

برخی فقها در عقود معاوضی عَوْنِ رکن اند (کاسانی، ج ۲، ص ۲۵۳؛ بهوتی حنبلی، ج ۵، ص ۳۸؛ حسینی مراغی، ج ۱، ص ۶۷؛ بکری دمیاطی، ج ۳، ص ۵۷؛ املی، ج ۱، ص ۴۰۸). باوجود این، در دو مبحث نماز و حج واژه رکن معانی اصطلاحی خاصی یافته است که در مذاهب گوناگون احکام متفاوتی دارند. بیشتر فقیهان امامی در مبحث نماز، اصطلاح رکن را به اجزایی از نماز اطلاق کرده اند که به جانیاوردن یا وجود خلل در آنها، خواه عمدی و خواه سهوی، موجب بطلان نماز می شود (ابن ادریس حلی، ج ۱، ص ۲۴۲؛ علامه حلی، ۱۴۲۰-۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۹۹؛ نراقی، ج ۵، ص ۱۷). شماری از فقها، علاوه بر ترک کردن، افزودن عمدی و سهوی رکن را نیز -جز در مواردی استثنایی- موجب بطلان نماز دانسته اند (شهید اول، ج ۴، ص ۳۲؛ فاضل هندی، ج ۴، ص ۴۱۶؛ نجفی، ج ۹، ص ۲۳۹-۲۴۲؛ قس بحرانی، ج ۸، ص ۳۱؛ انصاری، ج ۲، ص ۳۴-۳۵). به نظر برخی فقها، این معنای اصطلاحی رکن در احادیث مطرح نبوده و در منابع فقهی مصطلح شده است (نجفی، ج ۹، ص ۲۴۱؛ بروجردی، ج ۳، ص ۱۰۳).  
به نظر فقیهان امامی، «إخلال» در واجبات غیر رکنی نماز، تنها در صورت عمدی بودن، موجب بطلان نماز می شود (ابن ادریس حلی، ج ۱، ص ۲۴۲-۲۴۳؛ محقق حلی، قسم ۱، ص ۸۸). در میان فقیهان امامی، درباره شمار ارکان نماز و نیز رکن بودن برخی از اجزا و شروط آن اختلاف نظر وجود دارد (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۰۴؛ شهید ثانی، ۱۳۸۰ ش، ج ۲، ص ۶۶۶). به نظر مشهور فقیهان امامی، ارکان نماز عبارتند از: نیت\*، تکبیرة الاحرام\*، قیام، رکوع\* و دو سجده (سجود\*). اطلاق رکن بر نیت، که در واقع شرط عبادت نماز است نه جزء ماهیت آن، از آن روست که به نظر فقیهان امامی ملاک رکن بودن در نماز، جزء ماهیت نماز بودن نیست، بلکه بطلان نماز به سبب اخلال عمدی یا سهوی است (موسوی عاملی، ج ۶، ص ۱۶-۱۷؛ سبزواری، ص ۲۶۴). در پاره ای منابع فقهی امامیان برخی دیگر از واجبات نماز یا شروط آن رکن به شمار رفته است، از جمله قرائت و رو به قبله بودن (ابن ادریس حلی؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، همانجاها؛ شهید اول، ج ۳، ص ۲۵۴؛ ابن فهد حلی، ج ۱، ص ۳۵۷-۳۵۸).  
به نظر برخی فقیهان اهل سنت، ارکان نماز، آن افعال و اقوال واجب نمازند که داخل در ماهیت نمازند، برخلاف شروط که خارج از آن اند، مانند شرط طهارت (دسوقی، ج ۱، ص ۳۳۳؛ بکری دمیاطی، ج ۱، ص ۱۴۸). به نظر برخی فقهای اهل سنت، ارکان، که گاه فرض یا فریضه خوانده شده اند، اجزائی از نمازند که «عمداً و سهواً و جهلاً» ساقط نمی شوند. برخی دیگر گفته اند که رکن، برخلاف واجبات غیررکنی، جبران شدنی است و گاهی

Hezârfen, *Telhîsü'l-bevân fî kavârûn-i Âl-i Osmân*, ed. Sevim İlgürel, Ankara 1998; *Kârûrnâme-i Âl-i Osman: tahlil ve karşılaştırmalı metin*, ed. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Kitabevi, 2003; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul 1993; TDVİA, s.v. "Rikâbdar" (by Abdülkadir Özcan); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilâtı*, Ankara 1988a; idem, *Osmanlı devletinin saray teşkilâtı*, Ankara 1988b.

/ علی جلیلی /

**رکن (۱)**، اصطلاحی فقهی در برخی ابواب عبادات. رکن از ریشه «رکن» به معنای نیرومندی، بخش قوی تر یک چیز و نیز بخش اساسی و تکیه گاه هر چیز است. همچنین گاهی به کار بزرگ و خویشاوندان انسان نیز رکن گفته می شود (خلیل بن احمد؛ ابن منظور؛ فیروزآبادی؛ زبیدی، ذیل واژه). واژه رکن در قرآن، دو بار (هود: ۸۰؛ ذاریات: ۳۹) به کار رفته است. درباره مراد از این واژه در سوره هود، آرای گوناگونی مطرح شده است، از جمله: عشیره و قبیله، افرادی نیرومند که بتوان بدن آنها اعتماد و تکیه کرد و خداوند قوی و عزیز. این واژه در سوره ذاریات نیز به لشکر، قدرت، تکیه گاه و چیزی که بتوان بدان تکیه کرد، تفسیر شده است (طبری؛ طوسی، التبیان؛ فیض کاشانی، ذیل آیات). واژه رکن در احادیث نیز به کار رفته است، از جمله درباره ارکان کعبه در منابع امامیان و اهل سنت (برای نمونه - ابن ادریس حنبلی، ج ۱، ص ۳۱۴؛ ج ۲، ص ۵۷؛ ابن ماجه، ج ۲، ص ۹۸۲-۹۸۴؛ کلینی، ج ۴، ص ۱۹۶-۱۹۷، ۲۱۴، ۲۱۸-۲۱۹، ۲۰۶، ۴۰۸). احادیث دیگری نیز درباره ارکان ایمان و کفر نقل شده است (برای نمونه - کلینی، ج ۲، ص ۴۷، ۲۸۹؛ ابن بابویه، ص ۵۰۵). در احادیث، امامان شیعه علیهم السلام ارکان زمین خوانده شده اند، از آن رو که آنان مایه ثبات، استقرار و آرامش زمین و نگه دارنده اهل زمین از حیرت و سردرگمی اند (کلینی، ج ۱، ص ۱۹۶-۱۹۸؛ طوسی، الامالی، ص ۲۰۶؛ مازندرانی، ج ۵، ص ۱۸۴-۱۸۵).

واژه رکن در بیشتر مباحث مختلف فقهی به همان معنای عرفی و لغوی به کار رفته است. در واقع، تحقق هر ماهیت مرکب شرعی مانند هر یک از عبادات و معاملات منوط به وجود ارکان آن است و با فقدان هر یک از ارکان، ماهیت مزبور تحقق نخواهد یافت (کاسانی، ج ۱، ص ۱۰۵؛ ج ۲، ص ۹۰، ۱۱۵؛ محقق کرکی، ج ۷، ص ۸۷؛ امام خمینی، ص ۲۱۷). براین اساس، فقها در هر یک از عقود و ایقاعات ارکان آن را ذکر کرده اند. مثلاً، ایجاب و قبول در بیشتر عقود، رکن به شمار رفته است و به نظر

Rükün

Fıkıh

Şerhi ve Akdın Rükünleri

Zerkâ, el-Medkhal, c. I. s. 300

Rükün

FKH

- Aslı ve Zâid Rükün

ibn Abidin, c. I. s. 446

Rükün

- İslamın erkânından biri terkedilince  
~~İslam~~ Savaş

Mevevî, Şerhu'l-Müşlûn, c. I. s. 203

ركن: يَرِدُ لفظ «الركن» بمعنيين:

١ - الذي لا يقوم الشيء إلا به: وهو شرط لصحة الفعل، فالصلاة لا تصح إلا بتوفر أركانها، وعقد البيع لا ينعقد إلا بتوفر أركانه وهكذا.

٢ - الجزء الأقوى الذي يكون به قيام الشيء: ومن ذلك أركان الكعبة: وهي ملتقى جدرانها الأربعة، وهي أربعة أركان: ركنان شاميان، وهما من الشمال، وركنان يمينيان، وهما من الجنوب.

وأحد الركنين اليمينيين - وهو الركن الأقرب إلى باب الكعبة - فيه الحجر الأسود، ومنه يبدأ الطواف وعنده ينتهي، ويسن تقبيله في كل شوط من أشواط الطواف إن قدرَ على ذلك، فإن لم يقدر فيكتفى بالإشارة إليه. أما الركن اليميني الآخر فيسن لمسه باليد دون تقبيله في كل شوط من أشواط الطواف، أما باقي أركان الكعبة - وهما الركنان الشاميان - فلا يسن لمسهما في الطواف.

15 MAYIS 2012

04 EKIM 1998

-Rukun

Here, *rukḥṣa* is a legal ruling relaxing or suspending by way of exception under certain circumstances an injunction of a primary and general nature (*ʿazīma* [q.v.]).

The general obligation to fast during Ramaḍān is, by way of *rukḥṣa*, suspended during the days of an illness or a journey, under condition that these days are made up after Ramaḍān. Similarly, the general prohibition to eat meat that has not been ritually slaughtered is suspended if a Muslim could only survive by violating it. As a rule, one has the choice whether or not to make use of the *rukḥṣa*. However, if one fears that one may die if one does not avail oneself of the *rukḥṣa*, following it is obligatory, except in the case that one is threatened to be killed if one does not renounce Islam, for then martyrdom is to be preferred. The circumstances permitting a dispensation of the strict rule are either the necessity to preserve one's life or the removal of hardship, such as in the permission for a physician to look at a woman's pudenda or the relaxation of the obligation to perform *ṣalāt* during a journey. The distinction between *rukḥṣa* and *ʿazīma* does not have legal consequences, except that, according to the Ḥanafīs, tacit consensus (*idjmaʿ sukūti*) can establish a *rukḥṣa* but not a *ʿazīma*.

**Bibliography:** Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic jurisprudence*, rev. ed. Cambridge 1991, 339-40, 186; Muhammad Abū Zahra, *Uṣūl al-fikh*, Cairo n.d., 49-52; Izmīrī, *Hāshiyat ʿalā Mirʿat al-uṣūl sharḥ Mirkāt al-wuṣūl li-Mollā Khosrew*, Istanbul 1309/1891-2, ii, 394-8; M.J. Kister, *On 'concessions' and conduct. A study in early Hadīth*, in G.H.A. Juynboll (ed.), *Studies in the first century of Islamic society*, Carbondale, Ill. 1982, 89-107.

(R. PETERS)

## 2. In Ṣūfism.

The way in which the concepts of *rukḥṣa* and its counterpart *ʿazīma* are used in Ṣūfism involves an extrapolation from a juridical to a much more ethical domain. Here they refer to two opposite and differently-valued patterns of behaviour. *ʿAzīma* denotes a way of life characterised by determination and firmness of purpose, and is consequently of a higher level than *rukḥṣa*, which lacks these characteristics. These two words refer also, particularly in their plural form, to concrete deeds in which the two behavioural patterns manifest themselves. E.g. celibacy and *tawakkul* (trust in God to such an extent that one does not support oneself) are considered to be *ʿazāʾim*, whereas marriage and supporting oneself are seen as *rukḥṣas*. The depreciatory valuation of the latter is to be witnessed in the idea expressed e.g. by al-Makkī in his *Kūt al-kulūb* that *rukḥṣas* are (meant) for the weak, whereas the *ʿazāʾim* are characteristic of the strong. Also, al-Ḳuṣḥayrī makes it clear in his *Risāla* that, with these strong persons, the Ṣūfīs are meant. On the other hand, in *Kūt al-kulūb* and also in the *Kitāb al-Lumaʿ* by Abū Naṣr al-Sarrāḡī, the tradition is quoted according to which God loves the use of both *rukḥṣas* and *ʿazāʾim* equally well, albeit that in the latter source this tradition is quoted primarily as a warning against denouncing people who avail themselves of *rukḥṣas*. Thus the overall picture painted by these sources is that in Ṣūfī circles a surplus value is attached to the *ʿazāʾim* (B. Reinert, *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*, Berlin 1968, 135-7; R. Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum. Abū Naṣr as-Sarrāḡīs Kitāb al-lumaʿ eingeleitet, übersetzt und kommentiert*, Stuttgart 1990, 240; idem, *Das Sendschreiben al-Quṣayrīs über das Sufitum. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert*, Wiesbaden 1989, 538).

Naḳṣḥbandī Ṣūfīs even claim that their attitude of

strictly confining themselves to *ʿazāʾim* and avoiding the use of *rukḥṣas* is one of the most distinctive characteristics of their order. Yet even Naḳṣḥbandīs have had to take the above-mentioned tradition in consideration, and therefore, according to a saying by Bahāʾ al-Dīn Naḳṣḥband, thīs brotherhood, although abstaining from these practices, yet does not denounce others who observe them (J. ter Haar, *Followers and heir of the Prophet. Shaykh Ahmad Sirhindī (1564-1624) as mystic*, Leiden 1992, 80-1, 107). This strong emphasis on *ʿazīma* is partly a reaction to other Ṣūfīs who used the idea of *rukḥṣa* in order to justify certain controversial practices like *samāʿ* and *raḳṣ* [q.vv.] (L. Massignon, *La passion d'al-Hallaj*, Paris 1922, ii, 779-81). A different and much more positive valuation of *rukḥṣas* is to be found in the *Kitāb Adāb al-murīdīn* by Abū ʿl-Naḡjīb al-Suhrawardī, where they are considered to be an integral part of a special type of affiliation, viz. the affiliation of the *mutaṣḥabbihūn*, i.e. the lay members affiliated to an order, a designation which in this source at least has no pejorative connotation. Their affiliation is admittedly of a lower level compared to that of the Ṣūfīs proper; nevertheless, it is a valuable one, since, according to a saying of the Prophet, "Whoever makes the effort to resemble a group of people is one of them" (M. Milson, *A Sufi rule for novices. Kitāb Adāb al-Murīdīn of Abū al-Najīb al-Suhrawardī*, Cambridge and London 1975, 17-21, 72-81).

**Bibliography:** Given in the article.

(J.G.J. TER HAAR)

**RUKN** (A.), pl. *arkān*, literally "corner (as in *al-rukn al-yamānī* = the southeastern corner of the Ka'ba), support, pillar". The singular *rukn* occurs twice in the *Ḳurʾān*, in XI, 82/80, when Lot seeks for support in a strong *rukn*, pillar, or, figuratively, a leader or chief; and in LI, 39, where Pharaoh and his support, *rukn*, i.e. retinue, reject Moses.

## 1. In religious and legal usage.

Here, it is commonly found in the expression *arkān al-dīn* or *arkān al-ʿibāda*, denoting the basic "pillars" of religion and religious observance. These so-called "pillars of Islam" are usually enumerated as (1) the profession of faith, *shahāda*; (2) the pilgrimage, *ḥaḡīḡi*; (3) the worship, *ṣalāt*; (4) fasting, *ṣawm*; and (5) almsgiving, *zakāt*, *ṣadaka*. To these some authorities add a sixth, perpetual warfare against infidels, *ḡihād*.

**Bibliography:** See almost all the general works on the Islamic faith, e.g. H.U.W. Stanton, *The teaching of the Qur'an*, London 1919, 58 ff.; H.A.R. Gibb, *Islam*, ch. 4; Gaudefroy-Demombynes, *Muslim institutions*, London 1954, ch. 6; A. Rippin, *Muslims, their religious beliefs and practices. i. The formative period*, London and New York 1990, ch. 7. The teachings of ʿAbd al-Ḳāhīr al-Baḡhdādī [q.v.] are translated in Rippin and J. Knappert (eds.), *Textual sources for the study of Islam*, Manchester 1986, 10-11, 89 ff. See also W.C. Smith, *Arkān*, in *Essays on Islamic civilization presented to Niyazi Berkes*, Leiden 1976, 303-16, repr. in idem, *On understanding Islam*, The Hague, etc. 1981, 162-73 (contends that *arkān* originally meant "parts of the body"). For greater detail, see the individual *EI* articles on these "pillars" and also SHARʿA. (ED.)

## 2. In natural science and alchemy.

Here, it denotes "cardinal point", "part", "direction" and, in particular, "element".

In the *Sirr al-khalīqa* attributed to Balīnās [see BALĪNŪS], a source that has played a fundamental role in much of Islam's alchemical tradition, the word *rukn* appears in its literal sense of a corner, side or an extremity (see Lane, i/3, 1148-9). Yet it functions as a