

تبیین حقیقت عمل در قرآن

باتکیه بر دیدگاه علامه طباطبایی رحمته الله علیه*

- نصرت نیلساز^۱
- ناصر کولیوند^۲

چکیده

در یک نگاه کلی به الفاظی نظیر عمل، فعل و... چنین به نظر می‌رسد که اختلاف معنایی چندانی بین این الفاظ وجود ندارد. اغلب برخی این الفاظ را به جای یکدیگر استعمال کرده‌اند و آن گونه که پیداست تفاوتی میان آن‌ها قائل نشده‌اند. از طرفی، برخی واژه‌شناسان و مفسران برای الفاظ مذکور تعاریفی ذکر کرده‌اند که بر اختلاف معنایی میان آن‌ها دلالت دارد. در این میان علامه طباطبایی مفسر و حکیم برجسته معاصر، بیشترین توجه را به کشف حقیقت معنایی عمل مبذول داشته‌اند. ایشان با استناد به آیات قرآن و روایات دال بر گستره معنایی عمل، حقیقت این واژه را به نحو دقیقی تبیین کرده‌اند. از دیدگاه علامه، عمل هیتی ملکوتی است که بر نفس مجرد نقش می‌بندد.

واژگان کلیدی: حقیقت عمل، ماهیت عمل، عمل، نفس.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۱.

۱. استادیار دانشگاه تربیت مدرس (nilsaz@modares.ac.ir).

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (kolivand.naser@yahoo.com).

بیان مسئله

بی‌شک آنچه موجبات سعادت و شقاوت انسان را فراهم می‌کند، اعمالی است که از ایمان و عقیدهٔ درونی او نشئت گرفته و در پرتو اراده‌اش به منصفهٔ ظهور می‌رسد. آدمی در زندگی روزمرهٔ خود، گاه و بی‌گاه اعمالی انجام می‌دهد که پس از فراغت از آن‌ها احساس سرزندگی و کامیابی و در برخی موارد احساس پشیمانی و ندامت می‌کند. حقیقت این امر حاکی از تأثیر بی‌چون و چرای اعمال بر روح آدمی است؛ چرا که اصل و حقیقت وجود آدمی را روح یا نفس مجرد از ماده تشکیل داده است و طبعاً پیامدها و آثار اعمال نیز به همان روح یا نفس برمی‌گردد. افزون بر این، با توجه به مجرد بودن و فناپذیری روح، اثرات و تبعات اعمال بر نفس، بدون تردید سرنوشت انسان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد.

دقت و تأمل در این امر اندیشهٔ هر انسان حقیقت‌طلب و کمال‌جو را به این مسیر سوق می‌دهد تا هر چه بیشتر با معنا، مفهوم و مصادیق عمل آشنا شود و موجبات رسیدن به کمال نهایی خود را در پرتو انجام اعمال صالح و ترک اعمال ناصالح فراهم کند. مفسر و حکیم بزرگ علامه طباطبایی در جای جای تفسیر گرانقدر *المیزان* به تحلیل معنایی عمل پرداخته است. ایشان با تکیه بر ادلهٔ عقلی و نقلی و نیز با مقایسهٔ این لفظ با الفاظ مشابه نظیر کسب، فعل حقیقت این واژه را به صورت قابل توجهی تبیین کرده است.

دستیابی به معنای حقیقی عمل در پرتو شناخت مصادیق آن از این حیث که موجبات رسیدن به کمال حقیقی انسان را فراهم می‌کند و نیز سبب تقریب ذهن به پذیرش عدالت خداوند در جزای اعمال در عالم آخرت می‌شود شایستهٔ اهمیت است و ضروری است که هر نفس خداجویی به حقیقت این واژه و مصادیق آن، شناخت کامل پیدا کند.

۱. تحلیل معنایی عمل

تفاوت عمل با واژه‌های قریب‌المعنی

از آنجا که میان عمل، فعل و کسب تفاوت‌های قابل توجهی وجود دارد که شاید برای

بسیاری از افراد، این امر به علت استعمال این گونه کلمات به جای یکدیگر پوشیده مانده باشد، برای روشن شدن معنا و حقیقت عمل، لازم است ضمن مقایسه این واژه با کلمات مذکور به نقاط اشتراک و افتراق هر کدام اشاره شود.

تفاوت عمل با فعل

برخی از واژه‌شناسان میان عمل و فعل تفاوتی قائل نشده‌اند. ابن منظور عمل را همان فعل دانسته است: «الْعَمَلُ: الْمِهْنَةُ وَالْفِعْلُ» (۱۴۱۴: ۴۷۵/۱۱).

صاحب التحقیق عمل را افعال ظاهر شده می‌داند و می‌نویسد:

عمل همان فعلی است که در خارج به وقوع می‌پیوندد از آن حیث که واقعیت و تحقق پیدا کرده است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۲۴/۸).

وی در تعریف فعل می‌گوید:

فعل عبارت است از صدور عملی اختیاری که با قصد انجام می‌گیرد که مخصوص به هر انسان و حیوانی است که از قدرت و اختیار برخوردار است (همان).

ظاهراً ایشان تفاوتی بین عمل و فعل نمی‌گذارد؛ چرا که عمل را افعال ظاهر شده می‌داند، حال آنکه همه افعال، ظاهر شده‌اند و فعل غیر ظاهر نداریم. پس طبق این بیان، عمل همان فعل است.

اما برخی میان این دو اصطلاح تفاوت‌هایی گذاشته‌اند که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. عمل کاری است که از روی علم و آگاهی انجام شود و فعل اعم از آن است. صاحب قاموس قرآن عمل را به معنای کار دانسته است؛ اعم از آنکه خوب باشد یا بد. خوب و بد بودن کار به وسیله قرینه معلوم می‌شود؛ مثل «قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» (قصص / ۱۵) و «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر / ۱۰) و به نقل از شرتونی در اقرب الموارد آورده است: عمل به کاری گفته می‌شود که از روی عقل و فکر باشد لذا با علم مقرون می‌شود ولی فعل اعم است. ایشان در ادامه می‌گویند: پس فرق بین فعل و عمل فرق اعم و اخص است. این فرق را از قرآن مجید نیز می‌شود استفاده کرد که عمل به کارهای ارادی اطلاق شده ولی فعل گاهی در افعال جماد نیز به کار رفته

است؛ مثل ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرٌ هُمْ هَذَا﴾ (انبیاء/۶۳؛ قرشی، ۱۳۶۰: ۴۵/۵).

۲. اغلب کاربرد عمل در قرآن با کلمه «الصالح» و «الصالحات» است، در حالی که واژه فعل حتی یک بار هم با مشتقات صالح در قرآن نیامده است؛ مثلاً واژه «عَمِلَ» ۱۹ بار در قرآن آمده است که ۱۶ بار آن با «صالحاً» و یک بار با «الصالحات» آمده است، ولی نه کلمه «فعل» و نه «فعلوا» حتی یک بار هم با واژه «صالح» یا «الصالحات» نیامده است (وطن‌دوست، ۱۳۸۲: ۳۹).

این سخن قابل نقد است؛ زیرا در آیات زیادی از قرآن واژه عمل یا مشتقات آن با کلمه سوء یا مشتقاتش همراه است و فقط به دو موردی که در بالا اشاره شد، محدود نمی‌شود؛ از جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد:

﴿وَمَا عَمِلْتُمْ مِنْ سُوءٍ﴾ (آل عمران / ۳۰)، ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ﴾ (نساء / ۱۷)، ﴿مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ﴾ (انعام / ۵۴)، ﴿كَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ (مائده / ۶۶)، ﴿مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ﴾ (نحل / ۲۸)، ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ﴾ (نحل / ۱۱۹)، ﴿أَقْمَنَ زَيْنٌ لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا﴾ (فاطر / ۸)، ﴿أَقْمَنَ كَانَ عَلَى بَيْنَتِهِ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زَيْنٌ لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ (محمد / ۱۴)، ﴿وَلَيَجْزِيَنَّهُمْ أَسْوَأُ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (فصلت / ۲۷). در مواردی دیگر، کاربرد عمل به صورت مطلق است؛ مانند ﴿وَتَوَتَّى كُلُّ نَفْسٍ مَاعَمَلَتْ﴾ (نحل / ۱۱۱)، ﴿فَتَذِيبُهُمْ بِمَا عَمِلُوا﴾ (لقمان / ۲۳).

در ضمن شاید کلمه «فعل» یا «فعلوا» با واژه «صالح» یا «صالحات» ذکر نشده باشد اما با کلمه «خیر» ذکر شده است؛ نظیر: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ﴾ (بقره / ۹۷).

۳. واژه عمل و مشتقات آن اغلب در مواردی به کار می‌رود که همراه با «تدریج و گذشت زمان» باشد، ولی ماده «فعل» در مواردی کاربرد دارد که «دفعی و بدون گذشت زمان» باشد. سیوطی در *الاتقان* این تفاوت را محرز می‌داند و در تأیید آن به آیات ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَائِيلٍ وَجَفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾ (سبأ / ۱۳) و ﴿أُولَئِكَ يَرَوْنَا أَنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ (یس / ۷۱) استناد می‌کند (وطن‌دوست، ۱۳۸۲: ۴۰).

۴. ماده «عمل» اغلب بار مثبت دارد و از رفتارهای شایسته اهل ایمان حکایت دارد که مقارنت ایمان با عمل صالح و تقید عمل با صالح در قرآن، دلیل بر این واقعیت است. اما ماده «فعل» نوعاً بار منفی دارد و از رفتارهای ناشایست حکایت دارد؛ از این رو گاه بر رفتارهای نادرست افراد ناسالم اطلاق می‌گردد؛ مانند ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً﴾

(آل عمران / ۳۵)، ﴿فَعَلَ الْبُطُلُونَ﴾ (اعراف / ۱۷۳)، ﴿فَعَلَ الشُّقَّاءُ﴾ (اعراف / ۱۵۵) و گاه از نزول عذاب بر خطاکاران خبر می‌دهد (برای نمونه ر.ک: ابراهیم / ۴۵؛ فجر / ۶؛ فیل / ۱؛ همان: ۴۱). این سخن نیز قابل نقد است و مورد نقض دارد: ﴿فَمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (بقره / ۲۳۴)، ﴿فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ﴾ (بقره / ۲۴۰).

علامه طباطبایی نیز در *المیزان*، ذیل آیات متعددی به معنا و مفهوم عمل و تفاوت آن با فعل اشاره کرده است. در ادامه وجوه تمایز عمل و فعل را از نظر ایشان پی می‌گیریم:

۵. عمل بر خلاف فعل، بر حیات اخروی انسان تأثیر می‌گذارد.

علامه این تفاوت را ذیل آیه ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا﴾^۱ (فرقان / ۲۳) بیان کرده است. این آیه به نابودی اعمال کفار اشاره دارد. ایشان به نقل از راغب اصفهانی (۱۴۱۲: ۵۸۷) آورده است:

عمل، عبارت از هر فعلی است که از جاننداری با قصد انجام شود، پس «عمل» اخص از «فعل» است، چون فعل به کارهایی هم که از حیوانات، بدون قصد سر می‌زند، اطلاق می‌شود و حتی گاهی در مورد جمادات نیز به کار می‌رود، ولی کلمه «عمل» کمتر به این گونه موارد اطلاق می‌شود و عمل در حیوانات به کار نمی‌رود، مگر در مورد گاو که به گاوهای کاری می‌گویند «البقر العوامل».

علامه طباطبایی ضمن اشاره به این دیدگاه در اثنای کلام می‌گوید:

عمل چیزی است که انسان بعد از مرگش با آن زندگی می‌کند (۱۴۱۷: ۱۵/۲۰۱).

به عبارتی، زندگی یا حیات پس از مرگ هر انسان بر پایه همان عمل او شکل می‌گیرد.

نکته مهمی که از عبارت اخیر ایشان به ذهن می‌رسد این است که آنچه در سرنوشت آدمی و سعادت و شقاوت او در سرای آخرت مؤثر است، چیزی است که از آن به عنوان عمل یاد می‌شود و اگر در مواردی، قرآن از ریشه‌های دیگری چون «کسب» (ر.ک: بقره / ۱۴۱؛ آل عمران / ۲۵) و «فعل» (ر.ک: آل عمران / ۱۳۵؛ اعراف / ۲۸)

۱. به هر گونه کاری که کرده‌اند می‌پردازیم و آن را [چون] گردی پراکنده می‌سازیم.

استفاده کرده است، منافاتی با این معنا ندارد؛ زیرا هر کدام از آن‌ها به نوعی مفهوم عمل را در خود دارند. با مطالبی که در ادامه خواهد آمد حقیقت این امر بیشتر روشن می‌شود.

علاوه بر این می‌توان گفت که علامه در عبارت مذکور خواسته است به نوعی به حقیقت معنایی عمل اشاره کند و این نکته دقیق است؛ چرا که طبق این تعریف، افکار و نیات آدمی و امور دیگری از این قبیل نظیر سخن گفتن و... هم در حیطه عمل قرار می‌گیرند و این، با آیات قرآن و احادیث معصومان علیهم‌السلام که در این زمینه به دست ما رسیده است ارتباط بیشتری دارد که در ادامه نوشته حاضر، حقیقت این امر طی بحثی با عنوان گستره معنایی عمل روشن می‌شود.

علاوه بر آیه فوق‌الذکر، علامه طباطبایی ذیل آیه **﴿وَلَنْ يَمُنُّوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ إِلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾**^۱ (بقره/ ۹۵) نیز به نوعی به تفاوت مذکور در معنای عمل و فعل اشاره کرده است. این آیه در ارتباط با قوم یهود است که معتقد بودند سرای آخرت برای آن‌هاست و جز ایام معدودی (همان ایامی که گوساله می‌پرستیدند)، عذاب نمی‌بینند و خداوند با این آیه، دروغگویی ایشان و ترسشان از مرگ را اثبات می‌کند (همان: ۲۲۷/۱). ایشان درباره اینکه چرا آیه شریفه انجام عمل را به دست‌ها نسبت داده است، می‌نویسد:

جمله **﴿بِمَا قَدَّمْتُمْ إِلَيْهِمْ﴾** کنایه از عمل است، از این جهت که بیشتر اعمال ظاهری انسان با دست انجام می‌شود و انسان بعد از انجام، آن را به هر کس که به درش بخورد و یا از او بخوهد، تقدیم می‌دارد، پس در این جمله دو عنایت است: اول اینکه تقدیم را به دست‌ها نسبت داده، نه صاحبان دست، دوم اینکه هر فعلی را عمل برای دستان دانسته است (همان: ۲۲۸/۱).

البته اینکه علامه گفته است که آیه، هر فعلی را عمل دانسته، شاید منظورش این باشد که هر فعلی که در سرنوشت آدمی مؤثر باشد عنوان عمل به خود می‌گیرد؛ زیرا این آیه، علت ترس یهود از مرگ را آن اعمالی دانسته است که در پیدایش این ترس دخالت داشته‌اند نه هر فعلی که از ایشان سر زده است؛ چرا که بسیاری از افعال، هیچ

۱. ولی به سبب کارهایی که از پیش کرده‌اند هرگز آن [مرگ] را آرزو نخواهند کرد و خدا به حال ستمگران داناست.

تأثیری در سرنوشت آدمی ندارند. گاه شخصی کاری انجام می‌دهد ولی خودش از انجام آن کار آگاهی ندارد؛ مثلاً دو تکه سنگ یا هر شیء دیگری را در دست گرفته با آن‌ها بازی می‌کند در صورتی که فکرش در جای دیگری سیر می‌کند یا شخصی که با دوست خود صحبت می‌کند در عین حال دستش به انجام کاری مشغول است، ولی خود متوجه این کار نیست.

۶. در معنای عمل بر خلاف فعل، دو وصف «صلاح» و «فساد» نهفته است. از جمله آیاتی که علامه ذیل آن به معنای عمل اشاره کرده است، آیه **﴿لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾**^۱ (یس / ۳۵) است. ایشان منظور از عمل را همان فعل می‌دانند. در ادامه در فرق بین عمل و فعل می‌نویسد:

عمل، بیشتر اوقات در فعلی استعمال می‌شود که با قصد و اراده انجام شود و به همین جهت کارهای حیوانات و جمادات را به ندرت عمل می‌گویند و باز به همین جهت، عمل را به دو وصف صلاح و فساد توصیف می‌کنند و می‌گویند که فلان عمل صالح است و آن دیگری فاسد و طالح، در صورتی که مطلق فعل را به این دو صفت توصیف نمی‌کنند (همان: ۸۶/۸).

همان گونه که ملاحظه می‌شود علامه در اینجا نیز به همان معنای مذکور در فرق بین عمل و فعل ذیل آیه گذشته اشاره کرده‌اند و علاوه بر این، یکی دیگر از ویژگی‌های خاص عمل را بیان نموده‌اند و آن، اطلاق دو وصف «صلاح» و «فساد» بر عمل است، در صورتی که هر فعلی را به این دو وصف توصیف نمی‌کنند و این یکی دیگر از دلایلی است که باعث می‌شود ما بین عمل و فعل، تمیز قائل شویم.

صاحب تفسیر پرتوی از قرآن نیز ذیل آیه مذکور، نسبت دادن «قَدَمَت» به «أیدی» را ناظر به اعمال مؤثر در حیات اخروی دانسته است که بیشتر به وسیله دست انجام می‌شود (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲۳۴/۱).

پس تا اینجا معلوم شد که علامه وجه تمایز عمل با فعل را سه ویژگی عمده نهفته در عمل دانسته است: نخست، قصد و نیت؛ دوم، اطلاق دو وصف صلاح و فساد در عمل؛ سومین تفاوت که به نوعی مکمل دو معنای مذکور است، تأثیر عمل بر

۱. تا از میوه آن و از کارکرد دست‌های خودشان بخورند، آیا باز هم سپاس‌گزاری نمی‌کنند؟

سرنوشت و حیات اخروی انسان است.

۷. انسان قابلیت انجام افعال متعددی را دارد که از آن میان فقط یک نوع در حیطهٔ عمل قرار می‌گیرد.

در ادامه با تقسیم‌بندی فعل، به تفاوت‌های عمل با آن بیشتر پی می‌بریم. شناخت ما از حقایق خارجی به نام «نوع» منوط به نوع عمل و فعلی است که از افراد آن نوع سر می‌زند یا به خاطر علت فاعلی خاصی است که در آن‌ها مشاهده می‌کنیم. این امر سبب می‌شود که از اختلاف آثار پی به اختلاف مؤثرها ببریم و بار دیگر از اختلاف مؤثرها پی به اختلاف آثار و خواص ببریم.

این مطلبی است که علامه طباطبایی در بحثی فلسفی دربارهٔ قضا و قدر ذیل آیهٔ ﴿الَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾^۱ (بقره/ ۲۷) به آن اشاره کرده‌اند و با استناد به آن، نوعی تقسیم‌بندی برای افعال انسان و دیگر موجودات ارائه داده‌اند که خلاصهٔ آن به شرح زیر است:

در یک تقسیم کلی، افعالی که خارج از خود می‌بینیم، نسبت به موضوعاتشان بر دو قسم‌اند: ۱. افعال اضطراری، ۲. افعال ارادی.

در افعال اضطراری، علم فاعل به فعل تأثیری در بود و نبود فعل ندارد بلکه تنها چیزی که در بود و نبود آن مؤثر است، بود و نبود فاعل طبیعی آن است، مانند رشد و نمو بدن.

در افعال ارادی، فعلی که از فاعل سر می‌زند بدان علت است که معلوم اوست و علم فاعل بدان تعلق گرفته است؛ یعنی آن را تشخیص و تمیز می‌دهد. به عبارت دیگر، در انجام این گونه افعال، علم واسطهٔ میان فاعل و فعل اوست، مانند افعال ارادی انسان و سایر موجودات دارای شعور. این گونه افعال دارای چند صورت علمیه هستند که از میان آن چند صورت، یکی یا واقعاً و یا به خیال فاعل، مصداق کمال اوست و بقیه کمال او نیست، مانند خوردن قرص نان که برای شخص گرسنه کمال است ولی احتمال هم دارد که نان مزبور سمی یا مال مردم و یا آلوده باشد. در این مثال، آدمی

۱. همانانی که پیمان خدا را پس از بستن آن می‌شکنند و آنچه را خداوند به پیوستنش امر فرموده، می‌گسند و در زمین به فساد می‌پردازند. آنان‌اند که زیانکاران‌اند.

فکر و تأمل می‌کند تا یکی از آن عناوین را که با خوردن نان منطبق است، ترجیح دهد که وقتی ترجیح داد، بقیه عناوین از نظرش ساقط می‌گردد و عنوانی را که ترجیح یافته و مصداق کمال او قرار گرفته است، بی‌درنگ انجام می‌دهد.

افعال ارادی نیز به نوبه خود بر دو قسم‌اند: ۱. افعال ارادی اختیاری، ۲. افعال ارادی اجباری.

در افعال ارادی اختیاری، همواره فاعل خود را بر سر دو راهی انجام یا ترک می‌بیند و ترجیح یکی از دو طرف انجام و ترک، مستند به خود فاعل است، بی‌آنکه چیزی یا کسی دیگر در این ترجیح دخالت داشته باشد.

اما در افعال ارادی اجباری، انجام یک طرف مستند به تأثیر غیر است، مانند کسی که از طرف جبار زوررداری مورد تهدید قرار گرفته که باید فلان کار را بکند وگرنه تو را می‌کشم. او هم به حکم اجبار، آن کار را می‌کند و با اراده هم می‌کند، اما انتخاب یکی از دو طرف انجام و ترک، مستند به خودش نیست؛ چون اگر مستند به خودش بود، هرگز طرف انجام را ترجیح نمی‌داد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۱۰۵-۱۰۸).

نکته مهمی که از این تقسیم‌بندی به دست می‌آید، به این شرح است: طبق آنچه گفته شد، به طور کلی وقوع سه نوع فعل از موجودات امکان‌پذیر است که از میان این افعال فقط یک نوع با علم توأم با اختیار فاعل انجام می‌گیرد که از آن به عنوان افعال ارادی اختیاری تعبیر می‌شود. این افعال، چند صورت علمیه دارند و انتخاب هر کدام از آنها به نوعی حیات اخروی فاعل (انسان) را تحت تأثیر قرار می‌دهند؛ چرا که ماهیت این قبیل افعال، نوعی پاداش یا کیفر را برای انجام‌دهنده آن به همراه دارند، لذا در حیطه عمل قرار می‌گیرند. در ضمن، اعم بودن فعل از عمل نیز با توجه به این مطلب روشن می‌شود.

افزون بر این، با دقت در تقسیم‌بندی فوق می‌توان حقایق دیگری درباره فعل و تفاوت آن با عمل استنباط کرد:

۱. صرف انجام دادن هر کاری را فعل می‌گویند؛ حال چه انجام این کار، اضطراری باشد یا ارادی؛ با اراده یا اختیار شخص باشد یا از سر اجبار.
۲. آنچه باعث تمیز عمل از فعل می‌شود، قصد و نیتی است که قبل از انجام فعل

در ذهن فاعل تداعی می‌شود و او را بر انجام آن کار تحریک می‌کند؛ خواه این نیت پسندیده باشد یا ناپسند.

۳. افعالی که دارای چند صورت علمیه هستند و آدمی می‌تواند با اختیار و اراده خود یکی از آنها را انجام دهد به عنوان عمل شناخته می‌شوند، بر خلاف فعل که معنای وسیع‌تری دارد و حتی بر حرکاتی که فقط یک صورت علمیه دارند، هم اطلاق می‌شود، مانند نفس کشیدن.

۴. افعالی که در کمالات بشری تأثیر مثبت یا منفی دارند، با توجه به آثاری که از خود بر جای می‌گذارند و فاعل یا انجام‌دهنده خود را مستحق پاداش یا کیفر می‌کنند، در مقوله «عمل» جای می‌گیرند بر خلاف فعل که علاوه بر این، حرکات یا سکنتاتی را که بیشتر از حیوانات سر می‌زند و هیچ‌گونه پاداش یا کیفری بر انجام‌دهنده آن مترتب نمی‌شود، نیز شامل می‌شود.

تفاوت معنایی و کاربردی عمل با کسب و اکتساب

برخی واژه‌شناسان کسب را به معنای طلب رزق دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۹۸۸: ۳۱۵/۵؛ جوهری، ۱۴۲۰: ۲۱۲/۱). ابن منظور نیز در *لسان‌العرب* ضمن اشاره به این معنا، اصل این کلمه را جمع کردن دانسته است (۱۴۱۴: ۷۱۶/۱).

نگارنده قاموس قرآن می‌نویسد:

کسب در کارهای خیر و شر هر دو استعمال می‌شود ولی کاربرد آن در اکثر موارد در عمل بد است (قرشی، ۱۳۶۰: ۱۰۹/۶).

اما در اینکه بین کسب و اکتساب فرق هست یا نه، بین عالمان و مفسران اختلاف نظر است. برخی قائل به اختلاف در معنای این دو لفظ شده‌اند؛ برای نمونه، ابن منظور به نقل از ابن جنّی می‌نویسد:

اینکه خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿لَمَّا كَسَبْتُمْ وَعَلَيْهَا مَا كَسَبْتُمْ﴾ (بقره/ ۲۸۶) که از حسنه با لفظ «کسبت» و از سیئه با «اکتسبت» تعبیر کرده است به خاطر این است که معنای کسب غیر از معنای اکتساب است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۱۶/۱).

مؤلف التحقیق می‌گوید:

فرق بین کسب و اکتساب این است که کسب، مطلق به دست آوردن است ولی در اکتساب، معنای اختیار و قصد کردن موجود است همان گونه که در موارد کفر و عصیان می‌بینیم؛ مانند آیه «لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ»^۱ (نور/ ۱۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۵۴۵/۱۰).

زمخشری نیز ذیل آیه «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره/ ۲۸۶) می‌نویسد: چون در اکتساب اثرپذیری هست، آمدن اکتساب در عمل بد اشاره است که شر از مشتهیات نفس (آنچه نفس دوست دارد) است و نفس به آن منجذب است و چون در کار خیر این حالت نیست، لذا کسب به کار رفته است (۱۴۰۷: ۱/۳۳۲).

راغب اصفهانی نیز در این باره آورده است:

اکتساب به معنای جلب منفعت برای خویش است و کسب اعم است؛ هم شامل کسب منفعت برای خویش می‌شود و هم شامل کسب و جلب منفعت برای دیگران. پس کسب برده برای مولایش، و کسب ولی برای عبدش کسب هست، ولی اکتساب نیست و همچنین کسب‌های دیگری از این قبیل. به هر حال کاسب و مکتسب خود انسان است نه دیگری (۱۴۱۲: ۷۱۰).

برخی نیز معتقدند که بین این دو لفظ تفاوتی وجود ندارد (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۰۱/۱ و ۶۰۹/۲؛ قرشی، ۱۳۶۰: ۱۱۰/۶).

قرشی ضمن اشاره به دیدگاه راغب، آن را نقد کرده و معتقد است که کسب و اکتساب در همه جای قرآن درباره کسب انسان برای خویش است. وی در ادامه می‌نویسد:

ظاهراً فرق مهمی میان کسب و اکتساب نیست. در کتاب‌های ادب عربی نیز تصریح کرده‌اند که افتعل به معنای فعل می‌آید (۱۳۶۰: ۱۱۰/۶).

علامه طباطبایی در چند جای تفسیر المیزان توضیحاتی درباره «کسب و اکتساب» بیان کرده است که با دقت در این مطالب می‌توان به تفاوت این دو واژه با «عمل» پی برد. ایشان می‌گوید:

کلمه کسب به معنای جلب منفعت به وسیله سعی و عمل است، با صنعت یا حرفه یا

۱. هر مردی از آن‌ها بدان اندازه از گناه که مرتکب شده است به کیفر رسد.

زراعت و امثال آن، و این کلمه در اصل به معنای به دست آوردن چیزهایی است که حوائج مادی زندگی را برآورد، ولی بعدها به عنوان استعاره در مورد تمامی دستاوردهای انسان استعمال شد؛ چه دستاوردهای خیر و چه شر، مانند کسب مدح و ثنا، کسب افتخار، کسب یاد خیر و نام نیک از راه حُسن خُلق و خدمت به مردم، و مانند کسب فضایل اخلاقی و کسب علم نافع، کسب فضیلت از راه اعمالی که مناسب با آن است و مانند کسب ملامت و مذمت، و کسب لعنت و طعنه، و کسب گناهان و آثار زشت گناه، و امثال آن از راه اعمالی که چنین آثاری دارد (۱۴۱۷):

(۲۲۳/۲).

علاوه بر این، علامه ذیل آیه **﴿لَا تَسْمَنُوا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِّلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾**^۱ (نساء/ ۳۲)، مطالبی ذکر کرده است که از آن برمی آید ایشان به استعمال دو اصطلاح کسب و اکتساب هم در امور اختیاری و هم در امور غیر اختیاری معتقد است. بخشی از مطالب ایشان به این شرح است:

پیشوایان علم لغت (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۱۶/۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۵۴/۱۰) هرچند درباره دو واژه کسب و اکتساب گفته‌اند که مخصوص حیازت (به دست آوردن) با عمل اختیاری است لکن این را هم گفته‌اند که اصل معنای کسب، جمع کردن است و در بسیاری از موارد گفته شده است که فلانی با جمال و زیبایی خود شهرت کسب نمود. اکتساب را هم بعضی از مفسران به همین معنا حمل کرده‌اند که البته استعمال لفظ اکتساب در چنین مواردی استعمال حقیقی نیست بلکه به صورت تشبیه و استعاره است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳۷/۴).

با دقت در این توضیحات، تفاوت عمل با کسب و اکتساب به خوبی روشن می‌شود؛ به این ترتیب که دو واژه کسب و اکتساب در معنای اصلی خود، سه ویژگی عمده دارند: ۱. صرفاً برای جلب منفعت به کار می‌روند؛ ۲. اصل معنای کسب و اکتساب به دست آوردن نیازهای مادی است و استعمال آن‌ها در امور غیر مادی از باب

۱. آنچه را خداوند به سبب آن، بعضی از شما را بر بعضی دیگر برتری داده آرزو نکنید. برای مردان از آنچه به اختیار کسب کرده‌اند بهره‌ای است و برای زنان نیز از آنچه [به اختیار] کسب کرده‌اند بهره‌ای است و از فضل خدا درخواست کنید که خدا به هر چیزی داناست.

مجاز (استعاره) است؛ ۳. هر دو در امور اختیاری به کار می‌روند. البته لفظ اکتساب در برخی از موارد می‌تواند به صورت تشبیه یا استعاره در امور غیر اختیاری هم استعمال شود. از اینجا می‌توان به راحتی به نقاط افتراق هر کدام از آن‌ها با کلمه «عمل» دست یافت؛ چون در دو مورد اول معنای آن‌ها از عمل محدودتر است و چنان که قبلاً هم اشاره کردیم عمل می‌تواند هم به ضرر انسان باشد و هم به سود او، هم نیازهای مادی را در بر بگیرد و هم معنوی را. در مورد سوم تفاوتشان در این است که عمل صرفاً بر فعل یا کاری اطلاق می‌شود که ارادهٔ انسان بر انجام آن حکم کند که متعاقباً با پاداش یا کیفر او توأم است در صورتی که دو لفظ کسب و اکتساب می‌توانند بر اموری اطلاق شوند که با هیچ پاداش یا کیفری همراه نیستند.

۲. گسترهٔ معنایی عمل و تبیین مصادیق آن

علامه طباطبایی که حقیقت عمل را چیزی فراتر از حرکات ظاهری بدن می‌داند، با استناد به آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام، اموری نظیر نیت، قول و ملکات نفسانی را از مصادیق عمل می‌شمارد.

نیت، نوعی عمل

برخی آیات، نیت و ملکات نفسانی را از مصادیق عمل دانسته‌اند. بر اساس این آیات، ملاک واقعی در تعیین ارزش اعمال، نیت و قصدی است که در ذهن فاعل آن اعمال تداعی می‌شود. این آیات را می‌توان در دو مقوله دسته‌بندی کرد:

الف) دلالت آیاتی از قرآن بر ارزش و جایگاه عمل

همان گونه که می‌دانیم انجام دادن کاری توسط شخصی در اجتماع به هر نحوی که باشد نگاه‌های مردم را به سوی خود جلب می‌کند. اگر آن کار در نظر عموم پسندیده باشد از او به خوبی یاد می‌شود و اگر غیر از این باشد طبیعتاً بازتاب معکوس دارد. می‌توان گفت که این نوع قضاوت از سوی مردم و امتیازی که آن‌ها به اعمال شخص می‌دهند عموماً بر اساس شکل ظاهری عمل است، اما امتیاز و ارزشی که آیات قرآن به فاعل و انجام‌دهندهٔ عمل می‌دهند - به شرحی که در ادامه می‌آید - بر اساس نیت درونی

شخص و به عبارتی حُسن فاعلی آن است. در واقع خداوند نیت باطنی شخص را در حیطة عمل و عین عمل او دانسته است.

از جمله آیاتی که به این حقیقت اشاره دارد آیه ﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾ (انعام/۵۳)؛ آنان که اهل کفران نعمت و اهل استکبارند درباره فقرای باایمان می گویند: آیا خداوند از این منکران به احوال سپاس گزاران داناتر نیست؟

علامه طباطبایی ضمن اشاره به اینکه این سخن، گفتار سرمایه داران و زورمندان آن روز بوده که برای فقرا و زیردستان ارزش و قیمتی قائل نبوده اند و خدای سبحان پیغمبر خود را چنین خبر می دهد که این تفاوت و فاصله ای که بین طبقات مردم وجود دارد امتحانی الهی است که اشخاص با آن آزمایش شده اند، در ادامه می فرماید:

سنن اجتماعی که در بین مردم معمول و اجرا می شود ارزشش به قدر ارزش صاحبان آن سنت است و بر حسب اختلافی که صاحبان این سنن از جهت شرافت و پستی با هم دارند، مختلف می شود، همچنان که میزان ارزش یک عمل در نظر مردم مادی به مقدار وزن اجتماعی صاحب عمل است. بنابراین طریقه و سستی که در بین مردم فقیر و ذلیل و بردگان اجرا می شود چنین طریقه ای به نظر اعیان و اشراف و صاحبان عزت، خوار و بی مقدار می رسد و همچنین عملی را که یک نفر بیچاره انجام دهد و یا سخنی را که یک برده و خدمتکار و یا اسیر بگوید، هر چه هم صحیح باشد خوار و بی ارزش خواهد بود. از همین جهت بود که وقتی اغنیا و گردنکشان دیدند که اطراف رسول الله ﷺ را یک مشت مردم فقیر و کارگر و برده گرفته و به دینش گرویده اند و رسول الله ﷺ هم چنین کسانی را مورد عنایات خود قرار داده و به خود نزدیک ساخته است همین معنا را دلیل قطعی بر بی مقداری دین وی دانستند و به همین معنا استدلال کردند بر اینکه این دین آن اندازه قابل اعتنا نیست که اشراف و اعیان به آن اعتنا و التفاتی کنند (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱۰۳/۷-۱۰۴).

آری از آنجا که اغنیا و ثروتمندان، خود را از دیگران برتر می دانستند و ملاک آن ها در برتری دادن افراد همان حال ظاهری و مادی بوده، لذا لزوماً ارزش و جایگاه عمل در نظر آن ها نیز مترتب بر همان اصل بوده است که طبیعتاً نتیجه آن چیزی جز

جایگزینی ارزش‌های مادی و توخالی به جای ارزش‌های دینی و معنوی نخواهد بود. البته آیه در صدد بیان ارزش و جایگاه عمل در یک جامعه فاسد است اما از آنجا که معمولاً در هر جامعه‌ای طبقه‌ای ثروتمند وجود دارد که راه فساد را در پیش می‌گیرند می‌توان مصداق آیه را تعمیم داد.

شاهد قرآنی دیگری که بر تفاوت ارزش‌گذاری اعمال در میان مردم و نزد خدای سبحان دلالت دارد این آیه است: ﴿أَجْعَلُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (توبه/ ۱۹)؛ آیا سیراب ساختن حاجیان و آباد کردن مسجدالحرام را همانند [کار] کسی پنداشته‌اید که به خدا و روز بازپسین ایمان آورده و در راه خدا جهاد می‌کند؟ [نه، این دو] نزد خدا یکسان نیستند و خدا بیدادگران را هدایت نخواهد کرد.

این آیه به پندار مردم در ارزش‌گذاری اعمال و نیز ارزش حقیقی عمل نزد خداوند اشاره می‌کند. علامه با بیان اینکه آیه شریفه از یک سو، ﴿سِقَايَةَ الْحَاجِّ﴾ و ﴿عِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ را بدون هیچ قیدی آورده و از سوی دیگر، جهاد در راه خدا را با قید ایمان ذکر کرده است و با توجه به عبارت ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ که در ذیل آیه ذکر شده است، به این نتیجه دست یافته است که منظور از سقایت و عمارت موجود در آیه، سقایت و عمارت خشک و خالی و بدون ایمان است. ایشان در ادامه، مطالب ارزنده‌ای را از این آیه استنباط کرده است که عصاره آن به این شرح است:

اولاً فرق است بین عمل بی‌جان یعنی عملی که خالی از ایمان به خدا و روز جزا باشد، نظیر سقایت و عمارت در دوران جاهلیت، با یک عمل جاندار یعنی یک عمل دینی که توأم با ایمان به خدا و روز جزاست، نظیر جهاد در راه خدا.^۱

ثانیاً صاحبان این پندار، خود از مؤمنانی بوده‌اند که خیال می‌کرده‌اند اعمال قبل از ایمانشان و همچنین اعمال مشرکانی که هنوز ایمان نیاورده‌اند با عمل بعد از ایمانشان

۱. در شأن نزول این آیه آمده است که درباره‌ی عباس و شیبه و علی علیهم‌السلام که با یکدیگر تفاخر می‌کردند نازل شده است. عباس به سقایت حاج افتخار می‌کرد، شیبه به تعمیر مسجدالحرام و علی علیه‌السلام به ایمان و جهاد در راه خدا. پس آیه نازل شد و حق را به علی علیه‌السلام داد (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۱: ۲۰۴/۸؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۱۶۵-۱۶۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۱۸/۳).

که از ایشان و هر مؤمنی از روی ایمان خالص سر می‌زند، برابر است. حاصل کلام اینکه وزن و ارزش عمل به زنده بودن آن و داشتن روح ایمان است و اما عمل بی‌ایمان که لاشه‌ای بی‌روح است، از نظر دین و در بازار حقیقت هیچ وزن و ارزشی ندارد، پس مؤمنان نباید صرف ظاهر اعمال را معتبر شمرده و آن را ملاک فضیلت و قرب خدای تعالی بدانند، بلکه باید آن را بعد از در نظر داشتن حیات که همان ایمان و خلوص است به حساب بیاورند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۳/۹-۲۰۵).

آری، ارزش و جایگاه واقعی عمل را نمی‌توان بر اساس شکل ظاهری آن کشف کرد بلکه قصد و نیت است که جایگاه و ارزش عمل را تعیین می‌کند؛ هر اندازه قصد و نیت فاعل، با ایمان و اعتقاد به خدای یگانه همراه باشد بر ارزش عملش افزوده می‌شود و برعکس هر قدر از این نیت و قصد فاصله بگیرد، ارزش عملش کاهش می‌یابد.

پس ملاکی که ارزش واقعی عمل را مشخص می‌کند ارتباطی به جایگاه افراد در جامعه ندارد. هستند افرادی که در جامعه از احترام قابل توجهی برخوردارند اما اعمال آنها به خاطر نیت پلیدشان، در بطن واقعیت ارج و ارزشی ندارد و برعکس اشخاصی هستند که در نظر افراد جامعه چنان جایگاهی ندارند اما از آنجا که در نیت و ملکات نفسانی‌شان هدفی جز رضای خدا را دنبال نمی‌کنند، اعمالشان در نزد خدای سبحان نهایت ارزش و جایگاه را دارد.

ب) مجازات به سبب احوال و ملکات نفسانی

بر اساس برخی دیگر از آیات قرآن، خداوند انسان‌ها را با احوال و ملکات نفسانی‌شان مورد محاسبه و مؤاخذه قرار می‌دهد؛ به این معنا که این آیات صرف نیت و تصمیم بر انجام عمل را موجب عذاب دانسته‌اند؛ مثلاً آیه ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدَّوْا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (بقره/ ۲۸۴) از بازخواست کردن نهران و آشکار ملکات نفسانی انسان خبر می‌دهد.

۱. آنچه که در دل دارید خواه آشکارش سازید یا پوشیده‌اش دارید، خدا شما را بدان بازخواست خواهد کرد. پس هر که را که بخواهد می‌آمزد و هر که را بخواهد عذاب می‌کند و خدا بر هر کاری تواناست.

آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (نور / ۱۹) نیز ظهور در این دارد که عذاب فقط به دلیل دوست داشتن اشاعه فحشاست و معلوم است که دوستی حالتی قلبی است (همان: ۹۳/۱۵).

صاحب تفسیر احسن الحدیث نیز ذیل آیه فوق می نویسد:

«يَحِبُّونَ» حاکی از این است که نه تنها اشاعه فحشا سبب عذاب است بلکه حتی دوست داشتن و خواستن آن نیز سبب عذاب است (قرشی، ۱۳۷۷: ۱۹۷/۷).

آیات دیگری دلالت دارند بر اینکه قلوب که مراد از آن، همان نفوس است احوال و اوصافی دارد که آدمی با آن احوال محاسبه می شود؛ نظیر آیه ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبَكُمْ﴾ (بقره / ۲۲۵؛ نیز ر.ک: بقره / ۲۸۳؛ اسراء / ۳۶) که از مؤاخذه کردن مکتسبات قلبی خیر می دهد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۳۷/۲).

علاوه بر این، آیه ﴿كُلُّ يَعْْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ (اسراء / ۸۴) که اعمال ظاهری هر انسان را برگرفته از نیات درونی او می داند و احادیث معصومان عليهم السلام ذیل آن، مطالب فوق را تأیید می کند که در زیر به نمونه هایی از این احادیث اشاره می کنیم.

در اصول کافی آمده است که امام صادق عليه السلام در روایتی خطاب به سفیان بن عیینه فرمود: «نیت از عمل بهتر است و اصلاً نیت عمل است». آنگاه این کلام خداوند را قرائت نمود: ﴿كُلُّ يَعْْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾؛ یعنی هر کسی بر طبق نیت خود عمل می کند (کلینی، ۱۴۰۱: ۱۶/۲).

همچنین از امام صادق عليه السلام نقل شده است که فرمود: اینکه اهل آتش همیشه در آتش خواهند بود بدین جهت است که نیتشان در دنیا این بود که برای همیشه گناه و نافرمانی خدا بکنند و همچنین اگر اهل بهشت همیشه در بهشت بمانند برای این است که نیتشان در دنیا این بوده که همیشه خدا را اطاعت کنند پس به دلیل نیت هاست که آن‌ها جاودانه اند. آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ﴿كُلُّ يَعْْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ و فرمود: یعنی هر کس بر طبق نیتش عمل می کند (همان: ۸۵/۲).

۱. بگو: هر کس بر حسب نیت خود عمل می کند.

طرح یک شبهه و پاسخ آن

از مطالب بالا چنین برداشت می‌شود که خداوند انسان‌ها را در روز قیامت به خاطر آنچه در دل دارند، اعم از خطورات و حدیث نفس و... که بر قلبشان می‌گذرد، بدون آنکه بر زبان بیاورند یا در عمل بروز دهند، مجازات می‌کند، حال آنکه بر اساس برخی از احادیثی که از معصومان علیهم‌السلام به دست ما رسیده است تا زمانی که انسان نیت و تصمیمش بر انجام گناه را عملی نکرده باشد برای او گناهی نوشته نمی‌شود.^۱

از مطالب علامه ذیل آیات فوق به دست می‌آید که ایشان مراد از ملکات درونی را آن دسته از ملکاتی دانسته‌اند که منشأ اعمال آدمی هستند، نه هر گونه خطورات نفسانی زودگذر و اموری از این قبیل که به طور اتفاقی به روح و روان آدمی سرایت می‌کند. چکیده مطالب ایشان به این شرح است:

آنچه در نفس مستقر می‌شود صفاتی مانند ایمان و کفر، حب و بغض، عزم و... است که هم می‌توان اظهار کرد و هم پنهان داشت. اما می‌توان اظهار کرد چون صفات اصولاً در اثر تکرار، افعال مناسب با خود پیدا می‌کنند و وقتی فعلی از کسی صادر شد، عقل هر کس از آن فعل کشف می‌کند که فلان صفتی که مناسب با این فعل است در نفس فاعل وجود دارد؛ چون اگر این صفات و ملکات در نفس مستقر نبود، افعال مناسب با آن از جوارح صادر نمی‌شد. پس با صدور این افعال برای عقل روشن می‌شود که منشأی برای این افعال در نفس فاعل هست، و اما می‌توان اخفا کرد؛ زیرا ممکن است انسان آن کاری که دلالت بر وجود منشأش در نفس دارد انجام ندهد. اما خاطراتی که گاهی بی‌اختیار در نفس خطور می‌کند و همچنین تصورات ساده‌ای که دنبالش تصدیق نیست، از قبیل صورت و قیافه گناهی که در نفس تصور می‌شود، بی‌آنکه تصمیم بر آن گناه گرفته شود، لفظ این آیات (و روایات) به هیچ وجه شامل آنها نیست؛ چون این گونه تصورات، استقراری در نفس ندارند و منشأ صدور هیچ فعلی نمی‌شوند. پس آنچه مورد حساب و بازخواست قرار می‌گیرد، خطورات نفس که گذرا و غیر ثابت هستند نمی‌باشد، بلکه مقصود حالات و اثراتی است که در اثر اعمال

۱. برای نمونه از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده است که فرمود: «کسی که تصمیم به ارتکاب گناهی بگیرد ولی آن را انجام ندهد، گناهی بر او نوشته نمی‌شود» (حرّ عاملی، ۱۳۷۴: ۶۴/۱۶).

بر نفس انسانی نقش بسته و موجب رشد نفس گردیده‌اند و آن‌ها ثابت هستند و همان‌ها مورد حساب و مؤاخذه قرار می‌گیرند؛ چه برای انسان ظاهر باشند یا پنهان و چه انسان از حال خویشتن با خبر باشد یا نباشد. پس این آیات تنها بر احوال و ملکات نفسانی‌ای دلالت دارد که منشأ صدور افعال هستند؛ چه فعل اطاعت و چه معصیت، و خدای سبحان انسان‌ها را با آن احوال و ملکات محاسبه می‌کند (همان: ۴۳۶/۲؛ رخشاد، ۱۳۸۹: ۱۶۷-۱۶۸).

ایشان همچنین ذیل حدیث اخیر می‌نویسد:

این روایت اشاره به رسوخ ملکات در نفس است: رسوخی که باعث می‌شود نفس استعداد مقابل را از دست بدهد. توضیح اینکه نفس در بدو خلقتش استعداد نیک و بد هر دو را داشت، ولی وقتی ملکه یکی از آن دو در نفس رسوخ نمود، استعداد آن یکی به کلی باطل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۳/۱۳).

قول، نوعی عمل

علامه ذیل آیه «وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّيُقَاتِلَ فِيهِمْ الرَّجْفَةَ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِنِّي أَهْلِكُكَ مَا فَعَلَ الشُّفْهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَنِيفَاغْفِرُ لَنَا وَأَرْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْعَافِينَ»^۱ (اعراف/ ۱۵۵) که داستان میقات موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و هفتاد نفر از بنی اسرائیل را بیان می‌کند، ضمن اشاره به دیدگاه مفسران درباره این آیه و اینکه آیا مراد از داستان میقات همان داستان هفتاد نفر است یا اینکه داستانی جداست، می‌نویسد:

صاحب المنار معتقد است که داستان هفتاد نفر غیر از داستان میقات موسی است و برای اثبات دیدگاه خود دلایلی مطرح کرده است. ما از ذکر همه دلایل خودداری می‌کنیم و فقط دلیلی را که با مبحث ما در ارتباط است، در اینجا ذکر می‌کنیم و آن اینکه اگر رجفه در آیه مورد بحث، کیفر درخواست رؤیت بود، جا داشت بفرماید: «آیا ما را به جرم سخنی که سفهای ما گفته‌اند هلاک می‌سازی»، نه اینکه بفرماید: «آیا ما

۱. موسی از میان قوم خود هفتاد مرد برای میعاد ما برگزید و چون زلزله، آنان را فرو گرفت، گفت: پروردگارا، اگر می‌خواستی آنان را و مرا پیش از این هلاک می‌ساختی. آیا ما را به [سزای] آنچه کم‌خردان ما کرده‌اند هلاک می‌کنی؟ این جز آزمایش تو نیست. هر که را بخواهی به وسیله آن گمراه و هر که را بخواهی هدایت می‌کنی. تو سرور مایی پس ما را بیامرز و به ما رحم کن و تو بهترین آمرزندگان.

را به جرم عملی که سفهای ما کرده‌اند» (رشید رضا، ۱۳۴۲: ۲۱۵-۲۱۷). همان گونه که ملاحظه می‌شود، رشید رضا بین قول و عمل (در نافرمانی خدا) تفاوت گذاشته و قول را غیر از عمل دانسته است که علامه ضمن رد دیدگاه وی، با استناد به آیات قرآن در پاسخ به شبهه مطرح شده چنین می‌نویسد:

جوابش این است که مؤاخذه‌ای که خداوند از ایشان کرده و ایشان را به رجفه مبتلا ساخته به خاطر نافرمانی ایشان بوده و نافرمانی خود عملی است، هرچند از قبیل گرفتار باشد، لذا می‌گوییم که آیه «إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (تحریم ۷) بدون تردید شامل گناهان زبانی از قبیل کلمات کفرآمیز و دروغ و افترا نیز می‌شود و علی‌الظاهر جهتش همین است که عذاب و کیفر در مقابل خود عمل نیست تا گناهان زبانی را شامل نشود بلکه در مقابل چیزی است که لازمه عمل و قول است، از قبیل اسائه ادب یا عناد یا بی‌اعتنایی به مقام پروردگار که این‌ها جداگانه عمل شمرده می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷۱/۸).

به عبارت بهتر، پاداش یا کیفر در برابر اعمال بیرونی و افعال ظاهری نیست بلکه در برابر چیزی است که اعمال ظاهری از آن نشئت گرفته‌اند؛ یعنی همان نیات و ملکات نفسانی منشأ اعمال.

با دقت در این مطلب، به این حقیقت دست می‌یابیم که علامه طباطبایی به نوعی، افزون بر معنای لغوی عمل، قائل به توسعه معنا و مفهوم آن در موارد دیگر هستند و قول و گفتار آدمی را در صورتی که با قصد و نیت همراه باشد زیرمجموعه و جزء جدانشدنی از عمل او دانسته‌اند.

۳. دلالت آیات ناظر بر شهادت دادن گواهان در روز قیامت

در آیات متعدد قرآن، بر شهادت دادن اعضا و جوارح و نیز گواهی دادن سایر گواهان از جمله پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تصریح شده است. این آیات با توضیحاتی که در ادامه می‌آید به نوعی بر گستره معنایی عمل دلالت دارند و می‌توان حقیقت عمل را از آن‌ها استنباط کرد.

علامه ذیل آیه ۲۶ سوره یوسف ضمن تعریف شهادت از دیدگاه فقیهان که باید

مستند به حس یا قریب به حس باشد، در ادامه، آیات مربوط به شهادت بر اعمال را به چند دسته تقسیم کرده است: ۱. دسته‌ای بر شهادت دادن خداوند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و نیز برخی از مؤمنان دلالت دارند (ر.ک: توبه/ ۹۴ و ۱۰۵)؛ ۲. برخی دیگر از آیات بر شهادت دادن گروهی از فرشتگان دلالت دارند (ر.ک: نساء/ ۱۶۶؛ ق/ ۲۱)؛ ۳. گروهی دیگر از شهادت دادن اعضای انسان علیه خود او خبر می‌دهند (ر.ک: یس/ ۶۵؛ اسراء/ ۳۶؛ همان: ۱۴۲/۱۱).

از مجموع مطالب علامه ذیل این آیات، حقایق زیر استنباط می‌شود:

۱. شهادت بر اعمال یکی از حقایق مسلم قرآنی است که مکرراً در کلام خدای سبحان ذکر شده است که آن همانا گواهی دادن بر اعمال انسان‌ها در روز قیامت است (همان: ۳۲۰/۱).

۲. اعمال هر انسانی متشکل از دو جنبه ظاهری و باطنی است و با توجه به اینکه حواس عادی و معمول آدمی و نیز قوای متعلق به آن حواس صرفاً می‌توانند جنبه ظاهری اعمال را مشاهده کنند لذا مراد از شهادت در آیات مربوطه، تحمل دیدن حقایق اعمال است؛ چرا که ملاک در تشخیص حسنه یا سیئه بودن اعمال، نیت و قصدی است که در ذهن فاعل تداعی می‌شود و امری پوشیده از حواس خارجی است نه شکل ظاهری اعمال. پس آنچه که برای پاداش یا کیفر در روز قیامت اهمیت دارد همان ماهیت باطنی اعمال یا احوال درونی انسان است، همچنان که خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبَكُمْ﴾ (بقره/ ۲۲۵)؛ خدا شما را به آنچه در دل‌هایتان کسب شده است مؤاخذه می‌کند. لازمه این امر آن است که شهادت بر اعمال که موجب برملا شدن ماهیت و حقیقت باطنی اعمال انسان است، به معنای تحمل دیدن حقایق اعمال باشد و شاهد و گواه در روز قیامت باید کسی باشد که بر حقایق اعمال انسان آگاهی داشته باشد (همان: ۳۲۰/۱، ۳۷۹/۹ و ۳۱۷/۱۲). آیه ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسُرُّدُونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (توبه/ ۱۰۵) نیز مؤید همین گفته علامه است؛ چرا که طبق این آیه، فقط خدا و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و برخی از مؤمنان در این دنیا می‌توانند اعمال منافقان (و به تبع آن اعمال سایر مردم) را مشاهده کنند و دنباله آیه که می‌فرماید: «منافقان در روز قیامت از اعمال خود آگاهی می‌یابند»، همین

مطلب را تقویت می‌کند؛ یعنی منافقان در دنیا نمی‌توانند اعمال خود را مشاهده کنند که طبیعتاً مراد از مشاهده اعمال در این آیه، مشاهده ماهیت و حقیقت باطنی اعمال است نه شکل ظاهری اعمال که برای هر صاحب دیده‌ای قابل رؤیت است (همان: ۳۷۹-۳۷۸/۱۷).

۳. علامه با در نظر گرفتن نوعی شعور و آگاهی برای اعضای انسان در همین دنیا، شهادت دادن اعضا را نیز به همان معنای تحمل دیدن حقایق اعمال دانسته است: شهادت دادن اعضای بدن یا قوای بدن آدمی در روز قیامت به این است که آنچه از اعمال زشت که از صاحبش دیده، بشمارد و از آن خبر دهد؛ چون اگر تحمل شهادت، یعنی دیدن اعمال صاحبش در حین عمل و تشخیص اینکه این عمل گناه است، نباشد، شهادت در قیامت معنا ندارد. پس معلوم می‌شود که در دنیا اعضای بدن آدمی، نوعی درک و علم و بینایی دارند و اگر تحمل شهادت در هنگام عمل نداشته باشند و تنها خدا در روز قیامت چنین شعور و نطقی به اعضا بدهد و در آن روز عالم شود به اینکه صاحبش چه کارهای زشتی کرده و یا در آن روز خدای تعالی زبانی و صوتی برای اعضا قرار دهد تا بتوانند شهادت دهند، هرچند شعور نداشته باشند، چنین چیزی هرچند در جای خود ممکن است، اطلاق شهادت بر آن صحیح نیست و در قیامت با چنین شهادتی حجت بر بنده خدا تمام نمی‌شود (همان: ۳۲۲/۱۲).

آری، هرچند اگر خدا بخواهد می‌تواند شقی‌ترین مردم را شاهد برای اولین و آخرین کند و او به اختیار خودش به آنچه کرده‌اند شهادت دهد یا خداوند شهادت به کرده‌های انسان‌ها را در زبان او خلق کند بی‌آنکه خود او اراده‌ای داشته باشد یا شهادتی دهد که در دنیا خودش حاضر نبوده و از فرد بشر آنچه شهادت می‌دهد ندیده باشد، بلکه خدا یا ملائکه‌اش یا حجتی به او اعلام کند که فلان شخص چنین و چنان کرده، تو شهادت بده، آنگاه شهادت این شقی‌ترین فرد بشر را در حق فرد بشر نافذ نموده و بر طبیعتش مجازات دهد و به شهادت او احتجاج نماید؛ چون این‌ها چیزی نیست که در قدرت خدای تعالی ننگنجد و نفوذ اراده‌اش در برابر آن کند شود، کسی هم نیست که با خدا در ملکش منازعه نماید. اما چنین شهادتی، حجتی است زوری و ناتمام و غیر قاطع که شک و ریب را دفع نمی‌کند، نظیر تحکیم‌ها و زورگویی‌هایی که در دنیا از انسان‌های جبار و طاغوت‌های بشری مشاهده می‌کنیم که

با حق و حقیقت بازی می‌کنند، آن وقت چطور ممکن است چنین چیزی را در حق خدای تعالی تصور کنیم؟ آن هم در روزی که عین و اثری از غیر حق و حقیقت نیست و بنابراین باید این شاهد، معصوم به عصمت الهی باشد، دروغ و گزاف از او سر نزنند، به حقایق آن اعمالی که بر طبق آن شهادت می‌دهد عالم باشد، نه اینکه صورت ظاهری عمل را ببینند و شهادت دهد بلکه باید نیت درونی عامل هر عملی را بدانند و نباید حاضر و غایب برایش فرق کند، بلکه باید دانای به عمل حاضر و غایب هر دو باشد و نیز واجب است که شهادت مستند به حجتی عقلی و یا دلیلی نقلی نباشد، بلکه مستند به رؤیت و حس باشد (همان: ۳۲۳/۱۲).

اما ارتباطی که این آیات با بحث مورد نظر (حقیقت عمل) دارند این است که از مطالب گفته‌شده در مورد عمل نتیجه گرفتیم که هر حرکت یا فعلی که از انسان سر بزند چنانچه توأم با یک بینشی باشد یا هدف و نیتی از انجام آن در ذهن فاعلش تداعی شود به نحوی که در سعادت و یا شقاوت او تأثیرگذار باشد، عمل او محسوب می‌شود و این خود بیانگر آن است که چنین اعمالی علاوه بر شکل مادی دارای هیئتی ملکوتی هستند که بر روی نفس انسان نقش می‌بندد لذا این گونه اعمال دارای حقیقتی غیر از صورت مادی‌شان هستند؛ زیرا ظاهر بسیاری از کارها مثل هم هستند و تشخیص عمل یا فعل بودن آن‌ها منوط به فاعل آن است که آیا در انجام این کار نیتی داشته یا نه؟ و آیات شهادت به نوعی بر این حقیقت تأکید می‌کنند؛ زیرا از مجموع این آیات این نتیجه به دست آمد که مفهوم شهادت دادن بر اعمال انسان افزون بر دیدن شکل ظاهری اعمال به معنای تحمل دیدن حقیقت اعمال است.

نتیجه‌گیری

از نظر علامه طباطبایی، عمل معنای گسترده‌ای دارد که صرفاً بر کارهای فیزیکی اطلاق نمی‌شود. هر آنچه بتوان لفظ حسنه یا سیئه بر آن اطلاق کرد، در حیطه عمل قرار می‌گیرد. ملاک در حسنه و سیئه به خاطر اثری است که از آن‌ها برای انسان حاصل می‌شود و به خاطر آن آثار، اعمالی را حسنه و اعمالی دیگر را سیئه می‌نامیم، نه به دلیل صورت و ساختار ظاهری عمل که یک نوع حرکت است. ثواب و عقابی هم

که بر اعمال مترتب می‌شود، باز به لحاظ آن آثار است، نه به دلیل ظاهر عمل. پس حقیقت عمل همان هیئت حسنه یا سیئه‌ای است که همزمان با انجام عمل بر روی نفس مجرد نقش می‌بندد.

بین عمل و فعل تفاوت‌های زیادی وجود دارد؛ عمل فقط شامل کارهایی است که با آگاهی و با قصد و نیت انجام می‌گیرد و بر حیات اخروی انسان تأثیر می‌گذارد؛ در حالی که فعل این گونه نیست و کارها و حرکاتی را شامل می‌شود که بدون قصد و هدف و ناخودآگاه و یا با جبر و زور از انسان سر می‌زند و تأثیری بر حیات اخروی انسان ندارد. کاربرد عمل اغلب در اموری است که با تدریج و گذشت زمان همراه است ولی کاربرد فعل در امور دفعی و بدون گذشت زمان است. مشخصه اصلی عمل، تأثیر گذاشتن بر حیات اخروی انسان است حالی آنکه این ویژگی در فعل کلیت ندارد. فعل اقسامی دارد که عبارت‌اند از: اضطراری، ارادی، ارادی اجباری و ارادی اختیاری. از این میان فقط مورد آخر یعنی افعال ارادی اختیاری در حیطه عمل قرار می‌گیرد.

بین عمل و کسب نیز تفاوت وجود دارد. کسب و اکتساب صرفاً برای جلب منفعت به کار می‌روند ولی عمل می‌تواند هم به ضرر انسان باشد و هم به سود او. اصل معنای کسب و اکتساب برای به دست آوردن نیازهای مادی است و استعمال آن‌ها در امور غیر مادی از باب مجاز است، در صورتی که عمل در معنای اصلی خود نیازهای مادی و معنوی را در بر می‌گیرد. عمل صرفاً بر فعل یا کاری اطلاق می‌شود که اراده انسان بر انجام آن حکم کند که متعاقباً با پاداش یا کیفر او توأم است در صورتی که دو لفظ کسب و اکتساب می‌توانند بر اموری اطلاق شوند که با هیچ گونه پاداش یا کیفری همراه نیستند. عمل معنای گسترده‌ای دارد و اموری مانند نیات، قول و ملکات نفسانی از مصادیق آن به شمار می‌آیند.

نکته مهمی که از مجموع مطالب درباره تبیین حقیقت یا ماهیت عمل به دست می‌آید اینکه انسان با شناخت حقیقت عمل به وضوح عدالت خداوند را در جزای اعمال مشاهده می‌کند؛ زیرا وقتی که حقیقت عمل همان هیئت حسنه یا سیئه‌ای باشد که در نفس مجرد نقش بسته است، طبیعتاً هیچ گونه ظلمی تصور نمی‌شود.

کتاب‌شناسی

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، بی جا، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۰ ق.
۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق - بیروت، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۴. رخشاد، محمدحسین، در محضر علامه طباطبایی: پرسش‌ها و پاسخ‌های اعتقادی، اخلاقی، تفسیری، حدیثی و عرفانی، چاپ پنجم، قم، نهانندی، ۱۳۸۹ ش.
۵. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن حکیم الشہیر بتفسیر المنار، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۴۲ ق.
۶. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقویل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۷. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۸. طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۹. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، الهادی، ۱۳۷۴ ش.
۱۲. کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۱۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۹۸۸ م.
۱۴. قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۱۵. همو، تفسیر احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، چاپ سوم، بیروت، دار صعب - دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۱ ق.
۱۷. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۱۸. موسوی همدانی، سید محمدباقر، ترجمه تفسیر المیزان، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۱۹. وطن دوست، رضا، عمل در قرآن (نگاهی به عمل و گستره آن در آموزه‌های قرآنی)، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۲ ش.

