

فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیم  
سال دوم (۱۳۹۱)، شماره پنجم

## جستاری در واژگان شرعی قرآن

جعفر نکونام  
لیلا حسینی

### چکیده

پرسشی که در این مقاله پی گرفته می‌شود، این است که آیا واژگان شرعی چون نماز، طهارت، زکات، روزه، حج و جز آنها که در آیات قرآن به کار رفته، پیش از اسلام به همین معانی شرعی معهود کاربرد داشته یا این معانی را پس از اسلام یافته‌اند. میان علمای اسلامی اختلاف نظر است. برخی بر این نظرند که این واژگان قبل از اسلام معنای شرعی نداشته‌اند؛ بلکه به معنای لغوی نظیر دعا، پاکی و قصد به کار می‌رفتند و پس از اسلام، این معانی شرعی را یافتند.

در مقابل نیز دیدگاه برخی از علمای اسلام آن است که واژگان شرعی، قبل از شکل‌گیری شریعت اسلام، به همین معانی شرعی معهود بودند و با ظهور اسلام، تنها شروطی به حقایق مربوط به هر یک اضافه شد و یا جزئیاتی از آنها تغییر یافت.

بررسی پیشینه مقولات شرعی در آیات، روایات، عهدین و تاریخ قبل از اسلام، مؤید آن است که واژگان شرعی، قبل از اسلام نیز پیشینه دارند و در نتیجه این نظریه که بعد از ظهور اسلام حقیقت شرعی شدند، مردود به نظر می‌رسد.

واژگان کلیدی: معناشناسی، واژگان شرعی، حقیقت شرعی، اصطلاح.

---

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (نویسنده مسئول) / jnekoona@gmail.com

۲. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم / hossinigh@yahoo.com

## ۱. طرح مسئله

یکی از مسائل محلّ نزاع میان علمای اسلامی، حقیقت شرعی است. آنان اختلاف نظر دارند که آیا مقولات شرعی، به همین معنای شرعی خود، قبل از اسلام سابقه داشته‌اند یا از سوی پیامبر اسلام (ص) به حقیقت شرعی تبدیل شده‌اند. مراد از حقیقت شرعی آن است که لفظ از زبان شارع به معنای جدید که همان معنای شرعی است، استعمال شده باشد (عاملی حسینی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۲۳۹).

ثمره این بحث در معناشناسی واژگان شرعی قرآن ظاهر می‌شود. با اعتقاد به اینکه این واژگان پیش از اسلام و نزول قرآن به معنای شرعی به کار نمی‌رفتند و خدا یا پیامبر اسلام (ص) آنها را به معنای شرعی وضع کردند، باید گفت: این واژگان بدون بیان پیامبر اسلام (ص)، مجمل محسوب می‌شود؛ اما بر این اساس که این واژگان پیش از اسلام و قبل از نزول قرآن هم به همین معنای شرعی به کار می‌رفتند، باید گفت: معنای این واژگان برای عرب عصر نزول روشن بوده و برای دانستن معنای آنها، نیازی به مراجعه به پیامبر اسلام (ص) نداشتند.

نیز مسلم است که بسیاری از مسائل فقهی و اصولی بر ثبوت یا نفی حقیقت شرعی متکی هستند (فاضل تونی، ۱۴۱۵، ص ۲۵۱). بسیاری از علمای اسلامی اصل را بر تشکیل حقیقت شرعی از سوی پیامبر اسلام (ص) می‌نهند؛ یعنی اگر درباره لفظی که در آیه یا روایتی آمده، تردید داشته باشند که به معنای شرعی است یا عرفی، بر معنای شرعی، حمل می‌کنند (حلی سیوری، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۹/عاملی، بی تا، ص ۲۹).

بنای بسیاری از علمای اسلامی بر این است که اگر لفظ در معنای وضع شده‌اش به کار رود، حقیقت است و در غیر این صورت، مجاز و اگر واضع آن، خدا و پیامبر (ص) باشد، آن لفظ حقیقت شرعی است و گرنه یا حقیقت لغوی یا حقیقت عرفی خاص و یا عام است (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۱۸).

آنان بر این باورند که اگر لفظی در زبان شارع، در معنای شرعی به کار رود، آن لفظ حقیقت شرعی است؛ مانند لفظ «صلاة» که به باور آنان، در لغت به معنای مطلق دعا و در شرع به معنای تکلیف شرعی مشهور است (عاملی حسینی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۲۳۹). این دسته از علمای اسلامی در این امر اختلاف نظر دارند که آیا استعمال معنای شرعی، به طریق نقل از شارع است که در این صورت حقیقت شرعی خواهد بود - یا به طریق مجاز است؛ بدین معنا که شارع معنای شرعی را به کمک قرینه، مجازاً استعمال کرده و به مرور زمان، بر اثر کثرت

استعمال، در زبان متشرعین به معنای شرعی متداول شده که در این صورت، حقیقت عرفیه است و نه حقیقت شرعی (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۱۸ / خاتون آبادی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۲۶). به هر حال، این مقاله در صدد پاسخ به این سؤالات است که آیا در اسلام حقیقت شرعی وجود دارد؟ به عبارت دیگر، آیا در اسلام می‌توان اصطلاحی را یافت که پیش از اسلام به همین معنای اسلامی‌اش کاربرد نداشته باشد؛ نظیر اینکه گفته‌اند: زکات به معنای مطلق پاکی یا صلاة به معنای مطلق دعا یا حج به معنای مطلق قصد یا صوم به معنای مطلق امساک بوده و آن‌گاه، اسلام آنها را به معانی جدیدی که اکنون معهود ماست، استعمال کرده است؟

## ۲. پیشینه بحث

وجود حقیقت شرعی در اسلام از دیرباز از سوی بسیاری از علمای اسلامی، مورد تأکید قرار می‌گرفته است تا جایی که برخی آن را اجماعی دانسته‌اند؛ چنانکه محمد باقر بن محمد اکمل بهبهانی می‌گوید: «محققین اتفاق نظر دارند که حقیقت شرعی از زمان امام باقر (ع) به بعد مطرح شد و دلیل آنها روایتی است که در آن، از حضرتش سؤال شده است که آیا خورشید می‌تواند زمین نجس را پاک کند؟ اینان می‌گویند: در این روایت، امام کلمه طهارت را به معنای لغوی‌اش استعمال ننموده؛ بلکه آن را از معنای لغوی‌اش به معنی شرعی تغییر داده است؛ بنابراین، طهارت، حقیقت شرعی است؛ چرا که در نظر گرفتن معنای لغوی طهارت، برای پاسخ دادن به سؤال شرعی مناسب نیست و از ارتباط بین نظافت لغوی و نجاست شرعی، نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود. این محققان با استناد به این روایت، وجود حقیقت شرعی را به زمان امام باقر (ع) می‌رسانند.» (بهبهانی، ۱۴۲۶، ص ۲۲۲). بهبهانی، خود نیز در کتاب دیگرش به نام «مصابیح الظلام»، متذکر شده که حقیقت شرعی از زمان امام باقر (ع) و امام صادق (ع) به بعد، مطرح شده است (هم‌او، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۲۹۰).

آیت‌الله خوئی نیز با اظهار این مطلب که در عصر آن دو امام (ع) لفظ طهارت به دلیل کثرت استعمال در معنای شرعی‌اش، به حقیقت شرعی بدل شده است، بیان می‌کند که وجود حقیقت شرعی در زمان پیامبر (ص) ثابت نیست؛ اما هیچ مناقشه‌ای وجود ندارد که حقیقت شرعی از زمان آن دو امام (ع) ثابت است (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۴۴).

بررسی‌ها نشان می‌دهد، اصطلاح حقیقت شرعی از قرن چهارم و پنجم در تألیفات و آثار فقهاء مطرح شده است؛ چنانکه در اواخر قرن چهارم، ابن عطیه (م. ۵۰۵ ق) در کتاب «سببی

المراد فی شرح مؤتمّر علماء بغداد» آورده که رکوع در لغت به معنای خضوع و خشوع است و در شرع، رکعی از نماز است و نماز نیز در لغت به معنای مطلق دعاست و در شرع، حقیقتی است که شامل ارکان مخصوص است.

در ادامه متذکر می‌شود که در آیاتی از قرآن، لفظ رکوع به کار رفته که مراد از آن معنای شرعی آن است و نه معنی لغوی؛ چرا که حقیقت شرعی و عرفی بر حقیقت لغوی مقدم است (ابن عطیه، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۵۴۲).

در قرون بعد نیز حقیقت شرعی، همچنان مورد توجه واقع شد؛ چنانکه برخی در آثار خود به آن اشاره داشته‌اند؛ از جمله: علامه حلّی در کتاب «تذکرة الفقهاء»، محقق سبزواری در کتاب «ذخیره المعاد فی شرح الارشاد»، بحرانی در کتاب «الحدائق الناظرة».

در خصوص برخی از واژگان شرعی مانند «صلاة، صوم، حج، زکات، اعتکاف» سه دیدگاه متفاوت وجود دارد:

الف) تقریباً عموم قدما و برخی از متأخران بر این نظرند که واژگان شرعی مانند «صلاة، صوم، زکات و حج» هیچ سابقه‌ای قبل از اسلام نداشته‌اند و چون از معنای لغوی به معنای شرعی استعمال شده‌اند، حقیقت شرعی هستند. برخی از فقهاء به ثبوت حقیقت شرعی بودن این واژگان تصریح نموده‌اند؛ از جمله: (حلّی سیوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۷ / شبر، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۹۵ / نجفی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۱۱ / کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۱).

ب) در مقابل، اندکی از قدما نظیر باقلانی (نک: رازی، ۱۲۶۹، ج ۱، ص ۴۱۶) و برخی از متأخرین نیز حقیقت شرعی بودن برخی از این واژگان را نفی نموده‌اند؛ از جمله: (رازی، همانجا / اشتهاوردی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۵۷ / ملکی، ۱۴۰۰، ص ۱۶۴ / مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۶، ص ۲۷۵) از معاصران شیعه.

ج) افرادی در میان متأخران قائل به تفصیل شده‌اند. کاشف الغطاء عبّاس بن علی نجفی معتقد است که حقیقت شرعی بودن الفاظی مانند «صلاة، صوم، حج و واژگان شرعی بسیار دیگر»، نیاز به بحث و بررسی دارد (کاشف الغطاء، بی‌تا، ص ۱۲۱). برخی آن را درباره حوزه عبادات پذیرفته‌اند؛ اما در حوزه معاملات، انکار کرده‌اند. برخی نیز آن را درباره الفاظ پرکاربرد نظیر «صلاة، زکات، صوم، وضوء و غسل» قبول کرده‌اند؛ اما درباره سایر الفاظ، انکار کرده‌اند. برخی هم درباره واژگان عصر پیامبر (ص) پذیرفته‌اند؛ اما در زمینه واژگان عصر امام باقر (ع) و امام صادق (ع) رد کرده‌اند (نک: رازی، ۱۲۶۹، ج ۱، ص ۴۱۶).

بررسی‌ها، نشان می‌دهد که حقیقت شرعی در واژگانی مانند «صلاة، طهارت، صوم، زکات، حج، اعتکاف و جز آنها»، وجود خارجی ندارد؛ بلکه این واژگان در میان ادیان آسمانی پیشین و در میان اعراب جاهلیت نیز متداول بوده و پیامبر (ص) آنها را تأسیس نکرده؛ بلکه تنها با اعمال تغییر در این احکام، آنها را امضاء نموده است.

در تاریخ آمده است که، قوانین حاکم در زمان جاهلیت، به حسب قبایل، اماکن و خانواده‌ها متفاوت بود. احکامی که در یمن حاکم بود، با احکام اهل مکه و یثرب تفاوت داشت و به جهت نظام قبیله‌ای حاکم بر جامعه آن عصر، تشکیل یک هیأت قضایی و تأسیس حکومتی که دارای قانون مدوئی باشد، حکمفرما نبود. فقه جاهلیت توسط متشرعان هر قوم وضع می‌شد و اسلام برخی از این احکام را امضاء نمود. گلدزیهر (Goldziher) بیان می‌کند که اسلام برخی از احکام جاهلیت را که با مبادی اسلام، تعارض نداشت پذیرفت و از قوانین اهل مکه و فقه اهل مدینه، احکامی را اخذ نمود (جوادعلی، ۱۹۷۸، ج ۵، صص ۴۷۰-۴۸۰).

### ۳. بررسی حقیقت شرعی در برخی از واژگان شرعی

بررسی تاریخ قبل از اسلام، آیات، روایات و عهدین نشان می‌دهد که واژگان شرعی مانند: «صلاة، صوم، حج، زکات، اعتکاف، طهارت و جز آنها» حقیقت شرعی نیستند که در ادامه، شرح آن می‌آید.

#### ۳-۱. حقیقت شرعی صلاة

صاحب «کنز العرفان» بیان می‌کند که اکثر محققان «صلاة» را حقیقت شرعی به شمار می‌آورند و بر این باورند که ثبوت حقیقت شرعی به دو صورت ممکن است: صورت اول، اینکه پیامبر (ص) اعلام کرده باشد که مثلاً لفظ «صلاة» را از معنای لغوی آن (دعاء) نقل کردم و برای نماز قرار دادم. صورت دیگر اینکه لفظ صلاة با قرینه، در نماز استعمال شده و استعمال ادامه داشته است تا آنجا که همه از لفظ «صلاة» بدون قرینه، «نماز» را فهمیدند و نه دعاء؛ یعنی لفظ «صلاة» بر اثر کثرت استعمال، خود به خود در نماز حقیقت شده است. اگر چنین اتفاقی در زمان رسول اکرم (ص) یا یکی از معصومین (ع) رخ داده باشد، حقیقت شرعی ثابت می‌گردد (حلی سیوری، بی تا، ج ۱، ص ۵۷۹).

در مقابل نیز عدّه‌ای به حقیقت شرعی بودن «صلاة» اعتقادی ندارند و بیان می‌کنند که صلاة به معنای عبادت، قبل از اسلام، در لغت عبری و آرامی استعمال شده است؛ همچنین صلاة به معنای شرعی و عبادی آن، در ابتدای سوره مزّمّل که در اوایل بعثت نازل شده، استعمال شده است (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۶، ص ۲۷۵) و می‌افزایند که صلاة در بین یهودیان و بت‌پرستان نیز دارای معنای شرعی بود؛ علاوه بر این، بشر ذاتاً به سوی معبود خود، سجود و خضوع می‌کند؛ پس صلاة به معنای نماز نمی‌تواند حقیقت شرعی باشد (ملکی، ۱۴۰۰، ص ۱۶۴).

نجفی، در کتاب خود «جواهر الکلام» بیان می‌کند که صلاة، حقیقت شرعی است؛ اما در ادامه، به مطالبی اشاره می‌کند که با اعتقاد او به حقیقت شرعی بودن صلاة در تضاد است. او می‌گوید: لفظ صلاة و حج قبل از شریعت اسلام، به معنای شرعی خود وضع شده بودند. نماز، حج و سایر عبادات، در میان یهود، نصارا و همچنین کفار عرب وجود داشت و تا قبل از پیامبر اکرم (ص) این عبادات دارای حقایقی بودند؛ جز اینکه پیامبر (ص) برخی از اجزای این عبادات یا بخش اعظمی از آن را تغییر داد (نجفی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۱۱).

با بررسی انجام شده، به نظر می‌رسد نماز در شرایع گذشته، اصلی ثابت داشته و دیانت اسلام آن را پذیرفته و تنها درباره فروع، اقسام و دیگر خصوصیات مربوط به آن دخل و تصرف کرده است (شهابی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶۴). دلایلی که در ذیل می‌آید نظر گروه اخیر را تأیید می‌کنند:

صلاة در ادیان آسمانی، قبل از اسلام به معنای شرعی بوده است؛ چنانکه در کتاب نحمیا (باب ۸، آیه ۶) آمده است: «عزراء یهوه خدای عظیم را متبارک خواند و تمام قوم، دست‌های خود را برافراشته در جواب گفتند: آمین آمین و رکوع نمود و رو به زمین نهاده، خداوند را سجده نمودند».

در آیاتی از قرآن نیز به وجود نماز در ادیان سابق اشاره شده است. در آیه ۱۲۵ بقره می‌فرماید: ﴿...وَعَهْدُنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ این آیه از وجود رکوع و سجود در نماز از زمان حضرت ابراهیم (ع) در میان مکیان حکایت می‌کند. همچنین، در آیه ۴۳ سوره مبارکه آل عمران آمده است: ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾. در این آیه نیز خطاب به حضرت مریم (س) از رکوع و سجود در نماز سخن رفته است؛ بنابراین، نماز به معنای شرعی‌اش در میان امم پیشین وجود داشته است.

از امام باقر (ع) روایت شده است که اعراب جاهلیت سنن حضرت ابراهیم (ع) را نسل به نسل حفظ کردند. او فرمود: آنچه را اسماعیل بن ابراهیم (ع) از حج و امر دین در میان اعراب به میراث گذاشت تا زمان عدنان بن ادد باقی بود. سپس زمان طولانی بر اعراب گذشت تا اینکه قسّی القلب شدند و فساد کردند و در دینشان بدعت نهادند؛ با این حال سنن بسیاری از حنفیت در میان آنان باقی مانده بود (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۱۰).

اعراب جاهلی از سویی بر آیین حضرت ابراهیم (ع) بودند و الله را به عنوان آفریننده هستی می‌شناختند و چنانکه در چندین آیه از جمله آیه ۳۸ زمر آمده است، هرگاه از آنان سؤال می‌شد چه کسی آسمان و زمین را آفریده است، می‌گفتند، الله: ﴿وَلَكِنَّ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ...﴾؛ اما از سوی دیگر، بت‌ها را شریک او قرار داده بودند و آنها را می‌پرستیدند. چنانکه آورده‌اند در زمان جاهلیت، برای خورشید، بتی به رنگ آتش ساخته و برای آن، خانه خاصی بنا نهاده بودند که گویا به نام همان بت، به نام «بیت الشمس» نام‌گذاری شده بود و برای آن خانه، خدمتکاری نیز گماشته بودند و اعراب در سه نوبت، برای این بت نماز می‌خواندند و به هنگام طلوع خورشید و هنگامی که خورشید در وسط آسمان بود و نیز به وقت غروب، برای آن بت، سر به سجده می‌گذاشتند (جوادی‌علی، ۱۹۷۸، ج ۶، ص ۳۳۷) و صلاة ضحی از جمله نمازهایی بود که قریش آن را می‌شناخت (هم‌او، ج ۶، ص ۵۶)؛ بنابراین، نماز به همان معنای شرعی‌اش منتها به صورت شرک‌آمیز، در میان اعراب جاهلیت، معهود بود. در مقابل این گروه، در میان اعراب جاهلیت، افرادی یکتاپرست و موحد نیز بودند؛ چنانکه آورده‌اند: زید بن عمرو بن نفیل در جستجوی دینی غیر از یهودیت و مسیحیت بود و آنگاه که دانشمند مسیحی، دین ابراهیم (ع) را برای او توصیف کرد، زید گفت: من آیین ابراهیم (ع) را می‌پذیرم و به جانب کعبه که آن را ابراهیم ساخته است، سجده می‌کنم و در جاهلیت به طرف کعبه سر به سجده می‌گذاشت (بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۴۴) و می‌گفت: کعبه قبله ابراهیم و اسماعیل است، سنگ را عبادت نمی‌کنم و برای آن نماز نمی‌خوانم (جوادی‌علی، ۱۹۷۸، ج ۶، ص ۴۷۵). در این گزارش تاریخی همچنین آمده است که زید بن نفیل آیین ابراهیم (ع) را پذیرفت و برای خدا، به طرف کعبه نماز می‌گزارد و سجده می‌کرد.

زید بن اسلم روایت می‌کند که آیه ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَّبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ

الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْهُ عِبَادِ﴾ (الزمر / ۱۷) در مورد سه نفر نازل شد که در دوران جاهلیت می‌گفتند: «لا

اله الا الله». آن سه تن عبارت اند از: زید بن عمرو بن نفیل، ابوذر غفاری و سلمان فارسی (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۳۲۴۹).

در روایات فراوانی به نماز خواندن پیامبر اکرم (ص)، علی (ع) و خدیجه (س) در زمان جاهلیت اشاره شده است. یحیی بن عقیف کندی می‌گوید: در زمان جاهلیت به مگه رفتن و در خانه عبّاس بن عبدالمطلب وارد شدم. چون آفتاب بالا آمد، من مشغول نگاه کردن به کعبه بودم، دیدم جوانی آمد و چشمی به آسمان انداخت و سپس رو به کعبه ایستاد و طفلی آمد و در طرف راست او ایستاد و چیزی طول نکشید که زنی آمد و در پشت سر آن دو ایستاد؛ آن جوان خم شد و رکوع کرد؛ طفل و زن هم رکوع کردند، جوان بلند شد از رکوع، طفل و زن هم بلند شدند، جوان خود را به سجده انداخت، آن دو نیز به سجده رفتند (ماوردی، ۱۴۰۹، ص ۲۴۰/ مفید، ۱۴۱۳، ص ۱/ امینی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۳۲۰).

در این روایت نیز از وجود سجده و رکوع و قیام و قعود در نماز سخن رفته است. با توجه به گزارش‌هایی که آمد، چنین نبوده است که نماز قبل از اسلام، به معنای مطلق دعا بوده و بعد از اسلام، به معنای شرعی به کار رفته باشد؛ بلکه پیش از اسلام، نماز به عنوان یک عمل عبادی، معهود عرب عصر نزول و همچنین ادیان و ملت‌های دیگر نیز بوده و اسلام تنها با اعمال تغییرات، مواردی را به آن افزوده یا کاسته است.

### ۲-۳. حقیقت شرعی طهارت

در مورد حقیقت شرعی بودن طهارت نیز، اختلاف نظر وجود دارد. صاحب «معالم الدین» بعد از اشاره به این مطلب که وجود حقیقت شرعی ثابت است، بیان می‌کند که طهارت حقیقت شرعی است (عاملی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۲۲). برخی نیز حقیقت شرعی را بر حقیقت لغوی و عرفی مقدم می‌دانند و بر این باورند که طهارت در ازاله نجاست، حقیقت شرعی است (میرداماد، ۱۳۹۷، ص ۹۰). محقق سبزواری نیز معتقد است، اگر مشخص شود که مراد از تطهیر، غسل است، آن حقیقت شرعی است (سبزواری، ۱۲۴۷، ج ۱، ص ۷۲/ بهبهانی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۹۸).

در مقابل، ابوجعفر محمد بن حسن عاملی بر این نظر است که اگر مراد از تطهیر، غسل باشد، بر حقیقت شرعی دلالت ندارد؛ چون تطهیر در لغت، به معنای غسل نیز است؛ بنابراین، باید در حقیقت شرعی بودن آن تأمل کرد (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۴۸).



امام خمینی - قدس سره - با حقیقت شرعی بودن طهارت مخالف است و آن را امری غریب و بعید می‌داند و بیان می‌کند که طهارت، حقیقت عرفی و لغوی است (خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۷). ملکی میانجی نیز با استناد به آیه ﴿...فَاطَّهَّرُوا...﴾ (المائده/ ۶) طهارت و پاکیزگی را از مفاهیم بدیهی و روشن نزد تمام عقلاء می‌داند و آن را حقیقت مطلق و از مستقلات عقلی به شمار می‌آورد که دارای حقیقت شرعی نیست (ملکی، ۱۴۰۰، ص ۱۹).

بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد که طهارت، حقیقت شرعی نیست تا قبل از بعثت پیامبر (ص) برخی از سنت‌های ابراهیم (ع) همچنان در میان اعراب جاهلیت وجود داشت. یکی از این سنت‌ها بنا بر روایات موجود، طهارت بود؛ چنانکه نقل است زندیقی از امام صادق (ع) پرسید: آیا مجوس در دینشان بر صواب‌تر بودند یا عرب؟ امام (ع) فرمودند: عرب در زمان جاهلیت نسبت به مجوس، به دین حنیف نزدیک‌تر بود؛ چرا که مجوس به تمام انبیاء کافر بودند؛ غسل واجب را انجام نمی‌دادند؛ در حالی که اعراب به آن پای‌بند بودند و غسل‌های واجب از سنت‌های خالص شریعت حنیف است (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲).

در روایت دیگری نیز، امام صادق (ع) حنیفیت را در ده چیز بر می‌شمارد. پنج مورد مربوط به طهارت سر و پنج مورد مربوط به طهارت جسم. آنگاه در ادامه در مورد طهارت جسم می‌فرماید: غسل و طهارت با آب، از حنیفیت است که به وسیله ابراهیم (ع) تشریح شد و تا قیامت نسخ نمی‌شود (هم‌او، ص ۲). بنابراین، طهارت از جمله سنت‌های ابراهیم (ع) بود که در میان اعراب جاهلیت، بویژه حنفاء باقی مانده بود؛ چنانکه هم اعراب بت‌پرست و هم اعراب موحد به هنگام ورود به مسجد الحرام و همچنین طواف کعبه، به طهارت لباس و جسم خود توجه خاصی داشتند.

علاوه بر این، در ادیان آسمانی، غسل‌های واجب تشریح شده بود و در آیاتی از عهد قدیم، (از جمله سفر لاوین، باب ۱۵، آیات ۲۰-۳۰)، به احکام آن اشاره شده است. همچنین، با توجه به آنچه که در شأن نزول آیه ۲۲۲ سوره بقره آمده است، به نظر می‌رسد که اعراب جاهلیت، تحت تأثیر سنت یهودیان منطقه حجاز، شرط مباشرت و حتی فراتر از آن، همنشینی با زنان حائض را منافی طهارت و پاکیزگی می‌دانستند. در مورد سبب نزول این آیه اکثر مفسران بر این نظرند که عرب ساکن در مدینه و اطراف آن، در برخورد با حائض همان کاری را انجام می‌دادند که یهودیان انجام می‌دادند و به دنبال آن، آیه ۲۲۲ بقره نازل شد (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۸۱). انس نقل کرده است که یهود در خوردن و آشامیدن از حائض دوری

می‌کردند و در یک خانه با او به سر نمی‌بردند. در این مورد، اصحاب از پیامبر (ص) سؤال کردند و خداوند این آیه را نازل کرد (قشیری نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۶/ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۱۵). بنابراین، با توجه به آیات و روایات اشاره شده، به نظر نمی‌رسد طهارت به همان معنای شرعی‌اش قبل از اسلام، رایج نبوده باشد؛ بلکه همان‌گونه که برخی از علما تصریح نموده‌اند، طهارت از جمله مقولات عرفی و عقلی است که در میان تمام ادیان و جوامع بشری وجود داشته است؛ بر این اساس، نمی‌توان گفت که عرب عصر نزول، تنها آشنا به معنای لغوی طهارت بود و با تشریح دین اسلام، حقیقت شرعی آن شکل گرفته است؛ بلکه این سنت در میان آنان مرسوم بوده و پیامبر (ص) فقط آن را امضاء و بازسازی نموده است.

### ۳-۳. حقیقت شرعی زکات

در مورد حقیقت شرعی بودن زکات نیز اختلاف نظر وجود دارد. برخی معتقدند که زکات به معنای شرعی آن هیچ سابقه‌ای نداشته و حقیقت شرعی آن توسط پیامبر (ص) تبیین شده است؛ چنانکه شهید ثانی می‌گوید: خمس و زکات حقیقت شرعی هستند (شهید ثانی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۵۲). برخی نیز زکات را مانند سایر عبادات، بر حقیقت لغوی و عرفی حمل می‌کنند و آن را حقیقت شرعی نمی‌دانند (آشتیانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۵۲/ حائری یزدی، ۱۴۱۸، ص ۲۶۹). بررسی انجام شده، روشن می‌کند که زکات به معنای شرعی آن یعنی پرداختن بخشی از اموال برای نیازمندان سابقه‌ای پیش از اسلام دارد. زکات در میان سایر ادیان الهی وجود داشته و قرآن نیز در آیات بسیاری از جمله آیه ۳۱ مریم می‌فرماید: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ علاوه بر این، در آیاتی از سفر لایبیین، باب ۲۵ و سفر تنبیه، باب ۱۴، به حکم زکات اشاره شده است. ندوی بیان می‌کند که یهود، زکات را به صندوق بیت المقدس پرداخت می‌کرد و یک دهم مخصوص آل هارون یا لایبانی بود که شغل کهنانت را نسل به نسل به ارث می‌بردند و یک ششم آن متعلق به مناصب دینی بود و بخشی از زکات هم صرف اطعام حجّاج بیت المقدس می‌شد (حسنی ندوی، ۱۴۱۵، ص ۱۳۶).

در زمان جاهلیت، یکی از راههای خشنودی هر یک از خدایان، تقرّب به او و اجرای اوامر خداوند بود. این اجرای اوامر به صورت‌های مختلف جلوه می‌کرد که یکی از آنها، پرداخت زکات بود. اعراب مناطق نجد و حجاز، به معابد و رجال دینی، زکات پرداخت می‌کردند و

قتبی‌ها نیز عُشر محصولات و حیوانات را به معابد می‌دادند (جوادعلی، ۱۹۷۸، ج ۶، ص ۱۸۶). عُشر محصولات زراعی متعلق به خدا و بتها بود (طبری، ۱۴۲۳، ج ۸، ص ۵۵). اهل حجاز و مدینه نیز در روز برداشت محصولات، عُشر آن را پرداخت می‌کردند. در نامه‌هایی هم که پیامبر (ص) به قبیله‌ها مکاتبه می‌کرد، تعبیر عُشر به کار رفته؛ چنانکه در نامه‌ای به جهنیه و جرمز آمده است: «انَّ الصَّدَقَةَ فِي الثَّمَارِ الْعُشْرُ». مراد از صدقه همان زکات یا عُشر است؛ چنانکه علما گاهی صدقه و زکات را به جای یکدیگر به کار برده‌اند و زمانی که مراد، صدقه واجب باشد، تعبیر زکات را به کار برده‌اند (جوادعلی، ۱۹۷۸، ج ۷، ص ۴۸۵).

نقل شده است که عمر خراج را بر زمین‌ها قرار داد و در عراق، به هر جریب زمین، یک درهم مقرر کرد و در مصر و نواحی آن، به هر یک جریب زمین یک دینار، چنانکه در جاهلیت مرسوم بود (مقدّس اردبیلی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۷). با توجه به آنچه که ذکر شد، به نظر می‌رسد، زکات نیز مانند سایر احکام عبادی نمی‌تواند حقیقت شرعی باشد.

### ۳-۴. حقیقت شرعی صوم

در مورد روزه نیز اختلاف نظر وجود دارد. برخی معتقدند، صوم در لغت به معنای مطلق امساک است و در شرع به معنای امساک از موارد خاص است؛ نه مطلق امساک؛ از این جهت روزه را حقیقت شرعی می‌دانند (حائری طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۴۸۳). برخی نیز معتقدند اگر چه معنای لغوی روزه با مفهوم عرفی آن متفاوت است، اما نمی‌توان آن را حقیقت شرعی به حساب آورد - از آن جهت که روزه از جمله وظایف خاص میان خالق و مخلوق است که تمام ملل و نحله‌ها آن را می‌شناسند و به وسیله آن، به خدا تقرب می‌جویند (آملی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۲۵).

روزه در میان ملل و ادیان قبل از اسلام متداول و شناخته شده بود؛ چنانکه آیه ۱۸۳ بقره در این مورد می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾. این آیه بیان می‌کند، روزه برای اولین بار در دین اسلام تشریح نشده بلکه پیش از اسلام نیز بوده است. لفظ روزه در اسفار خمسّه تورات به کار نرفته؛ بلکه در اکثر موارد تعبیر «تذلیل نفس» آمده است (عمادعلی، ۱۴۲۹، ص ۲۸۵). در سفر لاوین، باب ۱۶، آیه ۲۹ آمده است: «این برای شما فریضه دائمی باشد که در روز دهم از ماه هفتم، جان‌های خود را

ذلیل سازید و هیچ کار مکنید؛ خواه متوطن و خواه غریبی که در میان شما مأوا گزیده باشد». در بقیه اسفار عهد قدیم و جدید نیز لفظ روزه وارد شده است. در انجیل متی، باب ۶، فصل ۱۰، آمده است: «روزه بدار برای پدر خود که پنهان است و پدر تو که می بیند پنهان را، عوض می دهد به تو آشکارا».

در مورد اعراب جاهلیت نیز نقل شده است که روزه عاشورا در میان آنان رایج بود. عایشه آورده است که قریش در دوره جاهلیت روزه عاشورا می گرفت؛ تا اینکه وجوب روزه ماه رمضان تشریح شد (بخاری، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۷۶). از سوی دیگر، جوادعلی می نویسد: روزه عاشورا از روزه های یهود بود که برای کفاره گناهان خود و نیز برای استغفار روزه می گرفتند (جوادعلی، ۱۹۷۸، ج ۶، ص ۳۴۲). در میان یهودیان، روزه عاشوراء، مرسوم بود و بسیاری از عرب منطقه حجاز به روزه عاشوراء مقید بودند - چنانکه از ابن عباس نقل شده است که پیامبر (ص) وارد مدینه شد و مشاهده کرد که یهودیان روزه عاشورا گرفته اند. آن حضرت مناسبت روزه این روز را از یهودیان سؤال کردند و آنها جواب دادند که در این روز خداوند موسی و بنی اسرائیل را به سوی فرعون فرستاد و ما به خاطر بزرگداشت آن روز، در چنین روزی روزه می گیریم. پیامبر (ص) فرمودند: ما از شما به موسی (ع) شایسته تریم؛ آنگاه اصحاب را به روزه داشتن این روز دستور داد (قشیری نیشابوری، بی تا، ج ۲، ص ۷۹۵).

جوادعلی می گوید: اگر بخواهیم روزه ای برای جاهلیت ثابت کنیم، سزاوار آن است که این روزه ها را برای کسانی که دین حنیف داشتند، ثابت کنیم. وی ادامه می دهد که از ظاهر روایات اهل اخبار به دست می آید که روزه جاهلیت، روزه امتناع از خوردن، نوشیدن و مباشرت با زنان بود (جوادعلی، ۱۹۷۸، ج ۶، صص ۳۳۹-۳۴۲).

در بیشتر تفاسیر شیعه و اهل سنت نیز به این موضوع اشاره شده و آمده است که طعام بعد از خواب و مباشرت با زنان در ایام روزه حرام بود و برای مسلمانان رعایت کردن این موارد سخت و سنگین بود و چه بسا که از رهگذر آن، به گناه مبتلا می شدند؛ لذا، خداوند بر آنان آسان گرفت و گناهانی را هم که مرتکب شده بودند بخشید و حرمت آن را طبق شرایط برداشت (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۶/ دروزه، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۳۱۲) و فرمود: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَابُكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَابُ هُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْحَيْضُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْحَيْضِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ...﴾ (البقره / ۱۸۷).

علامه طباطبایی می‌فرماید: جمله ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّقْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ و همچنین ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَاوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ دلالت بر نسخ دارند؛ از آن جهت که مسلمانان به قانون و احکامی که در میان خودشان وضع شده بود پایبند نبودند و چون خدا می‌دانست که این احکام بر آنان سخت و سنگین است و نه تنها بر آن مصمم نیستند، بلکه به موجب آن، دچار گناه می‌شوند، لذا، خداوند در جمله بعد فرمود: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ﴾. پس جمله اخیر نیز بر نسخ احکام سابق و تسهیل آن دلالت آشکار دارد.

جمله ﴿فَالَّذِينَ بَشِرُوا هُنَّ وَأَبْتَعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾، در آیه مورد بحث نیز دلالت بر نسخ دارد - از آن جهت که گویی در سابق، مباشرت با زنان جایز نبود و خوردن و آشامیدن هم بعد از خواب شبانه، حرام بود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۶).

با توجه به مطالب مذکور، به نظر می‌رسد که اعراب جاهلیت با روزه به معنای شرعی آن، آشنا بوده‌اند؛ چنانکه برای آنها، از جمله بت خورشید، چند روزی را روزه می‌گرفتند (جوادی‌علی، ۱۹۷۸، ج ۶، ص ۳۳۷) و حنفاء نیز به آداب آیین خود، روزه می‌گرفتند؛ آنگاه، با نزول آیه ذکر شده، برخی از احکام آن تسهیل یافت. بنابراین، روزه نیز مانند سایر احکام عبادی که تفصیل آن گذشت، نمی‌تواند حقیقت شرعی باشد.

### ۳-۵. حقیقت شرعی حج

درباره حقیقت شرعی بودن «حج» نیز اختلاف نظر است. برخی آن را حقیقت شرعی دانسته و گفته‌اند: «حج» در لغت، به معنای قصد برای هر چیزی است و در شرع، به معنای قصد معین است که دارای شروط معلوم و مشخصی است؛ (جزری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۴۰) بر این اساس، برخی از اصولیون، دلالت حج بر مناسک خاص را حقیقت شرعی دانسته‌اند (شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴۶).

اما با بررسی انجام شده، به نظر می‌رسد که پیشینه مناسک حج به قبل از اسلام و آیین حضرت ابراهیم (ع) می‌رسد و بدین ترتیب، نمی‌تواند حقیقت شرعی باشد. از دیرباز، حج در اصطلاح، رفتن به مکان‌های مقدس در زمان‌های معین، برای تقرب به خدا و صاحب آن مکان مقدس به کار می‌رفته است. حج به این معنا در تمام ادیان، معروف

بوده و از شعایر کهن نزد سامیان است. این کلمه از کلمات سامی اصیل بوده و در کتاب‌های مختلف ملت‌های منسوب به بنی‌سام وارد شده است (جوادعلی، ۱۹۷۸، ج ۶، ص ۳۴۷).

از مهم‌ترین سنت‌های مرسوم در میان اعراب جاهلیت، مناسک حج بود؛ چنانکه روایت شده است اعراب جاهلیت از آیین ابراهیم (ع) همه را تباه ساختند مگر سه سنت ختان، ازدواج و حج که به آنها تمسک می‌کردند و آنها را ضایع نساختند (صدوق، ۱۹۶۶، ج ۲، ص ۴۱۴).

روایت شده است که وجه تسمیه کعبه به بیت الله آن است که اعراب آن خانه را مخصوص خداوند می‌دانسته‌اند و اسم خاص خداوند نزد عرب «الله» بود و هیچ بتی را به این نام نمی‌خواندند و به این سبب، کعبه را در جاهلیت «بیت الله» می‌نامیدند (بهبهانی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۱۶). همچنین، اهل جاهلیت حرم را بزرگ می‌شمردند و به آن سوگند یاد نمی‌کردند و به کسانی که در آن بودند تعرض نمی‌نمودند و هیچ حیوانی را از آن بیرون نمی‌کردند؛ ولی حرمت خدا را در آن می‌شکستند (طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۹، ج ۲۴، ص ۷۵۹).

از مهم‌ترین ارکان حج نزد اکثر اعراب جاهلیت، وجوب طهارت جسم و لباس بود (جوادعلی، ۱۹۷۸، ج ۶، ص ۳۹۵). ابوبکر حضرمی از امام صادق (ع) روایت می‌کند که فرمود: عرب در جاهلیت به دو گروه تقسیم می‌شدند: حل و حمس. حمس، قریش بودند و حل، سایر اعراب. هر یک از افراد حل، شخصی از اهل حرم - از حمس - برای خود داشت و اگر از اهل حرم - از حمس - کسی را نداشت، مجبور بود برهنه اطراف کعبه طواف کند.

پیامبر اکرم (ص) حرمی و عیاض بن حمار مجاشعی بود. عیاض در جاهلیت، قاضی اهل عکاظ بود. عیاض هنگامی که وارد مکه می‌شد، لباس گناه و پلیدی را از خود دور می‌کرد و لباس‌های پیامبر (ص) را به خاطر پاکی‌اش می‌گرفت و بر تن می‌پوشید. آنگاه، دور خانه خدا طواف می‌کرد و پس از پایان طواف، لباس‌های پیامبر (ص) را باز می‌گرداند (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۵).

تلبیه از جمله شعایر حج در میان اعراب بود که با شرک به خدا آمیخته شده بود. اعراب جاهلیت قبل از ورود به مکه، در مقابل بتها می‌ایستادند، نماز می‌خواندند و سپس، تلبیه می‌گفتند و اسلام با نفی عقاید شرک‌آمیز، تلبیه را با عقیده به توحید باقی گذاشت (جوادعلی، ۱۹۷۸، ج ۶، ص ۳۷۹).

از امام صادق (ع) روایت شده است که از مناسک حج در میان اعراب جاهلیت، سعی صفا و مروه بود (نوری، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۵۰). همچنین، نقل است که پیامبر اکرم (ص) خطاب به

حضرت علی (ع) فرمود: ای علی، در میان قریش، طواف کعبه تعداد معینی نداشت و عبدالمطلب هفت دور را سنت قرار داد و در اسلام نیز امضاء شد. آنگاه پیامبر (ص) فرمودند: عبدالمطلب بت پرست نبود و ذبایح بتها را نمی خورد و می گفت: من بر دین پدرم، ابراهیم (ع) هستم (صدوق، بی تا، ج ۴، ص ۳۶۶). همچنین از جمله مکان‌های مقدس که در شعائر حج وجود داشت، عرفه، منی، مزدلفه و مکان‌های دیگر بود که در حج قصد آنجاها را نیز می کردند (جوادیعلی، ۱۹۷۸، ج ۶، ص ۳۷۹).

حجّاج در عرفات از ظهر تا وقت غروب می ماندند و گاهی به جهت علاقه به پرستش خورشید تا غروب در عرفات بودند و وقتی خورشید غروب می کرد، رهسپار مزدلفه می شدند و شب را در آنجا می گذراندند و از آنجا به هنگام طلوع خورشید، به منی می رفتند تا به رمی جمرات و قربانی بپردازند. مشرکان تا طلوع خورشید حرکت نمی کردند تا این که به هنگام طلوع خورشید، آن را بپرستند؛ اما پیامبر (ص) با آن مخالفت کرد و آن را تغییر داد (هم او، ج ۶، ص ۳۸۴).

در این میان، قریش به عرفات نمی رفتند؛ بلکه در مزدلفه یا همان مشعرالحرام می ماندند و منطقشان این بود که ما اهل حرم نباید از حرم دور شویم و خداوند در آیه ۱۹۹ سوره بقره به آنها دستور داد که مانند سایر مردم به عرفات کوچ کنید. ﴿ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (هم او، ج ۶، ص ۳۸۳/نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۱۰).

همچنین، اعراب جاهلیت در مراسم عمره، سرهایشان را به نشانه اینکه از عمره گزارانند می تراشیدند (جوادیعلی، ۱۹۷۸، ج ۶، ص ۳۹۳). در زمان جاهلیت در ایام تشریق، یعنی همان سه روزی که در منی می ماندند، مفاخر آبای خود را یاد می کردند و خداوند آیه ۲۰۰ سوره بقره را خطاب به آنان نازل کرد: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ مِنْاسِكُكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ﴾ (مجلسی اول، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۴۹).

بنابر استنادات فوق، نمی توان گفت که حج به معنای شرعی آن، قبل از اسلام وجود نداشته و حقیقت شرعی آن با تشریح اسلام، شکل گرفته است.

### ۳-۶. حقیقت شرعی اعتکاف

اعتکاف نیز از جمله عباداتی است که برخی معتقد به حقیقت شرعی بودن آن‌اند؛ مانند شیخ طوسی که می‌گوید: اعتکاف در لغت، ماندن و توقف کردن طولانی است و در عرف شرع، به معنای عبادت کردن به مدت طولانی، در یک مکان با رعایت شروط است (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۸۹). به نظر می‌رسد، ایشان در ضمن تقسیم اعتکاف به حقیقت لغوی و حقیقت شرعی، آن را حقیقت شرعی می‌داند.

عده‌ای با استناد به آیه ﴿...وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ...﴾ (البقره / ۱۸۷) و با بیان این مطلب که حقیقت شرعی اعتکاف، جز با حضور در مسجد و رعایت شروط دیگر، محقق نمی‌شود، به حقیقت شرعی بودن اعتکاف معتقدند (اردبیلی، بی‌تا، ص ۷۴۹ و ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۳۶۶).

در عین حال، به گواهی برخی از آیات قرآن، در اکثر شرایع، سنت اعتکاف معمول بوده است؛ (مجلسی اول، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۶۸۳) مانند آیه: ﴿...وَعَهْدِنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (البقره / ۱۲۵) که نشان می‌دهد اعتکاف به معنای شرعی آن، قبل از اسلام نیز وجود داشته است.

از جمله ادله‌ای که دلالت بر معمول بودن اعتکاف در زمان جاهلیت دارد، روایتی است که در آن ذکر شده که عمر به پیامبر (ص) گفت: من در زمان جاهلیت نذر کردم شبی در مسجد الحرام معتکف شوم. پیامبر (ص) فرمود: به نذرت وفا کن (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۷) محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۲۶). همچنین، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد در زمان جاهلیت نیز افرادی بودند که معتکف می‌شدند؛ چنان‌که نقل است: عبدالمطلب (جد پدری پیامبر اکرم)، از جمله مردان بسیار حلیم و حکیم قریش بود. او شراب را بر خود حرام کرد. و نخستین کسی بود که بسیاری از شبها را در کوه حراء به عبادت (تحنّث) می‌پرداخت (عسکری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۰۲). همچنین، آمده است که پیامبر (ص) چندین سال قبل از نبوتش، از مردم کناره می‌گرفت و چند روزی را به عبادت خدا مشغول می‌شد؛ چرا که او حنیف و بر دین ابراهیم (ع) بود (حامد حسین، ۱۳۰۶، ج ۳، ص ۱۲۹).



با توجه به شواهد ذکر شده می‌توان گفت حقیقت شرعی بودن اعتکاف، وجود خارجی ندارد؛ چرا که اعتکاف به معنای شرعی‌اش قبل از اسلام نیز وجود داشته و با تشریح اسلام، تنها صحت اعتکاف، مشروط به رعایت شروطی شد.

### نتیجه‌گیری

در خصوص حقیقت شرعی بودن برخی از واژگان، میان علمای اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای معتقدند که واژگانی مانند نماز، زکات، حج، روزه و... پیش از اسلام و قبل از نزول قرآن کریم، تنها متضمن حقیقت لغوی بوده و پس از اسلام توسط خدا و پیامبر (ص) بر معنای شرعی وضع شده‌اند. در مقابل نیز برخی از علما بر این باورند که این الفاظ قبل از نزول قرآن نیز دارای معنای شرعی بوده‌اند.

به نظر می‌رسد آنچه برخی از علمای اسلامی در زمینه «حقیقت شرعی» بیان می‌کنند، مبنی بر اینکه واژگانی نظیر صلاة، طهارت، زکات، حج، اعتکاف و جز آنها به همین معنای شرعی‌اشان، قبل از اسلام وجود نداشته و از سوی شارع مقدس، متضمن حقیقت شرعی شده‌اند صحیح نباشد؛ زیرا با بررسی آیات، روایات، عهدین و همچنین تاریخ قبل از اسلام، روشن می‌شود که این واژگان به معنای شرعی‌شان قبل از اسلام و در میان ادیان آسمانی نیز متداول بوده‌اند و مراسم موسوم به آنها کم و بیش اجرا می‌شده و پیامبر (ص) آنها را تأسیس نکرد؛ بلکه تنها با اعمال تغییر در این احکام آنها را امضاء نموده است. بنابراین، در معناشناسی چنین واژگانی در قرآن می‌توان بدون درنگ آنها را بر همین معنای معهود شرعی حمل نمود.

## منابع و مأخذ

- قرآن كريم.

١. ابن ابي حاتم، عبدالرحمن بن محمد؛ تفسير القرآن العظيم؛ عربستان: مكتبة التزار مصطفى الباز، ١٤١٩ ق.
٢. ابن حنبل، احمد؛ المسند؛ بيروت: دار صادر، بی تا.
٣. ابن عطية، جميل حمود؛ أهدى المراد في شرح مؤتمر علماء بغداد؛ بيروت: مؤسسة الاعلمي، ١٤٢٣ ق.
٤. اردبيلي، احمد بن محمد؛ زبدة البيان في أحكام القرآن؛ تهران: المكتبة الجعفرية لإحياء الآثار الجعفرية، بی تا.
٥. —؛ مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان؛ قم: انتشارات اسلامي جامعه مدرسين قم، ١٤٠٣ ق.
٦. اشتهازي، علي پناه؛ مدارك العروة؛ تهران: دار الأسوة للطباعة و النشر، ١٤١٧ ق.
٧. آشتياني، ميرزا محمد حسن بن جعفر؛ الزكاة؛ قم: انتشارات زهير، بی تا.
٨. آملی، ميرزا محمد تقی؛ مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى؛ تهران: بی تا، بی تا.
٩. اميني، عبد الحسين؛ الغدير في الكتاب و السنة و الادب؛ قم: مركز الغدير، ١٤١٦ ق.
١٠. بحراني، يوسف بن احمد؛ الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ قم: انتشارات اسلامي جامعه مدرسين، ١٤٠٥ ق.
١١. بخاري، ابو عبد الله محمد بن اسماعيل؛ صحيح البخاري؛ بيروت: دار الفكر، ١٤١١ ق / ١٩٩١ م.
١٢. بهبهاني کرمانشاهي، آقا محمد علي بن وحيد؛ مقامع الفضل؛ قم: مؤسسه علامه وحيد بهبهاني، ١٤٢١ ق.
١٣. بهبهاني، محمد باقر بن محمد آمل؛ حاشية الواقي؛ قم: مؤسسه العلامة الوحيد البهبهاني، ١٤٢٦ ق.
١٤. —؛ مصابيح الظلام؛ قم: مؤسسه العلامة الوحيد البهبهاني، ١٤٢٤ ق.
١٥. بيهقي، ابوبكر احمد بن حسين؛ دلائل النبوة؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥ ق.
١٦. جزري، ابن اثير مبارك بن محمد؛ النهاية في غريب القرآن و الاثر؛ بيروت: دار احياء الكتب العربية، بی تا.
١٧. جواد علي عبيدي؛ المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام؛ ج دوّم، بيروت: دارالعلم للملايين / بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٧٨ م.
١٨. حائري طباطبائي، علي بن محمد؛ رياض المسائل؛ قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ١٤١٨ ق.
١٩. حائري يزدي، مرتضى بن عبد الكريم؛ الخمس؛ قم: انتشارات اسلامي جامعه مدرسين قم، ١٤١٨ ق.
٢٠. حامد حسين هندي؛ عبقات الانوار في إثبات إمامة الائمة الاطهار؛ ج دوّم، اصفهان: كنجخانه اميرالمؤمنين، ١٣٠٦ ق.
٢١. حر عاملي، محمد بن حسن؛ وسائل الشيعة؛ ج دوّم، قم: مؤسسه آل بيت، ١٤١٤ ق.
٢٢. حسني ندوي، ابوالحسن علي؛ أركان الاربعة (الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج) في ضوء الكتاب و السنة؛ مقارنة مع الديانات الاخرى؛ كويت: دار القلم للنشر و التوزيع، ١٤١٥ ق / ١٩٩٤ م.
٢٣. حليّ اسدي، (علامه) حسن بن يوسف بن مطهر؛ تذكرة الفقهاء؛ قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، بی تا.
٢٤. حليّ سيوري، مقداد بن عبد الله؛ كنز العرفان في فقه القرآن؛ قم: بی تا، بی تا.
٢٥. خاتون آبادي خواجويي، اسماعيل؛ الرسائل الفقهية؛ قم: دار الكتب الاسلامي، ١٤١١ ق.

۲۶. (امام) خمینی، سید روح الله؛ *الطهارة*؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، بی تا.
۲۷. خویی، سید ابوالقاسم؛ *فقه الشیعة*؛ ج سوم، قم: مؤسسه آفاق، ۱۴۱۸ ق.
۲۸. دروزه، محمد عزة؛ *التفسیر الحديث*؛ قاهره: دار احیاء الکتب العلمیة، ۱۳۸۳ ق.
۲۹. رازی، محمد تقی؛ *هدایة المسترشدين*؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۲۶۹ ق.
۳۰. سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن؛ *ذخيرة المعاد في شرح الارشاد*؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۲۴۷ ق.
۳۱. شبر حسینی، علی؛ *العمل الابقی في شرح العروة الوثقی*؛ عراق: مطبعة النجف، ۱۳۸۳ ق.
۳۲. شهابی، محمود بن عبدالسلام؛ *ادوار فقه*؛ ج پنجم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۳. شهید اول، محمد بن مکی عاملی؛ *ذکری الشیعة في أحكام الشریعة*؛ ج اول، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۹ ق.
۳۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی؛ *رسائل الشهيد الثاني*؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۳۵. صدوق، محمد بن علی بن بابویه؛ *علل الشرايع*؛ نجف: المكتبة الحیدریة، ۱۹۶۶ م.
۳۶. —؛ *من لا یحضره الفقیه*؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، بی تا.
۳۷. طباطبایی بروجردی، آقاسین؛ *منابع فقه شیعه*؛ ترجمه: مهدی حسینیان قمی و محمدحسین صبوری؛ تهران: انتشارات فرهنگ سبز، ۱۴۲۹ ق.
۳۸. طباطبایی، سید محمد حسین؛ *المیزان في تفسیر القرآن*؛ قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
۳۹. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر؛ *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*؛ لبنان: دار ابن حزم، ۱۴۲۳ ق.
۴۰. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن؛ *المبسوط في فقه الامامية*؛ ج سوم، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ۱۳۸۷ ق.
۴۱. عاملی حسینی، جواد بن محمد؛ *مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة*؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۴۲. عاملی، ابو جعفر محمد بن حسن؛ *استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار*؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۹ ق.
۴۳. عاملی، جمال الدین حسن بن زین الدین؛ *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*؛ قم: مؤسسه الفقه، ۱۴۱۸ ق.
۴۴. عاملی، حسین بن عبد الصمد؛ *العقد الحسيني - الرسالة الوسواسية*، بی جا، بی تا.
۴۵. عسکری، سیدمرتضی؛ *عقاید اسلام در قرآن کریم*؛ ترجمه: محمدجواد کرمی، قم: مجمع علمی اسلامی، ۱۳۷۸ ق.
۴۶. عماد علی، عبد السمیع حسین؛ *الاسلام و اليهودية دراسة مقارنة من خلال سفر لاويين*؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۹ ق.
۴۷. عهدین.
۴۸. فاضل تونی، عبد الله بن محمد؛ *الاجتهاد و التقليد (الواقیة في الاصول)*؛ قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۴۹. قرطبی، محمد بن احمد؛ *الجامع لاحکام القرآن*؛ تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۵۰. قشیری نیشابوری، ابوالحسین مسلم ابن حجاج؛ *صحيح مسلم*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

٥١. كاشف الغطاء مالكي نجفي، جعفر بن خضر؛ كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء؛ قم: دفتر تبليغات، ١٤٢٢ ق.
٥٢. كاشف الغطاء نجفي، عباس بن علي؛ المال المثلي و المال القيمي في الفقه الاسلامي؛ بي جا: مؤسسه كاشف الغطاء، بي تا.
٥٣. كليني، محمد بن يعقوب؛ الكافي؛ تهران: دار الكتب الاسلامية، ١٣٦٧ ش.
٥٤. ماوردي، ابوالحسن؛ أعلام النبوة؛ بيروت: مكتبة الهلال، ١٤٠٩ ق.
٥٥. مجلسي اول، محمد تقى؛ لوامع صاحبقراني؛ چ دوّم، قم: مؤسسه اسماعيليان، ١٤١٤ ق.
٥٦. محقق حلي، نجم الدين جعفر بن حسن؛ المعتبر في شرح المختصر؛ قم: مؤسسه سيد الشهداء، ١٤٠٧ ق.
٥٧. مصطفوي، حسن؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم؛ تهران: مركز الكتاب للترجمة و النشر، ١٤٠٢ ق.
٥٨. مفيد، محمد بن محمد بن نعمان؛ الارشاد؛ قم: كنگره جهاني هزاره شيخ مفيد، ١٤١٣ ق.
٥٩. مقدّس اردبيلي؛ حديقّة الشيعة؛ تصحيح: صادق حسن زاده؛ چ سوّم، قم: انتشارات انصاريان، ١٣٨٣ ش.
٦٠. ملكي ميانجي، محمد باقر؛ بدائع الكلام في تفسير آيات الاحكام؛ بيروت: مؤسسه الوفاء، ١٤٠٠ ق.
٦١. ميرداماد حسيني استرآبادي، محمد باقر؛ عيون المسائل؛ تهران: ناشر: سيد جمال الدين ميرداماد، ١٣٩٧ ق.
٦٢. نجفي، محمد حسن؛ جواهر الكلام في ثوبه الجديد؛ قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بيت (ع)، ١٤٢١ ق.
٦٣. نوري، ميرزا حسين؛ مستدرک وسايل الشيعة؛ قم: مؤسسه اهل البيت لإحياء التراث، ١٤٠٨ ق.