



Divine Rites (Sha'ā'ir Allāh): Between Referential Duality and Qur'anic Exclusivism in Hajj Rituals

Hosseain Naseri Moghadam¹; Zahra Ahmadi Afzadi²

1. Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad; Iran. Email: naseri1962@um.ac.ir

2. Ph.D graduate in Jurisprudence and Principles of Islamic Law from Ferdowsi University of Mashhad and faculty member at Payame Noor University of Mashhad. AhmadiAfzadi@pnu.ac.ir (Corresponding Author).

Article Info	ABSTRACT
Article Type: Research Article Article History: Received 21 May 2024 Received in revised form 15 January 2025 Accepted 16 January 2025 Keywords: Qur'anic Authority; Sha'ā'ir Allāh; Veneration of Religious Rites; Qur'anic Semantics. research. Cite this article:	The Holy Qur'an, as the "Greater Weight" (<i>thiqal akbar</i>), has always served as the primary source for Islamic laws and rulings, and even the authority of Sunnah is understood in its light. The Qur'an's scholarly authority manifests on various levels, one of the most important being its credibility and binding power in religious obligations. One of the subjects for which the Qur'an is regarded as the exclusive reference for understanding and interpretation is "Sha'ā'ir Allāh" (Divine Rites). The term <i>sha'ā'ir</i> appears in four instances in the Qur'an in annexation to the Divine Name (<i>Allah</i>). According to the prevalent view, <i>sha'ā'ir</i> include a collection of persons, objects, acts, and rituals that serve as symbols and manifestations of the religion—such as the Prophet (PBUH) and the Imams (AS), Hajj and its rites, congregational and Friday prayers, mosques and the shrines of the Imams (AS), and the days of Muharram and mourning rituals. The Holy Qur'an emphasizes the reverence of divine rites and forbids their desecration. A fundamental question in this domain pertains to the scope of "religious rites": are they confined solely to the rituals and landmarks of Hajj, or do they encompass a broader range? This divergence arises from differing views among linguists and exegetes in defining the term. This article, through a semantic and conceptual analysis method and based on library sources, explores the Qur'an's authority in clarifying the meaning and scope of <i>sha'ā'ir</i>, demonstrating that the concept is not limited to certain specific instances. The result supports the opinion that <i>sha'ā'ir</i> are not exclusive to Hajj rituals. The preferred view of this research—which also proposes a middle path—is that while the Qur'an is the principal source for identifying divine rites and the verses regarding them were revealed in the context of Hajj, based on the lexical use of the term and by uncovering its underlying criteria, anything that is recognized—either religiously or conventionally—as a divine symbol containing the two elements of <i>i'lān</i> (manifestation) and <i>i'lā</i> (veneration), can be considered an instance of <i>Sha'ā'ir Allāh</i>. Ahmadi Afzadi . H & others.(2024). " Divine Rites (Sha'ā'ir Allāh): Between Referential Duality and Qur'anic Exclusivism in Hajj Rituals". <i>Journal of Islamic Law and Jurisprudence</i>; 36(4); 7-34. © The Author(s). Publisher: Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e- Razavi Branch. DOI: https://doi.org/10.22034/jri.2025.69745.2864

http://jostar-fiqh.maalem.ir/article_77287.html

شعائر الهی: دوگانه مرجعیت یا حصرگرایی قرآنی در مناسک حج^۱

حسین ناصری مقدم؛ زهرا احمدی افزادی 



۱. استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، ایران. رایانامه: naseri1962@um.ac.ir

۲. دانش‌آموخته مقطع دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد و عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور مشهد، ایران. (نویسنده مسئول) رایانامه:

AhmadiAfzadi@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۳۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷

چکیده

قرآن کریم، به مثابه «ثقل اکبر»، همواره مرجع نخستین احکام و شرایع اسلام بوده و حجیت سنت نیز در پرتو آن معنا می‌یابد. مرجعیت علمی قرآن سطوح متعددی دارد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها «اعتبار و حجیت آن در تکالیف دینی» است.

یکی از موضوعاتی که قرآن کریم به صورت انحصاری مرجع فهم و تبیین آن بوده، «شعائر الله» است. واژه «شعائر» در چهار مورد از آیات قرآن، به صورت مضاف به لفظ جلاله به کار رفته است. بر اساس نظر مشهور، شعائر الهی یا دینی شامل مجموعه‌ای از اشخاص، اشیا، اعمال و مناسک است که به عنوان «مظهر و نشانه» دین شناخته می‌شوند؛ از جمله پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام، حج و مناسک آن، نماز جمعه و جماعت، مساجد و مشاهد ائمه علیهم‌السلام، ایام محرم و عزاداری‌ها.

قرآن کریم بر تعظیم شعائر الهی تأکید کرده و از هتک حرمت آن‌ها نهی فرموده است. یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مباحث در این زمینه، مفهوم «شعائر دینی» و گستره آن است. پرسش اصلی این است که آیا شعائر دینی به مناسک و مشاعر حج محدود می‌شود یا معنایی عام‌تر دارد. این اختلاف نظر ناشی از تفاوت دیدگاه‌های اهل لغت و مفسران در تعریف این واژه است.

۱. احمدی افزادی، زهرا و حسین ناصری مقدم (۱۴۰۳). شعائر الهی: دوگانه مرجعیت یا حصرگرایی قرآنی در مناسک حج. جستارهای فقهی و اصولی. (۱۰): (۴)

این مقاله به روش معناشناسی و تحلیل مفهومی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای تدوین شده و به بررسی مرجعیت قرآن کریم در تبیین مفهوم و گستره معنایی شعائر پرداخته و نشان داده است که این مفهوم به برخی مصادیق خاص محدود نیست. نتیجه این بررسی، تقویت دیدگاهی خواهد بود که عدم انحصار شعائر به مناسک حج را مرجح می‌داند.

دیدگاه مختار این تحقیق که راهی میانه نیز پیشنهاد می‌دهد، آن است که هرچند قرآن کریم منبع و مرجع اصلی در استکشاف شعائر الهی است و آیات مرتبط با شعائر همگی در بستر مناسک حج نازل شده‌اند؛ اما با توجه به کاربرد لغوی این واژه در آیات و همچنین از رهگذر کشف ملاک آن، می‌توان هر امری را که از نظر شرع یا عرف به عنوان «شعائر دینی و الهی» شناخته شده و دارای دو عنصر إعلام (آشکارسازی) و اعتلا (بزرگداشت) باشد، مصداق «شعائر الله» دانست.

کلیدواژه‌ها: مرجعیت قرآن؛ شعائر الهی؛ تعظیم مناسک دینی؛ معناشناسی قرآنی.

درآمد

قرآن کریم، نخستین منبع و مرجع احکام شرعی است. فقیهان گرامی در مقام نظریه‌پردازی بر این باورند که در فرآیند استکشاف احکام شرعی، نخست به قرآن کریم رجوع کرده و سپس به سراغ سنت و دیگر ادله می‌روند. به تعبیر دیگر، قرآن کریم از مرجعیت علمی در بیان احکام برخوردار است.

با این حال، در فقه مرسوم، قرآن کریم منزلت شایسته خود را نیافته و در فرآیند استنباط، بیشترین تأکید بر سنت و روایات حاکی از آن بوده است. بهترین شاهد این ادعا، کتب رایج «آیات الأحکام» است که تقریباً تمام بضاعت فقه الأحکام فقیهان فریقین را در بیش از ده قرن گذشته تشکیل می‌دهد. اربابان فضل به خوبی می‌دانند که این آثار، در عین ارزشمندی، از اختصار و کمبود مباحث عمیق رنج می‌برند.

بررسی این موضوع از جنبه‌های گوناگون، نیازمند دقت نظر است که در حوصله این مقاله نمی‌گنجد؛ اما از آنجاکه این نوشتار در پاسخ به فراخوان «مرجعیت علمی قرآن کریم» نگاشته شده است، تلاش دارد فارغ از مباحث نظری و مفهومی، به یکی از موضوعاتی بپردازد که قرآن کریم در استنباط احکام مرتبط با آن، بیشترین نقش و سهم را دارد.

تبیین مسئله

هرکس که اندک آشنایی با اسلام داشته باشد، به خوبی می‌داند که برخی اشخاص، امور و اشیا در این دین از تقدس و احترام ویژه‌ای برخوردارند و از آن‌ها با عنوان «شعائر دینی» یا «شعائر الهی» یاد می‌شود. ازجمله این شعائر می‌توان به پیامبران و امامان علیهم‌السلام و قبور مطهر آنان، کعبه، مسجدالحرام، قرآن کریم، مساجد و موارد مشابه اشاره کرد.

باور به شعائر، منحصر به مسلمانان نیست، بلکه تقریباً تمام ادیان الهی دارای شعائر ویژه خود هستند. برخی از این شعائر متعلق به همه مسلمانان است، مانند نماز جمعه، مناسک حج و دیگر معالم دینی که در قرآن کریم و سنت

نبوی ﷺ مورد تأکید قرار گرفته‌اند. در مقابل، برخی دیگر از شعائر، مختص شیعیان است، همچون زیارت قبور امامان علیهم‌السلام، شهادت ثالثه در اذان، جهر به بسم‌الله در نماز، تعظیم عاشورا و موارد مشابه. ویژگی مشترک تمام شعائر، آن است که نشانه و مظهر یک مفهوم دینی بزرگ به شمار می‌آیند. قرآن کریم، ضمن فرمان به تعظیم شعائر الهی، مسلمانان را از هتک حرمت آن‌ها برحذر داشته است.^۲ بر همین اساس، در فقه اسلامی، قاعده‌ای تحت عنوان «قاعده تعظیم شعائر دینی» شکل گرفته که آثار و پیامدهای مهمی در حوزه فقه و کلام به همراه دارد.

اهمیت فقه الشعائر

شعائر دینی ازجمله موضوعات مهمی است که در زندگی امت اسلامی و جامعه نقش بسزایی ایفا می‌کند و تأثیر آن بر وضعیت فرهنگی کنونی و شکل‌گیری آینده، غیر قابل انکار است. موضوع شعائر در سطوح مختلف، ازجمله فردی، اجتماعی و حتی در سطح حاکمیت و دولت، قابل بررسی است. شعائر دینی نه تنها در تربیت و سازمان‌دهی افراد نقش مؤثری دارند، بلکه تأثیرات شگرفی در ابعاد گوناگون زندگی اجتماعی و فرهنگی برجای می‌گذارند. در سطح فردی، شعائر دینی از برجسته‌ترین مظاهر ارتباط و تعلق خاطر مسلمانان به باورها و ارزش‌های دینی‌شان محسوب می‌شود. در سطح عمومی و اجتماعی نیز، میزان پایبندی امت به اصول و اعتقادات خود و احترام به نمادهای دینی و تاریخی، معیاری برای سنجش اقتدار آن در برابر هجمه‌ها و چالش‌های گوناگون است. به‌طور خلاصه، برخی از فواید و تأثیرات سودمند شعائر دینی عبارت‌اند از تقویت هویت اجتماعی و فردی، گسترش دامنه نفوذ شریعت و تعلیم ارزش‌های اخلاقی.

از دیرباز، تعظیم شعائر دینی همواره موضوع بحث و جدل در خصوص مشروعیت و فواید اجتماعی و سیاسی بوده است. در این میان، همواره گروه‌هایی در مخالفت با آن برخاسته‌اند که در رأس آن‌ها وهابیان و تکفیریان قرار دارند. از جنبه اجتماعی، تأسیس شعائر نوپدید، به‌ویژه در جوامع شیعی، یکی از چالش‌های مهم است که نیازمند توجه ویژه فقیهان و دین‌پژوهان است. این موضوع در ابعاد مختلف، مانند امکان تحقق بدعت، خرافه، تحلیل حرام و تحریم حلال و مسائل مشابه، قابل بررسی است.

فقه شعائر را می‌توان در دو مقام موضوع‌شناسی و حکم‌شناسی مورد توجه قرار داد. از نظر موضوعی، یکی از مهم‌ترین اختلافات در خصوص شعائر الله که تأثیر زیادی در استنباط «حکم شعائر» دارد، مفهوم و گستره «شعائر دینی» است؛ به عبارت دیگر، این پرسش مطرح می‌شود که شعائر دینی به چه اموری اطلاق می‌شود؟ آیا هر امر دینی و مقدس جزو شعائر است یا تنها به نمادها و نشانه‌های خاص، مانند برخی اعمال و مناسک حج اطلاق می‌شود؟ لغت‌شناسان، مفسران و فقیهان در پاسخ به این پرسش به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه اول کسانی هستند که معنای شعائر را عام می‌دانند و گروه دوم کسانی که آن را به امور خاص محدود می‌کنند.

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْلُوْا سَعَائِرَ اللَّهِ» (حج: ۳۲)؛ «ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمِ سَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (مائده: ۲).

اهمیت این بحث به دلیل شناخت دقیق قلمرو شاعر دینی و مذهبی و به تبع آن، اجتناب از افراط و تفریط در مواجهه با مصادیق نوظهور است. این نوشتار که با استفاده از روش تحلیل زبان‌شناسی و معناشناسی و با ابزار گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای تدوین شده است، به تحلیل این موضوع می‌پردازد.

پیشینه

موضوع «شاعر دینی و الهی» در قرآن کریم از آغاز مورد توجه اهل لغت و تفسیر بوده است، به‌طوری‌که همه معاجم مهم لغوی و تفاسیر معتبر قرآنی به بیان معنای این واژه پرداخته‌اند. فقیهان نیز در کتب قواعد فقهی به واژه «تعظیم شاعر» اشاره کرده و در ضمن آن، ریشه‌شناسی شاعر را مورد توجه قرار داده‌اند.

افرادی چون محقق نراقی، میرفتاح، سید حسن بجنوردی، جعفر سبحانی، سیفی مازندرانی، محمد سند بحرانی و فاضل الصفار به تحلیل موضوع شاعر دینی پرداخته‌اند. علاوه بر این، مقالاتی نیز به زبان فارسی در خصوص شاعر دینی منتشر شده است که هیچ‌کدام به تحلیل تفصیلی مفهوم و گستره شاعر با رویکرد معناشناختی نپرداخته‌اند. ساختار این تحقیق در سه بخش تنظیم شده است:

۱. کاربرد لغوی شاعر
۲. شاعر در ادبیات قرآن و مفسران
۳. بررسی اقوال در مفهوم شاعر الهی

بخش اول: معنای لغوی شاعر

پیش از ورود به بحث معناشناسی شاعر در قرآن کریم و دیدگاه مفسران در این زمینه، ضروری است که چستی شاعر از منظر اهل لغت مورد بررسی قرار گیرد.

واژه «شاعر» از ریشه «ش ع ر» گرفته شده است و دارای معانی متفاوتی است که گردآوری همه آن‌ها در یک مفهوم واحد، دشوار به نظر می‌رسد. «شعار» (با کسر شین) به لباسی گفته می‌شود که زیر لباس‌های دیگر پوشیده می‌شود و جمع آن «شُعَر» است. لیث نقل می‌کند که پیامبر ﷺ به انصار فرمود: «شما شُعَر هستید و دیگران دِثَار»، یعنی شما نزدیک‌ترین و خاص‌ترین یاران من هستید (ازهری، ۱۴۲۱ق، ۲۶۶/۱-۲۶۷).

واژه «شُعَر» و «شَعَر» به معنای «مو» است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۲۵۰/۱). «شعور» در اصل از «شعرت» به معنای آگاهی یافتن و درک کردن گرفته شده و عبارت «لیث شعری» نیز از همین ریشه بوده و به معنای «ای کاش می‌دانستم» به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۲۵۱/۱).

«شعار» به معنای صدا و علامتی است که جنگاوران در میدان نبرد از آن برای شناسایی یکدیگر استفاده می‌کردند (ابن اثیر، ۱۳۹۹ق، ۴۷۹/۲؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ۲۶۶-۲۶۷؛ فیومی، بی‌تا، ۳۱۴/۱). همچنین، «شعار» در معنای علامت و نشانه نیز به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ۴/۱۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۲۵۱/۱).

«مَشْعَر» به مکانی اطلاق می‌شود که مناسک حج در آن انجام می‌گیرد؛ چنان‌که در آیه ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾ (بقره، ۱۹۸) آمده و جمع آن «مشاعر» است (ابوجیب، ۱۴۰۸ق، ۱۹۷).

«شعیره» مفرد «شعائر» بوده و به معنای علامت‌های حج و اعمال آن است. همچنین، این واژه به بدن حیوانی که برای قربانی هدیه می‌شود نیز اطلاق می‌گردد (زبیدی، ۱۴۲۲ق، ۱۲/۱۹۰-۱۹۱). علاوه بر این، «شعیره» در معانی دیگری نیز به کار می‌رود، ازجمله:

- «شعیره» به معنای جو که یکی از غلات بوده و جمع آن «شعیر» است (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ۴۱۶-۴۱۷).
- واحدی برای اندازه‌گیری وزن و طول (رواس قلجی، ۱۴۰۸ق، ۲۶۳).
- شیئی ساخته شده از نقره یا آهن که در تعیین نصاب نصل (تیغه سلاح) استفاده می‌شود (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ۴۱۶-۴۱۷).

«اشعار» به معنای اعلام کردن است. هرچند اشعار بُدُن، به نشانه‌ای گفته می‌شود که بر بدن حیوان قربانی ایجاد می‌گردد تا مشخص شود که این حیوان برای قربانی وقف شده است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ۱۴/۱۰۲؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ۴/۱۴۱۳؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۳/۱۹۴).

درنهایت، «شِعْر» (با کسر شین) به نظمی موزون اطلاق می‌شود که ویژگی آن ساختاری متعاضد، موزون و مُقَفّی است و با قصد و نیت قبلی سروده می‌شود (فیومی، بی‌تا، ۱/۳۱۴).

واژه «شَعائر» جمع «شِعار» و «شِعاره» بوده و به معنای نشانه‌های حج است. ترکیب «شعائر الله» نیز به مناسک حج یا نشانه‌های آن اطلاق می‌شود. همچنین، برخی از لغویان آن را جمع «شعیره» دانسته‌اند که به اعمال حج مانند سعی، طواف و قربانی‌ها گفته می‌شود؛ چراکه این اعمال، همگی از شعائر حج محسوب می‌شوند.

از سوی دیگر، «شعیره» در برخی منابع به معنای قربانی‌ای که به سوی خانه خدا هدایت می‌شود نیز آمده است (زبیدی، ۱۴۲۲ق، ۱۲/۱۹۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۱/۲۵۱؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۳/۱۹۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ۴/۴۱۴؛ ابوجیب، ۱۴۰۸ق، ۱۹۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۷ق، ۲۸۰).

ارزیابی و تحلیل نظرات اهل لغت

همان‌طور که مشاهده شد، ماده «ش ع ر» و مشتقات آن دارای معانی متعددی است. همچنین، واژه‌های «شعیره» و «شعائر» نیز در معانی متنوعی به کار رفته‌اند. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توان همه این معانی را به یک مفهوم جامع بازگرداند، به گونه‌ای که سایر معانی، مظاهر و مصادیقی از آن تلقی شوند؟ این مسئله یکی از مباحث مهم در زبان‌شناسی است که در علم اصول فقه نیز تا حدودی مورد بررسی قرار گرفته است.

اختلاف معانی الفاظی که ریشه مشترک دارند، گاه ناشی از اشتراک لفظی و گاه نتیجه اشتراک معنوی است. در مطالعات زبانی ثابت شده که در صورت تردید بین اشتراک لفظی و معنوی، اشتراک معنوی مقدم است؛ زیرا باعث کاهش تنوع در وضع الفاظ می‌شود.

با این حال، نمی‌توان تمامی معانی ماده «شعر» را به یک مفهوم واحد بازگرداند؛ چراکه یافتن وجه اشتراک میان «شعیر» به معنای جو، «شعیر» به معنای نوک پیکان و «شعر» به معنای کلام موزون دشوار است؛ اما اگر از برخی معانی صرف‌نظر کنیم، می‌توان میان بیشتر مشتقات این ریشه، قرابت معنایی یافت. دریافت عمیق و حسی، مفهومی است که در اغلب کاربردهای این ریشه دیده می‌شود:

- «شعر» (مو)، به بدن چسبیده و با حس لامسه درک می‌شود.
- «شعار» (لباس زیر)، به پوست نزدیک است و به‌طور حسی احساس می‌شود.
- «شعر» (کلام موزون)، نوعی دریافت عمیق و شهودی شاعر از مفاهیم است.

در مورد واژه «شعائر» که موضوع این نوشتار است، دو اختلاف میان اهل لغت مشاهده می‌شود: نخست، در مفرد آن که آیا «شعیره» است یا «شعاره»؟ و دوم، در معنای آنکه میان مفهومی خاص و عام در نوسان است. هرچند اختلاف در مفرد این واژه برای بحث حاضر چندان ضروری نیست؛ اما تعیین عموم یا خصوص مفهوم آن، نقش تعیین‌کننده‌ای در موضوع دارد.

به نظر می‌رسد تمامی معانی ذکر شده برای «شعیره» و «شعار» به یک معنای جامع بازمی‌گردند و سایر معانی، صرفاً مظاهر یا مصادیق آن محسوب می‌شوند. این امر مبتنی بر اصلی است که در علم اصول ثابت شده است، معانی متعددی که در یک ماده زبانی مشترک‌اند، به یک معنای واحد و مشترک بازمی‌گردند و اختلاف آن‌ها ناشی از تفاوت در حیثیت یا لحاظ است (قمی، بی‌تا، ۲۲-۳۱).

معنای جامع «شعائر» هر چیزی است که احساسی را برمی‌انگیزد. از نظر تبادل عرفی، این واژه زمانی به یک علامت اطلاق می‌شود که آن علامت، خاص باشد، یعنی مستقیماً مفهوم مشخصی را تداعی کند. این واژه با «احساس» و «شعور» ارتباط دارد؛ همان‌گونه که به چیزی که تحت پوشش و دثار قرار می‌گیرد، به دلیل احساس فرد نسبت به آن، «شعار» گفته می‌شود. همچنین، این واژه به اموری که موجب احساس حرارت، نعمت و موارد مشابه می‌شوند، اطلاق می‌گردد.

اطلاق «شعار» بر خواص انسان، رهبر یا قائد نیز به این دلیل است که به سبب تکرار معاشرت و همراهی، بیشتر احساس می‌شود. از همین رو، به هر چیزی که در شرع مورد تشویق و تأکید قرار گرفته و انسان را به ایمان و طاعت وامی‌دارد، «شعار» گفته می‌شود.

به‌طور خلاصه، «شعار» جمع «شعار» و «شعیره» است و به هر چیزی گفته می‌شود که احساس را برمی‌انگیزد؛ اما معنای دقیق آن بسته به مضاف‌الیه تغییر می‌کند؛ بنابراین، عبارت «شعائر الله» به هر چیزی اشاره دارد که احساس احترام و اطاعت نسبت به خداوند را برمی‌انگیزد و «شعائر الحسین (علیه السلام)» هر آن چیزی را دربرمی‌گیرد که احساس مخالفت با ظلم و ستم را در انسان ایجاد کند (صفار، ۱۴۳۴ق، ۱/۱۲۴-۱۲۹).

از مجموع دیدگاه‌های لغویان و مفسران می‌توان دریافت که «شعیره» و «شعائر» در اصل به معنای نشانه و علامتی برای چیزی هستند. شاکله اساسی شعائر، اعلام و اطلاع‌رسانی حسی است. منظور از «حسی» آن است که شعائر باید

جنبه‌ای مادی و محسوس داشته باشند؛ به این معنا که موارد استفاده آن‌ها اموری هستند که اطلاع‌رسانی و اعلام آن‌ها به صورت محسوس و آشکار انجام می‌شود، نه به صورت صرفاً قلبی و ذهنی که در درون فرد باقی بماند و عیان نباشد. افزون بر شواهد زبانی، تبادل عرفی نیز مؤید این معناست.

چنان‌که در مباحث لغوی اشاره شد، تمام کاربردهای واژه «شعائر» به نوعی دارای جنبه نشانه‌ای و اعلامی هستند. روشن است که این ویژگی، ماهیتی محسوس و مادی دارد، هرچند مدلول آن ممکن است غیرحسی باشد. از نظر عرف نیز، شعائر باید ظهور و بروز آشکار داشته باشند. جصاص در این باره می‌نویسد: «اصل در شعائر آن است که از واژه اشعار، به معنای اعلام حسی، اخذ شده باشد» (جصاص، ۱۴۰۵ق، ۲۹۱/۳). در مفردات راغب اصفهانی نیز چنین آمده است: «مشاعر حج، همان نشانه‌های حسی و آشکار حج هستند» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۱ق، ۴۲۶).

بر این اساس، اذان، عزاداری محرم، سعی بین صفا و مروه و امثال آن‌ها جزو شعائر محسوب می‌شوند، چراکه از ویژگی اعلام حسی برخوردارند؛ اما اموری مانند توکل، حسن نیت، تولی و تبری (در مرحله قلبی) و مشابه آن‌ها که جنبه‌های باطنی دارند، از دایره شعائر خارج هستند.

شعائر، اموری هستند که به طور برجسته و آشکار محسوس‌اند؛ به عبارت دیگر، شعائر و آیین‌ها نشانه‌های آشکار و درخشان الهی‌اند که حقایق زیادی را با دقت و وضوح به مردم آموخته و اعلام می‌کنند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ۲۴۲).

همچنین، واجبات و فرائضی که جنبه اعلامی و اطلاع‌رسانی ندارند از دایره شعائر دینی خارج هستند، هرچند بر آن‌ها «نُسک» اطلاق می‌شود، مانند نماز فردی، روزه و سایر واجبات غیر اعلامی.

بنابراین، شعائر همان «نُسک من حیث هی نُسک» نیست؛ زیرا نُسک‌ها به این دلیل مشاعر نامیده شده‌اند که در آن‌ها جنبه‌ای از اعلام و اظهار وجود دارد. نُسک‌های حج به دلیل معنای لغوی به آن‌ها مشاعر گفته می‌شود، از آن جهت که حج نمایانگر یک کنگره، اجتماع و مکانی برای دیدار و نزدیکی اهداف مشترک و غایات واحد بین مسلمانان است؛ بنابراین، هر آنچه که آنان در قالب گروهی از اعمال انجام می‌دهند، جنبه‌ای از اعلام دین و بزرگی دین دارد و به وضوح بر وحدت و الفت میان امت اسلامی دلالت می‌کند. به همین دلیل است که مناسک حج - برخلاف سایر عبادات - مشعر نامیده می‌شود؛ زیرا در آن جنبه‌ای از اعلام وجود دارد که در دیگر عبادات نیست. شاید نماز جماعت نیز به همین دلیل مشعر نامیده شود و مساجد خدا نیز مشعر نامیده می‌شوند (سند ۱۴۳۲ق، ۲۲۵/۳).

بخش دوم: بررسی «شعائر الله» در آیات و کلمات مفسران

چهار آیه از قرآن کریم، لفظ «شعائر» را دربر دارند، هرچند برخی بر این باورند که مفهوم اصلی «شعائر» در بسیاری دیگر از آیات نیز آمده است (میرزای قمی، صاحب عروه و سید جمال گلپایگانی، به نقل از سند ۱۴۳۲ق، ۲۱۹/۳).

آیه اول: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره: ۱۵۸). «صفا» و «مروه» از شعائر (و نشانه‌های) خداوند هستند؛ بنابراین، کسانی که حج خانه خدا یا عمره انجام می‌دهند، هیچ مانعی ندارد که بر آن دو طواف کنند و کسی که فرمان خدا را در انجام کارهای نیک اطاعت کند، خداوند در برابر عمل او شکرگزار و از افعال او آگاه است.

شان نزول

مفسران شیعه و سنی دیدگاه‌های متفاوتی در خصوص شان نزول این آیه ابراز داشته‌اند. از امام صادق علیه السلام پرسیدند که آیا سعی بین صفا و مروه واجب است یا خیر؟ ایشان فرمودند: «واجب است»؛ سپس از ایشان پرسیدند: آیا خداوند عزوجل نفرموده است: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾؟ امام علیه السلام پاسخ دادند: «این آیه مربوط به عمره القضاء است که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله با مشرکان شرط کرد که به هنگام سعی مسلمانان، بت‌ها را از کوه صفا و مروه بردارند». در آن زمان، یک مرد مسلمان از سعی اجتناب کرد تا ایام سپری شد و بت‌ها را بازگرداندند. اصحاب خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آمدند و گفتند: یا رسول الله، فلانی سعی بین صفا و مروه نکرده و اکنون بت‌ها را برگرداندند. آیه ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ نازل شد که بر او گناهی نیست که طواف کند حتی اگر بت‌ها در آنجا باشند. (کلینی، ۱۳۶۳، ۴/۴۳۵؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ۱/۳۶۴).

در تفاسیر اهل سنت نیز تقریباً همین مضامین ذکر شده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۱/۱۵۹؛ جصاص، ۱۴۰۴ق، ۱۱۸/۱؛ طبری، ۱۴۲۲ق، ۲/۷۱۴؛ طحاوی، ۱۴۱۶ق، ۲/۹۹؛ قطب، ۱۴۰۵ق، ۱/۱۴۹؛ ابن عربی، ۱۴۰۸ق، ۱/۴۶). چالشی که در این آیه وجود دارد، مربوط به تعبیر «لا جُنَاحَ» در حکم فقهی سعی بین صفا و مروه است. واژه «جُنَاح» در شریعت به معنای «اثم» است (ابن عربی، ۱۴۰۸ق، ۱/۴۶). آیه مقرر می‌دارد که طواف بین صفا و مروه گناهی ندارد و نفی گناه اعم از وجوب بوده و با استحباب، کراهت و اباحه نیز سازگار است. درحالی که به نظر فقیهان شیعی و بسیاری از اهل سنت، سعی بین صفا و مروه از واجبات حج است نه از سنن و مستحبات (صاحب جواهر، ۱۴۲۱ق، ۱۰/۳۰۹).

حل این مشکل با توجه به شان نزول‌های آیه، برطرف می‌شود. به این صورت که در آغاز آیه، نفی جناح به صورت خبری و با دلالت مطابقی انجام شده است که شامل وجوب و غیر آن می‌شود؛ ولی با توجه به قرائن خارجی مانند شان نزول و سنت قطعی، وجوب استفاده می‌شود (طوسی، بی تا، ۲/۴۴؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ۲/۵۱۸؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ۱/۱۸۴؛ طباطبایی، ۱۳۵۲، ۱/۳۸۶؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ۲/۲۳۷).

این مسئله به عنوان «رفع منع پس از خطر» شناخته می‌شود؛ بدین معنی که عباراتی که پس از رفع منع یا استثنا از منع می‌آیند، به صورت جواز و اجازه بیان می‌شوند و حکم نهایی آن‌ها از دلیل دیگری استفاده می‌گردد. برای نمونه، به کسی که از مرگ به سبب گرسنگی می‌ترسد گفته می‌شود: «می‌توانی از میته بخوری»، درحالی که برای او خوردن

میته واجب است نه مباح. به همین دلیل خداوند فرموده است: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (بقره: ۱۷۳) (طریفی، ۱۴۳۸ق، ۱/۱۳۲).

صاحب المیزان نیز با تبیینی دیگر به این موضوع اشاره می‌کند: «در مقام تشریح، نیازی به بیان همه جهات و خصوصیات حکم نیست و تنها کشف جعل حکم کافی است» (طباطبایی، ۱۳۵۲، ۵/۶۱).
مورد دیگری که در قرآن کریم مشابه این سبک وجود دارد، موضوع قصر نماز است: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ (نساء: ۱۰۱). با اینکه به عقیده مشهور و بلکه مجمع فقیهان امامیه، قصر نماز در سفر واجب است؛ ولی در این آیه به «لا جناح» تعبیر شده است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ۲/۲۴۲).

اقوال در تفسیر شعائر الله

افسران در تفسیر عبارت «شعائر الله» در این آیه نظرات متفاوتی ابراز کرده‌اند که به آن‌ها اشاره می‌شود:
۱. **نشانه‌های شریعت:** دسته‌ای بر این باورند که «شعائر الله» به معنای اعلام و نشانه‌های آشکار کننده شریعت است. از آنجا که حج به طور کامل یک نشانه است، همه اعمال حج به عنوان شعائر خداوند محسوب می‌شوند (طبری، ۱۴۲۲ق، ۲/۷۱۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۷۷، البلاغ، ۳۳۶؛ طریفی، ۱۴۳۸ق، ۱/۱۳۰؛ عبده، ۱۴۲۷ق، ۴/۳۵۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱/۲۰۸؛ فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ۱/۵۲۶).

۲. **مناسک حج:** دسته‌ای بر این عقیده‌اند که در قرآن کریم، «شعائر» تنها بر مناسک اجتماعی حج اطلاق شده است. البته برخی دیگر، عبادات اجتماعی اسلام مانند اذان، نماز جمعه و عیدین را نیز به آن ملحق کرده‌اند (طریحی، ۱۳۶۲ق، ۳/۳۴۶؛ عبده، ۱۴۲۷ق، ۴/۳۵۹). علاوه بر این، باید به این گروه کسانی را افزود که معتقدند «شعائر الله» شامل صفا و مروه، قربانی‌ها و سایر موارد مشابه نیز می‌شود (ابن فرس، ۱۴۲۷ق، ۲/۳۰۶).

۳. **آخبار:** طریفی معتقد است که مراد از «شعائر»، اخبار است که از عبارت «أَشْعَرَ فَلَانٌ بَكْدَا» به معنای «فلان کس از فلان چیز خبر داد» گرفته شده است؛ به عبارت دیگر، شعائر به اخبار خداوند اطلاق می‌شود که برای شما روشن کرده و برتری داده است (طریفی، ۱۴۳۸ق، ۱/۱۳۰).

۴. **مناسک و عبادات خداوند:** (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۲/۶۰). فخر رازی می‌نویسد: «شعائر» یا باید به عبادات یا به مناسک حمل شود، یا باید به مکان‌های عبادات و مناسک تعلق داشته باشد. در هر صورت، سعی بین این دو کوه از «شعائر الله» و نشانه‌های دین او است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۴/۱۳۶).

۵. **حُرُمَات و حدود الهی:** در این دیدگاه، «شعائر» به معنای نشانه‌ها و علامت‌های حدود، دستورات و نواهی خداوند است (طریحی، ۱۳۶۲ق، ۳/۳۴۶).

۶. **محرّمات حال احرام:** دیدگاه دیگری وجود دارد که بر اساس آن، منظور از «شعائر الله»، چیزهایی است که خداوند در احرام بر شما حرام کرده است و نباید آن‌ها را در احرام حلال بشمارید (طریحی، ۱۳۶۲ق، ۳/۳۴۶).

۷. **نشانه‌های حرم:** در نظر دیگری، «شعائر» به علامت‌هایی اشاره دارد که برای تمایز میان حلّ و حرم نصب شده‌اند (طریحی، ۱۳۶۲ق، ۳/۳۴۶).

۸. **نشانه‌های تقرب:** این واژه از «اشعار» به معنای اطلاع و آگاهی گرفته شده است؛ بنابراین، «شعائر» به معنای معالم و نشانه‌هایی برای نزدیک شدن به خداوند است (جصاص، ۱۴۰۵ق، ۱/۱۲۱).

۹. **رمز:** یکی از محققان معاصر بر این عقیده است که «شعیره» به معنای رمز است، چراکه نمایانگر ایمان بوده و بر محل عبادت نیز اطلاق می‌گردد (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ۱/۲۹۶).

۱۰. **دین الله:** حسن بصری می‌گوید: «همه از دین خداست»، یعنی طواف و سعی میان این دو کوه از دین خداوند هستند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۱، ۲/۲۵۳).

تحلیل

از میان این ده قول، برخی با نظر اهل لغت سازگار نیستند، مانند قول‌های ۳، ۸ و ۹؛ چراکه در کتب لغوی معنای «آخبار»، نشانه‌های تقرب و رمز وجود ندارد؛ اما اگر این موارد را کنار بگذاریم، نظرات مفسران بیشتر در دو قول متمرکز است. عده‌ای «شعائر الله» را در این آیه به معنای مناسک حج و اشیاء و امور مرتبط با آن می‌دانند، درحالی‌که دسته‌ای دیگر ضمن پذیرش این دیدگاه، برای شعائر بار معنایی گسترده‌تری قائل هستند. در ادامه بیشتر در این خصوص سخن گفته خواهد شد.

آیه دوم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ﴾ (مائده: ۲). ای کسانی که ایمان آورده‌اید! شعائر و حدود الهی (و مراسم حج را محترم بشمارید! و مخالفت با آن‌ها) را حلال ندانید! و نه ماه حرام را.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «احلال یعنی مباح دانستن چیزی که با بی‌مبالاتی نسبت به احترام و جایگاه آن، ملازمه دارد. احلال شعائر الهی یعنی عدم احترام به آن‌ها» (طباطبایی، ۱۳۵۲، ۵/۱۶۲).

شان نزول

ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم و نحاس در کتاب «ناسخ» خود از ابن عباس در تفسیر آیه ﴿لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ﴾ روایت کرده‌اند که گفت: مشرکان به زیارت خانه خدا آمده و هدایایی می‌آوردند و حرمت شعائر را بزرگ شمرده و در حج خود قربانی می‌کردند. مسلمانان خواستند بر آن‌ها حمله کنند؛ اما خداوند فرمود: ﴿لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ﴾. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۲/۲۵۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ۶/۳۷).

اقوال در تفسیر آیه:

تقریباً مشابه اقوالی که در آیه قبلی آورده شد، در خصوص این آیه هم وجود دارد. این اقوال عبارت است از:

۱. مناسک حج (فاضل مقداد ۱۳۷۳، ۱/۳۱۱؛ طنطاوی ۱۹۹۷م، ۴/۲۶؛ طریفی ۱۴۳۸ق، ۳/۱۰۸۵؛ طباطبایی، ۱۳۵۲، ۵/۱۶۲).

۲. رعایت حرمت‌های خدا؛

۳. اجتناب از غضب او و پیروی از طاعتش (قطب راوندی، ۱۴۰۵ق، ۳۰۳/۱؛ فاضل جواد، ۱۳۶۵، ۲۸۱/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ۲۵۴/۲)؛

۴. تمامی آنچه که به آن امر شده‌ایم و از آن نهی شده‌ایم (ابوالعزائم، ۱۴۱۳ق، ۴۹/۶)؛

۵. دین و تکالیف الهی؛

۶. مناسک حج، قربانی و هدایای حج؛ (فخر رازی ۱۴۲۰، ۲۸/۱۱؛ بیضاوی ۱۴۱۸، ۱۱۳/۲)؛

۷. معالم دین (مقدس اردبیلی، بی تا، ۲۹۵)؛ (حلی، ۱۴۳۵ق، ۱۷۲)؛

۸. هرچه برای خداوند است، مانند هدی و جزو آن (شافعی، ۱۴۱۲ق، ۱۸۳/۲)؛ (هرری، بی تا، ۹۵/۷)؛

۹. شش چیز: صفا، مروه، بدنه‌ها، جمار، مشعر الحرام و عرفات (ابن فرس، ۱۴۲۷ق، ۳۰۶/۲).

از مفسران بزرگ امامیه، شیخ طوسی هشت معنا و شیخ طبرسی نیز هفت تفسیر مشابه برای این آیه ذکر کرده‌اند و در نهایت قول به عمومیت آیه را برگزیده‌اند (طوسی، بی تا، ۴۱۸/۳؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ۲۳۷/۳). طیب نیز در تفسیر خود از عمومیت آیه دفاع می‌کند: «اگرچه مورد آیه مناسک حج است، مانند طواف، سعی، وقوف عرفات، مشعر الحرام، رمی جمرات، ذبح، حلق، بیتوته، نماز طواف و سایر مناسک؛ اما این با عمومیت آن منافات ندارد و جمع مضاف، افاده عموم می‌کند» (طیب، ۱۳۷۸، ۲۹۱/۴).

آیه سوم: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ (حج: ۳۲). این است (مناسک حج)! و هر کس شعائر الهی را بزرگ دارد، این کار نشانه تقوای دل‌هاست.

ضمیر در «فَأَنَّهَا» به مرجعی که کلام بر آن دلالت دارد، برمی‌گردد و ممکن است به «شعائر» بازگردد، یعنی تعظیم شعائر. در اینجا مضاف حذف شده است؛ زیرا کلام بر آن دلالت دارد (قرطبی، ۱۳۶۴، ۵۶/۱۲).

ما نظرات مفسران در تفسیر «شعائر الله» در ذیل این آیه به شرح زیر است:

۱. برخی معتقدند که شعائر در این آیه به قرینه وقوع در سیاق آیات حج، به مناسک حج اشاره دارد (صادقی،

۱۴۰۶ق، ۲۴۲/۲). همچنین گفته شده که منظور از «شعائر»، تمامی مناسک حج است (زمخشری، ۱۴۰۷ق،

۱۵۸/۳). در واقع، مراد از آن، تمام مناسک حج است و ذکر «هدی» از این جهت است که سپس می‌فرماید:

﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (طریفی، ۱۴۳۸ق، ۱۷۷۲/۴).

۲. نشانه‌های دین خدا و علامت‌هایی که برای اطاعت از او مقرر شده‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ۱۳۳/۷؛ طباطبایی، ۱۳۵۲، ۳۷۳/۱۴).

۳. شعائر، نشانه‌هایی هستند که به امری (مُشْعَرِّبُهَا) اشاره می‌کنند و مقید به مواردی مانند صفا و مروه یا غیر از آن نیستند؛ بنابراین، هر چیزی که از شعائر الله و نشانه‌های او باشد و موجب یادآوری او گردد، تعظیم آن از تقوای

الهی محسوب می‌شود و این معنا، تمام آیاتی را که به امر تقوا اشاره دارند، شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۵۲، ۴۰۷/۱).

۴. مراد از شعائر، «بُذُن» (قربانی‌ها) هستند و تعظیم آن‌ها به معنای فربه کردن، نیکو ساختن، نشانه‌گذاری و بزرگ شمردن آن‌هاست (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۳۵۹/۴).

۵. ابن ابی شیبیه روایت می‌کند که مراد از «شعائر الله» در این آیه عبارت است از: وقوف در عرفه، مشعر (مزدلفه)، قربانی (بُذُن)، حلق (تراشیدن سر) و رمی جمرات. هر کس این امور را بزرگ دارد، دارای تقوای قلبی است (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق، ۲۷۵/۳).

۶. طبری بر این باور است که بهترین تفسیر از «شعائر الله» همان اعلام و نشانه‌های تعبیدی خداوند برای مردم در اعمال حجشان است (طبری، ۱۴۲۲ق، ۵۴۱/۱۶).

۷. شعائر خداوند، عنوانی برای مناسک حج است و جمع «شعیره» به معنای علامت‌گذاری چیزهایی است که خداوند تعیین کرده است، مانند کعبه، صفا و مروه، عرفه، مشعر الحرام و دیگر معالم حج. همچنین، «شعیره» به قربانی‌های هدیه نیز اطلاق می‌شود (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۱۸۵/۱۷). ممکن است همه این معانی در آیه منظور شده باشد؛ زیرا آیه شامل تمامی این تفاسیر است (جصاص، ۱۴۰۵ق، ۷۸/۵).

آیه چهارم: ﴿وَالْبُذُنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾ (حج: ۳۶)؛ و شترهای چاق و فربه را (در مراسم حج) برای شما از شعائر الهی قرار دادیم. در آن‌ها برای شما خیر و برکت است. «بُذُن»، جمع «بَذَنَه» است و این نام‌گذاری به دلیل بزرگی آن‌ها صورت گرفته است. شتر و گاو در این دسته قرار می‌گیرند؛ اما گوسفند مشمول این نام نمی‌شود. بدنه‌ها از این رو «شعائر» نامیده شده‌اند که با نشانه‌هایی علامت‌گذاری می‌شوند (ابو مظفر، ۲۰۱۰م، ۲۱/۳).

این آیه نیز مورد تفاسیر مختلفی درباره «شعائر الله» قرار گرفته است که ارتباط نزدیکی با آیات پیشین دارد. در ادامه به چند مورد از این تفاسیر اشاره می‌شود.

بُذُن: برخی مفسران، شعائر را در این آیه تنها به «بُذُن» (قربانی‌های حج) تفسیر کرده‌اند. بُذُن به حیواناتی اطلاق می‌شود که برای قربانی هدایت شده و علامت‌گذاری می‌شوند؛ یعنی در قوزک پای راست آن‌ها شکاف ایجاد می‌شود تا مشخص شود که قربانی هستند. این معنا با تفسیر ائمه اهل بیت علیهم‌السلام نیز مطابقت دارد و ظاهر آیه ﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ﴾ آن را تأیید می‌کند. همچنین، این تفسیر با آیه ﴿وَالْبُذُنَ جَعَلْنَاهَا﴾ هم‌خوانی دارد (طباطبایی، مختصر المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۲۱ق، ۳۲۱/۴).

اعلام عبادت: برخی دیگر معتقدند که «شعائر الله» به تمامی نشانه‌هایی اشاره دارد که برای اطاعت و عبادت مقرر شده‌اند (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ۳۲۱/۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۳۵/۴).

نشانه‌های دین خدا: برخی مفسران، شعائر را در این آیه به معنای نشانه‌های دین الهی دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا، ۳۱۸/۷).

هدایا: گروهی نیز بر این باورند که شعائر همان قربانی‌هایی هستند که بر کوهان آن‌ها جراحی ایجاد می‌شود تا مشخص شود که هدی (قربانی حج) هستند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۸۰/۱۱).
اعلام و اعمال حج: برخی دیگر، شعائر را شامل تمامی نشانه‌ها و مناسک حج دانسته‌اند (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ۲۸۵/۲).

بخش سوم: اقوال در خصوص گستره شعائر الله

الف) قول به اختصاص

همان‌طور که در بخش تفسیری اشاره شد، بسیاری از مفسران و فقیهان اهل سنت شعائر الله را به مناسک و اعمال حج اختصاص داده‌اند. درحالی‌که در میان مفسران و فقیهان شیعه، تنها تعداد اندکی مانند نراقی (نراقی، ۱۴۱۵ق، ۲۴) و ابو الفتوح رازی در تفسیر خود (ابو الفتوح، ۱۳۷۱، ۲/۲۶۹) به انحصار آن در مناسک حج اعتقاد دارند.

ادله قول به اختصاص

دلیل اول: توقیفی بودن شعائر و ثبوت حقیقت شرعیه

یکی از دلایلی که برخی برای انحصاری بودن شعائر الله ذکر کرده‌اند، توقیفی بودن آن‌هاست. به این معنا که شعائر الله باید از جانب شارع (خداوند) مشخص شود و نمی‌توان هر نشانه دینی را به‌عنوان شعائر در نظر گرفت. از کلمه شَعَائِرِ اللَّهِ می‌توان فهمید که هر یک از مواردی که به این عنوان اطلاق می‌شوند، باید بر اساس متون دینی یعنی قرآن یا سخنان پیامبر به‌عنوان شعیره شناخته شوند. برای مثال، در آیه‌های ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ و ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ اشاره شده است که هیچ‌کس حق ندارد چیزی را به‌عنوان شعائر الله معرفی کند مگر آنکه در متون دینی به این عنوان آمده باشد. برخی ممکن است در مناسبت‌های حزن یا شادی، وضعیت‌هایی را به‌عنوان شعائر الله معرفی کنند تا به آن‌ها تقدس بخشند و از نقد و بررسی آن‌ها جلوگیری کنند. (فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ۳۸۷/۱۲).
علامه طباطبایی نیز می‌فرماید: «قول خدای تعالی ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ نشان می‌دهد که این دو مکان، به فرمان خداوند، نشانه‌گذاری شده‌اند... و روشن می‌شود که منظور از شعائر، شعائر تکوینی نیست بلکه شعائر با جعل خداوند تعالی است.» (طباطبایی، ۱۳۵۲، ۱/۳۸۵). فضل‌الله در این خصوص می‌نویسد: «از واژه شعائر الله چنین استفاده می‌شود که مصادیق آن‌ها توقیفی است، به این معنا که هر شعیره‌ای باید در کلام الله یا کلام پیامبر با این عنوان وارد شده باشد؛ بنابراین، کسی حق ندارد چیزی یا عملی را به‌عنوان شعائر الله ابداع کند.» (فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ۳۷۸/۱۲).

از طرف دیگر، اصطلاح «شعائر» که در آیه **﴿وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ﴾** آمده است، به مواردی مانند بُدن، مناسک حج و دیگر آیات مشابه محدود می‌شود. در واقع، این آیه به‌طور خاص در تلاش است تا نشان دهد که شعائر تنها به همین موارد اختصاص دارد؛ بنابراین، چگونه می‌توان شعائر را همچنان به عموم موارد گسترش داد و آن را شامل مسائل دیگری دانست؟ آیا این به معنای انتقال از حقیقت لغوی به حقیقت شرعی نیست؟ (سند، ۱۴۲۴ق، ۴۳-۴۴). شاهد دیگری که بر این مدعا دلالت می‌کند، تعبیر به **«جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ»** است که نشان می‌دهد جعل شعائر مختص به خداوند است و این موضوع انحصار شعائر را تأیید می‌کند.

دلیل دوم: اخذ به قدر متیقن

هرچند که به‌طور ظاهری واژه «شعائر» عمومیت دارد و ممکن است شامل هر چیزی باشد که به خداوند منتسب شود؛ اما تردید این واژه میان دو معنا، یعنی جمع «شعار» به معنای مطلق علامت و جمع «شعیره» به معنای امور خاص مانند بُدن، صفا و مروه که در آیات آمده است، موجب اجمال در معنا و لزوم اخذ به قدر متیقن می‌شود؛ بنابراین، معانی مشخص‌تری از شعائر به‌ویژه در ارتباط با معالم حج به‌دست می‌آید.

نراقی هرچند در ابتدا چهار معنای ممکن برای «شعائر الله» ذکر می‌کند؛ اما در ادامه نظر دیگر خود را تقویت می‌کند: «با این حال، دو نکته این مسئله را خدشه‌دار می‌کند. اول اینکه برای مراد گرفتن یک مفهوم عام از «شعائر»، باید «شعائر» جمع «شعار» به معنای علامت مطلق باشد؛ اما این فرض ثابت نیست؛ زیرا ممکن است جمع «شعیره» باشد که همان بُدن است. دوم اینکه عموم جمع مضاف تنها در افرادی که به مضاف‌الیه منسوب هستند، وجود دارد. در اینجا مضاف‌الیه خداوند است؛ اما چون صریح نیست، نیاز به تقدیر دارد و مشخص نمی‌شود که منظور از آن، طاعت خدا، عبادت او یا امثال آن است؛ ممکن است مقصود طاعت خاص خدا باشد، یعنی حج؛ زیرا در اضافه، حداقل مناسب کافی است.» (نراقی، ۱۳۷۵، ۳۰)

همچنین، ابو الفتوح در تفسیر خود به انحصار در این مفهوم قائل است (ابو الفتوح، ۱۳۷۱، ۲/۲۶۹).

دلیل سوم: لزوم بدعت و تشریعات جدید

اگر امر مهمی مانند جعل شعائر دینی به عرف واگذار شود، دیگر قابل کنترل نخواهد بود؛ زیرا عرف متشرعه هرگاه به دلایلی مصالح یا شرایط خاص را اراده کند، امکان دارد برای خود شعائر جدیدی تأسیس کند. این امر می‌تواند منجر به پدید آمدن تشریعات جدید و بدعت در دین گردد (سند، ۱۴۲۴ق، ۴۶).

دلیل چهارم: سیاق

سیاق آیات مربوط به حج است و این موضوع سبب انصراف لفظ «شعائر» به مناسک حج می‌شود. البته این مقام با تعمیم همراه نیست و یکی از سه وجه اول سزاوارتر است؛ زیرا سیاق آیات بیانگر اعمال و مناسک حج است. بدین ترتیب، نظر برخی از فقیهان که شعائر را عام دانسته‌اند، ضعیف به نظر می‌رسد (نراقی، ۱۳۷۵، ۳۰).

ب) قول به عمومیت (دیدگاه برگزیده)

مدعای تحقیق این است که از آیات مرتبط با شعائر، چنین برمی آید که دامنه شعائر تنها به اعمال و مناسک حج محدود نمی شود، هرچند که قطعاً شامل آن ها نیز می گردد. ادله این دیدگاه به شرح زیر است:

دلیل اول: نقد استدلال های قائلان به اختصاص

از آنجا که معنای شعائر در آیات قرآن کریم بین عمومیت و اختصاص در نوسان است و حالت سومی برای آن متصور نیست؛ بنابراین، با نفی ادله کسانی که به اختصاص شعائر به موارد منصوص مانند برخی مناسک حج قائل اند، می توان قول به عمومیت آن را اثبات کرد. کسانی که بر اختصاص شعائر به موارد خاص تأکید دارند، ادله ای مطرح کرده اند که به نظر می رسد از اعتبار کافی برخوردار نباشند. مهم ترین ادله آنان را در بخش مربوط به قول به اختصاص آورده ایم و اکنون آن ها را مورد نقد قرار می دهیم.

نقد دلیل اول: توقیفی بودن شعائر

پیش از نقد این دلیل، لازم است دو نکته را یادآور شویم که خود می تواند موضوع یک مقاله مستقل باشد و آن بحث تعبدی یا غیرتعبدی بودن شعائر است. هرچند رایج ترین نظر این است که اعمال واجب به دو دسته تعبدی و توصیلی تقسیم می شوند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۷۲)، برخی بر این عقیده اند که تقسیم بندی سه گانه ای وجود دارد؛ بدین صورت که برخی از اعمال عبادی خاص هستند و بدون قصد قربت صحیح واقع نمی شوند، مانند نماز و روزه، درحالی که برخی دیگر از اعمال عمومی تر بوده و برای تحصیل محبوبیت شرعی و ثواب، به قصد انجام می شوند، مانند صله رحم و عقد نکاح. این دسته از اعمال میان تعبدیات و توصلیات قرار دارند و در صورت فقدان قصد قربت نیز صحیح واقع می شوند و گاهی به این نوع اعمال نیز عبادی اطلاق می شود. تعظیم شعائر دینی از این قبیل است، به طوری که در صحت آن ها، اتیان به داعی محبوبیت کافی است. البته اگر مقصود از شعائر تنها اعمال و مناسک حج باشد، قطعاً این اعمال از نوع تعبدی محض خواهند بود (صفار، ۱۳۴۳ق، ۱/۱۴۱-۱۴۲).

نکته بعدی این است که توقیفی بودن یک عمل، لزوماً به معنای تعبدی بودن آن نیست؛ زیرا ممکن است عملی توقیفی باشد؛ ولی تعبدی نباشد. میان این دو مفهوم، عموم مطلق وجود دارد. هر تعبدی، توقیفی نیز هست و ممکن است امری توقیفی باشد؛ اما تعبدی به شمار نیاید. به عنوان مثال، روشن است که وجوب عصر در تطهیر لباس، توقیفی است؛ اما در عین حال توصیلی محسوب می شود.

اینک پس از بیان این دو نکته، باید گفت که محور بحث قائلان به اختصاص، توقیفی بودن شعائر است، نه تعبدی بودن آن. در حقیقت، تحصیل تعظیم شعائر باید به داعی محبوبیت و اعلاهی کلمه حق باشد و همین مقدار برای عبادی بودن آن کافی است؛ اما در خصوص اینکه آیا شعائر دینی توقیفی هستند یا خیر، باید گفت که توقیفی بودن شعائر الله و نقل آن از معنای لغوی به معنای شرعی، نه تنها ثابت نشده است، بلکه با استقراء در آراء فقیهان و مفسران شیعی و

سنی، عدم آن آشکار می‌شود. چراکه آنان عنوان شعائر را بر بسیاری از امور مستحدثه منطبق کرده‌اند، همان‌طور که در مباحث قبلی ذکر شد.

البته ممکن است مستشکل بگوید این فقیهان اولاً این مسئله را با تطبیق عنوان کلی مورد نظر قرار داده‌اند و هرگز به بررسی مجموع آیات و تحلیل فنی آن پرداخته‌اند. ثانیاً ممکن است تفاوتی میان احکامی مانند صفا و مروه یا بُدن با اعمالی مانند زیارت یا ذکر مجالس وجود داشته باشد و شاید از دیدگاه آنان، وجهه اجتماعی این اعمال مدنظر بود. در پاسخ باید گفت که اگر حقیقت شرعی و توقیفیت برای شعائر، همان‌طور که برای نماز ثابت است، معلوم بود، بعید به نظر می‌رسید که عالمان، عنوان شعائر را بر هر امر غیر منصوص اطلاق کنند. البته به‌طور قطع میان مناسک حج و برخی مصادیق جدید شعائر، هم از لحاظ درجه بزرگی و هم از جهت میزان تعظیم، تفاوت وجود دارد. همچنین در صورت شک در توقیفی بودن و تردید در نقل به معنای شرعی، اصل بر عدم توقیفی بودن و عدم نقل است.

نقد دیگری بر این دلیل، این است که قائل تلاش کرده و عمومات شعائر را در دسته‌ای قرار دهد که نیاز به تفصیل و جعل و تقنین دارند، با استناد به اینکه شارع برخی از مصادیق شعائر را تعیین کرده است. این استدلال اشتباه است؛ زیرا صرف تصرف شارع در خروج یا الحاق یک مصداق به معنای این نیست که آن مصداق از نوع اول است. به‌طور مشابه، شارع در «بیع» تصرفاتی انجام داده است، گاهی آن را توسعه داده و گاهی محدود می‌کند؛ اما این تصرفات تأثیری در باقی ماندن عمومیت «بیع» و انطباق آن بر مصادیقش بدون نیاز به جعل و تقنین ندارد. با بیانی دیگر، شعائر را می‌توان در دو دسته جای داد: دسته‌ای که شعاریت آن‌ها از لوازم ذاتی و لاینفک شمرده می‌شود. این دسته، صفت شعاریتشان تبعیدی و توقیفی است و فقط بر موارد منصوص اکتفا می‌شود؛ اما دسته دیگر، شعاریتشان از صفات عارضی و اعتباری است که این صفت را با قصد و اعتبار دارد. اگر برای خداوند اختصاص داده شود، از شعائر الله محسوب شده و چنانچه برای غیر او ویژه گردد، شعائر غیر الهی شمرده می‌شود. این دسته از شعائر، توقیفی نیستند و به‌حسب وجود و اعتبارات، قابل تغییر و نقصان هستند؛ مانند بُدن که آیه شریفه تصریح می‌کند که چون برای هَدی مختص شده، از شعائر الله گردیده است، همان‌طور که قبل از آن چنین نبود (صفا، ۱۴۳۴ق، ۱۶۹/۱-۱۷۰).

نتیجه‌ای که به دست می‌آید این است که در عمومات شعائر و مشابه آن‌ها، واگذاری تعیین مصداق به عرف با قاعده «توقیف» تضاد ندارد؛ زیرا عناوینی که در ادله آمده‌اند، دارای حقایق لغوی هستند نه حقایق شرعی. در این موارد، توقیف تنها بر حکم عنوان اعمال می‌شود، نه بر مصداق. هرچند مصادیق شعائر عمدتاً توسط عرف تعیین می‌شود؛ ولی برخی از مصادیق آن توسط شارع تحدید شده‌اند، نظیر صفا، مروه، مصحف، کعبه و مانند آن‌ها. در چنین مواردی، عرف حق دخالت در تعیین مصداق ندارد؛ زیرا این‌ها مصادیق توقیفی شرعی‌اند، نه عرفی (صفا، ۱۴۳۴ق، ۱۸۵/۱).

نقد دلیل دوم: اخذ به قدر متیقن

اولاً، اخذ به قدر متیقن در دلیل لفظی زمانی جریان می‌یابد که در اطلاق و عموم، تردید وجود داشته باشد؛ اما ما با دلیل ثابت کردیم که شعائر الله دارای معنای عامی است، همان‌طور که در کاربرد لغوی خود معنای عام دارد؛ بنابراین نیازی به اخذ به قدر متیقن نیست. البته قائلان به اختصاص عموماً منکر عمومیت معنای لغوی شعائر نیستند، بلکه منکر تسری دادن آن از سوی غیر شارع هستند (قرطبی، ۱۳۶۴، ۲۷/۶).

باید افزود که فقیهان امامی غالباً مواردی را که در آیات قرآن برای شعائر وارد شده، صرفاً مصادیق می‌دانند. علامه در بحث وجوب اذان برای نماز، اعتبار جهر به تلبیه و مشروعیت نماز جماعت، آن‌ها را از شعائر می‌شمارد (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ۱/۲۹۹ و ۲/۶۷۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۴/۲۲۷). موارد بسیار دیگری نیز در کلمات فقیهان آمده است که از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود. حتی ممکن است به کمک دلیل اولویت، عمومیت اثبات گردد؛ به این نحو که وقتی دو کوه صفا و مروه از شعائر الهی باشند، به طریق اولی کعبه، مسجدالحرام، مشاهد امامان علیهم‌السلام و امثال آن‌ها نیز از شعائر خواهند بود.

ثانیاً، اجمال ناشی از تردد معنای مراد تمام نیست؛ زیرا بنا بر آنچه از اهل لغت نقل شده، معنای جامعی میان همه معانی شعائر وجود دارد و اختلاف در تعیین به اختلاف لحاظ و حالت باز می‌گردد؛ به عبارت دیگر، اعم از اینکه شعائر جمع شعار باشد یا شعیره، معنای مشترک یکی است. افزون بر این، حمل شعیره بر بدنه شایسته نیست و خلط بین مصداق و مفهوم است. خلاصه آنکه سیاق به تنهایی نمی‌تواند قرینه‌ای بر مطلوب باشد مادامی که به حد ظهور نرسد، به‌ویژه آنکه در دو آیه به «مِنْ» تبعیضیه تعبیر شده که حاکی از آن است که مناسک حج، همه شعائر الله نیست. ابن عربی می‌نویسد: این آیه صریح است در اینکه صفا و مروه برخی از شعائر هستند (ابن عربی، ۱۴۰۸ق، ۳/۱۲۸۸). دیگران نیز شبیه همین معنا را ذکر کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۱/۱۲۸؛ فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ۵/۲۲؛ سبحانی، ۱۳۹۷، ۵۰۲/۱). دلیل دیگر بر تبعیضیه بودن «مِنْ» وقوع آن بعد از «جَعَلْنَاهَا» در آیه «بُذُن» است که با بیانیه بودن ناسازگار است. بر همین اساس، مفسران به این سیاق توجهی نکرده و آیات شعائر را حمل بر عموم کرده‌اند و این‌گونه کلام را که از سیاقی به سیاق دیگری منتقل شود، از مقتضیات بلاغت و جمال اسلوب قرآن دانسته‌اند (صفار، ۱۴۳۴ق، ۱/۱۳۹-۱۴۴).

نقد دلیل سوم: لزوم بدعت و تشریعات جدید

در نقد این دلیل باید دو نکته را متذکر شد. **نخست** آنکه تخیر به دو قسم تقسیم می‌شود: تخیر شرعی و تخیر عقلی. در تخیر عقلی که شارع به طبیعت کلی امر کرده است، عقل درک می‌کند که شارع او را در تعیین فرد مخیر گذاشته است و چنین تطبیقی تشریع و بدعت محسوب نمی‌شود. **دوم** آنکه عنوان ثانوی به دو دسته تقسیم می‌شود: عنوان ثانوی در حکم و عنوان ثانوی در موضوع. تفاوت بین این دو، در این است که اولی دارای ملاک ثانوی است و به همین دلیل حکمش استثنایی است، مانند حرج و ضرر. بر این اساس، ثانوی بودن در قاعده شعائر در طرف موضوع و مصداق است، درحالی که در قاعده لا ضرر و لا حرج، در جهت حکم و ملاک است؛ به عبارت دیگر، در

حرج و ضرر، ملاک و حکم ثانوی پدید می‌آید و این حکم استثنایی است که حکم اول را تغییر می‌دهد یا با ملاکش تراحم می‌کند، درحالی‌که در شعائر، حکم از ملاک اولی حاصل شده است و استثنایی و عارضی محسوب نمی‌شود، بلکه موضوع آن عارضی است. به‌عنوان مثال، ایستادن برای شخصی که وارد می‌شود، احترام به شمار می‌آید در حالی که قبلاً چنین نبوده است (سند، ۱۴۳۲ق، ۲۵۵/۳-۲۶۶).

پس از تبیین این دو نکته، می‌توان گفت که عقل حکم می‌کند که شارع به مکلف اجازه داده است تا در مقام تطبیق، این طبیعت را بر هر مصداق و با هر روشی که بخواهد اعمال کند. به‌ویژه اینکه مکلف تنها به طبیعت توجه دارد و نه به خصوصیت فردی متعبد. تحولات و تغییرات جدید، هرچه که باشند، جزو عناوین طارئه از نوع دوم محسوب می‌شوند و حکم در آنچه که مورد بحث ماست، حکمی اولیه است و به همین دلیل می‌تواند دائمی باشد. بر همین اساس، برخی پوشیدن جامه سیاه در عزای امام حسین علیه السلام را حتی در نماز مکروه ندانستند، با اینکه ذاتاً مکروه است.

در بحث تفاوت بین بدعت و مشروعیت، کاشف الغطاء اشاره می‌کند که برخی از اعمال دینی خاص که دلیل خاصی برای آن‌ها وجود ندارد؛ ولی تحت عموم یک حکم قرار می‌گیرند، اگر از جهت عموم آن عمل و نه از جهت خصوصیتش انجام شوند، این برای مشروعیت آن کافی است. مثلاً ذکر شهادت سوم در اذان، بدون قصد خصوصیت و جزئیت آن؛ زیرا این دو خود تشریع محسوب می‌شوند. در این موارد باید قصد رجحانی باشد که از عمومات استحباب ذکر علی علیه السلام هنگام ذکر نام پیامبر صلی الله علیه و آله برداشت می‌شود. البته موضوع شهادت ثلثه در اذان، از مسائل مورد اختلاف است. افرادی مانند صدوق آن را حرام می‌دانند (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ۱/۲۹۰) و برخی مانند سید حکیم و محقق خوئی آن را واجب می‌پندارند (حکیم، ۱۳۷۴، ۵/۵۴۵؛ خوئی، ۱۴۱۸ق، ۱۳/۲۵۹-۲۶۰). بسیاری نیز بین قصد جزئیت و غیر آن تفکیک می‌کنند (نراقی، ۱۴۱۵ق، ۴/۴۸۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۵، ۲/۲۲۲-۲۲۳).

بله! در موارد مستحذره باید ذاتاً حلال باشند وگرنه امر شرعی به طبیعت، آن را شامل نمی‌شود؛ بنابراین، تخییر عقلی در افراد، تنها شامل مواردی می‌شود که مکروه هستند و خصوصیتی که حرام است، از شمول این تخییر خارج است (سند، ۱۴۳۲ق، ۳/۲۲۹-۲۳۲).

نقد دلیل چهارم: سیاق

اصولاً سیاق همیشه یک دلیل کامل نیست و نمی‌تواند در همه موارد محدود کننده ظهور باشد. سیاق تنها زمانی می‌تواند ظهور یک دلیل را محدود کند که مانعی برای آن وجود نداشته باشد. در این بحث، با توجه به معانی ذکر شده توسط اهل لغت و مفسران در خصوص شعائر، می‌توان دریافت که این عنوان اختصاص به مناسک حج و امثال آن ندارد و اگر در سیاق آیات حج آمده است، صرفاً به جهت بیان مصداق بوده است. از همین رو، در موارد دیگری نیز فقیهان یک آیه را بر عموم حمل کرده و به سیاق توجه نکرده‌اند، مانند آیه يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ

۳. برای مطالعه تفصیلی به کتاب الشهادة الثالثة از محمد سند مراجعه کنید.

لَكُمْ بِهِمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرِ مُحَلِّي الصَّيْدِ وَآتَمَّ حُزْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ (مائدة: ۱). آنان گفته‌اند که جمع «مُحَلِّا» با الف و لام عموم را می‌رساند و هر عقدی را در بر می‌گیرد، هرچند با ظهور سیاقی مخالف است. افزون بر این، دو آیه از آیات شعائر نیز دلالت بر این دارند که مناسک حج بخشی از شعائر هستند و نه تمام آن. ابن جوزی می‌گوید: «این نص صریح است که این بخشی از شعائر است، همان‌طور که قبلاً بیان شد» (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ۳/ ۲۳۷). ابن عربی می‌افزاید: «این آیه صریح است که بخشی از شعائر است، همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد» (ابن عربی، ۱۴۰۸ق، ۳/ ۱۲۸۸). یکی دیگر از مفسران نیز می‌نویسد: «تعمیم و اطلاق به این صورت است که بدنه‌ها شعائر نامیده می‌شوند؛ زیرا علامت‌گذاری می‌شوند» (ابو مظفر سمعانی، ۲۰۱۰م، ۳/ ۲۱).

هر چیزی که به‌عنوان نشانه‌ای از طاعت خداوند مقرر شده باشد، از شعائر الله است^۴ و شعائر حج نشانه‌های مناسک آن هستند، از جمله مشعر الحرام (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۴/ ۱۳۵). همچنین گفته شده است که «مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ» یعنی از نشانه‌های دین خداوند (طوسی، بی‌تا، ۳۱۸/۷). ابن عربی با استناد به وجود «من» تبعیضیه در این آیه، عموم تعظیم شعائر را استنباط می‌کند (ابن عربی، ۱۴۰۸ق، ۳/ ۱۲۸۸).

دلیل دوم: قول اهل لغت

برآیند تعاریف اهل لغت از «شعیره»، علامت و نشانه بودن برای یک مفهوم است که گاهی این نشانه، یک فعل مانند طواف، رمی و ذبح است و گاهی یک مکان مانند صفا، مروه و مشعر. این سخن با آنچه از بزرگان لغت درباره معنای شعائر نقل شده که گاهی به معنای لباس چسبیده به بدن است، منافات ندارد؛ زیرا یک لغت از منظرهای مختلف قابل تحلیل است. اگر شعائر از «شعور» که مترادف با احساس است، اخذ شود، در تعریفش گفته می‌شود: چیزی که بدون فاصله از شیء می‌آید، مانند پیراهن زیر و چنانچه از «استشعار» که مترادف با اعلام و ابراز است، گرفته شده باشد، در تعریف آن گفته می‌شود: نشانه‌ای که برای دلالت بر چیزی قرار داده شده است. از کلمات اهل لغت چنین بر می‌آید که کاربرد شعائر در معنای دوم بیشتر شایع است و مراد از آیات نیز همین معنا است. نظرات اهل تفسیر هم با اهل لغت تفاوتی ندارد (سند، ۱۴۲۴ق، ۱۶-۱۹). البته ممکن است مفهوم مشترکی را در نظر گرفت که پیوند دهنده همه کاربردها باشد و آن معنا «کُلُّ مَا يُشْعِرُ بِالْشَيْءِ» است و در صورتی می‌توان آن را بر علامت اطلاق کرد که بر مفهوم خاصی دلالت کند؛ بنابراین، می‌توان گفت که شعائر جمع شعائر و شعیره است و مراد از آن با مضاف‌الیه‌اش مشخص می‌شود. مثلاً «شعائر الله» هر چیزی است که به خداوند اشعار دارد و «شعائر الحسین (علیه السلام)» هر چیزی است که به مصیبت‌های آن حضرت اشعار دارد و ... در اصطلاح نیز تفاوتی مشاهده نمی‌شود و از همین رو، بسیاری از

۴. البته صاحب المیزان این احتمال را مرجوح می‌شمارد؛ و گفته شده که منظور از آن همه نشانه‌های مقرر شده برای طاعت است؛ اما با سیاق آیه همخوانی ندارد (طباطبایی، ۱۳۵۲، ۳۷۳/۱۴). ابن جوزی هم همین نظر را ابراز می‌کند: آیه (جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ) یعنی: ما آن‌ها را برای شما به عنوان عبادتی برای خدا مقرر کرده‌ایم، از سوق دادن آن‌ها به خانه، بستن قلاده‌ها، علامت‌گذاری، نحر و اطعام از آن‌ها (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ۳/ ۲۳۷).

مفسران، «شعائر الله» در آیات را به «مَعَالِم دین الله» یا «الْأَعْلَامُ الَّتِي نَصَبَهَا لِطَاعَتِهِ» تفسیر کرده‌اند (صفار، ۱۴۳۴ق، ۱۲۸/۱-۱۲۷).

نکته مهم آن است که به نظر می‌رسد واژه «شعائر» دارای حقیقت لغوی است و به معنای شرعی انتقال نیافته است؛ به عبارت دیگر، فاقد حقیقت شرعی است.^۵ نتیجه این مطلب آن است که شعائر الهی هر چیزی است که بتواند علامیت و نشانگی برای دین و مفاهیم دینی داشته باشد و موارد منصوص در قرآن کریم، تنها بیان مصادیق هستند. یکی از محققان معاصر در این باره چنین می‌نویسد: «وجود اشیا بر دو گونه است: تکوینی و اعتباری. شارع گاهی در کیفیت وجود در گونه دوم (اعتباری) تصرف می‌کند، مانند طلاق که شارع، صیغه خاصی را در تحقق آن معتبر دانسته است. بر این اساس، چنانچه دخالت شارع ثابت نشود، اصل بر بقای موجود برحسب فهم عرف است وگرنه مرجع لغت است. در محل بحث، شعیره یک نشانه وضعی و امری اعتباری است نه تکوینی و تصرف شارع در این اعتبار هم ثابت نشده است؛ در نتیجه هر امری در نزد متشرعه که برخوردار از جنبه نشانگی برای دین است، از شعائر الهی شمرده خواهد شد.» (سند، ۱۴۲۴ق، ۴۱-۴۲).

دلیل سوم: فهم عمومیت شعائر الله توسط فقیهان

با نگاهی به تطبیقات فقهی در لسان فقیهان، به خوبی معلوم می‌شود که آنان عنوان «شعائر» را منحصر به مواردی که در آیات یادشده آمده است، نکرده‌اند، بلکه آن‌ها را تنها مصادیقی برای عنوانی عام می‌دانند که قابلیت جریان در هر چیزی که شأنت نشانگی برای مفاهیم دینی دارد را داراست. فقیهان به‌ویژه از زمان محقق نراقی به بعد، موضوع شعائر دینی را تحت عنوان «وجوب تعظیم شعائر» در مباحث قواعد فقهی مطرح کرده‌اند. البته از دیرباز فقیهان بدون اسم بردن از این قاعده، به مفهوم آن در برخی مباحث فقهی استناد کرده‌اند. مثلاً برخی بر اساس وجوب تعظیم شعائر، تنجیس مشاهد ائمه (علیهم‌السلام) را همانند مساجد حرام دانسته‌اند (کاشف الغطاء، بی‌تا، ۹۶/۱). صاحب جواهر نیز که قائل به تعمیم است در موضوع حرمت تنجیس قرآن کریم و وجوب تطهیر آن، معتقد است که حرمت هتک و وجوب تعظیم، شامل همه حُرُمات دین و آنچه وجوب تعظیمش از شریعت دانسته شده است می‌شود (صاحب جواهر، ۱۴۲۱ق، ۴۸/۳-۴۶). عاملی در مفتاح الکرامه از قول **جامع المقاصد** نقل می‌کند که: «کراهت گچ کاری و بازسازی قبور، در غیر قبور انبیا و ائمه (علیهم‌السلام) است؛ زیرا پیشینیان و پسینیان بر انجام این کار (بازسازی)، اتفاق دارند» (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ۲۸۱/۴).

یکی از محققان معاصر در خصوص دامنه و قلمرو شعائر می‌نویسد: «اما متبادر از شعائر الله در این آیات، معنای سوم (در کلام خودش) است، یعنی معالم و نشانه‌های دین خداوند، اعم از اینکه نشانه‌هایی از طاعت و عبادت هم

۵. باید متذکر شد که البته اصولیان متاخر دیگر قائل به حقیقت شرعی نیستند (صدر، ۱۴۱۷ق، ۲۲۱/۲-۲۳۴) یا آن را چندان سودمند نمی‌دانند (خوئی، ۱۳۵۲، ۳۳/۱).

باشند یا خیر. مثلاً پیامبران، اوصیا، کتب آسمانی، قرآن کریم و احادیث نبوی، همه شعائر دین و شریعت خدایند که هر کس آن‌ها را گرامی دارد، دین خدا را گرامی داشته است» (سبحانی، ۱۴۳۶ق، ۲/۹۴-۹۶).

خلاصه آنکه ادله عمومیت شعائر اقوی و اتم از اختصاص آن‌ها به مناسک حج است. دلیل قوت و اتقان آن این است که هرچند به جهت شأن نزول و سیاق، آیات «شعائر الله» در بستر اعمال و مناسک حج نازل گشته‌اند؛ اما با توجه به خاستگاه لغوی و نظرات بسیاری از مفسران و فقیهان مبنی بر عمومیت آن، باید مدلول آن را فراخ و شامل دیگر مظاهر دینی نیز دانست.

ولی باید این نکته را نیز متذکر شد که هر امر دینی نمی‌تواند از شعائر به شمار آید مگر آنکه دارای دو ویژگی باشد: نخست، جنبه اعلامی و نشانگی داشته باشد و دوم، از چنان شأن و منزلتی برخوردار باشد که تعظیم و تکریم آن، مندوب شارع باشد. جنبه نخست به ذات شعائر از منظر دلالتی باز می‌گردد و جنبه دوم به مدلول و مشعر آن مربوط می‌شود. در جنبه نخست، هم جعل شارع و هم قرارداد عرف متشرعه در ایجاد شعائر نقش دارند؛ ولی حیثیت دوم ویژه شارع است.

در خاتمه باید بر این امر تأکید شود که مراد از عرف، عرف متشرعه مقصدگرا است که به دنبال احیای اصول اصلی و مقاصد علیای دین و مذهب است. بر این اساس، تأکید مبالغه‌آمیز بر برخی شعائری که حداکثر در حد مقاصد تحسینی دسته‌بندی می‌شوند و فراموش کردن بنیان‌های دینی و مظاهر تجلی جوهره دین و مذهب، امری است که راه را برای توسعه بی‌ضابطه شعائر باز می‌کند و چندان ممدوح نیست.

نتایج

مرجعیت علمی قرآن کریم دارای سطوح متنوعی است که یکی از آن‌ها اعتبار و حجیت آن در دریافت احکام است. موضوع شعائر الهی ازجمله موضوعاتی است که می‌توان حکم آن را به‌طور استقلالی از قرآن کریم به‌عنوان مرجع نخستین دریافت احکام برداشت کرد؛ زیرا موضوع «شعائر الله» در چهار آیه کریمه آمده است و می‌توان با بررسی شأن نزول و نظرات مفسران، گستره آن را تبیین کرد.

شعائر الله در قرآن کریم در سیاق آیات حج واقع شده است و همین امر سبب شده تا عده‌ای از مفسران شعائر را به مناسک حج اختصاص دهند و در مقابل، گروهی آن را عام و دربرگیرنده هر امری که ویژگی اعلام و اعتلا داشته باشد می‌دانند.

هرچند اهل لغت بر معنای واحد برای شعائر اتفاق نظر ندارند؛ ولی می‌توان با در نظر داشتن مفهومی مشترک و جامع، همه کاربردهای شعائر را به آن بازگرداند. این مفهوم جامع، هر امری است که به‌عنوان نشانه و علامت برای مضمونی خاص قرار داده شده است.

شعائر الهی فاقد حقیقت شرعیه است و مواردی که در قرآن کریم به عنوان شعائر یاد شده مانند صفا، مروه و بُدن، همه مصادیق مفهوم جامع هستند.

ادله قول به اختصاص عبارت است از: توقیفی بودن شعائر الله، لزوم تحلیل حرام و بدعت از قول به تعمیم و اکتفای به قدر متیقن در تردد لفظ بین چند معنا.

قول مختار این نوشتار از میان دوگانه «مرجعیت» و «انحصارگرایی»، قول به عمومیت است و ادله آن عبارت است از نقد استدلال‌های قائلان به اختصاص؛ قول اهل لغت؛ فهم عمومیت شعائر الله توسط مفسران و فقیهان. البته گزیده این تحقیق، راه میانه‌ای بین انحصار و تعمیم است که نه قائل به انحصار شعائر در مناسک حج باشد و نه به تعمیم بی ضابطه و تحت تأثیر عوام‌زدگی باور دارد، بلکه در ترسیم شعائر باید از مقاصد علیای شریعت و اصول بنیادین مذهب استعانت جست.

منابع

*قرآن کریم.

۱. ابن ابی شیبّه الکوفی العبسی، أبو بکر عبد الله بن محمد. (۱۴۰۹ق). **الكتاب المصنف في الأحادیث والآثار**. چاپ اول، لبنان: دار التاج.
۲. ابن اثیر شیبانی جزری، مجد الدین أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد. (۱۳۹۹ق). **النهاية في غريب الحديث والأثر**. بیروت: المكتبة العلمية.
۳. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۶۳). **من لا يحضره الفقيه**. چاپ دوم. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). **زاد المسیر فی علم التفسیر**. دار الكتاب العربی.
۵. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). **التحریر و التنویر من التفسیر**. چاپ اول. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۶. ابن عربی، محمد بن عبد الله. (۱۴۰۸ق). **احکام القرآن**. بیروت: دار الجیل.
۷. ابن فارس، أحمد بن زکریاء القزوینی الرازی. (۱۳۹۹ق). **معجم مقایس اللغة**. دار الفكر.
۸. ابن فرس اندلسی، عبدالمنعم بن عبدالرحیم. (۱۴۲۷ق). **أحكام القرآن**. دار ابن حزم.
۹. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ق). **لسان العرب**. قم: نشر ادب حوزه.
۱۰. ابو العزائم، محمد ماضی. (۱۴۱۳ق). **اسرار القرآن**. چاپ سوم. قاهره: دار الكتاب الصوفی.
۱۱. ابو الفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۳۷۱). **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.

١٢. أبوجيب، سعدى بن حمدى بن سعيد. (١٤٠٨ق). **القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً**. چاپ دوم. دمشق: دار الفكر.
١٣. ابو مظفر سماعي، منصور بن محمد. (٢٠١٠م). **تفسير السمعاني**. بيروت: دار الكتب العلمية.
١٤. ازهرى، ابو منصور محمد بن احمد. (١٤٢١ق). **تهذيب اللغة**. بيروت: دار احياء التراث العربى.
١٥. آخوند خراساني، محمد كاظم. (١٤٠٩ق). **كفاية الاصول**. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لأحياء التراث.
١٦. بحراني، يوسف بن احمد. (١٣٦٣). **الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة**. قم: مؤسسة نشر اسلامي.
١٧. جصاص، احمد بن على. (١٤٠٥ق). **احكام القرآن**. بيروت: دار احياء التراث العربى.
١٨. حسيني عاملي، محمد جواد بن محمد. (١٤١٩ق). **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة**. قم: مؤسسة نشر اسلامي.
١٩. حكيم، سيد محسن. (١٣٧٤). **مستمسك العروة الوثقى**. قم: دارالتفسير.
٢٠. حلى، محمد على حسن. (١٤٣٥ق). **المتشابه من القرآن**. چاپ اول. بيروت: عماد عزيز.
٢١. خوئي، سيد ابو القاسم. (١٤١٨ق). **موسوعة الامام الخوئي**. قم: مؤسسة احياء آثار الامام الخوئي.
٢٢. خوئي، سيد ابوالقاسم. (١٣٥٢). **اجود التقريرات**. قم: مطبعة عرفان.
٢٣. راغب اصفهاني، حسين بن محمد. (١٤٢٧ق). **مفردات الفاظ القرآن**. چاپ دوم. قم: طليعة نور.
٢٤. رواس قلجى، محمد. (١٤٠٨ق). **معجم لغة الفقهاء، معجم لغة الفقهاء**. چاپ دوم. بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع.
٢٥. زبيدى، محمد مرتضى الحسيني. (١٤٢٢ق). **تاج العروس من جواهر القاموس**. كويت: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت.
٢٦. زمخشري، محمود بن عمر. (١٤٠٧ق). **الكشاف**. بيروت: دار الكتاب العربى.
٢٧. سبحاني تبريزى، جعفر. (١٤٣٦ق). **الايضاحات السننية للقواعد الفقهية**. قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.
٢٨. سند بحراني، محمد. (١٤٣٢ق). **بحوث في القواعد الفقهية**. چاپ دوم. بيروت: دار المتقين.
٢٩. سند بحراني، محمد. (١٤٢٤ق). **قاعدة الشعائر الدينية**. تقريرات بحث آيت الله الشيخ محمد السند بقلم فيصل العوامى. چاپ اول. بيروت: مؤسسة أم القرى للتحقيق و النشر.
٣٠. سيوطى، جلال الدين عبد الرحمن. (١٤٠٤ق). **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى.
٣١. شافعى، محمد بن ادريس. (١٤١٢ق). **احكام القرآن**. بيروت: دار الكتب العلمية.
٣٢. صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر. (١٤٢١ق). **جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام**. قم: مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامى بر مذهب اهل البيت عليه السلام.

٣٣. صادقي تهراني، محمد. (١٤٠٦ق). الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن و السنة. چاپ دوم. بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات.
٣٤. صادقي تهراني، محمد. (١٣٧٧). البلاغ في تفسير القرآن بالقرآن. چاپ اول. قم: مكتبة محمد الصادقي الطهراني.
٣٥. صدر (شهيد)، سيد محمد باقر. (١٤١٧ق). بحوث في علم الاصول. بيروت: دار الاسلاميه.
٣٦. صفار، فاضل. (١٤٣٤ق). فقه الشعائر الدينية النهج الاهي لأحياء الدين و ابقاء الأمة. كربلا: مكتبة العلامة ابن فهد الحلبي.
٣٧. طباطبائي، سيد محمد حسين. (١٤٢١ق). مختصر الميزان في تفسير القرآن. چاپ اول. تهران: انتشارات اسوه.
٣٨. طباطبائي، سيد محمد حسين. (١٣٥٢). الميزان في تفسير القرآن. چاپ سوم. بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات.
٣٩. طبرسي، فضل بن حسن. (١٤٠٨ق). مجمع البيان في تفسير القرآن. چاپ دوم. بيروت: دار المعرفة.
٤٠. طبري، محمد بن جرير. (١٤٢٢ق). جامع البيان عن تاويل آي القرآن (تفسير الطبري). چاپ اول. قاهره: دار الهجر.
٤١. طحاوي، احمد بن محمد. (١٤١٦ق). أحكام القرآن الكريم. مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي.
٤٢. طريحي نجفي، فخر الدين. (١٣٦٢). مجمع البحرين. تهران: مرتضوى.
٤٣. طريفي عبدالعزيز بن مرزوق. (١٤٣٨ق). التفسير و البيان لأحكام القرآن. مكتبة دار المنهاج.
٤٤. طنطاوى، محمد سيد. (١٩٩٧م). التفسير الوسيط للقرآن الكريم. چاپ اول. قاهره: نهضة مصر.
٤٥. طوسى، محمد بن حسن. (بى تا). التبيان في تفسير القرآن. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٤٦. طيب، عبد الحسين. (١٣٧٨). اطيب البيان في تفسير القرآن. چاپ اول. تهران: بى جا.
٤٧. عبده، محمد. (١٤٢٧ق). الاعمال الكاملة. چاپ دوم. مصر: دار الشروق.
٤٨. علامه حلى، حسن بن يوسف. (١٤١٢ق). منتهى المطلب في تحقيق المذهب. مشهد: بنياد پژوهش های آستان قدس رضوى عليه السلام.
٤٩. علامه حلى، حسن بن يوسف. (١٤١٤ق). تذكرة الفقهاء. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لأحياء التراث.
٥٠. فاضل جواد، جواد بن سعيد كاظمي. (١٣٦٥). مسالك الافهام الى آيات الاحكام. چاپ دوم. تهران: مرتضوى.
٥١. فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله. (١٣٧٣). كنز العرفان في فقه القرآن. چاپ پنجم. تهران: مرتضوى.
٥٢. فخر رازي، محمد بن عمر. (١٤٢٠ق). التفسير الكبير (مفاتيح الغيب). چاپ سوم. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٥٣. فراهيدى، خليل بن احمد. (١٤٠٩ق). كتاب العين. چاپ دوم. ايران: مؤسسه دار الهجرة.

٥٤. فضل الله، محمد حسين. (١٤٣٩ق). **تفسير من وحي القرآن**. بيروت: دار الملاك للطباعة و النشر و التوزيع.
٥٥. فيض كاشاني، محمد بن شاه مرتضى. (١٣٩٥). **مفاتيح الشرايع**. تهران: مدرسه عالي شهيد مطهرى.
٥٦. فيومى مقرى، احمد بن محمد. (بى تا). **المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى**. دار الفكر للطباعة و النشر.
٥٧. فيروزآبادى، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. (١٤٢٦ق). **القاموس المحيط**. چاپ هشتم. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
٥٨. قُرطبى، محمد بن احمد. (١٣٦٤). **الجامع لأحكام القرآن**. تهران: ناصر خسرو.
٥٩. قطب الدين راوندى، سعيد بن هبة الله. (١٤٠٥ق). **فقه القرآن**. چاپ دوم. قم: مكتبة الله العظمى المرعى النجفى.
٦٠. قمى (ميرزا)، ابوالقاسم. (بى تا). **قوانين الاصول**. نرم افزار مكتبة اهل البيت عليه السلام.
٦١. كاشف الغطاء (آل)، محمد حسين. (بى تا). **المواكب الحسينية**. النجف الاشرف: المطبعة العلوية.
٦٢. كلينى، محمد بن يعقوب. (١٣٦٣). **الكافى**. چاپ پنجم. تهران: دار الكتب الاسلامية.
٦٣. مدرسى، محمد تقى. (١٤١٩ق). **من هدى القرآن**. چاپ اول. تهران: دار محبى الحسين (ع).
٦٤. مقدس اردبيلى، احمد بن محمد. (بى تا). **زبدة البيان فى احكام القرآن**. قم: المكتبة المرتضوية.
٦٥. نراقى، احمد بن محمد مهدى. (١٣٧٥). **عوائد الايام**. قم: دفتر تبليغات اسلامى.
٦٦. نراقى، احمد بن محمد مهدى. (١٤١٥ق). **مستند الشيعة فى احكام الشريعة**. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لأحياء التراث.
٦٧. هررى ارمى شافعى، محمد امين بن عبدالله. (بى تا). **تفسير حدائق الروح و الريحان فى رواي علوم القرآن**. بيروت: دار طوق النجاة.