



Criticism of the Allocation of "Sh'ā'ir Allāh" to the Hajj Rituals in the Holy Qur'ān

Zahra Ahmadi Afzadi¹ ; Hosseain Naseri Moghadam²

1. Faculty member of the Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Payam Noor University, Tehran, Iran. Ahmadiafzadi@pnu.ac.ir (Corresponding Author).

<https://orcid.org/0000-0001-9811-0598>

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

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:

The Authority of the Qur'ān, Allāh's Sacraments, Veneration of Religious Rituals, Qur'ānic Semantics.

The Holy Qur'ān, as the "the greater weighty thing (*al-Thiqal al-Akbar*)", has always been the primary reference for the rulings and religious laws of Islam, and the authority of the *Sunnah* also finds meaning in its light. The scientific authority of the Qur'ān has several levels, one of the most important of which is "its credibility and authority in religious obligations." One of the topics for which the Holy Qur'ān has been the exclusive reference for understanding and explaining is the "God's sacraments (*Sh'ā'ir Allāh*)". The word "*Sh'ā'ir*" is used in four verses of the Quran as added to the word "*Allāh*". According to the widely known viewpoint, divine or religious sacraments include a set of persons, objects, actions, and rituals that are known as the "manifestations and signs" of religion which includes; the Prophet and Imāms (P.B.U.T), *Hajj* and its rituals, Friday and congregational prayers, mosques and the shrines of the Imāms, the days of Muḥarram, and mourning.

Cite this article:

Ahmadi Afzadi. Z & Naseri. H. (2025). "Criticism of the Allocation of "Sh'ā'ir Allāh" to the Hajj Rituals in the Holy Qur'ān"; *Journal of Islamic Law and Jurisprudence*; 37(4); 167-206.



© The Author(s).

Publisher: Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e-Razavi Branch. DOI: <https://doi.org/10.22034/jrj.2025.69745.2864>

The Holy *Qur'ān* emphasizes the veneration of Allāh's sacraments and prohibits their desecration. One of the most important and fundamental issues in this regard is the concept of "religious sacraments" and its scope. The main question is whether religious sacraments are limited to the rituals of Ḥajj or have a more general meaning. This disagreement arises from the different views of linguists and commentators on the definition of this term. Using the method of semantics, conceptual analysis and library resources, this study examines the authority of the Holy *Qur'ān* in explaining the concept and semantic scope of sacraments and shows that this concept is not limited to some specific instances. The result of this study will be to strengthen the view that it is preferable non-exclusion of sacraments to the rituals of *Ḥajj*. The selected view of this study, which also suggests a middle way, is that although the Holy *Qur'ān* is the main source and reference in exploring Allāh's sacraments, and the verses related to sacraments were all revealed in the context of the *Ḥajj* rituals, considering the literal use of this word in the verses and also through the discovery of its criteria, any matter that is recognized as "religious and divine sacraments" from the perspective of *Shar'* (religious law) or *'Urf* (customary practice) and has two elements *'I'lām* and *'I'tilā*, can be considered an example of "Allāh's sacraments".



نقد اختصاص «شعائر الله» به مناسک حج در قرآن کریم^۱

زهرا احمدی افزادی^۱ ؛ حسین ناصری مقدم^۲

۱. عضو هیأت علمی گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

رایانامه: Ahmadiafzadi@pnu.ac.ir ; 9811-0598-0000-0001 <https://orcid.org/0000-0001-9811-0598>

۲. استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، ایران. رایانامه: naseri1962@um.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 علیهم السلام، حج و مناسک آن، نماز جمعه و جماعت، مساجد و مشاهد ائمه علیهم السلام، ایام محرم و عزاداری‌ها.

۱. احمدی افزادی، زهرا و ناصری مقدم، حسین (۱۴۰۳). نقد اختصاص «شعائر الله» به مناسک حج در قرآن کریم.

جستارهای فقهی و اصولی. (۱۰): (۴) ۳۷. صص: ۱۶۷-۲۰۶



<https://doi.org/10.22034/jrj.2025.69745.2864>

ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی © نویسندگان

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.

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 اعلام (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 آنجا که 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، به‌خوبی 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.

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

۱۷۱

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 صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم 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.^۱ 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.

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْلَوْا شَعَائِرَ اللَّهِ» (حج: ۳۲)؛ «ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (مانده: ۲).

اهمیت فقه الشعائر

شعائر دینی از جمله 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، از جمله 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 حجمه‌ها 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؟

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷

۱۴۰۳

۱۷۲

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.

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

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

۱. کاربرد لغوی شعائر

۲. شعائر در ادبیات قرآن و مفسران

۳. بررسی اقوال در مفهوم شعائر الهی

بخش اول: معنای لغوی شعائر

پیش از ورود به بحث معناشناسی شعائر در قرآن کریم و دیدگاه مفسران در این زمینه، ضروری است که چیستی شعائر از منظر اهل لغت مورد بررسی قرار گیرد. واژه «شعائر» از ریشه «ش ع ر» گرفته شده است و دارای معانی متفاوتی است

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

۱۷۳

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 شعار هستید و دیگران دثار»، 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 «شعرتُ» 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، ۲۶۶/۱-۲۶۷؛ فیومی، بی‌تا، ۳۱۴/۱). همچنین، «شعار» در معنای علامت و نشانه نیز به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ۴۱۳/۴؛ 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، ۱۹۰/۱۲-۱۹۱). علاوه بر این، «شعیره» در معانی دیگری نیز به کار می‌رود، از جمله:

- «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 قلعبی، ۱۴۰۸ق، ۲۶۳).

- شیئی ساخته شده از نقره یا آهن که در تعیین نصاب نصل (تیغ سلاح) استفاده می‌شود (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ۴۱۶-۴۱۷).

«إشعار» به معنای اعلام کردن است. هرچند اشعار بُدُن، به نشانه‌ای گفته می‌شود

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۷۴

که بر بدن حیوان قربانی ایجاد می‌گردد تا مشخص شود که این حیوان برای قربانی وقف شده است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ۱۰۲/۱۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ۴۱۳/۴؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۱۹۴/۳). 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، ۳۱۴/۱).

واژه «شعائر» جمع «شعار» 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، ۱۹۱/۱۲؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۲۵۱/۱؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۱۹۴/۳؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ۴۱۴/۴؛ 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 «ش ع ر» را به یک مفهوم واحد بازگرداند؛ چراکه یافتن وجه اشتراک میان «شعیر» به معنای جو، «شعیر» به معنای نوک پیکان

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

و «شعر» به معنای کلام موزون دشوار است؛ اما اگر از برخی معانی صرف نظر کنیم، می توان میان بیشتر مشتقات این ریشه، قرابت معنایی یافت. دریافت عمیق و حسی، مفهومی است که در اغلب کاربردهای این ریشه دیده می شود:

- «شعر» (مو)، به بدن چسبیده و با حس لامسه درک می شود.
- «شعار» (لباس زیر)، به پوست نزدیک است و به طور حسی احساس می شود.
- «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 می شود: 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 تعیین کننده ای در موضوع دارد.

به نظر می رسد تمامی معانی ذکر شده برای «شعیره» و «شعار» به یک معنای جامع بازمی گردند و سایر معانی، صرفاً مظاهر یا مصادیق آن محسوب می شوند. این امر مبتنی بر اصلی است که در علم اصول ثابت شده است، معانی متعددی که در یک ماده زبانی مشترک اند، به یک معنای واحد و مشترک بازمی گردند و اختلاف آن ها ناشی از تفاوت در حیثیت یا لحاظ است (قمی، بی تا، ۲۲-۳۱).

معنای جامع «شعائر» هر چیزی است که احساسی را برمی انگیزد. از نظر تبادل عرفی، این واژه زمانی به یک علامت اطلاق می شود که آن علامت، خاص باشد، یعنی مستقیماً مفهوم مشخصی را تداعی کند. این واژه با «احساس» و «شعور» ارتباط دارد؛ همان گونه که به چیزی که تحت پوشش و دثار قرار می گیرد، به دلیل احساس فرد نسبت به آن، «شعار» گفته می شود. همچنین، این واژه به اموری که موجب احساس حرارت، نعمت و موارد مشابه می شوند، اطلاق می گردد.

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

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 (صفا، ۱۴۳۴ق، ۱۲۴/۱-۱۲۹).

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 به‌صورت 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، تبادر 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، چرا که 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 به‌طور برجسته و آشکار محسوس‌اند؛ به عبارت دیگر،

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

۱۷۷

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 فرایضی که جنبهٔ اعلامی و اطلاع‌رسانی ندارند از دایرهٔ 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 نسک» 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، ۳/۲۲۵).

جستارهای
فقهی و اصولی
سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۷۸

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، ۳/۲۱۹).

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 خانهٔ 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.

شأن نزول

مفسران شیعه و سنی دیدگاه‌های متفاوتی در خصوص شأن 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، ۱۴۰۴، ۱۵۹/۱؛ جصاص، ۱۴۰۴، ۱/۱۱۸؛ طبری، ۱۴۲۲، ۲/۷۱۴؛ طحاوی، ۱۴۱۶، ۲/۹۹؛ قطب، ۱۴۰۵، ۱۴۹/۱؛ ابن عربی، ۱۴۰۸، ۱/۴۶).

نقد اختصاص «شعائر الله» به مناسک حج در قرآن کریم

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، ۱۴۰۸، 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 اباحت 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 (نجفی، ۱۴۲۱، ۱۰/۳۰۹).

حل این مشکل با توجه به شأن 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 شأن نزول و سنت قطعی، وجوب استفاده می‌شود (طوسی، بی‌تا، ۲/۴۴؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ۲/۵۱۸؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ۱/۱۸۴؛ طباطبایی، ۱۳۵۲، ۱/۳۸۶؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ۲/۲۳۷).

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، ۷۱۰/۲؛ صادقی، ۱۳۷۷، البلاغ، ۳۳۶؛ طریفی، ۱۴۳۸ق، ۱۳۰/۱؛ عبده، ۱۴۲۷ق، ۳۵۹/۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲۰۸/۱؛ فضل الله، ۱۴۳۹ق، ۵۲۶/۱).

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، ۳۴۶/۳؛ عبده، ۱۴۲۷ق، ۳۵۹/۴). علاوه بر این، باید به این گروه کسانی را افزود که معتقدند «شعائر الله»

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، ۱۳۲/۱). صاحب المیزان نیز با تبیینی دیگر به این موضوع اشاره می‌کند: «در مقام تشریع، نیازی به بیان همه جهات و خصوصیات حکم نیست و تنها کشف جعل حکم کافی است» (طباطبایی، ۱۳۵۲، ۶۱/۵).

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، ۱۴۰۶ق، ۲۴۲/۲).

شامل صفا و مروه، قربانی‌ها و سایر موارد مشابه نیز می‌شود (ابن فرس، ۱۴۲۷ق، ۳۰۶/۲).
۳. **أخبار:** طُریفی معتقد است که مراد از «شعائر»، اخبار است که از عبارت «أَشْعَرُ 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، ۶۰/۲). 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. **مَحْرُمَات 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 حَل و حرم نصب شده‌اند (طریحی، ۱۳۶۲ق، ۳/۳۴۶).

۸. **نشانه‌های تقرب:** این واژه از «إشعار» 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، چرا که 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 (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۱، ۲/۲۵۳).

تحلیل

از میان این ده قول، برخی با نظر اهل لغت سازگار نیستند، مانند قول‌های ۳، ۸

نقد اختصاص «شعائر»
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

و ۹؛ چراکه در کتب لغوی معنای «اخبار»، 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، درحالی که 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 تَحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أُمِّيْنَ الثِّبَتِ 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، ۱۶۲/۵).

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، ۱۴۰۴، 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، ۳۱۱/۱، طنطاوی ۱۹۹۷، ۲۶/۴؛ طریفی ۱۴۳۸، ۱۰۸۵/۳؛ طباطبایی، ۱۳۵۲، ۱۶۲/۵)؛
۲. رعایت حرمت‌های خدا؛
۳. اجتناب از غضب او و پیروی از طاعتش (قطب راوندی، ۱۴۰۵، ۳۰۳/۱؛ فاضل جواد، ۱۳۶۵، ۲۸۱/۲، سیوطی، ۱۴۰۴، ۲/۲۵۴)؛

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۸۲

۴. تمامی آنچه که به آن امر شده‌ایم و از آن نهی شده‌ایم (ابوالعزائم، ۱۴۱۳ق، ۶/۴۹)؛
۵. دین و تکالیف الهی؛
۶. مناسک حج، قربانی و هدایای حج؛ (فخر رازی ۱۴۲۰، ۱۱/۲۸؛ بیضاوی ۱۴۱۸، ۲/۱۱۳)؛
۷. معالم دین (مقدس اردبیلی، بی تا، ۲۹۵)؛ (حلی، ۱۴۳۵ق، ۱۷۲)؛
۸. هرچه برای خداوند است، مانند هدی و جزو آن (شافعی، ۱۴۱۲ق، ۲/۱۸۳)؛ (هرری، بی تا، ۷/۹۵)؛
۹. شش چیز: صفا، مروه، بدنه‌ها، جمار، مشعر الحرام و عرفات (ابن فرس، ۱۴۲۷ق، ۲/۳۰۶).
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، ۳/۴۱۸؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ۳/۲۳۷). 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، ۴/۲۹۱).

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

۱۸۳

آیه سوم: «ذَلِكَ وَمَنْ يُعِظْ 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 «فإنها» 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، ۱۲/۵۶).

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، ۲/۲۴۲). همچنین گفته شده که منظور از «شعائر»، تمامی مناسک حج است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۳/۱۵۸). در واقع، مراد از آن، تمام مناسک حج است و ذکر «هدی» از این جهت است که سپس می‌فرماید: «لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ» (طریفی، ۱۴۳۸ق، ۴/۱۷۷۷۲).
۲. نشانه‌های دین خدا و علامت‌هایی که برای اطاعت از او مقرر شده‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ۷/۱۳۳؛ طباطبایی، ۱۳۵۲، ۱۴/۳۷۳).

۳. شعائر، نشانه‌هایی هستند که به امری (مُشَعَّرُهَا) 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، ۱۴۰۴، ۳۵۹/۴).

۵. ابن ابی شیبہ 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 شیبہ، ۱۴۰۹، ۲۷۵/۳).

۶. طبری بر این باور است که بهترین تفسیر از «شعائر الله» همان اعلام و نشانه‌های تعبدی خداوند برای مردم در اعمال حجّشان است (طبری، ۱۴۲۲، 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، ۱۴۲۰، ۱۸۵/۱۷).

ممکن است همه این معانی در آیه منظور شده باشد؛ زیرا آیه شامل تمامی این تفاسیر است (جصاص، ۱۴۰۵، ۷۸/۵).

آیه چهارم: ﴿وَالْبُذُنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا حَیْرٌ﴾ (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، ۲۰۱۰، 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. بُدْن: برخی مفسران، شعائر را در این آیه تنها به «بُذْن» (قربانی‌های حج) تفسیر کرده‌اند. بُدْن 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 «وَالْبُدْنَ 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، ۲۶۹/۲) به انحصار آن در مناسک حج اعتقاد دارند.

نقد اختصاص «شعائر الله» به مناسک حج در قرآن کریم

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 به عنوان 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 به عنوان شعیره شناخته شوند. برای مثال، در آیه‌های ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ و ﴿وَالْبُذْنُ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ اشاره شده است که هیچ کس حق ندارد چیزی را به عنوان شعائر الله معرفی کند مگر آنکه در متون دینی به این عنوان آمده باشد. برخی ممکن است در مناسبت‌های حزن یا شادی، وضعیت‌هایی را به عنوان شعائر الله معرفی کنند تا به آنها تقدس بخشند و از نقد و بررسی آنها جلوگیری کنند (فضل الله، 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، نشانه گذاری شده‌اند ... و روشن می‌شود که منظور از شعائر، شعائر تکوینی نیست بلکه شعائر با جعل خداوند تعالی است.» (طباطبایی، ۱۳۵۲/۱، ۳۸۵). فضل الله 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 به عنوان شعائر الله ابداع کند.» (فضل الله، ۱۴۳۹ق، ۳۷۸/۱۲).

از طرف دیگر، اصطلاح «شعائر» که در آیه ﴿وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ آمده است، به مواردی مانند بُدن، مناسک حج و دیگر آیات مشابه محدود می‌شود. در واقع، این آیه به طور 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

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷

۱۴۰۳

۱۸۶

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 مناسبت 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).

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

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 برمی‌آید که دامنه شعائر تنها به اعمال و مناسک حج محدود نمی‌شود، هرچند که قطعاً شامل آن‌ها نیز می‌گردد. ادله این دیدگاه به شرح زیر است:

دلیل اول: نقد استدلال‌های 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 قائل‌اند، می‌توان قول به عمومیت آن را اثبات کرد. کسانی که بر اختصاص شعائر به موارد خاص تأکید دارند، ادله‌ای مطرح کرده‌اند که به نظر می‌رسد از اعتبار کافی برخوردار نباشند. مهم‌ترین ادله آنان را در بخش مربوط به قول به اختصاص آورده‌ایم و اکنون آن‌ها را مورد نقد قرار می‌دهیم.

نقد دلیل اول: توقیفی بودن شعائر

پیش از نقد این دلیل، لازم است دو نکته را یادآور شویم که خود می‌تواند موضوع یک مقاله مستقل باشد و آن بحث تبعدی یا غیرتبعدی بودن شعائر است. هرچند رایج‌ترین نظر این است که اعمال واجب به دو دسته تبعدی و توصیلی تقسیم می‌شوند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۷۲)، برخی بر این عقیده‌اند که تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای وجود دارد؛ بدین صورت که برخی از اعمال عبادی خاص هستند و بدون قصد قربت صحیح واقع نمی‌شوند، مانند نماز و روزه، درحالی که برخی دیگر از اعمال عمومی‌تر بوده و برای تحصیل محبوبیت شرعی و ثواب، به قصد انجام می‌شوند، مانند صله

رحم و عقد نکاح. این دسته از اعمال میان تعبدیات و توصیلات قرار دارند و در صورت فقدان قصد قربت نیز صحیح واقع می‌شوند و گاهی به این نوع اعمال نیز عبادی اطلاق می‌شود. تعظیم شعائر دینی از این قبیل است، به طوری که در صحت آن‌ها، 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 می‌شود.

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 اعلای 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. چرا که آنان عنوان شعائر را بر بسیاری از امور مستحدثه منطبق کرده‌اند، همان‌طور که در مباحث قبلی ذکر شد.

البته ممکن است مستشکل بگویند این فقیهان اولاً این مسئله را با تطبیق عنوان کلی مورد نظر قرار داده‌اند و هرگز به بررسی مجموع آیات و تحلیل فنی آن نپرداخته‌اند. 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 به طور قطع میان مناسک

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

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. به طور 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 تبعدی 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 به حسب 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، ۱/۱۶۹-۱۷۰).

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 (صفار، ۱۴۳۴ق، ۱/۱۸۵).

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، ۶/۲۷).

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

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

(فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲۸/۱۱؛ فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ۲۲/۵؛ سبحانی، ۱۳۹۷، ۵۰۲/۱). دلیل دیگر بر تبعیضیه بودن «مِنْ» وقوع آن بعد از «جَعَلْنَاهَا» در آیه «بُذِنَ» است که با بیانیه بودن ناسازگار است. بر همین اساس، مفسران به این سیاق توجهی نکرده و آیات شاعر را حمل بر عموم کرده‌اند و این گونه کلام را که از سیاقی به سیاق دیگری منتقل شود، از مقتضیات بلاغت و جمال اسلوب قرآن دانسته‌اند (صفار، ۱۴۳۴ق، ۱۳۹/۱-۱۴۴).

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 شاعر 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، درحالی که در شعائر، حکم از ملاک اولی حاصل شده است و استثنایی و عارضی محسوب نمی‌شود، بلکه موضوع آن عارضی است. به عنوان 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

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۹۲

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 ثالثه 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).^۱

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

۱۹۳

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

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

عموم حمل کرده و به سیاق توجه نکرده‌اند، مانند آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوفُوا بِالْعُقُودِ أُجِلَّتْ لَكُمْ بِهِيْمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرِ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ (مائده: ۱). آنان گفته‌اند که جمع «مُحِلًّا» 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^۱ 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، ۷/۳۱۸). 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 شعار نقل شده که گاهی به معنای لباس چسبیده به بدن است، منافات ندارد؛ زیرا یک

۱. 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، ۱۴/۳۷۳). ابن جوزی 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).

لغت از منظرهای مختلف قابل تحلیل است. اگر شعار 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 شعار 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 شعار 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 مفسران، «شعائر الله» در آیات را به «معالم دین الله» یا «الأعلام التي نصبها لإطاعته» تفسیر کرده‌اند (صفار، ۱۴۳۴ق، ۱/۱۲۷-۱۲۸).

نکته مهم آن است که به نظر می‌رسد واژه «شعائر» دارای حقیقت لغوی است و ۱۹۵ به معنای شرعی انتقال نیافته است؛ به عبارت دیگر، فاقد حقیقت شرعیه است.^۱ 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 بر حسب فهم عرف است و گرنه مرجع لغت است. در محل بحث، شعیره یک نشانه وضعی

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

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

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 شأیت نشانگی برای مفاهیم دینی دارد را داراست. فقیهان به‌ویژه از زمان محقق راقی 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، ۴۶۶/۳-۴۸). عاملی در مفتاح الکرامه از قول جامع المقاصد نقل می‌کند که: «کراهت گچ‌کاری 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 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، ۹۴-۹۶).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۹۶

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.

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

۱۹۷

نتایج

مرجعیت علمی قرآن کریم دارای سطوح متنوعی است که یکی از آن‌ها اعتبار و حجیت آن در دریافت احکام است. موضوع شعائر الهی از جمله 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 به‌عنوان 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.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۹۸

منابع

قرآن کریم.

- آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۰۹ق). کفایة الاصول. قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام لأحياء التراث.
- ابن ابی شیبہ الکوفی العبسی، أبو بکر عبد الله بن محمد. (۱۴۰۹ق). الكتاب المصنف في الأحادیث والآثار. چاپ اول، لبنان: دار التاج.
- ابن اثیر شیبانی جزری، مجد الدین أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد. (۱۳۹۹ق). النهاية في غريب الحديث والأثر. بیروت: المكتبة العلمية.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۶۳). من لایحضره الفقیه. چاپ دوم. قم: مؤسسة نشر اسلامی.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. دار الكتاب العربی.
- ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). التحریر و التنویر من التفسیر. چاپ اول. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

ابن عربی، محمد بن عبد الله. (۱۴۰۸ق). احكام القرآن. بيروت: دار الجیل.
 ابن فارس، أحمد بن زکریاء القزوینی الرازی. (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغة. دار الفكر.
 ابن فرس اندلسی، عبد المنعم بن عبد الرحیم. (۱۴۲۷ق). احكام القرآن. دار ابن حزم.
 ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ق). لسان العرب. قم: نشر ادب حوزه.
 ابو العزائم، محمد ماضی. (۱۴۱۳ق). اسرار القرآن. چاپ سوم. قاهره: دار الكتاب الصوفی.
 ابو الفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۳۷۱). روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد:
 بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
 أبو جیب، سعدی بن حمدی بن سعید. (۱۴۰۸ق). القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً. چاپ دوم.
 دمشق: دار الفكر.

ابو مظفر سمعانی، منصور بن محمد. (۲۰۱۰م). تفسیر السمعانی. بيروت: دار الكتب العلمية.
 ازهری، ابو منصور محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
 بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۳۶۳). الحدائق الناضرة فی احكام العترة الطاهرة. قم: مؤسسه نشر
 اسلامی.

جصاص، احمد بن علی. (۱۴۰۵ق). احكام القرآن. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
 حسینی عاملی، محمد جواد بن محمد. (۱۴۱۹ق). مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة. قم:
 مؤسسه نشر اسلامی.

حکیم، سید محسن. (۱۳۷۴). مستمسک العروة الوثقی. قم: دارالتفسیر.

حلی، محمد علی حسن. (۱۴۳۵ق). المتشابه من القرآن. چاپ اول. بيروت: عماد عزیز.
 خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الامام الخوئی. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
 خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۳۵۲). اجود التقريرات. قم: مطبعة عرفان.
 راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۲۷ق). مفردات الفاظ القرآن. چاپ دوم. قم: طلیعة نور.
 رواس قلجی، محمد. (۱۴۰۸ق). معجم لغة الفقهاء، معجم لغة الفقهاء. چاپ دوم. بيروت: دار
 النفائس للطباعة والنشر والتوزيع.

زبیدی، محمد مرتضی الحسینی. (۱۴۲۲ق). تاج العروس من جواهر القاموس. کویت: وزارة
 الإرشاد والأبناء فی الكويت.

زمخشري، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف. بيروت: دار الكتاب العربی.
 سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۳۶ق). الايضاحات السنية للقواعد الفقهية. قم: مؤسسه الامام
 الصادق (ع).

سند بحرانی، محمد. (۱۴۳۲ق). بحوث فی القواعد الفقهية. چاپ دوم. بيروت: دار المتقين.

نقد اختصاص «شعائر
 الله» به مناسک حج در
 قرآن کریم

سند بحرانی، محمد. (۱۴۲۴ق). **قاعدة الشعائر الدينية**. تقریرات بحث آیت الله الشیخ محمد السند بقلم فیصل العوامی. چاپ اول. بیروت: مؤسسة أم القرى للتحقیق و النشر.

سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن. (۱۴۰۴ق). **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**. قم: مكتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی.

شافعی، محمد بن ادريس. (۱۴۱۲ق). **احكام القرآن**. بیروت: دار الكتب العلمية.

صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة**. چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۷۷). **البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن**. چاپ اول. قم: مكتبة محمد الصادقی الطهرانی.

صدر (شهید)، سید محمد باقر. (۱۴۱۷ق). **بحوث فی علم الاصول**. بیروت: دار الاسلامیة.

صفار، فاضل. (۱۴۳۴ق). **فقه الشعائر الدينية النهج الاهی لأحیاء الدین و ابقاء الأمة**. كربلا: مكتبة العلامة ابن فهد الحلی.

طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۲۱ق). **مختصر المیزان فی تفسیر القرآن**. چاپ اول. تهران: انتشارات اسوه.

طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۵۲). **المیزان فی تفسیر القرآن**. چاپ سوم. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. چاپ دوم. بیروت: دار المعرفة.

طبری، محمد بن جریر. (۱۴۲۲ق). **جامع البیان عن تاویل آی القرآن (تفسیر الطبری)**. چاپ اول. قاهره: دار الهجر.

طحاوی، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). **أحكام القرآن الکریم**. مرکز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي.

طریحی نجفی، فخر الدین. (۱۳۶۲). **مجمع البحرين**. تهران: مرتضوی.

طریفی عبد العزیز بن مرزوق. (۱۴۳۸ق). **التفسیر و البیان لأحكام القرآن**. مكتبة دار المنهاج.

طنطاوی، محمد سید. (۱۹۹۷م). **التفسیر الوسیط للقرآن الکریم**. چاپ اول. قاهره: نهضة مصر.

طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار إحياء التراث العربي.

طیب، عبد الحسین. (۱۳۷۸). **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**. چاپ اول. تهران: بی جا.

عبده، محمد. (۱۴۲۷ق). **الاعمال الكاملة**. چاپ دوم. مصر: دار الشروق.

علامه حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ق). **منتهی المطلب فی تحقیق المذهب**. مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی علیّه.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۲۰۰

علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام لأحياء التراث.

فاضل جواد، جواد بن سعید کاظمی. (۱۳۶۵). مسالك الافهام الى آيات الاحكام. چاپ دوم. تهران: مرتضوی.

فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله. (۱۳۷۳). كنز العرفان في فقه القرآن. چاپ پنجم. تهران: مرتضوی.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسير الكبير (مفاتيح الغيب). چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث العربي.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). كتاب العين. چاپ دوم. ایران: مؤسسه دار الهجرة. فضل الله، محمد حسین. (۱۴۳۹ق). تفسير من وحي القرآن. بیروت: دار الملاك للطباعة و النشر و التوزيع.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۳۹۵). مفاتيح الشرايع. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری. فیومی مقری، احمد بن محمد. (بی تا). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی. دار الفكر للطباعة و النشر.

فیروزآبادی، مجد الدین أبو طاهر محمد بن یعقوب. (۱۴۲۶ق). القاموس المحيط. چاپ هشتم. بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

قُرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.

قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله. (۱۴۰۵ق). فقه القرآن. چاپ دوم. قم: مكتبة الله العظمی المرعشی النجفی.

قمی (میرزا)، ابوالقاسم. (بی تا). قوانین الاصول. نرم افزار مكتبة اهل البيت علیه السلام.

کاشف الغطاء (آل)، محمد حسین. (بی تا). المواكب الحسينية. النجف الاشرف: المطبعة العلوية. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). الكافي. چاپ پنجم. تهران: دار الكتب الاسلامية.

مدرسی، محمد تقی. (۱۴۱۹ق). من هدی القرآن. چاپ اول. تهران: دار محبی الحسین (ع).

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (بی تا). زبدة البیان فی احكام القرآن. قم: المكتبة المرتضوية.

نجفی، محمد حسن بن باقر. (۱۴۲۱ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. قم: مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل البيت علیه السلام.

نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۳۷۵). عوائد الايام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۵ق). مستند الشيعة فی احكام الشريعة. قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام لأحياء التراث.

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

هرری ارمی شافعی، محمد امین بن عبدالله. (بی تا). تفسیر حدائق الروح و الريحان في رواي علوم القرآن. بیروت: دار طوق النجاة.

References

The Holy Qur'ān.

Ibn Abī Shaybah al-Kūfī al-'Abasī, Abū Bakr 'Abdullāh ibn Muḥammad. 1988/1409. Al-Kitāb al-Muṣannif fī al-Aḥādīth wa al-Āthār. Lebanon: Dār al-Tāj.

al-Zamakhsharī al-Khārazmī, Maḥmūd Ibn 'Umar (Jār Allāh). 1999/1417. al-Fā'iq fī Gharīb al-Ḥadīth. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.

Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn 'Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1984/1383. Man Lā Yahduruh al-Faqīh. 2nd. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

Ibn Jawzī, 'Abd al-Raḥman ibn 'Alī. 2001/1422. Zād al-Tafsīr fī 'Ilm al-Tafsīr. Dār al-Kutub al-'Arabī.

Ibn 'Arabī, Muḥammad ibn 'Abdullāh. 1987/1408. Aḥkām al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Jalīl.

Ibn Fārs, Abī al-Ḥusayn Aḥmad. 1978/1399. Mu'jam Maqā'īs al-Lughah. Dār al-Fikr.

Ibn Faras Andalusī, 'Abd al-Mun'im ibn 'Abd al-Raḥīm. 2006/1427. Aḥkām al-Qur'ān. Dār ibn Ḥazm.

al-Anṣārī al-Ifriqī al-Miṣrī al-Khazrajī, Jamāl al-Dīn Abulfaḍl Muḥammad ibn Mukarram (Ibn Manẓūr). 1989/1405. Lisān al-'Arab. Qum: Adab al-Ḥawzah.

Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn 'Alī. 1992/1371. Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Jinān fī Tafsīr al-Qur'ān. Mashhad; Bunyād-i Pazhūhish-hāyi Āstān-i Quds-i Raḍawī (Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi).

Abū Ḥabīb, Sa'dī. 1987/1408. Al-Qāmūs al-Fiqhī Luqatan wa Iṣṭilāḥan. 2nd. Damascus: Dār al-Fikr.

Abū Muzaḥfar Sam'ānī, Maṣṣūr ibn Muḥammad. 2010. Tafsīr al-Sam'ānī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.

Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad. 2000/1421. Tahdhīb al-Lughah. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.

al-Kurāsānī, Muḥammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurāsānī). 1988/1409. Kifāyat al-Uṣūl. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.

al-Mūsawī al-Bujnurdī, al-Sayyid Ḥasan. 1998/1377. al-Qawā'id al-Fiqhīya. Qom: Nashr al-Hādī.

Āl 'Uṣṭūr al-Baḥrānī, Yūsuf ibn Aḥmad ibn Ibrāhīm. 1984/1363. Al-Ḥadā'iq al-Nādirat fī Aḥkām al-'Itirat al-Ṭāhirah. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudar-

risīn.

al-Ḥurr al-‘Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1982/1403. Tafṣīl Wasā’il al-Shi’a ilā Taḥṣīl al-Masā’il al-Sharī’a. Edited by Muḥammad al-Rāzī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Ārabī.

al-Ḥusaynī al-‘Āmilī, al-Sayyid Muḥammad Jawād. 2004/1419. Miftāḥ al-Kirāma fī Sharḥ Qawā’id al-‘Allāma. 1st. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.

Al-Marāghī, ‘Abd al-Fattāḥ. 1996/1417. Al-‘Anāwīn al-Fiḥīyah. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.

al-Ṭabāṭabā’ī al-Ḥakīm, al-Sayyid Muḥsin. 1995/1374. Mustamsak al-‘Urwat al-Wuthqā. Qom: Mu’assasat Dār al-Tafsīr.

al-Mūsawī al-Khu’ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1997/1418. Mawsū’at al-Imām al-Khu’ī. Qom: Mu’assasat Iḥyā’ Āthār al-Imām al-Khu’ī.

al-Mūsawī al-Khu’ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1973/1352. Ajwad al-Taqrīrāt (Taqrīrāt Baḥṭh al-Mīrzā al-Nā’inī). Qom: Maṭba’at al-‘Irfān.

Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad ibn Mufaḍḍal. 2006/1427. Mufradat Alfāz al-Qur’ān. 2nd. Qom: Ṭalī’ih-yi Nūr.

Raḥīmī, Murtaḍā. 2009/1388. Ta’zīm wa Buzurgdāsht-i Sha’ā’ir Ilāhī dar Āyīnih-yi Fiḥ-i Islāmī. Āmūzih-hāyi Fiḥ-i Madanī, No. 2.

Rawwās Qal’ajī, Muḥammad. 1987/1408. Mu’jam Lughat al-Fuqahā. 2nd. Beirut: Dār al-Nafā’is lil Ṭibā’at wa al-Nashr wa al-Tawzī’.

Al-Zubaydī al-Ḥusaynī, Sayyid Muḥammad Murtaḍā. 2001/1422. Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs. Kuwait: Wizārat al-Irshād wa al-Abnā’ fī al-Kuwait.

al-Zamakhsharī al-Khārazmī, Maḥmūd Ibn ‘Umar (Jār Allāh). 1984/1407. al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Tanzīl. 3rd. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.

al-Subḥānī al-Tabrizī, Ja’far. 2015/1436. Al-‘Idāḥāt al-Sanīyat lil Qawā’id al-Fiḥīyah. Qom: Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq.

al-Sanad al-Baḥrānī, Muḥammad. 2006/1385. Al-Shahādat al-Thālithat. Tehran: Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq.

al-Sanad al-Baḥrānī, Muḥammad. 2011/1432. Buḥūth fī al-Qawā’id al-Fiḥīyat. 2nd. Beirut: Dār al-Mutaqqīn.

al-Sanad al-Baḥrānī, Muḥammad. 2003/1424. Qā’idat al-Sha’ā’ir al-Dīnīyat. Taqrīrāt al-Buḥūth Āyatullāh Muḥammad al-Sanad written by Fayṣal al-‘Awāmī. Beirut: Mu’asissat Umm al-Qurā lil Taḥqīq wa al-Nashr.

al-Sayfī al-Māzandarānī, ‘Alī Akbar. 2004/1425. Mabānī al-Fiḥ al-Fa’āl fī al-Qawā’id al-Fiḥīyat al-Asāsīyah. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.

Al-Sīyūfī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. 1983/1404. Al-Durr al-Manthūr

fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.

Al-Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs (Imām Al-Shāfi'ī). 1991/1412. Ahkām al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat.

al-'Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn 'Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1992/1413. Masālik al-Afhām ilā Tanqīh Sharā'i' al-Islām. Qom: Mū'assasat al-Ma'ārif al-Islāmiyya.

al-Najafī, Muḥammad Ḥasan. 1983/1404. Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām. 7th. Edited by 'Abbās al-Qūchānī. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.

Ṣādiqī Tihirānī, Muḥammad. 1985/1406. Al-Furqān fī Tafasīr al-Qur'ān wa al-Sunnat. 2nd. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil Maṭbū'āt.

Ṣādiqī Tihirānī, Muḥammad. 1998/1377. Al-Balāgh fī Tafasīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān.

al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1996/1417. Buḥūth fī 'Ilm al-Uṣūl. Mu'assasat Dā'irat al-Ma'ārif al-Islāmiyya.

Al-Saffār, Faḍīl. Fiḥ al-Sha'a'ir al-Dīniyyat al-Nahj al-Ilāhī li Ibqā' al-Dīn wa 'Ihyā' al-Ummat. Karbala: Maktabat al-'Allāmat ibn Fahad al-Ḥillī.

al-Ṭabāṭabā'i al-Ḥā'irī, al-Sayyid 'Alī (Ṣāhib al-Riḡad). 1997/1418. Riḡad al-Masā'il fī Taḥqīq al-Ahkām bi al-Dalā'il. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.

al-Ṭabāṭabā'i, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn (al-'Allāma al-Ṭabāṭabā'i). 1973/1352. al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil Maṭbū'āt.

Al-Ṭabarsī, Abū 'Alī Faḍl ibn Ḥassan (al-Shaykh al-Ṭabarsī). 1994/1415. Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. 1987/1408. Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Ma'rifat.

al-Ṭabarī, Muḥammad Ibn arīr. 1991/1412. Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Dār Ihya' al-Mi'rifa.

Al-Ṭahāwī, Aḥmad ibn Muḥammad. 1995/1416. Ahkām al-Qur'ān al-Karīm. Markaz al-Buḥūth al-Islāmiyyat al-Tābi' li Waqf al-Dayānat al-Turkī.

al-Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn Ibn Muḥammad. 1995/1416. Majma' al-Baḥrayn. 3rd. Tehran: al-Maktabat al-Murtaḍawīyya li Ihya' al-Āthār al-Ja'fariyya.

Al-Tūsī al-Tūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Tūsī). n.d. al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān. Edited by al-Sayyid Muḥammad Ṣādiq Āl Baḥr al-'Ulūm. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.

al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 1991/1412. Muntahā al-Maṭlab fī Taḥqīq al-Maḍḥhab. Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyya.

al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 1993/1414. Tadhkirat al-Fuqahā'. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.

al-Kāẓimī, Jawad (al-Fāzil al-Jawād). 1986/1365. Masālik al-Afhām ilā Āyāt al-Aḥkam. Edited by Muḥammad Bāqir Sharīfzādī. Tehran: al-Maktabat al-Murtaḍawīyya li Ihya'

al-Āthār al-Ja'farīyya.

al-Siywarī al-Ḥillī, Miqdād Ibn 'Abd Allāh (Fāḍil Miqdād). 1994/1373. Kanz al-'Irfān fī Fiqh al-Qurān. Qom: al-Maktabat al-Murtaḍawīya.

Al-Ṭabaristānī al-Rāzī, Ibn Khaṭīb Muḥammad ibn 'Umar (Fakhr al-Rāzī). 1999/1420. Tafṣīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafṣīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.

al-Farāhīdī, Khalīl Ibn Aḥmad. 1989/1410. Kitāb al-'ayn. 2nd. Edited by Maḥdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmīrā'ī. Qom: Mu'assasat Dār al-Hijra.

Faḍlullāh, Muḥammad Ḥusayn. 2017/1439. Tafṣīr min Waḥy al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Milāk lil Ṭibā'at wa al-Nashr wa al-Tawzī'.

al-Fayḍ al-Kāshānī, Muḥammad Muḥsin. 2016/1395. Mafātīḥ al-Sharā'ī'. Tehran: Madrisih-yi 'Ālī Shahīd Muṭahharī.

Al-Fayyūmī, Abul 'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad. n.d. Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Sharḥ al-Kabīr lil Rāfi'ī. Qom: Manshūrāt Dār al-Raḍī.

Al-Firūz Ābādī, Majd al-Dīn abū Ṭāhir Muḥammad ibn Ya'qūb. 2005/1426. Al-Qāmūs al-Muḥīṭ. 8th. Beirut: Mu'assasat al-Risālat lil Ṭibā'at wa al-Nashr wa al-Tawzī'.

al-Maghribī al-Tamīmī, Nu'mān Ibn Muḥammad (Ibn Ḥayyūn). 1965/1385. Da'ā'im al-Islām wa Ḍikr al-Ḥalāl wa al-Ḥarām wa al-Qaḍāyā wa al-Aḥkām 'an Ahl Bayt Rasūl Allāh 'alayh wa 'alayhim Afḍal al-Salām. 2nd. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.

Al-Qurtubī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr. 1985/1364. Tafṣīr al-Qurtubī, al-Jāmi' lil Aḥkām al-Qur'ān. Tehran: Naṣīr Khusru.

Quṭb Rāwandī, Sa'īd ibn Hibatullāh. 1984/1405. Fiqh al-Qur'ān. 2nd. Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.

al-Qommī, al-Mīrz Abū al-Qāsim (al-Mīrzā al-Qommī). n.d. al-Qawānīn al-Uṣūl. Maktabat ahl al-Bayt Software.

al-Najafī, Muḥammad Ḥusayn (Kāshif al-Ghiṭā'). n.d. al-Mawākib al-Ḥusayniyat. Najaf: al-Maṭba'at al-'Alawīyat.

al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya'qūb (al-Shaykh al-Kulaynī). 1984/1363. Uṣūl al-Kāfi. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhundī. 5th. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-'Allama al-Majlisī). 1982/1403. Biḥār al-Anwār al-Jāmi'a li Durar Akhbār al-'Imma al-Aṭhār. 2nd. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.

al-'Āmilī al-Karakī, 'Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Karakī, al-Muḥaqqiq al-Thānī). 1993/1414. Jāmi' al-Maqāṣid fī Sharḥ al-Qawa'id. 2nd. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turath.

al-Ardabīlī, Aḥmad Ibn Muḥammad (al-Muḥaqqiq al-Ardabīlī). n.d. Zubdat al-Bayān fī

Aḥkam al-Qur'ān. Tehran: al-Maktabat al-Ja'fariya li Ihyā' al-Turāth al-Ja'fariya.
 Ardabīlī, Aḥmad. 1993/1414. Majma' al-Fā'idat wa al-Burhān fī Sharḥ Irshād al-Adhhān.
 Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
 al-Mūsawī al-'Āmilī, al-Sayyid Muḥammad (Ṣāḥīb al-Madārik). 1990/1411. Madārik al-Aḥkām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām. Beirut: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihyā' al-Turāth.
 al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 1996/1375. 'Awā'id al-Ayyām fī Bayān Qawā'id al-Aḥkām wa Muhimmāt Masā'il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qum (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qum).
 al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 1994/1415. Mustanad al-Shī'a fī Aḥkām al-Sharī'a. 1st. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihyā' al-Turāth.
 Al-'Uramī al-'Alawī al-Hararī al-Shāfi'ī, Muḥammad Amīn ibn 'Abdullāh. n.d. Tafsīr Ḥadā'iq al-Rūḥ wa al-Rayḥān fī Rawābī 'Ulūm al-Qur'ān. Beirut: Dār Ṭawq al-Nijāt.



**Journal of
Islamic Law and
Jurisprudence**

Vol.10, No.37
2025

206