا عبایه بن ربیع است، و طریق دیگر او در «امالی» مفید قابل پیگیری است که اساتید مفید آن را به ابواسحاق همدانی رسانده‌اند. بیشتر روایان این دو طریق، مانند یحیی بن صالح (رازی، ۱۳۷۱: ۱۵۸؛ مزی، ۱۴۰۶: ۳۷۵/۳۱-۳۷۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۶۸/۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴: ۲۰۱/۱۱-۲۰۲)، عبدالله بن عبدالله بن حسن (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۴۳۸/۹؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۴۸۶/۱) و عبایه بن رافع/ربعی (طوسی، ۱۳۷۳: ۹۵).

ذهبی، ۱۴۱۳: ۱/۵۳۷) ثقه هستند، اما حال رجالی دو نفر از آن‌ها، مانند مالک بن خالد (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۰۲؛ مامقانی، بی‌تا، القسم الثاني، ص ۴۹) و حسن بن ابراهیم (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۷۹؛ عسقلانی، ۱۴۰۴: ۱۹۰/۲) بر ما نامعلوم است. با این حال، متن و محتوای عالی و والای آن حکایت از صدور این حدیث خواهد داشت.

## ب. بررسی فقه‌الحدیثی متن

### ۱. نقل به الفاظ

در ارتباط با روایت مورد بحث باید متذکر شد که در نقل به لفظ آن شکی نیست. زیرا اولاً، بیشتر الفاظ این روایت در تمام طرق واحد است و چنین وحدت سیاقی با وجود تعدد طرق، برای عقلاء به نقل عینی همان الفاظ وثوق می‌آورد. علاوه بر این، قرائن منفصله‌ای در اطراف الفاظ این روایت وجود دارد که در متن مقاله مورد اشاره قرار خواهد گرفت و این قرائن دلالت دارد که محتوای این الفاظ در روایات دیگر نیز بیان شده است.

### ۲. مقام بیان

بر اساس قرائن موجود در نسخه‌های کامل حدیث، مانند «الغارات» و «أمالی» مفید، و برخلاف عنوانی که سید رضی رحمته انتخاب کرده است، مخاطب امام در این نامه هم محمد بن ابی‌بکر به‌عنوان زمامدار و هم مردم مصر به‌عنوان مخاطب عام است. زیرا علاوه بر این که در ابتدای نامه امام فرموده است: «مِنْ عَبْدِ اللَّهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ إِلَى أَهْلِ مِصْرَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ»، در ادامه نیز با عباراتی نظیر «يَا عِبَادَ اللَّهِ» و دستوراتی که محمد بن ابی‌بکر به‌اموری که مردم دیگر نیز مأمور به آن‌ها هستند، مانند: «انظُرْ إِلَى الْوُضُوءِ فَإِنَّهُ مِنْ تَمَامِ الصَّلَاةِ وَ تَمَضُّضُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَ اسْتِنْشَاقُ ثَلَاثًا وَ اغْسِلْ وَجْهَكَ ثُمَّ يَدَكَ الْيُمْنَى ثُمَّ يَدَكَ الْيُسْرَى ثُمَّ امْسَحْ رَأْسَكَ» - که روشن است اختصاصی به محمد بن ابی‌بکر ندارد - عموم مردم را مخاطب قرار داده است. همچنین با عبارتی نظیر «اعْلَمْ يَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ» یا «انظُرْ إِلَى صَلَاتِكَ» محمد را خطاب کرده‌اند. بنابراین، نباید برداشت شود که مخاطب این نامه تنها محمد بن ابی‌بکر است و این نامه صرفاً شامل توصیه‌ای اختصاصی به زمامداران است.

### ۳. بررسی واژگان حدیث

برای تبیین معنای حدیث، لازم است واژگان روایت مورد کنکاش قرار گیرد. این روایت دارای پنج واژه کلیدی است:



## یک. شئیء

«شئیء» به معنای چیز (عسکری، ۱۴۴۰: ۱۵۳) عام‌ترین واژه هستی است که بر هر چیزی حتی خداوند اطلاق می‌شود، هرچند اطلاق «شئیء» بر خداوند با اطلاق آن بر سایر موجودات تفاوت دارد (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۱/۱، ح ۵؛ ج ۸۳/۱، ح ۶). در این حدیث، لفظ «كُلُّ» که خود دلالت بر عمومیت دارد، بر واژه «شئیء» داخل شده است. بنابراین، این حدیث با تأکید بر عمومیت، شامل تمام اشیاء می‌شود، هرچند در ادامه روایت، امام با واژه «عَمَل»، هر چیزی غیر از عمل را خارج می‌کند.

## دو. عَمَل

در بحث مقام بیان ثابت شد که مخاطب روایت اعم از محمدبن ابی‌بکر به‌عنوان یک زمامدار و نیز مردم است. حال با توجه به اینکه در عبارت مورد بحث، مخاطب مستقیم محمدبن ابی‌بکر است، این سؤال مطرح می‌شود که آیا در این عبارت مخاطب، عموم مردم است و محمدبن ابی‌بکر از باب اولویت به‌خاطر ولایت و امامت بر مردم مخصوص به ذکر شده است، یا اینکه فقط وی مخاطب امام است و نه عموم مردم. در فرض نخست، تبعیت شامل همه اعمال می‌شود، اما در فرض دوم فقط اختصاص به زمامداری پیدا می‌کند. نظیر آنکه در موضعی امیر مؤمنان علیه السلام خطاب به اشعث بن قیس فرمود: «وَأِنَّ عَمَلَكَ لَيْسَ لَكَ بِطُعْمَةٍ وَلَكِنَّهُ فِي عُنُقِكَ أَمَانَةٌ» (رضی، ۱۴۱۴ق، نامه ۵) که عمل در این جایگاه به معنای «کارگزاری و زمامداری» است (خویی، ۱۴۰۰: ۱۸۵/۱۷). پاسخ به پرسش فوق این است که: چون هرکدام از دو احتمال قرائن درونی و بیرونی دارد و تقدّم هیچ کدام بر دیگری قابل اثبات نیست، لذا براساس مبنای «جواز استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد» و اینکه لفظ «عمل» هم قابلیت معنای زمامداری و هم قابلیت معنای افعال را دارد و با توجه به اشراف امام بر این دو قابلیت، اگر هرکدام از این دو به‌تنهایی مقصود امام بود، لازم بود قرینه‌ای برای ما ذکر نماید. بیانی که ما را به دو معنا منتقل می‌کند بدون ذکر قرینه معینه، نشانگر این است که هر دو معنا مدّ نظر امام است. نتیجه آن می‌شود که هر عملی اعم از زمامداری و غیر آن تابع نماز است.<sup>۱</sup>

۱. اگر گفته شود استعمال لفظ در بیش از یک معنا در موضعی جایز است که میان معانی تنافی باشد، اما در اینجا رابطه میان زمامداری و اعمال به‌صورت عام و خاص مطلق است، بنابراین نیازی به استعمال لفظ در بیش از یک معنا نیست و با اراده اعمال، زمامداری نیز مدنظر قرار می‌گیرد؛ در این صورت پاسخ داده می‌شود که چون زمامداری دارای ویژگی‌ها و خصوصیات خاصی است، اراده آن به‌صورت مستقل و جدای از سایر اعمال، لغو نیست.

اگر کسی مبنای فوق را نپذیرفت، پاسخ داده می‌شود که یا مقصود از عمل افعال است که در این صورت سخن همان است که پیش‌تر بیان شد، اما اگر مقصود از «عمل» زمامداری است، مجدداً گفته می‌شود تبعیت از نماز اختصاص به زمامداری ندارد و شامل همه چیز خواهد شد، زیرا عبارت «فَمَنْ صَبَّحَ الصَّلَاةَ فَإِنَّهُ لَعِبَرُهَا أَصْبَحَ» (مفید، ۱۴۱۳ق [الأمالی]، ص ۲۶۷؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۳۰) به‌عنوان یک کبرای کلی، شامل همه مصادیق افعال از جمله زمامداری نیز می‌شود و عبارت گویای آن است که هرکس نماز را ضایع کرد، پس در توضیح سایر اعمال کوشا تر است. لذا به‌مفهوم مخالف، اگر به‌نماز اهتمام بیشتری داشته باشد، سایر اعمال او نیز اعم از زمامداری و... مورد اهتمام بیشتری قرار خواهد گرفت. لکن به نظر می‌رسد مبنای فوق صحیح است؛ لذا معنای «عمل» عام است و اعم از زمامداری و غیر آن، بنابراین فقره «كُلُّ شَيْءٍ مِنْ عَمَلِكَ تَبِعَ لِمَا صَلَّيْتَ» گویای تبعیت هر عملی از نماز است.

حال سؤال پیش‌رو این است که گستره معنایی اراده شده از واژه «عمل» تا چه حد است؟ آیا مقصود از «عمل» به لحاظ توسعه مصداقی برابر همان معنای لغوی آن است و هرآنچه که از مقوله فعل است را شامل می‌شود؟ یا اینکه مقصود فعل خاصی است؟

پاسخ چنین است که امام در مقام بیان اهمیت نماز است و در این مقام از واژه «عمل» به‌عنوان تابع نماز بدون هر قیدی استفاده کرده است. این نشانگر این است که اگر عمل خاصی فقط تابع نماز بود، امام می‌بایست آن را بیان می‌کرد. بنابراین، گفته می‌شود واژه «عَمَلٌ» مطلق است و هر عملی را شامل می‌شود، چه آن عمل مشروط به قصد قربت و عبادت باشد، مانند حج و خمس، یا مشروط به قصد قربت نباشد، مانند بیع یا تطهیر بدن نجس برای نماز و خواه اطاعت باشد، مانند عمل به مضمون دستور «حجّ البیت» (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۲۵۱/۴، ح ۱ و...)، یا معصیت باشد مانند «ایذاء مؤمن» (ر.ک: احزاب: ۵۸).

در ادامه با بررسی معنای «مِنْ»، کیفیت تبعیت عمل از نماز تبیین می‌شود.

## سه. مِنْ

در معنای «مِنْ» دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: «مِنْ» بیانیه است که در این صورت ترجمه روایت چنین می‌شود: هر چیز که عبارت است از عمل تو تابع نماز توست. بنابراین، هر آنچه در عالم هستی بر آن عمل صدق کند، تابع نماز خواهد بود.

احتمال دوم: «مِنْ» جزئی یا بعضیه است که در این صورت ترجمه روایت بدین شرح است: هر چیزی از عمل تو تابع نماز است. تفاوت ترجمه اول و دوم این است که بنابر احتمال اول، کلیت عمل تابع نماز





است، اما طبق ترجمه دوم، نتیجه این می‌شود که بخش‌های مختلف عمل، اعم از اجزاء و شرایط هرکدام مستقلاً تابع نماز است. به‌عنوان مثال، یک‌بار گفته می‌شود حرکت ماشین مشروط به بنزین است، این در صورتی است که «مِنْ» بیانیه باشد، و یک‌بار گفته می‌شود حرکت فرمان و چرخ‌های ماشین، جایجا شدن دنده‌ها، جریان برق در ماشین، هرکدام مستقلاً تابع یک چیز است، این در صورتی است که «مِنْ» بعضیه گرفته شود. لذا طبق احتمال اول، کلیت حج، جهاد و بیع تابع نماز است و طبق احتمال دوم، تکنیک اجزای هر عملی مانند اعمال مذکور تابع نماز است. پس احتمال دوم فراگیرتر است. اما بنابر تحقیق، از آنجایی که استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد جایز است (حائری‌یزدی، ۱۴۱۸: ۵۵؛ موسوی‌خمینی، ۱۴۲۳: ۱۳۱/۱) و قرینه‌ای هم بر یکی از این دو احتمال وجود ندارد، لذا می‌توان چنین ادعا کرد که کلیت عمل و اجزاء آن تابع نماز است. بنابراین، ترجمه عبارت بدین شرح است: «هر عمل تو با تمام اجزاء آن تابع نماز توست». اکنون با بررسی معنای تبعیت، ترجمه روایت کامل می‌شود.

#### چهار. «تَبِعٌ، تَابِعٌ، يَتَّبِعُ»

تبعیت در لغت به معنای پیروی کردن چیزی از چیز دیگر است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷۸/۲). نسخه‌های موجود از حدیث با اختلاف الفاظ از سه واژه تَبِعٌ (مصدر) (رضی، ۱۴۰۷: ۳۸۵)، تَابِعٌ (اسم فاعل) (ابن‌شعبه حرّانی، ۱۴۰۴: ۱۷۹) و يَتَّبِعُ (فعل مضارع) (ابن‌هلال ثقفی، ۱۴۱۰: ۱۵۶/۱؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۷۱/۶) استفاده کرده‌اند، که همگی بر معنای تبعیت دلالت دارند (ابن‌میثم، ۱۴۰۴: ۴۲۸/۴؛ مؤید، ۱۴۲۴: ۲۲۳۷). اگر نماز به طور کامل و با کیفیت انجام شود، سایر اعمال نیز سامان می‌یابد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۳۶۸/۹). این اعمال باید از نظر عرف، عقل یا شرع با نماز وجه اشتراکی داشته باشند (ر.ک: ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹ ش، ص ۳۸۵-۳۹۱). بنابراین، برای کشف انواع تبعیت، باید جهتی مشترک میان نماز و سایر اعمال یافت که در آن جهت، نماز متبوع و سایر اعمال تابع هستند. پس از تحلیل نماز بر اساس معیارهای فوق، هشت جهت تبعیت به ذهن می‌آید که اثبات هر یک در ادامه بیان خواهد شد.

صحت: یکی از جهات مشترک بین نماز و هر عمل، صحت است. به این معنا که صحت هر عملی تابع صحت نماز است؛ به گونه‌ای که اگر نماز باطل باشد، سایر اعمال نیز باطل خواهند بود (موسوی، ۱۴۱۸: ۲۲۵/۴). اما این ادعا صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا بر اساس ادله فقهی، صحت نماز شرط صحت همه اعمال نیست. گفته نشود که صحت اعمالی مانند حج تابع صحت نماز طواف است؛ زیرا پاسخ این است که موضوع روایت «كُلُّ شَيْءٍ» است، و امام درباره تبعیتی سخن می‌گوید که در همه اعمال وجود داشته باشد، نه فقط در برخی اعمال.

کمال: دیگر جهت مشترک میان نماز و سایر اعمال، کمال است (ر.ک: بیهقی نیشابوری، ۱۳۷۵: ۴۳۳/۲). این کمال با دو نوع حرکت، کیفی و انتقالی، در نماز رخ می‌دهد. حرکت کیفی به معنای رشد و ارتقای وضعی عمل و حرکت انتقالی که به دنبال حرکت کیفی است. بنابراین، کمال کیفی و انتقالی به عنوان وجه مشترک می‌تواند معیار تبعیت باشد؛ به طوری که هر عملی که قابلیت کمال را داشته باشد، در کمال تابع نماز است. با کامل تر شدن نماز، این اعمال نیز کامل تر می‌شوند.

شاهد این تبعیت، ادله دیگری است که مفسر این نوع تبعیت در روایت است. برخی از این ادله به دلالت مطابقی و برخی به دلالت التزامی، این مدعا را ثابت می‌کنند. از موارد دلالت مطابقی می‌توان به روایتی اشاره کرد که نماز را وسیله ارتقاء به سوی خداوند معرفی کرده است: «الصلاة مِرْقَاةٌ إِلَى اللَّهِ» (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۴۹). مرقاة به معنای وسیله اوج گرفتن و تکامل است. با توجه به اینکه امام متعلق «مرقاة» را بیان نکرده‌اند، حذف متعلق دلالت بر عمومیت دارد.

از موارد دلالت التزامی نیز می‌توان به روایت «الصَّلَاةُ قُرْبَانٌ كُلُّ تَقِيٍّ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۵/۳: ابن‌اشعث، بی تا، ۳۲) و «الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۵۹۹/۲) اشاره کرد. معراج به معنای وسیله بالا رفتن و قربان به معنای نزدیک کننده است. این دو روایت به دلالت مطابقی گویای عروج و نزدیکی مؤمن یا متقی است. ارتکازاً، در سایه عروج مؤمن، عمل او نیز به خداوند نزدیک می‌شود. زیرا معنا ندارد که فردی به خدا نزدیک شود اما اعمال او از خدا دور بمانند.

قبولی: گفته شده است یکی از وجوه تبعیت اعمال از نماز، تبعیت در قبولی است (دخیل، ۱۴۰۶: ۸۵). زیرا بر اساس حدیث مورد بحث، به اطلاق واژه «تَبِعَ» و به تقریری که در کمال گذشت، قبولی همه اعمال تابع نماز است. علاوه بر آن، این مطلب مفاد دلالت مطابقی برخی روایات است، مانند روایت «إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ الصَّلَاةَ فَإِنْ قُبِلَتْ قُبِلَ مَا سِوَاهَا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۸/۳، ح ۴؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۶۴۱؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۳۹/۲، ح ۱۵).

لازم به ذکر است که میان صحت و قبولی اعمال تفاوت وجود دارد. صحت به معنای مطابقت عمل با دستور و قبولی به معنای پذیرش عمل مطابق با دستور است. بنابراین، رابطه صحت و قبولی عام و خاص مطلق است، یعنی هر عمل مقبولی صحیح است، اما هر عمل صحیحی مقبول نیست (ر.ک: حسینی‌شاهرودی، ۱۳۸۵: ۳۴۷/۱).

بنابراین آنچه برخی مستند به روایت امام باقر (ع) است: «إِذَا مَا أَدَّى الرَّجُلُ صَلَاةً وَاحِدَةً تَامَّةً قُبِلَتْ جَمِيعُ صَلَاتِهِ وَإِنْ كُنَّ غَيْرَ تَامَاتٍ وَإِنْ أَفْسَدَهَا كُلَّهَا لَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ شَيْءٌ مِنْهَا وَ لَمْ يُحَسَبْ لَهُ نَافِلَةٌ وَلَا فَرِيضَةٌ وَإِنَّمَا تُقْبَلُ النَّافِلَةُ بَعْدَ قَبُولِ الْفَرِيضَةِ وَإِذَا لَمْ يُؤَدِّ الرَّجُلُ الْفَرِيضَةَ لَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ النَّافِلَةُ وَإِنَّمَا جُعِلَتِ النَّافِلَةُ لِيَتِمَّ بِهَا



مَا أَفْسِدَ مِنَ الْفَرِيضَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۹/۳) ادعا کرده‌اند که مراد از قبولی، صحت و تمامیت است، نه آن قبولی که مقابل صحت و اخص از آن است (فاضل‌لنکرانی، ۱۴۲۹: ۸/۱)، صحیح نیست؛ زیرا به نظر می‌رسد که مدعی با مقابله فساد و قبولی در این روایت و برخی روایات دیگر (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷: ۲۳۷/۲)، نتیجه گرفته که مقصود از قبولی، قبولی به معنای صحت است، حال آنکه لازمه چنین تفسیری تناقض در صدر و ذیل روایت است. چرا که در صدر روایت، فساد فرائض دلیل بر عدم محاسبه نافله قرار گرفته، و در ذیل روایت، نافله وسیله متمیم فساد فرائض خوانده شده است. طبق این تفسیر، روایت اینگونه معنا می‌شود: «اگر کسی همه نمازهای فاسد و ناصحیح باشد، نوافل او نیز محاسبه نمی‌شود؛... و نوافل تشریح شده‌اند تا نمازهای فاسد و ناصحیح را صحیح و تمام کنند». چنین برداشتی از دو اشکال رنج می‌برد: ۱. تناقض در روایت؛ ۲. اعتقاد به تصحیح نماز باطل توسط نماز نافله که فساد آن روشن است. اما اگر مقصود از قبولی همان معنای ظاهری و عرفی آن یعنی قبولی اخص از صحت باشد که نقطه مقابل آن در روایت، فساد به معنای عدم قبولی است، معنا چنین است که اگر هیچ نمازی قبول نگردد، نوافل بی‌اثر خواهند شد، اما اگر یک نماز قبول گردد، همه نمازها مقبول خواهند بود و بواسطه نافله‌ها نواقص نمازها تکمیل می‌شود.

تحقق: تحقق اعمال، چه معصیت و چه اطاعت، تابع نماز است. این نیز مقتضای اطلاق «تَبِعُ» است؛ زیرا از طرفی اعمال دو دسته‌اند: معصیت و اطاعت؛ و از طرفی دیگر، دلالت این روایت چنین است که هر عملی را تابع نماز می‌دانند، پس هم معصیت و هم اطاعت را شامل می‌شود. همچنین، اطلاق تبعیت، هر نوع تبعیتی را شامل می‌شود؛ وقتی عرف چنین معیاری را در نظر می‌گیرد، تبعیت معاصی از نماز را مورد توجه قرار داده و به مناسبت حکم (تبعیت معصیت) و موضوع (نماز) درمی‌یابد که معصیت می‌تواند از جهت تحقق یا عدم تحقق تابع نماز باشد. با الارتکاز و حکم عقل، اگر در حق نماز کوتاهی شود، باید انتظار تحقق معصیت را داشت و اگر به نماز توجه شود، باید انتظار عدم تحقق معصیت را داشت.

اگر کسی اطلاق «تبع» برای اثبات تبعیت در تحقق را نپذیرد، لاجرم از ادله شرعی برای اثبات این تبعیت استفاده می‌شود؛ از جمله: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت: ۴۵) که دلالت دارد بر این که نماز بازدارنده از هر فحشاء و منکر است که عمومیت آن از «ال» استغراق افراد دانسته می‌شود. یا آیه «فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ» (ماعون: ۴ و ۵) که سهو در نماز موجب استحقاق «وَيْلٌ» گشته است؛ یا آنکه بی‌اهمیتی به نماز به سبب سجده‌های سریع، موجب خروج از دین معرفی شده است. امام باقر علیه السلام فرموده‌اند: «بَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَالِسٌ فِي الْمَسْجِدِ إِذْ دَخَلَ رَجُلٌ فَقَامَ

يُصَلِّي فَلَمْ يُبَيِّمِ زُكُوعَهُ وَلَا سُجُودَهُ فَقَالَ ﷺ نَقَرَ كَنْفَرِ الْغُرَابِ لَيْنُ مَاتَ هَذَا وَهَكَذَا صَلَاتُهُ لَيْمُوتَنَّ عَلَى غَيْرِ  
دِينِي» (برقی، ۱۳۷۱: ۷۹/۱، ح ۵؛ ج ۸۰/۱، ح ۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۸/۳، ح ۶؛ صدوق، ۱۳۷۶ش،  
ص ۴۸۳؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۳۹/۲، ح ۱۷) و یا استخفاف به نماز، موجب محرومیت از شفاعت  
اهل بیت شده است. همانند این فرموده پیامبر ﷺ که نظیر آن از امام صادق (ع) نیز صادر شده: «لَا يَتَأَلَّ  
شَفَاعَتِي مَنِ اسْتَخَفَّ بِصَلَاتِهِ وَلَا يَرُدُّ عَلَيَّ الْحَوْضَ لَا وَاللَّهِ» (برقی، ۱۳۷۱: ۷۹/۱، ح ۵). و یا آنکه بر  
اساس روایتی در اهل سنت، ترک نماز عصر سبب دچار شدن به زنا معرفی شده است (آلوسی، ۱۴۱۵:  
۴۵۷/۱۵؛ نووی، ۱۴۱۷: ۶۶۱/۲).

ثواب و تفاوت میان ثواب و کمال: اعمال در ثواب و عقاب به نماز وابسته اند؛ بنابراین، کیفیت نماز  
سبب می شود که خداوند در ازای سایر اعمال، ثواب بیشتری به مؤمن عطا کند. تفاوت میان ثواب و  
کمال در این است که کمال وصف خود عمل است، اما ثواب پاداشی است که خداوند در قبال آن عمل  
می دهد. بنابراین، ممکن است عملی ثواب داشته باشد، اما فاقد کمال باشد. در نتیجه، رابطه ثواب و  
کمال مانند رابطه اثر و مؤثر است؛ کمال، مؤثر و ثواب، اثر آن خواهد بود. برای مثال، کمال یک جهاد  
در این است که دشمن به اسلام بگردد، اما ثواب جهاد، پاداشی است که خداوند در ازای آن جهاد به  
مجاهد می دهد. این مطلب دلایل دیگری نیز دارد، مانند حدیث «لَا حَظَّ فِي الْإِسْلَامِ لِمَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ»  
(مغربی، ۱۳۸۵: ۱۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۷: ۲۳۲/۷۹). در این حدیث، «حَظَّ» به معنای مطلق بهره است  
و «لا» در اینجا نفی جنس است. نتیجه این است که بر اساس این روایت، کسی که نماز را ترک کند،  
هیچ نوع بهره ای از اسلام نمی برد، چه این بهره را اثر بدانیم و چه پاداش. این ترجمه بدین معناست که  
اعمال انسان با تمامی اجزاء و شرایطشان به لحاظ قبولی، کمال، ثواب و تحقق، تابع نماز اوست.

آثار: اعمال در اصل تأثیرگذاری و کیفیت آثارشان نیز تابع نماز هستند. به عنوان مثال، در آموزه های  
دینی، زکات منشأ تزکیه نفس و ازدیاد رزق است و روزه سبب تثبیت اخلاص می شود (طبرسی، ۱۴۰۳:  
۹۹/۱). اما اگر نماز جایگاه خود را در زندگی مؤمن از دست بدهد، سایر اعمالی مانند زکات و روزه نیز  
اثر خود را از دست می دهند و نمی توانند نجات دهنده او باشند. هرچه کیفیت نماز کاهش یابد، تأثیر  
زکات و روزه نیز کاهش می یابد. این گزاره با اطلاق واژه «تبع» همخوانی دارد. علاوه بر این، مضمون  
این مطلب در ادله دیگر نیز بیان شده است، مانند حدیث «الصَّلَاةُ عَمُودُ الدِّينِ» که امام باقر (ع) فرمود:  
«نماز ستون دین است؛ مانند ستون خیمه که اگر ثابت بماند، سایر اجزای خیمه نیز ثابت می ماند و اگر  
ستون خم شود، هیچ چیز دیگری ثابت نخواهد ماند» (برقی، ۱۳۷۱: ۴۴/۱-۴۵، ح ۶۰؛ کلینی،  
۱۴۰۷: ۲۶۶/۳، ح ۹؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۳۸/۲، ح ۱۱).



**انگیزه:** تبعیت می‌تواند در انگیزه نیز تحقق یابد، زیرا یکی از وجوه مشترک میان نماز و سایر اعمال، انگیزه برای انجام است. به همان ترتیبی که در موارد دیگر گذشت، اطلاق «تبع» بیان می‌کند که وقتی نمازگزار در نمازهای متعدده به کمال نماز توجه می‌کند، انگیزه برای انجام اعمال دیگر نیز در او افزایش می‌یابد. به عنوان مثال، توجه به خلوص نیت، انجام نوافل یا حضور در نماز جماعت می‌تواند به او انگیزه بیشتری برای انجام سایر اعمال مقرب الهی مانند خدمت به خلق بدهد. بنابراین، انگیزه برای اطاعت، تابع انگیزه برای نماز است.

**تبعیت در اهتمام:** اگر کسی به نماز و کمال آن اهمیت دهد، نسبت به سایر اعمال نیز اهتمام خواهد داشت. هرچه اهتمام به نماز بیشتر شود، سایر اعمال نیز با اهمیت بیشتری انجام می‌شوند. شاهد این تبعیت ادامه روایتی است که امام علیه السلام فرمود: «فَمَنْ ضَيَّعَهَا فَهُوَ لَعِيْرَهٗ اَضْيَعُ»؛ یعنی کسی که نماز را ضایع کند، نسبت به سایر اعمال نیز ضایع‌کننده‌تر است. مفهوم این جمله این است که اگر کسی به نماز اهتمام کند و آن را ضایع نکند، سایر اعمال را نیز با اهمیت بیشتری انجام خواهد داد.

شایان ذکر است که عبارت «فَمَنْ ضَيَّعَهَا فَهُوَ لَعِيْرَهٗ اَضْيَعُ» در مقام بیان نوع تبعیت اعمال از نماز نیست که گفته شود مقصود از تبعیت، تنها در تضییع است. بلکه این جمله نتیجه متبوع بودن نماز و تابع بودن سایر اعمال است، زیرا:

۱. در امالی مفید با «فاء تفریع» آمده است: «وَاعْلَمُ اَنَّ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ عَمَلِكَ تَبِعَ لِصَلَاتِكَ فَمَنْ ضَيَّعَ الصَّلَاةَ فَاِنَّهُ لَعِيْرَهَا اَضْيَعُ» (مفید، ۱۴۱۳: ۲۶۰-۲۶۹). تفریع در اینجا یعنی بیان نتیجه یک فرایند؛ و این فرایند این است که وقتی اعمال تابع نماز باشند، اگر کسی نماز را ضایع کند، سایر اعمال را که تابع آن هستند، بیشتر ضایع می‌کند. این مطلب با مضمون روایت «الصَّلَاةُ عَمُوْدُ الدِّيْنِ» نیز مطابقت دارد.

۲. این فقره در نهج‌البلاغه ثبت نشده تاقرینه‌ای بر نوع تبعیت اعمال از نماز باشد.

۳. در «الغارات» با جمله‌ای مستقل با «اعلم» آمده است که: «اعلم يا محمد ان كل شيء من عملك يتبع صلاتك واعلم ان من ضيع الصلاة فهو لغيرها اضيع». این جمله به خوبی نشان می‌دهد که امام در مقام بیان دو سخن است: یکی تبعیت اعمال از نماز و دیگری وصف مکلف در حالت نماز و غیر آن.

۴. لازم به ذکر است که در تمامی نسخه‌ها موضوع این فقره، شخص مکلف است یعنی «من ضيَّعها»، در حالی که موضوع فقره مورد بحث، خود نماز است یعنی «تبع لصلاةك». بنابراین، این فقره دلیلی بر انحصار تبعیت در تضییع نیست.

از این بررسی روشن شد که از هشت جهت متصور در تبعیت، هفت جهت به عنوان مصادیق تبعیت اعمال از نماز ثابت هستند و حدیث مورد نظر در هفت زمینه اعمال را تابع نماز معرفی می‌کند.

## پنج. صَلَاتُكَ

در اینجا واژه «صلاة» در حدیث به عنوان اسم جنس به کار رفته است و دلالت بر معنا به نحو لا بشرط مقسمی دارد. این طبیعت دارای درجات مختلفی است؛ یعنی هر فردی می تواند نماز را با درجه خاصی به جا آورد، و بی شک نماز پیامبر اکرم ﷺ از نظر کیفیت با نماز دیگران متفاوت است. همچنین «صلاة» به ضمیر مخاطب «ک» اضافه شده است، بنابراین مقصود از صلاة، طبیعت نوعیه ای که همه نمازها را شامل شود، نیست، بلکه به طبیعت شخصی نماز اشاره دارد که وابسته به هر نمازگزاری است. طبیعت نوعیه، به حقیقتی اطلاق می شود که وجه اشتراک همه مصادیق خود است، مانند «انسان» که وجه اشتراک همه انسان هاست (بروجردی، ۱۴۱۲ق: ۳۱۷/۱). در مقابل، طبیعت شخصی به حقیقتی اطلاق می شود که ما به الاشتراک جمیع حالات یک مصداق از مصادیق حقیقت نوعیه است (جهامی، ۱۴۲۵: ۶۶۰؛ میرداماد، ۱۳۷۴ش، ص ۱۴۸، ۱۵۱). بنابراین، اعمال و اجزاء و شرایط آن تابع نماز شخص نمازگزار است؛ یعنی نمازهای متعددی که از فرد سر می زند و بر اساس عرف می گویند فلانی نماز خوبی می خواند، ناظر به یک نماز خاص نیست، بلکه به طبیعت شخصی نمازهای او اشاره دارد. چند نکته از این بررسی قابل برداشت است:

۱. اعمال و اجزاء و شرایط آن تابع یک نماز خاص نیست، بلکه تابع طبیعت شخصی نماز است که از مجموع نمازهای نمازگزار حاصل می شود.
۲. همان طور که مجموع نمازهای یک شخص، طبیعت شخصی او را تشکیل داده و موجب ضعف یا قوت آن می شود که این خود در سایر اعمال شخص اثرگذار است، می توان گفت مجموع نمازهای یک گروه نیز طبیعت شخصی نماز آن گروه را تشکیل می دهد و در سایر اعمال آن گروه مؤثر است.
۳. هر نمازی به عنوان یک عمل، تابع طبیعت شخصی نماز است.
۴. هر نمازی اگرچه تابع طبیعت شخصی نماز است، ولی خود نیز در تقویت طبیعت شخصی نماز تأثیرگذار است. این شبهه که این امر موجب دور می شود، با این پاسخ رفع می شود: هر نماز از این جهت که عمل است، تابع طبیعت شخصی نماز است و از این جهت که نماز است، در طبیعت نماز مؤثر است. اگر اعتراضی شود که عملیت و نمازیت یک چیز است و تعدد عنوان باعث تعدد معنون نمی شود، می توان پاسخ داد که تعدد عنوان به وجودی بودن ربط دارد، نه طبیعت. عمل و نماز در وجود خارجی یکی هستند؛ اما طبیعت نماز و طبیعت عمل دو حقیقت متفاوت اند و نسبت عام و خاص مطلق دارند، چرا که هر نمازی عمل است اما هر عملی نماز نیست. بر اساس حدیث مذکور که عمل تابع طبیعت نماز دانسته شده، هر نمازی به لحاظ عملی تابع طبیعت نماز است، اما طبیعت نماز به لحاظ تحقق، تابع هر نماز است.



بنابراین، ترجمه دقیق‌تر حدیث چنین است: اعمال تو، اعم از عبادت، معصیت، عبادی و غیر عبادی، با تمام اجزاء و شرایطش به لحاظ قبولی، کمال، ثواب، تحقق و آثار دیگر جهات تابع طبیعت شخصیه نماز توست.

تبعیت معصیت از نماز به این معناست که هر مقدار طبیعت شخصیه نماز تقویت شود، فرد از معصیت دورتر می‌شود: «الصَّلَاةُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» و هر مقدار طبیعت شخصیه نماز ضعیف‌تر شود، فرد به معصیت نزدیک‌تر می‌شود: «فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ». در عین حال، خود معاصی نیز می‌توانند در کیفیت نمازها مؤثر باشند و باعث محرومیت فرد از برخی فیوضات نماز شوند، مانند آنچه امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید که گناه در روز سبب می‌شود انسان توفیق نماز شب را از دست دهد (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴۵۰/۳، ح ۳۴؛ طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۲۲/۲، ح ۲۳۱). در این حالت، تکرار معاصی و از دست رفتن فیوضات نمازهای خارجی به تدریج موجب تضعیف طبیعت شخصیه نماز می‌شود. بنابراین، همان‌گونه که تحقق آثار معصیت تابع طبیعت شخصیه نماز است، ضعف طبیعت شخصیه نماز نیز به واسطه نقصان در نمازهای خارجی به معصیت مرتبط است.

اکنون که مقصود از روایت مشخص شد، باید به بررسی این موضوع بپردازیم که محوری‌ترین رکن آن، یعنی نماز، چیست و چگونه می‌تواند کیفیت یابد تا روشن شود که این حدیث چگونه به عمل در می‌آید.

### ج. ماهیت صلاة

واژه «صلاة» برگرفته از زبان‌های سریانی و آرامی و به معنای عبادتی خاص است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲۷۲/۶). ابن منظور می‌نویسد: «صَلَوَاتُ الْيَهُودِ كَنَائِسُهُمْ... اصْلُهَا بِالْعِبْرَانِيَةِ صَلَوَاتًا» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۷/۱۴). در زبان عربی نیز برای آن معانی متعددی ذکر شده است، از جمله: ۱. دعا (استغفار و رحمت)؛ (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ح ۱۵۴/۷؛ صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴: ۱۸۴/۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۴/۱۴)؛ ۲. آتش افروختن و گرم شدن؛ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۹۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۰۰/۳)؛ تعظیم؛ (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۶/۱۴؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲۶۸/۱)؛ عبادت مخصوص (اعلی: ۱۵؛ ماعون: ۴ و ۵).

از بررسی ادله به دست می‌آید که خداوند حقیقت صلاة را به گونه‌ای جعل کرده است که قابلیت جلوه‌های متعدد در حوزه‌ها و مواضع مختلف را دارد. به همین دلیل، نماز و آثار آن در هر حوزه به گونه‌ای متفاوت از حوزه دیگر مورد بررسی قرار می‌گیرد:

حوزه حقیقت: در حوزه حقیقت که اساس هر چیزی را تشکیل می‌دهد، بر اساس محتوای روایات، حقیقت نماز، ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) است. به این معنا که پذیرش و التزام به رهبری و پیشوایی امیرالمؤمنین (علیه السلام) در تمامی جوانب تکوینی و تشریحی عالم، مقابل کسانی است که این پذیرش را ندارند و ملتزم به ولایت غیر امیرالمؤمنین (علیه السلام) هستند (سبحانی، ۱۴۲۵: ۵۷۱/۱). امام باقر (علیه السلام) فرمود: امانتی که آسمان‌ها، زمین و کوه‌ها از حمل آن خودداری کردند، ولایت امیرالمؤمنین است (صفار، ۱۴۰۴: ۷۶/۱، ح ۲ و ۳؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۴۱۳/۱، ح ۲). امیرالمؤمنین (علیه السلام) هنگام وضو گرفتن لرزه بر اندامش می‌افتاد، و در پاسخ به علت این حالت، می‌فرمود: "این به دلیل فرارسیدن وقت نماز است، همان امانتی که خداوند بر آسمان‌ها و زمین عرضه داشت و آن‌ها از حمل آن خودداری کردند" (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۳۲۴/۱).

حوزه جسم مثالی: این حوزه دو موطن دارد:

۱. موطن دنیا: در این موطن هر نمازی که خوانده می‌شود به منزله مخلوق انسان است. این نماز با توجه به کیفیت انجام آن، گاه به سوی آسمان می‌رود و درهای آسمان به روی او باز می‌شود و بازگشته، او را دعا می‌کند: «حَفِظْتَنِي حَفِظَكَ اللَّهُ». اما گاه مهر مردودی بر پیشانی اش می‌خورد و به آسمان اول نرسیده، بازگشته، او را نفرین می‌کند: «ضَيَّعْتَنِي ضَيَّعَكَ اللَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۸/۳، ح ۴؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۲۰۹/۱، ح ۶۲۷؛ ابن‌اشعث، بی‌تا، ۳۸). در تفسیر آیه «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» نیز می‌توان گفت که نماز در جسم مثالی اش با الهام به نمازگزار او را از ارتکاب به معصیت نهی می‌کند.
۲. موطن برزخ: در این موطن، طبیعت شخصیه نماز به صورت یک شخصیت مجسم شده و از قبر با نمازگزار همراه می‌گردد (تویسرکانی، ۱۴۱۳: ۱۴۱-۲). در این حالت، نماز می‌تواند به صورت تاجی بر سر مؤمن، کلید بهشت، حجت بین او و خدا، مهریه زنان بهشتی، یا انسانی زیبا که بین او و جهنم حائل است، ظاهر شود (صدوق، ۱۳۶۲: ۵۲۲/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۲/۷۹).

حوزه ظاهری (افعال): در این حوزه، نماز مجموعه‌ای عبادی از افعال و اذکار برای تقرب به سوی خداوند است (نجفی، ۱۴۲۱: ۱۱/۴). نماز ممکن است واجب (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۸/۴، ح ۱-۶) یا مستحب باشد (همان، ۴۵/۴، ح ۲-۷).

حوزه باطنی: در بُعد باطنی و معرفتی، ماهیت صلاة موضوع بسیاری از ادله شرعی قرار گرفته است که در چند دسته تقسیم می‌شوند:

- دسته اول: روایاتی که نماز را به عنوان «وسیله» معرفی کرده‌اند: ۱. نماز وسیله پایداری دین است: «الصَّلَاةُ عَمُودُ الدِّينِ» (برقی، ۱۳۷۱: ۴۵-۴۴/۱، ح ۶۰)؛ ۲. نماز وسیله قبولی سایر اعمال انسان است:





«إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ الصَّلَاةَ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۸/۳، ح ۴)؛ ۳. نماز بالا برنده و نزدیک کننده به خداوند است: «الصَّلَاةُ قُورَانٌ كُلُّ تَقِيٍّ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۵/۳)؛ ۴. نماز مانع و بازدارنده از معاصی است: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت: ۴۵)؛ ۵. نماز پاک کننده از گناهان است، مانند حدیث پیامبر که فرمود: نماز مانند نهر آبی است که انسان را از آلودگی‌ها پاک می کند (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۳/۴، ح ۳).

دسته دوم، رویاتی هستند که به معرفی نماز از منظر معرفتی پرداخته‌اند، با تأکید بر ویژگی‌های عملی آن. از جمله، حدیثی از امام رضا علیه السلام که به دوازده گزاره از اجزای نماز اشاره دارد. بر اساس این حدیث، نماز شامل موارد زیر است: ۱. اقرار به ربوبیت خداوند؛ ۲. برائت جستن از هرگونه شباهت برای خداوند؛ ۳. ابراز ظلم، مسکنت و خضوع هنگام ایستادن در پیشگاه خدا؛ ۴. اعتراف به گناهان؛ ۵. طلب بخشش از گناهان؛ ۶. سجده بر خاک به عنوان نشانه‌ای از تعظیم؛ ۷. یاد خدا کردن و فراموش نکردن او؛ ۸. ابراز خشوع؛ ۹. ابراز رغبت و تمایل به خداوند؛ ۱۰. طلب افزایش در امور دینی و دنیوی؛ ۱۱. مداومت بر ذکر خداوند در طول شب و روز؛ ۱۲. دوری از معاصی (همان، ح ۹/۴، ص ۷). در حدیث دیگری، امام صادق علیه السلام نماز را وسیله‌ای برای تنبیه و تذکر معرفی می کند؛ به گونه‌ای که فقدان نماز می تواند منجر به فراموشی قرآن، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و خداوند شود (همان، ح ۹/۴، ص ۸).

### ج. تحلیل اسباب کیفیت نماز

با توجه به اینکه موضوع مقاله بررسی چگونگی تأثیر نماز بر اعمال است، لازم است به عواملی که بر کیفیت نماز تأثیر می گذارند پرداخته شود تا میزان تأثیرپذیری اعمال از نماز مشخص گردد. این عوامل شامل مواردی هستند که به طور کلی کیفیت هر عبادتی را تعیین می کنند و برخی از آن‌ها به طور خاص بر کیفیت نماز تأثیر دارند. این عوامل به طور کلی عبارتند از:

#### ۱. تفکر

در حدیثی از امیرمؤمنان علیه السلام نقل شده است که فرمود: «أَلَا لَا خَيْرَ فِي عِبَادَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَفَكُّرٌ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳۶/۱، ح ۳). سه رکن اصلی این حدیث به شرح زیر است:  
«خَيْرٍ»: در عبارت «لَا خَيْرَ فِي عِبَادَةٍ»، مفهوم «خَيْرٍ» به فواید مترتب بر آن عبادت اشاره دارد، مانند قبولی، ارتقاء، و کمال نماز. بنابراین، اگر «لا» در حدیث به معنی نفی جنس یا مشابه آن باشد، نتیجه این است که اثر بخشی هر عبادت به میزان تفکر در آن وابسته است. به بیان دیگر، عبادتی که بدون تفکر و تنها به طور تقلیدی انجام شود، فاقد فایده است، مگر اینکه دلیل بر خلاف آن وجود داشته باشد، مانند صحت عبادت که با استناد به نصوص مربوطه در مسائل شرعی ثابت شده است (برای مطالعه بیشتر، رجوع کنید به: حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۸۷/۱؛ همان، ج ۲۲۹/۲).

«تفکر»: ابوهلال عسکری تفکر را تصرف قلبی با توجه به دلایل می‌داند (عسکری، ۱۴۰۰: ۶۷). بنابراین، تفکر فعالیتی قلبی است که در مواجهه با مجهولات به دنبال دلایل و اطلاعات می‌گردد تا از جهل رهایی یابد (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۴۳). این اطلاعات می‌تولند از تکوین باشد، یعنی با مراجعه به خود مجهول و بررسی زوایای مختلف آن مانند آزمایش یا تجربه، یا از تشریح باشد، با مراجعه به منابع شرعی مانند قرآن و عترت.

«ظرف تفکر»: سه احتمال برای مکان تحقق تفکر وجود دارد. نخست، ممکن است ظرف تفکر خود نماز باشد، به این معنا که حدیث ما را تشویق می‌کند تا در هر لحظه از نماز تفکر کنیم و طبیعی است که هرچه تفکر عمیق‌تر باشد، بهره‌مندی از نماز بیشتر خواهد بود. احتمال دیگر آن است که تفکر به عنوان پشتوانه نماز باشد، یعنی نماز بدون تفکر فاقد خیر است، لذا باید پیش از آغاز نماز، تفکر آغاز گردد. اما تحقیق، احتمال سوم را تأیید می‌کند که تفکر در روایت مطلق است و شامل تفکر در نماز و خارج از آن می‌شود. بنابراین، ترجمه صحیح آن به شرح زیر است: در عبادتی که بدون تفکر انجام شود، چه در حین انجام و چه پیش از آن، هیچ درجه‌ای از فواید بر آن مترتب نمی‌شود. بر همین اساس، برخی شارحان حدیث گفته‌اند که کسی که عبادت بدون تفکر را بر عبادت با علم و تفکر مقدم می‌دارد، عبادت کم‌عیار را بر عبادت پرعیار ترجیح داده است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸۵/۲). شاهد این سخن آن است که حرکات بدنی همراه با تفکر در عبادت مورد توجه قرار گرفته است و این همان معنای تفکر در نماز و پیش از آن است. بر اساس این تحلیل، اهمیت تفکر در تقویت نماز و رشد انسان بسیار مشهود و غیرقابل انکار است. مضمون همین سخن در روایت دیگری از امیر مؤمنان (علیه السلام) نیز آمده است که عدم علم به تأویل نماز را سبب نقص آن معرفی کرده‌اند و روشن است که بخشی از تأویل نماز با تفکر در آن مشخص می‌شود (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۵۹۸/۲). هرچند کیفیت تأثیر و تأثر تفکر و نماز نیاز به بحث و بررسی گسترده‌تری دارد.

## ۲. توجه

نظر به اینکه نماز در نگاه اسلام با فضیلت‌ترین وسیله تقرب به خداوند است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲۶۴/۳، ح ۱)، اهمیت توجه به این نکته نمایان می‌شود. توجه در نماز به معنای روی کردن دل به خداوند است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۸۸/۶)، بدین معنا که صرف نگاه کردن به چیزی بدون دقت و التفات، توجه نامیده نمی‌شود. تقرب به معنای نزدیکی جستن و یک مقوله ذاتی اضافه است؛ بنابراین، اگر چیزی که قصد نزدیکی به آن را داریم، مورد التفات قرار نگیرد، نزدیکی جستن معنا نمی‌یابد. توجه در نماز ویژگی‌هایی دارد که در سایر عبادات به چشم نمی‌خورد. از جمله این ویژگی‌ها آن است که توجه نمازگزار سبب جلب توجه خداوند می‌شود. این ویژگی نماز را از دیگر عبادات متمایز می‌کند، چرا که ارتباط با خداوند یک‌طرفه نیست؛ یعنی وقتی بنده در نماز به خداوند توجه می‌کند،



خداوند نیز متقابلاً به او توجه می‌کند (جمعی از علما، ۱۳۶۳: ۷۰؛ صدوق، ۱۴۰۶: ۱۳۵). این ارتباط پس از برقراری از جلنب خداوند قوی‌تر می‌شود، زیرا خداوند با توجه به بنده‌اش تشریفاتی را فراهم می‌کند که در هیچ موقعیتی سابقه ندارد، مانند صف‌کشی فرشتگان از بالای سر تا آسمان و از پشت سر تا افق (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳/۲۶۵، ح ۵) و شمول رحمت، کرامت، رضوان، و بخشش قصرهای بهشتی (امام‌عسکری، ۱۴۰۹، ص ۳۶۵).

از این رو، عمده روایات ما را به توجه به خداوند در نماز تشویق می‌کنند (جمعی از علما، ۱۳۶۳، ص ۷۰). این معنا در موارد متعدد در سیره معصومان در دو حوزه مشاهده می‌شود:

۱. در مقدمات نماز: مانند روایاتی که حال معصومان را هنگام وضو گرفتن بیان می‌کنند. آثار دل دادن به خدا در وجود آن‌ها به وضوح دیده می‌شود، مانند وضوی امام حسن (علیه السلام) که مردم از رنگ پریده و لرزش اندام ایشان در هنگام وضو شگفت‌زده شدند، و ایشان فرمودند: «این حال حقیقی کسی است که در پیشگاه پروردگار می‌ایستد» (شعیری، بی تا، ۶۵؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۴/۱۴). همچنین حال امام علی (علیه السلام) و امام سجاد (علیه السلام) هنگام ورود به مسجد که خداوند نزد آن‌ها بسیار حاضر و مورد توجه بود، به گونه‌ای که خدا را مخاطب خود می‌ساختند و با حال خضوع و کلماتی پر معنا عرضه می‌داشتند: «صَبِّفْنَا بِبَابِكَ يَا مُحْسِنُ! قَدْ أَتَاكَ الْمُسِيءُ فَتَجَاوَزْ عَنْ قَبِيحِ مَا عِنْدِي بِجَمِيلِ مَا عِنْدَكَ يَا كَرِيمَ» (همان).

۲. خود نماز: مانند آنچه در نخستین نماز پیامبر (صلوات الله علیه) در معراج نقل شده که وقتی به عظمت خداوند نگریست، با صورت به زمین افتاد (حرّعاملی، ۱۴۰۹، ج ۵/۶۷۹). همچنین امام سجاد (علیه السلام) در مناجات‌های عمیق خود در نماز غرق بود و به افتادن عبا توجه نکرد و در پاسخ به اعتراض دیگران فرمود: «وای بر تو! آیا می‌دانی در پیشگاه چه کسی ایستاده بودم؟ به خدا قسم! توجه من به خداوند مرا از افتادن عبا روی گردان کرد» (مغربی، ۱۳۸۵، ج ۱/۱۵۷؛ برای مطالعه بیشتر، رجوع کنید به: دیلمی، ۱۴۰۹: ۲۵/۲-۲۶).

اهمیت توجه به خداوند در نماز از نظر تأثیر آن بر مقبولیت نیز روشن است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/۳۶۳، ح ۳). تمرین توجه در نماز باعث می‌شود که سالک الی‌الله در تمام مسیر زندگی خداوند را شاهد و ناظر اعمال خود ببیند و از این رو اعمال و افکار خود را برای خداوند هدف‌گذاری کند.

### ۳. نوافل

یکی از اسباب تقویت نماز، نافله است. لغت‌دانانی چون ابن‌فارس معتقدند که «نَفَلٌ» به معنای عطا و اعطا است، و نافله نمازها را چنین بیان کرده‌اند: «اطاعت را به مولا عطا کردن از مسیر غیر واجب» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۵/۴۵۵؛ و نیز ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸/۳۲۵). در احادیث شیعی، واژه نافله تنها برای نمازهای مستحبی که در تمام روزها خوانده می‌شود، اطلاق شده است، چه آن

نمازها با یک نماز واجب مقرون باشد و چه نباشد (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۴۲/۳ [باب صلاة النوافل])، و این اصطلاح به نمازهای مستحبی که مختص ماه رمضان است نیز اطلاق می‌شود، به این معنا که این نمازها افزایشی بر نمازهای مستحبی در روزهای دیگر هستند (حرّعاملی، ۱۴۰۹، ج ۸/۲۳). اما دیگر نمازهای مستحب، نافله نامیده نشده‌اند، بلکه غالباً با همان تعبیر «صلاة» مثل «صلاة الاستسقاء»، «صلاة يوم الغدير» و... و گاهی با واژه «تطوّع» مطرح شده‌اند.

این اصطلاح در میان فقهای متقدم نیز به قوت خود باقی مانده است و فقهای مانند شیخ مفید، سیدمرتضی، سلار و حلبی بر این اصطلاح باقی مانده‌اند (حلبی، ۱۴۰۳: ۱۱۵؛ مفید، ۱۴۱۳ [المقنعة]، ص ۱۳۷-۱۴۵؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۵، ص ۱۶۰؛ سلار، ۱۴۰۴، ص ۸۱-۸۶). اما از زمان شیخ طوسی، معنای نافله توسعه یافت و به همه نمازهای غیر واجب اطلاق شد و نوافل یومیه با اصطلاح «رواتب» تفکیک گردید (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۳۱/۱). بنابراین، رابطه نافله در عرف فقها و احادیث، عام و خاص مطلق است. هر نافله‌ای در حدیث، نافله در فقه است، اما هر نافله‌ای در فقه، در حدیث نافله نامیده نمی‌شود. آگاهی از این مقوله ضروری است که اگر لفظ نافله در روایات استعمال شد، باید به حقیقت شرعی آن تمسک کرد، نه به حقیقت مشرعه آن که عرف فقهاست.

با توجه به مطالب پیش گفته، آنچه با نام نافله در احادیث سبب تقویت نماز دانسته شده است، همان رواتب یا نوافل یومیه در عرف فقهاست. اثرگذاری نافله در نماز با توجه به وجود جهات متعدد در نماز است که سبب می‌شود نمازگزار نتواند همیشه و با اختیار خود آن را به طور کامل به جا آورد، مانند ضعف انسانی که موجب فراموشی و غفلت اوست و این سبب عدم توجه او به خدا و مانع از قبولی نماز می‌شود (ر.ک: برقی، ۱۳۷۱: ۲۹/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۶۳/۳، ح ۱) یا مانند گستردگی حقیقت نماز که انسان با تمام سعه وجودی اش نمی‌تواند آن را کاملاً درک کند (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۹۵/۱، ح ۱ و ۲ [ابواب الصلاة و حدودها]). در چنین فضایی، خداوند متعال نوافل را تشریع نمود تا بتوانند نواقص نماز را جبران کنند و از این رو انسان به خداوند نزدیک‌تر و قابلیت‌ها و استعدادهای او شکوفاتر شود. به تعبیر خود خداوند، در سایه نوافل، انسان محبوب خداوند می‌شود تا آنجا که خداوند گوش و چشم و زبان او می‌شود، و آنچه خداوند می‌خواهد، می‌شنود و می‌بیند و می‌گوید (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۲/۲، ح ۷).

#### ۴. تعقیبات

آیه «فَإِذَا قَرَعْتَ فَانصَبْ وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ» (الشرح: ۷) در کلام امام صادق (علیه السلام) به پرداختن به تعقیبات و دعا بعد از نمازهای واجب تفسیر شده است (حمیری، ۱۴۱۳: ۷). تعقیب در لغت به معنای «آوردن چیزی بعد از چیزی» است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۷۷/۴). بر این اساس، دعاهایی که پس از نمازهای واجب وارد شده‌اند، در اصطلاح اسلام «تعقیب» نامیده می‌شوند (حرّعاملی، ۱۴۰۹: ۴۲۸/۶).



ویژگی تعقیب، توسعه آثار نماز است، از جمله وسعت رزق (طوسی، ۱۴۹۷: ۱۶۴/۱)، محفوظ ماندن از آتش (صدوق، ۱۳۷۶ش، ص ۳۴۳)، استعجاب دعا (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۸/۲) و... (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: حرّعاملی، ۱۴۰۹: ۴۲۹/۶). اقتضای معنای تعقیب این است که بین نماز واجب و دعا فاصله‌ای نیفتد، وگرنه تعقیب محقق نمی‌شود. روایاتی که درباره «تسبیح فاطمه زهرا(علیها السلام)» بعد از نماز وارد شده‌اند (همان، ج ۴۳۹-۴۴۷) نیز مؤید همین نظر است.

## ۵. جماعت

یکی از مهم‌ترین اسباب کیفیت نماز، جماعت است که ترک آن، در برخی موارد، به‌ویژه زمانی که نمازگزار بدون دلیل آن را ترک کند، ممکن است به بطلان نماز منجر شود (حرّعاملی، ۱۴۰۹: ۲۸۵/۸، ح ۲). این جنبه از نماز به‌ویژه تأثیر زیادی در جلوه‌گری اجتماعی نماز دارد و به‌همین دلیل دارای ابعاد مختلفی از اسباب کیفیت نماز است. از جمله این ابعاد، تعداد نمازگزاران (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۵/۳، ح ۸۲) و کیفیت قرار گرفتن نمازگزار در جماعت است (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۶/۳، ح ۱).

## نتیجه‌گیری

از مباحثی که در این نوشتار بازتاب یافته، نتایج زیر قابل استفاده است:

۱. توجه به نماز در مدیریت و زمامداری: براساس نگرش وحیانی، یکی از فنون مدیریت و زمامداری توجه به نماز در مرتبه علمی و رعایت آداب آن در مرتبه عملی است.
۲. طبیعت شخصیه نماز: اعمال انسان، اعم از عبادت و معصیت، عبادی و غیرعبادی، با تمام اجزاء و شرایط آن به لحاظ قبولی یا کمال یا تحقق و آثار، تابع طبیعت شخصیه نماز است. بدین ترتیب، نمازهای انسان صرفاً مجموعه‌ای از افعال و اذکاری نیستند که حادث می‌شوند و از بین می‌روند، بلکه این نمازها حقیقتی به نام [طبیعت شخصیه نماز] را حاصل می‌کنند که منشأ آثار واقعی است.
۳. کمال حاصل در نماز: کمال حاصل در نماز نتیجه حرکت کیفی و انتقالی است که در سایه مراعات آداب نماز به‌دست می‌آید. حرکت کیفی به معنای ارتقای قابلیت‌ها و حرکت انتقالی به معنای عروج نماز و نمازگزار است.
۴. ارتباط دوسویه نماز و نمازگزار: بر اساس حقیقت تبعیت در واژگان حدیث، در نماز، این نمازگزار نیست که تنها‌کننده کار است، بلکه ارتباط میان نماز و نمازگزار ارتباطی دوسویه است. از یک سو، نمازگزار است که نماز را به‌جا می‌آورد، اما از سوی دیگر، نماز است که پس از تحقق، در کیفیت اعمال نمازگزار اثرگذاری می‌کند. بنابراین، نماز وسیله‌ای است که موجب ارتقاء و قرب به‌سوی خداوند و حفاظتی برای مصون ماندن از هلاکت و بازماندن از رسیدن به خداوند است.

۵. حوزه‌های مختلف نماز: نماز حقیقتی است که در اسلام با توجه به ماهیتش، حوزه‌های متعددی را به خود اختصاص داده است. از این رو، نمازگزار بسته به هر حوزه، فوائد خاص آن حوزه را درک می‌کند، اگرچه نتیجه یکی باشد. لذا ممکن است کسی از فحشاء و منکر دور شود، اما نه به خاطر حوزه معنا و جسم مثالی، بلکه به خاطر تقویت ولایتش؛ همچنین ممکن است کسی از جهت حوزه معنا ترک فحشاء کند، اما از جهت کمال ولایتش، ترک دسیسه‌ها و برخورد با دشمنان را اختیار نماید. پس بهره او از حوزه حقیقت نماز می‌تواند متفاوت با حوزه معنا، ظاهر یا باطن باشد.

۶. بازدارندگی نماز از معصیت: بر اساس اطلاق واژه تبعیت در واژگان حدیث، بازدارندگی نماز از معصیت گاه با الهام و نهی دستوری جسم مثالی نماز به نمازگزار اتفاق می‌افتد و گاه به صورت تکوینی محقق می‌شود که بسته به موضوع معصیت، بازدارندگی نماز نیز متفاوت است.

۷. اسباب تقویت نماز: براساس تأمل در عبارت «تَبِعَ لِمَا تَكُنُّ»، اهمیت اسباب تقویت نماز روشن شد. تکرر پیش از نماز و در نماز و توجه به خداوند از نخستین مقدمات آن و جزء مهم‌ترین عوامل ارتقای نماز است. همچنین اهتمام به نوافل، تعقیبات و جماعت از دیگر عوامل تقویت نماز به شمار می‌آید.



در این شکل کیفیت تأثیر طبیعت شخصی نماز بر اعمال و بر نمازگزار به نحو حرکت «وضعی» و «انتقالی» قابل مشاهده است



## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۷۸ق.
۳. ابن ابی جمهور، محمد، عوالی اللئالی، تحقیق: مجتبی عراقی، قم: دار سید الشهداء، ۱۴۰۵ق.
۴. ابن اشعث، محمد بن محمد، الجعفریات، تهران: مکتبة النینوی الحدیثة، بی تا.
۵. ابن حنبل، احمد، مسند ابن حنبل، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۶ق.
۶. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق.
۷. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، قم: جامعة مدرسیین، ۱۴۰۴ق.
۸. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
۹. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، تحقیق: جمال الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر - دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۱۱. ابن هلال ثقفی، ابراهیم، الغارات، تحقیق: عبدالزهراء حسینی، قم: دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۲. امام عسکری، تفسیر المنسوب الی الامام العسکری، تحقیق و چاپ: قم: مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ق.
۱۳. آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، الذریعة فی تصانیف الشیعة، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۳ق.
۱۴. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۱۵. برقی، احمد بن محمد، المحاسن، تحقیق: جلال الدین محدث، قم: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱ق.
۱۶. بروجردی، سید حسین، الحاشیة علی کفایة الأصول، قم: انصاریان، ۱۴۱۲ق.
۱۷. بلاذری، احمد بن یحیی، أنساب الأشراف، تحقیق: محمد باقر محمودی، بیروت: دار التعارف، ۱۳۷۹ق.
۱۸. بهایی عاملی، حسین بن عبدالصمد، وصول الأخبار الی أصول الأخبار، قم: مجمع الذخائر الاسلامیة، ۱۴۰۱ق.

١٩. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، تحقیق: عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت: دار الفکر، ١٤٠٣ق.
٢٠. جمعی از علماء، الأصول الستة عشر، قم: دار الشبستری، ١٣٦٣.
٢١. جهامی، جیرار، موسوعة مصطلحات ابن سینا، بیروت: مكتبة لبنان، ١٤٢٥ق.
٢٢. حائری یزدی، عبدالکریم، درر الفوائد، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٨ق.
٢٣. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ١٤٠٩ق.
٢٤. حسینی شاهرودی، محمود، نتائج الأفكار فی الأصول، قم: آل مرتضی (علیهم السلام)، ١٣٨٥ش.
٢٥. حلبی، ابوالصلاح، کافی فی الفقه، اصفهان: مكتبة الإمام امیرالمؤمنین (علیهم السلام)، ١٤٠٣ق.
٢٦. حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الإسناد، تحقیق و نشر: قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ١٤١٣ق.
٢٧. خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤١٧ق.
٢٨. دیلمی، حسن بن محمد، إرشاد القلوب الی الصّواب، قم: شریف رضی، ١٤٠٩ق.
٢٩. ذهبی، شمس الدین محمد، تهذیب التهذیب، بیروت: دار الفکر، ١٤٠٤ق.
٣٠. ذهبی، شمس الدین محمد، الکاشف فی معرفة من له رواية فی الکتب الستة، جدة: دار القبلة، ١٤١٣ق.
٣١. رازی، ابومحمد عبدالرحمن، الجرح و التعلیل، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة بحیدر آباد الدکن الہند، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٣٧١ق.
٣٢. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت و دمشق: دار القلم - الدار الشامیة، ١٤١٢ق.
٣٣. سبحانی، جعفر، رسائل و مقالات، قم: مؤسسة الإمام الصادق (علیهم السلام)، ١٤٢٥ق.
٣٤. سلار دیلمی، حمزه بن عبدالعزیز، المراسم العلویة، قم: منشورات الحرمین، ١٤٠٤ق.
٣٥. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة، تحقیق: صبحی صالح، قم: مؤسسہ دار الهجرة، ١٤٠٧ق.
٣٦. شریف مرتضی، علی بن حسین، الانتصار، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٥ق.
٣٧. شعیری، محمد بن محمد، جامع الأخبار، نجف: مطبعة حیدریه، بی تا.
٣٨. شهید اول، محمد بن مکی، النفلیة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ١٤٠٨ق.
٣٩. صاحب بن عباد، اسماعیل، المحيط فی اللغة، تحقیق: محمد حسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتب، ١٤١٤ق.





۴۰. صدوق، ابوجعفر محمد بن بابویه، الأمالی، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۴۱. صدوق، ابوجعفر محمد بن بابویه، علل الشرایع، قم: کتاب‌فروشی داوری، ۱۳۸۵ش.
۴۲. صدوق، ابوجعفر محمد بن بابویه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
۴۳. صدوق، ابوجعفر محمد بن بابویه، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دار الشریف الرضی، ۱۴۰۶ق.
۴۴. صدوق، ابوجعفر محمد بن بابویه، من لایحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۴۵. صدوق، ابوجعفر محمد بن بابویه، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: جهان، ۱۳۷۸ق.
۴۶. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، تحقیق: محسن کوجه باغی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۴۷. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۴۸. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الأخلاق، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
۴۹. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۵۰. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث، ۱۳۸۷ق.
۵۱. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
۵۲. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۵۳. طوسی، محمد بن حسن، الأمالی، تحقیق: مؤسسة البعثة، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
۵۴. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، تحقیق: حسن الموسوی الخراسانی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۵۵. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۷۳ش.
۵۶. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیة، تهران: المکتبه المرتضویة، ۱۳۸۷ق.
۵۷. عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغة، بیروت: دار الآفاق الجدیدة، ۱۴۰۰ق.
۵۸. علوی، محمد بن علی، المناقب، الکتاب العتیق، تحقیق: حسین موسوی بروجردی، قم: دلیل ما، ۱۴۲۸ق.



۵۹. فاضل لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعة: کتاب الصلاة، قم: مرکز فقه انمه اطهار، ۱۴۲۹ق.
۶۰. فخرالدین رازی، فخرالدین محمد، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۶۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.
۶۲. فیض کاشانی، ملا حسن، تفسیر الصافی، تهران: الصدر، ۱۴۱۵ق.
۶۳. قمی، عباس، سفینه البحار، قم: اسوه، ۱۴۱۴ق.
۶۴. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق: طیب موسوی جزائری، قم: دار الكتاب، ۱۴۰۴ق.
۶۵. کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۳۶۳ش.
۶۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۶۷. تویسرکانی، محمد نبی بن احمد، لنالی الأخبار، قم: علامه، ۱۴۱۳ق.
۶۸. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، بی جا، بی نا، بی تا.
۶۹. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لعلوم الأئمة الأطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۷۰. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۴ق.
۷۱. مجلسی، محمدتقی، روضة المتقین، قم: مؤسسه کوشانبور، ۱۴۰۶ق.
۷۲. مزی، جمال الدین ابوالحجاج یوسف، تهذیب الکتب فی أسماء الرجال، بیروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۰۶ق.
۷۳. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۷۴. مغربی، نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، تحقیق: آصف فیضی، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۳۸۵ق.
۷۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الأمالی، تحقیق: حسین استاد ولی، علی اکبر غفاری، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۷۶. مفید، محمد بن نعمان، المقنعة، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۷۷. ملاصدرا، محمد صدرالدین، شرح أصول الکافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.



۷۸. ملکی اصفهانی، مجتبی، فرهنگ اصطلاحات اصول، قم: علامه، ۱۳۷۹ش.
۷۹. موسوی خمینی، سید روح‌الله، تهذیب الأصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته، ۱۴۲۳ق.
۸۰. میرداماد، محمدباقر، قیسات، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ش.
۸۱. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی ثوبه الجدید، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۱ق.
۸۲. نووی جاوی، حمد بن عمر، مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.



## Bibliography

1. *Quran Karim (The Noble Quran)*.
2. 'Alawī, Moḥammad bin 'Alī, *Al-Manāqib (The Virtues)*, *Al-Kitab al-A'tiq (The Ancient Book)*, Edited by Ḥossein Mūsawī Burūjerdī, Qom: Dalīl Mā, 1428 AH (2007 CE).
3. Ālusī, Seyyed Maḥmūd, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qurān al-'Aẓīm (The Spirit of Meanings in the Exegesis of the Great Qurān)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 AH (1994 CE).
4. Āqā Bozorg Ṭahrānī, Moḥammad Muḥsin, *Al-Dharī'ah ilā Taṣānīf al-Shī'ah (The Means to the Shi'ah's Writings)*, Beirut: Dār al-'Awā', 1403 AH (1983 CE).
5. 'Askarī, Ḥassan bin 'Abd Allāh, *Al-Furūq fī al-Lughah (Differences in Language)*, Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1400 AH (1980 CE).
6. Bahā'ī 'Āmilī, Ḥossein bin 'Abd al-Ṣamad, *Wuṣūl al-Akhyār ilā Uṣūl al-Akḥbār (The Arrival of the Best to the Principles of Reports)*, Qom: Majma' al-Dhakā'ir al-Islāmiyyah, 1401 AH (1981 CE).
7. Balādhurī, Aḥmad bin Yaḥyā, *Ansāb al-Ashraf (The Genealogies of the Nobles)*, Edited by Moḥammad Bāqir Maḥmūdī, Beirut: Dār al-Ta'āraf, 1379 AH (1959 CE).
8. Barqī, Aḥmad bin Moḥammad, *Al-Maḥāsīn (The Virtues)*, Edited by Jalāl al-Dīn Muḥaddith, Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1371 AH (1951 CE).
9. Burūjirdī, Seyyed Ḥossein, *Al-Ḥāshiyah 'alā Kifāyat al-Uṣūl (The Commentary on the Sufficiency of Principles)*, Qom: Anṣariān, 1412 AH (1991 CE).
10. Dhahabī, Shams al-Dīn Moḥammad, *Al-Kāshif fī Ma'rifa Man Lahu Riwayah fī al-Kutub al-Sittah (The Revealer of Knowledge of Those Who Have Narration in the Six Books)*, Jeddah: Dār al-Qiblah, 1413 AH (1993 CE).
11. Dhahabī, Shams al-Dīn Moḥammad, *Tadhīb al-Tadhīb (The Refinement of Refinement)*, Beirut: Dār al-Fikr, 1404 AH (1984 CE).
12. Dīlamī, Ḥassan bin Moḥammad, *Irshād al-Qulūb ilā al-Ṣawāb (Guidance of Hearts to the Right)*, Qom: Sharīf Riḍā, 1409 AH (1988 CE).



13. Fāḍil Lankaranī, Moḥammad, *Tafṣīl al-Sharī'ah: Kitāb al-Ṣalāh (Detail of the Shari'ah: The Book of Prayer)*, Qom: Markaz Fiqh A'imah Aṭāḥār, 1429 AH (2008 CE).
14. Fakhr al-Dīn Rāzī, Fakhr al-Dīn Moḥammad, *Maḥfātīḥ al-Ghayb (The Keys to the Unseen)*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH (1999 CE).
15. Farāhīdī, Khalīl bin Aḥmad, *Al-'Ayn*, Qom: Hijrat, 1409 AH (1989 CE).
16. Fayḍ Kāshānī, Mullā Ḥassan, *Tafsīr al-Ṣāfi (The Clear Exegesis)*, Tehran: al-Ṣadr, 1415 AH (1995 CE).
17. Group of Scholars, *Al-Uṣūl al-Sittah 'Ashar (The Sixteen Principles)*, Qom: Dār al-Shabistarī, 1363 AH (1984 CE).
18. Ḥā'irī Yazdī, 'Abd al-Karīm, *Durar al-Fawā'id (The Pearls of Benefits)*, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1418 AH (1997 CE).
19. Ḥalabī, Abū al-Ṣalāḥ, *Al-Kāfi fī al-Fiqh (The Sufficient Source in Jurisprudence)*, Isfahan: Maktabat al-Imām 'Āmir al-Mu'minīn ('A), 1403 AH (1983 CE).
20. Ḥosseinī Shāhrūdī, Mahmūd, *Natā'ij al-Afkār fī al-Uṣūl (The Results of Thoughts in Principles)*, Qom: Āl Murtadā ('A), 1385 SH (2006 CE).
21. Ḥumayrī, 'Abd Allāh bin Ja'far, *Qurb al-Iṣnād (The Proximity of the Chain)*, Edited and Published by Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt ('A), 1413 AH (1993 CE).
22. Ḥurr 'Āmilī, Moḥammad bin Ḥassan, *Wasā'il al-Shī'ah (The Means of the Shī'ah)*, Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt ('A), 1409 AH (1988 CE).
23. Ibn Abī al-Ḥadīd, 'Abd al-Ḥamīd bin Hibbatu Allāh, *Sharḥ Nahj al-Balāghah (Commentary on the Peak of Eloquence)*, Edited by Moḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Egypt: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1378 AH (1958 CE).
24. Ibn Abī Jumhūr, Moḥammad, *'Awālī al-Lā'alī (The Precious Selections)*, Edited by Muḥtabā 'Irāqī, Qom: Dār Seyyed al-Shuhadā', 1405 AH (1985 CE).
25. Ibn Ash'ath, Moḥammad bin Moḥammad, *Al-Ja'farīyāt (The Ja'farī Traditions)*, Tehran: Maktabat al-Naynawā al-Ḥadīthah, n.d.
26. Ibn Fāris, Aḥmad, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah (Dictionary of Language Measurements)*, Qom: Maktabat al-I'lām al-Islāmī, 1404 AH (1984 CE).



27. Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *Musnad Ibn Ḥanbal (The Musnad of Ibn Ḥanbal)*, Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1416 AH (1995 CE).
28. Ibn Hīlāl Thaqafī, Ibrāhīm, *Al-Ghārāt (The Lootings)*, Edited by 'Abd al-Zahrā' Hosseini, Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1410 AH (1990 CE).
29. Ibn Manzūr, Moḥammad bin Makram, *Lisān al-'Arab (The Tongue of the Arabs)*, Edited by Jamāl al-Dīn Mīrdāmādī, Beirut: Dār al-Fikr – Dār Ṣādir, 1414 AH (1993 CE).
30. Ibn Sa'd, Moḥammad, *Ṭabaqāt al-Kubrā (The Major Classes)*, Edited by Moḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭṭā, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1410 AH (1990 CE).
31. Ibn Shahrāshūb, Moḥammad bin 'Alī, *Manāqib Āl Abī Ṭālib (The Virtues of the Family of Abū Ṭālib)*, Qom: 'Āllamah, 1379 AH (1959 CE).
32. Ibn Shūbah Ḥarānī, Ḥassan bin 'Alī, *Tuḥaf al-'Uqūl (The Gifts of the Minds)*, Qom: Jāmi'at Mudarrīsīn, 1404 AH (1984 CE).
33. Imām 'Askarī, *Tafsīr al-Mansūb ilā al-Imām al-'Askarī (Exegesis Attributed to Imām al-'Askarī)*, Edited and Printed by Qom: Madrasat Imām Mahdī ('Aj), 1409 AH (1988 CE).
34. Jihāmī, Jirār, *Mawsū'at Muṣṭalaḥāt Ibn Sīnā (Encyclopedia of Avicenna's Terminology)*, Beirut: Maktabat Lubnān, 1425 AH (2004 CE).
35. Kāshshī, Moḥammad bin 'Umar, *Rijāl al-Kāshshī (The The Biographical Evaluation of al- Kashshī)*, Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt, 1363 SH (1984 CE).
36. Khaṭīb Baghdādī, Aḥmad bin 'Alī, *Tārīkh Baghdād (History of Baghdad)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417 AH (1996 CE).
37. Kulaynī, Moḥammad bin Ya'qūb, *Al-Kāfī (The Sufficient Narration Source for Shia)*, Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1407 AH (1987 CE).
38. Maghribī, Nu'mān bin Moḥammad, *Dawā'im al-Islām (The Pillars of Islam)*, Edited by Āṣif Fayzī, Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt ('A), 1385 AH (2005 CE).



39. Majlisī, Moḥammad Bāqir, *Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘ah li-‘Ulūm al-A‘imah al-‘Aṭāhār (Seas of Lights: The Comprehensive for the Sciences of the Pure Imāms)*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1403 AH (1983 CE).
40. Majlisī, Moḥammad Bāqir, *Mir‘āt al-‘Uqūl (The Mirror of Minds)*, Edited by Seyyed Hāshim Rasūlī Maḥallātī, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1404 AH (1984 CE).
41. Majlisī, Moḥammad Taqī, *Rawdat al-Muttaqīn (The Garden of the Pious)*, Qom: Mu’assasah Kūshānbūr, 1406 AH (1986 CE).
42. Māmaqānī, ‘Abd Allāh, *Tanqīḥ al-Maqāl (Refinement of the Discourse)*, N.p.: Bi-nā, Bi-tā (N.p., n.p., n.d.).
43. Mīrdāmād, Moḥammad Bāqir, *Qabasāt (Firebrands/ mbers of Fiery Kindling)*, Tehran: University of Tehran, 1374 SH (1995 CE).
44. Mizzī, Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajjāj Yūsuf, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā‘ al-Rijāl (The Refinement of Completeness in the Names of The Biographical Evaluation)*, Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1406 AH (1986 CE).
45. Mufīd, Moḥammad bin Moḥammad bin Nu‘mān, *Al-Amālī (The Dictations)*, Edited by Ḥossein Ustādh Walī, ‘Alī Akbar Ghaffārī, Qom: Kunjah Shaykh al-Mufīd Congress, 1413 AH (1993 CE).
46. Mufīd, Moḥammad bin Nu‘mān, *Al-Muqni‘ah (The Sufficient)*, Qom: Global Congress of the Millennium of Shaykh al-Mufīd, 1413 AH (1993 CE).
47. Mulki Isfahānī, Mujtabā, *Farhang Iṣṭilāḥāt Uṣūl (Dictionary of Terms in Principles)*, Qom: ‘Ālamah, 1379 SH (2000 CE).
48. Mullā Ṣadrā, Moḥammad Ṣadr al-Dīn, *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi (Explanation of the Principles of al-Kāfi)*, Tehran: Mu’assasat Mutāla‘āt wa Taḥqīqāt Farhangī, 1383 SH (2004 CE).
49. Mūsawī Khomeinī, Seyyed Rūh Allāh, *Tahdhīb al-Uṣūl (Refinement of Principles)*, Tehran: Mu’assasat Tansīq wa Nashr Āthār Imām Khomeinī (ra), 1423 AH (2002 CE).



50. Muṣṭafawī, Ḥassan, *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurān al-Karīm (The Verification of the Words of the Noble Qurān)*, Tehran: Bunyād Tarjamah wa Nashr Kitāb, 1360 SH (1981 CE).
51. Najafī, Moḥammad Ḥassan, *Jawāhir al-Kalām fī Thawbihi al-Jadīd (Jewels of Speech in Its New Garb)*, Qom: Mu'assasat Dā'irat al-Ma'ārif Fiqh Islāmī, 1421 AH (2001 CE).
52. Nowawī Jāwī, Ḥamīd bin 'Umar, *Marāḥ Labīd li-Kashf Ma'nā al-Qurān al-Majīd (Steps to Reveal the Meaning of the Glorious Qurān)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417 AH (1996 CE).
53. Qummī, 'Abbās, *Safīnat al-Bihār (The Ark of the Seas)*, Qom: Uswah, 1414 AH (1994 CE).
54. Qummī, 'Alī bin Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qummī (The Exegesis of al-Qummī)*, Edited by Tayyib Mūsawī Jazā'irī, Qom: Dār al-Kitāb, 1404 AH (1984 CE).
55. Rāghib Isfahānī, Ḥossein bin Moḥammad, *Mufradāt Alfāz al-Qurān (Vocabulary of the Qurān)*, Edited by Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, Beirut and Damascus: Dār al-Qalam – al-Dār al-Shāmiyyah, 1412 AH (1992 CE).
56. Rāzī, Abū Moḥammad 'Abd al-Raḥmān, *Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl (Criticism and Evaluation)*, Hyderabad: Maṭba'at Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1371 AH (1951 CE).
57. Ṣadūq, Abū Ja'far Moḥammad bin Bābawayh, *Al-Amālī (The Dictations)*, Tehran: Kitābchī, 1376 SH (1997 CE).
58. Ṣadūq, Abū Ja'far Moḥammad bin Bābawayh, Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī, Qom: Jāmi'at Mudarrisīn, 1362 SH (1983 CE).
59. Ṣadūq, Abū Ja'far Moḥammad bin Bābawayh, *'Ilal al-Sharā'i' (The Causes of Religious Laws)*, Qom: Kitābfurūshī Dāwarī, 1385 SH (2006 CE).
60. Ṣadūq, Abū Ja'far Moḥammad bin Bābawayh, *Man Lā Yaḥḍuruḥu al-Faqīh (He Who Is Not Present with the Jurist)*, Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī, Qom: Daftar Intishārāt Islāmī, 1413 AH (1992 CE).





61. Ṣadūq, Abū Ja'far Moḥammad bin Bābawayh, *Thawāb al-A'māl wa 'Iqāb al-A'māl (The Reward and Punishment of Actions)*, Qom: Dār al-Sharīf al-Riḍā, 1406 AH (1985 CE).
62. Ṣadūq, Abū Ja'far Moḥammad bin Bābawayh, *'Uyūn Akhbār al-Riḍā ('A) (The Sources of Reports of Imām al-Riḍā)*, Edited by Mahdī Lājwardī, Tehran: Jihān, 1378 AH (1998 CE).
63. Ṣaffār, Moḥammad bin al-Ḥassan, *Baṣā'ir ad-Darajāt (The Levels of Insight)*, Edited by Muḥsin Kūchebāghī, Qom: Āyat Allāh al-Mar'ashī al-Najafī Library, 1404 AH (1984 CE).
64. Ṣāhib bin 'Ibād, Ismā'īl, *Al-Muḥīṭ fī al-Lughah (The Comprehensive Dictionary of Language)*, Edited by Moḥammad Ḥassan Āl Yāsīn, Beirut: 'Ālam al-Kitāb, 1414 AH (1994 CE).
65. Salār Daylamī, Ḥamzah bin 'Abd al-'Azīz, *Al-Ma'āshim al-'Alawiyyah (The 'Alawī Rites)*, Qom: Nashr al-Ḥaramayn, 1404 AH (1984 CE).
66. Shahīd Awal, Moḥammad bin Makī, *Al-Nafalīyah (The Appendices)*, Qom: Daftar Tablīghāt Islāmī, 1408 AH (1987 CE).
67. Sharīf Murtadā, 'Alī bin Ḥosseīn, *Al-Intiṣār (The Triumph)*, Qom: Daftar Intiṣārāt Islāmī, 1415 AH (1994 CE).
68. Sharīf Riḍā, Moḥammad bin Ḥosseīn, *Nahj al-Balāghah (The Peak of Eloquence)*, Edited by Ṣubḥī Ṣāliḥ, Qom: Mu'assasat Dār al-Hijrah, 1407 AH (1987 CE).
69. Shu'ayrī, Moḥammad bin Moḥammad, *Jāmi' al-Akhbār (The Comprehensive Reports)*, Najaf: Maṭba'at Ḥaidariyyah, n.d.
70. Subḥānī, Ja'far, *Risā'il wa Maqālāt (Essays and Articles)*, Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq ('A), 1425 AH (2004 CE).
71. Ṭabarī, Moḥammad bin Jarīr, *Jāmi' al-Bayān (The Comprehensive Commentary)*, Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1412 AH (1992 CE).
72. Ṭabarī, Moḥammad bin Jarīr, *Tārīkh al-Ṭabarī (The History of Ṭabarī)*, Edited by Moḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Beirut: Dār al-Turāth, 1387 AH (1967 CE).
73. Ṭabarsī, Aḥmad bin 'Alī, *Al-Ihtijāj 'alā Ahl al-Lajāj (The Protest Against the People of Objection)*, Mashhad: Murtadā Press, 1403 AH (1983 CE).



74. Ṭabarsī, Faḍl bin Ḥassan, *Majma' al-Bayān fī Tafṣīr al-Qurān* (The Comprehensive Commentary on the Qurān), Tehran: Naṣīr Khosrow, 1372 SH (1993 CE).
75. Ṭabarsī, Ḥassan bin Faḍl, *Makārim al-Akhlaq* (The Noble Traits), Qom: al-Sharīf al-Riḍā, 1412 AH (1991 CE).
76. Tirmidhī, Moḥammad bin 'Īsā, *Sunan al-Tirmidhī* (The Traditions Collection of Tirmidhī), Edited by 'Abd al-Raḥmān Moḥammad 'Uthmān, Beirut: Dār al-Fikr, 1403 AH (1983 CE).
77. Ṭarayhī, Fakhr al-Dīn, *Majma' al-Bahrayn* (The Confluence of Two Seas), Edited by Aḥmad Ḥosseini Ashkūrī, Tehran: Mutazawī, 1375 SH (1996 CE).
78. Ṭūsī, Moḥammad bin Ḥassan, *Al-Amālī* (The Dictations), Edited by Mu'assasat al-Be'thah, Qom: Dār al-Thaqāfah, 1414 AH (1993 CE).
79. Ṭūsī, Moḥammad bin Ḥassan, *Al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Imāmiyyah* (The Extended in Imāmī Jurisprudence), Tehran: al-Maktabah al-Muṣṭadāwīyah, 1387 AH (1967 CE).
80. Ṭūsī, Moḥammad bin Ḥassan, *Rijāl al-Ṭūsī* (The Biographical Evaluation of Ṭūsī), Edited by Jawād Qiyūmī Isfāhānī, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1373 SH (1994 CE).
81. Ṭūsī, Moḥammad bin Ḥassan, *Tahdhīb al-Aḥkām* (The Refinement of Rules), Edited by Ḥassan al-Mūsawī al-Khūrasānī, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1407 AH (1987 CE).
82. Tūyserkānī, Moḥammad Nabī bin Aḥmad, *Lā'ālī' al-Akhbār* (The Pearls of Reports), Qom: 'Ālamah, 1413 AH (1992 CE).