

مفهوم شناسی «حب» و کاربرد آن در کتاب ، سنت و فقه

علی حسینی فر

مدّرس حوزه علمیه ایلام، دانش آموخته‌ی سطح سه حوزه‌ی علمیه‌ی قم و دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه ایلام

دکتر عبدالجبار زرگوش نسب

دانشیار دانشگاه ایلام

a.zargooshnasab@ilam.ac.ir

دکتر نبی سبحانی

استادیار دانشگاه ایلام

چکیده

واژه‌های «يُحِبُّ»، «مَأْجِبُّ» و مانند آن، در موارد متعددی در ادله‌ی قرآنی و روایی به کار رفته است. تعلق این واژگان به رفتارهای اختیاری بشر که موضوع دانش فقه است، این سؤال را به ذهن می‌آورد که آیا فارغ از قرائن و با توجه به موضوع‌له و معنای لغوی این واژگان، تأمل در کاربردهای گوناگون آن در کتاب و سنت و با ملاحظه‌ی عبارات فقها پیرامون آن، می‌توان مفهوم این واژگان را استظهار نمود و قاعده یا قواعدی را در این باره اصطیاد کرد؟ این پژوهش در صدد آن است که با نظر داشت معنای لغوی و استقرای موارد کاربرد این کلمات در کتاب و سنت و تتبع و تأمل در نگاه‌های فقهای امامیه، پیرامون استعمال این واژگان در ادله، به بررسی تحلیلی - توصیفی موضوع پردازد و به نتیجه‌ای نظام‌مند در این زمینه واصل شود. به نظر می‌رسد، تعلق محبوبيّت شارع مقدّس به رفتار اختیاری، مبین جواز و رجحان آن و تعلق عدم محبوبيّت وی، مبین عدم جواز صدور آن رفتار از مکلف است.

کلیدواژگان: معناشناسی، حب، اراده، بغض، محبوبيّت.

۱. مقدمه

بر هر پژوهش‌گری که در کتاب و سنت به تتبع پرداخته باشد پوشیده نیست که واژگان «يُحِبُّ»، «لَا يُحِبُّ»، «مَا أُحِبُّ»، «أَحَبُّ» و مانند آن در مجالات مختلفی از کتاب و سنت به کار رفته است. تعلق محبوبيت یا عدم محبوبيت شارع مقدس به رفتارهای اختیاری بشر، که علم فقه متصدی تبیین حکم آن است، موضوعی است که نمی‌توان آن را مغفول نهاد و در این دانش بدان وقعی نهاد. در کلمات دانشمندان و فقهای امامیه، جسته و گریخته به بررسی این موضوع پرداخته شده است. که ممکن است در پاره‌ای از موارد، به دلیل اتخاذ مواضع علمی مغایر در این باره، از سوی یک فقیه یا در یک کتاب فقهی، به پراکندگی در نظام استنباط حکم شرعی بیانجامد. اما پژوهشی مستقل که به استقراء و استقصای موارد کاربرد این واژگان در کتاب و سنت پرداخته باشد و به قاعده یا قواعدی در این باره دست یافته باشد، در میان نیست. تعدد کاربردهای این کلمات در ادله‌ی شرعی، اهمیت متعلق و متعلق به در این استعمالات و فقدان نگاهی شامل در این باره، ضرورت بررسی مفهوم و استعمال این واژگان را می‌نمایاند. به تعبیری روشن‌تر، آدمی در سیر دنیوی حیات خویش، در صدد آن است که با تمسک به شریعت - که برنامه سعادت بشری است - اسباب نجات خویش و رضایت خالق را فراهم آورد؛ در چنین فرضی، نمی‌توان عباراتی از کتاب و سنت را که - به تصریح - بیان‌گر امور محبوب یا غیر محبوب شارع است و شارع به اظهار اراده‌ی خود در آن زمینه پرداخته است، به دلیل عدم تنبیه یا ظهور، نادیده انگاشت و احکام متعلق به حب در آن عبارات را، نه در خود آن تعبیرات، بلکه در جای دیگر و در ضمن قرائن یا دلیلی دیگر جست.

۲. مفهوم شناسی ماده‌ی لغوی «حب»

«حب» مصدر ثلاثی مجرد و به معنای ود، دوست داشتن و تمایل قلبی است و در کاربردهای عربی «محبته» نیز به عنوان اسم فعل این مصدر به کار می‌رود (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ۲، ۵۴۲). البته، برخی لغویان محبت را مصدر این ماده و حب را حاصل مصدر آن دانسته‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۱، ۲۹۱). فراهیدی حب را نقیض بغض دانسته است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۳، ۳۱). ازهری نیز به همین معنا درباره حب تصریح نموده است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ۴، ۸). در برخی از ادله‌ی روایی نیز تقابل معنوی «حب» و «بغض» مشاهده می‌شود: «عن أبي عبد الله عليه السلام ... فَإِذَا أَحَبَّ اللَّهُ شَيْئًا، لَمْ يُبْغِضْهُ أَبَدًا، وَإِذَا أَبْغَضَ شَيْئًا، لَمْ يُحِبَّهُ أَبَدًا؛ اگر خداوند چیزی را دوست بدارد هیچ‌گاه بدان بغضی نخواهد داشت و اگر چیزی را مبغوض خداوند باشد، هیچ‌گاه آن را دوست نخواهد داشت» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۳۷۳، ۱). برخی از لغویان «میل و اراده» را معنای اصلی حب ذکر نموده‌اند (موسی، ۱۴۱۰ق، ۱، ۱۲۹)؛ اما عسکری، در بیان فرق بین تعلق محبت و ارادت به ذوات، تعلق ارادت را متوجه نفس آن ذات و تعلق محبت را متوجه متعلقات آن ذات دانسته است (عسکری، ۱۴۰۰ق، ۱۱۴). ایشان نیز حب را نقیض بغض دانسته و محبت را غیر قابل جمع با کراهت قلمداد نموده است: «روا نیست که آدمی، در عین آن که از چیزی تنفر دارد، آن را دوست بدارد» (عسکری، ۱۴۰۰ق، ۱۱۵). راغب اصفهانی در تعریف محبت چنین نوشته است: «محبت عبارت است از میل به آنچه که آن را خیر می‌دانی یا گمان به خیر بودن آن داری» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۲۱۴). سپس، ایشان، متعلق محبت را سه امر لذت، نفع و فضل دانسته و برای هر یک از این موارد، شاهدی از قرآن آورده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۲۱۴) ایشان محبت خداوند نسبت به بنده را شمول نعمت خدا درباره او و محبت بنده نسبت به خداوند را درخواست قُرب و ی تلقی نموده است: «محبت خداوند نسبت به بنده، انعام خدا به بنده و محبت بنده نسبت به خدا، طلب تقرب به او است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۲۱۵). ابن‌منظور نیز حب را نقیض بغض دانسته است و محبت را مترادف حب (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۱، ۲۸۹). طریحی محبت خدا نسبت به بنده را شمول نعمت خدا درباره‌ی او، توفیق هدایت و احسانی

ویژه که بنده سزاوار آن است دانسته و محبت بنده نسبت به خدا را اطاعت بنده از وی و عدم عصیان بیان کرده است. همچنین، ایشان محبت خداوند در باره‌ی بندگان را از صفات فعل برشمرده است. (ر. ک: طریحی، ۱۳۷۵ ش، ۲، ۳۰). تهنائی به اختلاف در معنای حب اشاره نموده است و یکی از معانی آن را میل دانسته است (تهنائی، ۱۹۹۶ م، ۲، ۱۴۸۱)؛ ایشان، محبت الهی را میل جمیل به جمال دانسته و آن را ناشی از رجوع اشیاء به اصل و بنیان خویش تلقی کرده است (تهنائی، ۱۹۹۶ م، ۲، ۱۴۸۲). مصطفوی محبت را بلیغ‌تر از ارادت دانسته و در تعریف آن چنین آورده است: «[محبت] عبارت است از دوستی و میل شدید که بغض و تفر در برابر آن قرار می‌گیرد» (مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ۲، ۱۷۸). ایشان، در مقام تعریف حب الهی می‌نویسد: «بیان حب از سوی خداوند نشانه‌ی لطف، توجه، گرمی داشتن و ارزانی داشتن امتیاز و عدم حب از سوی او نشانه‌ی قطع این الطاف و رحمت‌ها است» (مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ۲، ۱۸۰).

با دقت در این کلمات روشن می‌شود که اظهار حب، اظهار دوست داشتن، میل و اراده به محبوب و اظهار عدم محبت، فقدان این میل از سوی مُحب نسبت به محبوب است. آنچه در عبارات لغویان بیان نشده است، اما با دقت در مفهومی که برای محبت تبیین نموده‌اند و تفاوت اراده‌ی بشری و اراده‌ی الهی پرواضح است آن است که اولاً متعلق به اراده‌ی الهی امری حقیقی است و حال آن که متعلق به اراده و میل بشری ممکن است امری صرفاً توهمی باشد و بهره‌ای از حقیقت نداشته باشد و ثانیاً متعلق به حب آدمی می‌تواند محکوم به هر یک از احکام پنج‌گانه‌ی تکلیفی باشد، چنان‌که متعلق به بغض او نیز همین‌گونه است؛ اما متعلق به حب الهی، با عنایت به حکمت خداوند و عدم امکان تعلق اراده‌ی او به امری که واجد مفسده است، نمی‌تواند از امور غیرجائز باشد، چنان‌که متعلق به عدم حب وی را نیز نمی‌توان امری که واجد مصلحت است قلمداد نمود. از این رو، باید گفت که الزاماً در متعلق به حب الهی مصلحتی نهفته است و متعلق به عدم حب او فاقد مصلحت است. بررسی الزامی بودن این مصلحت نهفته در آنچه محبوب شارع مقدس است و اشتغال بر مفسده در امری که نزد او غیرمحبوب است از اموری است که بایستی، با تمسک به قرآن یا دقت در استعمالات این ماده‌ی لغوی در کتاب و سنت و تتبع و تأمل در کلمات دانشمندان امامیه - در موارد فقدان قرینه - بدان دست یازید. نکته‌ی دیگر آن که، اگر چه نظریه‌ی مشهور علمای اصول فقه اتحاد طلب و اراده است (خراسانی، ۱۴۲۹ ق، ۶۴). اما، چنان‌که در کلمات برخی لغویان آمده است، باید توجه داشت که حب اراده شدید است (مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ۲، ۱۷۸) و طبق این نظر، نسبت میان این دو مفهوم اعم و اخص مطلق است. فرق دیگر آن‌که، مراد از اراده‌ای که از جمله معانی حب برشمرده شده است اراده حقیقی و تکوینی است و مراد از اراده در لسان دانشمندان اصول فقه اراده‌ی انشائی است که در قالب صیغه‌ی امر بیان می‌شود. به بیان دیگر، تعلق حب به فعلی خاص، طبق مدلول آیه‌ی «وَ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» و هنگامی که فرمان وجود چیزی را صادر کند، تنها می‌گوید موجود باش! و آن، فوری موجود می‌شود» (بقره، ۱۱۷)، مکون و موجد آن در عالم حقیقت و تکوین است، اما تحقق فعل در عالم تشریح، محتاج ثبوت اراده‌ی تشریحی ذات الهی است. در روایتی «ابوبصیر» از امام صادق (علیه السلام) سؤال می‌کند: «شَاءَ وَ أَرَادَ، وَ قَدَّرَ وَ قَضَىٰ؟؛ آیا خداوند مشیت و اراده کرد و تقدیر و قضا نمود؟» امام (علیه السلام) در پاسخ می‌فرماید: «نعم؛ آری.» سپس، ابوبصیر دوباره سؤال کرد: «وَ أَحَبَّ؟ آیا [افزون بر اراده و تقدیر] حب او نیز به مقدراتش تعلق گرفت؟» امام (علیه السلام) پاسخ دادند: «لَا؛ خیر.» سپس، ابوبصیر سؤال کرد: «وَ كَيْفَ شَاءَ وَ أَرَادَ، وَ قَدَّرَ وَ قَضَىٰ وَ لَمْ يُحِبَّ؟! چگونه ممکن است که بخواهد و اراده کند، تقدیر و قضا نماید، ولی دوست نداشته باشد؟» امام (علیه السلام) فرمود: «هَكَذَا خَرَجَ إِلَيْنَا؛ این چنین به دست ما رسیده!» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ۱، ۳۶۸). طبق بیان امام (علیه السلام) تحقق مشیت تکوینی و تقدیر اشیاء مساوق با حب - که همان اراده تشریحی نسبت به اشیاء است - نمی‌باشد. علامه‌ی طباطبائی، در حاشیه‌ی کتاب شریف کافی، ذیل این روایت می‌نویسد: «حب دو نوع است حب تکوینی که به وجود شیء از آن جهت

که موجود است تعلق می‌گیرد و حبّ تشریحی که به اشیاء از جهت حُسن و جمالی که در آن نهفته است تعلق می‌گیرد و متعلق به این نوع از حب، هیچ‌گاه امری قبیح نیست. گویا عدم آمادگی ذهنی سؤال کننده، امام (علیه السلام) را از پاسخ‌گویی وافی بازداشته است» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱، ۳۶۸).

۳. مفهوم «حب» و کاربست آن در کتاب

واژه «لَا يُحِبُّ» بیست و سه بار در قرآن کریم آمده است. در این استعمالات بیست و سه‌گانه، بیست و یک بار «لَا يُحِبُّ» به فاعل فعل سوء تعلق گرفته است و دو بار به فعل سوء. با حذف موارد مکرر، موارد استعمال این تعبیر در کتاب الهی، چهارده مورد است.^۱

با دقت در موارد مزبور، که با استقرای تام از کتاب استقصاء شده است، روشن می‌شود که در همه استعمالات تعبیر «لَا يُحِبُّ» در کتاب، متعلق به آن فعل حرام (فساد و الجهر بالسوء) یا فاعل فعل حرام (معتد، کفار اثم، کافر، ظالم، مختال فخور، خوّان اثم، مفسد، مسرف، خائن، مستکبر، خوّان کفور و فرح) است. پُر واضح است که تعلق «لَا يُحِبُّ» به مرتکب حرام، بیان‌گر قُبْح فعلی است که فاعل مرتکب آن شده است، نه قُبْح فاعل. همچنین، در مواردی از آیات مذکور، تعبیر «لَا يُحِبُّ» پس از نهی صریحی که دلالت آن بر حرمت روشن است، استعمال شده است.^۲

همچنین، واژه «يُحِبُّ» هفده بار در قرآن ذکر شده است که در این کاربردها، شانزده بار فاعل این فعل خداوند و یک بار فاعل آن بشر است.^۳ مواردی که فاعل آن خداوند است، با حذف کاربردهای مکرر، نه مورد است.^۴

با تأمل در موارد مذکور روشن می‌شود که متعلق به «يُحِبُّ» در استعمالات قرآنی، از جمله‌ی امور جائزی است که وجود مصلحتی در آن سبب اظهار حب از سوی خداوند حکیم شده است. همچنین، در مواردی از این آیات، تعبیر به «يُحِبُّ» پس از استعمال صیغهی امر به کار رفته است که - در صورت پذیرش ظهور صیغهی امر در وجوب - می‌تواند قرینه‌ی بر وجوب متعلق به حب تلقی شود.^۵

۴. مفهوم «حب» و کاربست آن در سنت

۱. این آیات عبارت‌اند از: بقره، ۱۹۰؛ مائده، ۸۷؛ بقره، ۲۰۵؛ بقره، ۲۷۶؛ آل عمران، ۳۲؛ آل عمران، ۵۷؛ آل عمران، ۱۴۰؛ نساء، ۳۶؛ نساء، ۱۰۷؛ نساء، ۱۴۸؛ مائده، ۶۴؛ انعام، ۱۴۱؛ اعراف، ۳۱؛ انفال، ۵۸؛ نحل، ۲۳؛ حج، ۳۸ و قصص، ۷۶.

۲. مانند آیه‌ی «وَلَا تُشْرِكُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُشْرِكِينَ» و اسراف نکنید که خداوند مسرفان را دوست ندارد» (انعام، ۱۴۱ و اعراف، ۳۱).

۳. حجرات، ۱۲.

۴. این آیات عبارت‌اند از: بقره، ۱۹۵؛ بقره، ۲۲۲؛ آل عمران، ۷۶؛ توبه، ۴؛ توبه، ۷؛ آل عمران، ۱۴۶؛ آل عمران، ۱۵۹؛ مائده، ۴۲؛ توبه، ۱۰۸ و صف، ۴.

۵. مانند آیه‌ی «وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» و نیکی کنید، که خداوند، نیکوکاران را دوست می‌دارد» (بقره، ۱۹۵)؛ همچنین، در آیه ۱۳۴ سوره آل عمران، تعبیر «وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»، در آیه ۱۳ سوره مائده، تعبیر «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» و در آیه ۹۳ سوره مائده، تعبیر «وَأَحْسِنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» به کار رفته است.

۵. مفهوم «حب» و کار بست آن در فقه

شیخ صدوق، در تبیین تحریم عدم جواز نکاح مرتضع با فرزند صاحب لبن، به روایتی از امام صادق (علیه السلام) استدلال کرده است که تعبیر «مَأْجِبٌ» در آن آمده است؛ ظاهر عبارت ایشان مشعر این معنا است که از دیدگاه وی، ظهور این تعبیر در تحریم روشن است (ابن بابویه، ۱۴۱۵ق، ۳۳۱). علامه‌ی حلی در تبیین حکم طواف خلف مقام حضرت ابراهیم (علیه السلام)، به روایتی از امام صادق (علیه السلام) استناد کرده است که در آن چنین آمده است: «مَا أَحَبَّ ذَلِكَ وَ مَا أَرَى بِهِ بَأْسًا، فَلَا تَفْعَلْهُ إِلَّا أَنْ لَا تَجِدَ مِنْهُ بَدَأً؛ مَنْ فِي كَارٍ رَا دُوسْتَ نَدَارَمَ، وَلِي اشْكَالِي فِي دَرِ آن نَمِي بَيْنَم مَكْرَ اِيْن كِه چَارَه‌اي نَبَاشَد.» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۲، ۳۹۹). ایشان پس از نقل این روایت می‌نویسد: «و هُوَ يَعْطِي الْجَوَازَ مَعَ الْحَاجَةِ كَالزَّحَامِ؛ [تعبیر امام (علیه السلام) در این روایت] مفید جواز در صورت بروز حاجتی، مانند ازدحام، است.» (حلی، ۱۴۱۴ق، ۸، ۹۳). این عبارت ظاهر در آن است که علامه حلی جواز را از مدخول استثناء استفاده کرده است، زیرا امام (علیه السلام)، به صراحت، عبارت «لَا تَفْعَلْهُ» را در تفسیر و تبیین تعبیر «مَأْجِبٌ ذَلِكَ» به کار برده است. همچنین، در کلام دیگری از امام صادق (علیه السلام) تعبیر «لَا يَفْعَلُهُ» متفرع بر «مَأْجِبٌ» گشته است که به نظر می‌رسد نوعی تفسیر مفاد آن است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۰، ۳۳۱). صاحب ریاض، پس از اشاره به همین استظهار علامه‌ی حلی، فهم عدم جواز از این روایت را نپذیرفته و آن را حمل بر جواز و کراهت نموده است (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ۷، ۱۹). صاحب جواهر در ذیل روایت پیشین نوشته است: «خبر مزبور دال بر کراهت در فرض اختیار است نه مقام اضطرار، چنان‌که ظاهر عبارت شیخ صدوق فتوای به همین معنا است، نه جواز و عدم جواز. البته ممکن است روایت دال بر اجزای چنین عملی در فرض تقیه باشد ولی پذیرش اجزای در غیر تقیه مشکل است، بلکه ظاهر نصوص، فتاوی و معاهد اجماعی که شنیده‌ام عدم اجزا به صورت مطلق است.» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۹، ۲۹۷). ایشان در جای دیگری می‌نویسد: «نفي محبت تصریح در عدم حرمت نیست، بلکه ممکن است از آن امری اراده شده باشد که منافاتی با عدم حرمت ندارد.» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۹، ۳۰۲). محقق کرکی گفتار امام کاظم (علیه السلام): «مَا أُحِبُّ أَنْ يَفْعَلَ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَخَافَ عَلَى نَفْسِهِ؛ دُوسْتَ نَدَارَمَ كِه چنين كَارِي رَا اِنجَام دَهْد، مَكْرَ آن كِه خَافَ از استیلاي شهوت باشد.» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۷، ۴۱۹). را دال بر کراهت آمیزش با همسر در سفر و در فرضی که دسترسی به آب نباشد دانسته است (عاملی، ۱۴۱۴ق، ۱۲، ۲۵). محقق اردبیلی، ذیل روایتی که درباره اخراج پرندگان از سوی مُحْرِم از حرم - به منظور فروش در خارج حرم - وارد شده و مشتمل بر تعبیر «مَأْجِبٌ» است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۲، ۲۶۰) می‌نویسد: «چه بسا فقهای امامیه از این روایت جواز و کراهت را فهمیده‌اند، اما باید توجه داشت که قول امام (علیه السلام) ظهوری در این معنا ندارد، زیرا در بسیاری از موارد از این تعبیر اراده حرمت شده است.» (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ۶، ۳۹۳). عاملی، اگر چه فهم جواز از روایت مزبور را نپذیرفته است (عاملی، ۱۴۱۱ق، ۸، ۳۱۹)؛ اما، در جای دیگر، به تصریح بیان کرده است که: «عبارت مَأْجِبٌ ظهور در کراهت دارد.» (عاملی، ۱۴۱۱ق، ۱، ۱۹۱). شاید این اختلاف در فهم ناشی از آن باشد که هم در مورد اول و هم در مورد دوم، ایشان عدم فهم جواز و فهم آن را از قرینه استفاده کرده است. صاحب ریاض نیز به فهم جواز از روایت مزبور اعتراض کرده و - با استمداد از استظهار شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۵، ۳۴۹) - مفاد آن را تحریم تلقی نموده است (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ۷، ۲۷۹). ایشان در جای دیگری هم تعبیر عدم حب را ظاهر در منع شمرده است (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ۸، ۱۷۷). اگر چه در موضع دیگری ظهور عدم حب در منع را نپذیرفته و در تأدیه‌ی حرمت از این تعبیر مناقشه نموده است (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ۱۱، ۱۶۳) علامه‌ی مجلسی در تبیین معنای «لَا يُحِبُّ» در کلام الهی به صراحت آن را با «يَبْغُضُ» مترادف دانسته است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۲۳/۶۲) صاحب حدائق ذیل دو روایت از امام صادق (علیه السلام) که در

زمینه‌ی ازدواج مرتضع با فرزند و نوه‌ی صاحب لُبِن وارد شده است و مشتمل بر لفظ «مَأْحَبٌ» است، می‌نویسد: «روشن است که لفظ ما أَحَب در این دو روایت در معنای ظاهر عرفی خود که کراهت است استعمال نشده است، بلکه به معنای تحریم است و مانند آن در روایات فراوان است.» (بحرانی، ۱۴۰۵، ۲۳، ۳۲۰). ایشان ظهور عرفی عدم حب را کراهت تلقی نموده است، اما به درستی روشن نیست که مراد ایشان از عبارت «و مثله ... غیر عزیز.» چیست؟ آیا مراد ایشان آن است که چنین کاربرد غیر عرفی از مادّه لغوی حب در روایات فراوانی دارد؟ یا آن‌که مراد ایشان آن است که مفهوم روایات دیگری نیز همین تحریم مستفاد از این دو روایت است؟ وحید بهبهانی، امکان حمل «مَأْحَبٌ» بر منع را - به دلیل فراوانی استعمال - ثابت دانسته است (بهبهانی، ۱۴۱۹، ۳، ۱۳۱). بهبهانی، در جای دیگری، پس از نقل روایتی از امام صادق (علیه السلام) درباره‌ی لزوم تقابض در مجلس در بیع صرف: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي مِنَ الرَّجُلِ الدَّرْهَمَ بِالدَّنَانِيرِ فَيَرْنُهَا وَيَنْقُدُهَا وَيَحْسُبُ ثَمَنَهَا كَمْ هُوَ دِينَارًا ثُمَّ يَقُولُ أُرْسِلُ غَلَامَكَ مَعِيَ حَتَّى أُعْطِيَهُ الدَّنَانِيرَ فَقَالَ مَا أَحَبُّ أَنْ يُفَارِقَهُ حَتَّى يَأْخُذَ الدَّنَانِيرَ فَقُلْتُ إِنَّمَا هُمْ فِي دَارٍ وَاحِدَةٍ وَ أَمْكِنْتَهُمْ قَرِيبَةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَ هَذَا يَشُقُّ عَلَيْهِمْ فَقَالَ إِذَا فَرَّغَ مِنْ وَرْنِهَا وَ انْتَقَادَهَا فَلْيَأْمُرِ الْغَلَامَ الَّذِي يُرْسِلُهُ أَنْ يَكُونَ هُوَ الَّذِي يُبَايِعُهُ وَ يَدْفَعُ إِلَيْهِ الْوَرَقَ وَ يَقْبِضُ مِنْهُ الدَّنَانِيرَ حَيْثُ يَدْفَعُ إِلَيْهِ الْوَرَقَ؛ از امام صادق (علیه السلام) درباره‌ی مردی که از مرد دیگری درهمی را در قبال چند دینار خریده بود و پس از توزین، بررسی و محاسبه‌ی قیمت به فروشنده گفته بود که غلام خود را همراه من روانه دار که دینارها را به او تحویل دهم. امام صادق (علیه السلام) فرمود من دوست ندارم که از هم جدا شوند تا زمانی که دینارها را به فروشنده تحویل دهد. راوی می‌گوید آن‌ها - در هنگام معامله - در یک خانه هستند و مکان زندگی ایشان به هم نزدیک است و این‌که بخواهد در همان مجلس قبض و اقباض صورت گیرد بر ایشان دشوار است. امام (علیه السلام) فرمود وقتی که از توزین و بررسی درهم فارغ شد، به غلامی که همراه خریدار می‌فرستد دستور دهد که وی عهده‌دار معامله شود و رسید را تحویل خریدار دهد و در قبال تحویل آن، دینارها را از او تحویل بگیرد.» (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ۱۸، ۱۶۷) می‌نویسد: «ظاهر از تفریع راوی با دو عبارت «إنما هم في دار واحدة» و «هذا يشق عليهم» آن است که وی از پاسخ امام (علیه السلام) حرمت را فهمیده است و امام (علیه السلام) نیز وی را در فهمش تأیید نموده است. بلکه ظاهر عبارت اراده‌ی تحریم است، چنان‌که در بسیاری از مواضع استعمال عدم حب و کراهت روشن است که چیزی جز حرمت از آن اراده نشده است و پیش‌تر شاهده‌ی در این باره ذکر شد که امام علی (علیه السلام) از امور حلال کراهتی نداشت (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ۱۸، ۱۵۱)، و ... در عرف نیز به وفور از چنین تعبیری در مقام اراده‌ی منع بهره گرفته می‌شود.» (بهبهانی، ۱۴۱۷، ۱۶۹). نراقی ذیل روایت: «ما أحب آتی عقدت لهم عقدة ... إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار؛ خوش ندارم گرهی از کار ایشان باز کنم ... زیرا یاوران ستم‌کاران در روز قیامت در سراپرده‌هایی از آتش جای خواهند داشت.» (طوسی، ۱۴۰۷، ۶، ۳۳۱). درباره‌ی ظهور نفی حب می‌نویسد: «مَأْحَبٌ از حیث لغوی منافاتی با حرمت ندارد و ظهور عصری آن در کراهت نمی‌تواند مقتضی این ظهور در زمان شارع باشد و اصل نیز تأخر همین ظهور عصری است، اگر چه تعلیلی که در پس از آن آمده است مقتضی تحریم است.» (نراقی، ۱۴۱۵، ۱۴، ۱۵۳). شیخ انصاری، ذیل این روایت، «مَأْحَبٌ» را ظاهر در کراهت دانسته است (انصاری، ۱۴۱۵، ۲، ۵۸). سیدعبدالحسین لاری در تعلیقه‌ی خویش بر مکاسب، در مقام اعتراض به قول به ظهور در کراهت از سوی شیخ انصاری می‌نویسد: «در حمل ما أَحَب بر خصوص کراهت جای تأمل است، زیرا مستفاد از ما أَحَب اعم از کراهت است. بنابراین، از باب تقدیم خاص بر عام و تقدیم اظهر بر ظاهر، ما أَحَب در این روایت بر حرمت حمل می‌شود، زیرا برخی روایات دیگر در این باره وارد شده است. با ملاحظه‌ی تعلیل مذکور در روایت این معنا تأیید می‌شود.» (لاری، ۱۴۱۸، ۱، ۲۱۳). امام خمینی نیز ذیل این روایت نوشته است: «ما أَحَب ... در گفتار امام (علیه السلام) کنایه از عدم جواز هر نوع اعانه و همیاری با ظلمه است، خواه آن یاری رساندن در مورد ظلمشان

باشد و خواه در مورد دیگر و این سخن که مدلول ما أحب کراهت است نه حرمت، بسیار ضعیف است، هر چند که شیخ انصاری بدان قائل شده است. قول امام (علیه السلام) در خاتمه‌ی روایت کبرایی کلی و به منزله‌ی تعلیل عدم محبوبيت است؛ با این حال، چگونه حمل بر کراهت می‌تواند صحیح باشد؟» (خمینی، ۱۴۱۵ق، ۲، ۱۴۸). سبزواری «مَا أَحَبُّ» را، در صورت خلوّ از قرائن، دالّ بر مطلق مرجوحیت دانسته و قول به افاده‌ی منع از آن را رد نموده است (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ۱۲، ۳۶۷). محقق داماد نیز مفاد «مَا أَحَبُّ» را جواز مرجوح شمرده است، هر چند که احتمال اراده‌ی عدم جواز از آن را رد نکرده، بلکه احتمالی بعید دانسته است (محقق داماد، ۱۴۰۱ق، ۲، ۵۵۴) شهید صدر بیان نهی تحریمی در قالب عدم محبوبيت را غیر متعارف شمرده است (صدر، ۱۴۰۸ق، ۲، ۲۹۱) آیت‌الله خویی در دلالت «لَا يُحِبُّ» بر حرمت تشکیک کرده است. ایشان در این باره می‌نویسد: «از این تعبیر تحریم استفاده نمی‌شود، زیرا عدم محبوبيت اعم از حرمت و کراهت است» (خویی، بی‌تا، ۱، ۳۱۹). ایشان، در موضعی دیگر، در بیان جواز خروج متمتع از حرم پس از به پایان رساندن اعمال عمره‌ی تمتع، تعبیر به «مَا أَحَبُّ أَنْ يَخْرُجَ مِنْهَا إِلَّا مُحْرَمًا» در صحیح‌ه‌ی حلبی (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۱، ۳۰۳) را در رفع ید از ظهور اخبار دالّ بر منع کافی دانسته است (خویی، ۱۴۱۶ق، ۲، ۲۶۵) به نظر می‌رسد - حتی در صورت ظهور عدم محبوبيت در مطلق مبغوضیت و شمول آن بر حرمت و کراهت نمی‌توان صحیح‌ه‌ی حلبی را موجب رفع ید از ظهور اخبار مانع در این باره دانست، زیرا طبق مبنای آیت‌الله خویی در باره‌ی این تعبیر روایی مفهوم آن منحصر در جواز نیست که بتوان آن را مانع از انعقاد ظهور اخبار دیگر در منع تلقی کرد، بلکه امر آن دائر میان جواز و عدم جواز است و نمی‌تواند مقدم بر روایات دیگر در این باب شود. آیت‌الله گلپایگانی، در تأیید همین معنا، ذیل این روایت نوشته است: «(مَا أَحَبُّ) در کلام امام (علیه السلام) در کراهت به گونه‌ای نیست که بتواند با ظهور روایات دیگر در تحریم مقابله یا معارضه کند. بنابراین، شبهه و تردیدی در عمل به روایات دالّ بر منع و قول به حرمت خروج متمتع از مکه بدون احرام نخواهد بود» (گلپایگانی، ۱۴۰۳ق، ۱، ۸۶). از سخن آیت‌الله خویی چنین برمی‌آید که معنای تعبیراتی نظیر «مَا أَحَبُّ» و «لَا يُحِبُّ» اعم از بغض و کراهت نسبت به فعل به صورت مطلق و مبغوضیت همراه با ترخیص در انجام فعل است. به عبارت دیگر، ایشان می‌پذیرد که چنین تعبیری مفید معنای مبغوضیت است، اما سخن در درجه‌ی مبغوضیت است که آیا شامل مبغوضیت همراه با ترخیص در فعل نیز می‌شود؟ یا بایستی مراد از آن را، صرفاً، مبغوضیت غیر مجامع با ترخیص در ترک - یعنی مبغوضیتی که لازمه‌ی آن تحریم و به معنای عدم رضایت به فعل به صورت مطلق است - دانست؟ به اعتقاد ایشان، «لَا يُحِبُّ»، «مطلق المبغوضیّة» یا «المبغوضیّة الاجمالیّة» را می‌فهماند، اعم از این که این مبغوضیت همراه با ترخیص در ترک باشد یا نباشد. بنابراین، از «لَا يُحِبُّ» نمی‌توان تحریم را استفاده کرد، بلکه با کراهت نیز قابل جمع است. البته می‌توان به سخن ایشان از آن جهت که مطلق مبغوضیت را منحصر در حرمت و کراهت دانسته است اشکال گرفت، زیرا بغض شارع در برخی از مباحات - که از امور بیهوده و لغو شمرده می‌شوند - نیز متصوّر است (شیرازی، ۱۴۱۲ق، ۱، ۱۶۱).

۶. نظریه مختار در باره‌ی نفی و اثبات «حَبِّ» و ادله‌ی آن

در باره نظریه‌ی برگزیده در ابتدا نظریه‌ی مختار ارائه می‌گردد سپس ادله‌ی آن به شرح زیر مورد بررسی قرار می‌گیرد:
۱-۶. نظریه‌ی مختار

در باره‌ی اثبات حب، به نظر می‌رسد قول مشهور فقهای امامیه قابل اعتراض نیست و اثبات این ماده‌ی لغوی مساوق با اثبات مطلق محبوبيت (اعم از وجوب و استحباب) است و دلیلی بر استفاده‌ی خصوص وجوب یا ندب از آن در میان نیست؛ از

این رو، فارغ از نقل کلمات در این باره، تعرّضی به واکاوی معنای ظاهر از آن نمی‌شود. اما، درباره‌ی معنای ظاهر از نفی حب، فارغ از قرائن، به نظر می‌رسد که حکایت «لَا يُحِبُّ» یا «مَا أَحَبُّ» همان حکایت هیأت نهی است که در صورت تجرید از قرینه‌ای که رخصت در فعل را برساند، حمل آن بر مطلق مبعوضیت که با کراهت نیز قابل جمع باشد، ممکن نیست. به عبارت دیگر، این شیوه‌ی بیانی ظاهر در تحریم، عدم جواز و عزیزت الزامی است. نراقی نیز در بیانی همین معنا را تأیید نموده است (نراقی، ۱۴۲۵ق، ۷۴۸).

۶-۲. ادله‌ی نظریه‌ی مختار

در این زمینه مستندات آن مورد کنکاش و بررسی قرار می‌گیرد:

یک- دلیل نخست سیره عقلا است؛ با مراجعه به عُرف و سیره عقلا روشن می‌شود که تعلق حب و بغض از سوی ایشان به افعال و رفتارهای اختیاری بیان‌گر نوعی امر و نهی است. در محلّ خود به اثبات رسیده است که یکی از شیوه‌های مؤثر در مقام تربیت، تبیین گزاره‌های رفتاری در قالب جمله‌های خبری ملاطفت‌آمیز است، مثلاً پدر در مقام تربیت فرزند خویش به او می‌گوید: «دوست دارم تو را در حال مطالعه ببینم.» یا «دوست ندارم تو را در حال بازی ببینم.» عقلا این عبارات را نوعی امر و نهی به فرزند در قالب عباراتی مهربانانه به منظور تأثر فرزند می‌شمرند و عدم رضای پدر به ترک را از عبارت اول و عدم رضای او به فعل را از عبارت دوم می‌فهمند، مگر آن‌که قرینه‌ای بر خلاف این مدلول اقامه شود. شارع حکیم نیز در، مقام ربوبیت تشریحی، این شیوه را برای تعلیم بشر به کار برده است.

دو- در روایتی که شیخ طوسی نقل نموده، چنین آمده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يُرِيدُ الْخَلَاءَ وَ عَلَيْهِ خَاتَمٌ فِيهِ اسْمُ اللَّهِ تَعَالَى فَقَالَ مَا أَحَبُّ ذَلِكَ قَالَ فَيَكُونُ اسْمُ مُحَمَّدٍ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ؛ به امام صادق عرض کردم مردی قصد رفتن به توالت دارد و انگشتری همراه او است که بر آن اسم خداوند نقش بسته است، امام صادق (علیه السلام) فرمود من این کار را دوست ندارم. سپس راوی سؤال کرد اگر انگشتری که نام [پیامبر اسلام]، حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) همراه او باشد [حکم آن چیست؟]، امام (علیه السلام) فرمود اشکالی در آن نیست.» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۱، ۳۲). شاید بتوان از تقابل دو تعبیر «لا بأس به» و «ما أحبّ ذلك» در این روایت تأییدی بر تقابل معنوی این دو مفهوم نیز یافت. با فرض روشنی ظهور «لا بأس به» در جواز و توجه به آن‌که امام (علیه السلام) در روایت مزبور در مقام بیان کراهت خویش، تعبیر به «ما أحبّ ذلك» را در مقابل تعبیری قرار داده است که مفهوم آن روایی و جواز است و این تقابل در بیان می‌تواند مؤیدی بر تقابل معنوی مفهوم متخذ از این دو عبارت باشد. روشن است که در محلّ بحث به دلیل امکان پوشیدن انگشتر در دستی که با آن استنجاء می‌شود و احتمال تلاقی اسم جلاله با عین نجاست، فهم حرمت از تعبیر «ما أحبّ ذلك» دور از ذهن نیست؛ شیخ طوسی نیز این احتمال را از نظر دور نداشته و بدان اشاره کرده است و جواز استفاد از «لا بأس به» - درباره انگشتر منقش به نام پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) - را منوط به عدم استنجاء نموده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۱، ۳۲). برخی از فقها، با ملاحظه روایات دیگر در این باب، حمل «ما أحبّ ذلك» بر جواز را بعید شمرده‌اند (شوشتری، ۱۴۰۶ق، ۱، ۲۱۴ و اراکی، ۱۴۲۰ق، ۲۰۵).

سه- دلیل دیگر بر این مدّعی، تقابل حب و بغض در مفهوم لغوی است. از آن جا که ارتفاع و اجتماع نقیضان مستحیل است، تقابل تناقض مسبب آن است که در فرض عدم یکی از دو نقیض دیگری صادق باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ۱۴۶)؛ بنابراین، در تعبیراتی مانند «لَا يُحِبُّ» و «مَا أَحَبُّ» با نفی حبّ شارع و عدم آن بغض ثابت است و إلا هر دو نقیض مرتفع خواهند بود که محال است. اثبات بغض، مستلزم عدم مصلحت و وجود مفسده در متعلق به ماده لغوی حب است. روشن

است که وجود مفسده و عدم مصلحت، در میان احکام پنج‌گانه تکلیفی، تنها با حرمت توافق دارد، زیرا، امر مکروه، هر چند مشتمل بر مفسده‌ای غیر ملزمه است، ولی وجود مصلحت در آن منتفی نیست و چه بسا واجد مصلحتی غیر ملزمه نیز باشد، اما ترجیح جانب ترک بر فعل در آن - به دلیل غلبه و تفوق فساد مفسده بر صلاح مصلحت - سبب استکراه آن شده است. از دیگر سوی، با ملاحظه روایتی که مشتمل بر بیان بغض شارع نسبت به امری اختیاری است، فهمیده می‌شود که مستظهر از این تعبیر تحریم است، مگر آن‌که قرینه‌ای بر خلاف آن باشد. به عنوان نمونه، در روایتی امام موسی بن جعفر (علیه السلام) به یکی از مسلمانان دستور می‌دهند اسمی را که بر فرزندش نهاده بود تغییر دهد و دلیل آن را بغض خداوند نسبت به آن اسم ذکر می‌کنند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲، ۶۹). روشن است که امر امام (علیه السلام) تنها در صورتی محمل شرعی دارد که بغض الهی مبین در تعلیل آن امر دال بر حرمت باشد و الا محمل صحیحی برای امر نمی‌ماند.

چهار - هر چند که آیت‌الله خوئی کاربردهای قرآنی «لَا يُحِبُّ» را دال بر عدم ظهور این ماده لغوی در خصوص کراهت دانسته و آن را دلیل بر ظهور آن در مطلق مبعوضت تلقی نموده است (خوئی، ۱۴۱۰ق، ۳، ۲۵۴)؛ اما به نظر می‌رسد تناسب حکم و موضوع مقتضی لزوم حمل نفی حب بر تحریم است. در برخی از روایات نیز مبعوضت الهی درباره فاحش (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۴، ۹)، متفحش (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۴، ۹)، بذی (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۴، ۱۲)، المستخف بالجرم (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۴، ۲۲۰)، کثرة النوم (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۹، ۵۵۹)، کثرة الفراغ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۹، ۵۵۹)، کثرة الأکل (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۲، ۲۹۲)، شهرة اللباس (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۳، ۲۴) و ... به صراحت، بیان شده است. با تأمل در مصادیق مبعوضت عدم جواز این مصادیق روشن می‌شود. البته، باید توجه داشت که در برخی از این روایات طلاق نیز به عنوان مبعوض خداوند ذکر شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۱، ۴۶۴) که می‌توان جواز آن را مستند به قرائن و تشریح احکامی درباره آن در شریعت دانست. آیت‌الله سبحانی نیز، ذیل یکی از کاربردهای قرآنی «لَا يُحِبُّ» بر اراده‌ی معنای اعم از نهی تنزیهی و نهی الزامی از این تعبیر اعتراض نموده است و تناسب حکم و موضوع را دلیل لزوم حمل آن بر حرمت دانسته است (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ۵۵۷). با ملاحظه کاربردهای قرآنی و روایی این ماده لغوی، چنین به نظر می‌رسد که ذوق شارع در استعمال این ماده و اظهار محبوسیت فعلی خاص، ابراز اراده‌ی تشریحی درباره‌ی آن فعل است و اظهار عدم حب نسبت به فعل، نحوه‌ی ابراز اراده‌ی تشریحی درباره‌ی ترک آن است. به تعبیر دیگر، چنان‌که پیش‌تر نیز بیان شد، حب عبارت است از اراده‌ی تکوینی و سببی است برای تحقق فعل در عالم واقع، اما تحقق فعل در عالم تشریحی احتیاج به تعلق اراده‌ی تشریحی به آن دارد که به نظر می‌رسد بتوان همین ابراز اراده‌ی تکوینی را نوعی اراده‌ی تشریحی شمرد و آن را دلیل تحقق تشریحی فعل یا ترک تلقی کرد.

نتیجه‌گیری

با تائیدی در مفهوم حب و تتبع در کلمات فقهای امامیه، چنین به نظر می‌رسد که تعلق حب، از سوی شارع مقدس، به رفتارهای اختیاری بشر، جواز متعلق به را می‌رساند که اعم از وجوب، استحباب، اباحه و کراهت است؛ اما از آن جا که افزون بر جواز، رجحان نیز در مفهوم حب شارع مقدس نهفته است، نمی‌توان متعلق به حب شارع را مباح یا مکروه تلقی کرد. به تعبیر دیگر معنون مکروه و مباح نمی‌تواند متعلق محبوسیت شارع باشد. (ر.ک: عاملی، ۱۴۱۴ق، ۲۴/۴ و عاملی، ۱۴۱۳ق، ۷۲/۱۴) بنابراین، می‌توان گفت که متعلق «یُحِبُّ» و تعبیرات مشابه آن واجد مصلحت و امری جائز است و حکم آن دائر بین وجوب و استحباب است، هر چند که استظهار الزامی یا غیرالزامی بودن این مصلحت از موارد کاربرد «یُحِبُّ» و مانند آن بعید به نظر می‌رسد. نفی محبوسیت، از سوی شارع مقدس، از افعال اختیاری بشر نیز مساوق با عدم جواز است و روشن است که عدم جواز تعبیر دیگری از حرمت و لزوم ترک است. به بیان دیگر، شارع مقدس، از لحاظ عقلی، نمی‌تواند فعلی را فاقد مصلحت

بداند و در عین حال، مکلفان را بدان ترغیب کند و از دیگر سویی، نمی‌تواند فعلی را واجد مصلحت بداند و در عین حال، مکلفان را با بیان مبغوضیتش نسبت به آن فعل، از آن برهاند. بنابراین، وجود مفسده ملزومه‌ای شارع مقدس را بر آن داشته که با تعلق عدم حبّ خویش به آن رفتار، آدمی را از انجام آن باز دارد. به بیان خلاصه، مدلول «یُحِبُّ» و مانند آن جائز و راجح بودن متعلق به آن، فارغ از ظهور در ملزومه یا غیرملزومه بودن مصلحت نهفته در متعلق به است و مدلول «لَا يُحِبُّ»، «مَأْجِبُّ» و تعبیرات مشابه آن غیرجائز بودن و وجود مفسده‌ی ملزومه ترک در متعلق به آن است.

منابع

- قرآن کریم (ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی)
۱. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۶۲ش، الخصال، سوم، قم، نشر جامعه‌ی مدرّسین حوزه‌ی علمیّه قم.
 ۲. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۷۸ق، عیون أخبار الرضا، اول، تهران، نشر جهان.
 ۳. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، من لا یحضره الفقیه، دوم، قم، نشر جامعه‌ی مدرّسین حوزه‌ی علمیّه قم.
 ۴. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۵ق، المقنع، اول، قم، مؤسسه‌ی امام هادی.
 ۵. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، ۱۳۸۵ش، دعائم الإسلام، دوم، قم، مؤسسه آل‌البتیة لإحياء التراث.
 ۶. ابن سیدة، علی بن اسماعیل، ۱۴۲۱ق، المحکم و المحيط الأعظم، اول، بیروت، دار الکتب العلمیّة.
 ۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، سوم، بیروت، دار صادر.
 ۸. اراکی، ملاابوطالب، ۱۴۲۰ق، شرح نجات العباد، اول، قم، نشر جامعه‌ی مدرّسین حوزه‌ی علمیّه قم.
 ۹. اردبیلی، احمد بن محمد، ۱۴۰۳ق، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، اول، قم، نشر جامعه‌ی مدرّسین حوزه‌ی علمیّه قم.
 ۱۰. زهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، تهذیب اللغة، اول، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
 ۱۱. انصاری، مرتضی بن محمدامین، ۱۴۱۵ق، کتاب المکاسب، اول، قم، کنگره‌ی جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
 ۱۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۴۲۹ق، پنجم، کفایة الأصول، قم، مؤسسه آل‌البتیة لإحياء التراث.
 ۱۳. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، ۱۴۰۵، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، اول، قم، نشر جامعه‌ی مدرّسین حوزه‌ی علمیّه قم.
 ۱۴. بهبهانی، محمدباقر بن محمداکمل، ۱۴۱۷ق، حاشیة مجمع الفائدة و البرهان، اول، قم، مؤسسه‌ی علامه‌ی مجدّد وحید بهبهانی.
 ۱۵. بهبهانی، محمدباقر بن محمداکمل، ۱۴۱۹ق، الحاشیة علی مدارک الأحکام، اول، قم، مؤسسه آل‌البتیة لإحياء التراث.
 ۱۶. تهانوی، محمدعلی بن علی، ۱۹۹۶م، کشف اصطلاحات الفنون، اول، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
 ۱۷. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۴۱۴ق، تذکرة الفقهاء، اول، قم، مؤسسه آل‌البتیة لإحياء التراث.
 ۱۸. خمینی، سیدروح‌اله، ۱۴۱۵ق، المکاسب المحرّمة، اول، قم، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 ۱۹. خویی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۰ق، المعتمد فی شرح المناسک، اول، قم، نشر مدرسه دار العلم.
 ۲۰. خویی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۶ق، معتمد العروة الوثقی، دوم، قم، نشر مدرسه دار العلم.

٢١. خويي، سيّد ابوالقاسم، بي تا، مصباح الفقاهة، بي جا، بي نا.
٢٢. راغب اصفهاني، حسين بن محمّد، ١٤١٢ق، مفردات ألفاظ القرآن، أول، بيروت، دار القلم.
٢٣. سبحاني، جعفر، ١٤٠٤ق، المواهب في تحرير أحكام المكاسب، أول، قم، مؤسسه ي امام صادق (ع).
٢٤. سبزواري، سيّد عبدالأعلي، ١٤١٣ق، مهذب الأحكام في بيان الحلال و الحرام، چهارم، قم، مؤسسه المنار.
٢٥. شوشترى، محمّد تقى، ١٤١٦ق، النجعة في شرح اللمعة، أول، تهران، نشر كتاب فروشي صدوق.
٢٦. شيخ حرّ عاملي، محمّد بن حسن، ١٤٠٩ق، وسائل الشيعة، أول، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
٢٧. شيرازي، ميرزا محمّد تقى، ١٤١٢ق، حاشية المكاسب، أول، قم، منشورات الشريف الرضي.
٢٨. صدر، سيّد محمّد باقر، ١٤٠٨ق، بحوث في شرح العروة الوثقى، دوم، قم، مجمع الشهيد آية الله الصدر.
٢٩. طباطبائي، سيّد علي بن محمّد، ١٤١٨ق، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل، أول، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
٣٠. طباطبائي، سيّد محمّد حسين، ١٤٠٢ق، نهاية الحكمة، دوازدهم، قم، نشر جامعه ي مدرّسين حوزة ي علميّه ي قم.
٣١. طبرسي، حسن بن فضل، ١٤١٢ق، مكارم الأخلاق، چهارم، قم، مكتبة الشريف الرضي.
٣٢. طريحي، فخرالدين بن محمّد، ١٣٧٥ش، مجمع البحرين، سوم، تهران، نشر مرتضوي.
٣٣. طوسي، محمّد بن حسن، ١٤٠٧ق، تهذيب الأحكام، تهران، چهارم، دار الكتب الإسلامية.
٣٤. طوسي، محمّد بن حسن، ١٤١٤ق، الأمالي، أول، قم، دار الثقافة.
٣٥. عاملي، زين الدين بن علي، ١٤١٣ق، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، أول، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية.
٣٦. عاملي، علي بن حسين، ١٤١٤ق، جامع المقاصد في شرح القواعد، دوم، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
٣٧. عاملي، محمّد بن علي، ١٤١١ق، مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، أول، بيروت، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
٣٨. عاملي، محمّد بن علي، ١٤١١ق، نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام، أول، قم، نشر جامعه ي مدرّسين حوزة ي علميّه ي قم.
٣٩. عاملي، محمّد بن مكّي، ١٤١٤ق، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، أول، قم، نشر دفتر تبليغات اسلامي حوزة ي علميّه ي قم.
٤٠. عسكري، حسن بن عبدالله، ١٤٠٠ق، الفروق في اللغة، أول، بيروت، دار الآفاق الجديدة.
٤١. فراهيدي، خليل بن احمد، ١٤٠٩ق، كتاب العين، دوم، قم، نشر هجرت.
٤٢. كليني، محمّد بن يعقوب، ١٤٢٩ق، كافي، أول، قم، دار الحديث.
٤٣. گلپايگاني، سيّد محمّد رضا، ١٤٠٣ق، كتاب الحج، أول، قم، دار القرآن الكريم.
٤٤. لاري، سيّد عبدالحسن، ١٤١٨ق، التعليقة علي المكاسب، أول، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية.
٤٥. مجلسي، ١٤٠٣ق، محمّد باقر بن محمّد تقى، بحار الأنوار، دوم، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٤٦. محقق داماد، سيّد محمّد، ١٤٠١ق، كتاب الحج، أول، قم، چاپ خانه مهر.
٤٧. مصطفىوي، حسن، ١٤٣٠ق، التحقيق في كلمات القرآن، سوم، بيروت، قاهره و لندن، دار الكتب العلمية و مركز نشر آثار علامه مصطفىوي.

٤٨. موسي، حسين بن يوسف، ١٤١٠ق، الإفصاح، چهارم، قم، نشر دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه قم.
٤٩. نجفي، محمدحسن، ١٤٠٤ق، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، هفتم، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٥٠. نراقي، احمد بن محمد مهدي، ١٤١٥ق، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، قم، أول، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
٥١. نراقي، احمد بن محمد مهدي، ١٤٢٥ق، الحاشية على الروضة البهية، أول، قم، نشر جامعهي مدرسين حوزة علميه قم.

The semantics of "love" and its pragmatics in Quran, Sunna and Fiqh

abstract

The words "love", "love" and the like have been used in many cases in Quranic *and narrative evidence*. *The belongingness of these words to the voluntary behaviors of human , which is the subject of jurisprudence, makes this question that, regardless of the evidence and taking into account the topic and the literal meaning of these words, we should reflect on their various uses in the book and Sunnah, and considering the expressions of the jurists around us. Is it possible to* express the meaning of these words and find a rule or rules about this? This research aims to take into account the lexical meaning and induction of the cases of the use of these words in the book and Sunnah, and following and reflecting on the writings of the Imami jurists, regarding the use of these words in evidence, to investigate the subject analytically and descriptively, and to reach a systematic result in this The background should be reached. It seems that the attachment of the popularity of the Holy Ruler to discretionary behavior indicates its legitimacy and priority, and the attachment of his unpopularity indicates the impermissibility of issuing that behavior from the taxpayer.

Keywords: semantics, love, will, to hatred, popularity.