فقه قرائت

و

مهندسی تلاوت

مجموعه مقالات و سخنرانی ها

شورای عالی قرآن

اردیبهشت ۹۴

بسم الله الرحمن الرحيم

شناسنامه

عنوان: **فقه قرائت و مهندسی تلاوت**(مجموعه مقالات و سخنرانی‌ها در نشست علمی ـ تخصصی اساتید، قاریان و حافظان ممتاز قرآن کریم(یازدهمین: ۱۳۹۴: تهران))

نام گردآورنده: **شورای عالی قرآن، حوزه ارتباطات**

ناشر: **تهران: مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۴**

شابک: **۹۷۸ـ۶۰۰ـ۶۲۳۹ـ۳۶ـ۱**

بازنگری محتوایی: **مصطفی زرنگار**

صفحه آرا: **رقیه اسماعیلی نسب**

نوبت و تاریخ چاپ: **اول ـ فروردین ۱۳۹۵**

چاپ و صحافی: **تهران ـ**

شمارگان: **۱۰۰۰ جلد**

شماره تماس ناشر : **۸۸۸۱۰۴۰۱ ، ۳ـ۸۸۱۵۳۵۵۰ و ۸۸۴۹۶۱۳۹**

****

کمیته علمی نشست: حجت الاسلام محمدصادق یوسفی‌مقدم (رییس مرکز فرهنگ و معارف قرآن کریم)،سیدعلی سرابی (قائم مقام شورای عالی قرآن و رئیس نشست)، حجت الاسلام علی محمدی(مدیر گروه تفسیر مرکز فرهنگ و معارف قرآن)، دکتر امیرمحمود کاشفی(معاون پژوهش شورای عالی قرآن)، محمدتقی میرزاجانی و حسن زرنوشه فراهانی و مصطفی زرنگار.

کمیته اجرایی نشست: محمدتقی‌میرزاجانی(رئیس حوزه ارتباطات شورای عالی قرآن و دبیر نشست)، یاسرکربلایی میرزایی (سرپرست حوزۀ اداری مالی شورای عالی قرآن و مسئول امور پشتیبانی و مالی نشست)، علی صالحی‌متین (مدیر هماهنگی حوزۀ ارتباطات شورای‌عالی قرآن و مسئول هماهنگی نشست) و حجت‌الاسلام قنبری.

با تشکر از: حسین آقاجانپور، حمید کریمی، امیرحسین فقیهی، اکبر سهرابی، اعظم برآبادی، رقیه اسماعیلی‌نسب، مهدی موذن واقفی، مهدی تیموری،علی‌اصغر عنایت، محمد اسدی، محمد میرزایی، محمد عبداللهی و محمدرضا ادیب.

www.quranshora.ir

فهرست

مــقدمــه:

هم‌اندیشی و تبادل آخرین دست‌آوردهای علمی و فنّی در حوزه‌های مختلف قرائت قرآن کریم و سیار نغمه‌های قرآنی، در مجال نشست‌های تخصصی سالانه شورای عالی قرآن، فرصت مغتنمی را برای اهالی قرآن فراهم آورده است که در سال ۹۴ به ایستگاه یازدهم رسید.

با توجه به این که یکی از مأموریت‌های این نشست‌ها، نمود در مبانی این هنرهای آسمانی است، مناسب دیده شده، در یک بخش، جایگاه فقی قرائت مورد بررسی قرار گیرد و در بخش دیگر در مقوله طراحی و مهندسی تلاوت گفتگو شود. نشست تخصصی یازدهم از ۱۶ تا ۱۸ اردیبهشت ماه ۹۴ با حضور بالغ بر سیصد نفر از استادان، قاریان و حافظان ممتاز قرآن کریم از سراسر کشور در تهران به مجتمع امام خمینی (ره) ـ حسینیه الزهرا(س) برگزار شد.

حاصل و جمع بندی مطالب ارائه شده، در قالب کتاب حاضر، پیش‌کش شما ارجمند گرانمایه می‌گردد. نگاهی به کلیات موضوعات مورد بحث :

۱) بخش علمی نشست با موضوع «فقه القرائت»

بخش اول نشست، با رویکرد علمی، به موضوع «فقه القراءة» اختصاص داشت که همکاری صمیمانه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم نیز بر غنای علمی آن افزود. فراخوان مقالات بخش علمی نشست در محورها و موضوعات اعلام شده، در دی ماه ۱۳۹۳ از طریق رسانه‌های مکتوب، دیداری و شنیداری به اطلاع جامعه‌ی قرآنی، دانشگاهی و حوزوی رسید:

*** محور اول: فقه تغنی در قرائت قرآن**

۱ـ۱ـ قرائت نیکو (حسن) از منظر فقیهان و عالمان قرائت

۱ـ۲ـ قرائت محزون از منظر قرآن، سنت، فقیهان و عالمان قرائت

۱ـ۳ـ ترجیع در قرائت از منظر روایات، فقیهان و عالمان قرائت

۱ـ۴ـ دیدگاه فقیهان فریقین و عالمان قرائت درباره تغنی در قرائت قرآن

۱ـ۵ـ جایگاه فقهی روایات تغنی در قرائت قرآن

۱ـ۶ـ قرائت جمعی از منظر روایات و فقیهان فریقین

*** محور دوم: فقه احکام و قواعد تجویدی**

۲ـ۱ـ اعتبار مخارج حروف از منظر فقه و علم تجوید

۲ـ۲ـ احکام و قواعد تجویدی از دیدگاه فقهای شیعه و اهل سنت

۲ـ۳ـ لحن (خطا) در قرائت قرآن از دیدگاه فقیهان و عالمان تجوید

۲ـ۴ـ بررسی تطبیقی مفهوم قرائت ترتیل از منظر قرآن، سنت و علم تجوید

۲ـ۵ـ بررسی تطبیقی مفهوم قرائت تحقیق از منظر قرآن، سنت و علم تجوید

۲ـ۶ـ قرائت حدر از منظر روایات، فقه و علم تجوید

با پایان فرصت ارسال مقالات در ۲۰ فروردین ۱۳۹۴، تعداد ۴۷ مقاله‌ی رسیده به دبیرخانه نشست (که نسبت به سال گذشته رشد صد درصدی داشته است)، در چند مرحلهٔ مورد داوری و ارزیابی قرار گرفت. و در نهایت، ۱۲ مقاله برای ارائه در صحن اصلی نشست منتخب گردید. این مقالات پس از ارائه در نشست توسط ناقد حاضر در جلسه نقد شده و توسط یک نفر کارشناس، مورد ارزیابی مجدد قرار گرفت. در مجموع از این بین، ۵ مقاله به ترتیب زیر به عنوان مقالات برتر انتخاب شدند:

۱.«جایگاه فقهی روایات تغنی در قرائت قرآن» از حجت الاسلام جناب آقای محمدصادق یوسفی مقدم

۲.«تجوید؛ از وجوب تا حرمت» از حجت الاسلام جناب آقای محمدعلی محمدی

۳.«بررسی تطبیقی مفهوم قرائت تحقیق از منظر قرآن، سنت و علم تجوید» از جناب آقای دکتر کریم دولتی

۴.«قرائت جمعی از منظر روایات و فقیهان فریقین» از جناب آقای سیدعلی سادات فخر

۵.«بررسی تطبیقی مفهوم قرائت ترتیل از منظر قرآن، سنت و علم تجوید» از حجت الاسلام جناب آقای سید جعفر صادقی فدکی

لازم به ذکر است با توجه به توافق صورت گرفته با دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه قم، مقالات برتر نشست، در شماره‌ی دوم سال ۹۴ مجله‌ی علمی ـ پژوهشی «پژوهش های قرآنی» به چاپ رسید.

بحمدالله کتاب حاضر هم برای چاپ این مقالات و سایر مقالاتی که نصاب لازم را کسب نمودد (مجموعاً ۲۰ مقاله) فراهم شده است.

۲) بخش کارگاهی نشست با موضوع «مهندسی تلاوت»

بخش دوم نشست، به صورت کارگاهی با موضوع «مهندسی تلاوت» و با حضور استاد مصری «طه محمد عبدالوهاب» و تعدادی از اساتید کشورمان، برگزار شد. که مباحث مطرح شده در این بخش مورد توجه و اقبال قاریان ممتازی که از سراسر میهن اسلامی به نشست دعوت شده بودند، قرار گرفت.

در این بخش برنامه‌های متنوعی اجرا شد :

۱. سخنرانی استاد طه عبد الوهاب در دو موضوع «جایگاه مهندسی و معماری صحیح در تلاوت قرآن» و «بایدها و نبایدهای تلاوت حرف‌های قرآن»

۲. نقد و تحلیل تلاوت قاریان ممتاز کشور، توسط استاد مصری و اساتید کشورمان (در این بخش ۷ قاری ممتاز و جوان کشورمان تلاوت کردند که تلاوت هریک به طور مجزا مورد نقد و ارزیابی قرار گرفت).

۳. نقد و تحلیل بخش‌هایی از تلاوت‌های ماندگار قراء متقدم مصری(در این بخش تلاوت‌های ۳ قاری بزرگ مصری؛ استاد عبدالفتاح الشعشاعی، استاد مصطفی اسماعیل و استاد راغب مصطفی غلوش مورد ارزیابی و تحلیل قرار گرفتند).

۴. جلسه پرسش و پاسخ ناظر به موضوعات ارائه شده توسط استاد مصری

امیدواریم که مجموعه‌ی این تلاش‌ها مقبول درگاه حضرت حق قرار گیرد و زمینه رشد و بالندگی بیش از پیش تلاوت قرآن کریم و مجریان این هنر آسمانی را که مطالبه مستمر مقام معظم رهبری(مدظله‌العالی) از جامعه‌ی قرآنی است، فراهم آورد.

یازدهمین نشست تخصصی اساتید قرآن کریم
حافظان و مبلغان ممتاز و برگزیده

بخش اول:

فقه قرائت

واکاوی الحان ممدوح در کلام نبوی

پژوهشی درباره حدیث

إقرؤا القران بألحان العرب

داوود خلوصی[1]

میلاد اسماعیلیان[2]

چکیده:

حدیث «إقرؤا القران بألحان العرب» حدیث معروفی است که در حوزه‌ی تلاوت قرآن و مباحث فقهی همواره مورد توجه عالمان قرائت و فقها و محدثین بوده است و هر گروه متناسب با مشرب عقیدتی فقهی خود، سعی در نفی یا اثبات آن داشته‌اند. در این مقاله ابتدا منابع و اسناد این روایت چه از طرق شیه اهل سنت مورد نقد و بررسی قرار گرفته و سپس با بهره‌گیری از کنکاش‌های لغوی و مطالعات تاریخی نشان داده شده است که در عصر نبوی و حتی قبل از آن خوانندگی و استفاده از الحان مرسوم بوده است و دین اسلام از این هنر تاثیر گذار در انتقال موثرتر پیام خود به مخاطبان پس از زدودن پیرایه‌های منفی آن استفاده نموده است. در نهایت سعی شده است با قرائن خارجی و داخلی موجود در روایت مزبور، اصولی چند برای الحان مورد نظر اسلام ترسیم گردد.

کلیدواژه‌ها: قرائت، لحن، ترجیع، غناء، حدیث شناسی

۱ـ دانشجوی دکتری علوم قرآن وحدیث، پردیس بین الملل دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد kholosi56@gmail.com

۲ـ فارغ التحصیل کارشناسی عمران، دانشکده فنی مهندسی دانشگاه آزاد واحدمشهد miladesmaelian@yahoo.com

۱ـ درآمد:

به علت آمیختگی متون حدیثی با پدیده جعل و تحریف، دستیابی به چشمه ی زلال سخنان نبوی و معصومین علیهم السلام در گرو شناخت احادیث سره از ناسره و غور و کنکاش در بدست آوردن مدلول صحیح آن‌ها می باشد. این مهم نیازمند مطالعاتی موشکافانه در اسناد، متون وبطون منابع روایی است. در این میان برخی از احادیث به علت ارتباط فراگیر با توده مسلمانان از اهمیت بالایی برخوردارند. از جمله این احادیث حدیث" اقرؤا القران بلحون العرب" است. به علت برداشتهای گوناگون و موضع گیری های متفاوتی که در طول تاریخ نسبت به آن و در نتیجه استفاده از الحان و نغمات در تلاوت قرآن مجید، صورت گرفته است، این نوشتار به نقد و بررسی متنی و سندی حدیث مزبور پرداخته است.

در این پژوهش سیر پردازش مطالب به گونه ی زیر است:

ـ بررسی منابع نقل حدیث در کتب شیعه وسنی

ـ بررسی دقیق واژگان به کار رفته در روایت

ـ بررسی تاریخی سیر الحان عرب قبل از اسلام و دوران حیات رسول خدا ص

ـ بررسی تاریخی وساختارشناسی الحان اهل کتاب

ـ ارائه ویژگی های الحان ممدوح در کلام نبوی با استفاده از قرائن داخلی و خارجی حدیث مزبور

۲ ـ حدیث مورد نظر در منابع شیعی

قدیمی ترین منبعی که حدیث در آن درج شده است، کافی کلینی است که در باب «ترتیل القرآن بالصوت الحسن»آن را به گونه ی ذیل نقل نموده است:

« عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْأَحْمَرِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ:عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ‌السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: اقْرَؤُوا الْقُرْآنَ بِأَلْحَانِ الْعَرَبِ وَ أَصْوَاتِهَا، وَ إِيَّاكُمْ وَ لُحُونَ أَهْلِ الْفِسْقِ وَ أَهْلِ الْكَبَائِرِ؛ فَإِنَّهُ سَيَجِيءُ مِنْ بَعْدِي أَقْوَامٌ يُرَجِّعُونَ الْقُرْآنَ تَرْجِيعَ الْغِنَاءِ وَ النَّوْحِ وَ الرَّهْبَانِيَّةِ، لَا يَجُوزُ تَرَاقِيَهُمْ، قُلُوبُهُم‌مَقْلُوبَةٌ، وَ قُلُوبُ مَنْ يُعْجِبُهُ شَأْنُهُمْ»

پیامبر «ص»: قرآن را به آهنگها و اصوات عرب بخوانید، و از آهنگهای اهل فسق و اهل گناهان کبیره بپرهیزید، که پس از من اقوامی خواهند آمد که قرآن را به آهنگ غنا و نوحه و رهبانیت می‌خوانند، و این خواندن از گلوگاه آنان در نمی‌گذرد؛ قلوب آنان و قلوب کسانی که ایشان را می‌پسندند واژگون است.(کلینی، ۱۴۰۷ه ق، ج ۲، ص۶۱۴)

شیخ طبرسی نیز در مقدمه مجمع البیان حدیث مزبور را با اختلافی اندک که بر گرفته از طرق اهل سنت می باشد، چنین می آورد: «حذيفة بن اليمان قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : اقرأوا القرآن بلحون العرب وأصواتها، وإياكم ولحون أهل الفسق، وأهل الكتابين، وسيجئ قوم من بعدي يرجعون بالقرآن ترجيع الغناء والرهبانية والنوح، لا يجاوز حناجرهم، مفتونة قلوبهم وقلوب الذين يعجبهم شأنهم » (طبرسی، ۱۴۱۵، ج۱، ص۴۵)

در همین قرن محدث نامدار شیعه، قطب الدین راوندی نیز در کتاب دعوات خود به نقل حدیث مورد نظر پرداخته است.نکته قابل توجه در نقل وی این است که حدیث را بر خلاف منابع پیشین و پسین خود از امام مجتبی ع به نقل از پیامبر اکرم ص روایت می نماید.(راوندی، ۱۴۰۷ ق، ص ۲۴)

دیگر عالم قرن ششم، محمد بن محمد شعیری، حدیث را مشابه صاحب مجمع البیان و با طریق اهل سنت نقل نموده است.(شعیری، بی تا، ص۴۸۹)

در قرن نهم حسن بن محمد دیلمی ذیل حدیث مفصلی از امام باقر (ع) اینگونه می آورد:

«وَ جَاءَ فِي الْحَدِيثِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ ع أَنَّهُ قَالَ قُرَّاءُ الْقُرْآنِ ثَلَاثَةٌ رَجُلٌ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَاتَّخَذَهُ بِضَاعَةً وَ اسْتَدَرَّ بِهِ الْمُلُوكَ وَ اسْتَطَالَ بِهِ عَلَى النَّاسِ وَ رَجُلٌ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَحَفِظَ حُرُوفَهُ وَ ضَيَّعَ حُدُودَهُ وَ أَقَامَهُ مَقَامَ الْقَدَحِ فَلَا كَثَّرَ اللَّهُ هَؤُلَاءِ مِنْ حَمَلَةِ الْقُرْآنِ وَ رَجُلٌ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَوَضَعَ دَوَاءَ الْقُرْآنِ عَلَى دَاءِ قَلْبِهِ فَسَهِرَ لَيْلَهُ وَ ظَمِئَ بِهِ نَهَارَهُ وَ قَامَ بِهِ فِي مَسَاجِدِهِ وَ تَجَافَى بِهِ عَنْ فِرَاشِهِ فَذَاكَ مِنَ الَّذِينَ يَدْفَعُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ بَلَاءَهُمْ وَ يُزِيلُ أَعْدَاءَهُمْ وَ أُولَئِكَ يُنْزِلُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْغَيْثَ عَلَيْهِمْ مِنْ سَمَائِهِ ثُمَّ قَالَ إِذَا قَرَأْتُمُ الْقُرْآنَ فَبَيِّنُوهُ تِبْيَاناً وَ لَا تَهُذُّوهُ هَذّاً كَهَذِّ «۱» الشِّعْرِ وَ لَا تَنْثُرُوهُ نَثْرَ الرَّمْلِ وَ لَكِنْ أَفْرِغُوا لَهُ الْقُلُوبَ الْقَاسِيَةَ وَ لَا يَكُنْ هَمُّ أَحَدِكُمْ آخِرَ السُّورَةِ وَ اقْرَءُوهُ بِأَلْحَانِ الْعَرَبِ وَ أَصْوَاتِهَا وَ إِيَّاكُمْ وَ لُحُومَ أَهْلِ الْكَبَائِرِ وَ أَعْرِبُوا بِهِ فَإِنَّهُ عربی.....» (دیلمی، ۸۰۴۱، ص۱۰۱)

بررسی دقیق روایت فوق نشان می دهد که مولف مجموعه ای از روایات وارده پیرامون قراء و قراءت را در هم آمیخته و همه را به امام باقر(ع) نسبت داده و حال آنکه فقط صدر حدیث از ایشان نقل شده است.و قسمت های مختلف ارائه شده بعنوان حدیث امام باقر (ع) خود حدیث مستقل و با سندهای متفاوت می باشد.

از میان محدثان متأخر مجلسی اول در شرح من لا یحضره الفقیه در باب "حد شرب الخمر و ما جاء فی الغناء والملاهی"حدیث را ذکر کرده است. (مجلسی اول، ۶۰۴۱ق، ج۰۱، ص ۲۷۱)

فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ ه ق) در وافی (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ج۹، ص۱۷۴۲) و شیخ حر عاملی در چند اثر خود مانند هدایهٔ الامهٔ (حر عاملی، ۱۴۱۴ ق، ج۳، ص۷۴) و اثبات الهداه (حرعاملی، ۱۴۲۵ ق، ج۱، ص۲۵۵) و نیز وسائل الشیعه (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج۶، ص۲۱۰) به نقل حدیث مزبور پرداخته اند.

مجلسی دوم در چند موضع از بحار، حدیث را با سند اهل سنت (مجلسی دوم، ۱۴۰۳ ق، ج۸۹، ص۱۹۰، ج۱۱۰، ص۲۶۰) و در شرح خود بر کافی حدیث را از طریق شیعه نقل نموده است. (مجلسی دوم، ۱۴۰۴ ه ق، ج۱۲، ص ۵۰۱)

۳ـ حدیث مورد نظر در منابع اهل سنت

این حدیث در منابع اصلی حدیثی اهل سنت همچون صحاح سته، مسند ابن حنبل و موطأ مالک ذکر نشده است.اما در منابع درجه دوم آنان اندک تفاوتی در سند ومتن به چشم میخورد. برخی از این منابع متقدم تر عبارتند از:

الف: البدع ابن وضاح

به نظر میرسد کهن ترین مجموعه حدیثی اهل سنت که حدیث مزبور را در خود جای داده است، کتاب البدع تالیف ابوعبدالله محمد ابن وضاح قرطبی(م۶۸۲ق) است که حدیث را اینگونه نقل میکند:

«حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ وَضَّاحٍ قَالَ: حَدَّثَنِي يَعْقُوبُ، عَنْ كَعْبٍ قَالَ: نا بَقِيَّةُ، عَنْ حِصْنِ بْنِ مَالِكٍ الْعَوَادِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ، يُحَدِّثُ عَنْ حُذَيْفَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «اقْرَؤُا الْقُرْآنَ بِلُحُونِ الْعَرَبِ وَأَصْوَاتِهَا، وَإِيَّاكُمْ وَلُحُونَ أَهْلِ الْفِسْقِ؛ فَإِنَّهُ سَيَجِيءُ مِنْ بَعْدِي قَوْمٌ يُرَجِّعُونَ الْقُرْآنَ تَرْجِيعَ الْغِنَاءِ وَالرَّهْبَانِيَّةِ وَالنَّوْحِ، لَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ،

مَفْتُونَةٌ قُلُوبُهُمْ وَقُلُوبُ الَّذِينَ يُعْجِبُهُمْ شَأْنُهُمْ» (ابن وضاح، ۱۴۱۶ق، ج۲، ص۱۶۹)

ب:مختصر قیام الیل

این کتاب که نوشته محمد بن نصر مروزی (م۲۹۴ق) است توسط علامه احمد بن علی مقریزی تلخیص شده است.مولف در باب «الترجیع فی القراءة» با تفاوتهایی در متن وسند حدیث را اینگونه نقل می کند:

«حدثنا اسحاق، أخبرنا بقیة حدثنی حصین بن مالک قال: سمعت شیخا یکنی ابا محمد و کان قدیما یحدث عن حذیفة بن الیمان قال:قال رسول الله (ص) : اقرءوا القران بلحون العرب و اصواتها ولاتقرءوا القران بلحون اهل العشق و اهل الکتابین، ...» (ابن نصر مروزی؛۸۰۴۱ ق؛ج۱، ص۵۳۱)

ج:نوادر الاصول

ترمذی (م۳۲۰ ق) این حدیث را بصورت مرسل از حذیفة نقل میکند. نکته قابل ملاحظه در نقل ترمذی این است که وی حدیث را تا عبارت «لا یجاوز حناجرهم» آورده است. (ترمذی، بی تا، ج ۳، ص۲۵۵)

د:المعجم الأوسط

طبرانی (م ۳۶۰ ق) در این کتاب با سند "حدثنا محمدبن جابان ثنا محمدبن مهران الجمال،نا بقیةبن الولید.. ."به نقل از حدیث مزبورپرداخته میگوید: «این حدیث فقط از حذیفه و با همین سند نقل شده است.» (طبرانی، بی تا ج۷، ص۱۸۳)

هـ: شعب الایمان

بیهقی (م۴۸۵ ق) با دو طریق از بقیه بن ولید حدیث را روایت نموده است. (بیهقی، ۱۴۲۳ق، ج۴، ص۲۰۸) همان گونه که در چهار نقل فوق مشاهده می‌شود تنها ابن وضاح، یکی از راویان اصلی سند را «حصن» معرفی می کند و دردیگر منابع «حصین» وارد شده است. همچنین در قسمت متن برخی «لاتقرؤوا بلحون...» و برخی «ایاکم و لحون..» نقل نموده اند، «اهل الفسق» و «اهل العشق» نیز از دیگر

مغایرت‌های متنی حدیث مزبوراست. ضمنا عبارت «اهل الکتابین» در نقل «ابن وضاح» دیده نمی‌شود.

سایر متون حدیثی متأخرکه این حدیث را در خود جای داده‌اند عبارتند از: مجمع الزوائد که البته بجای «اهل الکتابین» عبارت «اهل الکبائر» را ذکر نموده است. (هیثمی، ۱۴۸ق، ج۷۱۶۱)،تخریخ الأحادیث و الاثار (زیلعی، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۲۱۶) الجامع الصغیر(سیوطی، ۱۴۰۱، ج۱، ص۱۹۹) کنز العمال (متقی هندی، ۱۴۰۹، ج۱، ص۶۰۶) فیض القدیر(منادی، ۱۴۱۵، ج۲، ص۸۳)

علاوه بر متون حدیثی برخی متون تفسیری مهم و علوم قرآن مانند فضائل القرآن قاسم بن سلام (م۲۲۴ق)(ابن سلام، ۱۴۱۵ ق، ص۱۶۵)، فضائل القرآن مستغفری(م۴۲۳ه)(مستغفری، ۲۰۰۸م، ص۱۵۴)، الاحرف السبعه للقران و جامع البیان ابو عمرو دانی(م۴۴۴ق) (دانی، ۱۴۰۸، ص۴۴ و نیز ۱۴۲۸ق، ص۱۱۸) الجامع الأحکام القرآن (قرطبی، بی تا، ج۱، ص۱۷)، الاتقان (سیوطی، ۱۴۱۶، ج۱، ص۲۴۳) این حدیث را نقل نموده‌اند.

٤ ـ بررسی احوال روات در منابع شیعه

بررسی سند حدیث محل بحث نشان می‌دهد که این حدیث در شیعه تنها از یک طریق نقل شده است و شیخ کلینی در کافی به آن اشاره دارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج۲، ص۶۱۴)تنها تفاوتی سندی که در متون شیعه پیرامون این حدیث به چشم می‌خورد نقل قطب راوندی است که وی حدیث را به جای امام صادق (ع) از امام مجتبی ع روایت میکند. البته این مساله اینگونه قابل توجیه است که راویان معصوم روایت مذکور، حذف شده‌اند و در منابع حدیثی روایت به نقل امام صادق ع از پیامبر (ص) ذکر گردیده است. نمودار زیر بیانگر راویان این حدیث در شیعه می‌باشند.

کلینی ← علی‌بن محمد ← ابراهیم احمر ← عبدالله‌بن حماد ← عبدالله‌بن سنان ← امام صادق (ع) ← امام مجتبی(ع) ← پیامبر اکرم (ص)

همانگونه که از نمودار فوق برمی‌آید، راویان قابل بحث در سند ۴نفر می‌باشند که باید مورد تحقیق و بررسی قرار گیرند.

٤ ـ ١ ـ علی بن محمد

نام کامل وی علی بن محمد بن عبد الله بندار است که کلینی در **۵۴۳** مورد از وی روایت نقل نموده است (خویی، ۱۴۱۳ق، ج۱۳، ص۱۳۵). نجاشی وی را ثقه، فاضل، فقیه و ادیب معرفی می‌نماید.(نجاشی، ۱۴۳۲ق، ص۲۶۱). مرحوم نمازی نیز پس از بیان کنیه و نسب وی درباره وی میگوید:«لا خلاف فی وثاقته و جلالته»(نمازی شاهرودی، ۱۴۱۵ق، ج۵، ص۲۸۶)

٤ ـ ٢ ـ ابراهیم الأحمر

ابراهیم بن اسحاق الأحمر که در سند بیش از **۴۳** روایت از کتب اربعه به چشم می‌خورد و با الفاظی همچون الأحمر، نهاوندی، الأعجمی نیز شناخته می‌شود.(خویی، ج۱، ص۱۸۶). نجاشی درباره وی چنین می گوید:«کان ضعیفا فی حدیثه متهوما» و سپس نام کتاب‌های وی را برشمارد. (نجاشی، ص۱۹)

شیخ طوسی نیز در فهرست وی را ضعیف در حدیث و متهم در دینش معرفی می‌نماید.(طوسی، ۱۴۲۹ق، ج۳۹) و در رجال خود درباره وی می‌نویسد: «له کتب و هو ضعیف»(طوسی، ۱۴۳ق، ص۴۱۴)

ابن غضائری نیز به شدت وی را تضعیف نموده می گوید. «ابراهیم بن اسحاق الأحمری یکنی اباسحاق، النهاوندی، فی حدیثه ضعف و فی مذهبه ارتفاع و یروی الصحیح والسقیم وأمره مختلط.» (ابن غضائری، ۱۴۲۲، ص۳۹) نکته ی قابل توجه ذیل این نام این است که شیخ طوسی «ابراهیم بن اسحاق» را از اصحاب امام هادی(ع) نیز یاد می کند و او را ثقه معرفی می‌نماید (طوسی، ۱۴۳۰، ص۳۸۳). البته صاحب نقد الرجال این فرد را دو شخص متفاوت می‌داند که شیخ یک بار آن را از اصحاب امام هادی(ع) آورده و بار دیگر از وی در باب «فی من لم یرو عن الائمه»یاد می کند.(تفرشی، ۱۴۱۸ق، ج۱، ص۵۵) و فرد مورد نظر را همان ابراهیم بن اسحاق ضعیف می‌داند که نقل روایتی از ائمه ندارد.

٤ ـ ٣ ـ عبد الله بن حماد

نجاشی وی را از شیوخ اصحابنا یاد می کند.(نجاشی، ص۲۱۸) و ابن غضائری وی را ساکن قم و از کسانی می‌شمارد که از ائمه روایتی نداشته‌اند.سپس درباره حدیث وی می گوید:«حدیثه یعرف تارة و

ینکر اخری»(ابن غضائری، ص۷۹) علامه حلی نیز با اندکی تغییر جمله ابن غضائری را بازگو می کند که : «حدیثه نعرفه تارة و ننکره اخری» (ابن مطهر حلی، ۱۴۷ق، ص۲۰۱)

شیخ طوسی در یکجا وی را جزء اصحاب امام صادق (ع) آورده (طوسی، ۱۴۳۰، ص۲۶۴)و در جای دیگر وی را جزء اصحاب امام کاظم (ع) برشمرده است(پیشین، ص۳۰۴). مرحوم خویی با نقد سخن شیخ طوسی، صحیح را آن دانسته که راوی مورد نظر را جزء کسانی بدانیم که از ائمه روایتی نداشته اند(خویی، ج۱۱، ص۱۸۷)

ایشان همچنین پس از نقل عبارت غضائری، عبارت «یعرف تارة و ینکر أخری» را در تضعیف راوی ثابت ندانسته است و این نسبت را به وی غیر ثابت می‌داند.(خویی، همان)

٤ ـ ٤ ـ عبدالله بن سنان

این نام در بیش از ۴۶۱۱ روایت به چشم می‌خورد (خویی، ج۱۱، ص۱۸۷). برقی نام عبدالله سنان را ذیل برخی از ائمه همچون امام صادق (ع)، امام کاظم (ع)، امام رضا (ع) و امام جواد (ع) ذکر می کند (برقی، بی تا، صص۲۲، ۴۸، ۵۷) ولی راوی مورد نظر همان عبالله بن سنان مولی قریش است که خزانه دار مهدی و منصور عباسی بوده است(برقی، ص۲۲) و بعید نیست که وی امام باقر(ع) و امام صادق (ع) و امام کاظم(ع) را درک کرده باشد.(خویی، همان)

به هرترتیب با این نام سه نفر در کتب اربعه وجود دارند.

الف: شخص مورد نظر که شرح آن گذشت

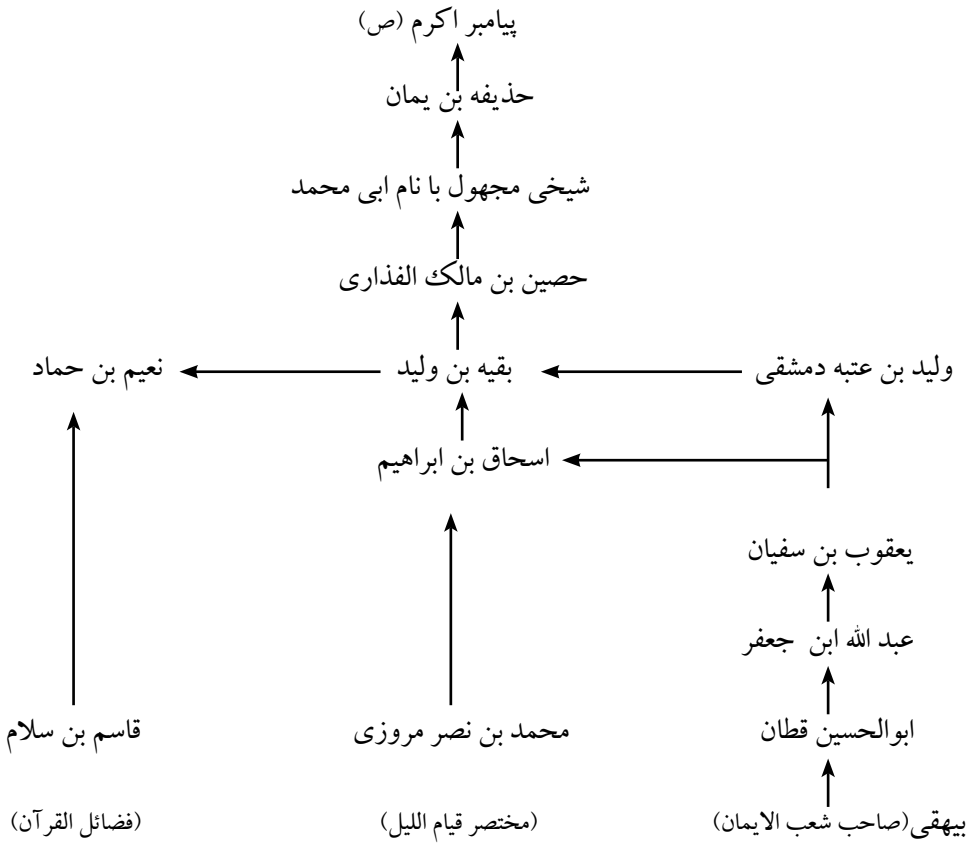
ب: عبد الله بن سنان واسطی

ج: عبد الله بن سنان که از اصحاب امام رضا (ع) و امام جواد (ع) بوده ولی البته از وی روایتی در کتب اربعه دیده نمی‌شود. (خویی، ص۲۲۸)

همانگونه که از بررسی سند روایت در شیعه برمی آید؛ این روایت به جهت وجود ابراهیم احمر در سلسله سند با ضعف جدی روبروست و تمامی رجالیون سرشناس وی را تضعیف نموده‌اند. و نیز اگر گفته ابن غضائری را نیز درباره عبدالله بن حماد حمل بر ضعف راوی نماییم، ضعف دو چندان خواهد شد.

۵ ـ بررسی احوال روات در منابع اهل سنت

بررسی کتب تفسیری و حدیثی اهل سنت نیز بیانگر این مطلب است که حدیث مزبور جز از یک طریق اصلی نقل نشده است وسایر طرق کتب مختلف به همان سلسله واحد منتهی می‌شوند. برای درک بهتر از وضعیت سند می توان نمودار زیر را مد نظر داشت.



همانگونه که از نمودار فوق برمی‌آید ؛ راویان اصلی و کلیدی این روایت سه تن هستندکه باید پیرامون احوالات ایشان بررسی و تعمق صورت گیرد: یکی بقیه بن ولید، دیگری حصین بن مالک الغزاری و شخص نا شناس دیگری با نام ابی محمد.

۵ ـ ۱ ـ بقیهٔ بن ولید

نام کامل وی بقیة بن ولید بن صائد ابویحمد الحمیری الکلاعی است که در سال (۱۱۰ ه ق) متولد و در سال (۱۹۷ ه ق) وفات نموده است.(ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج۱، ص۳۳۱). ابن عدی سخن ابامسهر را درباره بقیه نقل نموده که حاکی از آن است که باید از احادث بقیه به جهت عدم پالایش، حذر نمود. (ابن عدی، ۱۴۱۸، ج۲، ص۲۵۹). عده‌ای نیز وی را صدوق دانسته‌اند ولی نسبت به برخی مرویات وی بخاطر احادیث منکر و نقل از افراد مجهول خرده گرفته‌اند. (ر ک :ابن معزی، ۱۴۱۹، ج۱، ص۱۱۴ و نیز خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ج۷، ص۶۲۳) سفیان بن عینیة پذیرش احادیث وی را درباره ثواب و عقاب توصیه و بر پرهیزکردن از پذیرش احادیث وی در باب سنت (احکام) تاکید می‌ورزد. (مزی، ۱۴۰۰، ج۴، ص۱۹۶)

یحیی بن معین نیز درباره وی چنین می گوید: «وقتی بقیه از ثقات مانند صنوان بن عمرو حدیث نقل نمود از او بپذیرید و اگر از مجهولین نقل نمود از او نپذیرید.» (ذهبی، ۱۴۲۷ق، ج۷، ص۴۵۸)

جوزقانی نیز وی را ضعیف دانسته است(جوزقانی، ۱۴۲۲) به هر ترتیب از مجموع گفتمانی که پیرامون بقیة بن ولید عنوان گردیده می توان دریافت که مهمترین ضعف وی، تدلیس می‌باشد و این مطلب در گفتار ابن حجر به خوبی جلوه گر است، جایی که می گوید: «و کان کثیر التدلیس عن الضعفاء و المجهولین ». (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۳ ق، ص۴۹)

۵ ـ ۲ ـ حصین بن مالک الفزاری

شرح حال این شخص در کتب متأخر رجالی اهل سنت دیده نمی‌شود و به عبارت دیگر روای مجهول می باشد.جوزقانی (م ۵۴۳ق) وی را مجهول دانسته است (جوزقانی، پیشین، ج۲، ص۳۷۷)و ذهبی نیز با عبارت کوتاه «لایعتمد علیه» از وی یاد می کند.(ذهبی، بی تا، المغنی فی الضعفاء، ج۱، ص۱۷۸) وابن حجر نیز همان عبارات را در وصف وی آورده است.(ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج۲، ص۳۱۹)

۵ ـ ۳ ـ ابو محمد

شاید بتوان دلیل اصلی ضعف سند حدیث مزبور را وجود شخص مجهولی با نام «ابومحمد» دانست؛کلیه مشخصات و ویژگی‌های این شخص مکتوم مانده است و مشخص نیست این شخص

کیست و چه جایگاهی نزد صاحبان تراجم و رجال دارد.صاحب «الاباطیل» نیز پس از بررسی حدیث مزبور درباره وی می گوید:«ابو محمد شیخ مجهول»(جوزقانی، همان)

بررسی سند روایت مورد بحث در منابع اهل سنت، نشانگر آن است که ضعف سندی آن نسبت به شیعه بسیار برجسته تر و چشم گیر تراست؛ وجود دو راوی مجهول و یک راوی متهم به تدلیس و نقل یگانه حدیث و تفرد آن از«بقیة بن ولی» گوشه ای از دلایل تضعیف حدیث توسط محدثین و رجالیون می باشد.

٦ ـ بررسی دلالت حدیث

همانگونه که مشاهده شد، هر یک از اساتید حدیث مزبور چه در منابع روایی شیعه و چه در منابع روایی اهل سنت، دارای ضعف می‌باشد. ولی باید به این نکته توجه نمود که حدیث ضعیف با حدیث جعلی متفاوت است و احتیاط علمی ایجاب می کند که احتمال داده شود حدیث مزبور از سرچشمه علم نبوی (ص) صادر شده باشد. مخصوصا نقل کتاب معتبری همچون کلینی احتمال صحت آن را تقویت می‌نماید.حال جهت روشن ساختن دلالت حدیث، ابتدا به بحث درد و حوزه لغات وارده در روایت و نیز فضای تاریخی صدور آن خواهیم پرداخت و سپس به بحث محتوایی و مفهومی روایت وارد می‌شویم.

٦ ـ ١ بررسی واژگان حدیث

در این حدیث چند واژه کلیدی از جمله «نوح»، «رهبانیة»، «ترجیع»و «غنا» به چشم می‌خورد که فهم صحیح روایت در گرو فهم این واژگان می باشد.

٦ ـ ١ ـ ١ ـ «لحن»

در زبان‌های سامی و کهن این واژه به معنای آواز، نوا و شیوه سخن گفتن اطلاق می‌شده است(مشکور، ١٣٥٧ش، ج ٢، ص٨٠٠). خلیل بن احمد «لحن» را میل و قصدی که در سخن نسبت به شخص ایجاد می‌شود، می‌داند(فراهیدی، ١٤١٠، ج٣، ص٢٣٠) ابن فارس برای این واژه دو اصل ذکر کرده است، یکی میل دادن سخن از حالت و قواعد صحیح آن در عربی و همچنین زیاده و نقصان

در کلمه، هنگام ترنم آن را از مصادیق لحن در قرائت بر می‌شمارد.(ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج۵، ۲۳۹) وی اصل دیگر را درباره این واژه زیرکی و فطانت می‌داند.(همان) راغب نیز نزدیک به همین معنی را عنوان کرده است. (راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲، ص۷۳۹)

ابن منظور لحن در قرائت را به معنای آواز و ایجاد طرب و شوق در آن عنوان نموده است و ذیل همین واژه حدیث مورد بحث را نیز ذکر کرده است.(ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۳، ص ۳۸۰)

صاحب التحقیق پس از بیان نظرات گوناگون لغویون واژه مزبور، اصل این کلمه را یک چیز و آن هم خروج از میزان متعارف و معمول می‌داند واز مصادیق آن خروج کلام از ضوابط و قواعد صحیح، خروج صوت از میزان عرفی در حالت ترنم و آواز و نیز خروج فهم از میزان عادی و فهم بیشتر را بر می‌شمارد.(مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج۱۰، ص۱۷۸)

آن چه از معنای" لحن" با سیاق روایت مذکور تطابق و همخوانی بیشتری دارد؛ همان خروج صوت از حالت طبیعی و به جریان انداختن آن در قالب ترنم و صوت آهنگین می‌باشد.

مرحوم دهخدا نیز نقل بسیاری از کتب لغت عربی، فارسی و سامی را ذیل واژه مزبور ذکر نموده است که در اغلب آن‌ها واژه «لحن» به معنای آواز، آهنگ و نواست. ایشان همچنین به نقل از صاحب نفائس الفنون چنین می گوید: «معنی موسیقی در لغت یونانی لحن است و لحن عبارت است از اجتماع نغم مختلفه که آن را ترتیبی محدود باشد.» (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ج۲۶، ص۲۴۶)

بررسی دقیق این واژه از کتب معتبر لغت نشانگر آن است که بار معنایی اصلی «لحن» متناسب با سیاق روایت، همان خواندن آهنگین و ترنم کلمات است و بیان وجوه دیگری برای آن و تفسیر روایت مطابق با آن برداشت‌ها نوعی تکلف محسوب می‌شود.

٦ ـ ١ ـ ٢ ـ ترجیع

ترجیع از ماده «رجع» و در اصل به معنای بازگشت و تکرار است(ابن فارس، ج۲، ص۴۹۰) و وقتی با صوت بکار می‌رود به معنای نزدیک نمودن ضرب و تکیه گاه‌های حرکات است در صوت(فراهیدی، ج۱، ص۲۲۵) و یا عبارتست از تکرار و بازگرداندن قطعه‌ای از صوت.(ابن فارس، همان و نیز راغب اصفهانی، ص۳۴۳) طریحی با تفصیل بیشتری منظور از ترجیع در صوت را گرداندن و تکرار صدا در

حلق می‌داند.(طریحی، ۱۳۷۵ش، ج۴، ص۳۳۲) وی همچنین معنای دیگری را برای این واژه ارائه می‌دهد که عبارت است از زیبا ساختن صوت(طریحی، همان)، البته به نظر می‌رسد معنای دوم ارائه شده توسط وی اثر ترجیع باشد تا معنای لغوی واژه.

بررسی واژه و اقوال لغویان پیرامون این واژه، بویژه زمانی که با لغت «صوت» بکار می رود؛ و با در نظر گرفتن نکاتی یقین و ظنی را به ذهن متبادر می‌سازد.

الف:ترجیع از مقوله آوا و نواست که با تکرار آهنگ ایجاد می‌شود.

ب: به ظن قوی این واژه معادل کلمه «تحریر» در زمان حال است که توسط قراء و موذنین بکار گرفته می‌شود و موجب تحسین قراءت و اذان می‌شود.

ج: ترجیع تا جایی میتواند در تلاوت قرآن جایگاه داشته باشد که موجب ضایع شدن حروف و حرکات و تحت الشعاع قرارگرفتن معانی و مفاهیم قرآن کریم نگردد. به همین جهت نیز آن ترجیعی در روایت مذموم شمرده شده است که «ترجیع غنا» باشد و گرنه هرترجیعی ذاتا مذموم نیست.

٦ ـ ١ ـ ٣ ـ غنا

بحث بر انگیزترین و پیچیده‌ترین واژه از لحاظ مفهوم مخصوصا در میان فقها، واژه غناست. اما به دور از هیاهوی فقهی که از قدیم تا کنون جریان داشته، بررسی لغوی مستدل واژه غنا تا حد زیادی می‌تواند در فهم روایت راه‌گشا باشد.

از قدیم الایام در میان اقوام سامی این واژه به معنای آوازه، سرود و سرود روحانی به کار می‌رفته است (مشکوه، ج۲، ص۶۱۳؛ دهخدا، ج۲۱، ص۳۴۲ به نقل از السامی فی الاسامی). خلیل بن احمد این کلمه را در حالت مقصور(غِنی) بی‌نیاز در مال و در حالت ممدود (غناء) بر صوت اطلاق می کند (فراهیدی، ج۴، ص۴۵۰) لغت شناسان دیگر نیز نزدیک به همین مضمون را ذکرکرده‌اند(جوهری۷۰۴۱، ج۶، ص۰۵۴۲، فیومی، ج۲، ص۵۵۴) .عده‌ای نیز قیودی برآن افزوده اند و غنا را صدایی می‌دانند که طرب انگیز باشد.(فیروز آبادی، بی تا، ج۴، ص۳۷۲) طریحی نیز در تعریفی از واژه چنین می گوید: «غنا صوتی است که مشتمل بر ترجیع مطرب باشد یا چیزی که در عرف «غنا» نامیده می‌شود، هرچند

مطرب نباشد، چه در شعر باشد چه در قرآن باشد و چه در غیر آن» (طریحی، ج۱، ص۳۲۱). صاحب التحقیق هم اصل واژه را برگرفته از «غنا» عربی و به معنای ترنم و آوازخوانی دانسته است و در توجیه مناسبت آن با اصل کلمه که بیانگر بی نیازی است عنوان میدارد که غالبا بی‌نیازی انسان را به تجاوز و طغیان و رفع صوت وادار می‌سازد.(مصطفوی، ج۷، ص۲۷۵)

٦ ـ ١ ـ ٤ الرهبانیه

ریشه این کلمه از رهب به معنای ترس است(فراهیدی، ج۴، ص۴۷؛ازدی، ۱۳۸۷، ج۲، ص۵۵۳) ابن فارس معنای «دقت» را نیز در این کلمه یک اصل می‌داند(ابن فارس، ج۲، ص۴۴۸).از مشتقات این کلمه «ترهّبُ» به معنای تعبد و گوشه گیری برای عبادت است و واژه رهبانیه مصدر و به معنای علو و زیاده انجام دادن عبادت و گوشه گیری است(راغب اصفهانی، ص۳۶۷) ولی آنچه از معنای این واژه متناسب با ساختار حدیث برداشت می‌شود، نوا و آهنگهایی است که راهبان در معابد خود استفاده می کنند وحدیث ازاین نوع آواها در قرائت قرآن منع نموده است.

٦ ـ ١ ـ ٥ ـ نوح

این کلمه مصدر ناح ینوح و به معنای گریه وزاری نمون است (فراهیدی، ج۳، ص۳۰) و بر صدای کبوتر نیز اطلاق می‌شود.(همان) عده‌ای اصل آن را اجتماع زنان در محل گریه و زاری دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ص۸۲۸) و زبیدی به نقل از زمخشری اصل واژه را از تقابل گرفته؛ زیرا زنان هنگام شیون و زاری روبروی هم قرارگرفته به نوحه وزاری می‌پردازند.(زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۴، ص۲۴۲)

اما اتفاق نظری که در اغلب کتب لغت پیرامون معنای واژه وجود دارد همان گریه و شیون است (مخصوصا زنان) می‌باشد(فیومی، ۱۴۱۴، ج۲، ص۶۲۹ و نیز راغب اصفهانی، ص۸۲۸)

در مصادر فارسی این لغت بر گریه و ماتم با آواز بلند اطلاق شده است(دهخدا، ج۲۷، ص۵۶۶) این واژه نیز بیانگر نوعی آوای اجتماعی دارد که در حالات خاصی از انسان صادر می‌شود وحدیث مورد بحث او قرائت قرآن با چنین حالت و آوایی را منع نموده است؛آهنگی که حالت ضجه زدن و زاری زن شوی از دست داده دارد و چه از لحاظ ادای الفاظ و چه اط لحاظ بیان مقاصد کلام الهی

با آن همخوانی ندارد.

بررسی واژگان کلیدی روایت مورد بحث نشانگر آن است که پیامبر اکرم (ص) در صدد تاکید بر نوع خاصی از تلاوت و قرائت قرآن کریم هستند که دارای چارچوب آهنگین خاص و منحصر به خود است. از سوی دیگر با بیان حالات منفی و غیر قابل پذیرش قرائت با منع از بکارگیری الحان یهود و نصاری، الحان اهل فسق و نواهای زنان شوی از دست داده، وآوای راهبان گوشه گیر، مسلمانان را به سوی قرائت و تلاوت مطلوب سوق داده اند.

۷ ـ نگاهی تاریخی به فضای موسیقایی زمان صدور روایت

روایت بر این نکته تاکید دارد که قرائت را با الحان عرب انجام دهید و از الحان اهل کتاب و اهل فسق وآواهای نوح و رهبانیت در تلاوت قرآن استفاده نکنید.حال این سوال مطرح است که ویژگی الحان عرب در عصر رسول الله (ص) چه بوده و در مقابل، الحان یهود و نصاری و اهل فسق و نواهای اهل نوح و رهبانیت در عصر صدور چه ویژگی هایی را دارا بوده که متناسب با شان کلام الهی نبوده و پیامبر اکرم (ص) ازتلاوت با آن الحان منع نموده اند.جهت روشن شدن بحث، نگاهی تاریخی به بحث موسیقی و الحان و ویژگی‌های آن ذیل هر یک از اصناف مختلف یاد شده در روایت می پردازیم.

۷ ـ ۱ ـ موسیقی عرب قبل از اسلام و همزمان با آن

عده‌ای براین باورند که موسیقی در عربستان قبل از اسلام و همزمان با آن، بصورت پست و بی‌مایه وجود داشته و فقط برای تحریک احساسات شهوانی به کار می‌رفته است.(حسنی، بی تا؛ ص۱۸) حتی آشنایی اعراب را با موسیقی، تحت تاثیر تمدن‌های ایران و روم می‌دانند.(همان)

ولی واقعیت این است که موسیقی نزد اعراب از گذشته‌های دور جایگاهی بس وسیع داشته و جزئی لاینفک از زندگی ایشان محسوب می‌شده است.

نیلوس قدیس خبر می‌دهد که اعراب شمال، هنگامی که پیرامون سنگ قربانگاه می‌چرخیدند، مناجاتی را به آهنگ می‌خوانده‌اند.(فارمر، ۱۳۶۶ش، ص۳۶) در غرب عربستان، حجاز، موسیقی در دو

شهر عمده یعنی عکاظ و مکه متمرکز بود. عکاظ محل برگزاری بازار مکاره بوده و در مواقع برپایی آن، شاعران، موسیقیدانان و موسیقارها (در عربی، شاعر موسیقیدان را موسیقار می‌نامیدند) در آن اجتماع کرده و به مسابقه و مشاعره و خواندن اشعار سروده شده می‌پرداختند.(رابرستون و استیون، ۱۳۶۹ش، ج۱، ص۲۲۵)

یک شاعر به همان اندازه شاعری، نوازنده و موسیقیدان نیز بود ؛هر چند که گاهی نوازنده‌ای (مُغنّ، مُغنّی) را به خدمت میگرفت که شعرش را به آهنگ سراید.(فارمر، پیشین، ص۳۸).

نوازندگان و خوانندگان حجازی مخصوصا دختران خواننده (قینات یا قیان) حتی در دربارهای ملل دیگر نیز مورد استقبال قرار می گرفته‌اند.(فارمر، ص۳۸)

ویژگی آوازی اعراب در قرن (۱ ـ ۷میلادی) این گونه بوده که هر آوار از (سرآواز)یا (بندگردان)و جواب تشکیل می‌شده و کلمه مصوت آخر بند با غلتی کشدار در صدای زیر پایان می‌یافته است و بحر یا طول جمله آواز بوسیله سازهای صوتی مثل طبل، دف وقضیب (مانند چوبدست رهبر ارکست) مشخص می‌شده است.(رابرستون، استیون، ص۲۲۷)

در متون عرب از سازهای متعدد به وفور نام برده شده است که از جمله آن‌ها مِزهَر(عود)، کِرات(عود)، مُوتِّر(کلا سازهای زهی)، مزمار(نای قمیش دار)، دُف(دایره) جلاجل(زنگ ها) و ناقوس را می‌توان نام برد.(فارمر، پیشین، ص۳۳)

در تاریخ از سه تن نامی به میان آمده که در محضر رسول خدا (ص) به اجرای موسیقی پرداخته‌اند. عمروبن امیه که در جشن ازدواج حضرت علی (ع) و حضرت فاطمه (س) دایره نواخته است و حمزةبن یتیمه که همراه با بلال در حضور رسول خدا ص آواز خوانده است و بابا سَوَند هندی که در غزوات پیامبرص «کوس» می کوبیده است.(رابرستون و استیون، ص۸۵ ـ ۸۶)

۷ ـ ۲ ـ موسیقی یهودیان

پس از اشغال فلسطین در آخرین سده قبل از میلاد توسط رومیان، ایشان (یهودیان) بخاطر شرایط سخت اقتصادی و فشار رومیان از فلسطین پراکنده و در سراسر شرق و غرب پراکنده شدند ولی پس از پراکندگی، شروع به جمع آوری میراث معنوی و مذهبی خود کردند وشکل‌های سنتی موسیقی

خود را محفوظ داشتند. از قرن چهارم میلادی به بعد، موسیقی حنجره‌ای به شدت تشویق شد و به سنگ زیرین وهسته اصلی موسیقی نیایشی یهودیان مبدل گشت. تحت این شرایط، دو شکل اصلی از آواز خوانی پدید آمد که اولی سرایش تورات و دومی ترنم اوراد و ادعیه نیایشی بود.(رابر استون، استیونس، ج۱، ص۲۱۰)

یهودیان حتی روخوانی یک قطعه منشور را نیز با آهنگ خاصی توأم می‌کردند تا بهتر در یاد بماند؛آهنگی که انتخاب می‌شد در واقع تعدادی نغمه‌های ثابت بود که پشت سر هم می‌آمدند(همان).

۷ ـ ۳ ـ موسیقی مسیحیان

قدیمی ترین کتاب مناجات های عبادی مسیحیان که تا کنون شناخته شده، نوشته خطی معروف به «مجموعه اسکندریه» (قرن ۵ میلادی) است که برای استفاده پیش نماز بوده و حاوی مزامیر و سیزده نواخوانی از جمله بند دیکتوس(آواز زکریا)، مگنیفیکات(آواز مریم عذرا) و نونک دیمیتس(آواز سمعون یا سمعان) است.قراءت مزامیر و ترنم آواز، دو مقوله سوال و جوابی بود. رهبران گروه و پاسخ آن‌ها توسط جمع انجام می گرفت.(رابرتسون، استیون، ج۱، ص۲۶۴)

همجواری گروه‌های مختلف یهودی و مسیحی با مسلمانان، به راحتی امکان تبادلات فرهنگی بین دو فرهنگ را ممکن می ساخت و از این رو کاملا نزدیک به ذهن می‌نماید که پیامبر اکرم (ص) به گونه‌ای الگوگیری از یهودیان و نصاری را در تلاوت قرآن منع نموده‌اند.

نکته مهم دیگری که از بررسی شکل کلی موسیقی اهل کتاب بدست می‌آید این است که موسیقی ایشان از چند رکن تشکیل می‌شده است که با ماهیت قرآن کریم اختلاف بنیادین دارد؛ اولین رکن آن ایقاع و ریتم در موسیقی اهل کتاب است که اجرای آن برروی الفاظ قرآن موجب ضایع شدن حروف و حرکات در آن گشته و باعث دور شدن قاری و مخاطب از اهداف محتوایی این کلام الهی می گردد. رکن دیگر موسیقی اهل کتاب استفاده از آلات موسیقی به همراه متن جهت تاثیر گذاری بیشتر بر مخاطب است ؛ حال آنکه بکارگیری آلات موسیقی به همراه قرآن یک ضد ارزش در اسلام محسوب شده و با ساخت مقدس آن سازگاری ندارد.

بررسی‌های تاریخی موسیقی عصر نزول قرآن این حقیقت را روشن می‌سازد که در میان گونه‌های

مختلف آهنگ و موسیقی اعراب، یهود و نصاری، مولفه‌هایی موجود است که با الفاظ، کلمات و اهداف بلند کلام الهی سازگاری ندارد و رسول خدا (ص) در صدد منع مسلمانان از این نوع قرائت‌ها بوده‌اند. از جمله این نوع موارد منفی که مسلمانان از آن برحذر داشته‌اند عبارتند از:

ـ قرائت کلام الهی به همراه نواختن آلات موسیقی

ـ اصل قرار گرفتن آهنگ و موسیقی به جای کلمات به گونه ای که به تبعیت از آهنگ کششی در برخی حروف و حرکات ایجاد گردد و کلمه را از شکل اصلی خود خارج نماید.

ـ بکارگیری آهنگ‌های مبتذل و مناسب با مجالس لهو و لعب‌ان گونه که معمولا دختران خواننده در مجالس گوناگون برای تحریک احساسات و شهوات مخاطبان استفاده می‌نمودند.

ـ استفاده از نغمات ثابت و تکراری؛ زیرا قرآن کریم مشتمل برآیات مختلف از وعده و وعید و انذار و بشیر و... است و القاء مفهوم صحیح آن‌ها نیازمند به آوا و بیانی متفاوت از دیگری دارد.

۷ ـ ٤ ـ نقد وبررسی آراء گوناگون پیرامون حدیث مذکور

بیشترین اختلاف میان فقها و شارحان حدیث، پیرامون واژه «لحن» است و هرکدام از ایشان با مذهب اعتقادی و جهت گیری مذهبی و تخصص علمی خویش در جهت توجیه آن برآمده‌اند.

برخی براین باورندکه منظور از «لحون عرب» که پیامبر(ص) توصیه به قرائت متناسب با آن نموده‌اند، عبارتست از برخی قواعد لهجه‌ای در زبان عرب همچون اماله و تفخیم و... (دانی، ۱۴۲۸، ص۱۱۸؛ سخاوی، ۱۴۱۸، ج۱، ص۲۰۴؛ابی شامه مقدسی، بی تا، ج۱، ص۲۰۴)

طبق این برداشت پیامبر اکرم (ص) جهت سهولت در تلفظ کلمات قرآن، به مسلمانان اذن داده‌اند که با یکی از لهجه‌های عرب و اصول حاکم برآن مانند اماله،تفخیم و ...به قرائت کلام الهی بپردازند. این نظر از جهاتی قابل نقد است:

اولاً : تعبیر بیان شده از «لحن» با معنای لغوی واژه همخوانی ندارد و همانگونه که در بحث لغوی گذشت این واژه در اغلب موارد بارآوایی و آهنگین را به همراه دارد.

ثانیاً: به فرض این که «لحن» را به معنای لهجه‌های عرب تفسیر کنیم؛ ادامه حدیث با قسمت آغازین آن ناهماهنگ است و مفهوم صحیحی از لهجه‌های اهل فسق یا لهجه‌های اهل کتاب برداشت نمی‌شود.

ثالثاً: عدم تلاوت قرآن با اماله و یا تفخیم و امثال آن مستوجب نکوهش شدید بیان شده در انتهای حدیث نیست و نمی‌توان پذیرفت مثلا کسی که قرآن را با اماله و یا خلاف آن نخوانده، مشمول توبیخ شدید انتهای روایت گردد.

عده‌ای نیز «لحن» را به معنای «لغت» گرفته‌اند(مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج۱۱، ص۳۹؛مختاری، ۱۴۱۸ق، ج۱، ص۲۴۳) ایشان همچنین منظور از لغت عرب را تلفظ حروف از مخارج و رعایت قواعد تجویدی دانسته‌اند و منظور از«اصوات عرب»یعنی اینکه نوعی قرآن خوانده شودکه شبیه خواندن عربان باشد.(مختاری، پیشین، به نقل از رساله اعلام الاحباء، سید هادی میر لوحی) مولف اعلام الاحباء در قسمت دوم روایت لحن را به معنای خوانندگی و غنا گرفته است یعنی این که روایت می‌گوید برحذر باشید که به طریق اهل فسق و یهود و نصاری خوانندگی کنید.(پیشین)

نقدهایی براین نظر وارد است از جمله:

الف:حمل«لحن» در قسمت اول روایت بر«لغت عرب» وحمل آن در قسمت بعدی روایت بر«خوانندگی و غنا» بدون دلیل و مخالف سیاق روایت و ساختارواحد آن است.

ب:تفسیری که از واژه «اصوات عرب» ارائه شده معادل همان «لحن» است که با بیانی دیگر توسط مولف عنوان شده است وخواندن قرآن به گونه‌ای که شبیه عربان باشد جز با رعایت نکات تجویدی و تلفظ حروف صحیح آن امکان پذیر نیست.

ج: انطباق «لحن» بر«لغت» نوعی تکلف محسوب می‌شود زیرا در اغلب کتب لغت کهن و معتبر این واژه به معنای آهنگ و ویژگی‌های مربوط به صوت می‌باشد.

د: بسیاری از کسانی که در زمان صدور، اهل فسق و خواننده غیر مجاز بوده‌اند نیز به زبان عربی فصیح تکلم میکرده‌اند و در این مورد با دیگر مسلمانان و قراء اشتراک داشته اند.

سومین نظری که به نظر نگارنده انطباق بیشتری با لغت، تاریخ، بافت روایت و بسیاری از روایات دیگر دارد؛ بکار بردن لحن به معنای «آهنگ و نوا وآوا» است که پیامبر اکرم (ص) با شرایطی آن را به مسلمانان و قاریان قرآن توصیه نموده‌اند. ابن اثیر پس از بیان معانی مختلف لغت «لحن»، حدیث مزبور را نقل نموده و لحن را در آن به معنای آهنگ و خوانندگی و زیبایی قرائت دانسته است.(ابن

اثیر، ۱۳۹۹ق، ج۴، ص۲۴۲ و نیز جامع الاصول، بیتا، ج۲، ص۴۵۹).

مناوی نیز در شرحی که بر جامع الصغیر سیوطی نوشته، لحون عرب را آهنگ‌هایی می‌داند که حروف بوسیله آن‌ها ضایع نشده و از مخرج خود مختل نشوند. وی الحان پسندیده را باعث افزایش انبساط روحی وجذب قلوب قسی و موجب برداشته شدن حجاب چشم هنگام تلاوت قرآن می‌داند. (مناوی، ج۲، ص۸۳)

از دیرباز در میان فقهای شیعه بحث فراوانی در جریان بوده که آیا قرائت قرآن با الحان و اصوات نیکو مشمول غنا می‌شود یا خیر؛ عده‌ای هرگونه استفاده از آهنگ و ترجیع صوت را در تلاوت و غیرآن مردود و حرام شمرده و عده‌ای دیگر به مباح بودن واستحباب آن حکم داده‌اند(نک: مختاری، پیشین)

ولی بررسی سیره معصومین و اصحاب رسول خدا (ص) و تامل در بسیاری از روایات وارده، این نکته را روشن می‌سازد که هرگاه تلاوت قرآن با زدودن حواشی مذموم آن همراه باشد، نه تنها مباح بلکه مستحب و توصیه ائمه(ع) می‌باشد.

در پایان این بخش سخن یکی از فقها در این زمینه راه‌گشاست.ایشان دراین زمینه می‌گوید: «هر صوت حسنی که با آلات لهو یا صوت زنی که مرد بشنود یا شهوت انگیز باشد و نفس بهیمی را به حرکت درآورد، یا کلام کذب و لاطائلی باشد؛مسلما غنا و حرام است و هر صوت حسنی که مقابل این باشد در اکثر احادیث مسمی به صوت حسن است نه[مسما] به غنا و مباح است، بلکه در قرآن و ذکر مستحب است» (مختاری، به نقل از رساله مقامات السالکین دارابی، ج۱، ص۲۹۱)

شیخ علی عاملی نیز در رساله تنبیه الغافلین صرف ترجیع را در حرمت [غنا]کافی نمی‌داند و درباره استفاده از آن در قرائت قرآن می‌گوید: «اگر در خواندن قرآن غنا حرام باشد در غیر قرآن به طریق اولی حرام است. البته این حرمت با حسن ترجیع و رعایت الحان عرب و حزن و نغمه در قرائت قرآن منافات ندارد.» (مختاری، نقل از رساله تنبیه الغافلین عاملی، ج۱، ص۶۳)

۷ ـ ۵ ـ دلایلی براستفاده از آوای نیکو در تلاوت قرآن

علاوه بر دلایل لغوی و تاریخی که می‌توان در تایید استفاده از نوای خوش و هنرهای صوتی در

تلاوت قرآن عنوان کرد، قراین بسیار دیگری نیز موجود است که استفاده از این ابزار تاثیرگذار در قرائت کلام الهی را تایید میکنند؛از جمله این موارد عبارتند از:

الف:

بهره‌گیری از هنرها و زیبایی‌های صوت در تلاوت رسول خدا (ص)، ائمه اطهار(ع) و صحابه بررسی روایات وارده در کیفیت تلاوت بزرگان دین گویای این مطلب است که لحن و هنرهای صوتی و آوای خوش به عنوان ابزاری تاثیرگذار در خدمت انتقال پیام کلام الهی مورد استفاده معصومین علیهم السلام و افراد برجسته‌ای در میان صحابه و تابعین قرار می‌گرفته است که در ذیل به چند نمونه از آن اشاره می‌شود :

ـ بخاری از عبدالله ابن مغفّل نقل می‌کند که وی می‌گوید: «رسول خدا (ص) را در روز فتح مکه سوار بر شتر دیدم که سوره فتح را قرائت می‌نمود در حالی که ترجیع می‌کرد.» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج۵، ص۱۴۷؛ بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۳۴۸) مصطفی البغا در شرح این حدیث، ترجیع را گرداندن صدا در حلق تعبیر نموده است.(بخاری، پیشین)

ـ ام هانی می‌گوید: «من شبانگاه قرائت پیامبر (ص) را می‌شنیدم در حالی که در قرآن ترجیع می‌نمود.» (ابن حجاج مروزی، پیشین، ج۱، ص۱۳۵)

ـ ابن ماجه حدیثی را اینگونه از پیامبر (ص) نقل می‌کند «ایشان وارد مسجد شدند و قرائت فردی را شنیدند. پس پرسیدند وی کیست؟ گفتند : عبداله بن قیس است. پیامبر فرمودند: لقد اوتی هذا من مزامیر آل داود»؛ فواد عبد الباقی پس در شرح حدیث منظور از «مزامیر آل داود» را صوت نیکو عنوان می‌کند. (ابن ماجه، بیتا، ج۱، ص۴۲۵)

ـ در احوالات امام سجاد (ع) آورده است که قرائت زیبای ایشان باعث توقف آبرسانان بر در خانه ایشان و استماع تلاوت این امام همام می‌شد.(کافی، ج۳، ص۳۰۶)

بدیهی است که تلاوتی معمولی و با صدایی آهسته هیچ گاه چنان جذابیتی را برای مخاطب ایجاد نخواهدکرد و درآمیختگی هنرهای صوتی با مفاهیم بلند الهی این چنین حلاوتی به آن بخشیده است.

ـ امام باقر(ع) در توصیه‌ای به ابی بصیر می‌فرمایند که قرائت را به خانواده‌ات بشنوان و در صوتت

هنگام تلاوت قرآن ترجیع به کارگیر.(پیشین)

ـ در توصیف قراءت امام کاظم (ع) چنین آمده است: حضرت ابوالحسن موسی(علیه السلام) در حفظ قرآن اهتمام فوق‌العاده‌ای داشت و با صوت زیبایی قرآن را تلاوت می‌کرد و هرگاه قرآن را می‌خواند محزون می‌شد و مستمعین از قراءت وی گریه می‌کردند و مردمان مدینه آن جناب را زین‌المتهجدین می‌گفتند. (طبرسی، ۱۳۹۰، ص۴۱۸)

ب:

روایات وارده در تایید صوت نیکو و هنرهای صوتی وآوایی

احادیث بسیاری را در کتب فریقین میتوان مشاهده نمود که به نحوی بر استفاده از صدای زیبا و بهره‌گیری از هنرهای آوایی در چارچوبی صحیح تاکید دارند. نمونه‌ای از این روایات عبارتند از:

ـ لکل شیء حلیة و حلیة القران الصوت الحسن؛ برای هرچیزی زیوری است و زیور قرآن صوت نیکوست. (صنعانی، ۱۴۰۳، ج۲، ص۴۸۴؛بزاز، ۲۰۰۹ م، ج۱۳، ص۴۷۸؛کلینی، ج۲، ص۶۱۵)

ـ پیامبر خدا (ص) فرمودند: قرآن را با صداهای خود نیکو کنید، زیرا صوت نیکو بر زیبایی قرآن می‌افزاید. (دارمی، ۱۴۱۲ق، ج۴، ص۲۱۹۴؛حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج۱، ص۷۶۸)

ـ امام صادق (ع) فرمودند: خداوند هیچ پیامبری را نفرستاده مگر اینکه دارای صدای نیکو بوده است. (کافی، ج۲، ص۶۱۶)

ذکر این نکته نیز در این مجال ضروری می‌نماید که زیبایی صوت که در روایات به آن توصیه شده است، در یک جنبه به جوهره و طنین صوت بر می‌گردد که ذاتی وخدادادی است و فقط افراد خاصی را در بر می‌گیرد ولی دستور عمومی به زیباسازی صوت که در روایات مشاهده می‌شود گویا اشاره به جنبه‌های عارضی موثر در زیبایی صوت دارد که چیزی جز الحان و آواهای نیکو نمی‌تواند باشد.

۸ـ واکاوی چرایی وچیستی الحان عرب در پرتو روایات و اقوال بزرگان

از صدر اسلام تا کنون یکی از جلوه‌های تاثیر گذار بر مخاطبان، استفاده از الحان و نوای خوش در تلاوت قرآن کریم بوده است و بدیهی می‌نماید که از اسلام نیز از این هنر اثر بخش با زدودن

پیرایه‌های منفی آن بهره جسته است و رسوخی وصف ناشدنی برجان هرکس که به آن روی نموده است بر جای گذاشته است. بدون شک عرضه صرف مفاهیم حتی در بالاترین سطح بدون بهره گیری از جنبه های هنری کلام هیچگاه اثری چندان بر مخاطب نخواهد گذاشت. استاد جوادی آملی درباره تاثیرآهنگ و لحن بر مخاطب می‌فرمایند: «آدم وقتی مطالعه می کند؛ سند معتبر،گوینده معتبر،کتاب معتبر [درنتیجه] متأثر می‌شود یا ممکن است نمکی از چشمش در موقع مطالعه بیاید، امّا وقتی یک مداح با آهنگ خوب این را می‌خواند،آدم نمی‌تواند خودش را کنترل کند. علم که نمی گریاند بلکه آن آهنگ است که می گریاند. آن آهنگ با اراده کار دارد، با عقل عملی کار دارد. (جوادی آملی، جلسه اول تفسیر سوره مبارکه مومنون، سایت اسراء)

و در جای دیگر می‌فرمایند: «آن دستگاه اراده را یک سلسله امور هنری اداره می کند. آن مسئله دانش نیست...» (پیشین)

ـ« الَّذينَ إِذا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ» (انفال/۲) همانان که چون [نام] خدا یاد شود، دلهایشان خشیت یابد. در این آیه نیز ایجاد خوف ممدوح و ترس ستودنی در مقابل عظمت خداوند، از آثار یک تلاوت صحیح شمرده شده است.

ـ «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَديثِ كِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلينُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلى ذِكْرِ اللَّهِ ذلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدي بِهِ مَنْ يَشاءُ وَ مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَما لَهُ مِنْ هادٍ» (زمر/۲۳)

البته پی بردن به برخی ویژگی های لحن عرب که در حدیث شریف مورد توصیه رسول اکرم (ص) قرار گرفته، جز در سایه بررسی های تاریخی و روایی ممکن نیست. قبل از بررسی هویت الحان ممدوح و توصیه شده از طرف معصومین(ع) ذکر این نکته ضروری ست که منظور از الحان در صدر اسلام و قرون آغازین هجری با لحن در ادوار بعد مخصوصا دوران معاصر تفاوت بسیاردارد. به طور کلی استفاده از ایقاع (ریتم) حتی در نغمه‌های خوانندگان قرن اول هجری از اواخر دوران خلافت خلفای راشدین وارد موسیقی و الحان عرب شده است(فارمر، ص۱۰۴) و گویا ویژگی های مقامی موسیقی عرب به شکل کلاسیک و شکل گیری نغمات موزون با ایقاع وریتم خاص هر دستگاه و مقام از دوران خلافت بنی امیه و توسط شخصی بنام «ابن مسجع» (م۷۱۵میلادی) سامان دهی

شده است.(رابرستون و استیون، ص۲۳۲) و این رون تا کنون ادامه یافته تا الحان به ساختار کنونی خود رسیده‌اند.

در واقع می‌توان گفت ابن مسجع میراث آوایی پیشینیان را دسته‌بندی و مقام بندی نموده و تحت چارچوبی نظام مند ارائه نمود وبا افزودن نوعی ریتم وضرب آهنگ، جلوه‌ی خاصی به آن بخشید.

۸ ـ ۱ ـ ویژگی الحان ممدوح در گفتار نبوی

پی بردن به چگونگی الحان مورد نظر اسلام به دلیل در اختیار نداشتن مجموعه صوتی آن، جز از طریق اشارات تاریخی و روایی امکان پذیر نیست.برخی از اصول حاکم بر الحان و آواهای مورد تایید اسلام عبارتند از:

الف: عدم مطابقت با الحان اهل فسق که باعث تحریک شهوات و شور و طرب مذموم در قاری و مخاطب گردد و متناسب با مجالس فسق و فجور باشد(ایاکم و لحون اهل الفسق)

ب: عدم استفاده از ریتم و ایقاع بدون توجه به کلمات و عبارات به گونه‌ای که اهل کتاب در معابد و کلیساهای خود دعاها و اورادی را زمزمه و بازگو می کنند.(ایاکم و لحون ...اهل الکتابین).

ج: حزن لحن از ویژگی های بارز الحان قرآنی، حزن موجود در آن‌ها جهت القاء موثر تر مفاهیم کلام الهی است. امام صادق(ع) در این زمینه می‌فرمایند:« ان القرآن نزل بالحزن فاقروه بلحزن» (کافی، ج۲، ص۶۱۴) ونیز از رسول خدا ص نقل شده است که قرآن را به حزن بخوانید.

د: از دیگر ویژگی‌های بارز الحان قرآنی که در قرآن و روایات برآن تاکید ویژه‌ای شده است؛ سرعت مناسب ادای کلمات و تلفظ صحیح حروف و حرکات است که در قرآن با واژه «ترتیل» به آن اشاره شده است(و رتل القران ترتیلا : مزمل/).

در روایت است که پیامبر خدا (ص) به ابن عباس فرمود«وقتی قرآن می‌خوانی به ترتیل بخوان. پرسید: ترتیل چیست؟ فرمود آشکار و روشن بیان کن و مثل حرف‌های خشک وغیر قابل استفاده پراکنده‌اش نکن و مثل شعر تندمخوان...(طبرسی، ۱۳۶۰ق، ج۱۷، ص۲۰۴)

در حدیث دیگری امام صادق (ع) ترتیل را زیبا خواندن،آرام و با مکث خواندن تفسیر نموده‌اند.

(طبرسی، ۱۳۷۷ق، ج۴، ص۳۸۳۳)

هـ: عدم تلاوت قرآن با آوایی شبیه ضجه و ناله زیرا این حالت شبیه به «نوح» است که در روایت از آن نهی شده است.

و: عدم کشش‌های بیجا در حروف و حرکات؛ به عبارت دیگر الحان در تلاوت قران تابعی از کلمات بوده و جهت القای صحیح معانی آن‌ها به کار گرفته می‌شوند و صرف القای لحن و آهنگ اصلا مراد نیست.

نتیجه بحث:

ـ همه اسانید حدیث«اقرؤا القران بالحان العرب»چه در کتب شیعه و چه در کتب عامه خالی از ضعف نیست.

ـ بررسی لغوی و تاریخی حدیث مورد بحث نشانگر تایید استفاده از الحان ممدوح در تلاوت قرآن کریم توسط نبی اکرم (ص) می باشد.

ـ بررسی روایات شیعه و سنی بیانگر استفاده رسول اکرم (ص)، ائمه طاهرین(ع) و صحابه کرام از اصوات نیکو و الحان موزون و به دور از پیرایه‌های منفی در تلاوت کلام وحی می‌باشند.

ـ از اصول حاکم بر الحان مورد استفاده در قرائت می‌توان به تبعیت از ساختار کلمات و حروف، بهره گیری از ترجیع مطلوب، عدم کشش‌های بیجا، عدم مشابهت با الحان اهل فسق، عدم مشابهت با الحان و آهنگ‌های ریتم دار اهل کتاب، دوری از حالت شیون و زاری و حزن آن اشاره نمود.

منابع:

۱. ابن سلام، ابو عبید القاسم، فضائل القرآن، نشر دار ابن کثیر، ۱۴۱۵ق

۲. ابن عدی جرجانی، ابو محمد، الکامل فی ضعفاء الرجال، نشر دارالکتب العلمیه بیروت، ۱۴۱۸ق

۳. ابن غضائری، احمد بن حسین، رجال، نشر دارلحدیث قم، ۱۴۲۲ق

٤. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، نشر احیاءالکتب العربیه، بی تا

٥. ابن مطهر حلی، حسن ابن یوسف، خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال، نشر فقاهه قم، ۱۴۱۷ق

٦. ابن مقری، محمد بن ابراهیم، المعجم، مکتبه الرشد ریاض، ۱۴۱۹ق

۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، نشر دار صادر بیروت، ۱۴۱۴ق

۸. ابن نصر مروزی، محمد، مختصر قبام اللیل و قیام رمضان و کتاب الوتر، نشر حدیث آکادمی فیصل آباد پاکستان، ۱۴۰۸ق

۹. ابن وضاح، محمد، البدع و النهی عنها، نشر مکتبه ابن تیمیه مصر، ۱۴۱۶ق

۱۰. ابی شام مقدسی، عبد الرحمن بن اسماعیل، نشر دارالکتب العلمیه بیروت، بی تا

۱۱. ازدی، عبد الله بن محمد، کتاب الماء، نشر موسسه مطالعات تاریخ پزشکی تهران، ۱۳۸۷ش

۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحیح، نشر دار طوق النجاه دمشق، ۱۴۲۲ش

۱۳. برقی، احمد بن محمد بن خالد، رجال، بی تا، انتشارات دانشگاه تهران

١٤. بزاز، احمد بن عمرو، مسند البزاز، نشر مکتبه العلوم و الحکم مدینه، ۲۰۰۹م

۱۵. بیهقی، احمد بن حسین، شعب الایمان، دارالکتب العلمیه بیروت، ۱۴۱۰ق

١٦.بیهقی، احمد بن حصین، السنن الصغیر، نشر جامعه الدراسات الاسلامیه پاکستان، ۱۴۱۰ق

۱۷. ترمذی، محمد بن علی، نوادر الاصول فی احادیث الرسول، نشر دارالجیل بیروت، بی نا

۱۸. تفرشی، مصطفی بن حسین، نقد الرجال، نشر موسسه آل البیت ع قم، ۱۴۱۸ق

۱۹. جوادی آملی، عبد الله، تفسیر سوره مبارکه مومنون، جلسه اول، سایت اسرا

۲۰. جوزقانی، حسین بن ابراهیم، الاباطیل، چاپ چهارم، نشر دارالسمیعی ریاض، ۱۴۲۲ق

۲۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، چاپ چهارم، نشر دارالعلم بیروت، ۱۴۰۷ق

۲۲. حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، نشر دارالکتب العلمیه بیروت، ۱۴۱۱ق

۲۳. حر عاملی، محمد بن حسن، هدایة الامه الی احکام الائمه علیهم السلام، نشر آستان قدس رضوی مشهد، ۱۴۱۴ق

۲۴. حر عاملی، محمد بن حسن، ، وسائل الشیعه نشر موسسه آل بیت علیهم السلام قم، ۱۴۰۹ق

۲۵. حرعاملی، محمد بن حسن، اثبات الهداه بالنصوص و المعجزات، ناشر اعلمی بیروت، ۱۴۲۵ق

۲۶.حسنی، سعدی، تاریخ موسیقی، نشر بنگاه مطبوعاتی صفی علی شاه، بی تا

۲۷. خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، نشر دارالغرب الاسلامی بیروت، ۱۴۲۲

۲۸. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، چاپ پنجم، بی نا، ۱۴۱۳ق
۲۹. دارمی، عبدالله بن عبد الرحمن، مند الدارمی، نشر دارالمغنی للنشروالتوزیع عربستان سعودی، ۱۴۱۲ق
۳۰. دانی، عثمان ابن سعید، الاحرف السبعه للقرآن، نشر مکتبه المناره مکه، ۱۴۰۸
۳۱. دانی، عثمان بن سعید، جامع البیان فی القرائات السبع، نشر جامعه الشارقه امارات، ۱۴۲۸
۳۲. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه؛ زیر نظر محمد معین وسید جعفر شهیدی تهران : موسسه انتشارات وچاپ دانشگاه تهران، ش۱۳۷۷.
۳۳. دیلمی، حسن بن محمد، اعلام الدین فی صفات المومنین، نشر موسسه آل البیت علیهم السلام قم، ۱۴۰۸
۳۴. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، میزان الاعتدال، نشر دارالمعرفه بیروت، ۱۳۸۲ق
۳۵. ذهبی، محمد بن احمد، المغنی فی الضعفاء، بی تا، بی نا
۳۶. ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، نشر دارالحدیث قاهره، ۱۴۲۷ق
۳۷. رابرتسون و استیونس، الک و دنیس، تاریخ جامع موسیقی، ترجمه بهزاد باشی، انتشارات اگاه، ۱۳۶۹ش
۳۸.راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، نشر دارالعلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق
۳۹. راوندی، قطب الدین(سعید بن هبةاله)، الدعوات، انتشارات مدرسه امام مهدی، قم، ۱۴۰۷ق
۴۰. زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس، نشر دار الفکر بیروت، ۱۴۱۴ق
۴۱. زیلعی، جمال الدین، تخریخ الاحادیث و الاثار، نشر دارابن خزیمه ریاض، ۱۴۱۴ق
۴۲. سخاوی، علی بن محمد، جمال القراء و کمال الاقراء، نشر دارالمامون للتراث دمشق، ۱۴۱۸ق
۴۳. سیوطی، عبد الرحمن ابن ابی بکر، الجامع الصغیر، نشر دارالفکر بیروت، ، ۱۴۰۱ق
۴۴. سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، الاتقان، نشر دارالفکر بیروت، ۱۴۱۶ق
۴۵. شعیری، محمد بن محمد، جامع الاخبار، نشر مطبعة الحیدریه نجف، بی تا
۴۶. صنعانی، عبد الرزاق بن همام، المصنف، چاپ سوم، نشر المجلس العلمی هند، ۱۴۰۳ق
۴۷. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الاوسط، نشر دارالحرمین قاهره، بی تا
۴۸. طبرسی، فضل بن حسن، اعلام الوری، نشر اسلامیه تهران، ۱۳۹۰ق
۴۹. طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش
۵۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه مترجمان، انتشارات فراهانی تهران، ۱۳۶۰ش
۵۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، نشر موسسه اعلمی بیروت، ۱۴۱۵ق
۵۲. طریحی، فخر الدین بن محمد، مجمع البحرین، چاپ سوم، ناشر مرتضوی تهران، ۱۳۷۵ش
۵۳. طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، چاپ سوم، نشر موسسه نشر الفقاهه قم، ۱۴۲۹ق
۵۴. طوسی، محمد بن حسن، رجال، چاپ پنجم، نشر دارالحدیث قم، ۱۴۳۰ق

۵۵. فارمر، هنری جورج، تاریخ موسیقی خاور زمین، ترجمه بهزاد باشی، انتشارات آگاه، ۱۳۶۶ش

۵۶. فراهیدی، ضیل بن احمد، العین، چاپ دوم، انتشارات هجرت قم، ۱۴۱۹ق

۵۷.فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، بی تا، بی نا

۵۸. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی، نشر کتابخانه امیر المومنین علی علیهم السلام اصفهان، ۱۴۰۶ق

۵۹. فیومی، احمد بن محمد، مصباح المیز، چاپ دوم، نشر موسسه دارالهجره قم، ۱۴۱۴ق

۶۰. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع الاحکام القرآن، نشر دار احیاء التراث العربی بیروت، بی تا

۶۱. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، چاپ چهارم، نشر دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۷ق

۶۲. مازندرانی، موسی محمد صالح، شرح الکافی، نشر دارالمکتبه الاسلامیه تهران، ۱۳۸۲ش

۶۳. متقی هندی، علی بن حسام، کنزالعمال فی سنن الاقوال والافعال، نشر موسسه الرساله بیروت، ۱۴۰۹ق

۶۴. مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، چاپ دوم، نشر دارالکتب الاسلامیه تهران، ۱۴۰۴ق

۶۵. مجلسی، محمد تقی، روضةالمتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، نشر موسسه فرهنگی کوشانپور قم، ۱۴۰۶ق

۶۶. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، چاپ دوم، نشر دار احیاءالتراث العربی بیروت، ۱۴۰۳ق

۶۷. مرکز تحقیق مدرسه ولس عصر، ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایه فی غریب الحدیث والاثر، نشر مکتبه العلمیه بیروت، ۱۳۹۹ش

۶۸. مزی، یوسف بن عبد الرحمن، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، نشر موسسه الرساله بیروت، ۱۴۰۰ق

۶۹. مستغفری، جعفر بن محمد، فضائل القرآن، نشر دار ابن حزم، ۲۰۰۸م

۷۰. مشکور، محمد جواد، فرهنگ تطبیقی عربی با زبان های سامی و ایرانی، نشر بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷ش

۷۱. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، نشر بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰ش

۷۲. مناوی، محمد بن عبدالرئوف، فیض القدیر، نشر دارالکتب العلمیه بیروت، ۱۴۱۵ق

۷۳. نجاشی، احمد بن علی، رجال، چاپ دهم، موسسه النشر الاسلامی قم، ۱۴۳۲ق

۷۴. نمازی شاهرودی، علی، مستدرکات علم رجال الحدیث، نشر حیدری طهران، ۱۴۱۵ق

۷۵.هیثمی، علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد، نشر دارالکتب العلمیه بیروت، ۱۴۰۸ق

بررسی فقهی مفهوم و مصادیق صوت لهوی در تلاوت قرآن کریم

حمید ایماندار[1]

احسان علی‌اکبری بابوکانی[2]

چکیده

تبیین صحیح مفهوم صوت لهوی و تحدید موضوع و حکم شرعی آن، رابطه وثیقی با مبحث غنا دارد. در نوشتار حاضر، صوت ملازم و ممهد معاصی به عنوان موضوع حرمت شرعی در صوت لهوی، معرفی شده است. تحقق اصوات لهوی در برخی معانی مطرح، مثل الحان برآمده از آلات موسیقی، آواهای طرب‌انگیز و آواز ملازم با معاصی، به دلایل متعدد، در تلاوت قرآن کریم چندان متصور نیست. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد صوت لهوی به مفهوم «الحان متناسب با مجالس لهوی» منحصراً در تلاوت قرآن، متصف به عنوان حرمت باشد. به باور نگارنده، این نوع اصوات لهوی، آسیب‌زاترین نوع آواها در تلاوت حرفه‌ای قرآن کریم هستند. فقهای اهل سنت، صوت لهوی را موضوع حرمت شرعی قرار نداده و تنها از عنوان غناء استفاده کرده‌اند. این مسأله می‌تواند تأثیر بسزایی در نحوه تعامل قاریان شیعه‌مذهب با شیوه‌های معمول قاریان سنی‌مذهب در ایجاد سبک‌ها و نغمات قرآنی، داشته باشد.

کلیدواژگان : صوت لهوی؛ غناء؛ تلاوت قرآن

۱ـ دانشجوی علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد/ hamidimandar@yahoo.com

۲ـ استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان

مقدمه

فقهای شیعه چندان که در تبیین حکم و موضوع شرعی غنا کوشیده‌اند، در تعریف مفهوم صوت لهوی، توجه نشان نداده‌اند «حال آن‌که تبیین صحیح این مفهوم و تحدید موضوع و حکم شرعی آن، رابطه وثیقی با مبحث غنا دارد. در نوشتار حاضر، بر آنیم که موضوع و حکم شرعی صوت لهوی را تبیین کرده و جایگاه این مسأله را در حجیت شرعی جنبه موسیقایی تلاوت، تشریح کنیم. شایان ذکر است که محققان، حکم شرعی موسیقی تلاوت حرفه‌ای را عموماً با معیار تحقق غنا در آن سنجیده‌اند، و از تنقیح مفاهیم لهو و صوت لهوی در این زمینه، غافل بوه‌اند» اما در ادامه این نوشتار روشن خواهد شد که مفهوم صوت لهوی، بیش از مفهوم غنا در بررسی حکم شرعی موسیقی تلاوت حرفه‌ای، تأثیرگذار است.

در مقاله پیش رو، به تبیین دقیق مفهوم صوت لهوی، به عنوان مبنایی برای بررسی این مسأله در تلاوت قرآن، توجه شده است.

۱ - ۱ موضوع‌شناسی و حکم شرعی صوت لهوی

بیش‌تر فقهایی که معتقد به حرمت نفسی غنا نبوده‌اند یا تنها غنای لهوی را حرام می‌دانسته‌اند (مانند بیشتر فقهای معاصر)، بیش از آن‌که تلاش کنند همانند شیخ انصاری، حرمت مطلق لهو را اثبات کنند (که شاید از ابتدا امیدی به نتیجه‌بخش بودن آن نداشته‌اند) حرمت صوت لهوی را مبنای رای خود قرار داده‌اند. با تفحص در کلام فقها، درمی‌یابیم که اجمال در هر دو بخش موضوع و حکم صوت لهوی، اگر بیش از اجمال در حکم و موضوع غنا، نباشد، کمتر نیست. به علاوه، فقر روایات و منابع معرف صوت لهوی نسبت به غنا، باعث شده بیش‌تر فقها بدون موضوع‌شناسی دقیق صوت لهوی، از حکم آن سخن برانند «حال آن‌که در تبیین موضوع و حکم صوت لهوی، دلیل قانع‌کننده‌ای ذکر نکرده‌اند. از این رو، در ابتدا موضوع صوت لهوی را از منظر فقها بیان می‌کنیم.

موضوعاتی که برای خصوص صوت لهوی (و نه لهو) ذکر شده، از این قرار است:

۱) صوتی که از روی شعف فراوان سر داده شود (محمدی، ۲/۳۷۱ :۵۷۳۱)؛

۲) مطلق صوتی که برای دل‌مشغولی و التذاذ سمعی خواننده و مستمع در غیر عبادات خوانده

می‌شود (حسینی مرعشی، ۲/۱۴۸۰ :۱۳۷۶)

۳) صوت برآمده از آلات لهو (حتی اگر لهوی نباشد)؛

۴) صوت مشتمل بر تصانیف (شریف کاشانی، ۲/۱۲۳۹ :۱۳۷۶)؛

۵) صوتی که در اثر محتوا یا کیفیت ادا، مصداق تلهّی (سرخوشی) باشد؛

۶) صوتی که با آن، قصد تلهّی شود (تویسرکانی، ۲/۹۶۳ : ۱۳۷۶)؛

۷) الحان اهل فسق و کبائر (انصاری، ۲/۲۱۳ :۱۳۹۲)؛

۸) الحان مختص به اهل فسق و کبائر (مکارم، ۲/۷۰ :۱۳۸۰)؛

۹) الحان متناسب با مجالس لهو و لعب (انصاری، ۲/۲۲۱ :۱۳۹۲؛ خویی، بی‌تا، ۱/۴۸۶)؛

۱۰) اصوات ملازم با مجالس لهو و لعب (فیض کاشانی، ۲/۲۱ :۱۴۰۱؛ شریف کاشانی، ۲/۱۲۲۵ :۱۳۷۶)؛

۱۱) صوت مطرب (خواجویی، ۱/۶۲۶ : ۱۳۷۶؛ انصاری، ۲/۲۱۳ :۱۳۹۲)؛

حرام نبودن برخی از موارد مذکور، فارغ از صلاحیت آن‌ها برای موضوع صوت لهوی، مسلم است «مثل تعاریف یکم تا سوم» چراکه سر دادن مطلق صوت، به سبب شادی یا برای دل‌مشغولی و زمزمه، بدون لحاظ کردن کیفیت آن‌ها حرام نیست. به علاوه، حرمت استعمال آلات لهو، قطعی است، اما حرمت شنیدن صوت برآمده از آلات لهو و تولید آن، بدون در نظر گرفتن کیفیت آن، ثابت نیست.

در تعریف چهارم نیز اگر مراد از تصنیف، نوع خاصی باشد که مختص مجالس لهو و لعب یا اهل فسق و فجور است، به تعاریف هفتم تا نهم ملحق می‌شود «وگرنه صرف آواز خواندن با صوت خوش، حرام نیست.

در تعریف پنجم، دخالت محتوا در اتصاف صوت به لهویت، صحیح نیست» چراکه مراد، کیفیت صوتی است «ضمن این که اگر منظور از تلهّی، همان دل‌مشغولی و سرگرمی با خواندن و شنیدن آواز باشد، حرمت مطلق ندارد» ولی اگر مراد، استهزا(به خصوص در محتوای دینی) باشد، این نیز خارج از مفهوم صوت لهوی است. وقتی تلهّی به مفهوم مذکور، حرمت مطلق نداشته باشد، حرمت نداشتن قصد تلهّی نیز که در تعریف ششم آمده، به طریق اولی ثابت است.

در تعریف یازدهم، اگر موضوع صوت لهوی، صوت مطرب باشد، نسبت آن با غنا، تساوی کلی خواهد بود «و صوت لهوی نیز مثل غنا حرام است» و در این صورت، جدال فقط بر سر الفاظ بوده است. به نظر نگارنده، شیخ نیز به احتمال قوی، به همین معنا معتقد بوده است که آن را بررسی خواهیم کرد.

تعریف دهم، همان نظریه انصراف محدث کاشانی است (فیض کاشانی، ۲/۲۱ :۱۴۰۱)، اما کلام فیض کاشانی درباره موضوع شرعی غنا است نه صوت لهوی. حال اگر صوت ملازم با معصیت را موضوع صوت لهوی بدانیم (که البته فیض کاشانی این معنا را مد نظر نداشته)، می‌توان گفت از آن جهت که این صوت، فارغ از کیفیت آن، مقدمه حرام و گرمی‌بخش مجلس گناه است، می‌تواند حرام باشد «اما این یک قانون کلی است و به معاونت صوت در انجام معصیت اختصاص ندارد و در این صورت، دیگر به موضوع‌شناسی و تعیین حکم صوت لهوی، نیازی نداریم. موضوع صوت لهوی، در بیان قریب به اتفاق فقها، حول تعاریف هفتم تا نهم دور می‌زند.

تعاریف هفتم و هشتم، یک مفهوم دارند و منظور از الحان اهل فسق و کبائر، همان الحان مختص به آن‌ها است که در مجالس خود با آن‌ها دمساز هستند» وگرنه آنان نیز ممکن است در خلوت و جلوت، به الحانی مترنم شوند که عرف جامعه نیز بعضاً برای سرگرمی و استراحت روحی، آن‌ها را زمزمه می‌کنند. تعریف صوت لهوی به الحان متناسب با مجالس لهو و لعب نیز چنان‌که از کلام شیخ برداشت شده، الحانی است که با آوازهای مجالس برپاشده برای لهو و لعب، مناسبت عرفی دارد.

نکته‌ای که باید به آن اشاره کنیم، این است که این تعریف، غالباً با تعریف فیض کاشانی (صوت ملازم با معصیت) مساوی پنداشته می‌شود، اما روشن است که مراد شیخ انصاری، تنها اصواتی نیست که خواننده و مستمع در یک مجلس لهو و لعب می‌خوانند و می‌شنوند، بلکه اگر صوتی با این اصوات متناسب باشد (مثلاً رقص‌آور باشد) و یک فرد به تنهایی آن را بخواند یا بشنود، مصداق صوت لهوی خواهد بود.

با عنایت به این‌که شیخ انصاری در مبحث غنا، علاوه بر تعریف صوت لهوی به الحان فسق و کبائر، آن را به الحان متناسب با مجالس لهو و لعب نیز تفسیر کرده، می‌توانیم مفهوم هر دو را یکی

بگیریم. ضمن این که اگر مراد از مجلس لهو و لعب، مجلس گناه نباشد و تنها عده‌ای برای سرگرمی و آواز خواندن (و نه غنای خواندن که حرام است) دور هم جمع شده باشند، نه الحان آنان در خود مجلس و نه آواز متناسب با این الحان، حرام نیست.

پس ما حصل امر، این شد که تنها تعریفی از صوت لهوی که می‌تواند موضوع حکم شرعی قرار گیرد (که الزاماً حرمت نیست)، آوازی است که متناسب مجالس گناه باشد (همان مجالس اهل فسق و یا مجالس لهو و لعب) (البته اگر از صوت لهوی به مفهوم آواز ملازم با معصیت چشم‌پوشی کنیم «چرا که حرمت صوت لهوی به این معنا، حرمت سببی است، نه ذاتی).حال سؤال این است که قائلان به این مطلب، چه استدلالی را در حرمت این نوع اصوات، داشته‌اند.

جالب است که شیخ انصاری، مبدع این نظریه، بدون ارائه مستندی روایی، عرفی و یا عقلی، صوت لهوی را به مفهوم الحان متناسب با مجالس اهل فسق معنا کرده است» و پس از تعلیل حرمت غنا به لهو بودن آن، هر صوتی را که کیفیت لهوی داشته باشد، حرام دانسته است.

۱ - ۲. برداشتی دیگر از نظریه شیخ انصاری در مبحث غنا

با نگاهی به بیانات شیخ انصاری در مبحث غنا روشن می‌شود که مراد از لهوی بودن صوت، در نگاه وی، همان مطرب بودن آن صوت است. برخی مؤیدات این امر، از کلام شیخ:

۱) شیخ از اختلاف فقها و لغویان در مفهوم غنا سخن می‌گوید و به نکته‌ای اساسی اشاره می‌کند که می‌تواند کلید حل مشکل باشد. وی پس از تعریف طرب، می‌نویسد «و هذا القید هو المدخل للصوت فی افراد اللهو»، و چند سطر بعد، می نویسد «و بالجملة فمجرد مد الصوت لا مع الترجیع المطرب او ولو مع الترجیع، لا یوجب کونه لهواً»، این دو عبارت، به خوبی روشن می‌کند که منظور شیخ از لهو، همان طرب است. بنابراین صوت لهوی نیز همان صوت مطرب (که ناگزیر ترجیع نیز خواهد داشت) خواهد بود (انصاری، ۲/۲۰۴ :۱۳۹۲).

۲) در سطورهای بعد، شیخ پس از تفصیلاتی در مفهوم طرب، می‌نویسد: «فالمحصل من الادلة المتقدمة حرمة الصوت المرجع علی سبیل اللهو». بنا بر بند چهارم، منظور شیخ از صوت حرام، صوتی است که مرجّع مطرب باشد» زیرا روشن شد که منظور از لهوی بودن در کلام شیخ، همان طرب‌انگیزی است

(انصاری، ۲/۲۱۳ :۱۳۹۲).

۳) شیخ در توجیه روایات مورد استناد موافقان جواز غنا در اعیاد، سخنی دارد که می‌تواند یکی دیگر از کلیدهای حل مشکل باشد. وی می‌نویسد: روایت در تحقق معصیت، به نفس غنا، ظهور دارد «پس مراد از غنا، مطلق صوت مشتمل بر ترجیع مطرب است» و در نتیجه، مطرب و حرام خواهد بود «و اگر به این حد نرسد، موجب معصیت نمی‌شود (انصاری، ۲/۲۳۳ :۱۳۹۲) دلالت کلام شیخ در این عبارات در حرمت صوت مطرب (که با عنایت به مؤیدات قبلی، الزاماً لهوی نیز خواهد بود) واضح است.

۱ ـ ۳ نتیجه بحث

شیخ با استدلال، لهو را مساوی طرب، مطرب را مساوی ملهی، و صوت لهوی را مساوی با غنای لغوی دانسته است «و مؤیدات ذکرشده، با قاطعیت این امر را تأیید می‌کنند. در واقع، زمانی که شیخ لهو را مناط حرمت غنا ذکر می‌کند، در ذهن خود مفهوم طرب را برای غنا در نظر گرفته است. مثلاً در تعریف لهو، بیان شد که دو تعریف شیخ، مختص خود او است و با مفهوم لغوی غنا، قرابتی ندارد، و در واقع، تعریفی که شیخ آن را قدر متیقن در حرمت می‌داند، به نوعی همان تعریف طرب‌انگیزی است.

بنابراین باید بگوییم آنچه در نگاه اول، ذهن خواننده بیانات شیخ را به خود مشغول می‌کند، تفصیل‌های وی در اثبات حرمت مطلق لهو، در ابتدای مباحث غنا است» در حالی که لهو به مفهوم مطلق آن (مانند سرگرمی‌ها) نمی‌تواند حرمت داشته باشد « اما اگر به مؤیدات اشاره شد، توجه شود، روشن می‌شود که شیخ در ذهن خود، صوت لهوی را با صوت مطرب، ملازم می‌دانسته است» و همان‌گونه که اشاره شد، به طور واضح طرب را مدخل صوت در عنوان لهویت دانسته است (انصاری، ۲/۲۰۴ :۱۳۹۲) به علاوه می‌بینیم که شیخ در همه مباحث خود، هیچ دلیلی برای حرمت صوت لهوی به مفهوم »الحان فسق» ذکر نکرده (نه از روایات و نه به دلایلی دیگر مثلا حرمت تشبه به فساق) «و در واقع، می‌توان گفت این مفهوم الحان فسق را نیز به علت لهوی بودن آن (که ملازم طرب‌انگیزی و غنایی بودن آن است) حرام می‌داند» چراکه شیخ در سرتاسر بیان خود، تنها و تنها از حرمت لهو (که علت آن، طرب باشد) سخن گفته است.

۱ - ٤. موضوع و حکم شرعی صوت لهوی از منظر نگارنده (نتیجه مباحث قبل)

ثابت کردیم که صوت لهوی، تنها به مفهوم صوت ملازم با معاصی، می‌تواند حرمت داشته باشد و بیان شد که صوت لهوی به مفهوم آواز متناسب با مجالس عیش و نوش و الحان اهل فسق و معاصی نمی‌تواند متصف به عنوان حرمت باشد امام خمینی(ره) نیز صوت لهوی به این مفهوم را حرام نمی‌داند «هرچند اجتناب از آن را شرط احتیاط دانسته است» (ر.ک: خمینی، ۱/۳۶۹ :۱۳۸۱).

بنابراین اصوات لهوی به مفهوم اخیر، حرمت مطلق ندارند، مگر این‌که به حد طرب‌انگیزی برسند. همچنین شیخ انصاری که به عنوان سردمدار اثبات حرمت صوت لهوی، مشهور شده، نه‌تنها هیچ دلیلی برای حرمت صوت لهوی به مفهوم آواز متناسب با مجالس لهو و لعب بیان نکرده (روایات مورد استدلال ایشان، ناظر به حرمت لهو است، نه صوت لهوی به مفهوم مذکور«همچنان‌که بیان شد، از منظر شیخ، صوت لهوی تنها با قید طرب‌انگیزی عنوان لهویت پیدا می‌کند» از این رو، الحان اهل فسق نیز در صورتی مساوی با صوت لهوی خواهد بود که طرب‌انگیز باشد «زیرا گفته شد که شیخ هیچ دلیل عقلی یا نقلی‌ایی برای حرمت الحان اهل فسق در تمامی مباحث خود بیان نکرده و تنها عنوان صوت لهوی را که بر اساس مباحث قبل الزاماً ملازم قید طرب است، حرام می‌داند). در نهایت، به اعتقاد ما با دقت در عبارات مکاسب، ثابت می‌شود که منظور وی از «صوت لهوی» همان «صوت مطرب» است، به گونه‌ای که ایشان طرب موجود در غنا را عامل لهوی بودن غنا می‌داند.

بنابراین می‌توان گفت که موضوع حرمت صوت لهوی، دو عنوان است:

۱. صوت ملازم با معاصی

۲. صوت مطرب (البته بنا بر تساوی دو مفهوم صوت مطرب) غناء (و صوت لهوی در دیدگاه شیخ انصاری).

هرچند در غیر این صورت نیز صوت مطرب بنا بر ادله حرمت غنا و بنا بر نظریه اکثر فقهای شیعه، حرام است.

۲. اصوات لهوی و اسلوب موسیقایی تلاوت حرفه‌ای

۲ - ۱. مصداق‌یابی صوت لهوی حرام در تلاوت حرفه‌ای

پس از تنقیح موضوع و حکم شرعی صوت لهوی، به مرحله تطبیق مسأله بر حوزه تلاوت

می‌رسیم.

۲ - ۱ - ۱. صوت لهوی به مفهوم آواز ملازم با معاصی در تلاوت حرفه‌ای

باید گفت که صوت لهوی به مفهوم اول (صوت ملازم با معاصی) را نمی‌توان در تلاوت قرآن چندان متصور شد «چراکه ملازم بودن تلاوت با مجالس معصیت، امری بعید و غیرمعمول است. البته این امر، به این معنا نیست که مصداقی برای ملازمت تلاوت قرآن با مجلس گناه‌آلود وجود نداشته و نخواهد داشت» گو این‌که در برخی مجالس عهد خلفای عباسی، تلاوت موسیقایی قرآن، گرمی‌بخش برخی مجالس لهوی بوده است.

۲ - ۱ - ۲. صوت لهوی به مفهوم آواز مطرب در تلاوت حرفه‌ای

در تطبیق موضوع شرعی دوم، یعنی صوت لهوی به مفهوم آواز مطرب (موضوع شرعی صوت لهوی حرام از دیدگاه شیخ انصاری و یا موضوع شرعی غنا از منظر اغلب فقهای شیعه) نیز به دلیل تنگناهای کلامی و تجویدی ایجاد طرب (به معنای خفت حاصل از آواز و موسیقی) در تلاوت، بسیار مشکل خواهد بود.

باید گفت که یکی از معیارهای اساسی و مهم در تلاوت امروزی، ضرورت التزام دقیق قاریان قرآن به اصول و قواعد دقیق تجویدی است. به عبارتی، یک تلاوت هنگامی از لحاظ عیار و کلاس تلاوت، مورد توجه جامعه قاریان قرار می‌گیرد و مجالی برای ظهور و بروز می‌یابد که به نحو قابل قبولی از این شاخصه برخوردار باشد.

مهم‌ترین بخش قواعد تجویدی که مانع بزرگی در مسیر تلاوت به شیوه طرب‌انگیز است، سخت‌گیری بسیار شدید در عدم کشش بیش از حد حرکات کوتاه و کشیده است. توضیح این‌که آنچه در دیگر محتواهای دینی و غیردینی به طرب‌آوری کمک می‌کند، همین بی‌قید بودن میزان کشش‌ها و سهل‌گیری در کیفیت ادای حروف است. به عبارتی، اصول تجویدی و به‌ویژه لزوم رعایت میزان مدها و کشش‌ها، دامنه اختیارات قاری قرآن را در اجرای انعطاف‌ها و تحریرها ـ که از عوامل مهم ایجاد طرب هستند ـ کم می‌کند «در صورتی که این سخت‌گیری و محدودیت‌های زیاد در دیگر فنون خوانندگی، اعم از دینی و غیردینی وجود ندارد.

بنابراین بسیار بعید است که قاری قرآن بتواند در این فضای محدود، ترجیعات تلاوت خود را به حد طرب برساند «ضمن این‌که قسمت عمده اصوات مطرب، از آلات موسیقی یا همراهی صوت انسان با آن‌ها تولید می‌شود و بسیار بعید است صوت انسانی بتواند به‌تنهایی صوت مطرب ایجاد کند» چراکه مراد از طرب، حالتی است که از شدت حزن یا فرح به خواننده یا مستمع دست می‌دهد و بعضا به صورت انجام حرکات غیرعادی، کف زدن، نعره زدن، و به طور کلی، افعال نامتناسب با شأن وی، نمایان می‌شود.

بنابراین رخ دادن این امر در تلاوت قرآن که به سختی در حصار قواعد تجویدی محصور شده، نسبت به دیگر محتواهای کلامی، مشکل‌تر خواهد بود «هرچند امری محال نیست» چنان‌که می‌توانیم نمونه‌هایی محدود از تحقق طرب به این معنا را در بخش‌هایی از تلاوت‌های اساتید بزرگ مصری به عنوان طلایه‌داران فن تلاوت معرفی کنیم. مثلاً در برخی تلاوت‌های استاد محمد احمد عمران و محمد عبدالعزیز حصان که به‌راستی در فن تنغیم و تلحین، بی‌بدیل، خروج برخی مستمعان از حالت عادی، بر اساس شدت طرب‌انگیزی آن بخش از تلاوت مشاهده می‌شود که بعضاً با صیحه کشیدن و به هم زدن دست‌ها، همراه است.

از سوی دیگر، همواره بسیاری از تلاوت‌های مرتل و مجلسی از دیگر قراء مشهور مصری و سعودی را رسانه‌های دیداری و شنیداری پخش می‌کنند؛ ولی چنین حالتی برای مستمعان عام و خاص تلاوت، رخ نمی‌دهد و تنها زیبایی ذاتی یا عرضی صوت قاری، به لذت سمعی مستمعان می‌انجامد. بنابراین هم محتوای کلام قرآنی ـ به دلیل محدودیت‌های تجویدی ـ و هم خارق‌العاده نبودن امکانات صوتی اکثر قریب به اتفاق قاریان از جهت طنین و تلحین، امکان ایجاد طرب‌انگیزی منجر به غنا را نمی‌دهد. به عبارتی، تنها تعداد بسیار کم‌شماری از قاریان مشهور، آن هم در بخش‌هایی از تلاوت‌هایشان، جمال بی‌بدیل صوتی و بهره‌گیری از قدرت تنغیم و تلحین موسیقایی، توانسته‌اند غنا به مفهوم لغوی آن (صوت مطرب) را محقق سازند؛ اما در دیگر محتواهای مذهبی مثل مداحی‌های اجراشده به صورت چندصدایی که در آن‌ها محدودیت‌های کلامی تلاوت وجود ندارد، بعضاً مداحان با استفاده از زیرصداها و ترکیب اصوات چند خواننده، به وادی طرب‌انگیزی غنایی گرفتار

آمده‌اند.

اما ایجاد اصوات مطرب در برخی سروده‌های مذهبی و مدایح و مراثی اجراشده با آلات موسیقی، نسبت به مورد اخیر، بسیار آسان‌تر است؛ چراکه صوت حاصل از همراهی اصوات انسانی و آلات موسیقی، قدرت طرب‌آوری فوق‌العاده خواهد داشت.

بنابراین می‌توان گفت که نمونه‌های بارز و بخش عمده اصوات مطرب مذهبی، در قالب مداحی‌های چندصدایی و یا آواهای مذهبی همراه با آلات موسیقی (اعم از لهوی و غیرلهوی) تحقق پیدا کرده است سهم آواهای قرآنی در این بخش، بسیار اندک است.

۲ - ۱ - ۳. ملازمت تلاوت حرفه‌ای با آلات لهوی

فقها بهره‌گیری از آلات لهوی را در تلاوت، به طور مطلق تحریم کرده‌اند؛ در صورتی که این حساسیت در مورد دیگر محتواهای دینی وجود نداشته است. بنابراین از این جهت نیز تحقق غنای طرب‌انگیز و یا اصوات لهوی (به مفهوم صوت متناسب با مجالس لهو و لعب) در تلاوت منتفی است. بنابراین به‌کاربردن صوت لهوی به معانی مورد اشاره که موجب اتصاف به حرمت می‌شود، در تلاوت حرفه‌ای ممکن، اما تا حدی بعید، است.

۲ - ۱ - ٤. صوت لهوی به مفهوم آواز متناسب با مجالس عیش و نوش در تلاوت حرفه‌ای

فارغ از موضوع و حکم شرعی صوت لهوی ـ که در نوشتار حاضر بر آن تأکید شد ـ باید متذکر شویم که برخی از فقهای معاصر (نوری همدانی، ۱/۲۷۱ :۱۳۸۹) به حرمت صوت لهوی به مفهوم آواز متناسب با مجالس عیش و نوش در تلاوت حرفه‌ای فتوا داده‌اند. از سویی، مداحان و قاریان موظفند از صوت لهوی به معنایی که در میان مراجع معاصر مشهور است، در خواندن خود پرهیز کنند؛ چراکه هر یک از مخاطبان آن‌ها مقلد یکی از مراجع معاصرند و از قاری یا مداح انتظار دارند آوایی را به‌کار برد که با حکم شرعی مورد فتوای مرجع تقلید ایشان، هماهنگ باشد. بنابراین از آن‌جا که دامنه آواهای لهوی به معنای مذکور، در انواع موسیقی، بسیار گسترده است، اجتناب از این نوع اصوات لهوی، بر خوانندگان مذهبی لازم است؛ گو این که در ادامه خواهیم گفت

صوت لهوی به مفهوم اشاره شده، می‌تواند در تلاوت حرفه‌ای)البته نه به طور مطلق(به حرمت، متصف باشد.

۲ - ۱ - ۵. صوت لهوی در فقه اهل سنت و تأثیر آن بر تلاوت حرفه‌ای

روایات صحیح و غیر قابل تأویل موجود در صحاح اهل سنت، در تأیید حلیت نفسی غنا، موجب شده عدم حرمت غنا در میان فقهای اهل سنت، طرفداران بیش‌تری داشته باشد (زحیلی، بی‌تا:۳/۵۷۳). اما فقهای اهل سنت، صوت لهوی (به مفهوم آواز متناسب با مجالس لهوی) را موضوع حرمت شرعی قرار نداده و تنها از عنوان غنا استفاده کرده‌اند (جزیری، بی‌تا: ۲/۴۲)، در حالی که برخی از فقهای شیعه و به خصوص معاصران، تنها صوت لهوی را جزو آواهای تحریم‌شده می‌دانند. اما از آن‌جا که صوت لهوی(به خصوص با مفهوم صوت متناسب با مجالس لهوی) دایره بسیار وسیع‌تری نسبت به اصوات غنایی و مطرب دارد، عدم تحریم آن در فقه اهل سنت، بر مسأله استعمال صوت لهوی در تلاوت نیز مؤثر خواهد بود. به عبارتی، قاریان برجسته اهل سنت (به خصوص قاریان مصری) با تکیه بر اصل عدم تحریم اصوات لهوی، مجاز به استماع و به‌کارگیری این نوع آواها در تلاوت خود هستند. این مسأله می‌تواند تأثیر بسزایی در نحوه تعامل قاریان شیعه‌مذهب با شیوه‌های معمول قاریان سنی‌مذهب، در ایجاد سبک‌ها و نغمات قرآنی داشته باشد. به علاوه، استماع همه گونه‌های تلاوت قاریان مصری نیز می‌تواند تحت‌الشعاع این مسأله قرار گیرد؛ چراکه بیان شد حرمت آواهای غنایی و به خصوص اصوات لهوی در فقه اهل سنت، بسیار کمرنگ‌تر از فقه شیعی است.

۲ - ۲. حرمت صوت لهوی (به مفهوم الحان اهل فسق) در تلاوت قرآن

در کتاب پر ارج »کافی« این روایت شریف نقل شده است (کلینی، ۲/۶۱۴ :۱۳۶۹):

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ(ص): اقْرَءُوا الْقُرْآنَ بِأَلْحَانِ الْعَرَبِ وَ أَصْوَاتِهَا وَ إِيَّاكُمْ وَ لُحُونَ أَهْلِ الْفِسْقِ وَ أَهْلِ الْكَبَائِرِ فَإِنَّهُ سَيَجِيءُ مِنْ بَعْدِي أَقْوَامٌ يُرَجِّعُونَ الْقُرْآنَ تَرْجِيعَ الْغِنَاءِ وَ النَّوْحِ وَ الرَّهْبَانِيَّةِ لَا يَجُوزُ تَرَاقِيَهُمْ قُلُوبُهُمْ مَقْلُوبَةٌ وَ قُلُوبُ مَنْ يُعْجِبُهُ شَأْنُهُمْ.

قرآن را به الحان و اصوات عرب بخوانید، و از آهنگ‌های اهل فسق و اهل گناهان کبیره بپرهیزید، که پس از من، اقوامی خواهند آمد که قرآن را به آهنگ غنا و نوحه و رهبانیت می‌خوانند، و این

خواندن از گلوگاه آنان در نمی‌گذرد؛ قلوب آنان و قلوب کسانی که ایشان را می‌پسندند، واژگونه است.

روایت مذکور را محمدتقی مجلسی قوی دانسته است(مجلسی اول، ۱۰/۱۷۳ :۱۴۰۶)؛ اما فرزند وی، محمدباقر مجلسی(مجلسی دوم، ۱۲/۵۰۰ :۱۴۰۴) در «مرآة العقول» آن را تضعیف کرده است. ملااسماعیل خواجویی (خواجویی، ۱/۵۷۵ :۱۳۷۶) نیز با مجهول و مهمل خواندن برخی روایان این روایت، بر ضعف سندی این روایت، صحه گذاشته است.

با این همه، وارد شدن روایت مذکور در بسیاری از مصادر مشهور و اصلی فریقین، بر قوت سندی حدیث تا حد قابل توجهی می‌افزاید. از طرفی، استناد اغلب فقهای شیعه به این روایت، به خصوص فقهایی که الحان اهل فسق را حرام می‌دانند، قوت سندی این روایت را نزد ایشان نشان می‌دهد. به علاوه، اصطلاح »لحون اهل فسق» نیز که در بیان فقهای قائل به حرمت صوت لهوی مثل شیخ انصاری، بسیار به کار رفته، نشان می‌دهد که این روایت از استنادات اصلی ایشان در این مسأله بوده است؛ چراکه در هیچ روایت دیگری، اصطلاح الحان اهل فسق به کار نرفته است و به نظر می‌رسد این اصطلاح در بیان شیخ نیز ناظر به همین عنوان باشد. علاوه بر این، شیخ در سرتاسر مباحث خود در بخش غنا، نه تعریفی از الحان فسق به دست داده و نه دلیلی اعم از عقلی و نقلی، بر حرمت آن، اقامه کرده است. باید گفت چنان که از ظهور بیانی و سیاق روایت برمی‌آید، تنها می‌توان حرمت الحان اهل فسق را در تلاوت قرآن (نه به طور مطلق) ثابت دانست و برای توسعه دامنه حرمت به دیگر موارد کلامی، دلیلی نداریم. روایت در صدد نکوهش شدیداللحن استفاده از الحان فسق در تلاوت است، و نه مطلق الحان اهل فسق. از این رو، صرفاً می‌توان از این طریق، ظهور حرمت این نوع الحان را در تلاوت اثبات کرد. به نظر می‌رسد تکرار زیاد اصطلاح صوت لهوی به مفهوم الحان اهل فسق در کلام بیش‌تر فقهای معاصر، ریشه در استعمال این اصطلاح در بیانات شیخ انصاری باشد؛ در حالی که گفتیم تنها در همین روایت معتبر می‌توان این اصطلاح را یافت. اما در مبحث (برداشتی دیگر از نظریه شیخ انصاری) تأکید کردیم که شیخ انصاری صوت لهوی به مفهوم الحان فسق را الزاماً مطرب می‌داند؛ و دلیل حرمت صوت لهوی از منظر ایشان، تنها مطرب و غنایی بودن آن است (انصاری، ۲/۲۱۳ :۱۳۹۲).

بنابراین تکیه برخی محققان بر کلام شیخ انصاری مبنی بر حرمت الحان اهل فسق، نوعی سوء برداشت از کلام ایشان است.

در اثبات مدعای حرمت انحصاری الحان اهل فسق در تلاوت قرآن، باید به برخی گزاره‌های صحیح و قابل اعتماد اشاره کرد که می‌توان از روایت مذکور به دست آورد:

۱) سیاق روایت کاملاً در صدد تبیین حکم آهنگین خواندن تلاوت قرآن است و تسری احکام استنباط شده از روایت در بقیه موارد، مثل حکم مطلق غنا یا صوت لهوی، صحیح نیست. به این نکته، بسیاری از فقها اشاره کرده‌اند؛ با این حال، اصطلاح الحان اهل فسق که از این روایت استخراج شده، در بیان برخی فقها به مطلق صوت لهوی تسری داده شده است؛ در حالی که صدر و ذیل روایت، بر این امر دلالت دارد که این روایت، تنها در صدد تبیین حکم لهوی و غنایی خواندن قرآن است.

۲) لحون مختص اهل فسق، تنها به اصوات غنایی منحصر نمی‌شود، بلکه آواهای غیرمطرب مختص مجالس لهوی نیز داخل در مفهوم الحان اهل فسق یا همان الحان لهوی است.

۳) خواندن قرآن به صورت غنایی در زمان پیامبر (ص)، رایج نبوده است؛ بلکه روایت، تلاوت آیندگان را به غنایی بودن توصیف می‌کند. گویا پیامبر(ص) می‌فرمایند از الحان لهوی اجتناب کنید، چراکه این الحان، در برخی موارد، دربردارنده آواهای غنایی است. در واقع، نهی از صوت لهوی در تلاوت، به عنوان مقدمه حرام، تحریم شده است. به علاوه، حرمت صوت لهوی در تلاوت، می‌تواند دلایل دیگری هم داشته باشد که عبارتند از: وهن و استهزای کلام خدا با استعمال صوت لهوی در آن؛ نفی تشبه و تقرب به فساق؛ نفی تشبه به نصارا در قرائت انجیل، چراکه ایشان انجیل را با آواز و سرود می‌خواندند (ادامه، روایت از خواندن با اسلوب رهبانیت نیز نهی می‌کند).

۴) الفاظ و سیاق عتاب‌آمیز روایت، هیچ شکی در حرمت الحان اهل فسق باقی نمی‌گذارد (مثلاً ایاکم و لحون اهل الفسق)؛ و همان گونه که گفتیم، موضوع حرمت نیز در تلاوت قرآن، به شکل لهوی منحصر می‌شود. در نهایت می‌توان گفت که استفاده از الحان مختص مجالس لهوی (صوت لهوی) تنها در تلاوت قرآن، حرام است.

در نتیجه، خطری که از جهت استفاده از اصوات محرم در تلاوت احساس می‌شود، به دلیل

استفاده از آوازهای لهوی در تلاوت (به معنای الحان مورد استفاده اهل فسق) خواهد بود. صوت لهوی به این معنا، نوع آوازهایی است که امروزه در بیش‌تر به اصطلاح کنسرت‌های موسیقی اجرا می‌شود. به عبارتی، آواهای اجراشده در این مجالس، مورد عنایت و توجه اهل معاصی قرار دارد و در جامعه، به این توصیف شناخته می‌شود.

بنابراین این آواها در هر جایی اجرا شوند (خواه ملازم با معصیت باشند یا نه)، صوت لهوی خواهند بود؛ و گفتیم که بر اساس روایت مذکور، حرمت مطلق ندارند و تنها در تلاوت قرآن، عنوان حرمت خواهند داشت.

در نهایت باید گفت این‌که برخی قاریان این گونه اصوات لهوی (هرچند مطرب نباشند، چراکه در صورت مطرب بودن، مطلقاً حرام خواهند بود و نه فقط در تلاوت) را استماع کرده و سعی دارند آن‌ها را در تلاوت خود اجرا کنند، امری حرام و غیرشرعی است. حال اگر این صوت لهوی، مطرب نیز باشد، هم استماع آن و هم اجرای آن در تلاوت، حرام خواهد بود.

۲ – ۳. استحاله عرفی در اصوات لهوی مورد استفاده در آواهای مذهبی

امروزه می‌بینیم برخی از نواهای مذهبی و دینی، با کپی‌برداری از برخی آوازهای لهوی محرم، اجرا شده و در واقع، تنها محتوای باطل به محتوای حق، بدل شده است؛ اما همین نواها حتی در جامعه متدین نیز استقبال می‌شود و در واقع، ما با نوعی استحاله معنای عرفی مواجه شده‌ایم. اما عرفی که اصوات لهوی را به علت فراهم آوردن موجبات حزن و فرح متناسب با مناسبات مذهبی مجاز می‌شمرد، مورد اعتنا نخواهد بود. استحاله عرفی اصوات لهوی، معیار عرف را در تشخیص صوت لهوی، متزلزل و غیر قابل استناد می‌کنید.

صاحب جواهر (نجفی، ۲۲/۴۶ :۱۳۷۶) در این باره معتقد است که نباید به عرف عامه مردم در تشخیص غنا (و صوت لهوی) اعتماد کرد؛ چراکه ایشان، صوت قرآن و تعزیه را غنایی نمی‌دانند و بر اساس دیدگاه اشتباهشان، مدخلیت الفاظ را در تحقق یا عدم تحقق غنا می پذیرند؛ در صورتی که تنها کیفیت خاص صوتی است که در تحقق عنوان غنا، معتبر است.

ممکن است گفته شود برخی اصوات لهوی با ورود به حوزه تلاوت، به دلیل ساختار ویژه

عبارات قرآن، حالت لهوی خود را از دست می‌دهند و دیگر نمی‌توان به آن‌ها صوت لهوی گفت. در پاسخ می‌گوییم که تشخیص صوت لهوی به مفهوم الحان مختص و مناسب مجالس اهل فسق و لهو و لعب، امری عرفی است؛ و قاعدتاً اگر صوت لهوی با اجرا شدن در عبارات قرآنی، دیگر از نظر عرف، لهوی نباشد، حرام نخواهد بود. البته این سخن به این معنا نیست که اجرای یک آوای مختص مجالس لهوی (صوت لهوی)، تنها به این دلیل که در تلاوت اجرا شده، دیگر حکم شرعی صوت لهوی را نخواهد داشت. این بیان، درست مثل استدلالی است که برخی در عدم حرمت مراثی اجراشده با اصوات لهوی، مطرح کرده و گفته‌اند که با این وصف، دیگر کسی نخواهد گفت این آواز، صوت لهوی است، بلکه عرف اسم این نوا را مرثیه می‌گذارد و نه صوت لهوی. جواز اجرای آواهای لهوی و مطرب در مدایح و مراثی، تنها با این حجت که عرفاً اسم این‌ها مراثی است و نه صوت لهوی، تنها فریبکاری و گول‌زدن خود است؛ وگرنه عرف سلیم، در لهویت صوت لهوی در هر محتوایی اعم از دینی و غیردینی، تردیدی به خود راه نمی‌دهد.

اما منظور ما این است که اگر در اثر تنگناهای موجود در عبارات قرآنی، قاری مجبور شود به نوعی صوت لهوی را تعدیل کند که عرفاً صوت لهوی (به عنوان الگوی تقلیدشده) و آوای قرآنی، ماهیتاً متفاوت باشند، دیگر نمی‌توان این آوای قرآنی را صوت لهوی نامید؛ و از این نظر، حکمی شرعی بر این نوع تلاوت، مترتب نیست. با وجود این، نمونه‌هایی قابل توجه از آواهای قرآنی را شاهدیم که کاملاً با صوت لهوی مورد تقلید، از نظر ماهیت لهوی بودن، هماهنگ هستند و طبیعتاً حرام خواهند بود.

اما باید گفت که حتی اگر صوت لهوی در اثر اجرا در آیات قرآنی، ماهیت لهوی خود را از دست دهد، کسی که آواز لهوی را در عبارات قرآنی اجرا می‌کند، خود مرتکب معصیت می‌شود؛ یکی به دلیل شنیدن این آواهای لهوی (اگرچه پس از تطبیق بر تلاوت، دیگر عنوان صوت لهوی نداشته باشد) و دیگر، در اثر قصد تلهی به آیات قرآن کریم؛ حال این تلهّی ممکن است به قصد سرگرم شدن با نوای لهوی در آیات قرآن باشد و یا موجبات وهن و استهزای قرآن کریم را فراهم آورد؛ که در صورت دوم، عنوان حرمت می‌تواند به آن‌ها تعلق گیرد.

این امر درباره مداحی نیز صدق می‌کند؛ اما با این تفاوت که به اعتقاد ما اجرای صوت لهوی در مداحی و غیر آن، حرمت نفسی ندارد (چراکه بر اساس نظریه مختار در بحث، صوت لهوی غیرمطرب، حرام نیست؛ ولی در تلاوت قرآن به دلیل روایت کتاب شریف کافی، حرمت نفسی دارد)؛ اما به دلیل تلهّی و بعضاً وهن و استهزای ساحت اهل بیت(ع)، می‌تواند تا حد حرمت نیز پیش برود.

باید با این مطلب هم اشاره کنیم که به دلیل استفاده از الحان موسیقی عرب در تلاوت حرفه‌ای، تحقق عنوان لهویت (الحان مختص به مجالس لهوی) برای بیش‌تر افراد جامعه ـ که به فضای موسیقی عربی و عرف حاکم بر آن ناآشنا هستند - بعید به نظر می‌رسد؛ مگر این‌که قاری از آواهای لهوی فارسی استفاده کند و یا مستمعان با آواهای لهوی به‌کار رفتند در میان اعراب، آشنایی اجمالی داشته باشند؛ و یا این‌که الحان، ماهیت رقص‌آور و استهزاگونه داشته باشد. البته مورد اخیر نیز کمتر در تلاوت‌ها مشاهده شده است.

در هر صورت، فارغ از صدق عنوان لهویت برای مستمعان فارسی‌زبان که با این محدودیت‌ها مواجهند، قاری قرآن با استماع و تطبیق آواهای لهوی معمول در موسیقی جهان عرب در تلاوت، وارد دایره غیرمجاز شرعی خواهد شد. اما در صدق عنوان طرب‌آوری (غنا به مفهوم لغوی آن)، دریافت وجدانی هر شخص، مأمور اصلی تعیین صدق یا عدم صدق عنوان غنا است؛ و در این باب، عرف، نقش بسیار کم‌رنگ‌تری دارد. بنابراین فضای موسیقی عربی حاکم در تلاوت، نمی‌تواند تأثیر سلبی معتنابهی در تحقق حالت طرب داشته باشد.

اما در مداحی، قضیه متفاوت خواهد بود؛ چراکه بعضاً مشاهده شده عین نواهای لهوی فارسی، در برخی محتواهای مذهبی، اعم از مدایح و مراثی و غیر آن‌ها اجرا شده و عرف جامعه نیز تحقق صوت لهوی را تأیید کرده است. بنابراین خطر ورود اصوات لهوی (و همچنین نواهای مطرب و غنایی) در مداحی، بسیار بیش‌تر از تلاوت قرآن خواهد بود.

اما نکته مهم این که برخی فقها، صوت لهوی (به مفهوم الحان اهل فسق) را مطلقاً حرام می‌دانند. بنابراین به فتوای ایشان، اجرای صوت لهوی چه در محتواهای غیرمذهبی و چه در تلاوت و مداحی، حرام خواهد بود؛ و چه بسا حرمت آن در تلاوت و مداحی، مضاعف هم باشد.

۳. مدعای استحباب صوت لهوی (به مفهوم تلهّی) در آواهای مذهبی

یکی از فقهای شیعه به نام حسینی مرعشی در رساله خود در باب غنا، مدعی شده که خواندن آواهای مذهبی به قصد تلهّی به دلیل تقریب قلوب به سوی معارف الاهی، مستحب است؛ و در غیر آن‌ها حرام خواهد بود. از این رو، لازم است به این مدعا به اختصار پاسخ دهیم.

وی پس از طرح تفصیلی ادله خود، می‌نویسد: خلاصه آنچه گفتیم، این شد که غنای محرم، دو نوع است: یکی آنچه علت تامه تحریم است، به گونه‌ای که دایر مدار حرمت بوده و مانعی در تعلق عنوان حرمت به آن وجود ندارد. این نوع، در واقع همان غنا به مفهوم مطرب است.

نوع دوم غنای محرم، مواردی است که مقتضای تحریم در آن‌ها وجود دارد؛ مثل صوت کشیده‌ای که به حد غنا نمی‌رسد. در این صورت، اگر غرضی اخروی و یا دنیوی (که قابل اعتنا باشد) بر آن مترتب شود، به گونه‌ای که آن را از حالت لغو و باطل خارج نماید، حلال، و در غیر این صورت، حرام خواهد بود. بنابراین حرمت و حلیت این صوت، دایر مدار وجود یا عدم وجود این اغراض خواهد بود (حسینی مرعشی، ۲/۱۴۶۳ : ۱۳۷۶).

وی در بخش دیگری از رساله خود ادعا می‌کند: «هر چیزی که در آن، فایده دینی و دنیوی که شارع از آن نهی نکرده باشد و نزد عقلا لغو و باطل شمرده نشود، مد صوت و تحسین و ترقیق آن در آن‌ها مجاز بوده بلکه در برخی موارد مستحب نیز خواهد بود» (همان: ۲/۱۴۸۳).

باید گفت که در بخش اول سخن وی که صوت مطرب را غنای حرام می‌داند، بحثی نیست؛ اما این‌که یک صوت خاص غیرمطرب به این دلیل که در امور بی‌فایده و لغو استفاده می‌شود، حرام باشد، کاملاً با عرف و عقل مخالف است. در مباحث گفته شده، روشن شد که صوت لهوی به مفهوم آواز مستفاد برای سرگرمی (به عبارتی تلهّی) نمی‌تواند به عنوان حرمت متصف باشد؛ خواه این صوت، در تلاوت قرآن و یا مداحی استفاده شود و خواه در آواهای غیرمذهبی. شخصی را در نظر بگیرید که از سر بی‌حوصلگی، آوازی غیرمطرب سر می‌دهد. در این حال، نمی‌توان گفت وی کار حرامی انجام داده است؛ مگر این‌که این آواز، ملازم با معاصی و یا دارای محتوای باطل و خلاف شرع باشد. این نوع آوازی که ایشان از نوع غنای حرام دانسته، در واقع، یکی از تعاریف صوت لهوی

به مفهوم تلهی (به معنای سرگرمی) است که حرمت نفسی ندارد، مگر این‌که با مقارنات و محتوای حرام، همراه شود.

نتایج تحقیق

۱) از عاریف متعدد صوت لهوی، تنها حرمت صوت لهوی به مفهوم «صوت ملازم و ممهد مجالس گناه‌آلود» به علت اعانت بر اثم، ثابت می‌شود؛ و ادله حرمت قطعی برای تعریف مشهور صوت لهوی (صوت مناسب با مجالس لهو و لعب) وجود ندارد.

۲) شیخ انصاری، صوت لهوی را قائم به طرب‌انگیزی آن می‌داند، نه این‌که صوت لهوی، آوازی باشد که صرفاً با الحان مجالس لهو و لعب سازگار باشد؛ بلکه مراد وی، از الحان مجالس لهو و لعب (بر اساس حدسی که با تکیه بر عرف، آن را بدیهی پنداشته (همان صوت مطرب) تعریف لغوی غنا) است و برداشت مشهور که می‌گوید شیخ، غنا را صوت لهوی می‌داند، صحیح نیست.

۳) صوت لهوی به مفهوم «آواز ملازم با معصیت» را نمی‌توان در تلاوت قرآن، چندان متصور دانست؛ چراکه ملازم بودن تلاوت با مجالس معصیت، امری بعید و غیرمعمول است.

۴) اجرای صوت لهوی به مفهوم «آواز مطرب» نیز به دلیل تنگناهای کلامی و تجویدی ایجاد طرب (به معنای خفت حاصل از آواز و موسیقی) در تلاوت، بسیار مشکل خواهد بود.

۵) فقها »بهره‌گیری از آلات موسیقی» در تلاوت را نیز به طور مطلق، تحریم کرده‌اند؛ در صورتی که این حساسیت، در دیگر محتواهای دینی وجود نداشته است. بنابراین از این جهت نیز تحقق غنای طرب‌انگیز و یا اصوات لهوی (به مفهوم صوت متناسب با مجالس لهو و لعب) در تلاوت، منتفی است.

۶) صوت لهوی به مفهوم »صوت متناسب با الحان اهل فسق»؛ نه به طور مطلق، بلکه صرفاً در تلاوت قرآن کریم، به عنوان حرمت، متصف خواهد بود.

۷) اگر صوت لهوی در اثر اجرا در آیات قرآنی، ماهیت لهوی خود را از دست دهد، کسی که آواز لهوی را در عبارات قرآنی اجرا می‌کند، خود مرتکب معصیت می‌شود؛ یکی به دلیل شنیدن این آواهای لهوی (حتی اگر پس از تطبیق بر تلاوت، دیگر عنوان صوت لهوی نداشته باشد) و دیگری، به دلیل قصد تلهّی به آیات قرآن کریم که این تلهی ممکن است به قصد سرگرم شدن با نوای لهوی در

آیات قرآن باشد و یا موجبات وهن و استهزای قرآن کریم را فراهم آورد؛ در صورت دوم عنوان حرمت می‌تواند به آن‌ها تعلق گیرد.

۸) این‌که یک صوت خاص غیرمطرب به دلیل این‌که در امور بی‌فایده و لغو استفاده می‌شود، حرام باشد، کاملاً با عرف و عقل، مخالف است. به عبارتی، صوت لهوی به مفهوم «آواز مستفاد برای سرگرمی» (به بیانی، تلهّی) نمی‌تواند به عنوان حرمت متصف باشد؛ خواه این صوت در تلاوت قرآن یا مداحی استفاده شود و خواه آواهای غیرمذهبی.

۹) پس از بررسی‌های گسترده در نوشتار حاضر، می‌توان گفت که موضوع حرمت صوت لهوی، دو عنوان است: ۱ـ صوت ملازم با معاصی؛ و ۲ـ صوت مطرب.

۱۰) مداحان و قاریان موظفند در خواندن خود از صوت لهوی بنا به تعریفی که در میان مراجع معاصر مشهور است، بپرهیزند؛ چراکه هر یک از مخاطبان آن‌ها مقلد یکی از مراجع معاصرند و از قاری یا مداح انتظار دارند که آوایی را به آن‌ها عرضه کند که با حکم شرعی مورد فتوای مرجع تقلید ایشان، هماهنگ باشد.

منابع

قرآن کریم
۱. امام خمینی (ره)، سیدروح‌الله موسوی (۱۸۳۱ ش)، المکاسب المحرمة، دفتر نشر آثار امام خمینی (ره)، قم.
۲. انصاری، مرتضی (۲۹۳۱ش)، المکاسب، ترجمه محی الدین فاضل هرندی، بوستان کتاب، چاپ هفتم، قم.
۳. تویسرکانی، میرزا عبد الغفار (۶۷۳۱ش)، رسالة فی الغناء، بر اساس نسخه مطبوع در کتاب غناء و موسیقی (دو جلدی)، رضا مختاری، محسن صادقی، مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر (عج)، نشر مرصاد، قم، چاپ اول.
۴. حسینی مرعشی، سید محمد (۶۷۳۱ش)، خیر الکلام فی الغناء الحرام، بر اساس نسخه مطبوع در کتاب غناء، موسیقی (دو جلدی)، رضا مختاری، محسن صادقی، مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر(عج)، نشر مرصاد، قم، چاپ اول.
۵. خواجوئی، ملا اسماعیل (۶۷۳۱ش)، رسالة فی الغناء، بر اساس نسخه مطبوع در کتاب غناء و موسیقی (دو جلدی)، رضا مختاری، محسن صادقی، مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر (عج)، نشر مرصاد، قم، چاپ اول.
۶. خوئی، ابوالقاسم (بی‌تا) مصباح الفقاهة، موسسه احیاء آثار الامام الخوئی، قم
۷. جزیری، عبد الرحمن (بی‌تا)، الفقه علی المذاهب الاربعة، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۸. زحیلی، وهبه (بی‌تا)، الفقه الاسلامی و ادلته، دارالفکر، بیروت.
۹. شریف کاشانی، مولی حبیب الله (۶۷۳۱ش)، ذریعة الاستغناء، بر اساس نسخه مطبوع در کتاب غناء و موسیقی (دو جلدی)، رضا مختاری، محسن صادقی، مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر (عج)، نشر مرصاد، قم، چاپ اول.
۰۱. طبرسی، فضل بن حسن (۵۹۳۱ ق)، مجمع البیان، المکتبة الاسلامیة، طهران، الطبعة الخامسة.
۱۱. فیض کاشانی، مولی محسن (۱۰۴۱ق(، مفاتیح الشرائع، مجمع الذخائر الاسلامیه، قم، الطبعه الاولی.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۹۶۳۱ ش)، أصول الکافی، ترجمه مصطفوی، کتاب فروشی علمیه اسلامیه، تهران، چاپ اول.
۳۱. مجلسی اول، محمد تقی (۶۰۴۱ ق)، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، موسسه فرهنگی کوشانبور، قم.
۴۱. مجلسی دوم، محمد باقر بن محمد تقی (۴۰۴۱ ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
۵۱. محمدی، علی (۵۷۳۱ش)، شرح مکاسب، جلد دوم، انتشارات دارالفکر، قم، چاپ اول.
۶۱. مکارم شیرازی، ناصر (۰۸۳۱ش)، بحوث فقهیة هامه، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، قم.
۷۱. نجفی اصفهانی، محمد رضا (۶۷۳۱ش)، الروضة الغناء، بر اساس نسخه مطبوع در کتاب غناء، موسیقی (دو جلدی) رضا مختاری، محسن صادقی، مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر(عج)، نشر مرصاد، قم، چاپ اول.
۸۱. نوری همدانی، حسین (۹۸۳۱ ش)، احکام جوانان، انتشارات قدس، قم.

ترجیع در قرائت از منظر روایات، فقیهان و عالمان قرائت

دکتر محمدجواد سعدی[1]

چکیده:

در روایات تاکید شده است که قرآن را با صدای نیک و آهنگین و ترجیع بخوانید، لکن برخی از فقها و قرآن پژوهان آهنگ قرائت قرآن و ترجیع در قرائت را با غنا یکسان دیده، از آن منع نموده اند. در این مقاله ضمن بررسی معنا و ماهیت ترجیع در قرائت، نسبت آن را با غنای حرام بررسی نموده و دیدگاه فقهای شیعه و سنی را ارائه می دهیم.

کلیدواژه ها: قرائت قرآن، ترجیع، غنا، فقه شیعه، فقه سنی

۱ـ استادیار دانشگاه پیام نور

مقدمه:

در روایاتی قرائت قرآن پیامبر(ص) و برخی اصحاب آن حضرت گزارش شده است. از جمله در آن‌ها واژه «ترجیع» بکار رفته است.

ام هانی می گوید: در اتاق خود خوابیده بودم و صدای قرائت پیامبر را می شنیدم که با ترجیع قرآن را تلاوت می کرد (طحاوی، معانی الآثار-ص ۳۴۴) . عبدالله بن مغفل می گوید: پیامبر(ص) را هنگام فتح مکه سوار بر شتر دیدم که قرآن را با ترجیع می خواند (ابن حجر، فتح الباری ج۹ ص۹۲)

دانشمندان درباره تغنی و ترجیع به دو دسته عمده تقسیم شده اند:

برخی به قرائت آهنگین (با تغنی و ترجیع) نگاه منفی داشته و آن را رد کرده‌اند. از پیشینیان: انس بن مالک صحابه پیامبر، ابن کثیر دمشقی، ابن قتیبه، اهوازی ـ نووی، سخاوی، شیخ علی جبعی عاملی، شیخ حر عاملی. از احمد حنبل و مالک بن انس نیز چنین دیدگاهی نقل شده است. و از معاصران محمد ابو زهره، جعفر مرتضی عاملی، عبدالعزیز بن عبدالفتاح القاری نیز چنین دیدگاهی دارند.

برخی نیز به قرائت آهنگین نگاه مثبت داشته و آن را تایید کرده یا خود با تغنی و ترجیع می‌خواندند. از پیشینیان: ابوموسی اشعری، سعدبن ابی وقاص، علقمه بن قیس، حمران بن اعین، حمزه بن حبیب زیات، عبداله بن ابی بکره ثقفی، هیثم العلاف، ابان بن تغلب، محمد بن ادریس شافعی، محمدبن جریر طبری و از معاصران : همه مقریان در کشورهای اسلامی بویژه مصر از طرفداران قرائت آهنگین قرآن هستند و امروزه به صورت یک سنت حسنه و دارای نظم و قواعد سراسر جهان اسلام را فراگرفته است. (برای دیدن گزارش‌های یاد شده رک المصحف المرتل، معرفه القراء الکبار، المعارف، که در پایان مقاله معرفی شده‌اند).

با نگاهی به واژه تغنی و ترجیع از یک سو و نگاه فقیهان از سوی دیگر به داوری بین این دو نظر خواهیم پرداخت.

ترجیع از دیدگاه لغت ، روایات و دانشمندان

ترجیع در لغت به معنای: صدا را در گلو گردانیدن است چه در آواز باشد یا قرائت قرآن و اذان (المعجم الوسیط، فرهنگ عمید)

در روایات منقول از پیامبر اسلام(ص) بر زیبا خواندن و خوش صدا خواندن قرآن تاکید شده است همچون: زینوا القرآن باصواتکم/ قرآن را با صدای خود زینت بخشید. در برخی روایات بصورتخاص واژه تغنی بکار رفته است: غنوا بالقرآن ، لیس منامن لم یغن بالقرآن. قرآن را با آهنگ بخوانید، کسیکه قرآن را با آهنگ نخواند از ما نیست» در برخی دیگر به صورت اخص واژه «ترجیع» بکار رفته است: امام باقر(ع) می‌فرماید: رجع بالقرآن صوتک در هنگام قرائت قرآن صدایت را در گلو بگردان (کلینی اصول کافی ج۲ ص ۶۱۶)

از سوی دیگر روایاتی نیز بر نهی از ترجیع و تغنی نقل شده است. از امیرالمومنین(ع) نقل شده است که پیامبر(ص) بدون ترجیع قرآن می خواند (سخاوی، جمال القراء ج۲ ص۵۲۵)

بین این دو دسته تعارضی نیست زیرا در روایات شاهد جمع وجود دارد که از طریق شیعه و سنی با تعبیرات نزدیک به یکدیگر نقل شده است از جمله: اقرووا القرآن بالحان العرب و اصواتها و ایاکم و لحون اهل الفسق و اهل الکبائر فانه سیجیء من بعدی اقوام یرجعون القرآن ترجیع الغناء و النوح و الرهبانیه لایجوز تراقیهم. قلوبهم مقلوبه و و قلوب من یعجبه شانهم : «قرآن را با لحن و آواز عربی بخوانید و از لحن و آواز فاسقان و گناه‌کاران دوری کنید زیرا پس از من مردمانی بیایند که قرآن را در گلو بگردانند همچون آواز خوانندگان و نوحه‌خوانان و کشیشان که این قرائت از مرحله ی گلوی آنان فراتر نرود ـ یعنی تنها نظر به آواز دارند و قرائت آنان مقبول درگاه خداوند واقع نگردد - دلهای آنان و هرکس که کار آن‌ها را بپسندد وارونه و ناسالم است.(کلینی، اصول کافی ج۲ ص ـ سیوطی، الاتقان تحقیق دیب البغا ج۱ ص۳۳۷)

مراد از صوت در این گونه احادیث : «آواز» یا صدای بلند است و مراد از «لحن» را لسان العرب چنین بیان نموده است: لحن فی قرائته اذا غرد و طرب فیها بالحان : هرگاه با آواز و چهچهه و طربناک بخواند گویند با لحن خوانده است (ابن منظور، لسان العرب ج۱۲ ص۳۵۸ همچنین : ابن الاثیر، النهایه ج۴ ص۲۴۲) با دقت در این حدیث شریف هم مقتضی صوت و لحن و هم مانع را درمی یابیم.

مقتضی عبارت است از خواندن قرآن با صدای بلند و نیکو و با ترجیع (صوت و لحن) و مانع عبارت است از تشبه به رفتار خوانندگان لاابالی و به شیوه ترانه یا به شیوه نوحه‌خوانان که جز مدیریت

مجلس عزا و گریاندن و احساساتی کردن عزاداران غرضی ندارند وشنونده را از حالت طبیعی خارج می‌کنند یا به شیوه ی آواز کلیسایی که انسانی را متوجه غیر اسلام و غیر قرآن می‌کنند و در یک کلام اگر قرائت قرآن به شیوه‌ی مجالس لهو و عیاشی و موجب انصراف توجه قاری و شنونده از اسلام به ادیان دیگر گردد مذموم و مطرود است. بدین ترتیب دو دیدگاه اول مقاله را می‌توان به هم نزدیک نمود که مراد منکرین ترجیع، چهچهه زدن در قرائت قرآن به شیوه‌ی آواز خوانان است و مراد طرفداران ترجیع در قرائت، زیبا خواندن با رعایت آداب ترتیل است.

دانستن معنای «ترتیل» نیز در فهم مطلب یاری‌گر است:

«ترتیل» در لغت به معنای ادای آیات قرآن با آرامش همراه با مشخص کردن کلمات به گونه‌ای که حق حروف را به طور کامل ادا کند (راغب، مفردات -ابن منظور، لسان العرب -خلیل، العین واژه «ر ت ل»).

درروایات ترتیل چنین تفسیر شده است: امام علی(ع) می فرماید: الترتیل هو حفظ الوقوف و بیان الحروف (فیض، الصافی، مقدمه) یا درحدیث دیگر می فرماید: الترتیل تجوید الحروف و معرفه الوقوف (ابن الجزری، النشر ج۱ ص۲۰۹)

امام صادق(ع) می فرماید: هوان تتمکث فیه و تحسن به صوتک (طبرسی، مجمع البیان ج۱۰ ص۱۷۸) از مجموع احادیث وارد شده در ترتیل به هشت قید پی می بریم که یکی از آن‌ها «تحسین الصوت» است.

ویژگی های ترتیل عبارتست از ۱ـمنظم و پشت سرهم خواندن ۲ـبا تانی و شمرده خواندن ۳ـ رعایت تجوید حروف ۴ـ رعایت صحت قرائت یا اعراب ۵ـ رعایت وقف و ابتدا ۶ـ همراهی تدبر و تفکر و توجه به معانی آیات ۷ـ رعایت خشوع و حزن قلبی ۸ـ زیبا کردن صدا

قاضی القضات ابوالحسن ماوردی بصری (فوت ۴۵۰ ه ق) در کتاب «الحاوی» در تایید دیدگاه یادشده چنین می‌گوید: قرائت آهنگین اگر لفظ قرآن را از صیغه اصلی خود خارج کند، مثلا حرکتی را بیفزاید یا حرکتی را کم کند یامدی را رعایت نکند یا بی‌جا مد بدهد یا مدی را بیش از حد بکشد به گونه‌ای که بعضی از کلمه مفهوم نشود یا معنی فهمیده نشود این کار حرام است و قاری فاسق می‌گردد و شنونده چنین قرائتی گنهکار محسوب می‌شود زیرا قاری با چنین کاری از

مسیر صحیح قرآن خارج شده است در حالی که خداوند می‌فرماید: قرآنا غیر ذی عوج (سوره زمر/۲۸) اما اگر رعایت آهنگ ـ وقواعد موسیقی ـ از حالت طبیعی لفظ و ترتیل در قرائت خارج نسازد این کار مباح است زیرا با این کار بر زیبایی قرائت افزوده است (لانه زاد بالحانه فی تحسینه) (نووی دمشقی، التبیان فی آداب حمله القرآن ص۸۹)

ابن حجر عسقلانی(فوت ۸۵۲ ه ق) می‌گوید: آنچه از ادله شرعی بدست می‌آید این است که زیبایی صدا در قرائت قرآن پسندیده است. و اگر صدایش زیبا نیست سعی کند که زیبا بخواند ... و از جمله زیباسازی رعایت « قوانین النغم» (قواعد موسیقی و آواز) است. زیرا خوش صداها با رعایت مقررات موسیقی می‌توانند صدایشان را نیکو کنند به شرط آنکه از مقررات « اداء معتبر» نزد اساتید قرائت تجاوز نکنند (ابن حجر، فتح الباری ج۹ ص۷۲)

ابن کثیر دمشقی (فوت ۷۷۴ ه) می‌گوید: اما آهنگ قرائت بر اساس دستگاه های موسیقی بر وزن ترانه‌های لهوی و قوانین موسیقی پس مقام قرآن پیراسته‌تر از آن است و مقدس‌تر از این که با آن چنین برخورد شود. سنت پیامبر(ص) نیز از آن نهی کرده است. (ابن کثیر، فضائل القرآن ص۱۱۵).

عبدالرئوف مناوی در شرح جامع الصغیر سیوطی در ذیل حدیث «زینوا القرآن باصواتکم» می‌گوید: قرائت قرآن با صدای نیکو و با تجوید، دل‌ها را به شنیدنش جذب می‌کند و موجب تدبر و توجه به قرآن می‌گردد، اما به شرطی که خواندن آهنگین و با تغنی، قرائت را از چارچوب تجوید بیرون نبرد و نظم کلمات و حروف قرآن را برهم نزند و اگر چنین کند نه تنها قرائت آهنگین مستحب نیست که مکروه است. (مناوی، فیض القدیر فی شرح الجامع الصغیر ج۴ ص۶۸)

نسبت بین ترجیع و غنا

برخی از دانشمندان نسبت بین ترجیع و غنا را تساوی دانسته و برخی عام و خاص من وجه دانسته‌اند. مخالفان ترجیع از گروه اولند. شیخ انصاری و صاحب جواهر می‌گویند غنا از جنس صوت است. ترجیع در غنا مدخلیتی ندارد و می‌توان ترجیع غنایی و غیر غنایی داشت. آنان که با ترجیع بویژه در قرائت قرآن مخالفت کرده‌اند به دلیل وحدت مصداقی ترجیع و غنا نزد آنان است لذا روایتی که می‌گوید: پیامبر خدا (ص) در فتح مکه سوار بر شتر قرآن را با ترجیع قرائت کرد،

توجیه نموده، ترجیع را در قرائت حضرت غیر ارادی و و بر اثر تکان مرکب دانسته‌اند(ابن اثیر و لسان العرب) وگرنه پیامبر(ص) قرآن را بدون ترجیع قرائت می کرد (سخاوی، جمال القراء ج۲ ص ۵۲۵) و برخی همچون شیخ حر عاملی روایات مجوز ترجیع در قرائت را به تکرار کلام ـ و نه چرخاندن صدا در گلو ـ معنا کرده‌اند (الفوائد الطوسیه- فائده ۲۷) چنان که اهل لغت نیز یکی از معانی ترجیع را تکرار گفتار دانسته‌اند چنان که در لسان العرب و الوسیط گفته است: ترجیع، تکرار گفتار است چنانکه در اذان، جمله اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمدا رسول الله را دوبار تکرار می کنند(لسان العرب، الوسیط، ماده رجع) همین شیوه را دانشمندان طرفدار مطلق حرمت غنا درباره غنا داشته‌اند. زیرا آنان حرمت غنا را ذاتی و عقلی و استثناء ناپذیر دانسته‌اند (مفتاح الکرامه، الفوائد الطوسیه و رک، جواهرالکلام) لذا روایات موید غنا را توجیه کرده‌اند که مراد از غنا و تغنی یعنی استغناء و بی‌نیازی جستن از قرآن یا به معنای استقرار و مداومت در قرائت قرآن است. این مطلب در تعبیر امالی سید مرتضی علم الهدی(امالی المرتضی ، ج۱ ص ۳۴ مجلس دوم) و الفوائد الطوسیه شیخ حر عاملی و دیگران آمده است. (شریف رضی، المجازات النبویه ص ۱۴۸ – ۱۴۹) و برخی از دانشمندان اهل سنت نیز چنین نظری داشته‌اند و این نظر را از سفیان بن عیینه و وکیع و ابن راهویه نقل نموده است (عبدالفتاح القاری، سنن القراء ص ۷۲ـ ۷۸)

با مراجعه به روایات و فتاوای فقها برای ترجیع حکم ویژه‌ای نمی بینیم و مشمول حکم اباحه خواهد بود مگر آنکه ترجیع را غنا بدانیم آنگاه مشمول حکم غنا خواهد بود.

لذا نگاهی به دلایل حرمت غنا افکنده، دیدگاه فقهای شیعه و سنی را درباره تغنی در قرآن (صوت و لحن) بررسی می کنیم.

غنا در لغت

برخی از اهل لغت غنا را مطلق صوت (مصباح المنیر) و برخی کشیدن صدا (النهایه) معنا کرده اند.

علامه حلی در کتاب قواعد در بحث شهادات از اهل لغت نقل قول کرده است که غنا :»ترجیع الصوت و مده» یعنی کشش و تحریر یا چرخاندن صدا است (شبیه چهچهه) اما در قاموس قیدی افزوده که به بحث فقهی نزدیک تر است و آن: « من الصوت ما طرب به» یعنی غنا صدایی است

که موجب طرب و تحریک انسان می گردد. الوسیط, غنا را چنین معنا می کند: الغناء: «التطریب و الترنم بالکلام الموزون و غیره یکون مصحوبا بالموسیقی و غیر مصحوب» غنا: به طرب آمدن و آواز خواندن چه در ضمن شعر باشد یا نه و چه همراه با آهنگ سازی باشد یا نه.

آیات غنا:

فقیهان برای اثبات تحریم غنا به ۲ آیه ی قرآن استناد کرده اند: «ومن الناس من یشتری لهو الحدیث لیضل عن سبیل الله (لقمان ۶)...

واجتنبوا القول الزور (حج ۳۰) ...

اما با استقصاء تام و پیگیری آیات مربوط به غنا ۲۱ آیه‌ی دیگر بدست می‌آید که با کمک احادیث درباره آهنگ و آواز تفسیر می گردد. آنچه که قابل ذکر است عدم بکارگیری واژه غنا و ترجیع و ترنم و مانند آن در قرآن است. آیات یاد شده عبارتند از : فرقان /۷۲، مومنون/۳، اسراء/۶۴، انفال /۳۵، جمعه/۱۱، انبیاء/۱۸، نجم/۶۱، مائده/۹۰، لقمان/۱۹، روم/۱۵، سبا/۱۰، فاطر/۱.

با بررسی آیات یاد شده هیچیک را دلیل بر حرمت غنا نمی یابیم لذا فقیهان به آن‌ها استناد ننموده اند و تنها به ۲ آیه ی آغازین تمسک جسته اند اما آن دو مقیدند به «گفتار» زیرا در آیه اول «لهوالحدیث» یعنی گفتار سرگرم کننده (و بازدارنده از حق) آمده است و در آیه دوم «قول الزور» یعنی گفتار باطل آراسته، در حالی که بحث در مطلق غنا است چه با گفتار همراه باشد و چه نباشد و چه همراه با ساز باشد یا نباشد چنان که در لغت نیز آمده است. بلکه در حدیث پیامبر (ص) «قول الزور» را به معنای «کذب» گرفته است (شیخ انصاری، مکاسب محرمه، بحث کذب - غزالی ، احیاء العلوم ج۳ ص۱۳۵) که در آن صورت منصرف از غنا می‌شود.

روایات غنا:

شیخ حر عاملی در کتاب «الفوائد الطوسیه» فائده ۷۲، مدعی است که حدود ۰۰۳ حدیث در باره غنا وارد شده است اما در کتاب وسائل الشیعه، کتاب التجاره، باب های ۵۱ و ۹۹ و ۱۰۱ و ۲۰۱ حدود ۰۵ روایت را در «ابواب مما یکتسب به» گرد آورده است و خود مدعی است که این روایات متواتر

معنوی است بر حرمت غنا و دلالت قطعی برآن دارد در نتیجه دلیل‌های تجویز غنا را یا حمل بر تقیه می‌کند یا از نظر سندی مردود می‌شمارد و یا آن‌ها را تاویل می‌کند و در غیر اینصورت به جهت تعارض با قرآن و سنت قطعی بی اعتبار می‌شمارد. در مقابل، محقق اردبیلی روایات یاد شده را از نظر سند و دلالت ضعیف شمرده است و مهمترین دلیل بر حرمت غنا را اجماع دانسته است. (شرح ارشاد۲/۵۶۵)

با بررسی احادیث یاد شده در وسائل الشیعه به این نتیجه می رسیم که: برخی ظهور در تحریم غنا دارند همچون روایت محمد بن مسلم از امام باقر(ع) که فرمود: «الغناء مما وعد الله علیه النار» (وسائل، ابواب مایکتسب به، باب ۹۹، حدیث۶) و تعدادی ظهور در حلیت غنا دارند همچون روایت علی بن جعفر از امام کاظم (ع): «قال سالته عن الغناء هل یصلح فی الفطر و الاضحی و الفرح؟ قال لاباس ما لم یعص به (نسخه بدل: ما لم یزمر به) (همان باب ۱۵، حدیث ۵۰ ج۱۰ ص۲۷۱)

اما در این میان احادیثی و.جود دارد که حرمت غنا را معلول عوارض غنا می دانند وگرنه غنا فی نفسه حرمتی ندارد. آن عوارض عبارتند از:

۱ـ کلام باطل ۲- اختلاط زن و مرد ۳- باز داشتن از حق و گمراه کردن و به فساد کشیدن مردم ۴- بیرون بردن شنوندگان از حالت اعتدال و هشیاری که فقها از آن به «مطرب» بودن یاد کرده‌اند.

البته متعرض احادیث ضعیف السندی که صوفیان برای تجویز غنا و سماع به آن تمسک کرده اند نشدیم زیرا نه سند معتبری دارند و نه مدلول قابل قبول.

مهمترین احادیث در این باره در صحیح بخاری، کتاب «فضائل اصحاب النبی، باب «مقدم النبی و اصحابه المدینه» و کتاب «العیدین» باب «اذافاته العید صلی رکعتین» و باب «الحراب و الورق» و کتاب «النکاح» باب «ضرب الدف فی النکاح و الولیمه» و همان کتاب باب «النسوه اللاتی یهدین المرئه الی زوجها»و نیز احادیث مذکور در سنن ابن ماجه، کتاب «النکاح» باب «الغنا و الدف» آمده است. به برخی از آن احادیث در کتاب «بوارق الاسماع فی الرد علی من یحرم السماع بالاجماع»از احمدبن محمد طوسی استناد شده است. برخی محققان احادیث ضعیف تجویز غنا را مورد نقد و رد

قرار داده‌اند(رک، نجمی، سیری در صحیحین ص۲۸۹-۲۶۰)

حکم غنا نزد فقهای شیعه:

صاحب جواهر می گوید: مشهور فقها غنا را اینگونه تعریف کرده اند: « الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب» (نجفی، جواهر الکلام ج۲۲/ ۴۵)

شیخ انصاری نظر مشهور را چنین نقل کرده است: «الصوت الهوی(شیخ انصاری، کتاب المکاسب، تحقیق و تعلیق، سید محمد کلانتر ج۳ ص۲۹۱-۲۹۰) چه این تعریفات با معنای لغوی غنا مطابق باشد یا نباشد دریافت فقها با توجه به ادله ی حرمت غنا، حرمت گونه‌ای از آهنگ می‌باشد. در جواهر الکلام، ادعای اجماع و سنت و ضرورت مذهب بر حرمت غنا شده است(نجفی، جواهر الکلام ج ۲۲ ص۴۴) پیش از او نیز شیخ حرعاملی در الفوائد الطوسیه فائده ۷۲ همین دیدگاه را ارائه داده است. شیخ انصاری تصریح کرده است که دلیل خاصی بر حرمت غنا نداریم مگر از باب داخل نمودن موضوع غنا تحت عناوین باطل لهو و لغو (کتاب المکاسب ج ۳ص ۲۱۶) پیش تر نیز محقق اردبیلی در شرح الارشاد (ج۲ص۵۶۵) مدعی ضعف روایت های تحریم غنا شده است و مدرک حرمت را تنها «اجماع» دانسته است.(رک، الفوائد الطوسیه فائده ۲۷ ص ۸۸) شیخ انصاری و صاحب جواهر (نجفی) غنا را از مقوله صدا و کیفیت صدا دانسته‌اند اما دلیل فقها از قرآن و روایات، غنا را از جنس کلام شمرده است.

کیفیت مخصوص صدا که شرعا بتوان بر آن عنوان غنا را منطبق ساخت و حکم به حرمت آن داد موکول به نظر عرف است. بدین معنی که اگر عرف متدینان از صدا و آوازی لهویت و طرب به معنی سبکی و تحریک بیرون برنده از حالت تعادل و وقار فهمید آن گاه می توان بر ان عنوان غنا نهاد و حکم به حرمت آن داد. از نظر حکم غنا بین فقها اختلاف است. بنا به ادعای صاحب جواهر و شیخ انصاری مشهور فقها قائل به حرمت غنایند اما قرائت آهنگین قرآن (صوت و لحن) و دعا و شعر(آواز و مداحی) و نوحه سرائی را موضوعا خارج از عنوان غنا می شمارند (جواهر الکلام، همان ص۴۶، ۵۱ و ۵۲، شیخ انصاری، مکاسب محرمه، حرام سیزدهم بحث غنا) اما برخی دیگر از فقها همچون مقدس اردبیلی و فیض کاشانی و محقق سبزواری غنا را دو گونه می‌دانند: ۱ـ غنای حلال ۲ـ غنای حرام یعنی برای غنا حرمت ذاتی (نظیر شرب خمر) قائل نیستند و حرمت را متوجه عوارض خارجی آن می دانند.

فیض کاشانی در «الوافی (۲۱۸/۱۸ تا ۲۲۳) » و «مفاتیح الشرایع» و محقق سبزواری در «کفایه الاحکام (۴۳۲/۱ تا ۴۳۶) » معتقدند که ادله حرمت غنا ناظر به ذات غنا و آهنگ خوش نیستند بلکه ناظر به عوارض نامشروع آواز خوشند.

ادله حرمت غنا قضایای خارجیه‌اند یعنی ائمه (ع) آهنگ‌ها و آوازهای عصر خود را تحریم کرده‌اند. زیرا در آن هنگام مجالس لهو و لعب و عیش و عشرت در شهرهای اسلامی و دربار خلفا رواج پیدا کرده بود. زنان آوازه خوان برای مردان آوازه خوانی می کردند؛ در مجالس خوانندگی، مسکرات (مشروبات الکلی) نوشیده می‌شد. آوازه خوانان اشعار مبتذل و مستهجن می‌خواندند و ...

لذا ائمه معصومین علیه السلام از آن گونه مجالس نهی می کردند اما خواندن قرآن و دعا و اذان و مانند آن‌ها نه تنها تحت حکم حرمت نیستند بلکه احادیث متعددی آن کارها را تایید و ترغیب کرده است.

شیخ طوسی در استبصار در جمع بین دو دسته احادیث متعارض در باره غنا بر همین سیاق سخن گفته است لکن صاحب وسائل الشیعه در کتاب خود و در الفوائد الطوسیه فائده ۷۲ و صاحب مفتاح الکرامه در کتاب خود (عاملی، مفتاح الکرامه ج۸ ص۹۱ و ۹۲) و صاحب جواهر در کتاب خود (جواهرالکلام، ج۲۲ ص۴۷ و ۴۹) روایات تجویز و تایید غنا را حمل بر تقیه کرده‌اند یا ورود احادیث جواز را در جایی می‌دانند که به سرحد غنا نرسد یا اینکه خروج احادیث تحسین و تحزین صوت و مانند آن‌ها را از تحت احادیث غنا خروج موضوعی و تخصصی می‌دانند. با این حال فقهای زیادی به طور مطلق غنا را تحریم نموده و متعرض استثناء نشده‌اند: همچون شیخ مفید و شیخ صدوق و حلبی و سلار و ابن ادریس و فخرالدین فرزند علامه حلی و سید محمد جواد عاملی صاحب مفتاح الکرامه. لکن از قدما شیخ طوسی در نهایه الاحکام و استبصار غنا را به دو نوع حلال و حرام تقسیم نموده است و علامه حلی در مختلف الشیعه دیدگاه او را تایید کرده است.

حکم صوت و لحن قرآن نزد فقهای شیعه

فقها درباره حکم تغنی و ترجیع یا به طور کلی صوت و لحن در قرائت قرآن به چهار گروه تقسیم می‌شوند:

۱ـ آنان که آهنگ قرائت را مشمول موضوع غنا دانسته و حکم تحریم را برآن جاری دانسته‌اند از آن جمله اند فخر المحققین، میرزای قمی، شیخ حر عاملی، سید محمد جواد عاملی، سید علی صاحب ریاض، و علامه حلی در کتاب شهادات ارشاد الاذهان.

۲ـ آنان که آهنگ قرائت را موضوعا مشمول غنا دانسته ولی آن را از حکم غنا (تحریم) استثنا کرده اند از آن جمله‌اند: محقق سبزواری صاحب کفایه الفقیه در یکی از دو احتمال خود و محقق اردبیلی.

۳ـ آنان که آهنگ قرائت را مشمول موضوع غنا دانسته اما حکم آن را از حکم غنا خارج شمرده‌اند اما نه به جهت تخصیص بلکه به جهت انصراف روایات غنا از صوت و لحن زیرا مقدمات حکمت برای اطلاق روایات جهت شمول صوت و لحن به جهت انصراف از موضوع تمام نیست.

تفاوت این مورد با مورد پیشین آن است که در مورد پیشین اینان برای حکم حرمت غنا اطلاق قائل شده‌اند که به دلیل احادیث خاص برای صوت و لحن قرآن تخصیص خورده است. اما در مورد سوم اطلاقی برای روایات حرمت غنا قائل نیستند چون روایات را منصرف از قرآن و دعا و مانند آن دانسته و آن‌ها را ناظر به قضایای خارجی (آوازه خوانی های مرسوم آن روزگار) می‌دانند. فیض کاشانی در «مفاتیح الشرایع» (ج۲ ص۲۱) و «الوافی» این دیدگاه را ارائه داده است. و محقق سبزواری نیز در «کفایه الفقیه» آن را مطرح نموده است. گرچه احتمال دومی هم داده است که مساله زیر مجموعه تخصیص حکمی باشد.

۴ـ آنان که اهنگ قرائت را موضوعا خارج از موضوع غنا دانسته و آن را جایز شمرده‌اند(خروج موضوعی) همچون مفتاح الکرامه، میرزای قمی در رساله مستقل درباره غنا و صاحب جواهر و شیخ انصاری با دقت در آیات و روایات و دیدگاه فقیهان بزرگی همچون صاحب جواهر و شیخ انصاری و ..... این دیدگاه را به واقع نزدیکتر می یابیم. البته مراد ما از «آهنگ قرائت» آهنگ و صوت و لحنی است که طبق ضوابط فنی و تحت تعلیم و داوری مقریان و اساتید قرائت قرآن اجرا می‌شود و امروزه جهانیان شاهد اجرای آن در مساجد و مسابقات قرائت قرآن هستند.

فتوای امام خمینی در کتاب «تحریر الوسیله» (ج۱ص۴۲۸ مساله ۱۳) در این باره چنین است: غنا حرام

است و کاسبی کردن با آن هم حرام است. غنا زیبا کردن صدا نیست بلکه کشش و چهچهه‌ی آن است به گونه ای که انسان را به طرب وادارد آن‌گونه که مناسب لهو و طرب (و عیش و عشرت) است. تفاوت نمی‌کند که غنا را در قرائت قرآن به کار ببرند یا در دعا و مرثیه خوانی و ... چه با آن شعر بخوانند یا نثر؛ بلکه اگر امور مقدس را به صورت غنا بخوانند، عقابش دو برابر می‌گردد.

سیدابوالقاسم خوئی در کتاب «منهاج الصالحین» (ج۲ مساله ۱۷) می‌گوید: غنا حرام است اگر به گونه لهوی . باطل صورت بگیرد. یعنی آواز به شیوه لهوی باشد. لهوی بودن آواز را مردم تشخیص می‌دهند. شنیدن این گونه آواز حرام است و تفاوت نمی‌کند که با آن قرآن بخوانند یا دعا و مرثیه و مانند آن...

حکم غنا نزد علمای اهل سنت

ابن عبدالبر در کتاب «التمهید» عینی در «عمده القاری»، شوکانی در «نیل الاوطار»، غزالی در «احیاء علوم الدین» به برخی از صحابه قول به تجویز و اباحه ی غنا را نسبت داده اند. همچون عمر بن خطاب، عثمان بن عفان، عبدالرحمن بن عوف، سعد ابن ابی وقاص، ابو عبیده جراح، معاویه، عمروبن عاص، مغیره بن شعبه، حسان بن ثابت، عبدالله بن زبیر، نعمان بن بشیر و ... (رک، امینی، الغدیر ج۸ ص ۷۲-۸۰، غزالی،احیاء العلوم ج۲ ص۲۴۸)

اما مشهور فتاوای مذاهب چهارگانه اهل سنت با نظر به روایات نبوی(ص) و دیدگاه های صحابه قول به تحریم غنا را پذیرفته‌اند و برخی ادعای اجماع نیز کرده‌اند. دیدگاه‌های آنان توسط علامه امینی در الغدیر جلد هشتم بیان شده است. ابوحامد غزالی نیز در احیاء علوم الدین کتاب آداب السماع و الوجد این دیدگاه‌ها را آورده است. برخی از احادیث مربوطه در کتاب «المغنی» ابن قدامه، کتاب الشهادات آمده است.

حکم آهنگ قرائت نزد علمای اهل سنت

برخی دانشمندان دیدگاه های فقهای اهل سنت را درباره تغنی در قرائت قرآن گردآوری نموده چنین نوشته است: زیبا کردن صدا در قرائت قرآن اجمالا نزد همه علما پذیرفته شده است (ابن حجر،

فتح الباری ج۹ ص۷۲، نووی، التبیان ص۵۱) لکن اختلاف در چگونگی بهره گیری از قواعد موسیقایی در زیبا کردن قرائت قرآن است. ابوحنیفه و پیروانشان آن را جایز شمرده‌اند (فتح الباری، همان) فورانی مروزی از فقهای شافعی آن را مستحب شمرده است. از جمله‌ی فقهایی که آهنگ قرائت قرآن را مباح شمرده‌اند عبارتند از: ابن المبارک و نضر بن شمیل و عطاء. ابن جریج می‌گوید: از عطاء پرسیدم: آیا می توان با غنا قرآن خواند؟ گفت: چه اشکالی دارد؟! (مختصر قیام اللیل ص۵۸ باب الترجیع فی القرائه) اما مالک مکروه شمرده است. همچنین احمد حنبل در یک نقل از او و سعید بن مسیب و سعید بن جبیر و قاسم بن محمد و حسن بصری و ابن سیرین و نخعی نیز چنین نظر داده‌اند. انس بن مالک از پیامبر (ص) چنین روایت کرده است (ترتیب المدارک ج۸ ص۱۶۰). ماوردی و بندینجی (سبکی، طبقات الشافعیه ج۵ ص ۳۰۵) و غزالی از پیروان مذهب شافعی و عیاض و قرطبی از پیروان مذهب مالکی و صاحب ذخیره: برهان الدین محمود بن احمد بن عبدالعزیز بن عمر (الفوائد البهیه ص ۲۰۵، کشف الظنون ج۱ ص۸۲۳) از پیروان مذهب حنفی و ابویعلی و ابن عقیل بغدادی (متوفای ۵۱۰ هـ) از حنبلیان، همگی به این رای اشاره داشته‌اند. اما عبدالوهاب مالکی (متوفای ۴۲۲هـ) از مالک دیدگاه حرمت تغنی در قرآن را نقل کرده‌اند. (سنن القراء ص۹۵-۹۷) یحیی بن شرف نووی (متوفای ۶۷۷ هـ) و ابن حجر عسقلانی (متوفای ۸۵۲هـ) در جمع بین دو دیدگاه گفته‌اند: مراد آن‌ها که قرائت با الحان و آهنگ را مردود شمرده‌اند، در صورتی است که در شرط اداء و تجوید اخلال ایجاد شود (همان ص۱۰۲-۱۰۳).

ابن خلدون در مقدمه تاریخ خود می‌گوید: مالک صوت و لحن قرآن را ممنوع دانسته ولی شافعی جایز شمرده است. و مراد شافعی بهره گیری از آهنگ برای ادای تجوید است نه بهره گیری از دستگاه‌های موسیقی و گرنه همه فقها این شیوه را تحریم نموده‌اند. سبب استنکاف امام مالک از همین اندازه بهره گیری از صدای خوش بدین دلیل است که: لان القرآن محل خشوع بذکر الموت و مابعده و لیس مقام التذاذ بادراک الحسن من الاصوات و هکذا کانت قرائه الصحابه (رض) کما فی اخبارهم... زیرا قرآن مناسب یاد مرگ و جهان پس از آن است نه جایگاه لذت بردن از صدای خوش - که مساله نفسانی و هوسی است ـ صحابه پیامبر (ص) نیز آن گونه که از گزارش های تاریخی می یابیم این گونه ـ ساده ـ قرائت می کرده اند. اما روایت پیامبر (ص) که فرمود: لقد اوتی مزمارا

من مزامیر آل داود (قرآن را همچون زبور داود با آهنگ زیبا و موسیقائی می‌خواند) فلیس المراد به الترديد و التلحين، انما معناه حسن الصوت و اداء القرائه و الابانه من مخارج الحروف و النطق بها ... مراد این گونه روایات با آهنگ موسیقایی و ترجیع و تحریر صدا نیست بلکه زیبا خوانی و ادای صحیح حروف و رعایت تجوید در قرائت قرآن است (ابن خلدون ، مقدمه ص ۲۷۰)

جمع بندی و نتیجه گیری:

با سفارش خداوند در قرآن و تاکید و ترغیب های مکرر پیامبر اسلام (ص) و سیره خود آن حضرت در قرائت قرآن و سیره اصحاب و اهل بیت آن جناب از ویژگی های قرآن: خواندن آهنگین آن است که با تعابیر متفاوتی همچون: تحسین الصوت، التغنی، الترجیع، تزیین الصوت و.... یاد شده است.(رک- اصول کافی ج۲/فضائل القرآن/ التبیان/ فتح الباری ج۹)

در جواز قرائت آهنگین قرآن بین مسلمانان اختلافی نیست هم در بعد نظری و فتاوا و هم در بعد عملی؛ سیره همه مسلمانان از صدر اسلام تا کنون که نه تنها با مخالفت علمای اسلام روبرو نشده، مورد تاکید و تشویق آنان نیز واقع شده است چنان که امروزه در مسابقات جهانی قرائت قرآن در کشورهای مختلف مشاهده می گردد.

از گفتار مویدین و منکرین غنا در قرائت یک نکته مشترک به دست می آید، که این آهنگ با قرائت و صدای خوش ـ صوت و لحن ـ جایز است اما نامش «غنا» در قرائت است یا نه؟ و اگر اطلاق عنوان غنا و تغنی بر صوت و لحن قرآنی از جمله ترجیع و تحریر در قرائت جایز باشد آیا از حکم حرمت غنا تخصیص خورده و استثناء شده است یا به دلیل انصراف، روایات حرمت غنا ناظر به قرائت آهنگین قرآن نیست. با نظر به روایات انبوه در زمینه تجویز و استحباب قرائت آهنگین قرآن و با نگاه به سیره عملی مسلمانان در قرائت قرآن و اذان و مرثیه سرائی‌ها از صدر اسلام تاکنون زیر نظر علمای اسلام از شیعه و سنی این مباحث بیشتر لفظی و فنی می‌نماید و اثر عملی ندارد. آری یک نکته مورد نگرانی فقهاء است و آن: خدشه در حرمت و قداست قرآن با بازیچه گرفتن قرائت و بازی با قرائت قرآن بدون توجه به قواعد «اداء» و «آداب تلاوت» است. غنا در مجالس عیش و عشرت و لهو و لعب اجرا می گردد و حرمتش مسلم است. لذا نمی‌توان از فعل حرام برای قرائت قرآن که

عبادت و طاعت و تکرار کلام کردگار است استفاده نمود.

تحریر و ترجیع که از لوازم صوت و لحن قرآنی است و بر زیبایی صوت قرآن می‌افزاید، غنا نیست و بر فرض صدق عنوان لغوی غنا، فعل حرام نیست. لذا به نظر می‌رسد که اختلاف و مناقشه علما لفظی است زیرا همگی غنا را حرام می‌شمارند و زیبا خوانی قرآن را مباح و بلکه مستحب می‌شمارند پس مرادشان از غنای حرام چیز دیگری است: آهنگ مناسب مجالس عیش و عشرت و طرب (صوت مطرب و لهوی).

هر ۲ گروه منکرین و مجوزین تغنی در قرآن، قرائت خارج از قواعد «اداء» و تجوید و مناسب مجالس عیش و طرب و حتی مناسب مجالس عزاداری که انسان را از حالت اعتدال خارج می‌سازد نامشروع می‌دانند. دغدغه برخی فقها عدم استعمال واژه «موسیقی» است چنانکه آقای مکارم شیرازی می گوید: کلمه «موسیقی» آلوده شده است. (مکارم شیرازی، قرآن و آخرین پیامبر، ص۷۶) گرچه بکارگیری این واژه هیچ منعی ندارد چنانکه شهید مطهری از آن استفاده کرده است (مطهری، آشنایی با قرآن، ۲-۱ تفسیر سوره حمد و بقره ص۳۶) به فرض تشکیک در حکم صوت و لحن و بکارگیری ترجیع و تحریر در قرائت به اصل اباحه و برائت رجوع می کنیم.(رک، نراقی، عوائد الایام،۱۳۵۷ ص۲۱۶، ۶۶۰، ۸۱۴،۳۶۱، و ۴۱۷).

منابع و مآخذ:

فارسی:

۱. رافعی، مصطفی صادق، اعجاز قرآن و بلاغت محمد، ترجمه عبدالحسین بن الدینی، تهران، انتشارات بنیاد قرآن

۲. شریعت موسوی، مصطفی، نظری به موسیقی از طریق کتاب و سنت، اسماعیلیان، قم ۱۳۷۲ش

۳. طوسی، احمدبن محمد (قرن هفتم) ، بوارق الاسماع فی الرد علی من یحرم السماع بالاجماع، باهتمام احمد مجاهد، تهران، سروش ۱۳۷۳ ش

۴. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، تفسیر سوره حمد و بقره، صدرا

۵. مکارم شیرازی، ناصر، قرآن و آخرین پیامبر، دارالکتاب الاسلامیه، دوم، بی تا

۶. نجمی، محمدصادق، سیری در صحیحین، ۱۳۶۱

عربی:

۷.ابراهیم مصطفی و دیگران، المعجم الوسیط ، تهران، مکتب المرتضوی، ۱۳۵۸ ش

۸.ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۸۵۲ ه)، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، تحقیق: عبدالعزیز بن باز، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۹۸۹

۹.ابن خلدون، عبدالرحمن(۸۰۸ ه)، المقدمه، مکتبه الهلال، بیروت ۱۹۸۸

۱۰.ابن قتیبه ، المعارف

۱۱.ابن کثیر، عماد الدین اسماعیل(۷۷۴هـ) فضائل القرآن، دارالمعرفه،بیروت، دوم، ۱۹۸۷

۱۲.ابن منظور، محمدبن مکرم(۷۱۱هـ)، لسان العرب، بیروت، ۱۳۷۶ق

۱۳.امینی، عبدالحسین، الغدیر فی الکتاب و السنه و الادب، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۹۶۷

۱۴.انصاری، مرتضی، (۱۲۸۱هـ)، کتاب المکاسب ج۳ تعلیق سید محمد کلانتر،موسسه نور، بیروت، ۱۹۹۰

۱۵.حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۱۰۴هـ) الفوائد الطوسیه، المطبعه العلمیه، قم، ۱۴۰۳ ق

۱۶. ــ، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق ربانی شیرازی و محمد رازی، کتابفروشی اسلامیه، تهران، ۱۳۶۷

۱۷.الحمد، غانم قدوری،الدراسات الصوتیه عند علماء التجوید، مطبعه الخلود، بغداد ۱۹۸۶

۱۸.ذهبی، محمد بن احمد (متوفی۷۴۸هـ)، معرفه القراء الکبار علی الطبقات و الاعصار، تحقیق: ابن عبدالله محمد حسن اسماعیل الشافعی، دارالکتب العمیه، بیروت ۱۹۹۷

۱۹.زرکشی، بدرالدین محمد (متوفی ۷۹۴هـ)، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق: دکتر مرعشلی و دیگران، دوم، دارالمعرفه، بیروت ۱۹۹۴

۲۰. سبزواری محمد باقر بن محمد مومن ، کفایته االحکام دو جلد ، دفتر انتشارات اسلامی قم ، ۱۴۲۳ ه ق
۲۱. سخاوی، علم الدین (متوفی ۶۴۳ هـ)، جمال القراء و کمال الاقراء تحقیق: دکتر علی حسینی البواب، مکتبه الخانجی، قاهره، مکتبه التراث، مکه ۱۹۸۷
۲۲. سراج الدین، عبدالله، تلاوه القرآن المجید، فضائلها، آدابها، خصائصها، حلب ۱۹۸۴
۲۳. سعید، لبیب، الجمع الصوتی الاول، المصحف المرتل بواعثه و مخططاته، دارالکتب العربی، قاهره ۱۹۶۷
۲۴. سیوطی، جلال الدین (متوفی ۹۱۱هـ)، الاتقان فی علوم القرآن، دارابن کثیر، بیروت ۱۹۸۷
۲۵. الشریف الرضی ، محمد ابن الحسین ، المجازات النبویه ، منشورات مکتبه بصیرتی ، قم ، بی تا
۲۶. اشریف المرتضی ، علی ابن الحسین ، امالی المرتضی ، قاهره ، دار الفکر العربی ۱۹۹۸
۲۷.طبرسی، ابوعلی فضل بن الحسن، مجمع البیان لعلوم القرآن، افست از روی چاپ ۱۹۵۸، دارالتقریب، مصر تهران
۲۸.عاملی، جعفر مرتضی، حقائا هامه حول القرآن الکریم، موسسه النشرالاسلامی، قم
۲۹.عبدالعزیزبن عبدالفتاح القاری، سنن القراء و مناهج الموجدین، مکتب الدار، مدینه۱۴۱۴هـ
۳۰.العسیلی العاملی، علی، الغناء فی الاسلام، تاریخه، اثره، احکامه علی المذاهب الخمسه، موسسه اعلمی، بیروت ۱۹۸۴
۳۱.غزالی، ابوحامد محمد (متوفی ۵۰۵هـ)، احیاء علوم الدین، تصحیح: شیخ عبدالعزیز السیروان، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۹۸۶
۳۲.فیض کاشانی، محمد محسن(متوفی ۱۰۹۱هـ)، مفاتیح الشرایع، تحقیق سیدمهدی رجائی، مجمع الذخائر الاسلامیه، قم ۱۴۱۰هـ
۳۳.فیض کاشانی ، محمد محسن ابن شاه مرتضی ، الوافی ۲۶ جلد ، کتابخانه امیر امومنین (ع) -اصفهان ، اول ۱۴۰۶
۳۴.القبانی، محمد عربی، کفایه المستفید فی علم القرائه و التجوید، دارالخیر، بیروت ۱۹۹۸
۳۵.کلینی، محمدبن یعقوب رازی (متوفی ۳۳۹هـ)، الکافی، تحقیق: شیخ محمد جواد فقیه، دارالاضواء، بیروت ۱۴۱۳هـ
۳۶.معرفت، محمدهادی، الت فی علوم القرآن، موسسه النشر الاسلامی، قم ۱۴۱۶
۳۷.نجفی، محمدحسن (متوفی ۶۶۲۱هـ)، جواهرالکلام فی شرح الشرایع الاسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی۱۹۸۱
۳۸.نراقی، احمد، عوائد الایام، قم، مرکز النشر (دفتر تبلیغات اسلامی) ۱۳۷۵ هـ ش
۳۹.نووی دمشقی، یحیی بن شرف(متوفی ۶۷۶ هـ)، التبیان فی آداب حمله القرآن، تحقیق: عبدالقادر الارنووط ریاض، دارالموید ۱۹۹۷

یازدهمین نشست تخصصی اساتید قرآن پژوهان ممتاز و فعال کریمه اهل بیت

صوت مجاز در قرائت قرآن بر اساس احادیث اهل بیت(ع)

دکتر فرج الله میر عرب[1]

چکیده

استحباب قرائت قرآن را با طنین و آهنگ زیبا مورد اتفاق مسلمانان است. االبته، ساختار آوایی قرآن به خودی خود آهنگین و از چینش نظام یافته‌ی دارای موسیقیاست. از طرفی، حرمت نوعی آواز غنایی با ویژگی‌های خاص در میان فقهای مسلمان حرام است. به همین جهت یکی از دغدغه‌های مؤمنین مراعات حدود قرائت قرآن مطابق دستور است تا عمل به استحباب آنان را به حرام نیندازد! بازخوانی احادیث اهل بیت (علیهم السلام) و تأمل بیشتر و جمع آن‌ها کمک بزرگی به یافتن حدود صوت مجاز در قرائت می‌کند و سبب آسودگی خاطر مؤمنان اهل قرآن می‌شود. این نوشته در پی یافتن حدود صوت مجاز در احادیث اهل بیت(ع) است.

کلید واژگان: قرائت قرآن، صوت مجاز، احادیث، اهل بیت(ع).

۱ـ عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مقدمه

قرائت قرآن مورد سفارش اکید است و آثار و برکات ارزشمندی برای آن بیان شده است. از امام علی(ع) رسیده: «در خانه‌ای که قرآن خوانده شود، و از خدای عزّ وجلّ فراوان یاد گردد، برکت افزایش می‌یابد، و فرشتگان حضور پیدا می‌کنند و شیاطین از آن می‌گریزند، و آن خانه به اهل آسمان روشنی می‌دهد همان گونه که ستارگان آسمان به اهل زمین روشنی می‌دهند» (کلینی۲، ۶۱۰، ح۳).

امام صادق(ع) که قرآن را عهدنامه‌ی خدا دانسته، از مردم خواسته تا در عهدنامه بنگرند و روزی پنجاه آیه از آن را بخوانند. حضرتش به مردم توصیه کرده خانه‌های خود را با تلاوت قرآن نورانی کنند، و با کثرت تلاوت زیاد شدن خیر و توسعه و نور افشانی خانه خود را سبب شوند.(کلینی۲، ۶۰۹، ح۱)

از پیامبر اکرم(ص) نقل شده: «برای خانه‌هایتان بهره‌ای از قرآن قرار دهید که اگر در خانه‌ای قرآن خوانده شود، کارها بر اهلش آسان شده، خیرش زیاد می‌گردد و ساکنینش در فزونی هستند...»(عده الداعی، ۲۶۹).

تشویق به تلاوت با بیان پاداشهایی مانند خروج از غفلت تا نوشته شدن در زمرهی مجتهدان در احادیث بسیار است. (کلینی۲، ۶۱۲، ح۵ و ۶۱۱، ح۳ و۶۱۲، ح۴)

از مجموع این دسته احادیث به خوبی فهمیده می‌شود که: قرائت قرآن نقش سازنده‌ای در زندگی بشر دارد و از نظر خدای عالم بسیار مهم است؛ چنان که هم خودش در قرآن، و هم واسطه‌های او، همه به این عمل تشویق کرده‌اند. (کلینی۲، ۶۱۲- ۶۱۳، ح۶؛ ص۶۱۳، ح۱، ۲، ۳ و۴)

نکته دیگر این است که قرآن هنگام نزول از نوع «قول» بوده: «انه لقول رسول کریم» (تکویر:۱۹) و امین وحی آن را بر پیامبر اکرم(ص) قرائت کرده: «فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَه» (قیامت:۱۸) است.

از طرفی وحی صوت داشته؛ امام باقر(ع) نقل شده: «فلما بعث الله جبرئیل إلی رسول الله، سمع أهل السماوات صوت وحی القرآن...» (قمی۲، ۲۰۲؛ حلیة الأبرار۱، ۷۷، ح۱).

پس، قرآن کریم، بر خلاف کتاب‌های آسمانی دیگر که به صورت «الواح» یا «کتاب» بر پیامبران عرضه می‌گردید، به صورت کلام (قول) و با صوت بر پیامبر اسلام نازل شد.

از طرفی، قرائت صدادار قرآن بسیار مورد توجه خداوند است: «...فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ...»؛

...آنچه برای شما میسّر است قرآن بخوانید. (مزمل:۲۰) امر به قرائت، ظاهر در خواندن صدادار است، گر چه صدا بسیار کوتاه باشد، و گر نه؛ چنانکه در بعض احادیث هم آمده، می‌فرمودند به قرآن نگاه کنید. (کلینی۲، ۶۱۳- ۶۱۴، ح۵)

در مورد قرائت قرآن، خداوند روش خاصی هم توصیه کرده که کیفیت قرائتی و صوتی خاصی است: «وَرَتِّل القرآن ترتیلا»؛ قرآن را به ترتیل بخوان. (مزمل:۴) در مورد کیفیت نزول نیز خدای متعال فرموده: «... و رتلناه ترتیلا» (فرقان:۳۲)

به هر حال قرائتِ صدادار قرآن مجاز، بلکه مورد امر است. سؤال این است که حدود مجاز و مطلوب در صوت چیست و چه کیفیتی و چه آهنگی مجاز و مطلوب و کدام ممنوع است؟

مطلوب قطعی در کیفیت قرائت

الف) قرائت ترتیل:

چنانکه گفته شد، نوعی از قرائت صدادار به عنوان «ترتیل» مورد امر است. وظیفه پیامبر(ص) در قرائت همین کیفیت است: «ورتِّل القرآن ترتیلاً» (مزمل/ ۴). امیر مؤمنان علی(ع) قرائت متقین را اینگونه معرفی نموده است: «تالین لاجزاء القرآن یرتلونه ترتیلاً». (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳)

ریشه کلمه ترتیل (رَتِلَ) در اصل به معنای حسن تناسق و انتظام نیکو، (ابن منظور۱۱، ۲۶۵) بوده و دقت بیشتر نشان میدهد که «روشن و جداجدا ادا کردن کلمات، تناسب در تلفظ و ترکیب درست حروف و کلمات» ویژگی این نوع قرائت است. (ابن منظور۵، ۱۳۲؛ جوهری۳، ۱۷۰۴؛ طریحی۲، ۱۴۲) «بیِّنْهُ تبیانا؛ خیلی روشن ادا کن» نیز در معنا آمده است. (طبرسی۱، ص۵۶۹)

نقل شده پیامبر(ص) به ابن عباس فرمود: «یا ابن عباس إذا قرأت القرآن فرتله ترتیلا، قال: و ما الترتیل؟ قال: بیِّنهُ تبیینا و لا تنثره نثر الدقل (الرمل) و لا تهذه هذّ الشعر...» ؛ ای ابن عباس هرگاه قرآن قرائت کردی با ترتیل مناسبی بخوان. او پرسید: ترتیل چیست؟ فرمود: (کلمات آن را) خوب و روشن بیان کن و مانند ریگ و شن آن را به هم نریز و مانند شعر خواندن با عجله و سرعت قرائت نکن.... (طبرسی۷، ۲۶۶)

به قرینه شعر خوانی و نیز نهی از پراکنده کردن، روشن است که حدیث مربوط به قرائت با صداست، گرچه آهسته باشد و گرنه در نگاه به آیات و توجه قلبی چنین حالاتی پیش نمی‌آید؛

چنانکه در حدیثی از امام صادق(ع) آمده: « الترتیل هو ان تتمکث به، تُحسن به صوتک»؛ ترتیل آن است که در حین قرائت، مکث نموده و صدایت را نیکو گردانی. (طریحی۲، ۱۴۲)

امیرمؤمنان علی(علیه السلام) نیز در معنای ترتیل می‌فرمایند: «حفظ الوقوف و بیان الحروف»؛ رعایت وقف‌ها و بیان حروف (طریحی۲، ۱۴۲)

در حدیثی از امام صادق(ع) در تفسیر «ورتل القرآن ترتیلا» (مزمل:۴) نیز مفاد حدیث امیر المؤمنین(ع) نقل شده است. (حویزی۵، ۴۴۶)

در مقام عمل هم در مورد قرائت ترتیل پیامبر اکرم(ص) نقل شده: «قرائت خویش را در پایان هر آیه‌ای قطع می‌نمودند» (طبرسی۱۰، ۵۶۹)، «صدایشان را هنگام قرائت می کشیدند» (طبرسی۱۰، ۵۶۹)، « قرائتشان سریع و پشت هم اندازی نبود، بلکه به گونه‌ای بودکه اگر شنونده می‌خواست حروف قرائتش را شماره کند، قادر بود» (زمخشری۴، ۱۵۲) و «قرائت رسول خدا(ص) شمرده و کشیده و مرسل (با دامنه‌ی صوتی) بود». (سیوطی۱، ص۳۶۹)

این کیفیت صوتی به یقین مجاز است.

ب) تفخیم و تحزین در آوای قرآن:

علاوه بر ترتیل، دو نکته‌ی عمومی در مورد کیفیت صوت قرآن وجود دارد، یکی تفخیم و دیگری تحزین است که در جواز آن هم بحثی نیست. از پیامبر اکرم(ص) نقل شده: «نزل القرآن بالتفخیم»؛ قرآن به تفخیم نازل شده است. (ابن قدامه۱، ۵۳۵؛ سیوطی۱، ۳۷۳)

تفخیم به معنای «فربه کردن ـ چاق کردن» است که در اصطلاح تجویدی عبارتست از : «درشت و پر حجم و غلیظ تلفظ نمودن حرف»، به بیان دیگر ، تفخیم حالتی است در حرف که گویا دهان از صدای آن پر می‌شود. (بیگلری، ۲۰۱) گفته شده: مقصود از تفخیم قرائت با صدای مردانه (بَم) است که مستلزم نهی از قرائت زنانه می‌باشد. (سیوطی۱، ص۳۷۳)

از طرفی از امام صادق(ع) نقل شده: «إن القرآن نزل بالحزن فاقرؤوه بالحزن»؛ قرآن با (آهنگ) حزین نازل شده، پس آن را با حزن قرائت کنید. (کلینی۲، ۶۱۴، ح۲)

توصیه به «صوت حزین» مختص قرآن نیست؛ بلکه در مورد تورات هم آمده است. از امام

صادق(ع) نقل شده، خداوند به موسی(ع) وحی کرد: «...وإذا قرأت التوراة فأسمعنيها بصوت حزين»؛ هر وقت تورات می‌خوانی با صوت محزون برایم بخوان. (کلینی۲، ۶۱۵، ح۶)

تفخیم و حزن با ترتیل قابل جمع هستند و حتی در مواردی کمکی برای حُسن صوت خواهند بود.

بررسی مراتب و ویژگی‌های صوتی قرآن در احادیث:

آیا تلاوت با صوت دیگر و کیفیت خاصی علاوه بر ترتیل محزون مجاز یا مطلوب نظر است؟

برای قرائت با صوت، مراتبی در احادیث قابل استفاده است که ضمن طرح احادیث پی‌جوی مراتب مجازِ فراتر از ترتیل محزون خواهیم بود.

۱- گویش عربی الفاظ:

درست ادا کردن حروف و کلمات قرآن در یک قرائت صدادار مرتبه اول قرائت مطلوب است. از امام صادق(ع) نقل شده: «أعرب القرآن فإنه عربی»؛ قرآن را عربی بخوانید؛ زیرا قرآن (به زبان) عربی است. (کلینی۲، ۶۱۵، ح۵)

از قید «فانه عربی» بر می‌آید که مقصود از «أعرب» مراعات نوع گویش عربیِ حروف و آهنگ عربی آن‌هاست. پس، مرتب‌های از صوت مراعات کیفیت ادای الفاظ و حروف، با آهنگ و گویش عربی و حرکات صحیح کلمات است.

۲- قرائت با لحن و صوت عربی

تلاوت با صوت و لحن عربی ویژگی مطلوب دیگر است. امام صادق(ع) از رسول خدا(ص) نقل کرده: «اقْرَءُوا الْقُرْآنَ بِأَلْحَانِ الْعَرَبِ وَ أَصْوَاتِهَا»؛ قرآن را با لحن‌ها (کیفیت زیبای ادای حروف در عربی) و آواز عرب بخوانید. (کلینی۲، ۶۱۴، ح۳)

لحن تحسین صوت و کشیدن آن (نراقی۱۴، ۱۴۹) و کیفیتی است که از استفاده صحیح و مطلوب مقامات و نغمات عربی، برای ارائه آیات قرآن کریم بر اساس اصول و مبانی مربوطه حاصل می‌شود. (دهخدا) صوت عربی هم از احادیث قبل روشن شدکه همان طنین عربی در ادای حروف و کلمات

است.

۳- ترتیل، درنگ و ترک عجله

در کنار نوع ادای الفاظ، گویش و لحن عربی، تأنی و ادای درست کلمات و آیات با فاصله زمانی مناسب و شایسته است که در حدیث آمده بود: (کلمات آن را) خوب و روشن بیان کن و مانند ریگ و شن آن را به هم نریز و مانند شعر خواندن با عجله و سرعت قرائت نکن.... (طبرسی۷، ۲۶۶).

٤- کشیدن صدا

علاوه بر ادای صحیح و عربی حروف و کلمات و مراعات درنگ و تانی در قرائت، کشیدن صدا نیز مطلوب است. رسول خدا(ص) که فرمود: «أنا أفصح العرب؛ من فصیحترین فرد عربم» (جصاص۳، ۱۶۳) هنگام تلاوت قرآن صدای خود را می کشیده: «کان رسول الله(ص) یمُدُّ صوته مدا» (جصاص۳، ۱۶۳).

اگر الفاظ و کلمات در فصیح‌ترین و زیباترین شکل ممکنش ادا و صدا کشیده شود، صوت خاصی ایجاد می‌شود که اگر قاری خوش صدا باشد، نوعی آواز زیبا ایجاد میکند.

۵- صوت زیبا

مطلوبیت صدای زیبا در سخنان اهل بیت مورد تصریح است. امام صادق(ع) از رسول خدا(ص) نقل کرده: «إن من أجمل الجمال... نغمة الصوت الحسن»؛ از زیبایی‌های برتر نغمه‌ی صوت زیباست. (کلینی۲، ۶۱۵، ح۸)

حدیثی از امام صادق(ع) نیز گواه اهمیت صوت زیباست: «ما بعث الله عز وجل نبیا إلا حسن الصوت»؛ هیچ پیامبری مبعوث نشده مگر آنکه صوت زیبا و نیکو داشته است. (کلینی۲، ۶۱۶، ح۱۰) حضرت در خصوص قرآن هم از پیامبر(ص) نقل کرده: «لکل شئ حلیة وحلیة القرآن الصوت الحسن»؛ هر چیز زیور و زینتی دارد، و زیور قرآن صدای نیکو است. (کلینی۲، ۶۱۵، ح۹؛ متقی الهندی۱، ۶۰۵، ح۲۷۶۸)

همچنین از حضرت نقل شده: «إنّ حسن الصوت زینة للقرآن»؛ بی‌شک زیبایی صوت، زینت قرآن است (مجلسی۸۹، ۱۹۰، ح۲؛ متقی الهندی۱، ۶۰۴، ح۲۷۶۴) و یا «زیِّنُوا القرآن بأصواتکم»؛ (قرائت) قرآن را با صوت خودتان زینت دهید. (مجلسی۸۹، ۱۹۰، ح۲؛ ابنحنبل۴، ۲۸۳) و امام رضا(ع) از رسول خدا(ص) نقل

کرده: «حسِّنوا القرآن بأصواتکم، فإن الصوت الحسن یزید القرآن حسنا»؛ قرآن را به آوازهای نیکوی خود زیبا کنید؛ زیرا صوت نیکو بر زیبایی و نیکویی قرآن می‌افزاید. (صدوق،عیون اخبار الرضا(ع)۱، ۷۵، ح ۳۲۱)

این احادیث در منابع فریقین، علاوه بر جواز قرائت با صدای زیبا و خوش، آن را زیور دانسته‌اند.

صدای زیبا در قرائت قرآن چنان مطلوب است که طبق نقلی از رسول خدا(ص)، خدا هم به این صدا گوش می کند: «لا یأذن الله لشئ من أهل الأرض الا لأصوات المؤذِّنین والصوت الحسن فی القرآن»؛ خدا به صدایی از اهل زمین گوش نمیدهد مگر به صوت اذان گویان و صوت نیکو و زیبای قرآن. (سید مرتضی۱، ۲۵؛ متقی الهندی۷، ۶۸۹، ح۲۰۹۳۳؛ نیز: شافعی۶، ۲۲۷)

«یاذن» از «اُذُن» به معنای یستمع (گوش دادن) است. (سید مرتضی۱، ۲۵)

با نگاه به این دسته از احادیث، شیخ طوسی(ره) چنین استنباط کرده که صوت حَسَن در قرائت قرآن، به قدر امکان، مستحب است. ایشان به احادیثی مانند حدیث پیامبر(ص) که فرمود: «حسِّنُوا القرآن بأصواتکم» (طوسی۸، ۲۲۶- ۲۲۷) و حدیث «حسن الترنم بالقرآن» (طوسی۸، ۲۲۷)؛ از آن حضرت و نیز تشویق ابو موسی اشعری به جهت قرائت با صوت زیبا استناد کرده است. شیخ طوسی ترنم را زمزمه معنا کرده (طوسی۸، ۲۲۷)، که حسن ترنم می‌شود زمزمه نیکو و زیبایی در قرائت.

پیامبر(ص) طبق نقل شیخ طوسی ابو موسی را صاحب مزمار و آهنگ دانسته و به صدای قرائت او گوش می‌داده است.(طوسی۸، ۲۲۷)

ترنم و مزمار بدون نوعی آواز امکان ندارد. البته در احادیثی حد آن مشخص شده که خواهد آمد.

٦- ترجیع

در حدیثی دیگر مرحله بالاتری از کیفیت صوت مورد توجه است. حضرت باقر(ع) به ابوبصیر فرمود: «إقرأ قراءة ما بین القراءتین تسمع أهلک ورجِّع بالقرآن صوتک فإن الله عز وجل یحب الصوت الحسن یرجع فیه ترجیعا»؛ با صوت (و آواز) متوسطی بخوان که خانواده‌ات بشنوند، و آوازت را در خواندن قرآن در گلو بچرخان زیرا خدای عز و جل آواز خوش را که در گلو چرخانده شود دوست دارد. (کلینی۲، ۶۱۴، ح۳)

خلاصه آنچه گذشت این است که «صوت زیبا» اجمالا در قرائت قرآن مجاز، که ممدوح و مورد تشویق است.

نکته قابل توجه این است که صوت حسن با آوازخوانی فرق دارد ولی امر به ترجیع که نوعی از آواز و کشیدن صدا را تجویز می کند، در بیان فقها، در تعریف غنا به کار رفته است. (فاضل هندی۱۰، ۲۹۳) حال با توجه به سفارش به ترجیع با توجه به تعریف فقها، باید بررسی خاص شود و حدود این ترجیع به روشنی بیان گردد. آیا می توانیم قرآن را با آواز غنایی، مانند خواندن آوازه خوان‌های آن روزگار بخوانیم؟ آیا اهل بیت(ع) بیان روشنی در این جهت دارند؟ سیره پیامبر(ص) و اهل بیتش چه بوده است؟

مقصود از ترجیع و تغنی در قرائت

با همهی دلایل تاکید بر حُسن صوت و سفارش به قرائت نیکو، بر اساس بعض احادیث، قرائت قرآن با تغنی و آهنگ غنایی ممنوع است! اگر چنین است با حدیث سفارش به ترجیع و تغنی چه کنیم؟ در حدیث امام باقر(ع) خطاب به ابوبصیر آمده بود: «ورجِّع بالقرآن صوتک فإن الله عز وجل یحب الصوت الحسن یرجع فیه ترجیعا»؛ در و آوازت را در خواندن قرآن در گلو بچرخان زیرا خدای عز و جل آواز خوش را که در گلو چرخانده شود دوست دارد. (کلینی۲، ۶۱۶، ح۱۳)

ترجیع، چرخاندن صدا در گلو است، چه در قرائت، در اذان، در غناء و یا مزمار و یا غیر این‌ها از آنچه به آن ترنم می‌شود.... ترجیع صدا به معنای چرخاندن صدا در حلق است همانند قرائت اصحاب الحان. (ابن منظور۸، ۱۱۵)

حدیث مذکور از نظر سند هم، قابل تصحیح است و اشکال عمدهای ندارد. آیا این ترجیع همان غناست و مطلق تغنّی به قرآن با این بیان مجاز می‌شود؟

برای پاسخ باید ابتدا قاعدهی رجوع حدیث متشابه به حدیث محکم را یادآور شویم، که در علوم قرآن بیان شده است. حدیثی وجود دارد که حکم محکم و روشنگر را برای حدیث مورد نظر دارد. امام صادق(ع) از رسول خدا(ص) نقل کرده که فرمودند: «اقرؤوا القرآن بألحان العرب وأصواتها وإیاکم ولحون أهل الفسق وأهل الکبائر فإنه سیجیئ من بعدی أقوام یرجعون القرآن ترجیع الغناء والنوح والرهبانیة، لا

یجوز تراقیهم، قلوبهم مقلوبة وقلوب من یعجبه شأنهم»؛ قرآن را با لحنها و آواز عرب بخوانید، و از لحن فاسقان و گنه‌کاران دوری کنید، زیرا پس از من مردمانی بیایند که قرآن را در گلو بچرخانند، مانند خوانندگی و نوحه‌خوانی و خواندن کشیشان، که از گلوی آن‌ها نمی‌گذرد (و بالاتر نمیرود و مقبول درگاه خداوند واقع نمیگردد). دلهای آن‌ها وارونه است، و هر که از آن‌ها خوشش آید نیز دلش وارونه است. (کلینی۲، ۶۱۴، ح۳)

در منابع اهل سنت روایت مشابهی نقل شده: «اقرءوا القرآن بلحون العرب وأصواتها وإیاکم ولحون أهل العشق ولحون أهل الکتابین وسیجئ بعدی قوم یرجعون بالقرآن ترجیع الغناء والنوح لا یجاوز حناجرهم، مفتونة قلوبهم وقلوب الذین یعجبهم شأنهم». (قرطبی۱، ۱۷)

به تعبیر دیگر صدای آواز اهل عشق و هوس و نوع قرائت اهل دو کتاب تورات و انجیل مورد نهی قرار گرفته است.

گرچه بعضی در مفهوم «اَلحان» توضیح داده که لحون و الحان همان تطریب، ترجیع صدا و نیکو ساختن قرائت و شعر و غناء است (ابناثیر۴، ۲۴۲)، ولی این دو حدیث لحن و ترجیع را هم معنا دانستند و برای آن مراتب و مصادیقی معرفی کردند که نوعی در قرائت قرآن جایز و نوعی حرام شد.

حدیث شیعی و سنی به روشنی نشان میدهد که با تصحیح حدیث جواز ترجیع، که ترجیع را مطلق آورده، ترجیع مقید می‌شود به اینکه غنایی و سبک آوازه‌خوان‌ها و شبیه صوت فاسقان و مجالس فسق و سبک مجالس رهبان‌های مسیحی و یا عزاداری‌های عربی عصر خاص نباشد.

با توجه به قیدها، باید معنای لحن و صوت عربی، درست فهمیده شود و معنایی که ابن اثیر در لحن ارائه کرد، در مورد قرآن کاربرد ندارد و باید قید این حدیث را در موردش لحاظ کرد.

بر همین اساس، شیخ حر عاملی، حدیث جواز مطلق ترجیع را یا تقیه؛ زیرا عده‌ای از عامه با ترجیع موافقند و یا مادون غنا و ترجیعی خاصِ قرآن دانسته‌اند. (حرعاملی۶، ۲۱۲)

با همین نگاه بعض فقهاء گفته‌اند: مجرد ترجیع غناء نیست، بلکه غناء نوعی صوت لهوی است و صوت زیبا اعمّ از آن است. آنچه در مورد قرآن به آن امر شده به یقین از نوع لهوی نیست. البته اگر صرف ترجیع -چرخاندن صدا در گلو- را داخل در غناء بدانیم، بعض احادیث دلیل بر جوازِ نوعی

از غنا خواهد بود. شاید به خاطر همین ذهنیت بوده که در بعض احادیث از ترجیع غنایی در قرآن نهی شده است. پس، ترجیع دو نوع است: غنایی و غیر غنایی. (مکارم شیرازی۱، ۶۴)

حدیثی هم بخاری نقل کرده که در آن عبد الله بن مغفل مزنی گفته: رسول خدا(ص) روز فتح مکه سوار بر ناقه سوره فتح یا بخشی از آن را می‌خواند در حالی که ترجیع (چرخاندن صدا در گلو) داشت.(بخاری۸، ۲۱۳)

در ادامه راوی ترجیع حضرت را «ثلاث مرات» میداند و قرطبی بعد از نقل همین حدیث، «ثلاث مرات» را «آء آء آء» معنا کرده است. (قرطبی۱، ۱۶) یعنی حضرت این اندازه صدا را کشیده است.

قرطبی که مایل نیست غنا و ترجیع مشهور را در مورد قرآن جایز بداند با چند اشکال و طرح احتمال، این خبر را از حجیت می‌اندازد و میگوید: این ترجیع (و کشیدن صدا) باید بر اشباع مد (مد کامل سه الفی) در جایگاه مناسب خودش حمل شود (نه از باب جواز کشیدن صوت در همه کلمات)، و نیز محتمل است که این صوت هنگام حرکت دادن کاروان باشد، چنانکه برای کسی که سوار بر مرکب است و صدایش را بلند میکند، اتفاق می‌افتد که صوتش به دلیل جهش و حرکت مرکب، تحت فشار و ضربه قرار می‌گیرد و قطع و وصل می‌شود، و با این احتمال حدیث حجیتی بر جواز ترجیع غنایی ندارد.(قرطبی۱، ۱۶)

پس، ممکن است برداشت راوی از فعل رسول خدا(ص)، خطا باشد و این استنباط راوی حجیتی ندارد، ولو سند صحیح باشد.

قرطبی به حدیث معارض با این برداشتِ راوی نیز استناد کرده، که گذشت، و در آن گر چه تشویق شده که قرآن را با لحن و صوت عربی بخوانند، ولی از قرائت به لحون «اهل العشق و اهل الکتابَین»، نهی شده است. (قرطبی۱، ۱۷)

قرطبی به حدیثی دیگر از رسول خدا(ص) نیز استناد کرده که حضرت خطاب به مؤذنی که به نقل ابن عباس «یطرِّب؛ تطریب می کرده»، فرمودند: «إنّ الاذان سهل سمح فاذا کان اذانک سمحا سهلاً و الا فلاتؤذن»؛ اذان آسان و روان است، پس اگر اذان گفتن تو آسان و روان باشد، اذان بگو و گرنه اذان مگو.

قرطبی از این نهی از تطریب در اذان، به اولویت نهی از تطریب (صوت و لحن مطربانه که مهیج و محرّک باشد،) در قرائت قرآن را استفاده کرده است. (قرطبی۱، ۱۶)

تا اینجا دلیل محکمی بدون معارض، بر جواز ترجیع و تغنی در قرائت قرآن پیدا نکردیم!

ادله دیگری نیز برای جواز تغنی در قرائت ذکر شده، برای نمونه: از پیامبر(ص) نقل شده: «ان القرآن نزل بالحزن فاذا قرأتموه فابکُوا فان لم تبکوا فتباکوا و تغنوا به فمن لم یتغن بالقرآن فلیس منا»؛ قرآن حزین نازل شده، پس هنگام قرائت آن، بگریید. اگر گریه نکردید، خود را به حال گریه بدارید. با قرآن «تغنی» کنید که هر کس به قرآن تغنی ننماید از ما نیست. (قزوینی۱، ۴۲۴، ح۱۳۳۷؛ سید مرتضی۱، ۲۵)

در روایات دیگری نیز این تعبیر تکرار گردیده است. در این روایت بکاء (تبکوا) و غناء، (تغنوا) مقارن با هم ذکر شده، گرچه تغنی همراه با حزن و فرح محقّق می‌شود اما به قرینه بکاء، مقصود روایت، تغنی محزون است. البته روایاتی مطلقند و تغنی بدون قید استعمال شده است.

«لیس منا من لم یتغن بالقرآن»، در منابع متعددی از امامیه و اهل سنت، مستقل نقل شده که تا حدودی سبب جلب توجه فقها شده است. بعضی مرسله نقل کرده، بعضی هم مسند و هم مرسلهاش را. این خبر معرکه آراست و تلاش شده تا معنای قابل قبولی از آن ارائه شود. (صدوق، معانی الاخبار۲۷۹؛ شریف رضی، ۲۳۴؛ طوسی۸، ۲۲۷؛ فاضل هندی۱۰، ۲۹۴ و.... بخاری۸، ۲۰۹؛ احمد۱، ۱۷۲؛ دارمی۱، ۳۴۹ و....)

شیخ طوسی بعد از نقل خبر می گوید: در تاویلی گفته شده که مقصود از آن حُسن صوت است. بعد احتمال دوم؛ یعنی تغنی به معنای استغنا (از نوع مالی) به قرآن را، نقل کرده است. (طوسی۸، ۲۲۷)

شیخ طوسی ربطی بین این خبر و تغنی اصطلاحی نمی‌بیند. او می گوید: مستحب آن است که قرآن، با رعایت زیر و بم، با سرعت مناسب به ترتیل و محزون قرائت شود. شیخ طوسی ترنم به قرآن را که همان زمزمه باشد، مباح دانسته، و در مورد قرائت با صوت و لحن هم تامل کرده و گفته: اگر قاری حروف را درست بیان کند و بعضی را با بعضی درهم نکند، مستحب است و اگر ادغام و درهم کردن و حروف به گونه‌ی نامفهوم نباشد، مکروه است. (طوسی۸، ۲۲۷)

طبرسی، تحسین و تزیین صوت را مستحب دانسته ولی در مورد این حدیث فقط نقل اقوال کرده: بعضی «تغنوا به» و «لم یتغن به» را به معنی «استغنوا به؛ بینیازی جستن به آن»، گرفته‌اند، ولی اکثر

علما بر این نظرند که به معنای تزیین صوت و محزون خواندن (تزیین الصوت و تحزینه) است.(طبرسی۱، ص۴۵- ۴۶)

ملاحظه کلام این علما نشان می‌دهد که گویا حدیث به شکلی که دیگران معنا کرده‌اند و آن را با تغنی اصطلاحی مرتبط دانسته‌اند، بی‌جهت است!

سید مرتضی از ابوعبید قاسم بن سلام نقل کرده که مراد از حدیث، استغنا و بینیاز شدن به وسیله قرآن است (سید مرتضی۱، ۲۴)؛ چنانکه امیر المؤمنین(ع) فرموده: «واعلموا انه لیس علی احد بعد القرآن من فاقة ولا لاحد قبل القرآن من غنی»؛ آگاه باشید! هیچ کس پس از داشتن قرآن، فقر و بیچارگی ندارد و هیچ کس پیش از آن، غنا و بی نیازی نخواهد داشت. (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۵)

ابوعبید به کلام ابن مسعود که گفته هر کس سوره آل عمران را قرائت کند غنی است استناد کرده که «یتغن» به معنای بی‌نیاز است.

ابو عبید بعد از ارائه مستندات متعدد برای نظر خود، به نکته جالبی اشاره می‌کند: «اگر معنای (تغنی به قرآن) ترجیع باشد مصیبت خواهد بود؛ زیرا هر کس در قرائت ترجیع نداشته باشد (و با آواز غنایی قرآن نخواند) از امت محمد(ص) نخواهد بود (و رابطه‌اش با حضرت قطع خواهد شد). (سید مرتضی۱، ص۲۴)

شیخ صدوق(ره) نیز با بیانی مشابه، همین نظر را دارد. (صدوق، معانی الاخبار، ۲۷۸)

نکته‌ی مهمی است. آیا ممکن است پیامبر(ص) چنین سخنی بر زبان جاری کند و بگوید هر کس قرآن قرائت کرد و با صوت غنایی نخواند از ما بیگانه است؟!

اگر این حدیث و امثال آن که تعبیر «تغنی» یا «ترجیع» دارند به معنای مصطلح باشد، به یقین از پیامبر(ص) صادر نشده؛ زیرا چگونه ممکن است پیامبری به صرف خوش صدا نبودن در قرائت، آن هم صوت در حد غنا، کسانی را از خود براند! اصلا این گونه تعبیرات افراطی از ساحت آن حضرت به دور است! حتی اگر مطلق غنا و آواز خوانی، حتی با آیات قرآن جایز باشد، باز هم این حدیث قابل تصحیح نیست، مگر آنکه معنایی غیر از اصطلاح معروف داشته باشد. اینکه تغنی به قرآن جایز باشد، یک سخن است و اینکه هر کس قرائت کند و تغنی نداشته باشد مطرودِ رسول خاتم(ص)

است، سخنی دیگر است که قابل تایید نیست.

بله، ممکن است احادیثی نظیر آنچه از پیامبر(ص) نقل شده که: «ما اذن اللّه لشیء ما اذن لنبی حَسَن الصوت، یتغنی بالقرآن ویجهر به»؛ خداوند به چیزی گوش نداده، آنگونه که به صدای زیبای پیامبر که قرآن را با تغنی و صدای بلند قرائت کند، گوش داده است (مسلم۲، ۱۹۲)، قابل تصحیح باشند؛ زیرا دلالت دارد بر اینکه، برای پیامبر خوش صدا تغنی مجاز شده و خدا هم آن را دوست دارد؛ آن هم نه غنای فاسقان که با شأن نبوت منافات دارد.

پس، اگر هم ترجیع و لحن را در قرائت جایز بدانیم، مقید است به اینکه از نوع غنایی و آوازخوانی در کلیسا و مجالس فاسقان نباشد.

دلایل دیگری نیز بر ممنوعیت تغنی مصطلح در قرائت وجود دارد. امام رضا(ع) از پدرانش نقل از رسول اللّه(ص) نقل کرده که می‌فرمود: «أخاف علیکم... أن تتخذوا القرآن مزامیر...» ؛ می ترسم که شما ... قرآن را وسیله آوازخوانی قرار دهید (و به سبک آوازی بخوانید)....(صدوق، عیون...۱، ۴۶، ح ۱۴۰)

نیز نقل شده که رسول اللّه(ص) در بیان «أشراط الساعة»، فراگیری قرآن برای غیر خدا، آهنگ قرار دادن آن و غنا خوانی با قرآن را نیز شمرده‌اند: «یتعلمون القرآن لغیر اللّه، و یتخذونه مزامیر... و یتغنون بالقرآن»؛ قرآن را برای غیر خدا می‌آموزند، و آن را مانند ابزار موسیقی استفاده می کنند... و با آن مرتکب غنا می‌شوند (و آواز غنایی می‌خوانند). (حرعاملی۱۵، ۳۴۸، ح۲۲)

معنای این دسته از احادیث این است که نباید قرآن وسیله‌ی آوازه خوانی قرار گیرد و سبک‌های موسیقی در قرائت اجرا گردد؛ چنانکه در شعر عمل می‌شود.

مرحوم محقق سبزواری علاوه بر مقایسه اخبار قرائت قرآن با هم، این اخبار را با اخبار حرمت غنا نیز سنجیده، و در پایان می‌فرمایند: احادیثی هم دلالت دارندکه غنای با محتوای لهو و باطل، حرام است. این قید در مورد قرآن صدق نمیکند؛ زیرا تمام [محتوای] قرآن حق است. (کفایة الأحکام۱، ۲۳۴- ۴۳۴)

سیره رسول خدا(ص) و اهل بیت(ع) در قرائت:

علاوه بر آنچه در توصیه به زیباخوانی قرآن گفته شد، در سیره و عمل پیامبر(ص) نقل شده که او

«قرائت همراه با ترجیع» داشته است. البته، این نوع قرائت بر خلاف قرائت ترتیل، که احادیث متعدد دارد و دلیل قرآنی، تنها در نقل واقعه‌ای خاص وارد شده است. نقل شده: «پیامبر اکرم(ص) در سال فتح (مکه) در میانه راه سوار بر مرکب خویش سوره فتح را قرائت نمود، «فرجَّع فی قرائته»؛ پس در قرائت خویش ترجیع نمود. (نووی۶، ۷۸ـ ۸۱)

از ادامه خبر، حُسن و جذابیت بسیار عالیِ قرائت پیامبر اکرم(ص) نیز به دست می‌آید؛ چرا که راوی ضمن اظهار اطلاع از نحوه قرائت پیامبر(ص)، عدم تقلید آن را ترس از ازدحام مردم اعلام می‌کند. گویا قرائت حضرت به نظر او بسیار زیبا آمده و چندان تکرار کرده که خیال میکرده میتواند مانند حضرت تلاوت کند.

در روایات زیادی، پیامبر اکرم(ص) دارای «قرائت حسن» و «صوت حسن» معرفی شده است. حتی قریش که در اوایل بعثت دشمنی و عناد آشکار با پیامبر اکرم(ص) و خدای او داشتند و چون نام خدای برده می‌شد می‌گریختند، اما هنگامی که پیامبر اکرم(ص) در نیمه‌های شب به قرائت قرآن می‌پرداخت، پنهانی به قرائت وی گوش می‌سپردند. ذیل آیه ۶۴ سوره اسراء: «وَ إِذا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلى أَدْبارِهِمْ نُفُوراً» نقل شده: «کان رسول الله(ص) إذا تهجد بالقرآن تستمع له قریش لحسن صوته، و کان إذا قرأ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ فرّوا عنه»؛ هنگامی که پیامبر خدا(ص) شب را به قرائت قرآن سپری می‌کرد، به جهت زیبایی صوتش، قریش (با علاقه فراوان، پنهانی) به صدایش گوش میدادند. و هنگامی که (آیه شریفه) بسم اللّه الرحمن الرحیم را قرائت می‌کردند (به جهت عداوت با خداوند) می‌گریختند. (بحرانی۳، ۵۳۸)

در روایت دیگر پیامبر اکرم(ص) نه تنها خوش صدا، که خوش صداترین مردم در قرائت قرآن «احسن الناس صوتا بالقرآن» معرفی شده است. (عیاشی۲، ۲۵۹)

در احادیث اهل سنت هم موارد متعددی در مورد حُسن صوت رسول خدا(ص)، در قرائت نماز وجود دارد. نقل شده که پیامبر(ص) در نماز عشاء «والتین والزیتون» را چنان زیبا قرائت کرد که راوی گفته: «فلم أسمع أحسن صوتا ولا أحسن صلاة منه»؛ من هرگز صوتی نیکوتر از صوت او و نمازی نیکوتر از نماز او نشنیدم.(احمد۴، ۲۹۸)

البته حسن صوت دلیل بر ترجیع، تغنی و آواز نیست!

در مورد ائمه هم چنین نقلهایی وجود دارد. نوفلی در مورد صوت (قرائت قرآن) نزد امام کاظم(ع) سخن گفت، امام فرمود: «إن علی بن الحسین (علیهما السلام) کان یقرأ فربما مر به المار فصعق من حسن صوته و إن الامام لو أظهر من ذلک شیئا لما احتمله الناس من حسنه»؛ حضرت علی بن الحسین(ع) قرائت (قرآن) می‌نمود، پس چه بسا عابری بر او می‌گذشت و از نیکویی صدای قرائتش به حالت صعقه و بیهوشی می‌افتاد. هر آینه اگر «امام» از (قرائت خوش) چیزی را نشان دهد، مردم تحمل شنیدن ندارند، به جهت (شدت) نیکویی و زیبایی.

نوفلی پرسید: مگر نه اینکه رسول الله(ص) با مردم نماز می‌خواند (و امام جماعت می‌شد) و صدایش را هنگام قرائت قرآن (سوره‌های نماز) بلند می‌کرد (پس چرا کسی مدهوش نمی‌شد)؟

امام(ع) فرمود: «إن رسول الله(ص) کان یحمل الناس من خلفه ما یطیقون»؛ رسول خدا(ص) مردم پشت سرش را به چیزی وا می‌داشت که تاب آن را داشتند. (کلینی۲، ۶۱۵، ح۴)

پس، صدای امام و کیفیت تلاوت او چنان بوده که گاه عابر از زیبایی صدا خشکش می‌زده و بی اختیار متوقف می‌شده است. ذیل حدیث هم می‌فهماند که پیامبر اکرم(ص) قدرت آفریدن قرائت مدهوش کننده را داشته؛ چنانکه که یکی از اوصیای او داشته است.

از امام صادق(ع) نیز نقل شده: «کان علی بن الحسین(ع) أحسن الناس صوتا بالقرآن وکان السقاءون یمرون فیقفون ببابه یستمعون قراءته»؛ علی بن حسین(ع) در میان مردم زیباترین صوت قرائت قرآن را داشت، به گونهای که سقاها (و آب فروشان) که از کنار منزلش می‌گذشتند می‌ایستادند و به قرائتش گوش می‌دادند.(حرعاملی۶، ۲۱۱، ح۴)

در بیانی دیگر حضرت صادق فرمودند:

علی بن الحسین (علیهما السلام) در قرائت قرآن، از همه مردم خوش صداتر بود و (هنگام قرائت) صدایش را بگونه‌ای بلند می‌نمود که اهل خانه بشنوند. ابا جعفر (امام باقر) نیز (چون پدر) در قرائت قرآن خوش صداترین بود، هنگامی‌که شبانگاه برخاسته و به قرائت می‌پرداخت، صدایش را (به قرائت) بلند می‌نمود پس ساقیان و افراد دیگری که در راه بر (منزلش) عبور می‌نمودند، ایستاده و به

قرائتش گوش فرا می‌دادند.(کلینی۶، ۲۰۹، ح۲)

واقعا ائمه چگونه تلاوت می کردند که چنین اتفاقی می‌افتاده؟ آیا تنها زیبایی آهنگ (آواز و تغنی) بوده که چنین تاثیری داشته و آواز حیرت‌آور مدهوش کننده بوده یا نه، آن حزن و آهنگ برخاسته از حال خود امام بوده که حقایق قرآن را مجسم می کرده، چنین تاثیری داشته است؟

در مورد قرائت امام کاظم(ع) آمده: «...کانت قراءته حزنا، فإذا قرأ فکأنه یخاطب إنسانا»؛ ...قرائت وی حزن‌آور(و برخاسته از حزن درونی) بود و در هنگام قرائت گویا انسانی را مخاطب قرار داده بود.(کلینی۲، ۶۰۶، ح۱۰)

موارد دیگری نیز تأثیر قرائت حزن‌آمیز ائمه(ع) بر شنوندگان نقل شده است. نقل شده امام کاظم(ع) که زیباترین صدا را در قرائت قرآن داشته و حزن‌آمیز قرائت می کرده، شنوندگان تحت تاثیر تلاوت او گریه می کردند. (ابن شهرآشوب۳، ۴۳۲- ۴۳۳)

بر این اساس، اگر قید «ترجیع» قابل توجیه باشد، ممکن است که سایر موارد نقل شده از همین باب باشد؛ یعنی تلاوت محزون و با توجه به معانی که همان ترتیلِ مورد امر خداوند، چنین تاثیری داشته است!

بر این برداشت شواهدی می توان اقامه کرد؛ زیرا اهل بیت علاوه بر آنکه سفارش کرده‌اند قرآن محزون تلاوت شود، بر ترتیلی که همراه تدبر باشد و قرائتی که حال قاری هنگام تلاوت آیات بهشت و جهنم تغییر کند، تاکید کرده‌اند: امام صادق(ع) فرموده: قرآن نباید به سرعت قرائت شود، بلکه باید به صورت ترتیل باشد. آنگاه که به آیه‌ای رسیدی که در آن از بهشت یاد شده، توقف کن و از خدا بهشت بخواه، و آنگاه که به آیه‌ای رسیدی که در آن از آتش یاد شده، توقف کن و از آن به خدا پناه ببر. (کلینی۲، ۶۱۷، ح۲)

روشن است که این حال قرائت در شنونده تاثیرگذار است؛ چنانکه نقل شده: عمر در زمان خلافتش به همراه عده‌ای، برای سؤالی خدمت علی(ع) رسیدند. آنان وقتی نزد حضرت رسیدند که در مزرعه بر بیلی تکیه داده بود و آیاتی را می‌خواند: «أَیحْسَبُ الْإِنْسانُ أَنْ یتْرَک سُدیً * أَلَمْ یک نُطْفَةً مِنْ مَنِی یمْنی * ثُمَّ کانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّی» (قیامت/ ۳۶- ۳۸) در همین حال اشک‌های امام(ع) بر گونه‌هایش

جاری بود. راوی می گوید: حال شنوندگان منقلب شد و به گریه افتادند.... (شاذان، ۱۲۷- ۱۲۸، ح۱۰۹)

تعبیر راوی «و هو یقول» است؛ یعنی مانند سخن گفتن معمولی آیات را می خوانده است. پس برای تاثیرگذای لازم نیست که صوت غنایی و آوازی باشد، بلکه دگرگونی حال قاری و قرائت با معرفت کامل و توجه به معانی در اطرافیان تاثیر می گذارد.

به نظر می‌رسد باید تاملی کرد و حساب حُسن صوت را از تغنِّی جدا کرد. صدای زیبا مقدمه و زمینه بسیار خوبی برای تاثیر گذاری است، ولی شرط کافی نیست!

نتیجه

اخبار و احادیث صوت، لحن، ترجیع و تغنی در قرائت قرآن چند دسته می‌شوند:

۱ـ احادیث دال بر تشویق به مطلق حُسن صوت.

۲- اخبار مشوق بلکه امر کننده به ترجیع و تغنی در قرائت قرآن.

۳ـ اخبار مقیدکننده ترجیع و تلحین به عدم مشابهت با ترجیع و غنای اهل گناه و کفار.

۴ـ احادیث تحریم مطلق ترجیع و غنا در قرائت قرآن.

بدون توجه به سند، مطلق حُسن صوت با هر سه دسته دیگر هیچ مشکلی ندارد و دسته دوم و چهارم به شهادت دسته سوم مطلق نیستند و قاعده عرفی و اصولی همین است که ببینیم قیدی برای مطلق وجود دارد یا نه، و در صورت وجود، جمع کنیم و مطلق را با قیدش هماهنگ نماییم. پس می گوییم: قرائت و تلاوت غنایی و چرخاندن صدا در گلو هنگام قرائت قرآن جایز است، مگر آنکه به سبک اهل گناه و یا خواندن آوازخوان‌های کلیسا باشد، و نیز تغنی در قرائت حرام است مگر آنکه با کیفیت خاص باشد و آداب ویژه آن رعایت شود.

بدین ترتیب روایاتی که مطلق ترجیع را مجاز یا مطلوب دانسته است، به غنای اهل فسوق و عشق و غنای اهل کتاب (در مجموع غنای لهوی) تقیید می‌شود و ترجیع و تطریب حرام نیز در همین دایره قرار می گیرد. پس، حرمت تغنی به قرآن به طور مطلق قابل تایید نیست.

فهرست منابع:

ابن ادریس حلی؛ مستطرفات السرائر، تحقیق و نشر: مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۱ق.

ابن حنبل، احمد، مسند احمد، بیروت، دار صادر.

ابن خزیمه، محمدبن اسحاق؛ صحیح ابن خزیمه، تحقیق: محمد الأعظمی، المکتب الاسلامی، دوم۱۴۱۲ق.

ابن شهر آشوب، مناقب آل أبی طالب، نجف اشرف، المکتبة الحیدریه، ۱۳۷۶ق.

ابن فهد حلی، عده الداعی، تصحیح: موحدی قمی، قم، مکتبه وجدانی.

ابن منظور، لسان العرب، قم، نشر أدب الحوزة، ۱۴۰۵ق.

ابن‌اثیر، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، به کوشش طناحی و احمد زاوی، قم، اسماعیلیان، ۷۶۳۱ش.

ابن‌قدامه؛ المغنی والشرح الکبیر، بیروت، دارالکتب العلمیة، [بی‌تا].

بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: موسسه بعثت، تهران، بنیاد بعثت، اول ۱۴۱۶ق.

بحرانی، سید هاشم، حلیة الأبرار، قم، مؤسسة المعارف الإسلامیة، اول ۱۴۱۱ق.

بخاری، صحیح البخاری، بیروت، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۰۱ق.

بیگلری، حسن؛ سرالبیان فی علم القرآن، تهران، سنایی، ۱۳۷۲ش.

جصاص، احکام القرآن، تحقیق: عبد السلام شاهین، بیروت، دار الکتب العلمیة، اول، ۱۴۱۵ق.

جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تحقیق: العطار، بیروت، دار العلم للملایین، چهارم ۱۴۰۷ق.

حر عاملی، وسائل الشیعة (آل البیت)، قم، مؤسسه آلالبیت لاحیاء التراث، دوم۱۴۱۴ق.

حویزی، عبد علی بن جمعه؛ تفسیر نور الثقلین، تحقیق: رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، چهارم ۱۴۱۵ق.

حیدر شعیری، تاج الدین محمد؛ جامع الأخبار، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۹۰.

الدارمی، ابومحمد عبدالله؛ سنن الدارمی، به کوشش محمد دهمان، [بی‌جا]، داراحیاء السنة النبویة، [بی‌تا].

دهخدا، علی اکبر؛ لغتنامه، زیر نظر: دکتر معین و دکتر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش.

زمخشری خوارزمی، محمود، الکشاف عن حقایق التنزیل و...، بیروت، دارالمعرفه.

سبزواری، محمدباقر؛ کفایة الاحکام (کفایة الفقه)، اصفهان، مدرسة صدر مهدوی، [بی‌تا].

سجستانی، ابو داود؛ سنن ابی داود، تحقیق: سعید اللحام، بیروت، دار الفکر للطباعة والنشر، اول ۱۴۱۰ق.

سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، قم، انتشارات رضی، بیدار، دوم ۱۳۶۳ش.

سید مرتضی؛ امالی، به کوشش سید محمد حلبی، اول، قم، مکتبة مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ ق.

شاذان بن جبرئیل، الروضه فی فضائل امیر المؤمنین، تحقیق: علی شکرچی، اول ۱۴۲۳، (خطی).

شافعی، محمدبن ادریس؛ الام، بیروت، درالمعرفة، [بی‌تا].

شریف رضی، المجازات النبویة، تحقیق وشرح: طه محمد الزیتی، قم، منشورات مکتبة بصیرتی.

صدوق، علل الشرائع، منشورات نجف اشرف، المکتبة الحیدریة ومطبعتها، ۱۳۸۵ق.
صدوق، عیون أخبار الرّضا(ع)، تحقیق: اعلمی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.
صدوق، معانی الاخبار، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۳۶۱ش.
طبرسی، فضل بن حسن؛ تفسیر مجمع البیان، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، اول ۱۴۱۵ق.
الطریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۵ ش.
طوسی، محمد بن الحسن، المبسوط، تحقیق: بهبودی، قم، مکتبه مرتضویه لإحیاء آثار الجعفریه، بیتا.
عبده، محمد، نهج البلاغه، خطب الإمام علی(ع)، قم، دارالذخائر، اول ۱۴۱۲ق.
عیاشی، محمد بن مسعود؛ تفسیر العیاشی؛ تصحیح: رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، بیتا.
فاضل هندی، کشف اللثام عن قواعد الاحکام(ط.ج)، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
قرطبی، محمّدبن احمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیة، پنجم، ۱۴۱۷ق.
قزوینی، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقی، بیروت، دار الفکر، بیتا.
کلینی، محمد؛ الکافی، تحقیق: علی اکبر الغفاری، سوم، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۶۷ش.
متقی الهندی، کنزالعمال، تحقیق: شیخ بکری حیانی، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹ق.
مجلسی، بحار الأنوار، تحقیق: میانجی، بهبودی، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
مکارم شیرازی، ناصر؛ بحوث فقهیه هامه، قم، مدرسة امیر المؤمنین(ع)، ۱۴۲۲ق.
النووی، محیی الدین؛ صحیح مسلم بشرح النووی، بیروت، دارالکتاب العربی، دوم۱۴۰۷ ق.

یازدهمین نشست تخصصی اساتید قرآن
حافظان ممتاز و قاریان قرآن کریم

بررسی دیدگاه فقیهان فریقین و اندیشمندان اسلامی درباره تغنی در قرائت قرآن

سید محمد اسماعیلی[1]

چکیده

«تغنی به قرآن» از جمله احکام مورد اختلاف بین فقهیان و عالمان شیعه و اهل سنت است، از مهمترین عوامل اختلاف در حکم «تغنی به قرآن»، اجمال در تعریف «غناء» است و این اجمال در تعریف موضوع، به اجمال در حکم هم سرایت کرده است، اگر اندیشمندان اسلامی ابتدا به صورت شفاف، موضوع و محدوده آن را مشخص می‌نمودند، اختلاف نظر چندانی باقی نمی‌ماند.

در این تحقیق پس از بررسی معنای لغوی و اصطلاحی «غناء»، تعریف غناء را چنین پیشنهاد می‌دهد که «غناء مطلق خواندن و آواز است، خواه ساده و یا به صورت حرفه‌ای و در دستگاه خاصی اجرا شود»، سپس دیدگاه اندیشمندان اسلامی در مورد حکم تغنی به قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد، برخی قائل به «حرمت تغنی به قرآن» به صورت مطلق و کلیاند و آن را به هیچ وجه جایز نمی‌دانند و برای اثبات این حکم به اطلاقات و عمومات برخی آیات و روایات، همچنین به برخی احادیث خاص و ادله عقلی تمسک کرده‌اند، اما ادله ارائه شده برای اثبات حرمت مطلق تغنی به قرآن کافی نیست و تنها با این ادله می توان حرمت برخی از موارد «تغنی به قرآن» (حرمت فی الجمله) را اثبات نمود. در مقابل عده‌ای از فقیهان قائل به جواز تغنی به قرآن‌اند و برای اثبات مدعای خود به ادله نقلی و عقلی استناد نموده‌اند. با بررسی ادله هر دو گروه روشن می‌شود، دیدگاه قائلان به «جواز تغنی به قرآن» قابل پذیرش است، بنابراین اگر «تغنی به قرآن» به گونه‌ای که مناسب شأن قرآن باشد نه تنها حرمتی ندارد، بلکه مطابق روایات مستحب می باشد و پیامبر اکرم(ص) به آن توصیه نموده است و اگر در برخی روایات نهی از «تغنی به قرآن» شده است، مربوط به غنای است که مناسب با شأن قرآن نباشد یا به همراه آن معاصی و محرمات دیگری صورت گیرد.

کلید واژه: غناء، تغنی، فقیهان، قرائت قرآن

۱ـ سطح۴حوزه‌علمیه‌قم‌ودانشجوی‌دکتری‌زبان‌انگلیسی‌مرکزبین‌المللی‌مطالعات‌اسلامی‌حوزه‌علمیه‌قم/Esmaeili620@gmail.com

مقدمه :

صدای زیبا بر روح و روان آدمی بسیار تأثیر دارد، اگر این هنر در خدمت دین قرار گیرد، بسیار سودمند و مفید واقع خواهد شد. درآغاز اسلام از هنر آواز به خوبی استفاده نمی‌شد و بیشتر از آن در امور بیهوده و ممنوع استفاده می‌کردند، لذا پیامبر مردم را تشویق نمود تا قرآن را با آهنگ خوش بخوانند از این‌رو دستور دادند به جای آواز رکبانی که دارای محتوای بیهوده بود قرآن را با صدای خوش بخوانند. روایات فراوانی درباره قرائت نیکوی پیامبر(ص) و دیگر معصومان(ع) وارد شده است. از طرفی وجود روایات مختلف در مورد غناء و خصوصا در مورد «تغنی به قرآن» سبب اختلاف آرای اندیشمندان در این مورد شده است، از این روی در این تحقیق تلاش می‌شود با بررسی اقوال و ادله اندیشمندان اسلامی، دیدگاهی معقول و مستدل ارائه گردد.

معنای لغوی غنا

لغویان معانی مختلفی را برای «غناء» ذکر کرده اند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱ـ «غناء» صوت است.

ابن فارس، برای ماده «غناء» دو اصل و معنا قائل است: «الغین و النون و الحرف المعتل أصلانِ صحیحان، أحدُهما یدلُّ علی الکِفایة، و الآخر صوت»، (ابن فارس، ۱۴۰۴ق.، ج۴، ص ۳۹۷) غین، نون و حرف معتل (غنا) دارای دو اصل است: یکی به معنای کفایت کردن و دیگری به معنای صوت است. عده ای از لغویان قائل اند غنای به معنای صوت مصدرش با کسر غین و ممدود (الغناء) و غنای به معنای بی‌نیازی را با فتح غین و مقصور دانسته اند. (ابن فارس، همان؛ ازهری، بیتا، ج۸، ص ۱۷۵؛ فیروزآبادی، بیتا، ج۴، ص ۴۲۱)،

فیومی نیز در تعریف غناء می‌گوید: «انه الصوت»، (فیومی، بیتا، ص ۴۰۰، «غنن»)، همانا غنا صوت است.

۲ـ «غناء» نزد عرب صدای بلند و پشت سرهم است.

ابن منظور در تعریف غناء گفته است: «کلُّ مَنْ رَفَع صوتَه و وَالاهُ فصَوْتُه عند العرب غِناءٌ». (ابن منظور، ۱۴۱۴ق.، ج۱۵، ص ۱۳۵) هر کس صدایش را بلند کند و پشت سر هم بگوید، نزد عرب غناء گفته می‌شود.

۳ـ «غناء» صدای مطرب است.

فیروزآبادی در معنای غناء «طرب آور بودن» را شرط دانسته است : «و الغِناءُ، ککِساءٍ، من الصَّوْتِ: ما طُرِّبَ به»، (فیروزآبادی، بیتا، ج۴، ص ۴۲۱)؛ غناء بر وزن کساء صوتی است که حالت طرب با آن ایجاد می‌شود.

٤ـ «غناء» چرخاندن صدا در گلو است.

صحاح در تعریف غناء می‌نویسد:« الغناء ترجیع الصوت تردیده فی الحلق کقراءه اصحاب الالحان»، (جوهری، ۱۴۱۰ق.، ج ۳، ص ۱۲۱۸) غنا ترجیع صدا و چرخاندن آن در گلو است مانند خواندن صاحبان الحان.

۵ـ «غناء» صوت دارای ترجیع مطرب یا صوتی که عرف آن را غناء بشمارد.

فخرالدین طریحی دو تعریف برای غنا ذکر می کند : «و الْغِنَاءُ» ککساء: الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب أو ما یسمی بالعرف غِنَاءً و إن لم یطرب، سواء کان في شعر أو قرآن أو غیرهما، و استثني منه الحدو للإبل. و قیل: و فعله للمرأة في الأعراس مع عدم الباطل [مباح]»، (طریحی، ۱۴۱۶ق.، ج۱، ص ۳۲۱) غِناء بر وزن کساء صوتِ در بردارنده ترجیع طرب آور یا آنچه در عرف غنا دانسته می‌شود اگر چه طرب آور نباشد، خواه در شعر، قرآن و یا غیر آن‌ها باشد و استثنا شده از اینها آوازی که برای شتر می‌خوانند و برخی گفته‌اند غنا در عروسی‌ها در صورتی که باطل گفته نشود جایز است. مطابق دیدگاه طریحی غنا صوتی است که دارای ترجیع مطرب باشد یا آنکه در عرف به آن غنا بگویند.

بررسی و نقد:

از کلام اهل لغت پنج معنا برای غناء بیان شد:

۱. «غنا صوت است»، این تعریف دارای ابهام است آیا هر صوتی غناء است یا غناء نوعی از صوت است، در صورتی که نوعی از صوت باشد چه ویژگی‌ای دارد؟

۲. «غناء» نزد عرب صدای بلند و پشت سرهم است. این تعریف نیز دارای دو اشکال است، یکم اینکه آوردن قید «نزد عرب» معنای استعمالی را بیان می کند در حالی معنای لغوی غیر از معنای

استعمالی است. دوم اینکه مشخص نشده که آیا هر صدای بلندی که پشت سر هم ادا شود، غناء است یا نه؟

۳. «غناء صدای طرب آور است»، در این تعریف روشن نشده آیا طرب آور بودن برای هر فرد به صورت نسبی و شخصی است یا امری نوعی است که باید عده‌ای آن را تشخیص دهند.

۴. «صوت دارای ترجیع است»، اشکال تعریف قبل بر این تعریف نیز وارد است که آیا تشخیص ترجیع امری شخصی و نسبی است یا نوعی است.

۵. «صوت دارای ترجیع مطرب» یا اینکه «صوتی که عرف آن را غنا بداند» در این تعریف نیز ابهاماتی وجود دارد: یکم. معیار «ترجیع و طرب» مشخص نشده؛ دوم. معیار عرف نیز مشخص نشده آیا عرف عام است یا عرف خاص، علاوه بر این نوعی تردید در تعریف وجود دارد.

از بررسی تعاریف مطرح شده، روشن شد که اهل لغت بر معنای واحدی برای «غناء» توافق ندارند و تعاریف بیان شده نیز خالی از اشکال نیست.

معنای اصطلاحی غناء

در اصطلاح فقیهان شیعه و اهل سنت نیز غناء دارای تعریف واحدی نیست و این اختلاف در تعریف، موجب اختلاف در حکم نیز می‌شود.

تعاریف فقیهان شیعه از «غناء»:

۱ـ «کشیدن صدا با ترجیع»، علامه(ره) در قواعد می گوید: «الغناء مد الصوت مع الترجیع»، (حلی، ۱۴۱۳ق.، ج ۲، ص ۲۳۶) غنا کشیدن صدا با ترجیع است.

۲ـ «صوت مطرب»، سید جواد عاملی غناء را صوت مطرب دانسته، سپس می گوید: «إنّ المراد بالإطراب و التطریب غیر الطرب بمعنی الخفّة لشدّة حزنٍ أو سرورٍ کما توهَّمه صاحب مجمع البحرین و غیره من أصحابنا»، (عاملی، سید جواد،۱۴۱۹ق.، ج ۴، ص ۵۰) همانا مراد از اطراب و تطریب غیر از طرب به معنای سبکی بخاطر شدت ناراحتی یا شادی است، همچنانکه صاحب مجمع البحرین و دیگران از اصحاب ما چنین توهمی نموده اند.

۳ـ «صوت مطرب دارای ترجیع»، محقق کرکی در جامع المقاصد می‌نویسد: «و لیس مطلق مد الصوت محرما و ان مالت القلوب الیه، ما لم ینته الی حیث یکون مطربا بسبب اشتماله علی الترجیع المقتضی لذلک »، (کرکی، ۱۴۱۴ق.، ج ۴، ص ۲۳)، مطلق کشیدن صدا حرام نیست، اگرچه قلب به آن میل پیدا کند تا زمانی که مطرب نباشد، و مطرب بودن به خاطر ترجیعی است که اقتضای طرب دارد.

تهرانی نیز می‌گوید: «صوت در صورتی غناء است که بر آن اطراب، ترجیع، مد و مانند اینها عارض شود، اما خود الفاظ به هیچ وجه دخالتی ندارند». (تهرانی، ۱۴۱۸ق.، ص ۱۱-۱۲)

ملا احمد نراقی دوازده تعریف مختلف از فقها را ذکر نموده‌اند: «صوت مُطرب؛ صوت دارای ترجیع؛ صوت دارای ترجیع و اِطراب؛ صوت دارای ترجیع؛ تطریب؛ ترجیع همراه با تطریب؛ بلند کردن صوت همراه با ترجیع؛ کشیدن صدا؛ کشیدن صدا با ترجیع یا تطریب و یا هر دو ویژگی؛ صوت نیکو؛ کشیدن صدا و موالات آن؛ صوت موزون و قابل فهم که قلب را تکان دهد». (نراقی، احمد، ۱۴۱۵ق.، ج۱۴، ص ۱۲۴- ۱۲۵)

وی سپس می گوید: «برخی نیز «غناء» را به «سرود» یا «دو بیتی» معنا نمودهاند که امکان دارد اینها را به تعاریف قبلی برگرداند»، ایشان در پایان قدر متیقن از تعریف غنا را «کشیدن صدای مشتمل بر ترجیع مطرب، خواه در شادی یا غم» می داند. (همان، ص ۱۲۵)

۴ـ «صوت دارای ترجیع مطرب یا آنکه عرف آن را غناء بداند»، شهید ثانی می گوید: «الغناء مد الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب او ما یسمی فی العرف غناء»، (شهیدثانی، ۱۴۱۰ق.، ج۱، ص ۲۷۲) غنا کشیدن صدایی است که دارای ترجیع مطرب باشد یا اینکه در عرف غنا گفته شود.

تعریف محقق اردبیلی را نیز می توان در این تعریف قرار داد، وی می گوید: «الغناء مشهور فکل ما یسمی فی العرف بها فهو محرم، اذ لامعنی له شرعا و قیل: «هو ترجیع الصوت المطرب»، (اردبیلی، بیتا، ص ۴۱۳) غنا مشهور است پس هرآنچه عرفا غنا گفته شود حرام است، زیرا غنا تعریف شرعی ندارد و گفته شده: «غنا ترجیع صوت مطرب است».

۵ـ «صدای دارای لرزش که موجب سرور یا حزن گردد»، ملامحمد مهدی نراقی در تعریف غنا گفته است: « غنا عبارت است از صدایی که با او لرزشی باشد که احداث کند در شنونده سرور و

خوش‌حالی، یا حزن و اندوه را». (نراقی، محمد مهدی، ۱۴۲۵ق.، ص ۴۷)

۵ـ«ترجیع لهوی»، بعضی از فقیهان شیعه قائلند مجرد ترجیع، تحسین و تحزین صوت ، مستلزم غنا نیست، زیرا مقصود از ترجیع در روایات مورد اشاره چرخاندن صدا در گلوست که اگر به صورت لهوی نباشد و مناسب با مجالس لهو نباشد غنا نیست. (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.، ج۱، ص۳۱۰؛ امام خمینی، المکاسب المحرمه،ج۱، ص۲۱۷)

شیخ انصاری(ره) می گوید:« ... فالغناء و هي من مقولة الكيفية للأصوات ...»، (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.، ج ۱، ص ۲۹۰) ؛ ... پس غناء که از مقوله کیفیت صوت است... .

بررسی و نقد:

۱ـ در سه تعریف اولی «کشیدن صدا با ترجیع»، «صوت مطرب»، «صوت مطرب دارای ترجیع»، معیار تشخیص ترجیع و طرب، روشن نیست، آیا تشخیص فردی است یا تشخیص عرف شرط است.

۲ـ در تعریف چهارم «صوت دارای ترجیع مطرب یا آنکه عرف آن را غناء بداند»، اشکال پیشین در قسمت اول تعریف وارد است علاوه بر اینکه نوعی تردید در تعریف وجود دارد.

۳ـ «صدای دارای لرزش که موجب سرور یا حزن گردد»، این معیار نیز ابهام دارد آیا این امر نسبی و شخصی است یا نوعی و عرفی است، ممکن است برای شخصی موجب سرور و حزن نگردد و برای دیگری سرور یا حزن آور باشد.

۴ـ«ترجیع لهوی»، در این تعریف نیز معیار ترجیع همچنین لهوی بودن مشخص نشده است.

تعاریف فقیهان اهل سنت از «غناء»:

فقیهان اهل سنت نیز در تعریف غناء اختلاف نظر دارند، به چهار مورد از این تعاریف اشاره می‌شود:

۱ـ «غناء» نزد عرب صدای بلند و پیاپی است.

از شافعی دو تعریف درباره غناء نقل شده است؛ تعریف اول: «كلّ مَنْ رَفَعَ صوتاً و والاه فصوته عند العرب غناء»؛ (ابن منظور، ۱۴۱۴ق.، ج ۱۰، ص ۱۳۵) «هر کس صدایش را بلند کند و پیاپی بیاورد نزد

عرب آن را غناء می گویند».

۲ـ «غناء» زیبا و نازک گرداندن صدا است.

تعریف دوم شافعی: «تحسین الصوت و ترقیقه»، (ابن منظور، ۱۴۱۴ق.، ج ۱۰، ص ۱۳۵) «غنا زیبا و نازک ساختن صوت است».

۳ـ «غناء» چرخاندن صدا با آهنگ است.

عبد الرحمن جزیری به مناسبت بیان احکام غناء، آن را چنین تعریف می کند: «ترديد الصوت بالألحان»، (جزیری، ۱۴۱۹ق.، ج ۲، ص ۴۲.) (غنا) چرخاندن صدا با آهنگ است.

٤ـ «غناء» اعم از خوانندگی عادی یا حرفهای است.

ابن حجر هیثمی از عالمان شافعی و مالکی نقل میکند که غناء بر دو گونه است: بخش اوّل خوانندگی مردم عادی است بی‌آنکه قواعد تغنّی را مراعات کنند، مانند آوازی‌که شتربانان برای افزایش سرعت شتران می‌خوانند؛ دوم، غنایی است که تنها خوانندگان حرفه‌ای و متخصصان غنا می‌توانند آن را اجرا کنند.(کفّ الرعاع، ص ۵۹)

بررسی و نقد:

۱ـ در تعریف سه تعریف اول نیز ابهام وجود که آیا هر نوع صدایی که بلند و پیاپی باشد غناء است یا اینکه نوعی خاصی از صدای بلند و پیاپی است؟ همچنین در تعریف دوم و سوم آیا معیار تشخیص زیبایی و نازکی کلام و نیز چرخاندن صدا با آهنگ، نسبی و شخصی است یا ملاک عرفی و نوعی است؟

۲ـ در این تعریف به عمومیت غناء اشاره شده است، لکن در معنای خوانندگی عادی و حرفه ای ابهام وجود دارد، آیا تمام خوانندگی‌های عادی و حرفه‌ای یا خوانندگی‌هایی که در مجالس لهو و لعب است؟

تعریف مختار

«غناء مطلق آواز خواندن است، خواه سرور آور یا حزن آور باشد و خواه به صورت عادی یا حرفه‌ای باشد.». اطلاق کلام برخی از اهل لغت و نیز اطلاق احادیث و دیدگاه برخی از فقیهان فریقین که در ادامه به دیدگاه آن‌ها اشاره می‌شود، مؤید صحت این تعریف‌اند.

حکم تغنی به قرآن

همان گونه که فقیهان در مورد «تعریف غناء» اختلاف نظر داشتند در مورد «حکم غناء» نیز دیدگاه‌های مختلفی دارند، می توان گفت بین تعریف و حکم غناء رابطه‌ای مستقیم است و یکی از عوامل اختلاف در حکم غناء، اختلاف در تعریفی است که از آن ارائه شده است، بنابراین اگر ابتدا موضوع غناء مشخص شود، اختلاف در حکم کمتر می‌شود.

در مورد حکم به حرمت یا حلیت تغنی به قرآن، دو دیدگاه وجود دارد: ۱. تغنی به قرآن به صورت کلی و مطلق حرام است؛ ۲. حرمت تغنی فی الجمله و در موارد خاصی است.

دیدگاه اول مربوط به کسانی است که «غناء» را مطلقا و به صورت کلی حرام دانسته‌اند و هیچ استثنایی برای تغنی قائل نیستند، (ملا محمد مهدی نراقی، انیس التجار، ص ۴۷) شیخ انصاری(ره) از فقیهانی است که قائل به این دیدگاه است، ایشان بعد از نقل اخباری که دلالت بر حرمت غناء دارند، می گوید: «و ظاهر هذه الأخبار بأسرها حرمة الغناء من حيث اللهو و الباطل، فالغناء و هي من مقولة الكيفية للأصوات كما سيجيء إن كان مساوياً للصوت اللهوي و الباطل كما هو الأقوى و سيجيء فهو و إن كان أعمّ وَجَب تقييده بما كان من هذا العنوان كما أنّه لو كان أخصّ وجب التعدي عنه إلى مطلق الصوت الخارج على وجه اللهو» (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.، المکاسب، ج ۱، ص ۲۹۰) ؛ و ظاهر این روایات به طور کلی دلالت دارند بر حرام بودن غناء از جهت لهو و باطل بودن پس غناء که از مقوله کیفیت صوت است، همچنانکه بعدا می آید، اگر مساوی صوت لهوی و باطل بود ـ چنانکه این دیدگاه قوی تر است ـ پس صوت لهوی و باطل حرام است، اما اگر غناء عام تر بود، حرمت آن تنها در موارد لهوی و باطل است و نیز اگر غنا اخص از صوت لهوی و باطل است، حرمت آن مربوط است به مطلق صوتی است که به شکل لهوی خارج می‌شود.

وی در ادامه می‌گوید: گمان می‌کنم آنچه در معنای غنای حرام گفته شد این است که غنا عبارت است از صوت لهوی و اختلافی در این مورد نیست، اما اگر بر وجه لهوی نباشد پس دلیلی بر تحریمش نیست، اگر کسی بگوید غنا شامل آن موارد هم می‌شود، در پاسخش می‌گوییم از اخبار به دست می آید که حکم به حرمت غنا، منوط به لهو و باطل بودن آن است. (ر.ک: شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.، المکاسب، ج۱، ص ۲۹۶)

شیخ انصاری معتقد است هنگامی که صوت لهوی باشد تفاوتی در کلام نیست که کلام حق باشد یا باطل، بنابراین حتی قرائت قرآن، دعا و مراثی هم اگر به صورت لهوی باشد شکی در حرمت آن و حتی دوچندان بودن عقابش نیست.(شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.، ج۱، ص ۲۹۶-۲۹۷)

با توجه به اینکه شیخ انصاری(ره) غناء را مساوی با صوت لهوی می‌داند از این رو آن را مطلقا حرام می‌داند و هیچ استثنایی را نمی‌پذیرد، خواه در قرآن باشد یا در غیر آن.

دیدگاه دوم مربوط به فقیهانی است که غناء را به صورت مطلق و کلی حرام نمی‌دانند، مانند شیخ طوسی در استبصار، همچنین کلینی در کافی، سبزواری در کفایه الاحکام، صدوق، سید مرتضی در الدرر و الغرر، فاضل در المنتهی. (نراقی، احمد، ۱۴۱۵ق.، ج۱۴، ص ۱۲۷) این دسته از فقیهان قائل‌اند که غناء در برخی موارد به دلیل محرماتی که ملازم با آن است، حرام شود.

محقق سبزواری در جمع بین اخباری که دلالت بر حرمت غناء و نیز اخباری که دلالت بر جواز دارند، می‌گوید: «جمع بین اخباری که در مورد غناء وارد شده که برخی دلالت بر حرمت دارند و برخی بر جواز، به دو صورت ممکن است:

۱. بگوییم اخباری که دلالت بر حرمت دارند، مراد از آن‌ها غناء در غیر قرآن است و روایاتی که بر ممنوعیت غنا در قرآن دلالت دارند، مرادشان غنایی است که به نحو لهوی باشد، مانند کار فساق، اما روایات دیگر که بر جواز تغنی به قرآن دلالت دارند مراد غنایی است که به نحو لهوی نباشد. سپس ایشان در تأیید سخنشان به روایت عبدالله بن سنان استناد می‌کند: «اقْرَءُوا الْقُرْآنَ بِأَلْحَانِ الْعَرَبِ وَ أَصْوَاتِهَا وَ إِيَّاكُمْ وَ لُحُونَ أَهْلِ الْفِسْقِ وَ أَهْلِ الْكَبَائِرِ فَإِنَّهُ سَيَجِيءُ مِنْ بَعْدِي أَقْوَامٌ يُرَجِّعُونَ الْقُرْآنَ تَرْجِيعَ الْغِنَاءِ»؛ قرآن را با الحان و صدای عرب بخوانید و از خواندن قرآن با الحان فاسقان و گنهکاران دوری کنید،

همانا بعد از من اقوامی می‌آیند که قرآن را به ترجیع مانند ترجیع غناء می‌خوانند. (کلینی، ۱۴۰۷ق.، ج۲، ص ۶۱۴.)؛

۲. روایاتی که غنا را حرام می‌دانند، حمل بر مواردی شود که در آن زمان شایع بود و غناء لهوی و به همراه آن گناهانی مرتکب می شدند و مؤید این مورد روایت علی بن جعفر از برادرش امام کاظم(ع) است:«وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْغِنَاءِ أَ يَصْلُحُ فِي الْفِطْرِ وَ الْأَضْحَى وَ الْفَرَحُ يَكُونُ قَالَ لَا بَأْسَ مَا لَمْ يعص بِه»؛ از امام(ع) در مورد غناء سؤال کردم که آیا در عید فطر و قربان و شادی جایز است، فرمود اگر با آن معصیتی صورت نگیرد اشکالی نیست. همچنین روایات دیگری که اشعار دارند که منشأ حرمت را افعال حرامی دانسته‌اند که با غناء همراه می‌شوند، از طرفی روایات فراوانی دلالت بر جواز غناء در قرآن، بلکه استحباب حسن صوت و تحزین و ترجیع به آن دارند.(سبزواری، ۱۴۱۸ق.، ص ۸۵)

شیخ انصاری بر کلام سبزواری اشکال می‌کند که غناء مطابق آنچه از اخبار و فتاوای فقیهان و اقوال اهل لغت به دست می آید، عبارت است از ملاهی و حرام بودن آن مانند برخی آلات لهو است که در روایت از گناهان کبیره به شمار می‌رود، بنابراین لازم نیست با حرام دیگری همراه شود تا حرمت پیدا کند، بله اگر غناء وضع شده بود برای مطلق صوت حسن، آن وقت نمی‌توان گفت غناء به صورت مطلق حرام است.(شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.، ج۱، ص ۳۰۲)، وی سپس می گوید: «آنچه در مورد دیدگاه صاحب کفایه و فیض کاشانی می توان گفت، این است که آن‌ها در مقام نفی تحریم از صوت حسن‌اند نه از غناء. وی پس از آن می گوید: «در برخی موارد به محقق سبزواری و فیض کاشانی نسبت داده شده که غناء را به صورت مطلق جایز دانسته‌اند و اینکه اصلا حرام نیست و حرمت بخاطر مقارنات است در صورتی که این نسبت درست باشد این دیدگاه در نهایت ضعف است و دلیلی بر تقیید روایات فراوانی که بر حرمت مطلق غنا جز موارد خاص وجود ندارد». (همان، ص ۳۰۳)

قبلا اشاره شد برخی از اهل لغت و نیز در اصطلاح برخی فقیهان دامنه معنایی غناء گسترده‌تر از تعریفی که شیخ انصاری بیان می‌نمایند، بنابراین اشکال ایشان بر محقق سبزواری و فیض کاشانی وارد نیست.

تهرانی می گوید: «به اعتقاد من غناء جائز است در حالی که بیشتر بزرگان مخالف این حکم‌اند

ولی برهان‌های قاطع موافق این حکم است، بنابراین صوت به تنهایی حرمت ندارد و همراه شدن آن با حرام موجب حرمت آن می گردد؛ بنابراین نظر فیض کاشانی در این باره صحیح است».(تهرانی، ۱۴۱۸ق.، ص ۱۱-۱۲.)

خواجوئی نیز می گوید: «از سخنان محقق سبزواری و کاشانی در صافی فهمیده می‌شود که غناء فی نفسه حرام نیست، بلکه زمانی که مقرون با لهو و باطل دیگری شود، حرام می‌شود، مانند همراه شدن آن با آلات دف، طنبور یا شنیدن صدای نامحرم و رقص». وی سپس می گوید: «آنچه از مجموع اخبار روشن می‌شود این است که حرمت غناء به غنائی اختصاص دارد که در زمان بنی امیه رایج بود که زن و مرد با هم اختلاط داشتند و افعال حرامی صورت می گرفت». (خواجوئی۱۴۱۸ق.، ص ۴۷) تویسرکانی نیز تحریم غناء را به صورت مطلق قبول ندارد. (تویسرکانی، ۱۴۱۸ق.، ص ۸) برخی هم گفته‌اند: «از روایات فهمیده می‌شود که غناء بر دو قسم است: بخشی از آن انسان را به سوی خدا سوق می‌دهد، خواه تلاوت قرآن یا خواندن شعری باشد که مشتمل بر معارف دینی است و امر به تغنی و به بکاء در روایات به این قسم بر می گردد و قسم دیگر انسان را به سوی گمراهی و دوری از خدا سوق می دهد و این قسم مورد نهی قرار گرفته و حرام شمرده شده است». (سنقری، ۱۴۱۸ق.، ص ۱۶)

بعضی از محققان هم حرمت غناء را به تشخیص عرف منوط کرده اند، اگر عرف صوت را غنا و خوانندگی بداند، حرام است، اما اگر بگویند که مرثیه یا قرآن می‌خواند، آن وقت ضرر ندارد. (مختاری ۱۴۱۹ق.، ج۳، ص ۱۸۰۴)

در بین اهل سنت نیز اختلاف است برخی از فقیهان غناء را حلال می‌دانند، مگر آنکه آمیخته با حرامی باشد و یا ترک واجبی را به دنبال آورد، جزیری می گوید: «غنایی که حرامی به همراه داشته باشد، جایز نیست، مانند توصیف زن معین و زنده و پسران نوجوان، چون مهیج شهوت‌اند، حرام‌اند، امّا اگر حرامی بر آن مترتب نباشد، این غناء جایز است، مانند بیان وصف گل، نسیم، سبزه و رنگ‌ها، آب.(جزیری، ۱۴۱۹ق.، ج ۲، ص ۷۵) شوکانی در نیل الأوطار دلایل قائلان به جواز تغنی را ذکر نموده است.(شوکانی، ۱۹۷۳م.، ج ۸، ۲۶۵-۲۷۱) در ردّ المحتار نیز دیدگاه‌های مختلف را مطرح نموده است و قائل است که تغنی در صورتی حرام می گردد که به همراه آن کار حرامی صورت گیرد، اما اگر

چنین نباشد دلیلی بر منعش نیست.(ابن عابدین، ردّ المحتار،۱۴۱۲ق.، ج ۶، ص ۳۴۹، دار الفکر، بیروت)

از آنچه گفته شد روشن شد که دو دیدگاه در مورد حکم تغنی به قرآن بین فقیهان فریقین وجود دارد، برخی مانند شیخ انصاری با توجه به اینکه «غناء» را مساوی با لهوی بودن می‌دانند، «تغنی به قرآن» را به صورت کلی حرام می‌دانند و عده‌ای مانند محقق سبزواری و فیض کاشانی «تغنی به قرآن» را در صورتی حرام می دانند که ملازم با کار حرامی باشد.

ادله حرمت تغنی به قرآن

برای حرمت «تغنی به قرآن» ادله مختلفی ارائه شده است، که به ۴ مورد از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱ـ آیات

از جمله ادله حرمت تغنی به قرآن، استناد به برخی آیات است که در آن‌ها تعبیرهایی چون: «قول زور»، «لغو»، «لهوالحدیث» آمده است. (ر.ک: نراقی، احمد، ۱۴۱۵ق.، ج۱۴، ص ۱۲۹-۱۳۱)، البته کسانی که به این دسته آیات استدلال می کنند غناء را به صورت مطلق حرام می‌دانند که تغنی به قرآن نیز داخل در آن است، بلکه قبح آن را بیشتر می‌دانند که در دلیل سوم به این مطلب اشاره می‌شود.

۱ـ ۱. «... وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّور»(حج/۳۰)؛ ... و از سخنان بیهوده دوری کنید.

شیخ طوسی و طبرسی(ره) در ذیل این آیه گفته‌اند: برخی مفسران بر اساس روایات قائل اند غناء و سایر گفتارهای لهوی داخل در «قول زور» است و آیه از آن نهی نموده است.(طبرسی، ۱۳۷۲ش.، ج ۷، ص ۸۲؛ طوسی، التبیان، بی تا، ج ۷، ص ۳۱۲) علامه طباطبایی نیز می گوید:«کلمه «زور» به معنای انحراف از حق است، و به همین جهت دروغ را نیز «زور» می گویند، و همچنین هر سخن باطل دیگری را» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق.، ج۱۴، ص ۳۷۱)

۲ـ۱. «والذین هم عن اللغو معرضون»؛ (مومنون/ ۳) آنان که از بیهوده اعراض می کنند».

از امام صادق(ع) روایت شده است که مراد از «لغو»، غنا، لهو و زنا است.(طبرسی، ۱۳۷۲ش.، ج ۷، ص ۹۹)

علامه طباطبایی(ره) می‌نویسد: «لغو» کاری است که فایده‌ای نداشته باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق.، ج۱۵، ص۹) طبرسی(ره) نیز مراد از لغو را باطل دانسته و مصادیق مختلفی برای «لغو» مانند: همه

معاصی، دروغ، فحش، غنا و لهو ذکر نموده است.(طبرسی، ۱۳۷۲ش.، ج۷، ص ۱۵۸)

۳ـ۱. «ومن الناس من یشتری لهو الحدیث...»؛ (لقمان/۶) گروهی از مردم، خریدار سخنان بیهوده‌اند...».

از امام صادق(ع) نقل شده است که فرمود غناء از چیزهایی است که خداوند بر آن وعده آتش داده است، سپس آیه ۶ لقمان را تلاوت فرمود.(کلینی، ۱۴۰۷ق.، ج ۶، ص ۴۳۱)

در روایتی از عایشه نیز آمده است که از آیه: فهمیده می‌شود که غناء و خرید و فروش مغنیه و تعلیم و استماع غنا را حرام نموده است: «وردت عائشة (رضي الله عنها) أنّ النبيّ قال: إنّ الله حرّم القينة و بيعها و ثمنها و تعليمها و الاستماع إليها، ثمّ قرأ: «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ».(سنن ابن ماجه، بی تا، ج ۲، ص ۷۳۲)

برخی از مفسران گفته‌اند: «لهو» به معنای هر چیزی است که آدمی را از مهمش باز بدارد، و «لهو الحدیث» آن سخنی است که آدمی را از حق منصرف نموده و به خود مشغول سازد.(طباطبایی، ۱۴۱۷ق.، ج۱۶، ص ۲۱۰) طبرسی(ره) نیز می‌گوید: هر آنچه که انسان را از راه خدا و اطاعت او باز می‌دارد داخل در آیه بوده و جزو لهو الحدیث خواهد بو(طبرسی،۱۳۷۲ش.، ج۸، ص ۴۹۰).

۴ـ۱. «وَ الَّذِينَ لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَ إِذا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِراماً»؛ (فرقان/۷۲)؛ و کسانی که شهادت به باطل نمی‌دهند (و در مجالس باطل شرکت نمی‌کنند) و هنگامی که با لغو و بیهودگی برخورد کنند، بزرگوارانه از آن می‌گذرند.

از امام صادق(ع) روایت شده مراد از «زور» غناء است. (کلینی،۱۴۰۷ق.، ج ۶، ص ۴۳۱)

طبرسی(ره) می‌گوید مراد از «لایشهدون الزور» در این آیه شرکت نکردن در مجالس باطل، مجالس غنا و فحش هم است، همچنین احتمالات دیگری نیز در معنای «زور» داده شده، مانند: شرک و دروغ را نیز بیان می‌کند.(طبرسی،۱۳۷۲ش.، ج۷، ص ۲۸۳)

۵ـ۱. «أَفَمِنْ هذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ. وَ تَضْحَكُونَ وَ لا تَبْكُونَ وَ أَنْتُمْ سامِدُونَ»؛ (نجم/ ۵۹-۶۱)؛ آیا از این سخن تعجّب می‌کنید، و می‌خندید و نمی‌گریید، و پیوسته در غفلت و هوسرانی به سر می‌برید؟!

از عکرمه نقل شده است که منظور از «سامدن»، غنا و موسیقی است، که هر گاه قرآن را می‌شنیدند با نواختن موسیقی با آن مقابله و ستیز می‌نمودند، تا مردم را از شنیدن قرآن محروم سازند.(طبرسی،

۱۴۰۶ق.، ج ۹، ص ۱۸۴) از این روایت فهمیده می‌شود که مخالفان پیامبر برای مقابله با قرآن غنا و موسیقی مینواختند و این کار مورد سرزنش قرار گرفته است.

قرطبی نیز می‌گوید: فقیهان اهل سنت برای حرام بودن و کراهت غنا به سه آیه (لقمان/۶؛ نجم/۵۹-۶۱؛ اسراء/۶۴) استدلال کرده‌اند.(قرطبی، ۱۳۶۴ش.، ج ۱۴، ص ۵۱)

بررسی و نقد:

در همه این آیات به صورت کلی از اموری سرزنش شده که موجب غفلت از یاد خدا گردد، هر چند آن امر مباح هم باشد و در این مسأله اختلافی نیست که هر کاری هر چند مباح هم باشد، اگر موجب غفلت از یاد خدا گردد، مورد نهی و سرزنش است و اگر در برخی روایات مراد از «قول زور»، «لغو»، «لهوالحدیث»، غناء دانسته شده است به عنوان این است که غناء ممکن است مصداق آن عنوان ها قرار بگیرد و انسان را از یاد خدا غافل کند در این صورت مورد نهی است، بنابراین از این آیات حرمت مطلق تغنی اثبات نمی‌شود.

۲ـ روایات

مهمترین دلیل قائلان به حرمت «تغنی به قرآن»، روایاتی است که از غناء به صورت مطلق ـ که تغنی به قرآن را نیز شامل می‌شود ـ و یا تغنی به قرآن به صورت خاص نهی می کند که به برخی از این گونه روایات اشاره می‌نماییم:

۱ـ۲ـ در روایتی از پیامبر از جمله نشانه های آخر الزمان چنین آمده است: «...فَعِنْدَهَا يَكُونُ أَقْوَامٌ يَتَعَلَّمُونَ الْقُرْآنَ لِغَيْرِ اللَّهِ- وَ يَتَّخِذُونَهُ مَزَامِير...»(قمی، ۱۳۶۳ش.، ج۲، ص ۳۰۶) ؛ در آن هنگام اقوامی هستند که قرآن را برای غیر خدا فرا می گیرند و آن را با آهنگ می خوانند....

۲ـ۲. قال رسول الله(ص): «إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ اسْتِخْفَافاً بِالدِّينِ وَ مَنْعَ الْحُكْمِ- وَ قَطِيعَةَ الرَّحِمِ- وَ أَنْ تَتَّخِذُوا الْقُرْآنَ مَزَامِيرَ- يُقَدِّمُونَ أَحَدَهُمْ وَ لَيْسَ بِأَفْضَلِهِمْ فِي الدِّين»(صدوق، عیون أخبار الرضا، ۱۳۷۸ق.، ج ۲، ص ۴۲؛ حرعاملی، ۱۴۱۲ق.، وسائل الشیعه، ش.، ج۱۷، ص ۳۰۷، ح۱۸.)، پیامبر(ص) فرمود: همانا من می ترسم بر شما از سبک شمردن دین، و فروختن حکم(رشوه در قضاوت) و قطع صله رحم و اینکه قرآن را با آهنگ

بخوانید و کسی را پیشوای خود قرار دهید که افضل شما در دین نباشد.

علاوه بر این احادیثی که به صورت خاص حرمت تغنی به قرآن را بیان کرده‌اند، برخی به عمومات روایات نیز استناد نموده‌اند و گفته‌اند روایات فراوانی بر حرمت غناء دلالت دارد و تغنی به قرآن از میان مصادیق غناء قبیح تر از سایر مصادیق است.(ر.ک: کرمانشاهی، ۱۴۲۱ق.، کاشانی، محمدرسول، ۱۴۱۸ق.، ص ۳۹ ؛ کرمانشاهی، ۱۴۲۱ق.، ج۲، ص ۴۷۲)

۳ـ۲. «قال أبو عبد الله علیه السلام: «بیت الغناء لا تؤمن فیه الفجیعة و لا تُجاب فیه الدعوة، و لا یدخله الملك»؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق.، کافی، ج ۶، ص ۴۳۳، باب الغناء، ح ۱۵.)، امام صادق(ع) فرمود: خانه‌ای که در آن غناء باشد از فاجعه در امان نیست و دعا در آن قبول نمی‌شود و فرشته داخل آن نمی گردد.

۴ـ۲. روی أبو أمامة (رضي الله عنه) أنّ رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قال: ما رفع أحد صوتاً بغناءٍ إلّا بعث الله إلیه شیطانین علی منکبیه، یضربان بأعقابهما علی صدره حتّی یمسك» (آلوسی،۱۴۱۵ق.، ج ۱۲، ص ۶۸؛ ابن حزم، ۱۹۸۷م.، ص ۴۳۲ و قرطبی، ۱۳۶۴ش.، ج ۱۴، ص ۵۲)، از ابو امامه (رضی الله عنه) روایت شده که همانا رسول خدا(ص) فرمود: هیچ کس صدایش را به آواز خوانی بلند نکرد مگر اینکه خداوند دو شیطان را به سوی او بر می‌انگیزد که بر شانه‌هایش می‌نشینند و به پاهایشان به سینه او می‌زنند تا زمانی که او بایستد.

۵ـ۲. روی عبد الرحمن بن عوف (رضي الله عنه) أنّ رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قال: إنّما نُهیتُ عن صوتین أحمقین فاجرین، صوت مزمارٍ عند نعمةٍ و صوت رنَّة عند مصیبة» (قرطبی، ۱۳۶۴ش.، ، ج ۱۴، ص ۵۳؛ شوکانی در نیل الأوطار، ج ۸، ص ۲۶۸)، عبدالرحمن به عوف(رضی الله عنه) روایت کرد که همانا پیامبر(ص) فرمود: براستی من منع شده‌ام از دو صدای احمقانهب فاجرانه، صدای مزمار در هنگام رفاه و خوشی و صدای ناله هنگام مصیبت.

بررسی و نقد:

همان‌گونه که اشاره شد، مهمترین دلیل قائلان به حرمت تغنی به قرآن، روایات است، بنابراین با خدشه‌دار نمودن این دلیل سایر ادله از استحکام چندانی برخوردار نیستند.

صرف نظر از ضعف سندی که در برخی از این روایات وجود دارد، با دقت در آن‌ها روشن

می‌شود که هیچ‌کدام بر حرمت غناء به صورت مطلق دلالت ندارند، بلکه حکم حرمت به خاطر مقارانات حرامی است که همراه با تغنی صورت می‌گیرد، مانند اینکه قرائت به گونه‌ای باشد که موجب وهن قرآن و دین شود که در روایات اول و دوم آمده بود، به همین دلیل برخی گفته‌اند: «غنا ذاتاً حرام نیست و حرمت آن به سبب ارتکاب محرماتی است که نوعاً در مجالس غنا انجام می‌شود.» (فیض کاشانی، تفسیر صافی، ج۱، ص۷۱ – ۷۲؛ همو، وافی، ۱۴۰۶، ج۱۷، ص ۲۱۸؛ معرفت، ج۵، ص۱۸۱.)

حتی فقیهانی مانند شیخ انصاری که «تغنی به قرآن» را حرام می‌داند، می‌گوید: «ظاهر همه اخبار حرمت غناء این است که حرمت غناء از لحاظ لهو و باطل بودن است نه به اینکه به خودی خود حرام باشد».(شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.، المکاسب، ج۱،ص ۲۹۰)

نراقی نیز دلالت روایات را برای حرمت مطلق غناء کافی نمی‌داند و قائل است که با این ادله تنها میتوان حرمت فی الجمله غناء را ثابت کرد؛ از این رو برای حرمت غناء باید اکتفا کنیم به مواردی که حرمتش بالاجماع معلوم است و آن در غیر موارد استثناء است؛ مانند غناء در عروسی، حداء(آوازی که شتربان می خواند)، غناء در مراثی معصومان و نیز غناء در قرائت قرآن.(نراقی، احمد، ۱۴۱۵ق.، ج۱۴، ص ۱۳۵- ۱۴۸) سبزواری نیز می‌گوید: «مراد از روایات حرمت تغنی، تلاوت قرآن به شکل غنای لهوی است». (سبزواری، ۱۴۱۸ق.، ص۸۶)

آیت الله معرفت گفته‌اند: «بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد شیوع استعمال غنا در آوازهای لهوی مناسب با مجالس لهو و لعب سبب شده است واژه غنا در این معنا حقیقت عرفی گردد و مراد از غنا در روایاتی که در مذمت و حرمت آن وارد شده‌اند همین معنای عرفی است؛ اما مقصود از غنا در روایاتی که تغنی به قرآن را توصیه می‌کنند، معنای لغوی آن است». (معرفت،۱۴۱۱ق.، ج۵، ص۲۰۵)

آنچه از مجموع اخبار و روایات به دست می‌آید این است که حرمت غناء و حرمت اجرت بر تعلیم و استماع و خرید و فروش همه این‌ها اختصاص دارد به غنای متعارفی که در زمان بنی امیه و بنی عباس بود که زن و مرد در یک مکان جمع می‌شدند و محرماتی صورت می‌گرفت، اما در جایی که چنین نباشد تغنی به اشعار ذکر بهشت و جهنم و تشویق به عبادات و کارهای خیر این موارد حرام نیستند.(ر.ک: الوافی، ج ۱۷، ص ۲۱۸-۲۲۳.) و روایت رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) که فرمود: قرآن

را با الحان و اصوات عرب بخوانید و از الحان اهل فسق و گناه کبیره پرهیز کنید؛ به زودی پس از من اقوامی می‌آیند که قرآن را با ترجیع غنا تلاوت می‌کنند(حر العاملی، ۱۴۱۲ق.، ج۶، ص۲۱۰) این معنا را تأیید می‌کند.(سبزواری۱۴۱۸ق.، ، ص۸۶؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.، ج۱، ص۳۰۰)، در نتیجه از این روایات حرمت مطلق «تغنی به قرآن» اثبات نمی‌شود، علاوه بر اینکه برخی گفته‌اند روایات دال بر حرمت تغنی دارای ضعف سندی نیز می‌باشند و نیز برخی این روایات را حمل بر تقیه نموده‌اند. (صاحب ریاض، بی تا، ج۱، ص۵۰۲؛ ج۸، ص۶۴)، گرچه برخی تقیه‌ای بودن روایات را رد نموده و چنین استدلال کرده اند که وجود آرای مخالف در میان علمای اهل سنت، دلیل بر تقیه‌ای نبودن این روایات‌اند. (السایس،۱۴۱۸ق.، ج۳، ص۱۸۱ ـ ۱۸۳).

۳ـ ادله وجدانی و عقلی

عده‌ای از فقیهان برای اثبات حرمت مطلق «تغنی به قرآن» به برخی دلایل وجدانی و عقلی استناد نموده‌اند که به سه مورد از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱ـ۳. اشد بودن عقوبت تغنی به قرآن

برخی قائل اند بر اساس روایات فراوان غناء مطلقا حرام است، اگر غناء در کلام باطل عقاب الهی به دنبال دارد، تغنی به قرآن قبیح تر و نارواتر است و عقوبتش نیز شدیدتر است.(ر.ک: کرمانشاهی، ۱۴۲۱ق.، ج۲، ص ۴۷۲) برخی از فقیهان قائلند اگر تغنی به قرآن از مسلمان سرزند موجب ارتدادش شود و حرمتش بدیهی و اجماع و اطلاق و عموم کتاب و سنت و نیز اخبار خاصه بر حرمت آن وجود دارد.(کاشانی، محمدرسول، ۱۴۱۸ ق.، ص ۳۸-۳۹)

بررسی و نقد:

در پاسخ این استدلال دو نکته بیان می‌شود: یکم. حرمت مطلق غناء مورد قبول نیست و این دلیل قابل خدشه است و بر رد این اطلاق، ادله محکم وجود دارد که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود. دوم. موضوع «اشد بودن عقوبت» در صورتی است که تغنی موجب وهن قرآن شود، ولی در صورتی که چنین نباشد، حکم «اشد بودن عقوبت» و نیز حکم به ارتداد، قابل اثبات نیست در حالی که ادله

شرعی نیز بر استحباب خواندن قرآن با صوت زیبا دلالت دارند.

۲ـ۳. منافات داشتن با درک عظمت قرآن

برخی برای اثبات حرمت تغنی به قرآن قائلاند آهنگین خواندن قرآن با خشیت، و درک عظمت قرآن، منافات دارد. (ابن کثیر، ۱۴۰۱ق.، ج۱، ص ۵۵؛ عسقلانی، ۱۳۴۸ق.، ج۹، ص ۷۵؛ ابن خلدون، ۱۴۱۷ق.، ج۱، ص ۳۹۴)، همچنین ماوردی با استناد به روایتی از رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) رواج این‌گونه تلاوت را از اشراط الساعه (نشانه‌های ظهور قیامت) و نشانه نزول بلا شمرده است(سعید، ۱۹۷۰م.، ص ۴۵) و ابن خلدون اصول صنعت موسیقی را اساساً از هر جهت جدای از قرآن دانسته، می‌گوید: قرآن جایگاه التذاذ با صوت نیکو نیست. (ابن خلدون، ۱۴۱۷ق.، ج۱، ص ۴۲۶)

بررسی و نقد:

تغنی به قرآن به معنای سبک خواندن قرآن نیست تا با عظمت قرآن در تضاد باشد، چه بسا آهنگ زیبای قرآن دلها را مجذوب خود کند و عظمت قرآن را بیشتر نمایان سازد.

۳ـ۳. شباهت با عمل فاسقان و بدعت بودن

برخی نیز تغنّی به قرآن را به سبب شباهتش با کار فاسقان حرام و بدعت شمرده و جلوگیری از آن را از امور حسبیه و وظیفه حاکم اسلامی دانسته و گوش دادن به این گونه قرائت را نیز حرام شمرده‌اند؛ (سعید، ۱۹۷۰، ص۴۴ و ۴۹.)

بررسی و نقد:

این دلیل فی الجمله ممکن است در مورد قرائت‌هایی که سبب سبکی قرآن و بی احترامی به آن شود، پذیرفته شود، اما تغنی به صورت مطلق را با این دلیل نمی‌توان رد کرد.

در نتیجه تمامی این ادله پنج گانه مخدوش است و برای اثبات حرمت مطلق «تغنی به قرآن» کافی نیست.

٤ـ اجماع

برخی از فقها برای تحریم تغنی به قرآن ادعای اجماع نموده اندو قائلندکه از کلمات بزرگان از اصحاب، حرمت تغنی به قرآن فهمیده می‌شود و اختلافی در این مسئله وجود ندارد (ر.ک: نراقی، احمد، ۱۴۱۵ق.، ج۱۴، ص ۱۲۷؛ کاشانی، محمد رسول، ۱۴۱۸ق.، ص۴۰)

بررسی و نقد:

با توجه به اختلافی که بین فیقهان شیعه و اهل سنت هست و در هر مذهبی موافقان و مخالفان حرمت وجود دارد، ادعای اجماع بر «حرمت تغنی به قرآن» ادعای مقبولی نیست، و همچنانکه برخی فقیهان اشاره نموده‌اند، اگر بتوان اجماعی اثبات کرد، حرمت فی الجمله تغنی به قرآن است نه به صورت کلی و بالجمله (نراقی، احمد، ۱۴۱۵ق.، ج۱۴، ص ۱۳۵)، همچنانکه شیخ انصاری در مکاسب نیز به وجود اختلاف در این مسأله تصریح نموده است.(شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.، ج۱، ص ۳۱۲)

ادله حلیت تغنی به قرآن

قائلان به حلیت «تغنی به قرآن» به برخی ادله نقلی و عقلی استناد نموده‌اند که به اختصار به آن‌ها اشاره می نماییم.

۱ـ آیات

قائلان به حلیت «تغنی به قرآن» به برخی آیات تمسک کرده‌اند که دو مورد از آن‌ها را ذکر می‌نماییم:

۱ـ۱. «و رَتِّلِ القُرءانَ تَرتیلا» (مزمل/۴) در روایتی از امام صادق(ع) در تفسیر این آیه فرموده‌اند: «هو أن تتمکث فیه و تحسن به صوتک»، آن (ترتیل) این است که قرآن را به آرامی و با صدای نیکو تلاوت کنی. (طبرسی، ۱۳۷۲ش.، ج ۱۰، ص ۱۶۲، ؛ حر عاملی، ۱۴۱۲ق.، ج۶، ص ۲۰۸) و نیز گفته شده «ترتیلا» به معنای خواندن قرآن با صوت حزین است. (طبرسی، همان)

۱ـ۲. برخی با استناد به آیه «وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» و همچنین روایت پیامبر(ص): «انَّ مِنْ أجْمَلِ الجَمالِ الشَّعْرُ الحَسَنُ وَ نَغْمَةُ الصَّوتِ الحَسَنِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق.، ج ۲، ص ۴۵۱)، از خوبترین خوبی‌ها، شعر

خوب (شعر به فتح شین به معنای مو یا به کسر شین به معنای کلام موزون) و نغمه آواز خوش است.

از این حدیث استفاده کرده‌اند که آواز و نغمه خوش، نعمت خوبی است که خدا به بنده خود عنایت فرموده و به مضمون آیه شریفه باید آن را آشکار نمود.(دارابی،۱۴۱۸ق.، مقامات السالکین، ج۲، ص ۵۸).

۲ـ روایات

یکی از دلایل قائلان به حلیت تغنی به قرآن از شیعه و سنی روایات متعددی است که در آن‌ها تلاوت قرآن با صدای نیکو را ستایش و به آن سفارش می‌کنند؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق.، ج۲، ص ۶۱۶؛ نراقی، احمد، ۱۴۱۵ق.، ج۱۴، ص ۱۴۸؛ السایس،۱۴۱۸ق.، ج۳، ص ۱۸۰) که به برخی از آن‌ها اشاره می‌نماییم:

۱ـ۲. «قال رسول الله(ص): «لکلّ شیء حلیة و حلیة القرآن الصوت الحسن»؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق.، ج۲، ص ۶۱۵؛ سیوطی،۱۴۰۱ق.، ج۲، ص ۴۱۴) رسول خدا(ص) فرمود: برای هر چیزی زیوری است و زیور قرآن صدای نیکوست.

۲ـ۲. قال رسول الله(ص):«اقرؤا القرآن بألحان العرب وأصواتها»؛(کلینی، ۱۴۰۷ق.، ج۲، ص ۶۱۴؛ السخاوی، ۱۴۱۳ق.، ج۱، ص ۹۸) رسول خدا(ص) فرمود: قرآن را با آواز و نوای عربی بخوانید.

قال رسول الله(ص): «فانّ صوت الحسن یزید القرآن حسناً» (صدوق، ۱۴۰۳ق.، معانی الاخبار، ج۱، ص ۷۴-۷۵؛ دارمی، السنن،۱۹۷۸م.، ج۲، ص ۴۷۴؛ حاکم نیشابوری، بی تا، ج۶، ص ۵۷۵)؛ رسول خدا(ص) فرمود: صدای نیکو بر زیبایی قرآن می‌افزاید.

۳ـ۲. قال الباقر(ع) «... وَ رَجِّعْ بِالْقُرْآنِ صَوْتَكَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يُحِبُّ الصَّوْتَ الْحَسَنَ يُرَجِّعُ فِيهِ تَرْجِيعاً» (کلینی، ۱۴۰۷ق.، ج۲، ص ۶۱۶)؛ امام باقر(علیه‌السلام) فرمود: قرآن را با آواز بخوانید، زیرا خداوند دوست دارد که قرآن با صدای خوش و همراه آواز خوانده شود.

۴ـ۲. قال رسول الله(ص): «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ» (صدوق، ۱۴۰۳ق.، معانی الاخبار، ص ۲۷۹) از ما نیست کسی که تغنی به قرآن نکند.

در مورد دلالت این روایت اختلاف زیادی بین دانشمندان اسلامی است. برخی گفته‌اند: مراد از «تغنی» در روایت یاد شده از ریشه «غنی» و به معنای بی‌نیازی جستن به قرآن است (الشریف الرضی،بی

تا، المجازات النبویه، ص ۲۲۳- ۲۲۴؛(مسند احمد، ج۱، ۱۷۲؛ سنن دارمی، ج۱، ص ۴۱۷)، در مقابل فقیهانی از شیعه و اهل سنت قائل‌اند که غناء در روایت پیامبر(ص) به معنای صوت است، (فیض کاشانی، محجه البیضاء، ج۲، ص۲۳۲.) و تفسیر تغنی به بی نیازی در زبان عرب غیر رایج است. (سعید، ۱۹۷۰م.، ص۲۴؛ النووی، بیتا، ج۲۰، ص۲۳۱؛ عسقلانی، ۱۳۴۸ق.، ج۹، ص۵۸) بعضی گفته‌اند بعید است تغنی در این روایت به معنای خواندن و صوت

باشد، زیرا همه توانایی بر این ندارند (ر.ک: دارابی،۱۴۱۸ق.، ج۲، ص ۹۹) در پاسخ می‌توان گفت، احتمال دارد مخاطب این روایت کسانی باشندکه توانایی بر این کار دارند و از طرفی «تغنی» تنها به معنای خواندن به صورت حرفه‌ای نیست که برای همگان ممکن نباشد، بلکه خواندن ساده را هم شامل می‌شود.

عده‌ای نیز گفته‌اند این روایات در صدد تأکید بر قرآنخوانی و انس با خواندن قرآناند و کوشیده‌اند تا نشان دهند که این دسته از روایات دلالت بر مفهوم آهنگین خواندن قرآن ندارند. (ابن اثیر،۱۳۶۷ ش.، ج۲، ص ۳۲۵؛ سید مرتضی، بیتا ، ج۱، ص ۳۲)

ابن انباری تغنی را به معنای لذت بردن دانسته است؛ یعنی هر کس از تلاوت قرآن لذت نبرد، آن چنان‌که صاحبان لهو و لعب از غنا لذت می‌برند، از ما نیست. (سیدمرتضی، بی تا، ج۱، ص۲۵-۲۶.؛ احمد ابن حجر عسقلانی، ۱۳۴۸ق.، ج۹، ص۵۸) سید مرتضی این معنا را بعیدترین معانی این روایت دانسته است. (سید مرتضی، همان). ابن حبان بُستی و برخی دیگر تغنّی را به حزن و اندوه تفسیر کرده و می‌گویند: مقصود روایت این است هرکه با خواندن قرآن محزون نشود، از ما نیست. (قرطبی، ۱۳۶۴ش.، ج۱،ص۱۳)

برخی در مورد اینکه چرا پیامبر(ص) چنین دستوری را صادر فرموده گفته‌اند: عرب‌ها در بیشتر حالات زندگی‌شان با آواز رکبانی تغنی می‌کردند و پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله) دوست می‌داشتند مسلمانان به جای آواز رکبانی قرآن را زمزمه کنند، از این‌رو فرمودند: هرکس قرائت قرآن با صدای خوش را جای‌گزین آواز رکبانی نکند و از آن لذت نبرد، از ما نیست. (عسقلانی،۱۳۴۸ق.، ج۹، ص۵۷؛ العظیم آبادی،۱۴۱۵ق.، ج۴، ص ۲۴۰؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ش.، ج۳، ص ۳۹۱)

خلاصه آن که معانی مختلفی برای این روایت بیان شده است، ولی پذیرفتن برخی از آن‌ها خلاف ظاهر روایت و بدون دلیل است، بنابراین تا دلیل محکمی نباشد نمی‌توان از معنای اولی و متبادر لفظ که همان خواندن است، دست برداشت و آن را حمل بر معنای دیگری نمود.

شایان ذکر است که قائلان به این ادله با توجه به تعریف عامی که از غناء دارند که آن را شامل همه انواع خوانندگی می‌دانند و این تعریف ـ همان گونه که قبلا اشاره شد ـ مختار نگارنده نیز می‌باشد، بنابراین تمام آیات و روایاتی که مخاطبان را تشویق به تلاوت با صدای خوش نموده‌اند، همگی بر حلیت «تغنی به قرآن» دلالت دارند.

۳ـ ادله وجدانی و عقلی

قائلان به جواز تغنی به قرآن علاوه بر ادله نقلی، ادلهٔ دیگری مانند فزونی تأثیر قرآن، افزایش توجه و تمایل به شنیدن قرآن، دل‌نشین‌تر شدن قرآن خوانی و درگیری بیش‌تر و عمیق‌تر با متن را مطرح ساخته‌اند.(ابن قیم جوزیه، ۱۴۰۷ق.، ج۱، ص ۴۸۵؛ سعید، ۱۹۷۰م.، ص ۳۹)، هر چند استفاده از مقامات و نغمات در قرائت قرآن اگر بی‌تکلف و متناسب با معانی آیات باشد، تأثیر آن را چند برابر می‌کند؛ ولی اگر در این جهت افراط شود به گونه‌ای که الفاظ و عبارات تغییرکنند، حرام و گناه کبیره شمرده می‌شود و قاری آن را فاسق و مدعی حلیت آن را کافر خوانده‌اند (سعید، ۱۹۷۰م.، ص ۵۳).

نتیجه گیری

اندیشمندان اسلامی تعاریف مختلفی از غناء دارند، اگر ابتدا تعریف شفافی از غناء بیان می‌نمودند، نزاع در مسأله بسیار محدود می‌شد.

تعریف مختار از غناء این است که «غناء مطلق آواز خواندن است، خواه سرور آور یا حزن آور باشد و خواه به صورت عادی یا حرفه‌ای باشد»، اطلاق کلام برخی از اهل لغت و نیز اطلاق احادیث و دیدگاه برخی از فقیهان فریقین دلیل بر صحت این تعریف‌اند.

دو دیدگاه در مورد حکم تغنی به قرآن بین فقیهان فریقین وجود دارد، برخی مانند شیخ انصاری با توجه به اینکه «غناء» را مساوی با لهوی بودن می‌دانند، «تغنی به قرآن» را به صورت کلی حرام

می‌دانند و عده‌ای مانند محقق سبزواری و فیض کاشانی «تغنی به قرآن» را در صورتی حرام می‌دانند که ملازم با کار حرامی باشد.

۴ دلیل قائلان به حرمت مطلق تغنی به قرآن بیان شد: «استناد به آیات، روایات، ادله وجدانی و عقلی و اجماع» که همگی این ادله مخدوش‌اند و برای اثبات مدعا کافی نیستند. نهایت چیزی که با این ادله قابل اثبات است حرمت فی الجمله غناء است.

۳ دلیل از ادله قائلان به حلیت فی الجمله «تغنی به قرآن» بیان شد:« استناد به برخی آیات، روایات و ادله وجدانی و عقلی» که دلالت بر صحت این مدعا دارند.

در نتیجه بیان شد اگر «تغنی به قرآن» به گونه‌ای که مناسب شأن قرآن باشد نه تنها حرمتی ندارد، بلکه مطابق روایات، مستحب می‌باشد و پیامبر(ص) به آن توصیه نموده است و اگر در برخی روایات نهی از «تغنی به قرآن» شده است، مربوط به غنایی است که لهوی و مناسب با شأن قرآن نباشد یا به همراه آن معاصی و محرمات دیگری صورت گیرد.

منابع

۱.ابن اثیر مبارک بن محمد الجزری ، النهایه، به کوشش محمود محمد و طاهر احمد، اسماعیلیان،قم، ۱۳۶۷ش.

۲.ابن حزم، علی بن احمد، رسائل ابن حزم، الغناء الملهی، تحقیق احسان عباسی، موسسه العربیه، بیروت، چ دوم،۱۹۸۷م.

۳.ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، به کوشش محمد اسکندرانی، بیروت، ۱۴۱۷ق.

۴.ابن فارس، معجم مقاییس اللغه، انتشارات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، چ اول، ۱۴۰۴ق.،

۵.ابن قیم جوزیه، محمد، زادالمعاد، به کوشش شعیب ارنؤوط و عبدالقادر ارنؤوط، بیروت ، ۱۴۰۷ق.

۶.ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی، سنن ابن ماجة، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقی، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بی جا، بی تا.

۷.سیوطی، جلال الدین، جامع الصغیر، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت، ۱۴۰۱ق.

۸.ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع، دار صادر، ۱۴۱۴ق.

۹.احمد ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، احمد، قاهره، ۱۳۴۸ق.

۱۰.اردبیلی، احمد بن محمد، زبده البیان، مکتبه الجعفریه لاحیاء الاثار الجعفریه، تهران، چ اول، بی تا.

۱۱.ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.

۱۲.اسماعیل بن کثیر، فضائل القرآن، دار بدر، ۱۴۰۱ق.

۱۳.امام خمینی، سید روح الله، المکاسب المحرمه، اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۰ق.

۱۴.امام خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیله، نشر اسلامی، قم، ۱۳۶۳ش.

۱۵.آلوسی، سید محمود، روح المعانی، دار الکتب العلمیه، بیروت، چ اول، ۱۴۱۵ق.

۱۶. بن عدی، عبدالله، الکامل فی ضعغاء الرجال، به کوشش زکار، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۵ق.

۱۷.تهرانی، محمد هادی، رساله فی الغناء، نشر مرصاد، قم، چ اول، ۱۴۱۸ق.

۱۸.جزیری، غروی، مازح، الفقه علی المذاهب الاربعة، ج ۲، ص ۷۵، دار الثقلین، بیروت، ۱۴۱۹ق.

۱۹.جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه، دار العلم للملایین، بیروت، چ اول، ۱۴۱۰ق.،

۲۰. حاکم نیشابوری، محمد، مستدرک علی الصحیحین فی الحدیث، مکتبه المطبوعات الاسلامیه، حلب، بی تا.

۲۱.حرّ عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعه، مؤسسه آل البیت علیهم السلام ، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.

۲۲.حسینی تویسرکانی، میرزا عبدالغفار، رساله فی الغناء، نشر مرصاد، قم، ۱۴۱۸ق.

۲۳.دارابی، محمد بن محمد، مقامات السالکین، نشر مرصاد، قم، چ اول، ۱۴۱۸ق.

۲۴.دارمی، عبدالله، السنن، به کوشش فواز احمد زمرلی و خالد سبع، بیروت، ۱۹۷۸م.

۲۵.السایس، محمد علی تفسیر آیات الاحکام، به کوشش زکریا عمیرات، بوت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.

۲۶.السخاوی، علی بن محمد، جمال القراء و کمال الاقراء، به کوشش الزبیدی، دارالبلاغه، بیروت،

۱۴۱۳ق.
۲۷.سعید، لبیب، التغنی بالقرآن، قاهره، ۱۹۷۰م.
۲۸.سنقری، حسین بن علی، رساله فی الغناء، نشر مرصاد، قم، ۱۴۱۸ق.
۲۹.سیوطی، الدر المنثور، ج ۵، ص ۱۵۹؛
۳۰.سیوطی جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۳۱.شریف رضی، المجازات النبویه، به کوشش طه محمد، قم، مکتبه بصیرتی، بی تا.
۳۲.شوکانی، محمد بن علی بن محمد، نیل الأوطار، دار الجیل، بیروت، لبنان، ۱۹۷۳م.
۳۳.شهید اول، الدروس الشرعیّة، انتشارات جامعه مدرسین، قم، چ دوم، ۱۴۱۷ق.
۳۴.شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، کتابفروشی داوری، قم، چ اول، ۱۴۱۰ق.
۳۵.صحیفة الرضا، کنگره جهانی امام رضا علیه السلام، مصحح، محمد مهدی نجف، مشهد، اول، ۱۴۰۶ هـ ق.
۳۶.صدوق ، معانی الاخبار، به کوشش غفاری، انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۳ق.
۳۷.صدوق، محمد بن علی بن بابویه، عیون اخبار الرضا(ع)، انتشارات جهان، تهران، ، ۱۳۷۸ق.
۳۸.طباطبایی سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چ پنجم، قم، ۱۴۱۷ ق.
۳۹. طباطبائی، سید علی بن محمد بن ابی معاذ، ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، بی تا.
۴۰.طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران، چ سوم، ۱۳۷۲ش.
۴۱.طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، کتابفروشی مرتضوی، تهران، چ سوم، ۱۴۱۶ق.
۴۲.طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چ اول، ۱۳۹۰ق.
۴۳.طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چ اول، بی تا.
۴۴.طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۴۵.عاملی، سید جواد، مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامه، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چ اول، ۱۴۱۹ق.،
۴۶. عاملی، حرّ، محمد بن حسن،وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، آل البیت(ع) لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۲ق.
۴۷.عبدالعزیز الجیلانی، الاحکام الفقهیة الخاصة بالقرآن، دار ابن الجوزی، عربستان، ۱۴۲۵ق.
۴۸.العظیم آبادی، عون المعبود، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۴۹.علی سیدمرتضی، الامالی، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاءالکتب العربیه، قاهره، بی تا.
۵۰.فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، قاموس المحیط، دار الکتب العلمیه، بیروت، بی تا

۵۱.فیض کاشانی، محمد محسن، المحجه البیضاء، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، قم، ۱۳۷۶ق.
۵۲.فیض کاشانی، محمد محسن، الوافی، کتابخانه امیر المؤمنین علی(ع)، اصفهان، چ اول، ۱۴۰۶ق.
۵۳.فیض کاشانی، محمد محسن، تفسیر الصافی، انتشارات صدر، تهران، چ دوم، ۱۴۱۵ق.
۵۴.فیومی، احمد بن محمد مقری، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، منشورات دار الرضی، قم، چ اول، بی تا.
۵۵.قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران، چ اول، ۱۳۶۴ش.
۵۶.قزوینی، سید حسین بن محمد ابراهیم حسینی، رسالة فی حل حدیث ورد فی الصوت الحسن، مصحح: سید جواد شبیری- محسن صادقی، نشر مرصاد، قم، چ اول، ۱۴۱۸ق.
۵۷.قمی، علی بن ابراهیم، دار الکتاب، قم، چ سوم، ۱۳۶۳ش.
۵۸.قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، دار الکتاب، قم، ۱۳۶۳ ش.
۵۹.قواعد الأحکام فی معرفه الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام، حلی، علامه، حسن بن یوسف، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، چ اول، ۱۴۱۳ق.
۶۰.کاشانی، محمد رسول، رساله فی تحریم الغناء، نشر مرصاد، قم، چ اول، ۱۴۱۸ق.
۶۱.کرکی، محقق ثانی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، موسسه آل البیت علیهم السلام، قم، چ دوم، ۱۴۱۴ق.
۶۲.کرمانشاهی، آقا محمد علی بن وحید بهبهانی، مقامع الفضل، مؤسسه علامه مجدد وحید بهبهانی، ۱۴۲۱ق.
۶۳.کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، به کوشش غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، دار الکتب الإسلامیة، تهران، چ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۶۴.محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، بیروت ۱۴۰۳ق.
۶۵.محمد بن یزید القزوینی، سنن ابن ماجة، تحقیق وترقیم وتعلیق: محمد فؤاد عبد الباقی، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بی تا.
۶۶.مختاری، رضا و صادقی، محسن، غناء، موسیقی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۹ق.
۶۷.معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۶۸.نجفی، جواهر الکلام، به کوشش قوچانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۹.نراقی، احمد، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، موسسه آل البیت(ع)، قم، چ اول، ۱۴۱۵ق.،
۷۰.نراقی، مولی محمد مهدی، انیس التجار، انتشارات بوستان کتاب، قم، چ اول، ۱۴۲۵ق.
۷۱.نووی، یحیی، المجموع، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۷۲.نیشابوری، حاکم، المستدرک، تحقیق: مرعشلی، یوسف عبدالرحمن، بی جا، بی تا.
۷۳.متقی، هندی، کنز العمال، موسسه الرساله، بیروت، ۱۴۰۹ - ۱۹۸۹ م.

یازدهمین نشست تخصصی اساتید قرآن
حافظان ممتاز قرآن کریم

تغنّی در روایات معصومین(علیه السلام)
و تبیین دیدگاه فقیهان و دانشمندان فریقین درباره تغنی در تلاوت قرآن

علی قاسم آبادی[1]

احمد فغانی[2]

چکیده

پژوهش‌ها و علوم قرآنی دارای ابعاد مختلفی است و یکی از شاخه‌های این علوم، فنّ یا هنرتلاوت قرائت قرآن کریم است. دانشمندان علوم قرآنی همواره کوشیده‌اند تا بر اساس روایات به جا مانده از پیامبر مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم) و ائمّه‌ی طاهرین(علیه السلام) هم شیوه‌ی تلاوت قرآن کریم و هم آثار و برکات مترتّب بر تلاوت آن را برای مردم تبیین نمایند. در رهگذر طرح شیوه‌ی تلاوت قرآن مجید والقاء مفاهیم ومعانی ژرف این کتاب آسمانی و انسان ساز، از لحاظ استفاده مطلوب از صدا و لحن جلی، بحث تغنّی در قرآن مطرح است که ما قصد داریم در این جستار ضمن بیان روایات معصومین(علیه السلام) در این موضوع، مبانی موافقان و مخالفان تغنّی در تلاوت قرآن را از دیدگاه فقها و علما و دانشمندان علوم اسلامی بررسی نموده و مختصری از مصادیق غنای مذموم را بیان نماییم.

کلید واژه‌ها : قرآن کریم، علوم قرآنی، تلاوت، تغنّی، الحان، روایات

۱ـ دانشجوی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه حکیم سبزواری/ hajali.z2012@gmail.com

۲ـ دکتری علوم قرآن و حدیث و عضو هیأت علمی دانشگاه حکیم سبزواری

مقدمه

((إِنَّ القُرآنَ ظَاهِرُهُ أَنِيقٌ، وَ بَاطِنُهُ عَمِيقٌ. قرآن عظیم دارای ظاهری است زیبا و باطنی ژرف و عمیق)) (سید رضی ،۱۳۷۰، خطبه ۱۸،ص ۲۰ .) ((قرآن همان ناموس خدایی است که اصلاح دین و دنیای مردم را به عهده گرفته وسعادت جاودانی آنان را تضمین نموده است و آیاتش سرچشمه‌ی هدایت و راهنمایی و کلماتش معدن ارشاد ورحمت است.)) (خویی ، ۱۳۵۴ ،ص ۴۷ .) کارلایل مورخ ودانشمند معروف انگلیسی در باره‌ی قرآن می گوید: ((آری خواندن برخی کتاب ها تأثیرات عمیقی در ذهن انسان می گذارد ولی هرگز با تأثیر قرآن قابل قیاس نیست.))(پرهیز ، ۱۳۸۵ ،ص۱۳.)

قرآن کریم ـ این کتاب سراسر نور و ممزوج با عترت طاهرین (علیهم السلام) ـ همواره در طول سال‌های متمادی در محورها و بخش‌های مختلفی، موضوع تحقیق عالمان و دانشمندان علوم اسلامی بوده است. در اکثر کتاب‌های روایی، مبحثی وجود دارد به نام باب‌القرآن یا کتاب‌القرآن که در آن روایاتی درباره فضل قرآن، فضیلت قاری قرآن، ثواب قرائت سوره‌ها و نکات دیگر مطرح شده است که روایات تغنّی هم در متن این احادیث است. وجود چنین روایاتی سبب شکل گیری علم یا هنری به نام تلاوت قرآن کریم شده است. امام صادق(علیه السلام) می‌فرمایند: ((برشما باد قرائت قرآن ، زیرا مراتب کاخ های بهشتی به عدد آیات قرآن است و در روز قیامت به خوانندگان قرآن گفته می‌شود که قرآن بخوانید و به مرتبه‌ی بالاتری اوج گرفته و ترقّی کنید.))(حرعاملی ،۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۸۴۲) ونیز پیامبر اسلام می‌فرمایند : ((برترین عبادت امّت من تلاوت قرآن است.)) (حرعاملی ، ۱۴۱۲ق ، ج۶ ، ص۱۶۸.)وجود چنین احادیث محکمی است که در کنار دلایل دیگرمنشأ پیدایش چنین علمی شده است. مقام معظم رهبری(مدظله العالی) در دیدار با قاریان و حافظان قرآن کریم درتاریخ ۳۹۳۱/۴۰/۸۰ درخصوص اهمیّت تلاوت قرآن می‌فرمایند: ((کاری که قرآنی‌ها ، امروز در کشور ما می کنند، به‌نظر من یک کار راهبردی و مهم است. درست است که انس با قرآن برای خود تلاوت‌کننده‌ی قرآن و مأنوس با قرآن مایه‌ی ارتفاع درجات و تعمیق معارف است ـ این به جای خود محفوظ؛ یعنی فیضی که خود شما خواننده‌ی قرآن و تالی قرآن می‌برید، این در جای خود دستاورد مهمّی است ـ امّا در ورای این یک دستاورد

دیگری وجود دارد که دایره‌ی آن وسیع‌تر است، و آن عبارت است از نزدیک کردن جامعه‌ی اسلامی به فهم قرآن و به اُنس با قرآن، و نزدیک شدن به قرآن؛ این خیلی مهم است. امروز جامعه‌ی قرآنی ما، قاریان و حافظان و ترتیل‌کنندگان و بقیّه‌ی کسانی که در این راه تلاش می‌کنند، در واقع این حرکت راهبردی را دارند انجام میدهند و این بسیار مهم است؛ این‌را باید قدر دانست.)) (پایگاه مجازی مقام معظم رهبری به آدرس (www.leader.ir

در گستره‌ی علم قرائت قرآن، سبک وسیاق تلاوت قرآن نیز مطرح می‌باشد. به راستی بایدها و نبایدهای فن تلاوت قرآن کریم برای ارائه و بیان مفید وبلیغ کلام الله چیست؟ به مصداق آیه‌ی شریفه‌ی قرآن کریم ((...إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَـٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا)) (۳۶/اسرا)گوشها ودیدگان همه‌ی ما در محضر باری تعالی مسئولند.آیا تالی قرآن چنین شرایطی را فراهم کرده است تا شنونده به درک واقعی مفهوم قرآن برسد؟آیا تلاوت‌های رایج امروزی قرآن کریم ـ به صورت عمده تحقیق و ترتیل ـ که به نوعی ابداع شده توسط اعراب مصری شمال آفریقا است وپیشینه‌ای کمتر از ۱۵۰سال دارد، منظور نظر اولیاء الهی بوده است؟ آیا این تلاوت‌ها، عاری از غنایی است که مذموم فقیهان و علما است؟ آیا این نوع تلاوت‌ها از قرآن کریم همانی است که توصیه به تغنّی در آن توسط پیامبر مکرم اسلام شده؟

این‌ها سوالاتی است که ذهن هر جوینده‌ای را مشغول می‌کند، که صد البته پاسخگویی به همه‌ی آن‌ها در این مقال نمی‌گنجد. ما سعی داریم در این بررسی، با استعانت از محضر خداوند متعال، صرف نظر از مقبولیّت و یا عدم مقبولیّت تلاوت‌های مرسوم امروزی قرآن کریم، ضمن بیان کلی تغنّی به قرآن کریم وضعیت آن رادر احادیث ماثور به جا مانده از پیامبر مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم) و ائمّه‌ی طاهرین(علیهم السلام) مطرح واین مسئله را از دیدگاه فقیهان و دانشمندان شیعه و سنّی بررسی نماییم و دربخش پایانی به صورت مختصر مصادیقی از غنا در تلاوت را بیاوریم، باشد که مورد استفاده‌ی محققین و قاریان وتالیان کلام وحی قرار گیرد.

***معنای تلاوت و انواع آن**

تلاوت برگرفته از ریشه‌ی (ت ل و) به معنای تبعیّت و از پی‌رفتن است. راغب آورده است:

((متابعت گاهی به جسم و گاهی به پیروی در حکم است و مصدر آن تُلّو و تِلو می‌آید و گاهی با خواندن و با تدبّر معنی است و مصدر آن تلاوت است.)) (راغب اصفهانی، ۱۳۳۲، ج۱، ص۷۵.) لذا خواندن قرآن را از آن جهت تلاوت می گویند که قاری موظف به تبعیت از کلام الهی است. تلاوت قرآن کریم انواعی دارد که به چهار نوع تقسیم می‌شود و بنابراولویت کندی سرعت تلاوت عبارت است از: ۱.تحقیق(مجود هم اطلاق می‌شود) ۲.ترتیل ۳.تدویر ۴.تحدیر(موسوی بلده ، ۱۳۶۸ ، ص۲۱.) هرچند با توجه به اینکه در محافل عمومی و جلسات قرآن کریم، بیشتر از روش‌های تحقیق و ترتیل استفاده می‌شود، بنابرین بحث غنا در مورد این دو نوع تلاوت، عمومیت بیشتری دارد.

***آیا بین تلاوت و قرائت قرآن تفاوت است ؟**

دوواژه‌ی قرائت و تلاوت از حیث لغوی تفاوت‌هایی دارند. قرائت از ریشه‌ی قَرَءَ به معنی جمع کردن و به هم پیوستن می‌باشد، و مقصود از آن در مورد کلام، جمع و پیوستن حروف و کلمات به منظور رساندن معنا است. بدین جهت، هرجمع و پیوندی بین کلمات، قرائت نیست؛ همچنانکه تلفظ حرفی واحد را قرائت نمی گویند. راغب در کتاب مفردات در معنی قرائت می گوید: ((ضَمُّ الْحُرُوفِ والْكَلِماتِ بَعْضِها إِلى بَعْضٍ فى التَّرتيلِ.)) و تلاوت را مخصوص کتب آسمانی می‌داند. (قرشی، ۱۳۵۴، ج۵،ص۲۶۰) از این معنی برمی‌آید که قرائت در جریان ترتیل مطرح است، و شکلی از آن به حساب می‌آید. اما همان‌طور که در معنای تلاوت آمد، از ریشه‌ی تلی به معنای تبعیّت و از پی‌رفتن همراه با خواندن و تدبّر در معانی است.

بنابرتوضیحات ارائه شده، هر تلاوتی قرائت هست، ولی هر قرائتی لزوماً تلاوت محسوب نمی‌شود و اساساً تلاوت اعم از قرائت است. همچنان که مراد از این واژه در آیه‌ی ((الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَـٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَن يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ. کسانی که به آنان کتاب داده‌ایم وآن را چنانکه باید و شاید می‌خوانند، آنانند که به آن ایمان می‌آورند و کسانی که آن را انکار می‌کنند، زیانکارند.)) (۱۲۱/ بقره) تبعیت از فرامین الهی در قرآن است. ناگفته نماند که خداوند متعال برای تالیان قرآن کریم پاداشی ویژه قرار داده است آنجا که می‌فرماید: ((إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّـهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّن تَبُورَ لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ إِنَّهُ

غَفُورٌ شَکُورٌ. بی گمان کسانی که کتاب الهی را می‌خوانند و نماز را برپا می‌دارند، و از آنچه به ایشان روزی داده‌ایم، پنهان و آشکارا می‌بخشند، به سودایی که هرگز زیان ندارد امید دارند تا سرانجام پاداش هایشان را به تمام و کمال بپردازد، و از فضل خویش به سهمشان بیفزاید، چرا که آمرزگار و قدردان است.)) (۲۹و ۳۰/فاطر)

امام علی (علیه‌السلام) درخصوص تلاوت وهمنشینی با قرآن کریم می‌فرمایند: ((ما جالَسَ هذا الْقُرآنَ أَحَدٌ، إلاّ قامَ عَنْهُ بِزیادَة أَوْ نُقْصانٌ: زِیادَة فِی هُدیً أَوْ نُقْصان مِنْ عَمیً)) (سیّد رضی، ۱۳۷۰، خطبه ۱۷۶، ص ۱۸۲.)

ترجمه: کسی با این قرآن همنشین نشد، مگر آن که چون از نزد آن برخاست با زیادی ویا کاستی همراه بود: زیادی در هدایت و یا کاستی در کوردلی.

این نکته قابل ذکر است که در عرف مجامع قرآنی، تلاوت و قرائت قرآن بدین گونه که انجام می‌شود، معنای واحدی دارد.

*** تغنّی در تلاوت قرآن**

ابن انباری تغنّی را به معنای لذت بردن دانسته است، یعنی هرکس از تلاوت قرآن لذت نبرد، آن چنان که صاحبان لهو و لعب از غنا لذت می برند از ما نیست.(عسقلانی، ۱۳۴۸ق ، ج۹، ص۵۸.)

ابن منظور آوایی که صفت ریتم و طرب را داشته باشد غنا می داند و می گوید: ((الغناء من الصوت ما طرب.)) (ابن منظور ، ۱۴۰۸ق ،ج۱۳،ص۷۸)

ابن حبان بستی و برخی دیگر تغنّی را به حزن و اندوه تفسیر کرده و می گویند : ((مقصود این است ؛ هرکه با خواندن قرآن محزون نشود ،ازمانیست.)) (القرطبی ، ۱۴۱۷ق ، ج۱،ص۱۳.)

خلیل بن احمد فراهیدی از نخستین واژه شناسان در بیانی کوتاه درباره غنا چنین آورده است: ((الغنا ممدود فی الصّوت. غنا کشیدن آوا است.)) (فراهیدی، العین، استفاده از نرم افزار قاموس نور)ملا محسن فیض کاشانی می گوید: ((غنای حلال آن است که شرائط غنای حرام را نداشته نباشد بلکه به وسیله‌ی آن، انسان به کمال برسد و از ظلمات عالم طبع، به نور عالم ملکوت راه یابد و به خیرات ترغیب شود و به زهد وادار شود و از معاصی جدا گردد.)) (فیض کاشانی, ۱۳۶۵ ، ج۱۷ ، ص۲۲۰) بنابرنظرات گفته شده خواندن قرآن با صدای زیبا و آهنگین را تَغَنّی به قرآن گویند.

لازم به ذکراست در فقه اسلامی معنایی که از واژه‌ی ((غنا)) در ذهن متبادر می‌شود، وجه طرب

انگیز، شهوانی ولهوی آن است و با مراجعه به رساله‌ی عملیه‌ی فقها ومراجع درخواهیم یافت که غنا بصورت کلی حرام است و حرمت آن را با آیات و روایات ثابت کرده‌اند و ما در اینجا قصد نداریم به غنا به صورت مطلق بپردازیم؛ همچنین در هیچ یک از آیات قرآن از مفهوم غنا یا موسیقی به صراحت یاد نشده است، آنچه در قرآن آمده عناوین: ((قول الزور)) (۳۰/حج)،((لهو الحدیث)) (۶/لقمان) و ((لغو)) (۳/مومنون) می‌باشد که به کمک روایات برغنای حرام حمل شده است.

***پیشینه ای مختصر در باب غنای دینی در صدر اسلام**

جوامع مختلف با فرهنگ های گوناگون همواره دارای موسیقی منطقه‌ای خاص خود بوده‌اند. اعراب زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) براساس فضای فرهنگی آن دوره، بطور عمومی شاکله‌هایی از موسیقی کوچه بازار ومنطقه‌ی خود را به صورتی محدود و غیر منظم در بیان مقصود وارائه‌ی اشعار خود بروز می‌دادند. ((چنانکه معلوم است، موسیقی عربی از فرهنگ و هنر برخی کشورها تاثیر گرفته و همین امر موجب رشد وتعالی آن شده.میزان این تأثیرها تا پیش از ظهور اسلام ، کم رنگ بوده ؛ ولی پس از آن ، به طور قابل توجهی افزایش یافته است.)) (میرزایی ،۱۳۸۸،ص۳۰.) البته که این مطلب درستی است، چه اینکه ظهور اسلام و گسترش آن به نواحی مختلف دنیا در دوره‌ی فتوح، توسط اعراب، تاثیراتی متقابل داشته و موسیقی محدود عرب هم تحت تاثیر نواها و موسیقی ملل دیگر قرار گرفته. شواهدی موجود است حتی در دوران پیش از ظهور اسلام، موسیقی عرب تحت تأثیر موسیقی فاخر ایرانی آن زمان بوده است.(فروغ ، www.ichodoc.ir) بنابراین می توان گفت که شاخصه‌های اولیه‌ی هنرهای سماعی دینی مربوط به مسلمانان صدر اسلام است که زمان رشد فزاینده‌ی دین مبین اسلام در اقصی نقاط دنیا بوده و این هنر یا غنای مقدّس در قالب اذان و تلاوت ترتیل در نمازهای یومیه‌ی جهریه تجلی یافته بود.

برخی هم منشأ تغنّی در قرآن را از مسلک صوفیه می دانند که در این راستا بزرگانی همچون محمد باقر سبزواری و محسن فیض کاشانی واعظ این مسئله بوده اند.

***احادیث نبوی در خصوص تغنّی به قرآن کریم**

ممکن است این احادیث شباهت‌هایی با هم داشته باشند ولی ما به دلیل تفاوت درسلسله‌ی سند و نیز امانت داری، ناگزیر از درج همه‌ی آن‌ها هستیم. در ضمن، روایتی دیگر از معصومین را نیز برای بیان هرچه بهتر این روایات آورده‌ایم.

۱.عن النبی(صلی‌الله‌علیه‌وآله): ((لیس منّا من لم یتغن بالقرآن .)) (نوری طبرسی ، ۱۴۰۷ق ، ج۱،ص۲۹۵)

ترجمه : کسی که به قرآن تغنّی نکند از ما نیست.

رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) فرمود: ((اقرؤا القرآن بألحان العرب وأصواتها)) (نوری طبرسی، ۱۴۰۷، ج۱، ص۲۹۵.)

ترجمه : قرآن را با آواز و نوای عربی بخوانید.

۲. عن النبی (صلی‌الله‌علیه‌وآله) : ((ان القرآن نزل بالحزن فاذا قرأتموه بکّوا و ان لم تبکوا فتباکوا و تغنوا به فمن لم یتغن بالقرآن فلیس منّا)) (ابن ماجه، ۱۳۹۵ق ، ج۱، ص۴۲۴.)

ترجمه: هر آینه قرآن به صورت حزین نازل شده است، پس هنگامی که قرآن خواندید گریه کنید و اگر گریه نکردید (نتوانستید گریه کنید) تباکی نموده (حالت گریان به خود بگیرید) و به قرآن تغنّی کنید، پس هر کس به قرآن تغنّی نکند از ما نیست.

امام صادق(علیه‌السلام) می فرمایند: ((إن القرآن نزل بالحزن فاقرؤوه بالحزن.)) (کلینی، ۱۴۰۷ق،ج ۲،ص ۶۱۵.)

ترجمه: قرآن به حزن نازل شده پس آن را با حزن قرائت کنید.

امام کاظم(علیه‌السلام) نیز با صدایی سوزناک قرآن می‌خواند؛گویی که به انسانی خطاب می کند. (کلینی، ۱۴۰۷ق،ج ۲،ص ۶۰۶.)

۳. عن النبی(صلی‌الله‌علیه‌وآله) : ((زینوا القرآن باصواتکم لیس منّا من لم یتغن بالقرآن.))(ناصف، ۱۴۰۱، ج۴، ص۱۱.)

ترجمه : قرآن را با صداهایتان آرایش بخشید؛ از ما نیست کسی که به قرآن تغنّی نکند.

رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) فرمود: ((لکلّ شیء حلیة و حلیة القرآن الصوت الحسن.)) (السیوطی ،۱۴۰۱ق ، ج۲، ص۴۱۴.)

ترجمه : برای هر چیزی زیوری است و زیور قرآن صدای نیکوست.

۴. عن النبی(صلی‌الله‌علیه‌وآله) : ((ما اذن الله لشيء ما اذن لنبي حسن الصوت يتغني بالقرآن يجهر به)) (مسلم (بشرح النووی) ۱۴۰۷ق ، ج۶،ص۷۹ .)

ترجمه :خداوند به چیزی گوش نداده است (یا اجازه نداده است) آن گونه که به صدای بلند و همراه با تغنّی پیامبر خوش صدایش گوش داده است (یا اجازه داده است).

امام باقر(علیه‌السلام) فرمود: «رجع بالقرآن صوتك، فان الله عزوجل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعا» (کلینی ، ۱۳۷۵،ج۲، ص۶۱۶.)

ترجمه : قرآن را با گرداندن صدا در حلق بخوان؛ زیرا خداوند صدای خوب را دوست دارد.

۵. عن النبی (صلی‌الله‌علیه‌وآله): ((ما اذن الله لشيیء ما اذن لنبي حسن الترنم بالقرآن.)) (ابن قدامه ، ۱۳۶۲ ،ج۵ ، ص۱۷۶.)

ترجمه : خدواند به چیزی گوشه نداده است (یا اجازه نداده است) آن گونه که به صدای قرائت قرآن پیامبر خوش نغمه گوش داده است (یا اجازه داده است).

امام صادق(علیه‌السلام) نیز ترتیل در آیه شریفه ((و رَتِّلِ القُرءانَ تَرتیلا)) (۴/مزمل) را به تلاوت آرام و با صدای نیکو تفسیر کرده است : ((هو أن تتمكث فيه و تحسن به صوتك.)) (حر العاملی ، ۱۴۱۲ق ، ج۶، ص۲۰۸.)

۶.عن النبی (صلی‌الله‌علیه‌وآله) : ((الله اشدّ اذناً الي الرجل الحسن الصوت يتغني بالقرآن يجهر به من صاحب القينة ال قينة)) (المتقی الهندی ،۱۴۱۳ق ، ج۱ ، ص۶۰۴)

ترجمه : خداوند به صدای مرد خوش صدایی که با صدای بلند تغنّی به قرآن می کند بیشتر گوش می‌دهد از صاحب کنیز خوش خوانی که به صدای آن کنیز گوش می کند.

رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) فرمود: ((زينوا القرآن بأصواتكم، فإن الصوت الحسن يزيد القرآن حسناً.)) (صدوق ، ۱۳۷۲ ،ج۱، صص۷۴ – ۷۵.)

ترجمه : قرآن را با صدای خود زینت دهید، چراکه صدای نیکو، بر زیبایی قرآن می‌افزاید.

اگر روایات فوق را با دقّت نظر بررسی کنیم از مجموع آن‌ها، مؤلّفه های غنای مورد نظر رسول اکرم عبارتند از: بیان واضح حروف و کلمات، استفاده ازنواهای عربی، حزین بودن، تباکی، ترنّم، تزیین‌های صوتی ونیکوکردن آن، بلندی صدا و استفاده از نغمه‌های زیباوخوش. خود پیامبر عامل به این بخش‌ها بوده چرا که امام باقر (علیه‌السلام) در خصوص نحوه‌ی تلاوت قرآن کریم توسط

رسول‌الله ضمن بیان حدیثی می‌فرماید : ((صدای رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در قرآن از همه‌ی مردم دلرباتر بود.)) (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص۱۵۹) قابل ذکر است ارائه‌ی این بخش‌ها، در یک قرائت مورد نظر نبی مکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و ائمه‌ی اطهار(علیه السلام)، می‌تواند به آرایه‌هایی آلوده شود که باید از آن‌ها اجتناب کرد.

***موافقان و مخالفان تغنّی در قرآن**

برخی گفته‌اند که اختلاف موافقان و مخالفان، در مصادیق تغنّی در تلاوت قرآن است. ولی با توجه به این که برخی هم از نقل این روایات خودداری می‌کردند، این طور برداشت می‌شود که اساسا با اصل تغنّی در تلاوت مخالفند. حال برای تنویر اذهان نظرات موافقان ومخالفان این موضوع را بررسی می کنیم:

موافقان تغنّی در تلاوت قرآن

بسیاری از علما ودانشمندان، تغنّی آمده در روایات یاد شده را پذیرفته وتوصیه به رعایت آن هم کرده‌اند.

از اهل تسنّن کسانی همچون: شافعی، ابوحنیفه، طبری، ابن العربی، ابن ابی ملیکه، نووی، ابن قدّامه (عبدالله ابن قدّامه و عبدالرحمن ابن قدّامه ،۱۳۶۲ ، ج۱، ص۸۰۶.) وبرخی از دانشمندان امامیه مثل : طبرسی، سبزواری، آخوند خراسانی، شریعت اصفهانی، فاضل گروسی، فیض کاشانی، ملا احمد نراقی، ماجد بحرانی (معرفت، ۱۴۱۱ق ،ج۵، ص۱۸۶ .) با استناد به این روایات، تلاوت آهنگین قرآن را جایز دانسته و به استحباب آن فتوا داده‌اند.(سبزواری ، بی تا، ص۸۶)

حال باید ببینیم مبنای پذیرش این گروه از علمای فریقین چیست؟

آن‌ها تغنی آمده در این روایات را از ریشه‌ی غِناء و به معنای خواندن قرآن با صدای زیبا ، همراه الحان و انغام، ولی سازگار با قداست قرآن تفسیر کرده‌اند.(کلاک، الجنة الوطنیة،۱۴۰۱ق، صص۴۸ ـ ۵۱.)

پرواضح است تحقیق و پژوهش در تمامی بخش‌هایی که از روایات معصومین (علیه السلام اجمعین) در خصوص غنای دینی یا همان تغنّی به قرآن کریم استخراج شده است زمان زیادی را می‌طلبد. اما

آنچه که مبنای قبول این امر در تلاوت توسط این گروه از علما و دانشمندان شده، جنبه‌ی تقدّس آن است. بدین معنا که استفاده از نغمات و آهنگ‌ها به اشکال مختلف، نباید قداست قرآن مجید را خدشه‌دار کند. حال این تقدس گرایی نغمه‌ای یاصوتی باید چگونه باشد؟

منشأ قرآن کریم این کلام بی‌نظیر، الهی است وپیامبر اسلام ابلاغ کننده و تبیین گر آن. در برخی روایات آمده که پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله)، قرآن کریم را با لحنی خاص برای مردم تلاوت می کرد واین مسئله بر زیبایی های کار رسول الله افزوده بود و حتی مشرکین هم بصورت پنهانی مستمع تلاوت آیات الهی توسط نبیّ مکرم اسلام(صلی‌الله‌علیه‌وآله) شده و مدهوش قرائت نیکوی آن حضرت می‌شدند. (قمی، ۱۳۷۸ ق، ج ۲، ص ۲۰)

البته که مباحث رفیعی همچون خشوع و ایمان وتقوا، تالی وقاری قرآن را از فضای غنای حرام دور می کند. امام صادق (علیه السّلام) می فرمایند:((فقارئ القرآن یحتاج الی ثلاثة اشیاءَ قلبٍ خاشعٍ و بدنٍ فارغٍ و موضعٍ خالٍ.)) (مجلسی ، ۱۴۰۳ق ،ج۵ ، ص۴۳)

ترجمه: قاری قرآن به سه خصلت نیازمند است: ۱. قلب خاشع ۲. بدن فارغ (از هر گرفتاری و رنج) ۳. مکان خالی از همه گرفتاری‌ها و وسوسه‌ها.

مرحوم عبد الباسط محمد عبدالصّمد از قاریان برجسته‌ی جهان اسلام در خصوص اوقات تلاوت قرآن توسط خود وشرایطی که برایش پیش می آمد؛ می گوید: ((در هنگام تلاوت ساعاتی وجود دارد که همراه با معنویت است ؛ فرشتگان الهی نازل می‌شوند و همراه با فیوضات الهی است.)) (برگرفته از پایگاه مجازی www.tebyan.net) چطوراین شرایط وضع می‌شود؟ از خصوصیات این استاد مبرز عالم قرائت، تطویعی بودن صوت و لحن اوست.یعنی این که ملودی‌های مورد استفاده در تلاوتش، کاملا از کلام خدا متابعت می کند! قطعاً تغنّی مورد نظر رسول خدا همین مسئله است؛ به بیانی دیگر استفاده از الحان و تزئینات صوتی نباید ذهن مستمع را از درک معانی و مفاهیم بلند قرآن دورسازد؛ چرا که صوت و لحن به عنوان ابزار تبلیغ است نه خود آن. مثل این که مکبّر نماز جماعت در ادای اذکار که برای هماهنگی بین امام و مأمومین می گوید چنان نغمه پردازی کند که حس وجود دربرابر محضر پروردگار از نمازگزاران بگیرد! امروزه این مسئله در بطن تلاوت با عناوینی همچون مطابقات لحن

با کلام و یا تلاوت معنا محور مطرح شده و به لطف خداوند متعال مورد اقبال عموم قاریان خوش قریحه‌ی جهان اسلام به ویژه ایران قرار گرفته است. ((قرائت معنامحور قرائتی است که قاری قرآن در کنار توجّه به چارچوب‌های فنی تلاوت که به آن تکنیک می‌گویند، به احساس خود که ناشی از دریافت مفهوم آیات است توجه داشته باشد. این توجه حداقل باید به اندازه توجه به تکنیک‌های تلاوت و حتی بیش از آن باشد.)) (شهیدی پور، پایگاه مجازی آموزش حفظ قرآن کریم به آدرس www.quranhefz.ir) مقام معظّم رهبری(مدظله العالی) (دیدار با قاریان وحافظان قرآن کریم درتاریخ ۱۳۸۲/۰۸/۰۶) در این خصوص می‌فرمایند: ((تلاوت فقط صدا نیست، بلکه فنون و شیوه‌های مختلفی دارد؛ چه شیوه‌های مربوط به ظاهر کار که همین نغمه‌سرایی‌ها و آهنگ‌های تلاوت است و چه شیوه‌های عمیق قرآن که مرحله‌ای باطنی تر از مرحله قبل است و آن آشنایی با مفاهیم آیات است. من غالباً به قرّاءِ جوانمان گفته‌ام و الآن هم تأکید می‌کنم که یکی از مهمترین همّتهایشان باید این باشد که آیاتی را که می خوانند، خوب بفهمند. لااقل به ترجمه و معنا و دقایق آیاتی که می خواهند تلاوت کنند، دقیق شوند، تا وقتی می خوانند، مفهوم با صدا از عمق جانشان بیرون بیاید؛ آن وقت در فضای جامعه اثر می گذارد و همه را تحت تأثیر قرار می دهد.)) (پایگاه مجازی مقام معظّم رهبری به آدرس www.leader.ir) ناگفته نماند عامّه‌ی مردم ایران، فارس ز بان هستند و این امر کار را هم برای قاریان و هم برای مستمعین مشکل تر می نماید.

نگارنده در سوالی شخصی از مرحوم فرج الله شاذلی (از قاریان و مدرسان برجسته‌ی مصر) در خصوص لحن تلاوت قرآن از نظر موسیقی دانان و خوانندگان مصری این پاسخ راشنید که : مفاخری همچون محمّد بن عبدالوهّاب و برخی نغمه‌سرایان مصری جایگاه و شأن خاصی را برای لحن تلاوت قرآن قائل شده‌اند واساساً نغمات قرآنی را از دیگر نغمات جدا می‌دانند و از جمیع نظرات آن‌ها بر می‌آید که خط قرمزهایی را برای موسیقی تلاوت متصّور و تخطّی از آن را خلاف عرف و شرع می‌دانند. بنابرین این‌طور می توان نتیجه گرفت که موسیقی قرآن، جدای از موسیقی آوازی عربی است .

به نظر می رسد تلاوت های تحقیق و ترتیل امروزی که از آن‌ها به عنوان تلاوت منغومه (میرزایی امین ،۱۳۸۸،ص۲۶۸.) یاد می‌شود کلام خداوند را برای مخاطب حاضر، تاثیرگذارتر ارائه می‌نماید. چنین است که چند صدنفر از استماع تلاوت قاریان مطرحی همچون مرحوم عبد الباسط محمد عبدالصّمد

و مرحوم مصطفی اسماعیل وراغب مصطفی غلوش ترک دین خود کرده و به دین مبین اسلام گرویده‌اند (پایگاه مجازی رادیو قرآن به آدرسwww.adio.irib.ib) و برخی مستمعین تلاوت سوره‌ی قاف از قاری مشهور مصری مرحوم محمدشحات انور با شنیدن آیه‌ی آخر این سوره (... فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ) (۴۵/ق) رعشه گرفته و فی المجلس مدهوش می‌شوند.آری این بیانی است هنری که آمیخته شده با کلامی مقدّس و الهی و نتیجه‌ی آن نشر وتبلیغ واقعی دین مبین اسلام است.

همه می‌دانیم قرآن کریم فصیح نازل شده است و چه خوب و به جا خواهد بود تا این فصاحت وبلاغت همراه با صدا و لحنی خوش همراه گردد؛ چرا که همراه شدن این مولفه‌ها با هم اثرات سخن و کلام حضرت حق را چندین برابر خواهد کرد.آن چنان که دعاهایی همچون کمیل، جوشن کبیر و... بدون ارائه‌ی نغمات مربوط به این ادعیه تاثیرش کمتر باشد و در مواردی حتی ملال آور!

برخی دیگر از دانشمندان علوم اسلامی ضمن مجاز دانستن تغنّی به قرآن این موضوع را به صورت مشروط پذیرفته، آن را تأکیدی بر قرآن خوانی زیاد و انس با خواندن قرآن قلمداد کرده‌اند (مبارک ابن اثیر،۱۳۶۴، ج۲، ص۳۲۵.)

موافقان تغنّی در تلاوت، اضافه بر تقدّس نغمات قرآنی که عمده ترین دلیل پذیرش آن‌هاست، دلایل دیگری همچون افزایش تأثیر قرآن، افزایش تمایل به استماع، دل‌نشین‌تر شدن قرآن‌خوانی و درگیری بیش‌تر و عمیق‌تر با متن را مطرح ساخته‌اند.

چنان چه نگاهی گذرا به متون اسلامی داشته باشیم درخواهیم یافت بسیاری از علما، قرآن را به تغنّی خوانده‌اند؛ از ابان بن تغلب در قرون اولیه گرفته تا یوسف بن مبارک در قرن نهم.

مخافان تغنّی به قرآن :

برخی از صحابه و تابعان، به دلیل تأثیر موسیقی عرب از دیگر نغمات ملل دیگر، تغنّی در قرآن را نپذیرفته و فقط به قرائت ناشفه(قرائت خشک، ساده و بدون همراهی الحان متنوع) معتقدند و به همین دلیل همواره از نقل روایات پیامبر خود داری می کردند.(اسماعیل ابن کثیر، ۱۴۰۱ق ، ج۱، ص۵۴.)

مبنای این افراد احادیث منقولی است که شاید بتوان حرمت تغنّی در تلاوت قرآن را برداشت نمود! به عنوان مثال عبدالله ابن سنان از امام صادق (علیه السّلام) روایت می کند که ایشان فرمودند:

((قال رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وآله) : اقْرَؤُا القُرآنَ بِاَلحانِ الْعَرَبِ وَ اَصْواتِها وَایّاکُمْ وَ لُحُونُ اَهلِ الفِسْقِ و الکبائرِ سَیَجیءُ بَعدی اقوامٌ یُرجِّعونَ الْقرآنَ تَرْجیعَ الْغِناءِ وَ النّوْحَ و الرَّهْبانَّیةَ، لایَجْوزُ تراقیهمْ، قُلوُبُهمْ مَقْلوبة وَ قُلوبُ مَنْ یُعجِبُهُ شَأْنُهُمْ .)) (کلینی ، ۱۳۷۵ ، ج۲، ص۶۱۶)

ترجمه: قرآن را با الحان و اصوات عربی بخوانید و از الحان اهل فسق و معاصی بپرهیزید، همانا بزودی پس از من کسانی خواهند آمد که قرآن را با ترجیع غنا می خوانند و نوحه گری می‌نمایند و به روش‌های آوازی دیگرادیان، تلاوت می‌نمایند، این قرائت از حلقومشان پائین تر نمی‌رود (به دلهایشان اثر نمی کند) دلهای ایشان برگشته است، همچنین دلهای کسانی که از قرائت آن‌ها به اعجاب آیند.

مخالفان، صوت و لحن آمده در این حدیث را، تلفظ صحیح رعایت مخارج وصفات حروف می‌دانند. اما به سه دلیل می توان این واژه‌ها را به تغنّی دانست.

۱.کلمات بعد از این عبارات تفسیر واقعی آن‌هاست و به نوعی پیامبر خط قرمزها را در تغنّی مشخص کرده‌اند.

۲.به کارگیری دو واژه‌ی صوت و لحن در این روایت بار معنایی خود را دارد وچنانچه منظور فصاحت لهجه و این گونه معانی باشد واژه‌های رساتری در زبان عربی وجود داشت که پیامبر از آن‌ها استفاده کند.

۳.این روایت، تفسیر ویا روشی برای تحسین صوت مورد نظر رسول خداست.(شاه میوه اصفهانی، ۱۳۸۷، صص۸۳-۸۵) و یا با طرح آیه‌ی از قرآن کریم ((خَلَطُواْ عَمَلاً صَالِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا. اینان بین کار نیکو و زشت خلط کرده‌اند.)) (۱۰۲/توبه) خواندن قرآن(عملی مستحب) همراه با تلفیق نغمات(غنای مذموم و حرام) را کاری زشت تلقی می کنند. مخالفان با توجّه به احادیث وآیاتی از این سنخ، تغنّی در قرآن را با تردید مواجه کرده‌اند؛ حتی برخی فرق تندرو علاوه بر تردید در تلاوت آهنگین قرآن کریم، مصری‌ها را به دلیل انجام و اشاعه تلاوت‌های منغومه یا مصریه مسلمان نمی‌دانند. (کریستیانو نلسون، ۱۳۹۰، ص۱۳۷).

مخافان تغنّی، تلاوت‌های رایج امروزی به نام تحقیق یا مجّود، را مردود و طرفدار قرائت ناشفه یا جافّه‌اند، چیزی شبیه به دکلمه کردن در فارسی ! و البته برخی با کمی تسامح وتساهل به مصداق آیه‌ی شریفه‌ی((وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا)) (۴/مزمل) فقط قرائت ترتیل را مجاز می‌دانند. البته موافقان تلاوت‌های مجود، مخالفان آن را به بی‌عاطفه گی متهم می کنند؛ چرا که معتقدند این نوع قرائت‌ها

((تفصیل نغمی)) (استفاده از مقامات و نغمات متنوع و مجزا بر اساس مفاهیم گوناگون) است و موافق با شأن و تقدس قرآن کریم.(میرزایی، ۱۳۸۸، صص۲۴۴-۲۴۵)

واقعیّت مطلب این است که با وجود روایات بسیار متقن و صحیح، مخالفت با غنای قدسی در تلاوت قرآن امری بیهوده باشد، چرا که بسیاری از صحابه وتابعان و ائمّه‌ی معصومین(علیه السلام) قرآن را به تغنّی می‌خوانده اند. از جمله‌ی آن‌ها سید السّاجدین امام زین العابدین (علیه السلام) است که هنگام تلاوت قرآن آن امام همام، کسانی که از نزدیک ایشان می‌گذشتند، زانوهایشان می‌لرزید و سست می‌شدند و نمی‌توانستند حرکت کنند؛ می‌ایستادند تلاوت قرآن را گوش می‌کردند و وقتی حظّ خودشان را می‌بردند، به راهشان ادامه می‌دادند. (کلینی،۱۳۷۵،ج ۲،ص ۶۱۶.)

***مصادیق غنا در تلاوت قرآن کریم**

عناصر غنا در صوت و لحن یا نغمات زیادند که خود در یک مقال دیگر می‌گنجد ولی ما در انتهای این پژوهش به عنوان نمونه چهار بخشی که می‌تواند به غنای حرام در تلاوت بینجامد را بیان می‌کنیم؛ باشد که تالیان و قاریان قرآن کریم از استفاده‌ی آن‌ها اجتناب نمایند.

۱.سرعت

در آیه‌ای از قرآن آمده است: ((وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا. و این قرآنی است که آن را بخش بخش فرو فرستاده و چنان که باید و شاید نازل کرده‌ایم تا آن را به آهستگی و درنگ بر مردم بخوانی.)) (۱۰۶/اسرا) امام صادق(علیه السلام) در خصوص مذمّت سرعت غیر متعارف تلاوت می‌فرمایند: ((به درستی که قرآن با سرعت و عجله خوانده نمی‌شود بلکه خوانده می‌شود شمرده، شمرده و با ترتیل.)) (کلینی ، ۱۳۷۵،ج ۲، ص ۴۵۲) بنابرین لازم است که قاری قرآن از سرعتی که باعث به هم ریختگی نظم مشروع قرآن شود خودداری کند، زیرا ممکن است که اوّلا سرعت باعث تطریب شود وثانیا تدبّر و تعقّل در آیات مغفول بماند.

۲. تزئینات صوتی مفرط

آرایش صوتی باید در مسیر بلیغ‌تر کردن آیات الهی باشد و چنانچه این مسئله بصورت افراطی

صورت پذیرد، باعث خواهد شد که ذهن مخاطب از اصل موضوع که همانا درک مفاهیم کلام‌الله است دور شود. به عنوان مثال مسأله ترجیع و حلال و حرام آن، از موضوعاتی است که در این قالب، قابل ارزیابی و تبیین است.ترجیع یا غلت و چهچهه یعنی بازگرداندن صدا به حلق یا چرخش صدا در حلق و به اصطلاح تحریر زدن. ((تحریر صوتی آهنگین است که از عبور هوا وارتعاش تارهای صوتی به وجود می‌آید و می‌تواند شکل های مختلف به خود بگیرد.))(شاه میوه اصفهانی ، ۱۳۸۷،صص۴۴-۴۵) بدیهی است که ترجیعی که در قرائت قرآن جایز است و امر به آن شده است، ترجیعی است که در لحن عربی وجود دارد و در قرائت استادانی همچون کامل یوسف، منشاوی، مصطفی اسماعیل، علی البنا و... مشهود است و ترجیعی که درالحان عجمی موجود است؛ مانند چهچه زدن که در آوازهای فارسی معمول است، در قرائت قرآن جایز نیست وبالطّبع به کاربردن آن در قرآن حرام است. در سال‌های اخیر نوعی از تحریر در قرائت قاریان جوان مرسوم شده که دراجرای یک ریز نغمه، طی مسافت صوتی، علاوه بر تحریر همراه با لرزش‌هایی است که به نظر می‌رسد دون شان کلام الله است.

۳. کشش‌های بی‌جا

کشش‌ها در قرآن کریم بر اساس ضوابط خاصّی است که در بحث تجوید شرایط آن مشخص شده. بنابرین مدهای بی‌سبب جنبه‌ی آوازی کلام رابیشتر خواهد کرد که این مسئله هم با فنّ بلاغت در تضاد است. لازم به ذکر است بارعایت تجوید از خطا در تلاوت کلام خدا و نیز تغییر مفهوم جلوگیری می‌شود.(ستوده نیا ، ،۱۳۹۱ ،ص۲۲.)

٤.استفاده از الحان نا مانوس

در حال حاضر هستند برخی قاریان که تقلید از قاریان مبرّز را رها کرده وقطعاتی را از مجموع قاریان برجسته انتخاب کرده و بعضاً بدون ضابطه با الحانی که قالب غیر عربی دارند ترکیب کرده در تلاوت خود استفاده می‌نمایند. ما قصد نداریم درخصوص جایگاه تقلید در فراگیری تلاوت بحثی داشته باشیم ولی به صورت عامّ، برای این که آلوده به استفاده از الحان غیر عرب شویم بهترین راه تقلید از قرّاء برجسته است و چنان چه خواهان ترکیب باشیم بهتر آنکه همان نغمات عربی ترکیب

شوند و اگر هم اصرار به ترکیب با نغمات غیر عربی ا ست ،قطعاً بر اساس ضوابطی باشد که تقدّس قرآن کریم خدشه دار نشود. یا اینکه برخی در مجالس ترحیم وتعذیه در تلاوت قرآن بدون هیچ ضابطه‌ای از نغماتی استفاده می کنند که هر شنونده‌ای متوجه خواهد شد که الحان مورد استفاده، عربی مورد اشاره در احادیث نیست و متضمّن قداست کلام الله نیست. همچنین با برداشتی اشتباه از حزن سفارش شده در روایات، فکر می کنند که قرآن باید با تباکی بیش از حد باشد و آیات را چنان قرائت می کنند که کلمات و عبارات مهمل و مغلق شنیده می‌شود.

۵.عدم تسلّط بر معنا و مفهوم

هستند قاریانی که برخی عبارات و جملات را بدون آگاهی از مفهوم واقعی آن چندین بار تکرار می کنند و یا حتّی این مسئله به صورت عمدی انجام می‌شود. به عنوان مثال سعید مسلّم از قاریان مصری در تلاوت سوره‌ی تکویر عبارت ((فَسَوَّاکَ)) (۷/انفطار) را چندین مرتبه تکرار می کند، هرچند که در هر بار تکرار نوعی از قرائت(اختلاف قرائت) را ارائه می کند، اما این کار مذموم و در بررسی‌های صورت گرفته در متون و پیشینه‌ی تلاوت قرآن، مجوّزی برای این مسئله صادر نشده است.

***نتیجه**

با توجه به مباحث مطرح شده، این طور می‌توان گفت که:

۱.علی رغم توصیه به تغنّی در روایات معصومین، هنوز چهارچوب تلاوت مورد نظر ایشان احصا نشده و به نوعی این مسئله به عهده‌ی خود قاری قرآن نهاده شده است.

۲.مسئله‌ی غنا در تلاوت قرآن مطرح است نه در قرائت. زیرا قرائت و تلاوت هم از لحاظ لفظی و هم از لحاظ معنوی معنای متفاوتی دارد واساسا تلاوت اعم از قرائت است. ناگفته نماند این دو واژه (تلاوت یا قرائت قرآن) در عرف جامعه‌ی امروزی دارای معنای واحدی است.

۲. موافقان تغنّی در تلاوت قرآن در صورتی آن را می‌پذیرند که سازگار با قداست قرآن کریم باشد.

۳. ادلّه‌ی مخالفان تغنّی در تلاوت قرآن نسبت به موافقان آن ضعیف‌تر است و وبیشتر بر پایه‌ی برداشت اشتباه از معنای واژه تغنّی، شائبه‌ی انحراف وخلط نغمات غیر مجاز در تلاوت استوار است.

۳. با توجه به احادیث و روایات موجود در خصوص غنا در تلاوت قرآن کریم، حد ومرز آن، بصورت شفاف مشخص نشده است و به نوعی این مسئله به عهده‌ی خود قاری قرآن نهاده شده تا حدود و صغور این بخش را تشخیص و بدان عمل کند.

۳. از نظری غنا(بصورت مفرط)، متضاد مولّفه‌های خشوع در تلاوت است؛ چرا که تزئینات بیش از حد صوتی انسان را ازدریای عمیق معانی عالی قرآن کریم دور ساخته و مجذوب ظاهر وپوسته‌ای فریبنده می کند، بنابرین برای دوری از این مطلب رعایت آداب تلاوت قرآن کریم بصورت اتمّ و اکمل لازم است.

۴.با توجه به روایاتی که در متن آمد تغنّی هم در صوت و هم در لحن مطرح است. بدین معنا که برخی مولّفه‌های صوتی وبرخی الحان قابلیت استفاده در گستره تلاوت کلام الله مجید را ندارد و لازم است که قاریان از آن اجتناب کنند.

*فهرست منابع

۱. قرآن کریم

۲. ابن قدامه، امغنی و الشرح الکبیر، بیروت، ۱۳۶۲

۳. ابن ماجه، سنن، بیروت، دارالرائد العربی، ۱۳۹۵ق

۴. ابن منظور، لسان العرب، به کوشش علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.

۵. اسماعیل ابن کثیر، فضائل القـرآن، بی جا، دار بدر، ۱۴۰۱ق.

۶. پرهیز، محمدعلی، شگفتی ها و اعجاز قرآن، جام جاودان، قم، ۱۳۸۵

۷. حر العاملی، وسائل‌الشیعه، قم، آل البیت(علیهم السلام) لاحیاءالتراث، ۱۴۱۲ق

۸. خویی، ابوالقاسم، بیان در قرآن کریم، ترجمه نجمی ـ هریسی، چاپخانه خیام، قم ۱۳۶۰

۹.راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، چاپ محمد سیدکیلانی، تهران ۱۳۳۲

۱۰. سبزواری، محمد باقر، کفایة الاحکام (کفایة الفقه)، اصفهان، مدرسة صدر مهدوی. بی تا

۱۱. ستوده نیا، محمد رضا، دانش تجوید سطح۲، قم ، نسیم حیات، ۱۳۹۱

۱۲. سید رضی، نهج البلاغه، ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی، انتشارات انقلاب اسلامی، تهران،۱۳۷۰

۱۳. السیوطی، الجامع الصغیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.

۱۴. شاه میوه اصفهانی، غلامرضا، هنر تلاوت، تهران، تلاوت، ۱۳۸۷

۱۵. شهیدی پور، پایگاه مجازی آموزش حفظ قرآن کریم به آدرس www.quranhefz.ir

۱۶. الصدوق، عیون اخبار الرضا(علیه السلام)، به کوشش و ترجمه مستفید و غفاری، تهران، صدوق، ۱۳۷۲ش

۱۷. طباطبایی، محمد حسین، سنن النبی، ترجمه حسین استاد ولی، تهران، پیام آزادی، ۱۳۸۵

۱۸. عبدالله بن قدامه و عبدالرحمن بن قدامه، المغنی والشرح الکبیر، بیروت، دارالکتب العلمیه.۱۳۶۲

۱۹. عسقلانی، احمد ابن حجر، فتح الباری، قاهره، ۱۳۴۸ق.

۲۰. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، قم، مؤسسه دارالکتاب، ۱۳۷۸ ق

۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین استفاده از نرم افزار قاموس نور، بی جا، بی نا، بی تا

۲۲. فروغ، مهدی، موسیقی دانان ایرانی در دوره‌ی اسلام وتاثیر ایران در موسیقی عرب www.ichodoc.ir

۲۳. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۵۴

۲۴. القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.

۲۵. کریستیانو نلسون، هنرقرائت قرآن ترجمه وتحقیق ستوده نیا و جان نتاری،تهران، زمان نو،۱۳۹۰

۲۶. کلاک، ادریس عبدالحمید، الجنة الوطنیة، بیروت، نظرات فی علم التجوید، ۱۴۰۱ق.

۲۷. مسلم، صحیح بشرح النووی، بیروت ،۱۴۰۷ق

۲۸. کلینی، کافی، به کوشش غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵ش
۲۹. مبارک ابن اثیر، النهایة به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قم، ۱۳۶۴ش.
۳۰. المتقی الهندی، کنزالعمال، به کوشش صفوه السقاء، بیروت، الرسالة، ۱۴۱۳ق.
۳۱. مجلسی، محمدباقر ،بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۳۲. معرفت، التمهید فی علوم القرآن، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۱ق .
۳۳. موسوی بلده، سید محسن، حلیه القرآن سطح ۲، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۶۸.
۳۴. میزایی امین، الزمن الجمیل، اصفهان، انتشارات مهرقائم، ۱۳۸۸
۳۵. ناصف، منصور علی، التاج الجامع للاصول فی احادیث الرسول، استانبول، ۱۴۰۱ق
۳۶. نوری طبرسی، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، تهران، چاپ سنگی تهران وقم، ۱۴۰۷ق
۳۷. فیض کاشانی، الوافی ،کتابخانه امیرالمؤمنین،اصفهان.۱۳۶۵
منابع الکترونیکی:
www.leader.ir
www.radio.irib.ib
www.tebyan.net
www.quranhefz.ir
www.ichodoc.ir

یازدهمین نشست تخصصی اساتید قاریان ممتاز قرآن کریم

بررسی فقهی روایات تغنی در قرائت قرآن

محمد صادق یوسفی مقدم[1]

چکیده:

یکی از مسائل مطرح در مورد قرائت قرآن، قرائت غنایی است. گرچه حکم قرائت غنایی فی‌الجمله روشن است، اما مفهوم آن وضوح لازم را ندارد، ازاین‌رو مورد بحث فقها قرار گرفته است. در این نوشتار با توجه به اینکه مفهوم و حکم قرائت غنایی متوقف بر شناخت مفهوم و حکم غناست، نخست به اختصار مفهوم و حکم غنا بررسی شده است. سپس با عنایت به نقش کلیدی روایات در تغنی به قرآن، تفکیک موضوعی آن‌ها مورد توجه قرار گرفته و با تفکیک روایات جواز قرائت با صدای حزین، نیکو و دارای ترجیع، از روایات جواز تغنی به قرآن و بررسی دقیق سندی و دلالی آن‌ها، محل تعارض اصلی روایات جواز تغنی به قرآن با روایات عدم جواز تغنی به قرآن و روایات عام نهی از غنا مشخص شده است. آن‌گاه دیدگاه جواز تغنی به قرآن و دلایل آن بررسی و مورد نقد قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: غنا/ تغنی/ تطریب/ تحسین صوت/ ترجیع/ تحزین

۱ـ استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی/msym94@yahoo.com

مقدمه

بی‌تردید روایات نقش مهم و کلیدی در رابطه با تغنی به قرآن دارد. با تأسف باید گفت فقیهان شیعه و سنی، روایات مربوط به موسیقی قرائت را تفکیک محتوایی و موضوعی نکرده و روایات مربوط به صوت حسن، دارای تحزین و ترجیع را که بیشتر آن‌ها از اسناد قابل اعتمادی برخوردار است، با روایات جواز تغنی به قرآن که از اسناد معتبری برخوردار نیستند، مشترک دیده و تعارض را میان همه آن‌ها با روایت عام نهی از غنا دیده‌اند. این عدم تفکیک باعث شده است تا محل تعارض اصلی میان روایات، از دست رفته و فقیهان در بیان حکم به جواز یا عدم جواز تغنی به قرآن به اشتباه بیفتند.

بی‌شک تفکیک محتوایی و موضوعی روایات، دست عرف را در شناخت نهاد و گزاره برای قضاوت دقیق‌تر فقیه و بیان حکم باز می‌نماید. در این تحقیق با تفکیک موضوعی روایات، ثابت شده است که میان روایات جواز تغنی به قرآن و روایات جواز تحسین، ترجیع و تحزین صوت، به دلیل تفاوت موضوع، تعارضی نیست، بلکه تعارض اصلی یا میان روایات جواز تغنی به قرآن با روایات عدم جواز تغنی به قرآن است، و یا میان روایات جواز تغنی به قرآن با روایات عام نهی از غناست. و نتیجه هر دو تعارض با روش خاص خود، عدم جواز تغنی در قرائت قرآن است.

مفهوم‌شناسی غناء

«غناء» به فتح غین (غَناء) به‌معنای کفایت و نفع؛ و به کسر آن (غِناء) از سماع، به‌معنای صدای طرب‌آور است. (ابن فارس، ۳۹۸/۴؛ ابن منظور، ۱۳۶/۱۵؛ زبیدی، ۳۰/۲۰)

برای غنا تعریف‌های فراوانی نقل شده است، ولی از نظر ما، غنا در اصطلاح به صدای بامعنا، نیکو، دارای ترجیع و طرب‌آور انسان اطلاق می‌شود (یوسفی مقدم، ۵۶). بر پایه تعریف یاد شده، تطریب، فصل نهایی غناست، ازاین‌رو تطریب و غنا اتحاد مصداقی دارند؛ زیرا غنا بدون تطریب در خارج محقق نمی‌شود.

مفهوم‌شناسی تطریب

تطریب باب تفعیل از ثلاثی مجرد طرب، به‌معنای عروض خفّت بر نفس انسان به‌سبب شدّت شادی یا اندوه است (ابوحبیب سعدی، ۲۷۹؛ ابن فارس، ۴۵۴/۳؛ زبیدی، ۱۸۱/۲)، به‌صورتی که عقل از سرش رفته و مانند شخص مست عمل می‌کند. مراد از خفّت، خفت معنوی است؛ «الخفّة... الخفیف فی الجسم والخفاف فی التوقد والذکاء». (ابن منظور، ۷۹/۹) و به‌معنای زود برافروخته‌شدن (فراهیدی، ۹۷/۵)، قلّت فهم و زوال بردباری است و در مواردی مانند جهل (ابن فارس، ۴۸۹/۱)، سفاهت، حمق (ابن اثیر، ۳۷۶/۲) و... به‌کار می‌رود. اگر گفته شود: طرب او را خفیف کرد، یعنی او را برافروخت و به کمی فهم و زوال بردباری کشانید(ابن منظور، ۷۹/۹). ازاین‌رو انسان متأثر از غنا، از درک واقعیات باز مانده و به خیال و وهم، رفتاری سفیهانه و خلاف شأن نوع انسان‌ها انجام می‌دهد که در حالت عادی، از آن پرهیز می‌کند.

بر این اساس، طرب، معنای مطابقی صوت حسن و دارای ترجیع نیست، بلکه تحسین و ترجیع، صفت قائم به صداست و طرب، وصف عارض بر نفس انسان است و اجتماع آن دو، غنا را پدید می‌آورد. ازاین‌رو برخی گفته‌اند: غنای مورد اتّفاق فقیهان و اهل لغت، صدای مشتمل بر ترجیع مطرب است (نراقی، ۱۲۴/۱۴). در حقیقت میان ترجیع و اطراب، عموم و خصوص من وجه است؛ گاهی ترجیع هست و اطراب نیست؛ مانند آنجا که انسان با صدای نیکو و دارای ترجیع، قرآن یا متن دیگر را با آواز بخواند. گاهی اطراب هست و ترجیع نیست؛ مانند تکلم طرب‌انگیز برخی از زنان که با آواز با ترجیع همراه نباشد. آیه {فَلا تَخضَعنَ بِالقَولِ فَیَطمَعَ الَّذی فی قَلبِهِ مَرَضٌ وَقُلنَ قَولاً مَعروفاً} (احزاب/۳۲) ناظر به سخن‌گفتن زنان با ناز و نرمی است که طرب‌آور بوده و مریض‌القلب را به طمع وا می‌دارد (طوسی، ۳۳۸/۸؛ جصّاص، ۴۷۰/۳). گاهی هردو با یکدیگر اجتماع می‌کنند؛ مانند آنجا که صدای با ترجیع انسان سبب حالت نفسانی طرب گردد. در این صورت، موضوع غنا محقق شده است.

حکم غنا از منظر فقیهان

فقیهان اهل سنت مانند امام مالک (مالک بن انس، ۴۲۱/۴) و محمّد عظیم‌آبادی (عظیم‌آبادی، ۱۸۶/۱۳) به کراهت غنا حکم کرده‌اند. قرطبی (قرطبی، ۵۵/۱۴) و آلوسی (آلوسی، ۶۹/۲۱) گفته‌اند: مراد آنان از کراهت، حرمت است، ولی شافعی (شافعی، ۲۲۶/۶) و نووی (نووی، ۲۲۹/۲۰) در هنگام بیان حکم غنا،

تصریح می‌کنند که مراد آنان از کراهت، حرمت نیست.

برخی غنا را مباح دانسته و بر این باورند که حرمت و کراهت به دلیل عروض حرام و یا مکروه خارجی است (جزیری، ۴۲/۲). برخی معتقد به حرمت نَفْسی غنا هستند (الازهری، ۶۷۶؛ قادری حنفی، ۱۴۸/۱). برخی بر حرمت غنا ادّعای اجماع کرده‌اند. (ابن قدامه، ۲۸/۶؛ آلوسی، ۶۷/۲۱-۶۸)

در مقابل، بیشتر فقیهان شیعه معتقد به حرمت ذاتی غنا بوده و بر آن ادعای اجماع کرده‌اند (شهید ثانی، ۱۷/۱۴؛ نراقی، ۱۲۹/۱۴؛ نجفی، ۴۷/۴۱؛ قمی، ۱۵۴/۱). شیخ صدوق با توجه به تحذیر در آیات می‌نویسد:

«إيّاك والغناء؛ فإن اللّه توعّد عليه النار.» (صدوق؛ المقنع؛ ۴۵۵-۴۵۶)

نظر شیخ در مجامع روایی ثبت شده است (نوری، ۲۱۴/۱۳؛ بروجردی، ۱۸۶/۱۷). شماری از آنان بر این باورند که حرمت غنا به سبب اجتماع آن با سایر محرّمات است (فیض کاشانی، الوافی، ۲۱۸/۱۷؛ سبزواری، کفایة الاحکام، ۲۱۸/۱۷؛ معرفت، ۱۸۳/۵-۱۸۵). یادآور می‌شود نگارنده در کتاب «پژوهشی در غنا» با بررسی دیدگاه‌های گوناگون، حرمت ذاتی غنا را به‌وسیله آیات و روایات ثابت کرده است.

مفهوم‌شناسی تغنی به قرآن

تغنّی در لغت به‌معنای نیکو نمودن صدا، غمگین شدن، سرگرمی و لذت بردن است (عسقلانی، ۶۲/۹؛ العینی، ۴۰/۲۰). ابن منظور می‌نویسد: تغنّی از غنای ممدود (غناء) آواز غنایی، و از غنای مقصور (غنی) به‌معنای طلب بی‌نیازی است. (ابن منظور، ۱۳۶/۱۵؛ زبیدی، ۲۷/۲۰)

تغنّی به قرآن در اصطلاح

فقیهان از قرائت غنایی به تغنی (سبزواری، کفایة الاحکام، ۴۳۲/۱؛ بحرانی، ۱۱۲/۱۸؛ شیخ انصاری، ۳۰۰/۱)، ترنّم (سیوطی، ۲۷۰/۱) و تطریب (همان و لبیب سعید، ۴۳) در قرائت قرآن یاد کرده و تعریف‌های متفاوتی برای آن ارائه کرده‌اند.

۱ـ برخی با توجه به ضرورت حفظ قداست قرآن از غنای لهوی، در تعریف تغنّی به قرآن گفته‌اند:

«هو قرائة القرآن بالالحان و الانغام مع تهذیبها بما یتناسب قدسیة القرآن مع مراعاة التجوید و دون الاخلال بها». (الکلاّک، ۴۸-۵۱)

این تعریف با نظر محدثان (لبیب سعید، ۳۵) و فقیهان اهل سنت (شافعی، ۲۲۷/۶؛ ابن عربی، ۱۸۰/۳؛ قرطبی، ۱۱/۱) و برخی از فقیهان امامیه (سبزواری، ذخیرة المعاد، ۴۳۲/۱؛ فیض کاشانی، الوافی، ۲۱۸/۱۷؛ ابن عبدالبر، ۱۸۱/۵-۱۸۳) سازگار است.

۲ـ برخی آن را به‌گونه‌ای تعریف کرده‌اند که هر صوت لحنی را شامل شود؛

«التغنی بالقرآن هو تحسین الصوت و الترجیع بقرائته و التغنّی بما شاء من الاصوات و اللحون.» (لبیب سعید؛ ۲۱)

۳ـ برخی با غفلت از ویژگی آواز غنایی، آن را به «تحسین الصوت بالقرآن» تعریف کرده‌اند. (العینی، ۴۰/۲۰)

حق آن است که نمی‌توان تعریفی حقیقی برای تغنی به قرآن ارائه کرد؛ زیرا غنا به مفهوم اصطلاحی آن مورد نهی واقع شده و رعایت قواعد آن با سلامت قرائت قرآن سازگاری ندارد. ازاین‌رو برخی مانند ابن خلدون، صناعت غنا را مباین با قرائت قرآن و سبب درست اَدا نشدن کلمات آن و عدم رعایت قواعد تجوید دانسته و بر این باور است که اجتماع تلحین و ادای معتبر حروف ممکن نیست (ابن خلدون، ۹۶۸/۳). ازاین‌رو قداست قرآن با غنای لهوی محافظت نمی‌شود.

تعریف دوم افزون بر آنکه با حرمت غنا ناسازگار است، ممکن است به جهت آزاد بودن قاری در انتخاب اصوات و لحون، به لحن و خطای در قرائت منجر شود.

تعریف سوم خروج از موضوع تغنی به تحسین صوت است. بر این اساس نمی‌توان برای تغنّی به قرآن، تعریفی جامع و مطابق قواعد فقه و متناسب با علم موسیقی ارائه کرد.

ضرورت دسته‌بندی نصوص

با توجه به نقش مهم و کلیدی روایات در حکم و موضوع تغنی به قرآن، لازم است آن روایات مورد بررسی قرار گیرد. متأسفانه در متون فقهی شیعه و اهل سنت، روایات مربوط به موسیقی قرائت، تفکیک محتوایی نشده و تمام روایات مربوط به صوت حسن، دارای تحزین و ترجیع را که بیشتر آن‌ها از اسناد قابل اعتمادی برخوردار است، با روایات جواز تغنی به قرآن که از اسناد معتبری

برخوردار نیستند، یک کاسه کرده و تعارض را میان همه آن‌ها با روایت عام و خاص نهی از تغنی به قرآن دیده است. این عدم تفکیک باعث شده است تا برخی حکم به جواز تغنی به قرآن کرده و برخی با زحمت، عدم جواز تغنی به قرآن را اثبات کنند. ازاین‌رو لازم است نصوص مربوط به موسیقی قرائت دسته‌بندی شود. بی‌شک تفکیک محتوایی و موضوعی روایات، در شناخت موضوع و حکم نقش اساسی داشته و دست عرف را در شناخت نهاد و گزاره برای قضاوت دقیق‌تر فقیه باز می‌نماید. نصوص مربوط به تغنی به قرآن به پنج قسم اصلی قابل تقسیم است.

۱. نصوص قرائت قرآن با صدای حزین

نصوص قرائت با صوت حزین دو دسته‌اند:

یکم. نصوص دستوری قرائت با صوت حزین؛ مانند روایت ابن ابی عمیر از امام صادق(ع): «إنّ القرآن نزل بالحزن فاقرءوه بالحزن.» (کلینی، ۶۱۴/۲)

دوم. روایاتی که از قرائت حزین سایر کتب آسمانی گزارش می‌کند؛ مانند روایت ابن سنان از امام صادق(ع) که فرمود: «انّ الله عزّوجل اوحی الی موسی بن عمران(ع): ...اذا قرأت التوراة فاسمعنیها بصوت حزین». (همان، ۶۱۵). حزین صفت صاحب صوت است. توصیف صوت به حزین از باب مبالغه است. (مازندارنی، ۴۸/۱۱)

این روایت را علی بن ابراهیم از پدرش و او از علی بن معبد نقل کرده است. هر چند به نظر مامقانی، برای علی بن معبد توثیق صریحی نیامده (مامقانی، ۳۰۹/۲)، ولی با توجه به اینکه ابراهیم بن هاشم توثیق شده (طوسی، الفهرست، ۲۱، ۳۵، ۲۸۷؛ بهبهانی، ۴۳۹/۱) و گاهی به ثقه و صحیح المذهب توصیف شده است (حلی، ۱۸۷؛ ابن داوود، ۱۳۵)، می‌توان به روایت یاد شده اعتماد کرد.

۲. نصوص قرائت قرآن با صدای نیکو

قرآن به‌صراحت از قرائت با صدای نیکو یاد نکرده، اما صدای نیکو از مصادیق برخی آیات دانسته شده است؛ مانند فضل در {وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلاً} (سبأ/۱۰) (طوسی، التبیان، ۳۷۹/۸؛ سمعانی، ۳۱۹/۶) و نعمت باطن در {وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً} (لقمان/۲۰). (ابن جوزی، ۱۶۵/۶)

ولی روایات به‌صراحت بر قرائت قرآن با صدای نیکو دلالت دارد. این روایات بر پنج دسته‌اند:

الف) روایاتی که از حیث سند درست و از نظر دلالت، بر استحباب قرائت تحسینی دلالت دارد(سبزواری، ذخیرة المعاد، ۴۳۰/۱)؛ مانند روایت معاویة بن عمار از امام صادق(ع) «الرجل لا یری انّه صنع شیئاً فی الدعاء و فی القرآن حتی یرفع صوته، فقال: لا بأس». (حرّ عاملی، ۲۰۹/۶)

ب) روایاتی که صوت حسن را زینت قرآن می‌داند؛ «لِکُلِّ شَیءٍ حلیة و حلیة القرآن الصوت الحسن». (کلینی، ۶۱۵/۲؛ نوری، ۲۷۳/۴)

ج) روایاتی که صدای نیکو را ویژگی پیامبران دانسته است؛ «ما بعث الله نبیاً الّا حسن الصوت». (کلینی، ۶۱۶/۲)

د) روایاتی که پیامبر خاتم(ص) را برخوردار از زیباترین صدا در قرائت قرآن دانسته است؛ «انّ رسول الله(ص)کان احسن الناس صوتاً بالقرآن». (نوری، ۱۸۴/۴؛ عیاشی، ۲۹۵/۲)

هـ) روایاتی که امامان معصوم: را نیز برخوردار از بهترین صدا به هنگام قرائت می‌داند.

بی‌شک روایات یاد شده بر استحباب قرائت با صدای نیکو دلالت دارد. با توجه به اینکه تجوید، قرائت را زیبا می‌کند، نمی‌توان روایات تحسین صوت را دعوت به رعایت تجوید دانست (لاری، ۱۵۹/۱)؛ زیرا ظاهر روایات، دعوت به زیباسازی خود صوت است که با زیبا شدن صوت به‌وسیله تجوید متفاوت است. به قول برخی، یکی دانستن آن‌ها، خروج از مفاد روایات است (طریحی، ۲۳۴/۶). نیز نمی‌توان حدیث «زینّوا القرآن باصواتکم» را به قرینه روایاتی مانند «زیّنوا اصواتکم بالقرآن» (صنعانی، ۴۸۵/۲) تقلیب نموده و گفت غرض روایات، زیبا شدن صدا با قرائت قرآن و تحریک مردم به قرائت همیشگی قرآن است (قرطبی، ۱۱/۱)؛ زیرا روایات با یکدیگر تعارض مفهومی نداشته و در حقیقت از یک‌سو ترغیب به قرائت قرآن با صدای نیکو است و از سوی دیگر، ترغیب مردم است تا به‌جای توجه به موضوعاتی مانند غنا، به مداومت بر قرائت قرآن روی آورند.

۳. نصوص قرائت قرآن با صدای ترجیعی

روایات جواز قرائت ترجیعی سه قسم است.

الف) برخی حکم می‌کنند که در قرائت قرآن از صدای دارای ترجیع استفاده شود. چنان‌که

ابوبصیر به امام باقر(ع) می‌گوید: «اذا قرأت القرآن فرفعت صوتی جائنی الشیطان فقال: انّما ترائی بهذا اهلک و الناس. فقال: یا ابامحمّد اقرأ ما بین القرائتین یستمع اهلک. و رجّع بالقرآن صوتک فان الله عزّ و جلّ یحبّ الصوت الحسن یرجّع فیه ترجیعاً» (کلینی، ۶۱۶/۲). گرچه صدر روایت بیانگر آن است که در صورت خوف ریا، صدای قاری به‌گونه‌ای باشد که فقط اهلش بفهمند، ولی ذیل روایت، قرائت ترجیعی را محبوب خدا دانسته و فقیهان آن را دلیل تفکیک ترجیع از غنا دانسته‌اند (انصاری، ۳۱۰/۱؛ امام خمینی، ۲۲۷/۱-۲۲۸)؛ زیرا ترجیع مراتبی دارد و مرتبه‌ی ممنوع آن، ترجیع غنایی است.

به‌رغم آنکه گفته شده است ابوبصیر در این حدیث به قرینه علی بن ابی حمزه، یحیی بن القاسم واقفی است و علی بن ابی حمزه بطائنی نیز واقفی بوده (طوسی، الفهرست، ۱۶۱؛ ابن شهر آشوب، ۱۰۲؛ حلی، ۳۶۲) و متهم به عناوینی مانند کذّاب، و ملعون شده است (همان)، اما روایت یاد شده دارای اعتبار است؛ زیرا یحیی بن قاسم که کنیه‌اش ابابصیر است، غیر از یحیی بن قاسم واقفی است که قبل از شهادت امام موسی بن جعفر(ع) از دنیا رفته است و سید بن طاووس، علامه حلی و ابن داوود میان نقل کشی در مورد یحیی بن حذاء واقفی و یحیی بن قاسم، خلط کرده‌اند (تستری، ۴۷۱/۱۲). بر فرض واقفی بودن، روایات او قابل اعتماد است، زیرا نجاشی وی را ثقه و وجیه (نجاشی، ۴۴۱) توصیف و علامه حلی می‌نویسد:

«اعتقاد من عمل به روایات اوست؛ هرچند که مذهب او فاسد است.» (حلی؛ ۴۱۶-)

افزون بر آن، ناقل روایت از ابن حمزه، ابن محبوب از اصحاب اجماع است (حلی، ۹۷؛ ابن داوود، ۷۷؛ طباطبایی، ۳۸۵/۲). فقیهان نیز از آن روایت به صحیح، (نراقی، ۲۰۴/۱۸)، قوی (سبزواری، کفایة الأحکام، ۴۳۰/۱)، موثق مانند صحیح (مجلسی، ۱۷۰/۱۰) و موثقه تعبیر کرده‌اند. (امام خمینی، ۲۲۷/۱)

ب) برخی از روایات از ترجیع غنایی نهی کرده‌اند. چنان‌که رسول خدا(ص) فرمود: «اقرؤوا القرآن بالحان العرب و اصواتها و ایّاکم و لحون اهل الفسق و اهل الکبائر، و سیجئ من بعدی اقوام یرجّعون القرآن ترجیع الغناء و الرهبانیة و النوح و لا یجاوز حناجرهم، مقلوبة قلوبهم و قلوب الذین یعجبهم شأنهم». (کلینی، ۶۱۵/۲)

در این روایت نهی از ترجیع با تعبیر «ترجیعَ الغِناء»، که از مطلق ترجیع أخصّ است، مقید شده و نتیجه آن، حرمت ترجیع غنایی است. در غیر این صورت، فایده‌ای در قید «الغناء» نخواهد بود.

همچنین مفعول مطلق مضاف «ترجیع الغناء» از مصدرِ فعل خودش أخصّ است. به‌طور قطع سفر مقید به‌عنوان پیک در «سرتُ سَیْرَ البَرید» از سفر مطلق، و نیز ضرب شدید در «ضربتُ ضرباً شدیداً»، از ضرب مطلق به نسبت اخص مطلق، متفاوت است. ازاین‌رو ترجیع نهی شده در حدیث (ترجیعَ الغِناء)، اخص از ترجیع مطلق است.

افزون بر آن چنان‌که بسیاری پذیرفته‌اند (طریحی، ۳۰۷/۶؛ زبیدی، ۵۰۲/۱۸؛ ابن منظور، ۳۷۹/۱۳)، واژه لحن در صدر حدیث به‌معنای لغت است و مطالبه پیامبر(ص) از قرائت «بالحان العرب»، ادای حروف، اظهار آن‌ها، حفظ وقف‌ها، رعایت حرکت‌ها و سکون‌هاست و نیز چنان‌که برخی پذیرفته‌اند (مازندرانی، ۴۵/۱۱)، مراد از «لحون» در عبارت «ایّاکم و لحون اهل الفسق...»، قرائت غنایی و تطریب در قرائت است. بر این اساس، نهی پیامبر از قرائت به لحن اهل فسق و نیز اخبار آن حضرت از اینکه در آینده قرآن را به‌صورت غنایی قرائت می‌کنند، دو دلیل آشکار است بر اینکه مراد از لحون در آن حدیث، غنا و تطریب است. ازاین‌رو می‌توان گفت این روایت، قرائت ترجیعی را از قرائت غنایی تفکیک کرده و قرائت ترجیعی را بدون اشکال می‌داند.

این حدیث در منابع شیعه از علی بن محمّد از ابراهیم أحمر، از عبدالله بن حمّاد، از عبدالله بن سِنان، از امام صادق(ع) و آن حضرت از قول پیامبر(ص)، و در منابع اهل سنت از حذیفة بن یمان و او از رسول خدا(ص) نقل کرده است. جز آنکه در برخی الفاظ با نقل شیعه، مانند «أهل الکتابین» به‌جای «أهل الکبائر» و «مفتونة» به‌جای «مقلوبة» اختلاف دارد (طبرانی، ۶/۱۶؛ متقی هندی، ۶۰۶/۱). در نقل قرطبی، به‌جای «اهل الفسق»، «اهل العشق» آمده است. (قرطبی، ۱۷/۱)

گفته شده است روایت ابن سنان به دلیل ابراهیم احمر در سند آن، ضعیف است (خویی، مصباح الفقاهة، ۴۹۶/۱؛ روحانی، ۴۴۱/۱)، ولی شهید روایات او را تلقی به قبول کرده (شهید اول، ۱۹۰/۲) و شیخ حرّ عاملی، نقل کلینی، طبرسی و شیخ بهایی را قرینه صحت حدیث دانسته و گفته است: شیخ او را به حسب ظاهر توثیق کرده است (شیخ بهایی، ۱۲۸). نیز محمدتقی مجلسی آن را قوی شمرده است (مجلسی، ۱۷۲/۱۰)

ج) از برخی روایات استفاده می‌شود که پیامبر۶ از ترجیع در قرائت قرآن استفاده کرده است.

چنان‌که معاویة بن قره از عبدالله بن مغفل مزنی نقل می‌کند: پیامبر(ص) در سال فتح مکه بر روی شترش در مسیر راه، سوره‌ی فتح را با ترجیع قرائت کرد. وی می‌گوید:

«لولا انّی اخاف ان یجتمع علّی الناس لحکیت لکم قرائته» (نیشابوری؛ ۱۹۳/۲؛ ابن حنبل؛ ۸۵/۶ و ۵۴/۵؛ ابن ابی شیبه؛ ۳۶۲/۲)

«اگر از هجوم مردم بر خودم نمی‌ترسیدم؛ برای شما نحوه قرائت پیامبر(ص) را قرائت می‌کردم.»

وی ترجیع پیامبر را ارادی دانسته و کیفیت آن را نیز چنین نقل می‌کند: «آ... آ... آ...» (ابن حجر، ۴۳۰/۱۳؛ لبیب، ۱۸). بر این اساس، توجیه قرطبی بر اینکه راوی به اشتباه به‌جای اشباع در مد، واژه‌ی ترجیع را به‌کار برده و اینکه بر فرض اثبات، آن قرائت غیر ارادی و معلول حرکت شتر بوده است (قرطبی، ۱۶/۱)، تمام نخواهد بود؛ زیرا تعبیراتی مانند ترس از هجوم مردم و نقل چگونگی ترجیع، دلیل است که ترجیع پیامبر(ص)، ارادی بوده است، نه معلول حرکت شتر.

ثابت شد که در برخی روایات، قرائت قرآن با صدای دارای ترجیع مطالبه شده است. بی‌تردید توجه به تفاوت بین ترجیع و صدای نیکو از یک طرف و ترجیع و تغنّی در قرائت از طرف دیگر، مقدمه‌ای جدی و اثرگذار برای ورود به بحث از روایات مربوط به غنا و تغنّی در قرائت قرآن خواهد بود.

٤. روایات عام نهی از تغنّی

برخی روایات از غنا نهی کرده و اطلاق آن‌ها شامل حرمت تغنی به قرآن نیز می‌شود. به‌طور مثال:

۱- محمّد بن مسلم می‌گوید: از امام باقر(ع) شنیدم که فرمود: «وَ الْغِنَاءُ مِمَّا أَوْعَدَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْهِ النَّارَ وَ هُوَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ {وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَها هُزُواً أُولئِكَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِينٌ} (لقمان/۶)». (صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۵۸/۴؛ حرّ عاملی، ۳۰۴/۱۷)

وعده عذاب بر غنا و مصداق لهوالحدیث دانستن، دلیل قاطع حرمت غناست. سند روایت به دلیل ابن ابی عمیر (از اصحاب اجماع) (اردبیلی، ۲۲/۲؛ سبزواری، ذخیرة المعاد، ۳۷/۱؛ خویی، معجم رجال الحدیث، ۵۸/۱) قابل اعتماد است، ازاین‌رو شیخ انصاری آن را تنها روایت صحیح درباره غنا می‌داند. (انصاری،

(۲۸۷/۱

۲- «حَدَّثَنَا الرَّيَّانُ بْنُ الصَّلْتِ قَالَ سَأَلْتُ الرِّضَا۷ يَوْماً بِخُرَاسَانَ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي إِنَّ إِبْرَاهِيمَ بْنَ هَاشِمٍ الْعَبَّاسِيَّ حَكَى عَنْكَ أَنَّكَ رَخَّصْتَ لَهُ فِي اسْتِمَاعِ الْغِنَاءِ فَقَالَ كَذَبَ الزِّنْدِيقُ إِنَّمَا سَأَلَنِي عَنْ ذَلِكَ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ أَبَاجَعْفَرٍ(ع) عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ لَهُ أَبُوجَعْفَرٍ(ع) إِذَا مَيَّزَ اللَّهُ بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ فَأَيْنَ يَكُونُ الْغِنَاءُ فَقَالَ مَعَ الْبَاطِلِ فَقَالَ لَهُ أَبُوجَعْفَرٍ(ع) قَدْ قَضَيْتَ» (صدوق، عیون أخبار الرضا۷، ۱۷/۱؛ کلینی، ۴۳۵/۶؛ حرّ عاملی، ۳۰۶/۱۷). این روایت از طریق دیگری نقل و صحیح دانسته شده است (خویی، معجم رجال الحدیث، ۲۸۷/۲۰) و دلالت آن بر حرمت غنا آشکار است. اطلاق روایات نهی از غنا، حرمت تغنّی به قرآن را نیز شامل می‌شود و روایات جواز قرائت با صوت حسن، آن روایات را مقیّد نمی‌کند. این حقیقتی است که بیشتر فقیهان پذیرفته و بر این باورند که هیچ مصداقی از جمله تغنی به قرآن، از اطلاق آن‌ها خارج نیست (انصاری، ۳۱۰/۱؛ طباطبایی، ۶۳/۸؛ امام خمینی، ۲۱۳/۱؛ خویی، مصباح الفقاهه، ۴۹۶/۱) و روشن شد که نه تنها صوت حسن، بلکه صوت دارای ترجیع، با موضوع غنا متفاوت است.

۵. روایات خاص نهی از تغنّی به قرآن

افزون بر روایات عام نهی از غنا، روایات خاص نیز بر حرمت تغنّی به قرآن دلالت دارد. اکنون برخی از آن روایات را نقل و بررسی می‌کنیم.

صدوق به اسنادش از امام رضا(ع)، از پدرانش، از امام علی(ع) نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: از رسول خدا شنیدم که می‌فرمود: «إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمُ اسْتِخْفَافاً بِالدِّينِ- وَ بَيْعَ الْحُكْمِ وَ قَطِيعَةَ الرَّحِمِ- وَ أَنْ تَتَّخِذُوا الْقُرْآنَ مَزَامِيرَ.» (حرّ عاملی، ۳۰۸/۱۷)

مراد از جمله «وَ أَنْ تَتَّخِذُوا الْقُرْآنَ مَزَامِيرَ» آن است که قرآن همراه با ابزار موسیقی قرائت شود، یا چنان‌که برخی می‌گویند، مراد آن است که قرآن را بدان گونه که در نی می‌نوازند، قرائت کنند (امام خمینی، ۲۲۶/۱)؛ یعنی در قرائت قرآن تغنّی کنند (انصاری، ۳۱۰/۱؛ طباطبایی، ۶۳/۸؛ امام خمینی، ۲۱۳/۱؛ خویی، مصباح الفقاهه، ۴۹۶/۱). در این روایت، تغنّی به قرآن در ردیف محرمات قطعی مانند سبک شمردن دین، رشوه گرفتن و قطع رحم آمده و مانند آن‌ها نیز حرام خواهد بود.

در حدیثی عبدالله بن عباس از قول رسول خدا(ص)، ویژگی‌های اشراط الساعه (نشانه‌ها و علایمی

که قبل از وقوع قیامت یا در آستانه‌ی آن آشکار می‌گردد) را نقل می‌کند که در ضمن آن آمده است: «فَعِنْدَهَا يَكُونُ أَقْوَامٌ يَتَعَلَّمُونَ الْقُرْآنَ لِغَيْرِ اللَّهِ فَيَتَّخِذُونَهُ مَزَامِيرَ وَ ... يَتَغَنَّوْنَ بِالْقُرْآنِ و...» (حرّ عاملی، ۳۰۹/۱۷؛ عروسی حویزی، ۳۶/۵). در این روایت، از حرمت تغنّی به قرآن به دو گونه سخن گفته است: نخست آنکه مردم در آخرالزمان، قرآن را برای آن فرا می‌گیرند تا آن را با ابزار غنا قرائت کنند. سپس می‌گوید: مردم در آن روزگار به قرآن تغنّی می‌کنند. بی‌شک روایات یاد شده برعدم جواز تغنّی به قرآن صراحت دارد.

از تقسیم‌بندی و بررسی نصوص یاد شده، تا کنون روشن گردید که روایات، قرائت حزین، نیکو و حتی دارای ترجیع را جایز دانسته و آن‌ها از موضوع غنا متفاوت است. روایات نهی از غنا به‌صورت عام و روایات نهی از تغنّی به‌طور خاص، غنا نمودن در قرائت قرآن را منع می‌کند و این ادعا که بسیاری از اخبار، نه تنها بر جواز که بر استحباب قرائت غنایی قرآن دلالت دارد (فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۷۲/۱)، ادعای صحیحی نیست و از خلط روایات مربوط به قرائت نیکو، حزین و دارای ترجیع، با روایات غیر معتبر دالّ بر جواز تغنی به قرآن نشأت گرفته است و ثابت خواهد شد که روایات جواز تغنّی به قرآن، محدود و از نوع خبر واحد است.

روایات جواز تغنّی به قرآن

اکنون لازم است روایات مربوط به جواز تغنّی به قرآن، به‌طور خاص و جداگانه بررسی شود.

عبدالرحمن بن سائب از قول سعد بن ابی وقاص می‌گوید: از رسول خدا(ص) شنیدم که فرمود: «إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِالْحُزْنِ فَإِذَا قَرَأْتُمُوهُ فَابْكُوا فَإِنْ لَمْ تَبْكُوا فَتَبَاكَوْا وَ تَغَنَّوْا بِهِ فَمَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ فَلَيْسَ مِنَّا». (ابن ماجه، ۲۴/۱)

برخی به دلیل ابورافع در سند که او را ضعیف و متروک توصیف کرده‌اند، این حدیث را مخدوش دانسته‌اند (همان). احادیثی با همین مضمون و با تعبیراتی مانند «لیس منّا من لم یتغنّ بالقرآن» (بخاری، ۲۰۹/۸؛ ابن حنبل، ۱۷۲/۱)، «ما اذن الله لشئ ما اذن لنبی حسن الصوت یتغنّی بالقرآن یجهر به» (مسلم، ۱۹۲/۲؛ ابی داوود، ۳۳۱/۱؛ نسائی، ۱۸۰/۲)، «الله اشدّ اذناً الی الرجل الحسن الصوت یتغنی بالقرآن یجهر به من صاحب القینة الی قینته» (متقی هندی، ۶۰۴/۱) و «ما اذن الله لشئ اذنه لنبی حسن الترّنم بالقرآن» (بیهقی،

۲۲۸/۱۰؛ العینی، ۴۱/۲۰) نیز آمده است.[1] در برخی نقل‌ها به‌جای تغنی به قرآن، صوت زیبا آمده است (بخاری، ۲۱۴/۸؛ بیهقی، ۲۲۹/۱۰؛ عسقلانی، ۴۱۹/۱۳). این احادیث در منابع شیعه سند قابل اعتمادی نداشته و از منابع اهل سنت آمده است. (نوری، ۲۷۰/۴؛ مجلسی، ۱۹۱/۸۹؛ بروجردی، ۵۴/۱۵)

دیدگاه فقیهان اهل سنت

فقیهان اهل سنت درباره احادیث یاد شده نظرات متفاوتی دارند. برخی براساس معنای ظاهری احادیث، غنا در قرائت را پذیرفته، ولی آن را به تغنّی غیر مطرب، یادآور آخرت و تغنی مطرب و مشوق منکرات تقسیم و احادیث نهی از غنا را بر تغنی مطرب حمل کرده‌اند. (زیلعی، ۲۱۶/۲)

برخی با اعتقاد به عدم جواز تغنی و تفکیک آن از صوت حسن و دارای ترجیع، روایات تغنی در قرائت را به صوت حسن توجیه (ابن قدامه، ۸۰۶/۱) و آن را به جمهور نسبت داده‌اند (نووی، ۱۱۰). برخی نیز آن را به قرائت تحدیر و تحزین معنا کرده‌اند (بیهقی، ۲۳۰/۱۰؛ قرطبی، ۱۱/۱-۱۲). برخی هم تغنی را از معنای ظاهری‌اش که قرائت غنایی است، جدا و آن را به‌معنای استغنا گرفته و به جمهور نسبت داده‌اند (دسوقی، ۳۰۸/۱). برخی افزون بر معانی استغنا، تحسین صوت و تحزّن، تغنّی به قرآن را به‌معنای پر کردن وقت با قرائت و لذت بردن از آن دانسته و گفته‌اند: عرب به جهت علاقه به غنا، در فراغ کار به آن روی می‌آورد. پیامبر(ص) با این حدیث، قرائت قرآن و لذت بردن از آن را جایگزین غنا نمود. (عسقلانی، ۶۱/۹)

دیدگاه فقیهان شیعه

بیشتر فقیهان شیعه آن روایات را به تحسین صوت و استغنا توجیه کرده‌اند(حسینی عاملی، ۱۷۳/۱۲؛ نجفی، ۴۹/۴۱؛ اصفهانی، ۲۹۴/۱۰). برخی معنای استغنا را به اشعار عرب، کلام ابن مسعود که بهترین گنج فقیر را قرائت سوره آل عمران در آخر شب دانسته، و به حدیثی که اُنس با قرآن را برتر از مالکیت تمام دنیا می‌داند، توجیه می‌کنند. برخی تغنّی را به‌معنای تلاوت آهنگین، بعید (صدوق، معانی الاخبار، ۲۷۹؛ سید مرتضی، ۲۴/۱؛ ابن سلام، ۱۷۱/۲)، و برخی عقوبت عظیم دانسته‌اند (اصفهانی، ۲۹۴/۱۰). در مقابل، برخی آن روایات را تلقی به قبول کرده و به جواز تغنی به قرآن نیز حکم کرده‌اند که به‌صورت

مستقل بررسی می‌شود.

به نظر می‌آید که روایات تغنی به قرآن از اعتبار لازم برخوردار نیست، زیرا:

۱. آن احادیث از نظر شیعه سند معتبری ندارند، چنان‌که برخی از عالمان اهل سنت نیز آن را معتبر ندانسته‌اند. (ابن ماجه، ۴۲۴/۱)

۲. توجیه تغنّی به معانی دیگری مانند قرائت تحدیر، تحزین و نیکویی صدا، خلاف ظاهر احادیث است و چنان‌که به تفصیل در تفکیک موضوعی احادیث بیان شد، ماهیت تغنی متوقف به صدای دارای اطراب است و نمی‌توان آن را به معنایی دیگر حمل کرد.

۳. حمل تغنی به قرآن بر استغنا از قرآن به دلیل اینکه لازمه‌اش عقوبت عظیم است (فاضل هندی، ۲۹۴/۱۰) نیز خلاف ظاهر است؛ زیرا تکلیف تغنی به قرآن بر فرض صحت، مانند سایر تکالیف، مشروط به قدرت است و قدرت نیز مراتب دارد. بدیهی است تکلیفی متوجه غیر مقدور نمی‌شود.

۴. احادیث یاد شده با روایاتی که تغنی به قرآن را جایز نمی‌داند، معارض است. در این صورت روایات عام نهی از غنا مرجح روایات نهی از تغنی به قرآن شده و روایات جواز تغنی را ساقط می‌کند.

۵. آن احادیث با روایت عبدالله بن سنان که قرائت غنایی را منع کرده، تعارض دارد و به دلیل قوت سند، بر آن احادیث مقدم می‌شود. بررسی سندی و دلالی روایت عبدالله بن سنان در روایات مربوط به قرائت ترجیعی گذشت (کلینی، ۶۱۴/۲). بر این اساس، فقیهان شیعه روایات جواز تغنی را مخدوش دانسته‌اند. (حسینی عاملی، ۱۷۳/۱۲؛ حائری، ۶۴/۸)

۶. چنان‌که نقل شد، در برخی نقل‌ها به‌جای تغنی به قرآن، نسخه بدل‌هایی دالّ بر حسن ترّنم صوت حسن آمده که حکایت از اضطراب احادیث است.

بررسی دیدگاه جواز تغنّی به قرآن

گفته شدکه برخی از فقیهان شیعه بر اساس مفاد روایات، تغنّی به قرآن را جایز و مستحب می‌دانند. مرحوم فیض کاشانی با عدم تفکیک روایات مربوط به تحسین، تحزین و ترجیع صوت از روایات تغنّی به قرآن، می‌نویسد:

«مفاد روایات؛ جواز تغنّی به قرآن؛ بلکه استحباب آن است.»

وی با اعتقاد به خروج تخصصی تغنی به قرآن از عمومات نهی از غنا می‌گوید:

«روایات نهی از غنا ناظر به لحن‌های اهل فسق و شایع در زمان صدور روایات (سلاطین بنی‌امیه و بنی‌عباس) است که زنان غناکننده میان مردان تغنّی می‌کردند و با ابزار لهو مانند تار؛ می‌نواختند.» (فیض کاشانی؛ تفسیر الصافی؛ ۷۲/۱)

محقق سبزواری با این باور و تعبیر که اخبار بسیاری بر جواز تغنی به قرآن دلالت دارد و اینکه قرائت قرآن با صدای نیکو، حزین و دارای ترجیع، بدون غنا محقق نمی‌شود (سبزواری، کفایة الأحکام، ۴۲۸/۱)، برای رفع تعارض روایات تحریم غنا و روایات جواز تغنی به قرآن، دو پیشنهاد می‌دهد که تغنی به قرآن در یک وجه به‌صورت تخصیصی و در دیگری به‌صورت تخصصی از عمومات نهی از غنا خارج می‌شود. وی با انتخاب این نظر که واژه لحن در روایت عبدالله بن سنان به معنای غناست، آن را مؤیّد هر دو وجه جمع خود دانسته و می‌گوید:

«در صدر روایت که به قرائت با لحن عرب امر شده؛ امر به قرائت غنایی است (اقرأوا القرآن بالحان العرب) (این روایت مخصص روایات نهی از غناست) و در ذیل روایت با تعبیرات «و ایّاکم و لحون اهل الفسق و الکبائر»؛ «و سیجئ من بعدی اقوام یرّجعون القرآن ترجیع الغناء» (کلینی؛ ۶۱۵/۲)؛ از قرائت قرآن با لحن‌های اهل فسق منع شده است؛ ازاین‌رو صدر روایت و ذیل آن از غنای اهل فسق منع می‌کند. در نتیجه روایات جواز تغنّی به قرآن؛ عموم روایات منع از غنا را تخصیص می‌زند.»

وی با اعتقاد به اینکه روایات نهی از غنا از اوّل به‌صورت مطلق، هر غنایی را منع نمی‌کند و متوجه مورد خاص است، در وجه جمع دوم می‌گوید:

«از نظر لغت؛ دلالت مفرد معرف به لام (الغناء) بر عموم؛ ناشی از فقدان قرینه بر اراده خاص است و روایات نهی از غنا در زمان صدور؛ از اول غنای خاص و شایع لهوی را اراده کرده است و حمل مفرد معرّف به لام بر افراد شایع امر بعیدی نیست.»

محقق سبزواری مؤیّد این وجه جمع را نیز روایت عبدالله بن سنان دانسته و می‌گوید:

«منشأ منع و حرمت در روایت یاد شده (و ایّاکم و لحون اهل الفسق)؛ کارهای حرام و مقارن با

غناست و نهی متوجه خود غنا نیست.» (سبزواری؛ کفایة الأحکام؛ ۴۳۲/۱)

بر این اساس، تغنی به قرآن به‌صورت تخصصی از عمومات نهی از غنا خارج است.

ابوالحسن شعرانی نیز با این باور که ممکن نیست هر صدای دارای تأثیر و نیکویی، به صرف تمایل طبع به آن، حرام باشد، زیرا قرائت امام سجاد۷ دارای تأثیر بسیاری بوده و پیامبر(ص) نیز امر کرده تا قرآن به صدای نیکو قرائت شود، بر این باور است که بر همه اینها، غنا و تغنّی صدق می‌کند. وی با توجه به روایات منع غنا میگوید:

«چاره ای نیست که یا مذهب شیخ را در استبصار پذیرفته و اخبار منع از غنا را بر منع از ملابسات و مقارنات غنا حمل کنیم نه بر خود غنا؛ یا آنکه گفته شود حرمت به نوعی خاص از غنا که سبب کشیده شدن انسان به فحشا باشد؛ اختصاص دارد.» (فیض کاشانی؛ الوافی؛ ۲۱۸/۱۰؛ ابن عبدالبر؛ ۱۸۸/۵)

نقد دیدگاه جواز تغنّی به قرآن

دیدگاه جواز تغنّی به قرآن از چند جهت عمده دارای اشکال است:

۱ـ خلط موضوعی روایات: قائلان به جواز تغنی، روایات مربوط به صدای نیکو، دارای تحزین و ترجیع را با روایات تغنّی به قرآن خلط کرده و در مقام بررسی، جملگی را با روایات نهی از غنا متعارض دیده‌اند. برخی به تفاوت موضوعی تفطن داشته‌اند، ولی به دلیل تأثر از روایات تغنّی به قرآن، به توجیهِ تمام روایات پرداخته و می‌گویند: «صدا نیکو نمی‌شود، مگر آنکه دارای ترجیع باشد» (ابن عبدالبر، ۱۷۵/۵). برخی گفته‌اند:

«غنا اسم است برای مطلق صدایی که دارای مد و ترجیع است.» (فیض کاشانی؛ الوافی؛ ۲۱۸/۱۰)

ایشان بین صدای دارای ترجیع و تغنّی تساوی دیده و می‌گوید:

«بین امر به تغنّی در قرائت و امر به قرائت با صدای نیکو؛ از نظر موضوع اتحاد وجود دارد.» (همان)

این روش برخورد با روایات صحیح نبوده و نمی‌توان همه آن‌ها را با روایات نهی از غنا متعارض دید؛ زیرا روایات جواز قرائت با صدای نیکو، حزین و دارای ترجیع، از نظر موضوع با غنا نمودن متفاوت است و طبق قاعده «الاحکام تدور مدار الاسماء»، ارتباطی با روایات نهی از غنا پیدا نمی‌کنند.

توضیح اینکه در روایات مربوط به صدای نیکو و حزین، نسبت به مراقبت از غنا نمودن در قرائت

هشدار داده نشده است، ولی در روایات مربوط به ترجیع، ضمن امر به قرائتِ با ترجیع (کلینی، ۶۱۶/۲)، نسبت به قرائت ترجیعی غنایی هشدار داده شده است (همان، ۶۱۴). این عبارت بیانگر آن است که قرائت ترجیعی، لغزشگاهی است که ممکن است قاری را به قرائت غنایی بکشاند، و نیز بیانگر آن است که نباید جواز ترجیع در قرائت را با قرائت غنایی خلط کرد. بر همین اساس، شیخ انصاری تأکید دارد که محقق سبزواری و فیض کاشانی در معنای غنا اشتباه کرده و آن را با صدای نیکو خلط نموده‌اند و تأکید می‌کند نسبت خلاف و اشتباه در معنای غنا به آنان دادن، سزاوارتر است تا نسبت تفصیل در حکم غنا. (انصاری، ۳۰۳/۱)

۲ـ تعارض بدوی روایات تغنی به قرآن با روایات نهی از غنا: اوّلاً باید توجه داشت که روایات نهی از غنا با همه روایات مربوط به قرائت اعم از روایات تحسین، تحزین و ترجیع صوت، از جمله با روایات جواز تغنّی متعارض نیست، بلکه تنها روایات جواز تغنّی قرآن با روایات منع از غنا تعارض دارد. تعارض یاد شده نیز تعارض بدوی است؛ زیرا روایات جواز تغنّی به قرآن در منابع شیعی نبوده و از سند معتبری برخوردار نیستند، حال آنکه روایات منع از غنا در منابع شیعی بوده و از اعتبار برخوردار است و این مرجح سندی، سبب تقدم آن‌ها بر روایات منع از غنا می‌شود. بر این اساس دیگر نوبت به خروج تخصیصی یا تخصصی تغنّی به قرآن از عمومات نهی از غنا نمی‌رسد.

۳ـ عدم توجه به قاعده عرض: بر اساس قاعده‌ی عرض، باید روایات جواز تغنّی به قرآن، به قرآن عرضه شود، اگر موافق قرآن بود، مورد عمل قرار گیرد، وگر نه کنار گذارده شود. با مراجعه به قرآن مشاهده می‌کنیم که آیاتی مانند{اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّور}، در روایات به غنا تفسیر شده است (کلینی، ۴۳۱/۶)، و چنان‌که محقق بحرانی گفته است، مفاد آیات و روایات تفسیری، حرمت غنا به‌صورت مطلق است؛ اعم از آنکه با حرامی دیگر مقارن باشد یا نباشد (بحرانی، ۱۱۲/۱۸). نمی‌توان گفت اگر غنا مقارن با ملاهی بود، حرام است، و الاّ حرام نیست؛ زیرا در روایات تفسیری، ملاهی، قسیم غنا قرار گرفته است. چنان‌که امام صادق۷ در آیه {وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ}، لغو را به غنا و ملاهی تفسیر کرده است (مجلسی، ۴۵/۶۶). نیز آن حضرت در آیه‌ی {وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ} (قصص/۵۵)، لغو را بر کذب، لهو و غنا تقسیم و تطبیق داده است. ازاین‌رو مفاد روایات آن است که غنا به‌صورت مطلق

حرام است؛ اعم از آنکه با حرامی دیگر مقارن باشد یا نباشد و نتیجه آن، تکذیب و کنار گذاشتن روایات جواز تغنّی به قرآن است.

۴ـ ناتمام بودن ادعای انصراف: طرفداران نظریه جواز تغنّی به قرآن معتقدند که روایات نهی از غنا، به معاصی همراه با غنا و غنای اهل فسق و متعارف در زمان بنی‌امیه و بنی‌عباس ناظر است. این ادعا از چند جهت دارای اشکال است: نخست آنکه شایع بودن غنا در مجالس اهل فسق و سلاطین دلیل آن نمی‌شود که منصرف از روایات نهی از غنا، غنای لهوی باشد و به عبارت دیگر، شایع بودن و مقارن بودن غنا با لهویات، موجب تقیید آن به مقارنات نمی‌گردد؛ زیرا شایع بودن و مقارن بودن آن‌گاه عنوان و طبیعت را مقید می‌کند که شیوع آن در حد قرینه‌ی محفوف به عنوان و طبیعت باشد و در غنا چنین نیست که همراهی آن با فسق و فجور در مجالس سلاطین، آن را مقید کند، به‌گونه‌ای که هرگاه غنا اطلاق شود، غنای همراه با فساد و ملاهی به ذهن تبادر کند. بر همین اساس، امام خمینی می‌گوید:

«ادعای انصراف مانند دعوای عدم اطلاق؛ ضعیف است.» (امام خمینی؛ ۲۱۴/۱)

افزون بر آن، عبدالاعلی (مراد از عبدالاعلی در این روایت، عبدالاعلی بن اعین است که از اصحاب امام صادق و امام باقر(ع) است (خویی، معجم رجال الحدیث، ۲۷۶/۱۰؛ امام خمینی، ۲۱۲/۱).) نقل می‌کند: به امام صادق۷ گفته شد که مردم گمان می‌کنند رسول الله(ص) غنا را مباح کرده و اجازه داده است که گفته شود: «جئناکم حیّونا حیّونا نحیکم». آن حضرت فرمود: دروغ می‌گویند و به آیه {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ* لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ* بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ} (انبیاء/۱۸-۱۶) تمسک فرمود (کلینی، ۴۳۳/۶). و چنان‌که فقیهان گفته‌اند: عبارت «جئناکم حیّونا حیّونا نحیکم» شریف و بیانگر تحیّت و اکرام است، نه لهو و باطل (انصاری، ۲۸۸/۱؛ خوانساری، ۱۷/۳؛ امام خمینی، ۲۱۳/۱؛ خویی، مصباح الفقاهه، ۴۸۹/۱). بنابراین برخورد شدید امام و انکار ترخیص، تنها به جهت کیفیت و نفس غنایی بودن آن عبارت است و بر حرمت مطلق غنا دلالت دارد؛ اعم از آنکه در کلام حق غنا شود یا در کلام باطل و لهوی؛ زیرا روایات بسیاری مانند روایت علی بن ریان بن صلت (کلینی، ۴۳۵/۶) و علی بن جعفر (حر عاملی، ۳۱۲/۱۷) و... نیز بر حرمت غنا به‌صورت مطلق دلالت

دارد. روایت عبدالاعلی موثقه است (امام خمینی، ۲۱۲/۱) و از نظر سند نیز مشکلی ندارد.

نتیجه‌گیری

اکنون روشن گردید که حکم قرائت غنایی جدای از حکم غنا نیست و نظریه جواز تغنی به قرآن، از خلط موضوعی روایات جواز قرائت با صدای حزین، نیکو و دارای ترجیع که از سند و دلالت معتبری برخوردار است، با روایات جواز تغنی به قرآن که از نظر سند و دلالت قابل اعتماد نیست، سر چشمه گرفته است. با تفکیک موضوعی روایات، ثابت شد که میان روایات جواز تحسین، ترجیع و تحزین صوت در قرائت، با روایات نهی از غنا و تغنی به قرآن به دلیل تفاوت موضوع، تعارضی نیست، بلکه تعارض اصلی یا میان روایات جواز تغنی به قرآن با روایات عدم جواز تغنی به قرآن است، و یا میان روایات جواز تغنی به قرآن با روایات عام نهی از غناست. و نتیجه هر دو تعارض، عدم جواز تغنی در قرائت قرآن است.

با تأسف باید گفت فقیهان شیعه و سنی، روایات مربوط به موسیقی قرائت را تفکیک محتوایی و موضوعی نکرده و روایات مربوط به صوت حسن، دارای تحزین و ترجیع را که بیشتر آن‌ها از اسناد قابل اعتمادی برخوردار است، با روایات جواز تغنی به قرآن که از اسناد معتبری برخوردار نیستند، یک کاسه کرده و تعارض را میان همه آن‌ها با روایت عام نهی از غنا دیده‌اند. این عدم تفکیک باعث شده است تا محل تعارض اصلی میان روایات از دست رفته و فقیهان در بیان حکم به جواز یا عدم جواز تغنی به قرآن، مسیر اشتباهی در پیش گیرند و برخی روایات تغنی به قرآن را بر معنای استغنا حمل کنند. بی‌شک تفکیک محتوایی و موضوعی روایات در این تحقیق، دست عرف را در شناخت نهاد و گزاره برای قضاوت دقیق‌تر فقیه و بیان حکم، باز نموده است.

پی‌نوشت:

۱. اذن یا از مصدر «اِذناً» به کسر الف و سکون ذال است؛ «اذن اذناً له فی الشئ» یعنی «اباحه له و اجازه». یا از مصدر «اَذَناً» به فتح الف و ذال، به‌معنای استماع است؛ «اذن الیه و له اذناً» یعنی «استمع الیه و له استماعاً» (برگرفته از المنجد). برخی هر دو احتمال را نقل کرده‌اند. (سید مرتضی، ۲ و ۲۳۳؛ عسقلانی،

(۶۱/۵۹

منابع و مآخذ:

۱. ابن أبی شیبة، محمد؛ المصنف، تحقیق وتعلیق: سعید اللحام، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ق.

۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد؛ النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.

۳. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی؛ زاد المسیر فی علم التفسیر، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۲۲ق.

۴. ابن حنبل، احمد؛ مسند أحمد، بیروت، دار صادر، بی‌تا.

۵. ابن سلام، قاسم؛ غریب الحدیث، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۳۸۴ق.

۶. ابن شهر آشوب، محمد بن علی؛ معالم العلماء، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

۷. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله؛ التمهید، تهران، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامیة، ۱۳۸۷ش.

۸. ابن عربی، محی الدین محمد؛ تفسیر ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

۹. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاییس اللغه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

۱۰. ابن قدامه، عبدالرحمن؛ الشرح الکبیر، بیروت، دار الکتاب العربی، بی‌تا.

۱۱. ابن قدامه، عبدالله؛ المغنی، بیروت، دار الکتاب العربی، بی‌تا.

۱۲. ابن ماجه، محمد بن یزید؛ سنن ابن ماجة، بی‌جا، دار الفکر، بی‌تا.

۱۳. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.

۱۴. اردبیلی، احمد؛ مجمع الفائدة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.

۱۵. اصبحی مدنی، مالک بن انس؛ المدونة الکبری، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، بی‌تا.

۱۶. انصاری، مرتضی؛ کتاب المکاسب، بی‌جا، بی‌نا، ۱۴۱۵ق.

۱۷. الآبی الأزهری؛ الثمر الدانی، بیروت، المکتبة الثقافیة، بی‌تا.

۱۸. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیة، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.

۱۹. بخاری، محمدبن اسماعیل؛ صحیح البخاری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۱ق.

۲۰. بروجردی، سید حسین؛ جامع احادیث الشیعه، تهران، انتشارات فرهنگ سبز، ۱۴۲۹ق.

۲۱. بیهقی، احمد بن الحسین؛ السنن الکبری، بی‌جا، دارالفکر، بی‌تا.

۲۲. تستری، محمدتقی؛ قاموس الرجال، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ق.

۲۳. جزیری، عبدالرحمن؛ الفقه علی المذاهب الأربعة ومذهب أهل البیت، بی‌جا، دارالثقلین، ۱۴۱۹ق.

۲۴. جصاص، احمد بن علی؛ احکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.

۲۵. حائری، سید علی بن محمد؛ ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل، قم، مؤسسه آل البیت:، ۱۴۱۸ق.

۲۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البیت:، ۱۴۰۹ق.

۲۷. حسینی عاملی، سید جواد بن محمد؛ مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلاّمة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ق.

۲۸. حلی، ابن داوود؛ رجال ابن داوود، نجف، منشورات مطبعة الحیدریة، ۱۳۹۲ق.
۲۹. حلی، حسن بن یوسف؛ خلاصة الأقوال، قم، مؤسسه نشر الفقاهة، ۱۴۱۷ق.
۳۰. خمینی، سید روح اللّه؛ المکاسب المحرمة، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ق.
۳۱. خوانساری، احمد؛ جامع المدارک، تهران، مکتبة الصدوق، ۱۴۰۵ق.
۳۲. خویی، سید ابوالقاسم؛ مصباح الفقاهة، قم، مکتبة الداوری، بی‌تا.
۳۳. ـــــــــــــــ؛ معجم رجال الحدیث، بی‌جا، بی‌نا، ۱۴۱۳ق.
۳۴. دارمی، عبدالله بن الرحمن؛ سنن الدارمی، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۴۹ق.
۳۵. دسوقی، شمس الدین محمد؛ حاشیة الدسوقی، بی‌جا، دار إحیاء الکتب العربیة، بی‌تا.
۳۶. روحانی، سید محمد صادق؛ منهاج الفقاهة، بی‌جا، بی‌نا، ۱۴۱۸ق.
۳۷. زبیدی، محمد بن محمد؛ تاج العروس، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۳۸. زیعلی، جمال الدین؛ تخریج الأحادیث والآثار، ریاض، دار ابن خزیمه، ۱۴۱۴ق.
۳۹. سبزواری، محمد باقر بن محمد؛ ذخیرة المعاد فی شرح الارشاد، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۴۰. ـــــــــــــــ؛ کفایة الأحکام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۴ق.
۴۱. سعدی، ابوجیب؛ القاموس الفقهی لغة و اصطلاحا، دمشق، دارالفکر، ۱۴۰۸ق.
۴۲. سعید، لبیب؛ التغنی بالقرآن، بی‌جا، الهیئة المصریة العامة للتألیف والنشر، ۱۹۷۰م.
۴۳. سمعانی، منصور بن محمد؛ تفسیر السمعانی، ریاض، دار الوطن، ۱۴۱۸ق.
۴۴. سیوطی، جلال الدین؛ الإتقان فی علوم القرآن، بیروت، دار الکتاب العربی،۱۴۲۱ق.
۴۵. شافعی، محمدبن ادریس؛ کتاب الأم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۳ ق.
۴۶. صدوق، محمّد بن علی بن بابویه؛ المقنع، قم، مؤسسه امام هادی۷، ۱۴۱۵ق.
۴۷. ـــــــــــــــ؛ عیون أخبار الرضا۷، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.
۴۸. ـــــــــــــــ؛ معانی الاخبار، قم، دفتر انشارت اسلامی، ۱۳۷۹ق.
۴۹. ـــــــــــــــ؛ من لا یحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۵۰. صنعانی، عبدالرزاق؛ المصنف، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۵۱. طبرانی، سلیمان بن احمد؛ المعجم الأوسط، ریاض، دار الحرمین للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۵ق.
۵۲. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۵۳. طوسی، محمد بن حسن؛ الفهرست، قم، مؤسسه نشر الفقاهة، ۱۴۱۷ق.
۵۴. ـــــــــــــــ؛ التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۵۵. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول)؛ ذکری الشیعة فی أحکام الشریعة، قم، مؤسسة آل البیت:، ۱۴۱۹ق.
۵۶. عاملی، محمد، (شیخ بهایی)؛ الإثنا عشریة، قم، منشورات مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۹ق.

یازدهمین نشست تخصصی اساتید قاریان ممتاز و فائز قرآن کریم

بررسی تحلیلی دسته‌بندی فقهی روایات تغنی در قرائت قرآن

سیف الله صرامی[1]

چکیده

روایات فقهی تغنّی در قرائت قرآن، به دو بخش اصلی، قابل تقسیم است: اول، روایاتی که برخی بر اساس آن‌ها هرگونه زیباسازی صوت با هر کیفیتی را در قرائت قرآن، موضوعاً و تخصصاً از موضوع حرمت شرعی غناء خارج می‌کنند. این بخش، شامل پنج دسته روایت است. موضوع روایات این بخش، قرائت قرآن نیست. اما دلالت آن بر خروج تخصصی تغنی در قرائت قرآن از حکم حرمت غنا، مخدوش و ناتمام است. دوم، روایاتی که موضوع آن‌ها قرائت قرآن است. این بخش، هفت دسته روایت را در بر می‌گیرد. دو دسته از این هفت دسته، با عموم حرمت غنا موافقند. یک دسته هم فقط ملاک برتری زیبایی صوت در قرائت قرآن را بیان می‌کند. چهار دسته دیگر، به لحاظ دلالت و سند، برای تخصیص عمومات حرمت غنا ناکافی‌اند.

کلیدواژگان : غنا؛ قرائت؛ قرآن؛ روایات

۱- دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی/

طرح موضوع

با وجود تسالم فقهای قدیم و جدید بر حکم حرمت روی عنوان غنا (العاملی، ۱۳۹۷ق. : ۱۲/۱۷۲؛ نجفی، ۲۲/۴۴ :۱۳۶۸؛ انصاری، ۱/۲۸۵ :۱۴۱۵؛ و توحیدی، ۱:۱۳۷۷/۴۷۶)، در دو حوزه عمده، اختلافات زیادی به چشم می‌خورد: اول، در تفسیر و تبیین عنوان محرَم، و دوم، در آنچه به مستثنیات این عنوان معروف است. توضیح این‌که ممکن است تحت تأثیر اختیار نظری در حوزه نخست، موردی از موارد مشهور به استثناء، تخصَصاً، از عنوان غنا خارج شود؛ ولی بررسی آن تحت همان عنوان استثناء، قابل بررسی است. یکی از این مستثنیات، «تغنَی در قرائت قرآن» است (سبزواری، ۱/۴۴ :۱۳۷۸؛ عاملی ۱۲/۱۷۳ :۱۳۹۷؛ نجفی، ۲۲/۴۶ :۱۳۶۸؛ انصاری، ۱/۳۰۹ : ۱۴۱۵؛ و توحیدی، ۱/۴۹۲ :۱۳۷۷). خاستگاه اختلاف آرای فقها در حکم تغنی در قرائت قرآن، اختلاف برداشت آنان از روایات است. این اختلاف در دو موضع رخ داده است: یکی در تفسیر «غنا» بر اساس روایات؛ و دیگری در برداشت از روایاتی که موضوع آن قرائت قرآن است. در موضع اول، دلالت روایات بر خروج تخصَصی قرائت قرآن از موضوع غنا، و در موضع دوم، دلالت بر خروج تخصیصی مورد بحث است. بنابراین در بررسی جایگاه فقهی روایات تغنی در قرائت قرآن، ابتدا، آن روایاتی مطرح می شود که ممکن است فقیهی بر اساس آن، قرائت قرآن را موضوعاً از عنوان غنا خارج سازد. سپس، روایات با موضوع قرائت مطرح می‌شود که بر حکم تغنی در قرائت قرآن دلالت مستقیمی دارند. هدف این نوشتار اولاً دسته‌بندی روایات مربوط به حکم تغنَی در قرائت قرآن است؛ و ثانیاً نشان دادن نوع تأثیری است که می‌تواند بر اساس برداشت‌های مختلف، در استنباط حکم تغنَی قرائت قرآن بر جای گذارد. از این رهگذر، به اشکالات برخی برداشت‌ها و گزینش نظر هم اشاره خواهد شد.

نقش روایات تفسیر غنا

برخی از فقها غنا را به عنوان موضوع حرمت، امری مرکب از کیفیت صوت و کیفیت محتوا یا نوع مقارنات و ملازماتی دانسته‌اند که هنگام استعمال آن کیفیت رخ می‌دهد. یکی از مستندات این فقها روایاتی است که ادعای چنین برداشتی را از آن دارند. این روایات را می‌توان به پنج دسته تقسیم کرد:

دسته اول، روایاتی است که در موضوع حرمت غنا، مصادیقی از محرمات یا عنوان کلی معصیت را اخذ کرده است.

نمونه این روایات، روایت زیر است:سَأَلْتُ أَبَاجَعْفَرٍ (ع) عَنْ كَسْبِ الْمُغَنِّيَاتِ فَقَالَ الَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ حَرَامٌ وَ الَّتِي تُدْعَى إِلَى الأَعْرَاسِ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ و(مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) (لقمان ۶) (کلینی، ۵/۱۱۹ : ۱۴۰۷)؛از امام باقر (ع)، درباره شغل کنیزان آوازه‌خوان پرسیدم. فرمود: آن مواردی که در حضور مردان اجرا می شود، حرام است؛ ولی آن مواردی که در عروسی‌ها انجام می‌شود، اشکالی ندارد. ملاک، قول خداوند عزّوجلّ است که می‌فرماید: برخی از مردم خریدار سخن لهوی هستند تا سبب گمراهی از راه خدا گردند.

نمونه دیگر چنین است:سَأَلْتُهُ عَنِ الْغِنَاء هَلْ يَصْلُحُ فِي الْفِطْرِ وَ الأَضْحَى وَ الْفَرَحِ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ مَا لَمْ يُعْصَ بِهِ. وَ رَوَاهُ عَلِيّ بْنُ جَعْفَرٍ فِيَّ كِتَابِهِ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِهِ (حر عاملی، ۱۷/۱۲۲ :۱۴۰۹)؛از امام صادق (ع) درباره غنا پرسیدم: آیا در اعیاد فطر و قربان و مراسم جشن، شایسته است؟ فرمود: مادامی که اسباب معصیت قرار نگیرد، اشکال ندارد. روایت را علی بن جعفر در کتاب خود نقل کرده است ولی عبارت »مالم یؤمر به» دارد.مرحوم فیض کاشانی می‌گوید: از مجموع اخبار، به دست می‌آید که موضوع حرمت غنا، مجرد کیفیت صوت نیست؛ بلکه صوتی است مشتمل یا همراه محرماتی با عناوین دیگر غیر از غنا؛ مانند اختلاط محرم زن و مرد، به‌کارگیری آلات لهو و لعب، و غیر این‌ها (فیض کاشانی، ۲/۲۱ :۱۴۰۱). سپس روایت اول را اشاره به این نظر قلمداد می‌کند (فیض کاشانی، ۱۷/۲۱۸ :۱۴۰۶). مرحوم سبزواری هم برداشت فوق را علاوه بر تأیید به روایت اول، به روایت دوم هم مؤید می‌کند (سبزواری، ۱/۴۳۳ : ۱۴۲۳).

شیخ انصاری (ره) برداشت دو فقیه یاد شده را نمی‌پذیرد. درباره نمونه اول می‌گوید ظاهر این است که نفس صوت، سبب معصیت می‌شود (انصاری۱/۳۰۵ :۱۴۱۵). در توضیح این سخن، چنین می‌توان گفت: واژه باء در «مالم یعص به» یا «مالم یؤمر به» و مانند آن، برای سببیت است؛ و ضمیر پس از آن، به نفس صوت برمی‌گردد. در مورد نمونه دوم می‌گوید به نظر می‌رسد روایت در مقام بیان اقسام غالب و مشهور به‌کارگیری غنا در زمان صدور روایات بوده است که یا در عروسی‌ها بوده

یا در مجالس فسق و فجور، تا قسم اول را حلال و قسم دوم را حرام اعلام کند. در این صورت، از قسم ثالثی که در آن، نفس صوت، لهوی است نفی حرمت نمی‌کند (انصاری، ۱/۳۰۶ :۱۴۱۵). سپس با وجود این تحلیل، انصاف را در این می‌بیند که روایت، به برداشت دو فقیه مذکور، اشعار دارد. جالب این‌که عبارت آن دو نیز اشعار و تأیید است. البته شیخ انصاری اشکال سندی روایت، به وجود علی‌بن‌ابی‌حمزه بطائنی در آن را هم گوشزد می‌کند (همان: ۱/۳۰۶). علاوه بر این‌که اشعار یک روایت را برای تخصیص عمومات تحریم، کافی نمی‌داند (همان: ۱/۳۰۷). البته باید توجه کرد که مدلول روایت مورد بحث و مانند آن ـ صرف‌نظر از بحث سندی آن‌ها ـ موضوع روایات تحریم را تفسیر می‌کند و می‌تواند بر آن‌ها حاکم و مقدم شود. بنابراین مسأله تخصیصی که در قسمت اخیر کلام شیخ انصاری(ره) آمده، مطرح نیست. اما اشکالات دیگر ایشان با توضیحی که بیان شد، وارد می‌نماید.

دسته دوم، روایاتی است که در آن‌ها »لهو الحدیث« و »قول زور« در قرآن، به غنا تفسیر شده است. برای نمونه اول، روایت زیر قابل توجه است:عَنْ أَبِی‌جَعْفَرٍ (ع) قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ الْغِنَاءَ مِمَّا وَعَدَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَیْهِ النَّارَ وَ تَلَا هَذِهِ الآیَةَ «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ بِغَیْرِ عِلْمٍ وَ یَتَّخِذَها هُزُواً أُولئِکَ لَهُمْ عَذاب مُهِین» (کلینی، ۶/۴۳۱ :۱۴۰۷)؛از امام باقر (ع) شنیدم که فرمود: غنا از مواردی است که خداوند عزَوجلَ بر ارتکاب آن، وعده عذاب داده است؛ و این آیه را خواندند که »برخی از مردم، خریدار سخن لهوی هستند تا سبب گمراهی از راه خدا گردند«. نمونه دوم چنین است:سألت اباعبدالله (ع) عن قول الله عزوجل »فاجتنبوا الرجس من الاوثان و اجتنبوا قول الزور«، قال الغناء(کلینی، ۶/۴۳۱ :۱۴۰۷)؛... از امام صادق (ع) درباره این سخن خدای عزَوجلَ که می فرماید »از پلیدی که بتان باشند، دوری کنید و از قول ناروا دوری کنید«، فرمود: غنا است. برخی از علمای صاحب رساله در احکام غنا، از روایات فوق چنین برداشت کرده‌اند که موضوع غنا در روایات، کیفیت صوت نیست، بلکه از جنس کلام و قول است که ارزش‌گذاری و احکام آن، به محتوای کلام و قول، بستگی دارد. این برداشت از آن رواست که در روایات یاد شده، غنا از جنس »حدیث« (لهو الحدیث) و »قول« (قول الزور)که در آیات شریف آمده، دانسته شده است. بنابراین اگر محتوا حق باشد، نمی‌تواند مصداق غنا قرار گیرد (سید ماجد، ۱/۵۲۸ :۱۳۷۸).

اگر روایات حرمت غنا به همین دسته منحصر بود، راهی جز پذیرش نظر علمای مزبور، پیش پای فقیه وجود نداشت؛ اما عمومات حرمت غنا منحصر به این روایات نیست (مختاری و صادقی، ۱/۱۸ :۱۳۷۸؛ و ۳/۲۱۷۵).دسته سوم، روایاتی است که بر جواز خرید و فروش کنیز خوش‌صدا برای استفاده شایسته از صدای او حکم می کند. در یکی از این روایات، چنین آمده است: سَأَلَ رَجُلٌ عَلِیّ بْنَ الْحُسَیْنِ (ع)، عَنْ شِرَاء جَارِیَة لَهَا صَوْتٌ فَقَالَ مَا عَلَیْکَ لَوِ اشْتَرَیْتَهَا فَذَکَّرَتْکَ الْجَنَّة:یَعْنِی بِقِرَأَةِ الْقُرْآنِ وَ الزُّهْدِ وَ الْفَضَائِلِ الَّتِی لَیْسَتْ بِغِنَاً فَأَمَّا الْغِنَاُ فَمَحْظُور (صدوق، ۴/۶۰ :۱۴۰۴)؛مردی از امام سجاد(ع) درباره خریدن کنیز خوش‌صدا پرسید؛ فرمود: اگر بخری تا بهشت را برای تو یادآوری کند، اشکالی ندارد. منظور این است که چنین کاری را با خواندن قرآن و خواندن مطالبی در پرهیز از دنیا و فضائل که غنا نیست، انجام دهد؛ اما غنا ممنوع است. دو جمله اخیر، ظاهراً کلام شیخ صدوق است که روایت را تفسیر می‌کند. مدلول این روایت نیز به علاوه تأییدی که در تفسیر شیخ صدوق (ره) از آن وجود دارد، شاهد بر عدم حرمت نفسی غنا در روایات، دانسته شده است؛ و این‌که حرمت، از آن چیزی است که احیاناً بر غنا مترتب می‌شود (سید ماجد، ۱/۵۲۳ :۱۳۷۷).روایت دیگری هم وجود دارد که ممکن است از آن اشعار یا تأییدی برای این دسته به دست آورد:قلت لابی‌الحسن (ع)... جعلت فداک فاشتری المغنّیه او الجاریه تحسن ان تغنّی ارید بها الرزق لا سوی ذالک قال اشتر و بع (حر عاملی، ۱۷/۱۲۲ :۱۴۰۹)؛ به (امام) ابوالحسن (ع)[1] عرض کردم... فدایتان گردم، کنیز آوازه‌خوان یا کنیزی که می‌تواند به خوبی آواز بخواند را صرفاً برای درآمد خرید و فروش آن می‌خرم. فرمود: خرید و فروش کن. ممکن است از این روایت، چنین برداشت شود که خرید و فروش کنیز مغنیه که ظاهراً به واسطه غلبه منفعت مورد نظر، علی الاطلاق به آن مغنّیه می‌گویند، برای استفاده از صوت او است. بنابراین جواز خرید و فروش او در روایت، بالملازمه جواز استفاده از صوت مخصوص را می‌رساند. آن‌گاه به ضمیمه این‌که احتمال نمی‌دهیم استفاده از صوت او در محرمات جایز باشد، پس مراد، جواز استفاده از آن در غیرمحرمات است. این به معنای اباحه ذاتی یا نفسی صوت غنائی است. طی کردن این پیچ‌وخم‌ها تا رسیدن به مفاد مورد نظر، روایت را مشعر یا مؤید می‌گرداند که طبعاً نمی‌تواند به‌تنهایی چیزی را اثبات کند.دسته چهارم، روایاتی

است که از مطلق صوت حسن، و نه در خصوص قرائت قرآن، تمجید می‌کند۲. نمونه‌ای از این روایات، چنین است:عن ابی‌عبدالله (ع) قال قال النبی (ص) إنَ من اجمل الجمال، الشعر الحسن و نغمه الصوت الحسن (کلینی، ۲/۶۱۵ :۱۴۰۷)؛ امام صادق (ع) فرمود: پیامبر (ص) فرمود: از زیباترین زیبایی‌ها موی زیبا و آهنگ صدای نیکو است.برخی با استناد به چنین روایاتی و مبتنی بر این پیش‌فرض که هرگونه زیبایی صوت، در گرو ترجیع‌مندی و آهنگین بودن آن است که به لحاظ لغوی غنا خواهد بود، غنا را فی نفسه و فارق از محتوای آن، جایز بلکه مورد تمجید شارع می‌دانند (سید ماجد، ۱/۵۱۷ :۱۳۷۸). طبعاً استناد به این دسته برای اثبات نظر یاد شده، بر اثبات پیش‌فرض آن مبتنی است. بر فرض هم که این پیش‌فرض اثبات شود، مانع از آن نیست که شارع مقدس در عمومات حرمت غنا، مطلق ترجیع‌مندی و آهنگین‌بودن را حرام نکرده باشد، بلکه مرتبه خاص آن را که ممکن است با عنوان مطرب بودن یا مانند آن شناخته شود، حرام کرده باشد. دسته پنجم، روایاتی است در آن، حرمت غنا را به تطبیق عرفی عنوان باطل واگذار کرده است. به این نمونه توجه شود:عَنْ یُونُسَ قَالَ: سَأَلْتُ الْخُرَاسَانِیَّ(ع) وَ قُلْتُ إِنَّ الْعَبَّاسِیَ «۱» ذَکَرَ أَنَّکَ تُرَخِّصُ فِی الْغِنَاءِ فَقَالَ کَذَبَ الزِّنْدِیقُ مَا هَکَذَا قُلْتُ لَهُ سَأَلَنِی عَنِ الْغِنَاءِ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ رَجُلًا أَتَی أَبَاجَعْفَرٍ (ع) فَسَأَلَهُ عَنِ الْغِنَاءِ فَقَالَ یَا فُلَانُ إِذَا مَیَّزَ اللَّهُ بَیْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ فَأَیَّ یَکُونُ الْغِنَاء فَقَالَ مَعَ الْبَاطِلِ فَقَالَ قَدْ حَکَمْتَ (کلینی، ۶/۴۳۵ : ۱۴۰۷)؛... از امام رضا (ع) پرسیدم: شخصی از عباسیان نقل کرده که شما فرموده‌اید غنا جایز است. فرمود: آن زندیق دروغ گفته است. من چنین حرفی نزده‌ام. او از من درباره غنا پرسید و من به او گفتم: کسی نزد امام باقر (ع) آمد و از غنا پرسید. فرمود: فلانی، هنگامی که خداوند حق و باطل را از هم جدا کند، جای غنا کجاست؟ گفت: در شمار باطل می‌آید. فرمود: سخنی استوار گفتی.فیض کاشانی (ره)، با اشاره به این دسته از روایات، می‌گوید ملاک حرمت، اشتمال بر افعال محرم است (فیض کاشانی، ۱۷/۲۲۰ : ۱۴۰۶). وی توضیح بیش‌تری در این باره نمی‌دهد؛ ولی می‌توان سخن او را چنین تقریر کرد که در نظر عرف، آنچه ملاک حق و باطل است، محتوا است. در این روایت نیز پاسخ به نظر عرف در تشخیص حق و باطل واگذاشته شده است. شاید پایه غرض‌ورزی و سوءاستفاده مرد عباسی در نسبت نادرست به امام (ع) که در روایت تکذیب شده، همین باشد که وقتی ملاک تشخیص

موضوع، به عرف واگذار شده، سوءاستفاده شده است که حکم شرعی الزامی ثابتی وجود ندارد. این برداشت، بر این مترتب است که نزد عرف، نفس صوت، هرگز نمی‌تواند مصداقی از باطل باشد. این ادعایی است که اگر خلاف آن ثابت نباشد، دست‌کم دلیلی برای آن، اقامه نشده است.آنچه به طور خلاصه از نقش پنج دسته روایت یادشده در حکم فقهی تغنّی در قرائت قرآن به دست می‌آید، این است که در برداشت از آن‌ها گفته شود: موضوع حرمت غنا، مجرد صوت مخصوص نیست تا به‌کارگیری آن در هر محتوایی، از جمله الفاظ قرآن کریم، حرام باشد. بسته به محتوای صوت یا مقارنات آن است که حرمت و جواز، رقم می‌خورد. بنابراین اگر صوتی که در قرائت قرآن به کار می‌رود، در لغت هم غنا محسوب شود، چون محتوای آن قرآن است و تلفظ به الفاظ قرآن حرام نیست، به لحاظ شرعی، غنا و حرام نخواهد بود. طبعاً اگر برداشت این‌چنینی از این روایات را نپذیریم، با استناد به عمومات حرمت غنا (مختاری و صادقی، ۱/۱۸ :۱۳۷۸؛ و۳/۲۱۷۵) به معنای مجرد صوت مخصوص، تفاوتی برای حرمت در به‌کارگیری آن در قرآن و غیر آن، نخواهیم گذاشت.

نقش روایات قرائت قرآن

بخش دوم از روایاتی که نقش آن‌ها را در حکم تغنّی در قرآن بیان می‌کنیم، روایاتی است که موضوع آن‌ها، قرائت قرآن است. این روایات به هفت دسته قابل تقسیم است:دسته اول، روایات ترغیب به تغنّی در قرائت قرآن است. نمونه این دسته، این روایت است:جامع الأخبار: روی عن... . عبدالرحمن بن سائب، قال: قد مر علینا سعد بن أبی‌وقاص، فأتیته مسلماً علیه، فقال: مرحبا بابن أخی، بلغنی أنک حسن الصوت بالقرآن؛ قلت: نعم والحمد لله؛ قال: فانی سمعت رسول الله (صلی الله علیه و آله) یقول: إن القرآن نزل بالحزن، فإذا قرأتموه فابکوا، فإن لم تبکوا فتباکوا، وتغنوا به فمن لم یتغن بالقرآن، فلیس منا (مجلسی، ۸۹/۱۹۲ :۱۴۰۳)؛ عبدالرحمن بن سائب می‌گوید: سعد بن ابی‌وقاص در راهی می‌گذشت. با سلام پیش او رفتم. گفت: آفرین بر پسر برادرم، شنیده‌ام صوت زیبایی در قرائت قرآن داری گفتم: آری بحمدالله. گفت: خودم از پیامبر (ص) شنیدم که می‌فرمود: همانا قرآن حزن‌انگیز نازل شده است؛ پس هرگاه آن را می‌خوانید گریه کنید. اگر گریه نمی‌کنید، خود را به گریه بزنید و به آن تغنی کنید؛ پس هرکس به قرآن تغنّی نکند، از ما نیست. برخی از فقها در رد استنباط جواز قرائت قرآن به صورت غنای اصطلاحی، از این روایت، عامی بودن

سند آن را به رخ کشیده‌اند (سبزواری، ۱/۳۳ :۱۳۷۸؛و عاملی، ۱/۸۴ :۱۳۷۸). اما در روایتی، در آثار اصیل امامیه، ضمن نقل ماجرای ازدواج حضرت امیرالمؤمنین (ع) و حضرت زهراء (س)، از تغنی بهشتیان به آیاتی از قرآن، به مناسبت این ازدواج و در سیاقی تأییدآمیز برای زمینیان مکلف، سخن رفته است:فأمر حور عینها بالغناء فیها بسورة طه ویس وطواسین و... (فرات الکوفی، ۱۴۱۰ق. : ۴۱۴)؛پس به حور العین‌های بهشت، دستور داد تا در آن، به سوره‌های طه، یس، ط. س. ها و... تغنّی کنند.دسته دوم، روایاتی است که قرائت قرآن به صورت غنا را تقبیح می‌کنند. نمونه آن، روایتی است که در تفسیر «اشراط الساعه» (علائم آخرالزمان)، افعالی ناشایست را فهرست می‌کند و تغنّی در قرائت قرآن را در شمار آن می‌آورد: ... قال سلمان وان هذا لکائن یا رسول الله؟ قال صلی الله علیه و آله: إی والذی نفسی بیده یا سلمان! وعندها... یکون أقوام یتعلمون القرآن لغیر الله و یتخذونه مزامیر، ... ویتغنون بالقرآن... (قمی، ۲/۳۰۶ :۱۳۸۷)؛ سلمان عرض کرد: ای رسول خدا (ص)، آیا چنین چیزی واقع می‌شود؟ فرمود: آری ای سلمان، سوگند به کسی که جانم در دست اوست... و در این هنگام گروه‌هایی هستند که قرآن را برای غیر خدا یاد می‌گیرند و با ساز آن را می‌خوانند... . و قرآن را به غنا می‌خوانند.... دسته سوم، روایاتی است که امر به قرائت با لحن و صوت عرب و از قرائت با لحن فسقه و فجره، نهی می‌کند و در ضمن، قرائت به غنا را قبیح می‌کند. روایت زیر از این قبیل است:عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: قال رسول الله (صلی الله علیه وآله): اقرؤوا القرآن بألحان العرب و أصواتها و إیاکم ولحون أهل الفسق و أهل الکبائر فإنه سیجییء من بعدی أقوام یرجعون القرآن ترجیع الغناء والنوح والرهبانیة، لایجوز تراقیهم قلوبهم مقلوبة وقلوب من یعجبه شأنهم (کلینی، ۲/۶۱۵ :۱۴۰۷)؛ امام صادق (ع) فرمود: رسول خدا (ص) فرمود: قرآن را به الحان و صوت‌های عرب بخوانید. از لحن‌های اهل فسق و اهل گناهان بزرگ بپرهیزید. همانا پس از من گروه‌هایی می‌آیند که قرآن را به آهنگ‌های غنا، نوحه‌گری و رهبانی‌گری، می‌خوانند، آهنگی که از ابتدای حلقشان فراتر نمی‌رود. دل‌های آنان و دل‌های کسانی که مجذوب آن‌ها می‌گردند، وارونه است.دسته چهارم، روایات امر به آهنگین ساختن صدا (ترجیع صوت) در قرائت قرآن است. نمونه آن، این روایت است: عن أبی‌بصیر قال: قلت لأبی‌جعفر (علیه‌السلام): إذا قرأت القرآن فرفعت به صوتی جاءنی الشیطان فقال: إنما ترائی بهذا أهلک والناس قال: یا أبامحمد

اقرأ قراءة ما بین القرائتین تسمع أهلک و رجع بالقرآن صوتک فإن الله عزوجل یحب الصوت الحسن یرجع فیه ترجیعا (کلینی، ۲/۶۱۶ :۱۴۰۷)؛ ابو بصیر می‌گوید به امام باقر (ع) عرض کردم: هنگامی که صدای خود را به قرائت قرآن بلند می‌کنم، شیطان سراغم می‌آید و می‌گوید: همانا به این وسیله جلوی خانواده و مردم، ریا می‌کنی. فرمود: ای ابامحمد، در قرائت، صدایت را بین آهسته و بلند قرار بده به گونه‌ای که اطرافیانت بشنوند و صدای قرآنت را آهنگین ساز. همانا خدای عزَوجلَ صدای زیبایی را که در آن آهنگی به کار رود دوست می‌دارد.دسته پنجم، روایات ترغیب به زیباسازی صدا در قرائت قرآن است. نمونه‌ای از این روایات نسبتاً فراوان، این روایت است: ... أبی عبدالله (ع) قال: قال النبی(صلی الله علیه وآله): لکل شیء حلیة و حلیة القرآن الصوت الحسن (کلینی، ۲/۶۱۵ :۱۴۰۷).امام صادق (ع) فرمود: پیامبر (ص) فرموده است: هر چیزی را زینتی است و زینت قرآن صدای نیکو است.دسته ششم، روایاتی است که در آن، صوت نیکو در قرائت قرآن، تفسیر شده است. از جمله این روایت: عن النبی (ص) انه سئل ای الناس احسن صوتاً بالقرآن؟ قال: من اذا سمعت قرائته رایت انه یخشی الله (مجلسی، ۸۹/۱۹۵ :۱۴۰۳)؛از پیامبر (ص) پرسیده شد: چه کسی نیکوترین صوت را در قرائت قرآن دارد؟ فرمود: کسی که وقتی قرائت او را بشنوی، دریابی که از خدا خشیت دارد.بنا بر این روایت، کم و زیادی حسن صوت، به کم و زیادی دلالت آن صوت بر عمق رابطه بندگی صاحب صوت با ذات باری تعالی بستگی دارد.دسته هفتم، روایات ترغیب به قرائت قرآن به صورت حزن‌انگیز است. یک نمونه از این روایات - که این دسته نیز نسبتاً پر شمار است - در پی می‌آید: عن أبی‌عبدالله (ع) قال: إن القرآن نزل بالحزن فاقرؤوه بالحزن (کلینی، ۲/۶۱۴ :۱۴۰۷)؛ امام صادق (ع) فرمود: همانا قرآن به اندوه نازل شده است، پس آن را به اندوه بخوانید.از میان هفت دسته فوق، دسته‌های دوم و سوم، همراه با عمومات حرمت غنا، تغنَی در قرائت قرآن را هم حرام، بلکه حرمت آن را شدیدتر می‌داند. روایت دسته ششم نیز ملاک تفسیر احسنیت صوت است که نسبت به حکم تغنَی در قرائت قرآن، ساکت است. می‌ماند چهار دسته دیگر که مورد بحث فقها است. محقق سبزواری، با اشاره به این چهار دسته، احتمال تخصیص عمومات حرمت غنا را توسط این روایات، یکی از دو احتمال برای جمع بین روایات مربوط به تغنی در قرآن، ذکر می‌کند(سبزواری، ۱/۴۳۲ :۱۴۲۳). پیش‌فرض تخصیص، این است که غنا به عنوان موضوع حرمت، نفس صوت

مخصوص است. اما کسانی (از جمله خود محقق سبزواری در احتمال دوم) که بر اساس پنج دسته بخش اول روایات، محتوای صوت را در موضوع حرمت، دخالت می‌دهند، نسبتی بین چهار دسته و حرمت غنا نمی‌بینند تا به توجیه یا توضیح درباره آن نیاز داشته باشند.تا آنجا که نگارنده بررسی کرده، فقیهانی که نفس صوت را موضوع حرمت می دانند، بر خلاف احتمالی که محقق سبزواری می‌دهد، تخصیص ادله حرمت غنا را در اثر روایات چهارگانه فوق برنمی‌گزینند. به نظر می‌رسد وجه این عدم گزینش، تعابیری است که در عمومات حرمت غنا برای توصیف آن به چشم می‌خورد. با وجود این تعابیر، ارتکاز فقیهانه، بلکه متشرعانه، استثنای آن را در قرائت قرآن برنمی‌تابد؛ مثلاً نمی‌توان غنا را به عنوان نفس صوت مخصوص، «قول زور»، «لهو الحدیث»، «لغو» و «باطل» دانست (کلینی، ۴۳۵ ۴۳۳ ۴۳۲ ۶/۴۳۱ :۱۴۰۷؛ و مختاری و صادقی، ۳/۲۱۷۵ :۱۳۷۸ تا ۲۱۹۹)، ولی به‌کارگیری آن را در قرائت قرآن، جایز شمرد.اما علاوه بر این نکته، اشکالات دیگری هم در آثار فقهی برای رد تخصیص عمومات حرمت غنا در اثر روایات چهارگانه، به چشم می‌خورد. اول، اشکال سندی است که به همه این روایات گرفته‌اند (نجفی، ۲۲/۴۶ :۱۳۶۸؛ انصاری، ۱/۳۱۰ :۱۴۱۵ ؛ سبزواری، ۳۳ ۳۲ ۱/۳۱ :۱۳۷۸ ؛ عاملی، ۱۷/۱۱۳ :۱۴۰۹؛ میرلوحی، ۲۷۷ ۲۷۵ ۲۶۹ ۱/۲۶۸ :۱۳۷۸؛ و میرزای قمی، ۱/۷۱۰ :۱۳۷۸). البته ممکن است برخی از اسناد را با بحث و بررسی، قابل اعتماد دانست؛ اما خواهیم دید که روایات قابل اعتماد به لحاظ دلالت، در میان این روایات، به هیچ وجه قابل تصحیح سندی نیستند. برای اشکالات دلالی روایات چهارگانه، باید آن‌ها را به دو دسته تقسیم کرد: اول روایاتی که در آن‌ها، ماده تغنّی وجود دارد؛ و دوم، روایاتی که این ماده در آن‌ها نیست. اشکالات دسته دوم عبارتند از: ۱. اعمیت تحسین، تحزین و حتی ترجیع صوت نسبت به غنا؛ ۲. حمل بر تقیه با توجه به رواج آشکار غناهای محرم در دستگاه خلفای جور بنی‌امیه و بنی‌عباس؛ و ۳. عدم مقاومت این روایات، بر فرض دلالت بر جواز تغنّی، در برابر عمومات فراوان حرمت. اما روایاتی که در آن‌ها ماده غنا به کار رفته و حکم جواز یا ترغیب به تغنّی در قرائت قرآن دارد (دسته اول از روایات بخش دوم)، اولاً به لحاظ سندی، به هیچ وجه قابل تصحیح و اعتماد نیست. این نکته در روایت «لیس منا من لم یتغنَ بالقرآن» با نگاهی به منابع نقل روایت (مختاری و صادقی، ۳/۲۲۶۲

:۱۳۷۸و۲۲۶۳)، آشکار است. تنها روایت دیگر این دسته نیز علاوه بر اختلاف نقلی که هنگام نقل آن اشاره شد، وضع بهتری از روایت اول ندارد؛۳ فقط این خصوصیت را دارد که نقل آن، بر خلاف روایت اول، بالاصاله، شیعی است. علاوه بر این، دلالت و امکان حمل آن بر غیر معنای تغنّی در قرائت قرآن، از قدیم، محل نقد و بررسی بوده است (علم الهدی، ۱/۲۴ :۱۳۲۵؛ و طبرسی، ۱/۴۶ :۱۴۱۵). نتیجه این که:

۱. اگر به لحاظ اصل حرمت غنا، بر اساس پنج دسته بخش اول روایات نقل‌شده در این نوشتار، نتوانیم تغنّی در قرائت قرآن را تخصصاً از حرمت خارج سازیم، روایات بخش دوم، برای اثبات تجویز آن، سنداً و دلالتاً مخدوش است.

۲. با توجه به اشکلاتی که در ذیل یکی از دسته‌های پنج گانه بخش اول آوردیم، خروج تخصصی قرائت قرآن از حرمت غنا، منتفی است. با وجود اشکالات خروج تخصیصی که برخی روایات بخش دوم، زمینه آن را فراهم می‌آورد، حرمت و تغنی در قرائت قرآن، از نظرگاه عموم روایات حرمت غنا و برخی روایات حرمت در خصوص تغنی در قرائت قرآن، بلااشکال خواهد بود.

۳. دسته‌بندی‌ای که به نظر، جامع و شامل احتمالات اصلی در روایات مربوط به حکم تغنی در قرائت قرآن می‌شود، همراه با نقد و بررسی مختصر برای رسیدن به نتایج یادشده، راهی است که در این نوشتار پیموده شد؛ هرچند اصل نتیجه فقهی مزبور را می‌توان قول مشهور فقها دانست.

مراجع

۱. مراد از ابی الحسن در نقل روایت برای نگارنده محرز نشد که آیا امام کاظم است یا امام رضا یا امام هادی(ع)؛ هر چند به لحاظ ذکر و جایگاه برقی در سند، بعید به نظر می رسد امام کاظم(ع) مراد باشد. ۲. روایات صوت حسن در مورد قرآن، در بخش دوم خواهد آمد. ۳. سند روایت چنین است: تفسیر فرات الکوفی، فرات بن ابراهیم الکوفی، ص ۴۱۳: حدثنا أبو القاسم عبد الرحمان بن محمد بن عبد الرحمان الحسینی قال: حدثنا فرات بن ابراهیم الکوفی قال: حدثنا محمد بن علی بن عمرو بن طریف] أ: ظریف[الحجری قال: حدثنا عقبة بن مکرم الضبی قال: حدثنا أبو تراب عمرو] ب، أ (خ ل): عمر[بن عبد الله بن هارون الطوسی الخراسانی قال: حدثنا أحمد بن عبد الله أبو علی الهروی الشیبانی قال: حدثنا محمد بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین عن أبیه عن آبائه: عن علی بن أبی طالب علیه السلام قال: ... . منابع و مآخذ: ۱. نجفی، محمد حسن (۱۳۶۸)، جواهر الکلام، اسلامیه، تهران. ۲. انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۵ق.)، المکاسب، المؤتمر العالمی لذکری الشیخ الانصاری، قم. ۳. توحیدی، محمد علی (۱۳۷۷)، مصباح الفقاهه، تقریرات درس آیه الله خوئی، مکتبه الداوری، قم. ۴. مختاری، رضا؛ و محسن صادقی (به کوشش) (۱۳۷۸)، مجموعه غناء، موسیقی، قم، بوستان کتاب. ۵. بحرانی، سید ماجد (۱۳۷۸)، ایقاظ النائمین و ایعاظ الجاهلین، مجموعه غناء، موسیقی. ۶. سبزواری، محمد باقر (۱۳۷۸)، رسالة فی تحریم الغناء، مجموعه غناء، موسیقی. ۷. عاملی، علی (۱۳۷۸)، تنبیه الغافلین و تذکیر العاقلین، مجموعه غناء، موسیقی. ۸. میرلوحی، محمد هادی (۱۳۷۸)، اعلام الاحباء، مجموعه غناء، موسیقی. ۹. گیلانی قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۷۸)، رسالة فی تحقیق الغناء موضوعاً و حکماً، مجموعه غناء، موسیقی. ۱۰. حسینی عاملی، محمد جواد (۱۴۱۹ق(، مفتاح الکرامه، جماعة المدرسین، قم. ۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، اسلامیه، تهران، چاپ چهارم. ۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، مؤسسه آل البیت(ع)، قم. ۱۳. فیض کاشانی، محسن (۱۴۰۱ق)، مفاتیح الشرایع، مجمع الذخائر الاسلامیه، قم. ۱۴۰۶(– .۱۴ق)، الوافی، کتابخانه امیر المؤمنین علی(ع)، اصفهان. ۱۵. سبزواری، محمد باقر (۱۴۲۳ق)، کفایة الاحکام، جماعة المدرسین، قم. ۱۶. صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴ق)، من لا یحضره الفقیه، جماعة المدرسین، قم. ۱۷. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، دار احیاء التراث العربی، بیروت. ۱۸. کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات الکوفی، وزارت ارشاد، تهران. ۱۹. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۳ق)، مدینة المعاجز، مؤسسة المعارف الاسلامیة، قم. ۲۰. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۸۷ق)، تفسیر القمی، تصحیح و تعلیق و تقدیم: السید طیب الموسوی الجزائری، منشورات مکتبة الهدی، نجف. ۲۱. علم الهدی، سید مرتضی (۱۳۲۵ق)، الأمالی، تصحیح و تعلیق السید محمد بدر الدین النعسانی الحلبی، منشورات مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، قم. ۲۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، تفسیر مجمع البیان، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت.

جایگاه فقهی روایات تغنی در قرائت قرآن

محمد علی خادمی کوشا[1]

چکیده

روایات تغنی و زیبا سازی صدا در قرائت قرآن در مصاف با روایات تحریم غنا هم دارای نقش انفعالی و محدود شونده هستند و هم دارای نقش فعال و تحدید کننده‌اند ضمن این که در جایگاه تبیین حکم غنا در قرآن نقش آفرینی می‌کنند.

روایات زیبا سازی صدا در قرآن با روایات تحریم غنا دارای نسبت عموم و خصوص من وجه بوده و در مورد اجتماع، یعنی غنا در قرآن با هم تعارض می‌کنند. در این مصاف روایات تحسین صدا براساس شاهد جمع روایی محدود به غیر غنا شده و عرصه را به روایات تحریم غنا واگذار می‌کنند.

از جهت دیگر روایات تحسین صدا در قرآن موضوع غنا را از جهت مفهوم و کیفیت صدا و محتوای آن مورد تاثیر قرار داده و گاهی موجب تحدید آن‌ها می‌شوند حتی با استظهار از روایات تحسین صدا در قرآن و تحریم غنا، موضوعیت غنا در حکم حرمت انکار شده و کیفیت لهوی و ایجاد طرب (سبک سری و خروج از اعتدال عقلایی) ملاک حکم حرمت شناخته می‌شود.

بنابر این عقیده که برگرفته از اندیشه شیخ انصاری است می‌توان گفت استفاده از هنر زیباسازی صدا تا زمانی که موجب سبک سری و به همراه کیفیت متناسب با مجالس لهو و لعب نباشد هیچ محدودیتی ندارد. حتی اگر از شدت زیبایی صدا، موجب حالت صعقه و تاثیر فراوان در روح انسان شود.

واژه‌های کلیدی: قرآن، تغنی، حسن صوت ، زیبا سازی صدا، غنا

۱ـ عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی/

۵۷. عاملی، زین‌الدین بن علی (شهید ثانی)؛ مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، قم، مؤسسة المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۵۸. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه؛ تفسیر نور الثقلین، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۵۹. عسقلانی، ابن حجر؛ فتح الباری فی شرح صحیح بخاری، بیروت، دار المعرفة.
۶۰. عظیم‌زاده اردبیلی، محمد؛ مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، تهران، چاپخانه علمیه، بی‌تا.
۶۱. علم الهدی، سید مرتضی؛ الامالی، قم، بی‌نا، ۱۳۲۵ق.
۶۲. ـــــــــــــ؛ المجازات النبویة، قم، منشورات مکتبة بصیرتی، بی‌تا.
۶۳. عیاشی، محمد بن مسعود؛ کتاب التفسیر، تهران، چاپخانه علمیه، بی‌تا.
۶۴. عینی، بدرالدین محمود بن احمد؛ عمدة القاری فی شرح البخاری، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، بی‌تا.
۶۵. فاضل بطنوزی، یباسازی؛ صدا امری سلوادو والإبهام دعتر غیاعد الأحکام، طوری که دارابت حی‌لاوی وایا ۴۶۷ فی من
۶۶. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین، قم، نشر هجرت.
۶۷. فیض کاشانی، محسن؛ الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی ۱۴۰۶ق.
۶۸. ـــــــــــــ؛ تفسیر الصافی، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.
۶۹. قادری حنفی، محمد بن حسین الطوری؛ تکملة البحر الرائق، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۸ق.
۷۰. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لأحکام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، بی‌تا.
۷۱. کلاکی، حسین بن عبدالله؛ تنظیم ادوفق علم التجوید آن بغلیدالله تولوبلنگ الاحتفال بوطلع القرن الخامس الهجری، ۱۴۱۱ق.
۷۲. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۷۳. لاری، سید عبدالحسین؛ التعلیقة علی المکاسب، قم، مؤسسة المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۸ق.
۷۴. مازندرانی، محمد صالح بن احمد؛ شرح الکافی - الأصول و الروضة، قم، دارالحدیث، بی‌تا.
۷۵. مامقانی، عبدالله؛ تنقیح المقال، قم، مؤسسه آل البیت، بی‌تا.
۷۶. متقی هندی، علی؛ کنز العمال، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۷۷. مجلسی، محمدتقی؛ روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶ق.
۷۸. نجفی، محمد حسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۷۹. نراقی، احمد بن محمد مهدی؛ مستند الشیعة فی أحکام الشریعة، قم، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۱۵ق.
۸۰. نسائی، احمد بن شعیب؛ سنن النسائی، بیروت، دارالفکر، ۱۳۴۸ق.
۸۱. نووی، محیی‌الدین؛ المجموع شرح المهذب، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۸۲. وندیگری، نقل برفقهی روایات تحسین الفکر، بی‌تا.
۸۳. نیشابوری، مسلم؛ صحیح مسلم، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
۸۴. وحید بهبهانی، محمدباقر؛ الفوائد الرجالیة، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۸۵. یوسفی مقدم، محمدصادق؛ پژوهشی در غنا از نگاه قرآن و روایات تفسیری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱ش.

۱ـ نسبت روایات تحسین صدا در قرآن و تحریم غنا

بررسی رابطه و نسبت روایات غنا و تحسین صدا در قرائت قرآن نیازمند شناخت رابطه دو مفهوم غنا و تحسین صدا است که با نگاهی اجمالی به مفهوم غنا و تحسین صدا هر چند به مقداری که در مقدمه ذکر شد قابل طرح است.

۱ـ۱. رابطه غنا و تحسین صدا

نوع رابطه بین مفهوم غنا و تحسین صدا نزد فقیهان مورد اختلاف است برخی از فقیهان مانند محقق سبزواری و سید بحرانی و شریف کاشانی چنین اعتقاد دارند که بین غنا و تحسین صدا یا رابطه تساوی وجود دارد و یا تلازم. (ادامه مقاله) همچنانکه بسیاری معتقدند تحسین صدا غیر از غنا بوده و بین این دو نه تساوی است و نه ملازمه. بنابراین لازم است به بررسی هر دو عقیده بپردازیم:

۱ـ۱ـ۱. دیدگاه اول: تساوی یا تلازم غنا با تحسین صدا

محقق سبزواری از جمله فقیهانی است که معتقد است تحسین و تحزین و ترجیع صدا بدون غنا امکان ندارد. ایشان اخبار تحسین صدا را در کتاب کفایه جمع‌آوری نموده و قبل از نقل اخبار گفته است: بسیاری از اخبار بر جواز غنا در قرآن و بلکه استحباب آن دلالت دارند البته این سخن بنابراین است که این روایات بر استحباب حسن صوت و تحسین و تحزین و ترجیع صدا دلالت داشته باشند و ظاهراً طبق آنچه که از سخنان اهل لغت و دیگران برمی‌آید هیچ یک از موارد مذکور(حسن صوت و تحزین و ترجیح صدا) بدون غنا حاصل نمی‌شود. همانگونه که در برخی از رساله‌های خود به طور مفصل بیان نمودیم. (سبزواری، کفایه الاحکام، ۴۲۸/۱)

از سخن فوق بر می‌آید که در نظر محقق سبزواری غنا غیر از ترجیع اطرابی یا صوت لهوی است و بلکه او غنا را زیبا سازی و تحسین صدا می‌داند و لذا او غنا در قرآن را مستحب می‌داند همانند فقهای دیگر که خواندن قرآن به همراه تحسین صدا را مستحب دانسته‌اند. شیخ انصاری نیز این بخش از کلام مرحوم سبزواری را نقل نموده تا بگوید که در نظر ایشان معنای غنا همان تحسین صدا است و در واقع محقق سبزواری در معنای غنا اختلاف دارد نه در حکم غنا. به همین دلیل می‌فرماید: اگر اختلاف در معنای غنا را به ایشان نسبت دهیم بهتر است از نسبت دادن تفصیل در حکم غنا.(شیخ

انصاری، ۳۰۳/۱) بنابراین نمی‌توان گفت که محقق سبزواری از کسانی است که غنا به معنای مشهور را با تحسین و زیبا سازی صدا یکی دانسته و همان را در قرآن جایز می‌داند.

ناگفته نماند کلامی که محقق سبزواری در کفایه فرموده است مبنی بر این که تحسین صدا بدون غنا صورت نمی‌گیرد بر خلاف سخن وی در رساله‌ای است که به آن ارجاع نموده است زیرا در آن رساله صریحاً در رد استدلال به روایات تحسین صدا برای تجویز غنا دلایلی را بیان می‌کند که از آن جمله است: صدای زیبا اعم از غنا است. (ر.ک: سبزواری، رسالة فی تحقیق الغناء، ۱۷) و با توجه به توضیحی که در ادامه سخنش می دهد منظور او اعم مطلق است و معنای سخن وی این است که غنا بدون تحسین صدا انجام نمی گیرد ولی تحسین صدا بدون غنا امکان دارد. البته در این رساله تعریف مشهور فقیهان را در نظر گرفته است.

فقیه دیگری که به صراحت نظر به تساوی غنا و صوت زیبا داده است سیدماجد بحرانی(زنده ۱۱۵۲) است. ایشان صریحا آورده است: صدای زیبا صدایی است که دارای ترجیع و اطراب است و هرصدایی که چنین باشد غنا است زیرا تعریف غنا بر ماهیت و حقیقت آن مطابقت کامل دارد.(بحرانی، سید ماجد، ۱۱)

ظاهرا سخن ایشان دارای ملاحظه ای است زیرا هر صدای زیبا را فقط در صورتی می توان دارای اطراب دانست که منظور از اطراب را صرفا سرورآفرینی و حزن انگیزی بدانیم و این خطا است و طرب به گفته اهل لغت به معنای «خفة تعتری الانسان لشدة حزن او سرور» است (جوهری، ۱ / ۱۷۱؛ طریحی، ۲ / ۱۰۹) یعنی سبک سری و خروج از حد اعتدال در اثر شدت شادی یا شدت غم و به همین معنا در تعریف مشهور فقها است (شیخ انصاری،۱/ ۲۹۱) و گرنه قید مطرب یک قید توضیحی خواهد بود که در هر ترجیعی وجود دارد و آن بر خلاف ظاهر تعریف است. همانطورکه معنای سرور آفرینی بدون حزن انگیزی خطای دیگری است که به گفته صاحب مفتاح الکرامه برخی از فقهای بزرگ مرتکب آن شده‌اند در حالی که در برخی از کتب لغت مثل قاموس و غیره به خطا بودن آن تصریح شده است (عاملی، مفتاح الکرامه، ۵۱/۴)

خطای اول در سخن سید بحرانی نیز خودنمایی می کند و از سخن او بر می آید که واژه اطراب

را به معنای صرفا نوعی ایجاد آرامش و سرور دانسته است نه سبک سری و خروج از حد اعتدال در اثر شدت شادی یا غم چرا که او علاوه بر اینکه در ذکر معنای طرب هیچ نظری به خفت و سبک سری ننموده است (بحرانی، سید ماجد، ۷) در سخن فوق نیز هر صدای زیبا را مطرب می‌داند در حالی که هر صدای زیبا قابلیت و توانایی اطراب و تاثیر در انسان تا حد خروج از حد اعتدال را ندارد. و گفتیم که این معنا در تعریف مشهور مورد نظر است. بنا براین سید بحرانی را نیز نمی‌توان از کسانی دانست که غنا به معنای مشهور را با تحسین صدا مساوی دانسته‌اند.

ملاحبیب‌الله شریف کاشانی فقیه دیگری است که به صراحت طرفدار تلازم تحسین صدا با غنا است. ایشان در رساله مخصوص حکم غنا«ذریعة الاستغناء» می‌نویسد: مخفی نماند که اطراب بدون حسن صوت امکان ندارد و حسن صوت نیز بدون ترجیع مناسب امکان ندارد در نتیجه تحسین صدا بدون تغنی و غنا کردن امکان ندارد. ولی برخی صریحاً گفته‌اندکه بین غنا و تحسین صدا تفاوت وجود دارد و نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه است ولی این سخن صرفاً یک عبارت است و ما معنای آن را درنمی‌یابیم (شریف کاشانی؛ ذریعة الاستغناء، ص ۵۹) و منظور او از برخی، میرزا قمی در جامع الشتات (۲ / ۳۸۱) و در رساله مخصوص غنا (قمی؛رسائل المیرزا القمی، ۱/ ۱۶۱) است.

اما با کمی دقت در سخن ایشان در می‌یابیم که گر چه دو مقدمه‌ی کلام ایشان صحیح است زیرا اطراب صوت، بدون حسن صوت و حسن صوت نیز بدون ترجیع مناسب انجام نمی‌گیرد اما نتیجه‌ای که بیان فرموده‌اند حاصل دو مقدمه سابق نیست زیرا بدیهی است که حسن صوت مراتبی دارد و بسیاری از مراتب آن با اطراب به معنایی که در نقد سخن سید ماجد بحرانی گذشت تلازمی ندارد و تلازم فقط بین اطراب و حسن صوت به صورت یک طرفه است بنابراین نمی‌توان نتیجه گرفت که تحسین صدا بدون اطراب امکان ندارد اگر چه اطراب بدون ترجیع امکان نداشته باشد. منظور ما این است که بین تحسین صدا و اطراب صدا عموم و خصوص مطلق است نه تساوی و تلازم و نه عموم و خصوص من وجه.

نتیجه این بررسی مختصر این است که ادعای تساوی یا تلازم غنا با تحسین صدا که در سخن برخی فقیهان آمده است بر اساس تعریف مشهور فقیهان از غنا (ترجیع اطرابی) نیست و فقط بر اساس

غنا به معنای مد و ترجیع صدا است که در کلام برخی از اهل لغت و برخی فقیهان بزرگ مثل علامه در قواعد الاحکام دیده می‌شود. (علامه حلی؛ ۳ / ۴۹۵)

۲-۱-۱- دیدگاه دوم: تفاوت غنا با تحسین صدا

گروهی از فقیهان بین تحسین صدا و غنا فرق گذاشته‌اند. سخنان این فقیهان گاهی ظهور در تباین و گاهی ظهور در عموم و خصوص من وجه دارد. از این افراد می‌توان بزرگان ذیل را نام برد:

۱ـ شیخ علی عاملی از نواده‌های شهید ثانی؛ ایشان در رساله تنبیه الغافلین(عاملی؛ ۱۲) که ردیه‌ای بر محقق سبزواری است غنا را غیر از تحسین صدا دانسته و به برخی از روایاتی که بین ترجیع صدا با ترجیع غنایی فرق گذاشته است نیز استشهاد کرده است

۲ـ شیخ حر عاملی؛ ایشان در ذیل برخی از روایات «حسن صوت» فرموده است: تحسین صوت مستلزم غنا نیست و باید حکم جواز تحسین صوت را مقید به حدی نمودکه به غنا نرسد. (حر عاملی؛ رساله فی الغناء ، ۳۸)

۳ـ میرزای قمی؛ ایشان در رساله مخصوص خود که به صراحت نسبت بین غنا و صدای زیبا را عموم و خصوص من وجه دانسته است. (قمی؛جامع الشتات ۲ / ۳۸۱ ؛ رسائل المیرزا القمی، ۱/ ۱۶۱)

۴ـ شهید همدانی (م ۱۲۱۶)؛ ایشان تصریح کرده که از نظر عرف و لغت معنای غنا با تحسین صدا متفاوت بوده و هیچ تلازمی بین این دو نیست. (همدانی، شهید مولی عبد الصمد، رسالة فی الغناء،۲۱)

بدون شک نوع رابطه بین غنا و تحسین صدا بستگی به معنای تحسین صدا و غنا دارد و اختلاف فقها در این مورد برخاسته از اختلاف در معنای غنا است. و با شناخت معنای غنا و روشنی معنای تحسین می‌توان به این رابطه پی برد.

به نظر نگارنده رابطه بین غنا و تحسین صدا طبق معنای غنا در نظر مشهور فقها، نه عام و خاص من وجه است که میرزای قمی فرموده است و نه تساوی و تلازم که برخی از بزرگان دیگر فرموده‌اند. بلکه بین تحسین صدا و غنا عموم و خصوص مطلق است و تحسین صدا اعم از غنا و غیر غنا است در حالی که غنا از نظر عرف از مصادیق روشن تحسین صدا است. مرحوم سبزواری در رساله مربوط به غنا نیز همین نظر را دارند. (سبزواری، رسالة فی تحقیق الغناء، ۱۷) و حتی اگر از جهت لغوی ادعا شود که

طبق برخی تفاسیر اهل لغت معنای این دو یکی است با توجه به این که عرف بین این دو فرق گذاشته باید معنای عرفی مقدم شود زیرا در تعارض عرف و لغت باید عرف مقدم شود که مبنای فهم و افهام عرفی است. و این قاعده مورد تصریح برخی از فقیهان در محل بحث است. (نراقی، مستند الشیعه، ۱۶۴/۵؛ نجفی، جواهر الکلام، ۲۱۳/۱ ؛ کشمیری، الروضة الغنّاء، ۱۵) مگر اینکه بدانیم معنای عرفی بعد از عصر روایات به وجود آمده باشد.

توضیح اینکه گاهی تحسین صدا فقط با مدّ و کشیدن صوت و زیر و بم کردن آن و یا به همراه بازگرداندن صدا در حلق و دهان حاصل می‌شود که هر دو صورت در برخی مؤذن‌ها و قاریان دیده می‌شود. وگاهی هم تحسین صدا با ترجیع و تطریب صدا حاصل می‌شود که همان غنا در نزد مشهور فقها است و بلکه معنای عرفی غنا نیز نزد برخی از فقیهان همین است. و تا زمانی که به حد اطراب نرسد غنا نبوده و صرفا تحسین صدا است.

تعجب است از مرحوم میرزای قمی است که ایشان در کتاب «غنائم الایام» معنای عرفی غنا را پذیرفته و صدق غنا را بر صدق عرفی متوقف دانسته است (میرزای قمی؛ غنائم الایام، ج ۳، ص ۲۵۱) ولی با وجود این در رساله غنا بین معنای غنا و تحسین صدا قائل به نسبت عموم و خصوص من وجه شده است در حالی که در نزد عرف، غنا یکی از مصادیق بارز تحسین صوت است و نیز تعجب است از محقق سبزواری و سید بحرانی و ملا حبیب الله کاشانی«رحمهم الله» که لازمه ی تحسین صدا را ترجیع و تطریب صدا دانسته‌اند در حالی که بدون شک همانگونه که برخی تصریح کرده‌اند بین این دو تفاوت روشنی وجود دارد. (میرزای قمی ، جامع الشتات فی أجوبة السؤالات؛ ۲/ ۳۷۸ ؛ رسائل المیرزا القمی؛ ۱۵۶/۱) و از نگاه عرفی تحسین صدا یک امر نسبی است و مراتب گوناگون دارد که گاهی در حدّ غنا و گاهی کمتر از حد غنا است. بنابراین، عبارت «هر تحسین صوت مستلزم غنا است» عبارت صحیحی نیست بلکه بعضی از انواع تحسین صوت مستلزم غنا است.

۲ـ۱ـ سنجش نسبت بین روایات تحسین صدا در قرآن با روایات تحریم غنا

پس از این که معلوم شد رابطه تحسین صدا با غنا از نوع عام و خاص مطلق است می توان دریافت که نسبت روایات تحسین صدا در قرآن با روایات تحریم غنا از نوع عموم و خصوص من وجه است

زیرا با افزودن قید قرآن به تحسین صدا، روایات مذکور در دو مورد با هم افتراق پیدا می کنند: یکی تحسین صدا به حد غنا در غیر قرآن که مصداق روایات تحریم غنا است ولی مصداق روایات تحسین صدا در قرآن نیست و دیگری تحسین صدا به حد کمتر از غنا در قرآن که مصداق روایات تحریم غنا نبوده ولی مشمول روایات تحسین صدا در قرآن است و مورد اجتماع هر دو، تحسین صدا در قرآن به حد غنا است بنابراین با توجه به وجود نسبت عموم و خصوص من وجه بین این روایات نمی‌توان احکام عام و خاص مثل تخصیص دلیل عام را در این روایات اجرا نمود.

با توجه به مطالب فوق دو دسته روایات مذکور درمورد غنای در قرآن با هم تعارض می کنند و باید راه علاج تعارض بررسی شود

با مطالعه روایات تغنی و تحسین صدا در قرآن به روشنی راه علاج تعارض را به شکل فنی در می‌یابیم زیرا از آنجا که برخی از این روایات به هردو طرف تعارض تصریح نموده‌اند «شاهد جمع» بین دو دسته از روایات مذکور بوده و جمع صناعی بین آن‌ها شکل می گیرد و اساسا رفع تعارض می‌شود.

شاهد جمع روایی، روایت عبد الله بن سنان است که کلینی نقل نموده است و سند آن نیز با وجود اشتمال بر امثال ابراهیم احمر که توثیق صریح ندارد قابل تصحیح است. در این روایت امام صادق از پیامبر نقل می کند که نسبت به ترجیع صدا (که ملازم دایمی تحسین صدا است) دستور داده و از ترجیع غنایی و کیفیت اهل فسق نهی فرموده است. (کلینی، ۲/ ۶۱۴) بنابراین با این فرض که منظور از غنا همان تعریف مشهور است به شهادت این روایت باید روایات ترغیب به تحسین صدا را بر غیر غنا حمل نمود و بدینسان غنا در قرائت قرآن مشمول روایات تحسن صدا نبوده و داخل روایات تحریم غنا خواهد بود.

۲ – روایات غنا در قرآن و نقش فقهی آن‌ها

روایات غنا و تحسین صدا در قرآن در دسته های ذیل قابل جمع آوری هستند:

۱ـ روایاتی که صرفا به کارگیری صوت زیبا در قرائت قرآن را ستوده‌اند.

۲ـ روایاتی که به تحسین صوت در قرآن دستور داده‌اند.

۳ـ روایاتی که به ترجیع صدا در قرائت قرآن دستور داده‌اند.

۴ـ روایاتی که به بهره گیری از الحان عرب در قرائت قرآن دستور داده و از لحون اهل فسق نهی کرده و از ترجیع غنایی در قرائت قرآن نکوهش کرده‌اند

۵ـ روایاتی که به تغنی با قرآن دستور داده‌اند این روایات بر فرض اینکه واژه «التغنی بالقرآن» به دلیل قراین موجود در داخل و خارج روایت به معنای غنا در قرآن باشد در این دسته بندی قرار می گیرند.

در ادامه به برخی از روایات غنا و تحسین صدا در قرآن و سپس به ابعادی از نقش و کارکرد این روایات خواهیم پرداخت.

۱ـ۲ـ روایات غنا در قرآن

برخی از روایات غنا در قرآن را طرفداران و مخالفان غنا در قرآن به تفصیل مطرح نموده‌اند و از نظر سند و دلالت و اینکه آیا ربطی به حکم غنا دارند یا ندارند مورد بررسی قرار داده‌اند. از این جمله اند محقق سبزواری و شیخ حر عاملی که هر یک در رساله‌ای مستقل به قبول و رد غنا در قرآن بر اساس روایات پرداخته‌اند.

از آنجا که سخن گفتن پیرامون این روایات نیازمند آشنایی هر چند اجمالی با آن‌ها است در ذیل شماری از این روایات ذکر می‌شود:

۱ـ عبد الله بن سنان از امام صادق نقل کرده که پیامبر فرمود هرچیزی زینتی دارد و زینت قرآن صدای زیبا است.[۱] (کلینی، ۶۱۵/۲) .

۲ـ قرائت امام سجاد (ع) به اندازه ای زیبا بود که گاهی رهگذران از تاثیر آن از حال می رفتند و امام اگر صدای زیبای خود را آشکار کند فوق تحمل مردم خواهد بود و پیامبر در قرائت نماز خود و اظهار صوت خود رعایت حال مردم را می کرد[۲] (همان)

۳ـ امام سجاد دارای زیباترین صدا در قرائت قرآن بود و آب فروشان دوره گرد وقتی از در خانه او می گذشتند صدای او را گوش می‌دادند و امام باقر نیز زیبا ترین صدا را داشتند.[۳] (همان، ص ۶۱۶، ح ۱۱)

۴ـ امام باقر (ع) به ترجیع صدا در قرائت قرآن دستور داده است و تعلیل فرموده است که خداوند صدای زیبایی که در آن ترجیع شود را دوست دارد(همان مدرک، ح ۱۳؛ فیض کاشانی، ۹/ ۱۷؛ حر عاملی،

وسائل الشیعه، ۶/ ۲۱۱ و ۲۱۲) البته صاحب وسائل الشیعه این حدیث را به دلیل معارضه با احادیث دیگر بر تقیه حمل نموده است و نیز فرموده است امکان دارد که بر کیفیتی که کمتر از غنا باشد حمل کنیم. (حر عاملی؛ وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۲۱۲ ؛ هدایه الامه، ۷۵/۳)[۴]

۵ـ شیخ صدوق نقل کرده است که أبی عبید قاسم بن سلاّر با اسناد متصل به پیامبر(ص) در أخبار گوناگون نقل کرده است که فرمود: لیس منّا من لم یتغنَّ بالقرآن. (معانی الاخبار، ص ۲۷۷ - ۲۷۹) در باره ترجمه این حدیث در ادامه سخن خواهیم گفت.

۶ـ امام رضا(ع) از اجدادش از پیامبر نقل فرموده است : قرآن را با صدای خود زیبا کنید که صدای زیبا بر زیبایی قرآن می افزاید ... [۵] (عیون اخبار الرضا۷، ج ۲، ص ۱۲۵ -۱۲۶)

۷ـ شیخ طبرسی آورده است که ابو بصیر از امام صادق نقل کرده است که در مورد معنای «وَ رَتِّلِ الْقُرْءَانَ تَرْتِيلاً» فرمود: ترتیل این است که در قرائت قرآن مکث کنی و صدایت را زیبا نمایی[۶]. (طبرسی، مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۳۷۸؛ مجلسی محمد باقر، ۱۹۱/۹۲)

۸ـ از پیامبر(ص) نقل شده است که از او پرسیدند چه کسی قرائتش در قرآن زیباتر است فرمود کسی که بهنگام شنیدن قرائتش ببینی که خشیت الهی به او دست داده است[۷]. (مجلسی، محمد باقر،۱۹۵/۹۲) از این روایت برمی آید که منظور از تحسین صدا در قرآن معنای متناسب با عظمت قرآن است نه هر گونه زیبا سازی صدا.

۹ـ از پیامبر نقل شده است که فرمود: «لا یأذن الله لشیءٍ من أهل الارض إلّا لأصوات المؤذّنین و للصوت الحسن بالقرآن». (شریف مرتضی، الامالی، ۱/ ۲۵؛ نوری، مستدرک الوسایل، ۴/ ۲۷۴) سید مرتضی در توضیح این حدیث فرموده است: در این جا «یأذن» به معنای «یستمع له» می‌باشد که گفته می‌شود: «اذنت للشی آذنُ اذنا» هنگامی که به آن گوش دهی... (امالی ، ۱ / ۲۵)

۱۰ـ عبد الله بن سنان از امام صادق (ع) نقل کرده است که پیامبر(ص) فرمود: قرآن را با آهنگ و آوای عرب بخوانید و از روش اهل فسق و گناهان دوری کنید بعد از من گروه‌هایی خواهند آمد که قرآن را با ترجیعی به سبک مجالس غنا و شیون و به شیوه راهبان می‌خوانند که از گلوگاهشان فراتر نمی‌رود و دلهایشان وارونه است و همینطور است دلهای آنان که از روش آن‌ها خوششان می آیند.[۸] (کلینی؛ ۶۱۴/۲)

۲ـ۲ـ نقش فقهی روایات غنا و تحسین صدا در قرآن

روایات تحسین صدا و تغنی در قرآن از جهات گوناگون در مورد اصل غنا و نیز غنا در قرآن نقش آفرینی دارند. گاهی در جایگاه انفعالی و تاثیر پذیری عرصه را برای روایات غنا خالی می کنند و توان تعارض را ندارند و گاهی علاوه بر اینکه از جایگاه بیان کننده‌ی حکم غنا و تحسین صدا در قرائت قرآن برخوردار هستند می توانند در مصاف با روایات تحریم غنا در جایگاه دلیل تقیید حکم غنا قرار گرفته و یا به عنوان دلیلی بر تحدید مفهوم غنا نقش آفرینی نمایند. در ادامه به بررسی نقش و جایگاه فقهی این روایات می پردازیم.

۱ـ۲ـ۲. تبیین حکم فقهی غنا در قرآن

هر چند برخی از فقیهان با نظر به روایات بسیار زیاد در تحریم و نکوهش غنا روایات غنا و تحسین صدا در قرآن را مقید نموده‌اند و تحسین صدا را به کمتر از حد غنا جایز یا مستحب دانسته‌اند (حر عاملی، رساله فی الغناء، ۲۳) اما حتی بدون نظر به روایات تحریم غنا نیز این نظر قابل دسترسی است زیرا با مطالعه و جمع بندی این روایات و با توجه به مطالب پیشین در نسبت بین روایات غنا و تحسین صدا و علاج تعارض در مورد اجتماع، به خوبی می توان دریافت که استفاده از هنر زیبا سازی صدا در قرائت قرآن صرفا تا حد ترجیع و بهره گیری از آهنگ عرب مورد ستایش و دستور شرعی است و اما ترجیع صدا به روش اهل فسق و تا حد غنا (صوت لهوی یا دارای ترجیع مطرب) مورد نهی و نکوهش شرع مقدس بوده است.

قابل توجه است که در هیچ یک از دسته های فوق در دستور به ترجیع یا تحسین صدا از واژه« غناء» استفاده نشده است و بلکه این واژه فقط روایت عبد الله بن سنان که آن نیز در نکوهش نوع خاصی از ترجیع در قرائت قرآن است ذکر شده است در حالی که در روایات متعدد تحریم غنا صرفا عین همین واژه مورد نهی و نکوهش است.

شاید گفته شود مشتقات غنا در روایات مربوط به قرآن نیز وارد شده است و آن در امثال حدیث « لیس منّا من لم یتغنَّ بالقرآن » (معانی الاخبار، ص ۲۷۷ – ۲۷۹) است که داخل دسته پنجم از روایت تحسین و تغنی در قرآن است اما این حدیث از چند جهت قابل ملاحظه است:

این حدیث از طریق اهل سنت توسط سعد بن ابی وقاص از پیامبر(ص) نقل شده است و مرحوم سبزواری نیز این حدیث را نقل نموده و بر سند آن نیز اشکال کرده است که عامی است. مرحوم شیخ صدوق نیز این خبر را در معانی الاخبار نقل کرده است و همینطور مرحوم مجلسی در بحار (ج ۷۶، ص ۳۴۱) و مرحوم محدث نوری در مستدرک الوسائل(ج ۴، ص ۲۷۳) و البته از طریق عامه نیز وارد شده است. (ر.ک: صحیح البخاری، ۸/ ۲۰۹؛ المستدرک ۵۶۹/۱)

حدیث مذکور در معانی الاخبار از جهت سند اشکال دارد. اما این حدیث در کتب شیعه و سنی و با مضامین گوناگون نقل گردیده است به همین دلیل برخی از علما فقط در معنای حدیث بحث نموده‌اند.

شبیه این روایت روایت دیگراست که سید رضی به صورت مرسل از پیامبر(صلی الله علیه و آله) نقل کرده است که : ما أذن الله لشیء کإذنه لنبّی یتغنّی بالقرآن (المجازات النبویه، ص ۲۳۳، ج ۱۸۹)

ازآنجایی که برخی گمان نموده‌اند منظور از تغنی در حدیث مذکور، غناکردن است لازم است به مقدار اندکی در مفهوم تغنی در این روایت توضیح دهیم.

سید رضی در شرح این حدیث می‌فرماید:

این سخن مجاز است و منظور از آن این است که خداوند بیشتر از همه چیز به قرائت پیامبری گوش می‌دهد که دائماً قرآن می‌خواند و خواندن قرآن را شیوه و عادت خود، وِرد زبان و سرگرمی خود قرار داده است همانگونه که دیگران سرود و خوانندگی را مایه آرامش خود قرار می‌دهند. و منظور این نیست که پیامبر غنا و خوانندگی داشته باشند همچنانکه وقتی کسی دائماً به جای پرداختن به لذات و شادی‌ها به نماز و روزه مشغول می‌شود گفته می‌شود فلانی روزه را لذت خود و نماز را شادی و طرب خود قرار داده.

و البته گفته می‌شود که منظور از تغنی با قرآن تحزین و غمگین نمودن قرائت است تا بهتر در شنونده تأثیر گذارد و این روش را غنا نامیده‌اند زیرا این گونه قرائت نیز مانند غنا موجب دلربایی و روح‌انگیزی است....

بعضی نیز گفته‌اند معنای «تغنی بالقرآن» این است که قرآن را یاد کند همچنانکه وقتی کسی نام

کس دیگر را به جهت مدح یا ذمّ در شعر خود یاد کند گفته می‌شود تغنی فلان بفلان.

و اما حدیث «لیس منا من لم یتغنّ بالقرآن» به این معنا که ذکر شد نیست بلکه منظور این است که «لیس منا من لم یستغن بالقرآن» یعنی کسی که با قرآن از دیگر چیزها بی‌نیاز نشود از ما نیست. و «تغنی» در این جا به معنای «استغنی»است همچنانکه عجّاج می گوید:

أری الغوانی قد غنین عنّی و قلن لی علیك بالتغنّی

«یعنی زن‌های خواننده را می‌بینم که از من بی‌نیاز بوده و دوری می کنند و به من نیز می گویند از ما بی‌نیاز باش و دوری کن». و این زمانی بوده که هنگام مرگ و ناتوانی بوده است... (المجازات النبویه، ص ۹ – ۱۴۸)

در مورد معنای «التغني بالقرآن» در این حدیث قرائنی وجود دارد که معنای آن «الاستغناء بالقرآن» است و معنای حدیث این است که: لیس منا من لم یستغن بالقرآن.

دلیل اول: سید مرتضی در امالی(ج ۱، ص ۲۴، مجلس ۲) نقل می کند که نظر ابوعبید درباره این حدیث این بود که معنای «تغنی» در این حدیث، استغنا است دلیل آن روایتی است که ابوعبید قاسم بن سلاّر از عبدالله بن نهیک نقل می کند که او روزی به خانه سعد بن ابی وقاص رفت و فرش و اموال کهنه و مندرسی را نزد او دید. آنگاه سعد به او گفت پیامبر فرموده است «لیس منا من لم یتغن بالقرآن» ابوعبید می گوید: اینکه راوی در روایت خود مال و کالا را ذکر کرده و سپس این حدیث را نقل نموده است دلالت می کند که منظور از تغنی همان استغنا از اموال زیاد است.

بنابراین، لفظ «تغنی» در این حدیث از «غنی» به معنای بی‌نیازی مشتق شده است و به گفته صاحب کلیّات: مورد این حدیث بر معنای واقعی آن دلالت دارد سید رضی نیز این حدیث را چنین ترجمه نموده است.(المجازات النبویه، ص ۲۳۴)

دلیل دوم: اگر منظور از حدیث، غنا در قرآن باشد لازمه آن این است که اغلب مسلمانان شامل این عتاب باشند زیرا اغلب توانایی بر غنا در قرآن را ندارند. این دلیل را ابو عبید هروی در غریب الحدیث، (۲/ ۱۷۲) و پس از او شیخ صدوق ذکر نموده است(ر.ک: معانی الاخبار، ص ۲۷۹) و برخی فقیهان دیگر مثل مرحوم سیدحسین قزوینی در رساله مخصوص خود درباره غنا سخن او را نقل

نموده است (ر.ک: غنا، موسیقی، ص ۶۵۳)

دلیل سوم: تعبیر «تغنی» به معنای استغنی در لغت عرب بسیار معروف و مشهور است و در اشعار عرب نیز بسیار به همین معنی آمده که نمونه ای از آن در مطالب فوق که از سید رضی نقل شد به میان آمد برای آگاهی بیشتر از آن به کتب لغت مراجعه شود.

دلیل چهارم: تعبیر «غنی» و بی‌نیازی در مورد قرآن و سور آن در احادیث دیگر وارد شده است مثل «من قرأ سورة آل‌عمران فهو غني». البته استغنا به وسیله قرآن بیشتر از جهت معنوی است همچنان که فیض کاشانی در تعلیل این حدیث (...فهو غنی) آورده است: این به خاطر آن است که در قرآن به اندازه ای از مواعظ هست که اگر آن‌ها را رعایت کند از غیر خدا در همه حوایج خود بی نیاز می‌شود و اگر از قرآن این بهره را نبرد هیچ چیزی او را بی نیاز نمی کند و این معنای حدیث «من لم یتغن بالقرآن فلیس منا » است (الوافی، ۹/ ۱۷۰۹)

نتیجه مطالب فوق این است که روایت معتبر و روشنی از نظر سند و دلالت در مورد دستور به غنا در قرآن وجود ندارد و آنچه هست در مورد تحسین صدا و استفاده از هنر زیبا سازی صدا در قرائت قرآن است که بر اساس روایات تحریم غنا باید در قرائت قرآن به صورتی متفاوت با غنا، از هنر زیباسازی صدا بهره برد.

۲ـ۲ـ۲. نقش روایات تحسین صدا در قرآن در موضوع شناسی فقهی غنا

روایات تحسین صدا در قرآن نقش روشنی در موضوع شناسی غنای حرام داشته و موضوع حکم غنا را از سه بعد مفهومی و کیفیتی و محتوایی محدود کرده اند:

الف) تحدید و تقسیم مفهومی غنا یا ترجیع؛ برآیند مطالعه و مقایسه بین روایات تحریم و روایات تحسین صدا در نظر برخی از فقیهان این است که این روایات در صدد تقسیم مفهوم غنا هستند تا در پی آن بین حکم هر قسمی تفاوت گذاشته شود به این صورت که آن قسم از غنا که در مورد قرآن جایز یا مستحب دانسته‌اند، صرف تحسین و زیبا سازی صدا است که به تصریح برخی فقیهان از نوع مفهوم لغوی است. (بحرانی سید ماجد، ۱۰) و آنچه که مورد نهی واقع شده است براساس برداشت فقیهانی مثل مجلس اول از ظاهر سخن شیخ صدوق غنای در امور باطل است (مجلسی محمد تقی،

روضة المتقین، ۱۶۹/۱۰) که مفهوم متعارف آن در عصر صدور روایات بوده و به صورت لهوی و به شیوه اهل فسق و کبیره و همراه گناهان دیگر بود. شبیه برداشت فوق از سخن دو فقیه بزرگ محقق سبزواری و محدث کاشانی (فیض) نیز توسط شیخ انصاری صورت گرفته (شیخ انصاری، ۳۰۳/۱) و ظاهر عبارت‌های آن‌ها نیز همین است. (سبزواری، کفایه الاحکام، ۴۳۴/۱ ؛ فیض کاشانی، ۱۸ / ۲۲۳- ۲۱۸)

تحدید مفهومی فوق اگر چه قابل قبول است و تفکیک بین مفهوم لغوی غنا با مفهوم عرفی آن از سوی بسیاری از فقیهان صورت گرفته است اما همچنان که قبلا گفتیم در مورد روایات تحسین صدا در قرآن از واژه غنا استفاده نشده تا آن را بر معنای لغوی غنا حمل کنیم ولی غنا در روایات تحریم به قرینه روایات جواز تحسین صوت و استحباب آن در قرآن و نیز بر اساس ظاهر روایات تحریم نمی تواند به معنای تحسین صدا باشد و صرفا شامل مفهوم عرفی و صوت لهوی است.

برخی از فقیهان نیز بر اساس روایات ترجیع و تحسین صدا در قرآن، ترجیع و تحسین صدا را دو نوع دانسته اند یکی مطرب که غنا همین است و حکم آن در روایات تحریم غنا بیان شده است و دیگری غیر مطرب که غنا نیست (ر.ک: حر عاملی، رساله فی الغناء ، ۲۷) و به انجام آن در قرائت قرآن دستور داده شده است .مؤید این تقسیم روایت عبد الله بن سنان است که به ترجیع در قرائت دستور داده و ترجیع مضاف به غنا (ترجیع الغناء) را نکوهش کرده است. این برداشت از روایت مورد پذیرش این قلم است و توضیح آن در ادامه نیز خواهد آمد و اشکالاتی که برخی مثل شیخ حر عاملی بر آن وارد فرموده است بسیار خلاف ظاهر است (ر.ک: همان ، ۲۲)

ب) تحدید کیفیت غنا؛ برخی از فقیهان بدون اینکه در مفهوم غنا مرتکب تفصیلی شوند بر اساس استظهار از ادله تحریم غنا و شاید به اعتضاد روایات تجویز تغنی و تحسین صدا در قرآن به این نتیجه رسیده‌اند که باید موضوع حرمت را مقید نمود و تا زمانی که کیفیت غنا و صدای انسان با کیفیت لهوی و متناسب با مجالس لهو و باطل نبوده باشد حرمتی ندارد چه نام آن غنا باشد چه نباشد. و چه امور حق مثل قرآن باشد یا در غیر قرآن. و چنانچه ترجیع و تحسین صدا با کیفیت لهوی و باطل باشد نه تنها خواندن قرآن به آن کیفیت جایز نیست بلکه از بزرگترین گناهان است. شیخ انصاری و برخی از فقیهان به این نظر تصریح کرده‌اند. (شیخ انصاری، ۲۹۷/۱)

این گونه تقیید موضوع که شیخ انصاری به ظرافت مرتکب آن شده است به نوعی خروج از موضوع حکم در محل بحث است و انتقال مسیر استنباط حکم در محل بحث به سوی علت حکم است. دلیل این انتقال آگاهانه، وجود اجمال در موضوع حکم است و شیخ انصاری از راه کشف ملاک حکم از روایات موجود، سعی نموده است خود و دیگران را از بحث دامنه‌دار و مشحون از ادعاهای متقابل رها کند. و حاصل سخن او به تصریح خودش این است که صدق عنوان غنا موضوعیتی ندارد. (شیخ انصاری، ۲۹۶/۱)

بر اساس تقیید مذکور حتی از صدق غنا در قرآن بیمی نیست و تا زمانی که از نظر عرفی کیفیت لهوی در قرائت قرآن وجود نداشته باشد از جهت صدق غنا و تاثیر آن بر شنونده محدودیتی ندارد تا زمانی که دچار خفت و سبک سری نشود اگر چه حالت خشیت و بلکه صعقه به او دست دهد. بر همین اساس زیبایی صدای امام سجاد علیه السلام که موجب حالت صعقه در برخی از شنونده‌ها می‌شد توجیه مطلوبی پیدا می کند و معلوم می‌شود که آهنگ حزین و زیبای امام که با هنر امام (ع) به طور کامل همنوا با معانی قرآنی شده می‌توانست در روح شنونده اثرکند. و هوش و حواس او را بر معانی قرآن متمرکز نموده و ذهن و دل او را پیراسته از تعلقات پیرامونی کند.

این تقیید که مورد پذیرش این قلم است به روشنی از روایت عبد الله بن سنان در مورد سفارش به قرائت قرآن با آهنگ عربی و پرهیز از شیوه اهل فسق و گناه استفاده می‌شود و به گونه ای برخی دیگر از روایات تحسین صدا به آن دلالت دارند.

ج) تحدید محتوایی؛ وجود روایات تشویق یا تجویز زیبا سازی صدا در قرآن و دعا و در هر چه که یاد آور بهشت و آخرت است باعث شده برخی از فقیهان دارا بودن معنای باطل را نیز در صدق غنا شرط کنند و بدینسان غنا در قرآن و دعا و اشعار یادآور آخرت را اساسا غنا ندانند. این نظر را مرحوم فیض و مجلسی اول از کلام شیخ صدوق استظهار نموده و به او نسبت داده است. و آن را از نظر عرفی مورد تایید قرار داده است. (فیض کاشانی، الشافی، ۱/ ۷۸۰؛ مجلسی، محمد تقی، روضه المتقین، ۱۰ / ۱۶۹) و مرحوم دارابی (م ۱۱۳۰) نیز بر این عقیده تصریح کرده است. (دارابی، مقامات السالکین، ۱۱۷)

برخی نیز بر اساس ظهور روایات تحریم غنا موضوع حرمت را مقید کرده اند نه موضوع غنا را.

در نتیجه غنایی را به طور قطع حرام می‌دانند که دارای محتوای باطل است و مطابق این نظر غنا در قرآن با وجود اینکه از نظر لغت داخل تعریف غنا بوده اما مشمول ادله تحریم غنا نخواهد بود. این تفصیل و تحدید ضمن اینکه احتمالی در سخن شیخ صدوق داده شده است (فیض کاشانی، الشافی، ۷۸۰/۱؛ الوافی، ۲۱۸/۱۷) از سوی برخی از شارحان سخن شیخ انصاری مثل محقق ایروانی نیز مطرح شده است. (ایروانی، ۳۱)

تحدید موضوع غنا اگر از جهت معنای غنا باشد فاقد شاهدی از لغت بوده و حتی برخلاف نظر مرحوم مجلس اول فاقد شاهدی از عرف خواهد بود و بلکه از برخی روایات مثل روایت عبد الله بن سنان که توضیح آن گذشت برمی‌آید که غنا در امور غیر باطل حتی در قرآن نیز صدق می‌کند بلکه اساسا همان‌طور که برخی فقیهان گفته اند غنا از مقوله صدا یا کیفیت صدا است (کاشف الغطاء، ۳۳) نه معنا به همین دلیل اثبات شاهدی از عرف نیز بسیار مشکل است هر چند که از برخی روایات بر می‌آید غنا در عصر صدور روایات در قرآن و امثال آن نبوده و در برخی روایات خبر از وقوع آن در آینده می‌دهد.

اگر تحدید فوق بر اساس ادله و روایات تحریم غنا است از آن جهت که در برخی از این روایات عبارت «لهو الحدیث» یا «قول الزور» به غنا تفسیر شده است باز هم قابل قبول نخواهد بود زیرا چه بسا منظور از آن لهو و باطل بودن از جهت کیفیت غنا باشد نه محتوا (نجفی، جواهر الکلام، ۴۵/۲۲)

نتیجه گیری

روایات زیباسازی صدا در قرائت قرآن در مصاف با روایات تحریم غنا هم دارای نقش انفعالی و محدود شونده هستند و هم دارای نقش فعال و تحدید کننده و گاهی از جایگاه تبیین حکم غنا در قرآن برخوردارند و زمانی هم در جایگاه تفسیر و تبیین موضوع حکم غنا نقش آفرینی می‌کنند.

غنا از جهت موضوعی با تحسین صدا نه تساوی مفهومی دارد و نه تباین وجودی بلکه بین این دو مفهوم، نسبت عموم خصوص مطلق است و پیوسته غنا مستلزم تحسین صدا است اما تحسین صدا گاهی مستلزم غنا نیست. و اما روایات تحسین و زیبا سازی صدا در قرآن با روایات تحریم غنا دارای نسبت عموم و خصوص من وجه هستند. و در مورد اجتماع دو دلیل یعنی در قرائت قرآن با صدای زیبای غنایی با هم تعارض می‌کنند که در این مصاف روایات تحسین صدا براساس شاهد جمع روایی محدود به غیر غنا می‌شوند و عرصه را به روایات تحریم غنا واگذار می‌کنند.

از جهت دیگر روایات تحسین صدا در قرآن می‌توانند موضوع غنا را از جهت مفهوم و کیفیت صدا و محتوای آن مورد تاثیر قرار داده و گاهی موجب تحدید آن‌ها می‌شوند و این تحدید و تاثیر در نزد برخی از فقیهان در نگاه عرف تا سلب اسم غنا از مصادیق غنای لغوی در قرآن و امور غیر باطل پیش رفته است.

با مطالعه و بازخوانی روایات تحریم غنا و استظهار عالمانه‌ی شیخ انصاری از آن‌ها و بهره گیری از برخی روایات تحسین صدا در قرائت قرآن دیدگاهی نو آشکار شده است که از اساس موضوعیت غنا در حکم حرمت را انکار کرده و کیفیت لهوی و ایجاد طرب (سبک سری و خروج از اعتدال عقلایی) را ملاک حکم حرمت قرار داده است و تا زمانی که این کیفیت حاصل نشود حتی اگر غنا در قرآن هم انجام شود حرمتی ندارد و بلکه مشمول روایات تحسین صدا بوده و مستحب است. بنا بر این می‌توان گفت استفاده از هنر زیبا سازی صدا تا زمانی که موجب سبک سری و به همراه کیفیت متناسب با مجالس لهو و لعب نباشد هیچ محدودیتی ندارد حتی اگر از شدت زیبایی صدا موجب حالت صعقه و تاثیر فراوان در روح انسان شود.

پی‌نوشت‌ها

۱ـ عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله(ع) قال: قال رسول الله(ص): لکل شیءٍ حلیة و حلیة القرآن الصوت الحسن.

۲ـ علی بن محمد النوفلی عن ابی الحسن(ع) قال: ذکرت الصوت عنده فقال: انّ علی بن الحسین(ع) کان یقرأ فربما مرّ به المارّ فصعق من حسن صوته و أنّ الامام لو أظهر من ذلک شیئاً لما احتمله الناس من حسنه. قلت: و لم یکن رسول‌الله(ص) یصلی بالناس و یرفع صوته بالقرآن؟ فقال: انّ رسول الله(ص) کان یحمل الناس من خلفه ما یطیقون.

۳ـ عن أبی عبدالله قال: کان علی بن الحسین صلوات الله علیه أحسن الناس صوتا بالقرآن و کان السقاؤون یمرون ببابه یسمعون قراءته و کان ابوجعفر(ع) احسن الناس صوتا.

۴ـ عن أبی‌بصیر قال: قلت لأبی جعفر(ع): إذا قرأت القرآن فرفعت به صوتی جاءنی الشیطان فقال: إنّما ترائی بهذا أهلک و الناس. قال: یا أبا محمد اقرأ قراءة ما بین القراءتین تسمع أهلک و رجّع بالقرآن صوتک، فانّ الله(عزّوجلّ) یحبّ الصوت الحسن یرجّع فیه ترجیعاً.

۵ـ قال: حدثنا علی بن موسی الرضا من أبیه عن محمد بن علی عن أبیه عن جده عن علیّ(ع) قال: قال رسول‌الله(ص): حسنوا القرآن بأصواتکم فإنّ الصوت الحسن یزید القرآن حسناً و قرأ «یزید فی الخلق ما یشاء» سوره فاطر(۵۳)، آیه.

۶ـ مجمع البیان: فی قوله تعالی: «وَ رَتِّلِ الْقُرْءَانَ تَرْتِیلاً» روی أبوبصیر عن أبی عبدالله(ع) فی هذا قال: هو أن تتمکّث فیه و تحسن به صوتک

۷ـ عن النبی(ص) أنّه سئل أیّ الناس أحسن صوتا بالقرآن؟ قال: من إذا سمعت قراءته رأیت أنّه یخشی الله

۸ـ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص اقْرَءُوا الْقُرْآنَ بِأَلْحَانِ الْعَرَبِ وَ أَصْوَاتِهَا وَ إِیَّاکُمْ وَ لُحُونَ أَهْلِ الْفِسْقِ وَ أَهْلِ الْکَبَائِرِ فَإِنَّهُ سَیَجِیءُ مِنْ بَعْدِی أَقْوَامٌ یُرَجِّعُونَ الْقُرْآنَ تَرْجِیعَ الْغِنَاءِ وَ النَّوْحِ وَ الرَّهْبَانِیَّةِ لَا یَجُوزُ تَرَاقِیَهُمْ قُلُوبُهُمْ مَقْلُوبَةٌ وَ قُلُوبُ مَنْ یُعْجِبُهُ شَأْنُهُمْ.

منابع

۱.بحرانی، سید ماجد محمد بن ابراهیم حسینی، إیقاظ النائمین، در یک جلد، نشر مرصاد، قم – ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

۲.بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۰۱ ه ق

۳.حاکم نبشابوری، ابو عبدالله ، دار المعرفه، بیروت ، بی تا

۴.حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، اول، ۱۴۱۳ ه ق

۵.دارابی، محمد بن محمد، مقامات السالکین، در یک جلد، نشر مرصاد، قم – ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

۶.سبزواری، محقق، محمد باقر بن محمد مؤمن، رسالة فی تحریم الغناء (للمحقق السبزواری)، در یک جلد، نشر مرصاد، قم – ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

۷.سبزواری، محقق، محمد باقر بن محمد مؤمن، کفایة الأحکام، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، اول، ۱۴۲۳ ه ق

۸.شریف رضی، المجازات النبویه ، منشورات مکتبة بصیرتی ، قم، بی تا

۹.شریف کاشانی، ملا حبیب الله ، ذریعة الاستغناء فی تحقیق الغناء، در یک جلد، مرکز احیای آثار ملا حبیب الله شریف کاشانی، قم – ایران، اول، ۱۴۱۷ ه ق

۱۰.شریف مرتضی ، الامالی، منشورات مکتبة اية الله العظمی النجفی،قم ، ۱۳۲۵ ش

۱۱.شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین دزفولی، کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاری، ط – الحدیثة)، ۶ جلد، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم – ایران، اول، ۱۴۱۵ ه ق

۱۲.صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، عیون اخبار الرضا ع ، منشورات الاعلمی للممطبوعات، بیروت، اول، ۱۴۰۴ ق

۱۳.صدوق، محمّد بن علی بن بابویه قمی، معانی الأخبار، در یک جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، ۱۴۰۳ ه ق

۱۴.طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، ۶ جلد، کتابفروشی مرتضوی، تهران – ایران، سوم، ۱۴۱۶ ه ق

۱۵.عاملی، حرّ، محمد بن حسن، رسالة فی الغناء (للحرّ العاملی)، در یک جلد، نشر مرصاد، قم – ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

۱۶.عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم – ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

۱۷.عاملی، حرّ، محمد بن حسن، هدایة الأمة إلی أحکام الأئمة – منتخب المسائل، ۸ جلد، مجمع البحوث الإسلامیة، مشهد – ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

۱۸.عاملی، سید جواد بن محمد حسینی، مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلاّمة (ط – القدیمة)، ۱۱ جلد، دار إحیاء التراث العربی، بیروت – لبنان، اول، ه ق

۱۹.قمّی، صدوق، محمّد بن علی بن بابویه، معانی الأخبار، در یک جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه

مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، ۱۴۰۳ ه ق
۲۰.کاشانی، فیض، محمد محسن ابن شاه مرتضی، الوافی، ۲۶ جلد، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، اصفهان – ایران، اول، ۱۴۰۶ ه ق
۲۱.کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، شرح الشیخ جعفر علی قواعد العلاّمة ابن المطهر، در یک جلد، مؤسسه کاشف الغطاء – الذخائر، ۱۴۲۰ ه ق
۲۲.کشمیری، سید محمد باقر رضوی، الروضة الغنّاء فی عدم جواز استماع الغناء، در یک جلد، نشر مرصاد، قم – ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق
۲۳.کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی (ط – الإسلامیة)، ۸ جلد، دار الکتب الإسلامیة، تهران – ایران، چهارم، ۱۴۰۷ ه ق
۲۴.مجلسی، علامه محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، ۳۳ جلد، مؤسسة الطبع و النشر، بیروت – لبنان، اول، ۱۴۱۰ ه ق
۲۵.مجلسی، محمد تقی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ۱۳ جلد، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، قم – ایران، دوم، ۱۴۰۶ ه ق
۲۶.مختاری، رضا و صادقی، محسن، غنا، موسیقی، در یک جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم – ایران، اول، ۱۴۱۹ ه ق
۲۷.میرزای قمّی، ابو القاسم بن محمد حسن، جامع الشتات فی أجوبة السؤالات (للمیرزا القمی)، ۴ جلد، مؤسسه کیهان، تهران – ایران، اول، ۱۴۱۳ ه ق
۲۸.میرزای قمّی، ابو القاسم بن محمد حسن، رسائل المیرزا القمی، دو جلد، دفتر تبلیغات اسلامی – شعبه خراسان، قم – ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق
۲۹.میرزای قمّی، ابو القاسم بن محمد حسن، غنائم الأیّام فی مسائل الحلال و الحرام، ۶ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم – ایران، اول، ۱۴۱۷ ه ق
۳۰.نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ۴۳ جلد، دار إحیاء التراث العربی، بیروت – لبنان، هفتم، ۱۴۰۴ ه ق
۳۱.نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعة فی أحکام الشریعة، ۱۹ جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم – ایران، اول، ۱۴۱۵ ه ق
۳۲.نوری، محدث، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ۱۸ جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، بیروت – لبنان، اول، ۱۴۰۸ ه ق
۳۳.هروی، ابو عبید قاسم بن سلام، مطبعه مجلس، هند، ۱۳۸۴ ه ق
۳۴.همدانی، شهید مولی عبد الصمد، رسالة فی الغناء (للهمدانی)، در یک جلد، نشر مرصاد، قم – ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

بررسی روایی مفهوم تغنّی به قرآن

محمد سعید فیّاض[1]

چکیده

ساختار طبیعت بشر چنین است که حرکات و سکنات و تعبیرات وی بر پایه هماهنگی حرکت جسم با عبارات و کلماتی که بر زبان می‌آورد استوار است . اگر هنر بر اساس احساسات و عاطفه استوار است » آهنگ « پیش از هر چیز دیگر نموداری از هنر خواهد بود. از میان آهنگهای متفاوت ، انواع خاصی از آن از نظر شرع مقدس اسلام ممنوع شمرده شده که از آن با تعابیری چون غناء و ملاهی یاد شده است. هر چند کلمه « غناء » مانند هزاران موضوع و حکم دیگر در قرآن نیامده است ولی الفاظ و کلماتی در آن بکار برده شده است که علاوه بر دلالت بر موضوع غناء و حکم آن، دلالت بر علت حکم نیز می‌نماید. در این میان، قرائت قرآن با صوت نیکو و لحن زیبا که در اصطلاح آن را تغنّی به قرآن می نامند مورد توجه علماء قرائت و فقهاء فریقین بوده است. روایاتی با مضمون توصیه به قرائت قرآن با صوت نیکو وارد شده است. همجنین در چند روایت، مفهوم تغنی به قرآن اشاره شده و ترک کنندگان آن نکوهش شده اند. در معنای تغنی در روایات مذکور، دو احتمال استفاده از صوت نیکو و بی نیازی جستن به قرآن داده شده است. در جمع بندی این روایات، آنچه مسلم می نماید جواز قرائت قرآن با صوت نیکو و عدم جواز قرائت به صوت غنایی متناسب با اهل فسوق و گناه است.

کلمات کلیدی: غناء ـ تغنّی ـ قرائت قرآن ـ استغناء به قرآن ـ ملاهی ـ حدیث

۱- استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور مرکز میبد/ msfby2311345@gmail.com

مقدمه

یکی از موضوعات چالش برانگیز در حوزه فقه اسلامی، غناء در موسیقی و صوت، مصادیق آن و احکام مترتب بر آن است. در این میان، قرائت قرآن با صوت نیکو و لحن زیبا که در اصطلاح آن را تغنّی به قرآن می نامند همواره به عنوان یک هنر اسلامی، جایگاه خاصی در میان جوامع اسلامی داشته است. رواج و گسترش این هنر در میان کشورهای اسلامی بویژه کشور مصر و در دهه‌های اخیر در ایران اهمیت آن را برحسته‌تر کرده است. بررسی فقهی این موضوع با توجه به روایات مرتبط، مورد اهتمام این نوشته است.

در مورد روایاتی که در آن‌ها به نوعی تغنی در قرائت ذکر شده، آرای مختلفی بیان شده است. بسیاری،تغنّی را در مشهورترین روایت در این باب یعنی «لیس منّا من لم یتغنّ بالقرآن»، از ریشه «غِناء» و به معنای خواندن قرآن با صدای زیبا همراه الحان و انغام ولی سازگار با قداست قرآن تفسیر کرده‌اند. (عبدالحمید کلاک، ۱۴۰۱، صص ۴۸- ۵۱) این برداشت روایی از ابن عباس، ابن‌مسعود و برخی دیگر از صحابه و تابعان نیز گزارش شده است. (لبیب السعید، بی تا، ص ۳۳۶/ لبیب السعید،۱۹۷۰، صص ۳۵- ۳۷). همچنین گروهی از دانشمندان امامیه از جمله طبرسی (طبرسی، ۱۴۰۶، ج۱، صص ۴۵- ۴۶) سبزواری (سبزواری، بی- تا، ص ۸۶)، آخوند خراسانی، شریعت اصفهانی، فاضل گروسی (فاضل گروسی، ۱۳۷۴، ص ۳۵۷) فیض کاشانی (الفیض الکاشانی، ۱۴۱۲، ج۱۷، ص۲۱۸) و گروهی از معاصران (معرفت، ح۵، ص ۱۸۶/ مطهری، ۱۳۷۷، ج۴، صص ۵۵۴- ۵۵۶)، تغنی را به معنای یاد شده دانسته و با استناد به این روایت، تلاوت آهنگین قرآن را جایز دانسته و به استحباب آن فتوا داده‌اند. از علمای اهل سنت نیز کسانی چون شافعی، ابوحنیفه، طبری، ابن العربی (السایس، ۱۴۱۸، ج۳، ص ۱۸۰) ، ابن ابی ملیکه، نووی و ابن‌قدامه همین تفسیر را برگزیده‌اند. (ابن قدامه، ۱۳۷۵، ج۱، ص ۸۰۶؛ ج ۱۲، ص ۴۷)

در مقابل، گروهی هم تغنّی به قرآن را به سبب شباهت آن با کار فاسقان، حرام و بدعت دانسته و جلوگیری از آن را از امور حسبیه و وظیفه حاکم اسلامی شمرده و گوش دادن به این گونه قرائت را نیز حرام شمرده‌اند. (لبیب السعید، ۱۹۷۰، صص ۴۴- ۴۹) ماوردی با استناد به روایتی از رسول‌خدا (ص)، رواج این‌گونه تلاوت را از اشراط الساعه (نشانه‌های ظهور قیامت) و نشانه نزول بلا شمرده (همان، ص

۴۵) و ابن خلدون، هنر موسیقی را از هر جهت جدای از قرآن دانسته، می گوید: «قرآن جایگاه التذاذ با صوت نیکو نیست.» (ابن خلدون، بی – تا، ج۱، ص ۴۲۶) بر همین اساس, عده ای تغنی در روایت یاد شده را از ریشه «غِنی» به معنای بی نیازی دانسته و به بی‌نیازی جستن با قرآن تفسیر کرده‌اند.(الشریف الرضی، بی- تا، ص ۲۲۳) تفسیری که روایت « من قرأ القرآن فهو غِنیً لا فقر بعده » از پیامبر(ص) و امام صادق(ع)، ان را تایید می کند. (الکلینی، ۱۳۷۵، ج۲، ص ۶۰۵/ المجلسی، ۱۴۰۳، ج۸۹، ص ۱۹۲)

غناء و تغنّی در لغت و اصطلاح

در قرآن کریم لفظ « غناء » بکار نرفته است گرچه در تفاسیر، مفاهیم قرآنی چون لهو الحدیث (لقمان/ ۶) به معنای سخن سرگرم کننده، قول الزور(حج/۳۰)) به معنای سخن باطل، صوت شیطان (اسراء/۶۴)، لغو(مؤمنون/ ۳) و سَمَد(نجم/۶۱) به معنای لهو و سرگرمی، به غناء تفسیر شده است.

کلمه«غِناء» به کسر غین و الف ممدود در دوشکل اسمی و مصدری به کار رفته است. معنای اسمی آن آواز خوش و طرب‌انگیز و معنای مصدری آن آواز خوش و طرب‌انگیز خواندن است. (دهخدا، ۱۳۷۲، ذیل غناء). اما کلمه «غَناء» به فتح غین و الف ممدود به معنای توانگری، بی‌نیازی، سود، فایده و ضد فقر آمده است.مصدر این اسم نیزکلمه «غِنی» به کسر غین و الف مقصور و به معنای بی‌نیاز شدن می‌باشد. (جوهری،۱۹۹۰، ج۶، ص۲۴۴)

تغنّی از ریشه «غ ـ ن ـ ی» به معنای خواندن با صدای کشیده، زیبا، نازک (ابن اثیر،۱۳۶۷، ج۳،ص ۳۹۱) و آواز طرب‌انگیز (الفیروزآبادی، ۱۴۱۷، ج۲، ص ۱۷۲۹/ ابن منظور، ۱۴۰۸،ج۱۰،ص ۱۳۵) معنا شده و تغنی به قرآن، تلاوت قرآن با صدای نیکو و مرجّع است. (لبیب السعید، ۱۹۷۰،ص ۱۸) برخی آن را به قرائت با صدای بلند و نیکو همراه با خشوع، رقّت و اندوه تعریف کرده‌اند. (احمد الطویل، ۱۴۲۰، ج۱، ص۱۵۷) این اصطلاح برگرفته از روایات (المتقی الهندی، ۱۴۱۳، ج۱، صص۶۰۴- ۶۰۹ / المجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، صص ۱۹۰- ۱۹۱/ النوری، ۱۴۰۸،ج۴، ص ۲۷۳) رسول خدا (ص) است. از جمله روایت مشهور «لیس منّا من لم یتغنّ بالقرآن (البخاری، ۱۴۱۸، ج ۸،ص ۲۰۹) = کسی که به قرآن تغنی نکند از ما نیست».

باید توجه داشت که برداشت‌های متفاوتی از مفهوم غناء در میان علمای اسلام وجود دارد. در نتیجه تغنی در قرائت نیز بالطبع با دیدگاه‌های متفاوتی روبروست. اکثر قریب به اتفاق فقهای شیعه، از

جمله شیخ انصاری (شیخ انصاری، ۱۳۷۵، ص ۳۶)، محمد حسن نجفی صاحب جواهر (نجفی، ۱۹۸۱،ج۲۲، ص۴۶)، علامه حلّی (حلی، ۱۴۱۳،ج۲، ص۲۳۶)، شهید ثانی (شهیدثانی،بی-تا، ج۳، ص۲۱۲) و امام خمینی (خمینی،۱۳۶۸، ج۱، ص۲۰۱) غناء را کیفیت خاصی از صوت و آواز انسان می‌دانند نه هر نوع صوت و آواز نیکو و زیبا و بهمین دلیل غناء را بطور مطلق حرام می‌دانند مگر اینکه دلیلی بر حلیت و استثناء آن وجود داشته باشد . عده‌ای دیگر از فقهاء مانند فیض کاشانی(فیض کاشانی، ۱۳۶۵، ج۱۷، ص۲۱۸) محقق سبزواری (سبزواری،۱۳۸۱، ج۱، ص۴۲۸)، مقدس اردبیلی (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۱، ج۸، ص۵۷) و علامه شعرانی(شعرانی،ج۱۷، ص۲۱۸) معتقدند غناء به معنای هرگونه صوت زیبا و کشیده‌است . آن‌ها قرائت قرآن ، اذان ، دعا و ... را نیز غناء می‌دانند و بهمین دلیل غناء را به غناء حلال(حق) و غناء حرام(باطل) تقسیم می کنند .

البته به نظر می رسد روایاتی که دلالت بر استحباب صوت نیکو در قرائت قرآن دارد از موضوع غناء خارج است.

بررسی روایات استحباب قرائت نیکو

در این بخش، چند نمونه از روایاتی که دلالت بر استحباب صوت نیکو در قرائت قرآن می کند را بیان می کنیم .

۱ـ روایت اوّل

.... عن عبداللَّه بن سنان عن أبي عبداللَّه عليه السلام قال : قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : لكل شيء حلية وحلية القرآن الصوت الحسن (حرعاملی، ج۴، ص ۸۵۹)

عبداللَّه بن سنان از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمودند: پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم فرموده است : برای هر چیزی زیوری است و زیور قرآن صوت نیکو است .

۲ـ روایت دوّم

.... عن رجل عن أبي عبداللَّه عليه السلام قال : كان عليّ بن الحسين عليه السلام أحسن الناس صوتاً بالقرآن وكان السقاؤن يمرّون فيقفون ببابه يستمعون قراءته (همان)

مردی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند: امام سجاد علیه السلام نیکوترین مردم در صوت قرآن بود و سقاها عبور می‌کردند و جلو درب (منزل) آن حضرت توقف می‌کردند تا قرائت آن حضرت علیه السلام را گوش کنند .

۳ ـ روایت سوّم

.... عن أبي بصير قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : اذا قرأتُ القرآن فرفعتُ به صوتي جاءني الشيطان فقال : انّما ترائى بهذا اهلك والناس ، فقال : يا أبا محمد اقرأ قراءة ما بين القراءتين تسمع اهلك و رَجِّعْ بالقرآن صوتك فانّ اللّه عزَّ وجل يحبّ الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعاً (همان)

ابی بصیر می‌گوید: به امام باقر علیه السلام گفتم: من هنگامی که قرآن می‌خوانم و صدایم را به قرائت قرآن بلند می‌کنم شیطانی نزد من می‌آید و می‌گوید: تو با این قرائت قرآن در نزد خانواده‌ات ومردم ریا کاری می‌کنی. پس امام باقر علیه السلام فرمودند: ای ابا محمد قرائتی بین دو قرائت (آهسته و بلند) بخوان تا اینکه (فقط) خانواده‌ات بشنوند. و صوت خود را به قرآن ترجیع بده زیرا خداوند عزّ و جل صوت زیبائی که در آن نوعی ترجیع باشد دوست دارد .

از این روایت استفاده می‌شود که ترجیع (تحریر و چهچهه) اعم از صوت و آواز غنائی است .

٤ ـ روایت چهارم

.... عن الحسن بن عبداللّه التميمي عن أبيه : عن الرضا عليه السلام قال : قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم : حسّنوا القرآن بأصواتكم فانّ الصوت الحسن يزيد القرآن حُسناً (همان)

عبداللّه تمیمی از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت علیه السلام فرمودند : پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم فرموده است : قرآن را بوسیله صوتهای خود زیبا کنید زیرا صوت زیبا، زیبائی قرآن را زیاد می‌کند .

در این روایات سفارش به غناء در قرآن نشده است تا موجب استثناء آن از ادله تحریم غناء گردد بلکه فقط سخن از صوت زیبا و نیکو و ترجیع در قرائت قرآن است و ملازمه‌ای بین صوت زیبا و ترجیع در قرائت قرآن با غناء وجود ندارد. زیرا غناء، کیفیت خاصی از صوت زیبا و ترجیع

مخصوصی است یعنی صوت طرب‌انگیز و مناسب اهل فسق و گناه و نه هر نوع ترجیعی. همان گونه که در روایت عبداللهً بن سنان از امام صادق علیه السلام از قرائت قرآن با الحان و آهنگهای اهل فسق و گناه و با ترجیع غنائی نهی شده است.

جمع عرفی بین این روایات و روایات تحریم غناء این است که نیکو گردانیدن صوت و ترجیع آن در قرائت قرآن جایز است مادامی که با کیفیت غنائی نباشد. زیرا با اتحاد دو عنوان استحباب و حرمت در یک چیز، عنوان استحباب نسبت به عنوان حرام اقتضائی است به این معنی که استحباب در صورتی ثابت می‌شود که عنوان حرام در بین نباشد. در این بحث نیز در صورتی صوت نیکو در قرائت قرآن مستحب است که عنوان غناء بر آن صدق نکند همان گونه که به عنوان مثال، ادخال سرور و خوشحال نمودن مسلمان در صورتی مستحب است که عنوان مال حرام ، دروغ و تهمت در بین نباشد والّا خوشحال نمودن مسلمان با مال حرام و دروغ و تهمت به دیگران مستحب نیست بلکه حرام است .

بنابراین می‌توان گفت روایاتی که دلالت بر استحباب نیکو کردن صوت در قرائت می‌نمایند هر چند نسبت آن‌ها با ادله تحریم غناء عموم و خصوص من وجه است ولی هیچکدام از آن‌ها دلالت بر استحباب غناء در قرآن ندارند بلکه در جمع عرفی بین ادله استحباب صوت نیکو در قرائت قرآن و ادله تحریم غناء، ادله تحریم غناء مقدم هستند و لذا صوت نیکو در قرائت قرآن در صورتی مستحب است که با کیفیت غنائی نباشد والاّ حرام می‌باشد .در ادامه به نظرات چند تن از صاحب نظران شیعه در این موضوع توجه کرده، نگاه روایی آن‌ها را به بحث تغنی در قرآن بررسی می کنیم.

نظرات محقق سبزواری

در بین متأخرین از فقهاء، نظرات محمد باقر مومن سبزواری (متوفی۱۰۹۰ ه. ق) در مورد تغنی در قرائت قرآن و خروج آن از ادله حرمت غناء قابل توجه است. توجه به نظرات ایشان نشان می‌دهد که وی همانندمقدس اردبیلی و فیض کاشانی و علامه شعرانی غناء را به معنای مطلق خواندن با صوت نیکو دانسته و لذا ادله حاکی از جواز و استحباب قرائت قرآن با صوت نیکو را دلیل بر استثناء قرائت قرآن از ادله حرمت غناء می‌داند. وی در کفایه الاحکام پس از ذکر تعاریف مختلف از غناء می گوید:

خلافی نزد ما (شیعیان) در تحریم فی الجمله غناء نیست و روایات دلالت کننده بران متظافر است

و محقق و جماعتی متاخر از محقق، تصریح به تحریم غناء کرده اند هر چند در قرآن باشد. لکن ، روایات متعدد، بنا بر نیکو کردن و غمگین نمودن و ترجیع صوت در قرآن بلکه استحباب آن ، دلالت بر جواز غناء بلکه استحباب آن در قرآن دارد. (سبزواری،۱۳۸۱، ج۱، ص۴۲۸)

وی در ادامه در بیان جمع بین روایات دال بر حرمت غناء و روایات استحباب صوت زیبا در قرائت قرآن چنین میگوید:

« اخبار تحریم غناء را اختصاص به غیر قرائت قرآن بدهیم و روایاتی که دلالت بر ذم غناخوانی در قرآن دارد را حمل کنیم بر قرائتی که بر سبیل لهو باشد مانندآن غنایی که فاسقان در غناهای خود انجام می‌دهند.» (همان)

از عبارات سبزواری استفاده می‌شود که وی غناء را اعم از آواز لهوی مناسب اهل فسق می داند در حالی که در تگاه اکثر محققین، غناء، همان آواز لهوی مناسب اهل فسق و گناهان کبیره است. سبزواری، قرائت قرآن با صدای نیکو و غمناک و با ترجیع و تحریر را موضوعاً از غناء خارج می‌داند نه اینکه غناء باشد اما از حکم غناء خارج باشد آنطور که برخی دیگر از علماء قائل به آن هستند. او قرائت قرآن و دعا با صوت نیکو را غناء نمی‌داند تا تلاش شود آن‌ها را از ادله حرمت غناء خارج و آنرا استثناء کنیم.

مؤید این دیدگاه، روایتی است که از قرائت قرآن با الحان و آهنگهای اهل فسق و گناهان کبیره و ترجیع آن با کیفیت غنائی نهی فرموده است :

محمد بن يعقوب ، عن علي بن محمد، عن ابراهيم الاحمر، عن عبداللَّه بن حمّاد عن عبداللَّه بن سنان ، عن أبي عبداللَّه عليه السلام قال : قال رسول اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم : اِقْرَءُوا القرآن بألحان العرب وأصواتها وإياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر فانّه سيجيء من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية لا يجوز تراقيهم قلوبهم مقلوبه وقلوب من يعجبه شأنه (حر عاملی، ۱۳۷۶، ج۴، ص۸۵۸)

محمد بن يعقوب (کلینی) از علی بن محمد، از ابراهیم احمر از عبداللَّه بن حماد از عبداللَّه بن سنان از امام صادق علیه السلام که می‌فرمایند: پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم فرموده است: قرآن را به لحن‌ها و اصوات عرب قرائت نمائید و از لحن‌های اهل فسق و گناهان کبیره دوری نمائید. به

زودی بعد از من اقوامی می‌آیند که قرآن را ترجیع و غناء و نَوح (گریه و زاری برای میت) و رهبانیت می‌دهند .(این ترجیع) از استخوانهای ترقوه آن‌ها تجاوز نمی‌کند، قلبهای آن‌ها و کسانی که از کار آن‌ها خوششان می‌آید واژگون است .

ظاهرا مقصود از اینکه می‌فرماید از استخوان‌های ترقوه آن‌ها تجاوز نمی‌کند این است که آن‌ها در فکر معنا و مفهوم و هدایت قرآن نیستند بلکه توجه آن‌ها فقط به صوت زیبای قرآن و سرگرم شدن و لذت بردن از آن است و قرائتشان از گلوی آن‌ها تجاوز نکرده و به عقل و روح و جان آن‌ها نمی‌رسد.

ابن اثیر در نهایه می‌گوید :

« معنای این حدیث این است که خداوند قرائت‌های آن‌ها را بالا نمی‌برد و قبول نمی‌کند پس کَاَنّ از حلقوم‌های آن‌ها تجاوز نمی‌کند.» (ابن اثیر،۱۳۸۳، ج۱، ص۱۸۷)

شیخ انصاری نیز در باب این روایت گفته است :

«لا یجوز تَراقیهم» اشاره به این است که مقصود آن‌ها تدبر در معانی قرآن نیست بلکه مقصود آن‌ها مجرد صوت مطرب است.» (شیخ انصاری، ۱۳۷۵، ص۳۹)

هر چند وجود ابراهیم احمر در سند این روایت سبب ضعف آن شده اما می‌تواند مؤید خوبی بر این مطلب باشد که غناء به معنای مطلق صوت زیبا نیست بلکه به معنای صوت مطرب و مناسب اهل فسق و گناه است زیرا در این روایت از قرائت قرآن با ترجیع غنائی و الحان و آهنگ‌های اهل فسق و گناهان کبیره نهی شده است.

فیض کاشانی و تغنّی در قرائت قرآن

فیض کاشانی ترجیع در قرائت قرآن را غناء مستحب می‌داند همان گونه که غنائی که وسیله ذکر خدا و آخرت گردد را نیز مستحب می‌داند. مبنای این تحلیل از فیض کاشانی دو دیدگاه وی است. یکی اینکه وی مطلق کشیدن و ترجیع و نیکو کردن صوت را غناء می‌داند و دیگر اینکه ذات غناء را مباح دانسته و حرمت غناء را تنها به خاطر مقارنات حرام آن مانند داخل شدن مردان بر زنان آوازه خوان و تکلم نمودن به اباطیل و گناهان و بکارگیری آلات لهو و موسیقی می‌داند (فیض کاشانی،بی- تا،ج۵، ص۲۲۶)

شیخ صدوق و برداشت از کلام امام سجاد علیه‌السلام

صدوق در من لا یحضره الفقیه، ذیل بیان روایتی از امام سجاد علیه السلام، قائل بر حرمت غناء در قرائت قرآن است.

صدوق این روایت را شخصاً (به صورت ارسال) از امام سجاد علیه السلام نقل نموده است.(ابن بابویه،بی-تا، ج ۴، ص ۶۰) در ذیل این روایت، عبارتی تفسیری (يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء فامّا الغناء فمحظورٌ) بیان شده که دقیقاً معلوم نیست ادامه سخن امام است یا تفسیر صدوق از کلام امام، هر چند ظاهر عبارت احتمال دوم را نشان می دهد. روایت چنین است:

محمد بن علی بن الحسين قال : سأل رجل علي بن الحسين ، عن شراء جارية لها صوت فقال: ما عليك لو اشتريتها فذ كرتك الجنّة . يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء فامّا الغناء فمحظورٌ

محمد بن علی بن الحسین (شیخ صدوق) می گوید: مردی از امام سجاد علیه السلام از خریدن کنیزی که صوت (زیبائی) داشت سؤال کرد. حضرت فرمودند: گناهی بر تو نیست اگر آنرا بخری پس تو را به یاد بهشت اندازد. یعنی به قرائت قرآن و زهد و فضائلی که غناء نیست اما غناء ممنوع است .

در معنای این تفسیر اختلاف است. برخی مانند علی اکبر غفاری، مصحح کتاب، در پاورقی همان صفحه روایت چنین نتیجه می گیرد که صدوق آنچه از قرائت قرآن و فضائل(دعاها و اشعار مفید و آموزنده و ..) را ذکر کرده، غناء نمی داند؛ یعنی آن‌ها را به هر کیفیتی قرائت نمایند غناء نیست. غناء فقط در جائی تحقق پیدا می کند که کلام ، ماده و محتوائی که آنرا قرائت می کنند باطل و گناه آلود باشد(همان).

در دلالت این روایت باید گفت که اصل روایت امام سجاد علیه‌السلام ارتباطی با مسأله غنا ندارد؛ زیرا سؤال از خریدن کنیزی می‌شود که صدای زیبایی دارد و امام آن را بلاشکال می‌دانند. بدیهی است که داشتن صوت زیبا و استفاده از آن صوت، ملازم با غناء نیست؛ چون می‌توان با صوت زیبا، قرآن و اشعار آموزنده و دعا و مدایح و مراثی را با کیفیت غیر غنائی قرائت نمود. امّا تفسیر این روایت توسط صدوق که می گوید: «يعنى بقرائة القرآن و الزهد والفضائل التى ليست بغناء فامّا الغناء فمحظورٌ» نیز دلالت دارد که غناء بطور کلی حرام است زیرا می گوید: «فامّا الغناء فمحظور» یعنی امّا

غناء ممنوع است. جمله « التی لیست بغناء» هم صفت برای «قراءة القرآن والزهد والفضائل» است؛ یعنی گناهی بر تو نیست اگر آن کنیز خوش صدا را بخری پس تو را بیاد بهشت اندازد (بوسیله قرائت قرآن و زهد و فضائلی که با صفت غیر غنائی باشند). صفت آن‌ها این باشد که غناء نباشند. بنابر این تفسیراگر قرائت قرآن و فضائل را با صفت و کیفیت غنائی ادا کینم جایز نیست زیرا غناء است و غناء هم که به طور کلی حرام است.

اما برداشت دیگری نیز از این بیان تفسیری می‌شود. بدینگونه که عبارت «التی لیست بغناء» صفت برای عبارت «بقراءة القرآن و الزهد و الفضائل» باشدکه در این صورت معنای عبارت، چنین می‌شود: گناهی بر تو نیست که آن کنیز خوش صدا را بخری تا تو را بیاد بهشت اندازد به وسیله قرائت قرآن و زهد و فضائلی که (به طور کلی) غناء نیست. امّا (جنس) غناء حرام است. بر طبق این فرض، غناء مربوط به آواز و قرائتی می‌شود که محتوای آن، کلمات باطل و گناه آلود باشد و از آنجا که قرآن کریم و فضائل، باطل نیستند هرگز غناء بر قرائت آن‌ها صدق نمی‌کند حتی اگر با صوت و آواز لهوی و طرب انگیز و مناسب اهل فسق و گناه قرائت شوند .

این برداشت از دو جهت دارای اشکال است. اول آن که اصل در صفت، احتراز است نه توضیح؛ زیرا وصف قید است و اصل در هر قید احتراز است. احتراز یعنی وصف اختصاص به همین موصوف دارد و لا غیر. (نجفی اصفهانی، ۱۴۲۰، ص ۲۹۴)

اشکال دوّم این که، انحصار غناء در کلمات باطل و گناه آلود، مخالف عرف و برداشت لغویین و فقهاء است زیرا آن‌ها غناء را مربوط به کیفیت صوت و آواز می‌دانند و هیچ لغوی و فقیهی، غناء را مربوط به محتوای صوت و آواز ندانسته است.

بحثی پیرامون روایت «من لم یتغنَّ بالقرآن فلیس منّا »

شاید مشهورترین روایتی که در باب تغنّی قرآن وارد شده است، روایت فوق الذکر است که به دو صورت در کتب روایی آمده است.

۱ـ روایت اوّل:

عبدالرحمن بن سائب قال : قد مرّ علینا سعد بن أبي وقّاص فأتیته مسلّماً علیه فقال : مرحباً یا ابن أخي، بلغني

انّك حسن الصوت بالقرآن ، قلت : نعم والحمد للّه قال : فانّي سمعت رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم يقول : اِنّ القرآن نزل بالحزن فاذا قرأتموه بكّوا ، فان لم تبكوا فتباكوا ، و تغنّوا به فمن لم يتغنّ بالقرآن فليس منّا (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۸۹، ص۱۹۱/ طبرسی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص۸۶)

عبدالرحمن بن سائب می‌گوید: سعد بن ابی وقاص از ما می‌گذشت بر او سلام کردم. پس گفت : مرحبا ای پسر برادر، به من رسیده که تو صوت نیکوئی در(قرائت) قرآن داری. گفتم: الحمداللّه بله. گفت : از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم شنیدم که فرمود : قرآن بر حزن و اندوه نازل شده پس هنگامی که آنرا قرائت می‌کنید گریه نمائید و اگر گریه نمی‌کنید حالت حزن و گریه به خود بگیرید و تغنّی به قرآن نمائید پس کسی که تغنّی به قرآن نکند از ما نیست .

۲ـ روایت دوّم:

محمد بن هارون الزنجاني، عن عليّ بن عبدالعزيز، عن القاسم ابن سلّام رفعه قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم: ليس منّا من لم يتغنَّ بالقرآن (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۸۹، ص۱۹۱)

محمد بن هارون ازعلی بن عبدالعزیز از قاسم بن سلاّم نقل می‌کند. و قاسم بن سلاّم بطور مرفوع از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم نقل می‌کند که حضرت فرمودند: کسی که تغنّی به قرآن نکند از ما نیست .

دردلالت این دو روایت، به ویژه در مفهوم تغنّی به قرآن، در میان علماء و ارباب فضل و دانش اختلاف بوده و برای آن معانی مختلف و گوناگونی بیان شده که می‌توان در سه معنای ذیل خلاصه نمود .

معنای اوّل: تغنّی به قرآن به معنای استغناء و بی‌نیازی جستن بوسیله قرآن است. (همان، توضیح ذیل حدیث) معنای دوّم: تغنّی به قرآن به معنای نیکو ساختن و غمگین قرائت نمودن قرآن کریم است. (طبرسی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص۸۶) و معنای سوم: تغنّی به قرآن به معنای منزل و اقامتگاه (فکری و عملی) ساختن قرآن مجید است. (الشریف المرتضی، ۱۹۹۸، ج۱، ص ۳۴)

اکثر علماء شیعه و سنی، تغنی را در روایت دوم، یعنی مرفوعه قاسم ابن سلاّم، به معنای استغناء و بی‌نیازی جستن به قرآن دانسته‌اند. دلیل این برداشت، درکلام مجلسی در بحارالانوار آمده است

و آن عبارت است از لحن شدید روایت که پیامبر (ص) کسی که به قرآن تغنّی نکند را از خود نمی داند در حالی که نیکو سازی قرائت در قرآن کریم واجب نیست تا ترک آن موجب نبودن از پیامبر (ص) شود، بر خلاف استغناء و بی‌نیازی جستن از قرآن که بر هر مرد و زن مسلمان لازم است برنامه زندگی خود را از قرآن گرفته و بوسیله آن بی‌نیازی بجویند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۸۹، ص۱۹۲)

فیومی در مصباح المنیر و ابن منظور در لسان العرب درباره این حدیث چنین می‌گویند :

" و قوله علیه السلام (لیس منّا من لم یتغنّ بالقرآن) قال الازهري قال سفیان ابن عُیَیْنَة معناه لیس منّا من لم یستغنَ و لم یَذْهَبْ به الی الصوت. قال أبو عبید وهو فاش في کلام العرب یقولون تغنّیتُ تغنّیاً وتغانیتُ تغانیاً بمعنی استغنیتُ " (فیومی، ۱۴۰۵، ص۱۲۵/ ابن منظور،۱۴۰۵، ج۱۳، ص۳۱۵)

و سخن او علیه السلام (لیس منّا من لم یتغّن بالقرآن) ازهری گفته سفیان ابن عُیَیْنَه گفته است که معنای این حدیث این است که کسی که (بوسیله قرآن) استنغاء و بی‌نیازی نجوید از ما نیست و منظور او صوت نبوده است. ابو عبیده گفته است در کلام عرب شایع است که می‌گویند : تغنّیتُ تَغنیًّا و تغانیتُ تَغانیاً و به معنای استغنیتُ (استغناء و بی‌نیازی جستم) می‌باشد .

امّا در مورد روایت اوّل یعنی روایتی که سعد بن ابی وقاص از پیامبر اکرم (ص) برای عبدالرحمن بن السائب که صدای خوشی در قرائت قرآن داشت نقل کرد، طبرسی در ادّعا کرده که اکثر علماء، تغنّی به قرآن در این حدیث را به معنای زینت نمودن و غمگین ساختن صوت دانسته و بعضی آن را به معنای استغناء و بی‌نیازی جستن گرفته‌اند. (طبرسی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص۸۶)

البته وجود دو کلمه «فبکّوا» و «تباکوا»، می تواند قرینه ای باشد بر این که تَغنِّی به قرآن در این حدیث، به معنای نیکوکردن و محزون ساختن قرائت قرآن است. همچنین نقل این روایت توسط سعد بن ابی وقاص بعد از اینکه به عبدالرحمن بن سائب می‌گوید : «آفرین بر تو ای فرزند برادر، به من رسیده است که صوت زیبائی در قرائت قرآن داری» نیز ممکن است قرینه ای باشد بر این که تغنّی به قرآن در این حدیث به معنای استغناء و بی‌نیازی جستن به وسیله قرآن نیست بلکه به همان معنای قرائت نیکوست .

البته می توان گفت «تغنّی به قرآن» در هر دو روایت، به معنای استغناء و بی‌نیازی جستن بوسیله

قرآن است زیرا لحن شدید روایت که در روایت دوم، قرینه بر اختیار این معنا شد در روایت اول هم موجود است. بدیهی است که قرائت قرآن با صوت زیبا واجب نیست تا ترک آن موجب این تهدید شود بر خلاف استغناء و بی‌نیازی جستن بوسیله قرآن که ترک کنندگان آن، شایسته لحن روایت می باشند. علاوه بر این اگر معنای تغنّی، منحصر در صوت زیبا بود راهی نبود جز اینکه لحن شدید در روایات را حمل بر بیان اهمیت قرائت قرآن با صوت زیبا و تاکید بر آن نمائیم اما چون تغنّی دارای معانی دیگری مانند استغناء و بی‌نیازی جستن و اقامت نمودن می‌باشد، نیازی به انحصار در معنای صوت نیکو نیست. همانگونه که قبلا ذکر شد اکثر علماء شیعه و سنی از روایت دوّم (روایت قاسم بن سلاّم) معنای استغناء و بی‌نیازی جستن را فهمیده‌اند.

وجود دو قرینه دیگر در روایت اول، یعنی جمله «فاذا قرأتموه بکّوا فان لم تبکوا فتباکوا» و سخن سعد بن ابی وقاص به عبدالرحمن بن سائب قبل از نقل روایت، هر چند می‌تواند دال بر این باشدکه تغنّی به قرآن در این روایت، به معنای نیکو ساختن صوت در قرائت قرآن است ولی در مقابل این قرینه ها، لحن شدید ن لیس منّا» است که می‌تواند قرینه بر معنای استغناء و بی‌نیازی جستن بوسیله قرآن باشد. به نظر می‌رسد قرینه دوّم قویتر از قرینه های اوّل باشد زیرا احتمال قوی دارد که حضرت در صدد بیان این نکته بوده‌اند که محزون و غمگین ساختن صوت در هنگام قرائت قرآن کافی نیست بلکه باید از قرآن درس زندگی گرفت و از هدایتهای آن‌ها بی‌نیاز و مستغنی شد .

به هر روی اگر از نظر اکثر علماء شیعه و سنی در دلالت روایت قاسم بن سلام بر معنای استغناء و بی‌نیازی جستن بوسیله قرآن و ادعای طبرسی در تفسیر مجمع البیان که اکثر علماء تغنّی به قرآن در روایت سعد بن ابی‌وقاص را به معنای تزیین و تحزین صوت دانسته و بعضی به معنای استغناء تأویل نموده‌اند، بگذریم و تغنّی به قرآن در این دو روایت یا فقط در روایت سعد بن ابی وقاص را به معنای صوت زیبا بدانیم به هیچ وجه این روایات دلیل بر جواز غناء اصطلاحی که غناء لهوی و طرب انگیز و آواز مناسب مجالس فسق و گناه می‌باشد در قرآن مجید نیست زیرا :

اوّلاً : در مقابل این روایات، روایاتی وجود دارد که از غناء در قرآن مجید نهی کرده است. مانند روایت کلینی از امام صادق (ع) از قول پیامبر (ص) که قبلا ذکر شد. در آن روایت، به روشنی

از الحان و آهنگ و کیفیت قرائت قرآن به نحو اهل فسق و گناه و ترجیع و تحریر غنائی قرآن نهی شده است. بنابراین مراد از تغنّی به قرآن در آن دو روایت به معنای غناء لهوی و آواز مناسب مجالس فسق و گناه نیست بلکه به معنای استغناء و بی‌نیازی جستن و یا به معنای نیکو ساختن قرائت است که ربطی به غناء ندارد. اگر کسی بگوید تغنّی به قرآن همان غناء لهوی در قرائت قرآن است. این دو روایت تغنّی به قرآن با روایت نهی از غناء در قرآن تعارض پیدا می‌کنند و از درجه اعتبار ساقط می‌شوند. و باید به حکم اوّلی غناء در اسلام مراجعه کرد و آن حرمت غناء بطور مطلق است چه در قرائت قرآن و چه در غیر قرآن .

ثانیاً: دو روایتی که در آن‌ها سفارش به تغنّی به قرآن شده است از نظر سند، از قوت لازم برخوردار نیستند. البته سند روایت عبداللّٰه بن سنان از امام صادق علیه السلام که در آن، نهی از غناء در قرائت قرآن شده نیز بخاطر ابراهیم الاحمر ضعیف است ولی ضعف آن از دو روایتی که سفارش به تغنّی به قرآن شده است کمتر است. بدیهی است که نمی‌توان به روایت ضعیف استدلال نمود و مطلبی را اثبات یا ردّ نمود. بنابراین باید به سراغ روایاتی رفت که از نظر سند معتبر می‌باشند و در مبحث غناء روایات زیاد و معتبری داریم که دلالت بر حرمت غناء دارد.

ثالثاً: هیچکس ادعاء نکرده است که این دو روایت دلالت بر جواز غناء لهوی و مناسب مجالس فسق و گناه در قرائت قرآن می‌کند. زیرا این ادعاء مستلزم جواز هتک و بی‌احترامی به قرآن کریم است. لذا اگر تغنی در این دو روایت را مرتبط با صوت بدانیم، به معنای قرائت قرآن با صوت نیکوست و واضح است که هر صوت نیکوئی غناء نیست؛ زیرا غناء صوت لهوی مناسب مجالس فسق و گناه است. حتی اگر کسی قائل شودکه هر نوع صوت زیبا و آواز و قرائت غناء است، غناء به دو قسم حلال و حرام تقسیم می‌شود و این دو روایت، دلیل بر جواز غناء حلال در قرآن است.

بنابراین تغنّی به قرآن ملازم با غناء و آواز لهوی در قرآن نیست بلکه ممکن است به معنای بی‌نیازی جستن بوسیله قرآن و یا قرائت قرآن با صوت زیبا بطوری که به حد غناء لهوی نرسد باشد.

نتیجه گیری

غناء، از مفاهیمی است که به کرات در منابع فقهی و غیرفقهی فریقین از آن یاد شده است. در

تعریف غناء نیز بین علماء اسلامی اختلاف دیدگاه وجود داشته و هر کدام به وجهی از این مفهوم اشاره کرده و به تناسب حکم فقهی آن را نیز بیان داشته‌اند. از میان علماء اسلامی، اکثریت آن‌ها هر نوع صوت نیکو و زیبا را غناء دانسته و برخی دیگر صوتی را غناء می‌دانند که مناسب مجالس لهو و فاسقان باشد. در مقایسه این دو دیدگاه، دیدگاه دوم به نظر مناسب تر می‌آید. در این میان مفهوم تغنّی به قرآن که در روایات چندی آمده نیز مورد توجه قرار گرفته است. در کنار این روایت، سخنانی از پیامبر و معصومین (علیهم السلام) مبنی بر توصیه به قرائ قرآن با صوت نیکو یا محزون وارد شده که با توجه به معانی که در باره غناء ذکر شده و رابطه این روایات با روایات دال بر تحریم غناء، بایستی آن روایات را حمل بر قرائت قرآن با صوت نیکو البته بدور از لحن فاسقان و مناسب مجالس لهو بلکه متناسب با قداست قرآن، کرد.

به همین گونه است روایاتی که در باب تغنی به قرآن وارد شده که با توجه به آنکه روایات متواتر و یقینی، دلالت بر حرمت غناء در اسلام می‌کند و در روایت عبداللّٰه بن سنان از امام صادق علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم از قرائت قرآن به نحو غنائی و الحان اهل فسق و گناه نهی شده می‌بایست برای جمع بین همه روایات، تغنّی در قرآن در آن دو حدیث رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم (روایت سعد بن ابی وقاص و روایت قاسم بن سلاّم) را بر استغناء و بی‌نیازی جستن بوسیله قرآن و یا قرائت قرآن با صوت زیبا به گونه ای که به حد غناء نرسد و متناسب با شأن قرآن باشد حمل نمود.

منابع:

۱.ابن اثیر، علی بن محمد؛ النهایه فی غریب الحدیث و الاثر؛ بیروت؛ داراحیاء التراث العربی؛ ۱۳۸۳ق
۲.ابن بابویه، محمدبن علی؛ من لا یحضره الفقیه؛ مصحح علی اکبر غفاری؛ مکتبه الصدوق؛ ۱۳۸۳ش
۳.ابن خلدون؛ تاریخ ابن خلدون؛ بیروت؛ داراحیاء التراث العربی؛ بی تا
۴.ابن قدامه، عبدالله؛ المغنی و الشرح الکبیر؛ بیروت؛ دارالکتب العلمیه؛ بی تا
۵.البخاری؛ صحیح البخاری؛ به کوشش بن باز؛ بیروت؛ دارالفکر؛ ۱۴۱۸ق
۶.الجوهری، اسماعیل بن حماد؛ صحاح اللغه؛ بیروت؛ دارالعلم؛ ۱۹۹۰م
۷.حرعاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعه؛ تهران؛ کتابفروشی اسلامیه؛ ۱۳۷۶ش
۸.الخمینی، روح الله الموسوی؛ المکاسب المحرمه؛ قم؛ اسماعیلیان؛ ۱۴۱۰ق
۹.السایس، محمدعلی؛ به کوشش زکریا عمیرات؛ بیروت؛ دارالکتب العلمیه؛ ۱۴۱۸ه. ق
۱۰.سبزواری، محمدباقر بن محمد؛ کفایه الاحکام؛ قم؛ موسسه النشر الاسلامی؛ ۱۳۸۱ش
۱۱.السعید، لبیب؛ التغنی بالقرآن؛ الهیئه العامه؛ ۱۹۷۰م
۱۲.السعید، لبیب؛ الجمع الصوتی الاول؛ قاهره؛ دارالکاتب العربی؛ بی تا
۱۳.الشریف الرضی، ابوالحسن؛ المجازات النبویه؛ به کوشش طه محمد؛ قم؛ مکتبه بصیرتی؛ بی تا
۱۴.الشریف المرتضی، علی بن الحسین؛ امالی المرتضی؛ قاهره؛ دارالفکر العربی؛ ۱۹۹۸م
۱۵.شهیدثانی، زیدبن علی؛ الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه؛ بیروت؛ مکتبه الاسلامیه؛ بی تا
۱۶.شیخ انصاری، مرتضی؛ المکاسب؛ به خط طاهر خوشنویس؛ ۱۳۷۵ق
۱۷.الطبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ تهران؛ ناصر خسرو؛ ۱۴۱۶ق
۱۸.الطویل، احمد؛ فن الترتیل؛ مدینه؛ مجمع الملک الفهد؛ ۱۴۲۰ه. ق
۱۹.عبدالحمید کلاک، ادریس؛ نظرات فی علم التجوید؛ اللجنه الوطنیه؛ ۱۴۰۱ق
۲۰.علامه حلی؛ قواعد الاحکام؛ قم؛ موسسه النشر الاسلامی؛ ۱۴۱۳ق
۲۱.فاضل گروسی، عبدالحسین؛ تجوید استدلالی؛ به کوشش کوشا؛ ایران؛ نشر شفاء؛ ۱۳۷۴ش
۲۲.الفیروزآبادی؛ القاموس المحیط؛ به کوشش مرعشی؛ بیروت؛ داراحیاء التراث العربی؛ ۱۴۱۷ه. ق
۲۳.فیض کاشانی، محمد محسن؛ الوافی؛ اصفهان؛ مکتبه الامام امیرالمومنین؛ ۱۳۶۵ش
۲۴.فیومی، احمدبن محمد؛ المصباح المنیر؛ ایران؛ موسسه دارالهجره؛ ۱۴۰۵ق
۲۵.الکلینی، محمد بن یقوب؛ الکافی؛ به کوشش علی اکبر غفاری؛ تهران؛ دارالکتبا الاسلامیه؛ ۱۳۷۵ش
۲۶.المتقی الهندی، علاء الدین علی؛ کنز العمّال؛ به کوشش صفوه السقاء؛ بیروت؛ الرساله؛ ۱۴۱۳ق
۲۷.مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ بیروت؛ داراحیاء التراث العربی؛ ۱۴۰۳ق

۲۸.مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ تهران؛ صدرا؛ ۱۳۷۷ش
۲۹.معرفت، محمدهادی؛ التمهید قی علوم القرآن؛ قم؛ نشر اسلامی؛ ۱۴۱۱ق
۳۰.مقدس اردبیلی، مقدس اردبیلی؛ مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان؛ قم؛ موسسه النشر الاسلامی؛ ۱۴۱۱ق
۳۱.نجفی اصفهانی، محمد تقیغ هدایه المسترشدین؛ قم؛ جامعه مدرسین؛ ۱۴۲۰ه. ق
۳۲.نجفی، محمد حسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام؛ بیروت؛ داراحیاء التراث العربی؛ ۱۹۸۱م
۳۳.النوری، میرزا حسین؛ مستدرک الوسائل؛ بیروت؛ آل البیت لاحیاء التراث؛ ۱۴۰۸ق

یازدهمین نشست تخصصی اساتید قاریان ممتاز قرآن کریم

قرائت جمعی از منظر روایات و فقیهان فریقین

سید علی سادات فخر[1]

چکیده:

دستورها و توصیه‌های فراوانی در قرآن و روایات مبنی بر قرائت قرآن، به‌ویژه با صدای بلند و زیبا رسیده است و با استناد به همین پشتوانه، در سبک زندگی اسلامی، قرائت یا ترتیل فردی، پدیده رایج و شایع است. اما در برخی از کشورهای اسلامی، قرائتی با عنوان قرائت جمعی «قرائة الجماعه، قرائة الجماعیه» نیز انجام می‌گیرد. مسأله اصلی این است که آیا چنین سبکی از قرائت قرآن، بدعت است یا مباح و یا استحباب دارد؟ در این نوشتار نخست معانی گوناگون قرائت گروهی و محل اصلی نزاع توضیح داده شده است. سپس دو دیدگاه متقابل فقیهان مالکی که قائل به جوازند و فقیهان سلفی که آن را بدعت و حرام می‌دانند، مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته است. در این راستا ضمن نقد دلایل مدعیان بدعت بودن قرائت جمعی، از نظریه جواز دفاع شده است، گرچه برخی به‌خاطر فواید مترتب بر قرائت جمعی، قائل به استحباب آن شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: قرائة الجماعه، قرائت جمعی، قرائت گروهی، فقه القرائه، مذاهب فقهی

۱ـ عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی/ a.sadatfakhr@isca.ac.ir

طرح مسأله

در روایات فریقین توصیه‌های فراوانی به خواندن قرآن شده و حسن و حزین خوانی نیز از دیگر سفارش‌هاست. در آیه ۴۰۲ سوره اعراف، دستور داده شده هنگامی که قرآن خوانده شود، گوش فرا دهید و خاموش باشید؛ {وَ إِذا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ}. بر مبنای دلالت همین آیه است که میان مسلمانان، قرائت فردی رایج شده است. به‌ویژه هنگام قرائت قرآن در نماز توسط امام جماعت، لازم است همه مأمومین سکوت کرده و به قرائت امام گوش دهند. مسأله اصلی این است که آیا خواندن قرآن به‌صورت جمعی بدعت است یا خیر؟ معنای قرائت جمعی و انواع آن چیست و میان فریقین چه دیدگاه‌هایی درباره آن وجود دارد و مستندات روایی آنان چیست؟

نظریه اصلی این پژوهش، نقد بدعت بودن قرائت جمعی قرآن است. روش پژوهش تفسیری است و به دلیل توافق فریقین بر نظریه تفسیری مؤلف‌محور، دیدگاه‌ها بر این اساس تبیین می‌شود. مراد از فریقین، دو مذهب فقهی شیعه امامیه و اهل سنت است. در فقه اهل سنت، دیدگاه چهار فرقه حنفی، حنبلی، شافعی و مالکی در اولویت بررسی قرار گرفته و به دلیل موضع‌گیری مستقیم سلفیان در این مسأله، دیدگاه فقهی آنان بیان و نقد خواهد شد. پیش از ورود به اصل بحث، مفهوم برخی از اصطلاحات به‌کار گرفته شده در این پژوهش ارائه می‌شود.

قرائت از ریشه «ق‌ر‌أ»، مصدر و به‌معنای جمع کردن است. در اصطلاح به معنای ضمیمه کردن حروف و کلمات به یکدیگر در وقت تلاوت است (راغب اصفهانی، ۶۶۸). قرائت اگر به همراه تدبر در معنای کلمات باشد، به آن تلاوت گویند؛ بنابراین هر تلاوتی قرائت است و هر قرائتی تلاوت نیست (همان، ۱۶۸). ترتیل نیز به‌معنای آرام، با دقت و درست‌خوانی است که قهراً دقت در معانی را نیز به همراه دارد. (قرشی، ۵۳/۳)

این پژوهش به قرائت جمعی قرآن می‌پردازد و بدیهی است اگر منعی برای آن در قرآن و روایات وجود داشته باشد، شامل تلاوت و ترتیل نیز خواهد شد؛ زیرا قرائت اعم از تلاوت و ترتیل است. نکته‌ای که باید به آن توجه نمود، این است که در معنای لغوی یا اصطلاحی قرائت، تلاوت و ترتیل تک‌خوانی یا جمع‌خوانی لحاظ نشده است، بنابراین آنچه قرائت جمعی را به‌عنوان مسأله

چالشی در جهان اسلام مطرح کرده، مستندات قرآنی و روایی فریقین است. پیش از بیان و بررسی مستندات مدعیان بدعت بودن قرائت جمعی، لازم است محل نزاع به‌صورت دقیق مشخص شود؛ زیرا قرائت گروهی انواعی دارد و اعتبار برخی از آن‌ها با چالش روبه‌رو است.

انواع قرائت جمعی

نخست. قرائت نوبتی دوره‌ای (قرائة الاداره)

در این فرم از قرآن‌خوانی، چند قاری جمع شده و یکی از آنان، قسمتی از قرآن (آیه، چند آیه، سوره، حزب یا جزء) را می‌خواند و قاری بعدی از همان جا که نفر اول قرائتش را تمام کرده، آن را ادامه و تکمیل می‌کند. هنگام قرائت هر قاری، دیگران ـ قاریان و مستمعان ـ باید سکوت و استماع کنند. این فرم قرائت در ماه مبارک رمضان در برخی از کشورهای اسلامی، به‌ویژه جمهوری اسلامی ایران مرسوم است.

اشکالی بر این قرائت در میان فقهای فریقین دیده نشده است. البته برخی حکم به جواز و حسن بودن هم داده‌اند(نووی، ۱۰۳). وی از مالک بن انس نقل کرده که گفته است: این سبک از قرآن‌خوانی اشکالی ندارد(همان). ابن قیم دو دیدگاه گزارش می‌کند: گروهی آن را مستحب و عده‌ای آن را مکروه دانسته‌اند (ابن قیم، زاد المعاد فی هدی خیر العباد، ۴۶۹). سیوطی فقط دیدگاه نووی را آورده و نوع گزارش نشان می‌دهد که او نیز نظر نویسنده کتاب «التبیان فی آداب حملة القرآن» را پذیرفته است. (سیوطی، ۳۵۲/۱)

از مجموع این گزارش‌ها چنین فهمیده می‌شود که پیشینه این سبک از زندگی عبادی به صدر اسلام برمی‌گشته و گزارشی نسبت به بدعت بودن آن در میان فقیهان امت اسلامی نیامده است و همین سکوت فقهای فریقین نسبت به این سبک از قرائت گروهی قرآن، دلیل محکمی بر بدعت نبودن آن است. اما با وجود این اتفاق نظر، کسانی در این زمان ادعای بدعت بودن آن را دارند (دوسری، ۳۷۰). البته اندکی ژرف‌نگری نشان می‌دهد که قرائت نوبتی دوره‌ای، یکی از انواع قرائت‌های فردی قرآن است و هیچ دلیلی بر بدعت بودن آن نمی‌توان تراشید.

تنها دلیل ممکن این است که ادعا شود در گذشته، صحابه یا تابعین و تابعین تابعین (سلف) چنین

نمی‌کردند. از منظر تاریخی، آیا این ادعا قابل اثبات است؟ گزارش‌های تاریخی برخلاف این ادعا را چگونه می‌توان پاسخ داد؟ آیا در برابر توافق نظری فقهای فریقین در بدعت ندانستن این سبک از قرائت، ادعای بدعت بودن آن مخالفت با سلف و بدعت نیست؟ از منظر اعتبار و حجیت، آیا حجیت قول و فعل هر یک از سلف قابل اثبات است؟ از منظر تعریف سلف، آیا میان مسلمانان، معنای توافقی برای آن وجود دارد؟ از زاویه امکان عقلی، آیا قول و فعل هر صحابی یا سلفی معتبر است، حتی اگر با یکدیگر ضد و نقیض باشد؟

متأسفانه یکی از راه‌های ساده استدلال برای برخی از مفتیان سلفی در جامعه معاصر، مشروعیت بخشی به رفتار و گفتار سلف است و هر رویداد نوآمدی را بدعت می‌شمارند، به این دلیل که در گذشته وجود نداشته است. «سلف» اصطلاحی است که از زوایای مختلف با چالش‌های زیادی روبه‌رو است و راه برون رفتی از آن قابل تصور نیست.

دوم. قرائه الجماعة

قرائت جمعی دو گونه دارد.

گونه اول: قرائت جمعی ناهماهنگ: در این شیوه، گروهی در مکانی واحد جمع شده و هر یک از آنان با صدای بلند و بدون هماهنگی با دیگر قاریان، قرآن می‌خواند. در این فرض، هر قاری آیات یا سوره انتخابی خود را قرائت کرده و انصات و استماع نسبت به قرائت دیگران وجود ندارد. این شیوه از قرآن‌خوانی در برخی از مکان‌های مذهبی، از جمله در مساجد هنگام اقامه نماز فرادی در نمازهایی که باید با صدای بلند خوانده شود، یا در مجالس ترحیم در برخی از کشورهای اسلامی دیده می‌شود.

چندین مسأله در این فرض وجود دارد. آیا هر کس که قرائت قرآن را می‌شنود، باید ساکت شود و استماع کند و خودش نباید قرآن بخواند؟ آیا در نماز فرادی، انسان باید نماز جهریه را بلند بخواند، اگر چه دیگری نیز در حال قرائت قرآن است؟ آیا در مکان‌های عمومی عبادی، به‌ویژه مسجدالحرام و دیگر مساجد، لازم است انسان آهسته قرآن بخواند و اگر بلند بخواند، باید دیگران سکوت کرده و گوش فرا دهند؟ پخش قرآن به‌صورت زنده از دستگاه‌های پخش صدا، حکمش چیست؟ قرائت

قرآن برای میّت چه حکمی دارد؟ و مسائل بسیاری که در این زمینه وجود دارد.

این مسأله فرض‌های گوناگونی دارد. فرض نخست در مسأله اعمال واجب، همانند نمازهای واجب روزانه است که باید با صدای بلند خوانده شود. همه فقیهان فرق اسلامی معتقدند که در نماز فرادی و جهری، هر کس باید قرائت سوره مربوطه در رکعات نماز خودش را بلند بخواند و به قرائت دیگری گوش ندهد، اما در نماز جماعت، فقط امام در رکعات مشخصی باید سوره، آیات معین یا انتخابی را بخواند و بر دیگران واجب است که سکوت کرده و استماع کنند. (مغنیه، ۱۳۶/۱)

فرض بعدی در اعمال غیر واجب است و دو فرع دارد. یکی از آن‌ها مسأله قرائت جمعی ناهماهنگ در مجالس ختم برای اموات است. در این فرع از منظر اصل قرائت قرآن برای میّت و از زاویه قرائت جمعی ناهماهنگ قرآن، بحث‌های بسیاری وجود دارد. میان فرق اسلامی درباره اصل قرائت قرآن برای میّت و رسیدن ثواب آن به مردگان اختلاف است. بیشتر علمای اسلام این عمل را صحیح می‌دانند، اما سیوطی می‌نویسد:

«در مسأله رسیدن ثواب قرائت قرآن برای میّت، میان ائمه مذاهب چهارگانه اهل سنت اختلاف است و فقط شافعیه با آن مخالف است و سه مذهب دیگر فقهی آن را پذیرفته‌اند.» (سیوطی، ۱/۳۶۶)

مستند او این آیه از قرآن است {وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسانِ إِلاَّ ما سَعى} (نجم/۳۹).

برخی این آیه را منسوخ دانسته و ناسخ آن را آیه ۱۲ سوره طور {وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمانٍ أَلْحَقْنا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ} گفته‌اند (رازی، ۳۰۷). یکی از رهبران بزرگ فقه حنبلی، استدلال جالب و بسیار قابل توجهی دارد و آن اینکه در طول تاریخ سبک زندگی عبادی مسلمانان، میان آنان اجماع بر قرآن‌خوانی برای مردگان وجود داشته و فقهای فرق گوناگون اسلامی به آن اعتراض نکرده‌اند (ابن قدامه مقدسی، ۴۲۷/۲). با همه این شواهد تاریخی و عمل و نظر سلف، ابن تیمیه اصل قرائت قرآن برای میّت را بدعت دانسته و فقط قرائت سوره یاسین بر محتضر را مشروع می‌داند (ابن تیمیه، الاختیارات الفقهیه، ۴۴۷). البته شاگرد برجسته شیخ حرّان، قرآن‌خوانی برای میت را بدعت مکروه گرفته و معتقد است که پیامبر۶ برای میّت قرآن نمی‌خوانده است. (ابن قیم، البدائع فی علوم القرآن، ۵۰۸/۱)

در میان امامیه، قرآن‌خوانی برای زندگان و مردگان و رسیدن ثواب آن به آن‌ها وجود دارد و

عملی مستحب است. در این زمینه تعدادی روایت در بابی در وسائل الشیعه با عنوان «استحباب اهداء ثواب القراءة الی النبی و الائمة و الی المؤمنین من الاحیاء و الاموات» آمده است (ر.ک: حرّ عاملی، ۲۱۸/۶). البته قرآن‌خوانی بر روی قبر نیز مسأله جداگانه‌ای است و دیدگاه‌ها مختلف است؛ در نتیجه اصل قرآن‌خوانی برای اموات و اهدای ثواب آن، سبکی از زندگی عبادی اسلامی است و ثواب آن به میت می‌رسد.

فرع دیگر، قرائت جمعی ناهماهنگ قرآن با صدای بلند در مساجد، حرم و عتبات، تکایا، حسینیه‌ها و سایر مجالس اسلامی است که در میان جوامع مسلمان‌نشین مرسوم است. آیا این عمل با ظاهر یا صراحت آیه انصات تعارض دارد؟ به دلیل محوری بودن این آیه در این فرع، فهم معنای دقیق آن راه‌گشاست.

اگر آیه مطلق گرفته شود و دلالت آن بر وجوب تمام باشد، در نتیجه هر قرائتی را شامل می‌شود و گوش ندادن به قرائت دیگری مخالفت با امر وجوبی خواهد بود و قرائت جمعی هماهنگ یا ناهماهنگ حرمت پیدا خواهد کرد. به دلیل اشتراک این فرع از گونه اول قرائت جمعی با گونه دوم در مستند و پیش‌گیری از تکرار، این بحث در قرائت جمعی هماهنگ خواهد آمد. اما چالش بسیار مهم دیگر، عسر و حرجی است که این تکلیف برای مسلمانان هنگام قرائت قرآن در غیر نماز به وجود می‌آورد؛ زیرا در هر مکان یا مجلس مذهبی یا غیر مذهبی، اگر انسان قرائت قرآن را شنید، باید به آن گوش دهد. بالاتر از این، حق ندارد خودش به‌طور مستقل قرآن بخواند، در نتیجه اطلاق آیه و وجوب انصات با چالش‌های زیادی روبه‌رو است و حرام نبودن قرائت ناهماهنگ قرآن از این زاویه نیز قابل اثبات است و به همین دلیل، در برخی از روایات امامیه و اهل سنت، استماع و سکوت در غیر نماز مستحب گرفته شده است.

گونه دوم: قرائت جمعی هماهنگ: گروهی قرآن‌خوان با هماهنگی در لحن و با صدای بلند، آیات انتخابی یکسانی را با هم قرائت می‌کنند. در این سبک گاه مستمع یک نفر است؛ همان‌طور که در مدرسه‌ها و مراکز آموزش قرآن‌خوانی از این سبک برای آموزش روخوانی یا خوش‌خوانی قرآن استفاده می‌شود و معلم به قرائت جمعی و هماهنگ قرآن آموزان گوش فرا می‌دهد. اما گاهی هدف

از اجرای چنین سبکی از قرآن‌خوانی، آموزش درست و زیباخوانی قرآن نیست، بلکه هدفش ثواب بردن است و یا فرستادن و رساندن ثواب آن به مردگان و زندگان. البته در بیشتر جوامع اسلامی، قرآن‌خوانی فردی مرسوم است و مستمعان زیادی نیز دارد، اما در برخی از کشورهای اسلامی از جمله مغرب اسلامی، قرآن‌خوانی جمعی نیز رواج دارد و با عنوان «قرائت حزب»، «تحزابت» یا «تاحزابت» معروف شده است. گفته شده اولین کسی که این سبک از قرآن‌خوانی را در مغرب اسلامی رواج داد، «عبدالله هبطی» بود. (هلالی، ۷۶/۹)

مهم‌ترین مستند برای حرام یا بدعت دانستن قرائت جمعی (ناهماهنگ و هماهنگ)، آیه انصات است و کشف حکم این دو فرض وابسته به فهم درست از آیه است {وَ إِذا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُون} (اعراف/۲۰۴). البته بسیاری از روایات مورد استناد برای اثبات حکم فقهی قرائت جمعی، این آیه را دلیل خود گرفته‌اند.

انصات به‌معنای استماع با ترک کلام است (راغب اصفهانی، ۴۹۶). نویسنده مجمع البحرین گزارش داده که برخی تفاوتی میان انصات و استماع نمی‌گذارند؛ زیرا اگر انصات به‌معنای استماع با ترک کلام باشد، پس همان استماع است. ممکن نیست کسی بدون ترک کلام استماع کند. از نظر او «استماع» برابر با «سمع» و به‌معنای مطلق شنیدن است، اما «انصات» به‌معنای سکوت و با توجه شنیدن است (طریحی، ۲۲۶/۲). بر مبنای این تفاوت مفهومی میان «استماع» و «انصات»، در صورت اثبات اطلاق و امر وجوبی بودن آن، هنگام قرائت قرآن باید سکوت کرد و به آن توجه نمود.

در روایات تفسیری فریقین دیدگاه‌های مختلفی نسبت به مدلول آیه گزارش شده است. در مکتب اهل بیت: دو دسته روایت داریم. گاه مراد از انصات هنگام شنیدن قرآن، مطلق بیان شده است: «وَ رُوِيَ عَنْ أَبِي عَبْدِاللَّهِ(ع) أَنَّهُ قَالَ يَجِبُ الْإِنْصَاتُ لِلْقُرْآنِ فِي الصَّلاةِ وَ غَيْرِهَا» (حرّ عاملی، ۲۱۴/۶)، و گاه به حالت نماز مقید شده است: «وَ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ قَالَ أَبُوجَعْفَرٍ(ع)وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فِي الْفَرِيضَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُون». (همان). در کتاب «من لایحضره الفقیه» نیز چندین روایت گزارش شده که فقط اختصاص به نماز جماعت دارد (ابن بابویه، ۳۹۱/۱). تعداد بیشتری روایت نیز در کتاب «تهذیب الاحکام» با همین ویژگی گزارش شده است. (طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۳/۳-۳۷)

فقهای امامیه برای وجوب سکوت و استماع مأموم به قرائت امام در نمازهای جهریه، ادعای اجماع و به این آیه و روایت تفسیری مربوطه استناد کرده‌اند (همو، الخلاف، ۳۴۰/۱). افزون بر این فرع فقهی، برای حکم به وجوب سکوت و استماع خطبه‌های جمعه نیز بیشتر اهل سنت به همین آیه استناد کرده‌اند، اما فقهای امامیه وجوب را حداقلی فهمیده‌اند و روایت حداکثری که از امام صادق(ع) گزارش شده، آن را بیان حکم استحبابی در غیر نماز گرفته‌اند (راوندی، ۱۴۲/۱). شهید صدر تصریح می‌کند که مراد از وجوب در این روایت و شبیه آن، مطلوبیت است (شهید صدر، ۳۱۶/۱). البته مطلوبیت همان استحباب است، پس سکوت و استماع قرآن در غیر نماز مستحب است. (تبریزی، ۲۹۹/۵)

با وجود همه این روایت‌ها و نظریه‌ها، نویسنده تفسیر المیزان معتقد است که دلالت آیه عام است؛ اگرچه گفته شده که آیه فقط درباره نماز جماعت نازل شده است (طباطبایی، ۳۸۲/۸). بر اساس این روایات و دیدگاه فقهای مدرسه اهل بیت: قرائت جمعی قرآن مخالفت با امر واجب انصات و استماع قرائت نیست، بلکه حداکثر مخالفت با امر استحبابی است و با توجه به این نکته که استحباب گوش دادن به قرائت قرآن در همه حال قابل اثبات نیست و عسر و حرج می‌آورد، در نتیجه قرائت جمعی قرآن ـ هماهنگ یا ناهماهنگ ـ حرام نخواهد بود. البته اثبات استحباب قرائت جمعی هماهنگ به‌وسیله آیات یا روایات چندان ساده نخواهد بود، مگر آنکه از عمومات استحباب قرائت قرآن استفاده شود و انصراف آن‌ها به قرائت فردی در نظر گرفته نشود.

در میان اهل سنت، قرائت جمعی هماهنگ قرآن مسأله‌ساز شده است. در این سبک از قرآن‌خوانی دسته‌جمعی، دو چالش وجود دارد: نخست رفتاری است که برخی قاریان هنگام قرائت جمعی از خود نشان داده و حرمت و شأن قرآن را رعایت نمی‌کنند. این مسأله خارج از بحث ماست؛ زیرا چه در قرائت فردی و چه در قرائت جمعی قرآن، حفظ حرمت کتاب الهی لازم است. صورت‌بندی چالش دوم به این شکل است که آیا با حفظ حرمت قرآن و رعایت آداب قرآن‌خوانی، قرائت جمعی بدعت است یا نیست؟

سلفیان از مخالفان سرسخت قرائت جمعی هستند و آن را بدعت می‌دانند. آنان برای رأی خود دلایل زیر را ارائه کرده‌اند.

۱ـ این سبک قرآن‌خوانی در میان سلف رایج نبوده و امری نو (محدث) است و روایت‌های متعددی داریم که باید از امور نو پرهیز کرد؛ زیرا هر امر نویی بدعت است و هر بدعتی گمراهی است؛ «وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ» (ابن حنبل، ۳۷۳/۲۸)، «من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو ردٌّ» (بخاری، ۹۵۹/۲)، «إِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَخَيْرَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَشَرَّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا وَكُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ». (ابن حنبل، ۲۳۴/۲۳).

۲ـ در قرائت جمعی سکوت و استماعی وجود ندارد و قرآن امر به این دو کرده است.

۳ـ به دلیل تفاوت قاریان در مقدار نگهداری نفس، در قرائت جمعی برخی از قاریان نمی‌توانند گروه را همراهی کنند و مجبور به قطع قرائت می‌شوند، هنگامی که دوباره می‌خواهند گروه را همراهی کنند، تعدادی از کلمات آیه را باید نخوانند و این عمل در قرائت قرآن بدون تردید حرام است.

۴ـ قرآن‌خوانی جمعی همانندسازی رفتاری با اهل کتاب در خواندن دسته‌جمعی انجیل یا تورات است و تشبّه به اهل کتاب حرام است. (هلالی، ۱/۲۰-۲)

استدلال اول و مهم سلفیان برای اثبات بدعت بودن قرائت جمعی، نداشتن تأییدیه گفتاری یا رفتاری از سلف است، اما با مراجعه به منابع فقهی مذاهب اهل سنت، به‌سادگی می‌توان آراء متفاوتی را از سلف پیدا نمود.

مالک بن انس بنیانگذار فقه مالکی، قرائت جمعی را مکروه می‌داند (خلیل، ۳۸). در روایت دیگری به مالک دو نظر نسبت داده شده و یکی از آن‌ها بدعت و مکروه بودن این عمل است (حطاب رعینی، ۶۴/۲). البته ابن الحاج ناقد این نظر است و می‌گوید:

«نمی‌تواند عملی بدعت و مکروه باشد. پس اگر بدعت است، باید منهی و حرام باشد.» (ابن الحاج، ۱/۹۶)

نظریه ابن الحاج را می‌توان نقد کرد. با این احتمال که در فقه قدیم، گاه به‌جای واژه «حرام» از کلمه «مکروه» استفاده می‌شد و کاربرد اصطلاحات در جای خودش چندان مرسوم نبود. شارحان فقه مالکی برای کراهت دلایلی آورده‌اند. مخالفت با دستور قرآن در گوش‌سپاری به قرائت قرآن، احتمال ترک برخی از کلمات آیه هنگام نفس‌گیری و لزوم وانهادن آن‌ها در ادامه قرائت برای حفظ

هماهنگی با دیگران، از دلایل ارائه شده برای کراهت ذکر شده است (علیش، ۳۳۳/۱). در شرحی دیگر بر مختصر خلیل، استدلال شده که چون در گذشته مردم چنین نمی‌کردند، پس مالک این عمل را بدعت و مکروه دانست (خرشی، ۲۵۳/۱). در پیشینه این رفتار در جامعه اسلامی، گفته شده که قرائت جمعی هماهنگ قرآن در اسکندریه رواج داشته و عده‌ای جمع می‌شدند و با همدیگر یک سوره را قرائت می‌کردند. هدف از این کار، یادگیری الحان و تحسین قرائت قرآن بوده است. (قرطبی، ۲۹۸/۱)

در برابر این استدلال‌ها، طرفداران قرائت جمعی آن را بدعت نمی‌دانند. آنان به روایات و سیره سلف استناد می‌کنند. مهم‌ترین دلیل آنان روایتی است که از رسول گرامی خدا (ص) وارد شده و در صحاح و مسانید با اندکی تفاوت گزارش شده است: «عَنْ النَّبِيِّ(ص) قَالَ مَا مِنْ قَوْمٍ يَجْتَمِعُونَ فِي بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَقْرَءُونَ وَيَتَعَلَّمُونَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَتَدَارَسُونَهُ بَيْنَهُمْ إِلاَّ حَفَّتْ بِهِمْ الْمَلائِكَةُ وَغَشِيَتْهُمْ الرَّحْمَةُ وَذَكَرَهُمْ اللَّهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ.» (ابن حنبل، ۱۵۷/۱۵؛ ترمذی، ۱۹۵/۵؛ ابن ابی شیبه، ۱۵۶/۶؛ ابن ماجه، ۸۲/۱؛ مسلم، ۲۰۷۴/۴؛ ابوداوود، ۵۴۴/۱)

در منابع روایی متأخر شیعه نیز حدیثی بسیار شبیه به این اثر آمده است (ابن ابی جمهور، ۳۷۵/۱؛ نوری، ۳۶۳/۱). کلمات «يَجْتَمِعُون»، «يَقْرَءُونَ»، «يَتَعَلَّمُونَ» و «يَتَدَارَسُونَهُ» واژگان اصلی در این روایت برای اثبات مشروعیت و استحباب قرائت جمعی هستند و نشان می‌دهد قرائت جمعی در گذشته وجود داشته و با تأیید رسول خدا (ص) همراه شده است. روایت در منابع اهل سنت از اعتبار کامل برخوردار است. بر اساس همین فهم از روایت است که نووی به استحباب قرائت جمعی حکم کرده و مستند نخست و مهم او همین روایت است. او از ترمذی نقل کرده که روایت حسن و صحیح است. مستند روایی دیگر او از ابوالدرداء است: «ان یدرس القرآن معه نفر یقرؤون جمیعا». (نووی، ۱۰۱/۱)

تنها نقد ممکن بر دلالت این روایات این است که کسی ادعا کند از اصطلاح «تدارس» فقط فرض قرائت جمعی با هدف یادگیری روخوانی و صحیح‌خوانی یا حداکثر یادگیری الحان قابل فهم است، نه بیشتر.

به روایت دیگری نیز برای اثبات بدعت نبودن، بلکه مستحب بودن قرائت جمعی می‌توان استناد کرد: «اقرؤوا القرآن ما ائتلفت علیه قلوبکم، فإذا اختلفتم فیه فقوموا» (ابن ابی شیبه، ۱۴۲/۶). استدلال چنین

است که ائتلاف و اختلاف در تلاوت فردی قابل تصور نیست و فقط در قرائت جمعی ممکن است، در نتیجه قرائت جمعی بدعت نیست، بلکه مستحب است.

در تقابل با مستند دیگر سلفیان، نویسنده کتاب «التبیان فی آداب حملة القرآن» مدعی است که قرائت جمعی قرآن میان سلف رایج بوده است. البته او شاهدی برای ادعای خود نیاورده است، اما با کاوش در منابع اهل سنت می‌توان شواهدی برای آن پیدا نمود. در برخی از تفاسیر گزارش‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد قرائت جمعی قرآن در صدر اول وجود داشته است: «و مرّ أعرابي على عبداللّه بن مسعود و عنده قوم يقرؤون القرآن، فقال: ما يصنع هؤلاء؟ فقال له ابن مسعود: يقتسمون ميراث محمد صلى اللّه عليه و سلم» (ابن عطیه اندلسی، ۳۷/۱). از احمد بن حنبل پرسیدند: گاهی امام جماعت می‌خواند «لا إِلهَ إِلاَّ اللَّه» و مأمومین با صدای بلند آن را تکرار می‌کند. احمد پاسخ داد: می‌خوانند، ولی در دلشان پنهان می‌کنند. ابن قدامه با توجه به ناسازگاری این حکم با نص آیه قرآن درباره انصات هنگام استماع قرآن، تلاش می‌کند توجیه بیاورد و می‌نویسد:

«این عبارت کوچکی است و انصات آن را منع نمی‌کند.» (ابن قدامه، ۱/۷۴۳)

از این فراتر در منابع روایی اهل سنت، روایتی وجود دارد که پیامبر(ص) نماز می‌خواند و دیگران با صدای بلند، پیامبر را در قرائت همراهی می‌کردند. پس از پایان نماز، ایشان به مأمومین گفتند: چنین نکنید و ساکت باشید و فقط سوره فاتحةالکتاب را با امام جماعت بلند بخوانید. (بغوی، ۲۶۴/۲)

از اینکه ابن مسعود قرائت جمعی را بدعت ندانست، ابن حنبل کلماتی از قرآن و رسول گرامی اسلام(ص) قرائت جمعی هماهنگ سوره فاتحةالکتاب را در نماز مجاز دانستند، می‌توان چنین استنباط کرد که در صدر اسلام و میان سلف، قرائت جمعی قرآن در نماز و غیر آن بدعت نبوده است.

از این بالاتر، اگر نتوان اثبات کرد که در میان سلف و صدر اسلام این گونه سبک زندگی عبادی وجود داشته است، آیا می‌توان اثبات کرد که هر اندیشه یا عمل دینی که در صدر اسلام و میان سلف رایج نبوده، بدعت است؛ زیرا روایات دیگری داریم که ایجاد سنت‌های حسنه در اسلام را تأیید می‌کند و آن را محدود به زمان و مکان خاصی نکرده است؛ «من سنّ في الإسلام سنّة حسنةً يعمل بها من بعده كان له أجرها، ومثل أجر من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيئا» (ابن حنبل، ۴۹۴/۳۱؛ مسلم، ۲۰۵۸/۴). اگر قرائت

جمعی سنت حسنه نیست، پس سنت حسنه چیست؟

فراتر از این نکته، چرا هنگامی که یکی از افراد شاخص سلف همچون خلیفه دوم، هنگامی که از او درباره اعتبار نماز تراویح پرسیدند و گفت: «نعم البدعة هذه»، اعتراف صریح او به بدعت بودن عملش کنار گذاشته می‌شود و واژه «بدعت» در کلام او را به بدعت لغوی فرو می‌کاهیم (ابن تیمیه، الفتاوی الکبری لابن تیمیه، ۹۸/۲)، اما عملی همانند قرائت جمعی قرآن به دلیل نبود تأییدیه از سلف، بدعت شمرده می‌شود؛ در نتیجه از این طریق نمی‌توان بدعت بودن قرائت جمعی را اثبات نمود.

دلیل دیگر سلفیان نیز نمی‌تواند بدون اشکال باشد؛ زیرا فهم سلف تا خلف از مفسران تا فقها در همه فرق اسلامی از آیه یکسان نبوده و وجوب استماع و انصات مطلق را بیشتر فقهای مسلمان نپذیرفته‌اند. همان‌طور که پیش از این گذشت، امامیه استماع و قرائت را در غیر نماز مستحب می‌دانند. در میان اهل سنت اختلاف فراوانی وجود دارد. در کتاب‌های آیات الاحکام اهل سنت، روایات قابل توجهی وجود دارد که پیامبر(ص) خواندن فاتحةالکتاب به همراه امام در نماز جماعت را اجازه داده‌اند (ابن العربی، ۸۲۷/۲)، در نتیجه این دلیل نیز برای اثبات حرمت یا بدعت بودن قرائت جمعی تمام نیست.

دلیل دیگر سلفیان به تفاوت قاریان در مقدار نگهداری نفس برمی‌گردد. مسأله این است که اگر یک قاری نفس کم بیاورد و نتواند قاریان دیگر را در قرائت جمعی هماهنگ همراهی کند، برای جلوگیری از ناهماهنگی باید برای شروع مجدد، چند کلمه از آیات قرآن را نخواند و این عمل حرام است!

در برابر این شبه استدلال به‌راحتی می‌توان گفت: در این فرصت این قاری به قرائت دیگران گوش می‌دهد یا در دلش می‌خواند. آیا می‌توان کلمات یک آیه را گاهی با صدای بلند و گاهی آرام و در سینه خواند؟ بنابراین چنین شبه استدلال‌هایی نمی‌تواند حرمت یا بدعت را اثبات کند.

استدلال بعدی مخالفان قرائت جمعی، مسأله تشبّه به اهل کتاب است؛ زیرا آنان انجیل یا تورات را دسته‌جمعی می‌خوانند و مسلمانان، قرآن را فردی قرائت می‌کنند. این ادعا که اهل کتاب، انجیل و تورات را فقط به‌صورت دسته جمعی می‌خوانند، قابل اثبات نیست، بلکه آنچه به‌روشنی دیده

می‌شود، آنان گاه فردی و گاه جمعی می‌خوانند. افزون بر این، در تمام ادیان آسمانی، اعمال شبیه به یکدیگر وجود دارد که از یک منشأ سرچشمه گرفته است {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلام} (آل عمران/۱۹). قرائت کتاب در ادیان آسمانی گاه فردی و گاه جمعی بوده است. اگر قرائت جمعی قرآن تشبّه به اهل کتاب است، چرا بر مبنای روایات اهل سنت، پیامبر(ص) به مأمومین اجازه داد سوره فاتحةالکتاب را همراه ایشان در نماز بخوانند. در نتیجه بدعت یا حرام بودن قرائت جمعی هماهنگ یا ناهماهنگ قرآن قابل اثبات نیست.

نتیجه‌گیری

مسلمانان به قرائت قرآن اهمیت داده و اهتمام به برگزاری جلسات قرائت دارند. این سنت و سبک زندگی عبادی هر ساله در ماه مبارک رمضان گسترش فوق‌العاده‌ای پیدا می‌کند. شیوه رایج در جوامع اسلامی، قرائت فردی قرآن است، اما در برخی از کشورهای اسلامی، قرائت جمعی نیز وجود دارد و دارای چند گونه است. یکی از آن‌ها قرائت جمعی دوره‌ای و نوبتی است که به «قرائة الاداره» معروف است. در این سبک، عده‌ای قاری دور هم جمع شده و به ترتیب و نوبت، آیه یا سوره‌ای از قرآن را می‌خوانند. این سبک در برخی از کشورهای اسلامی، به‌ویژه جمهوری اسلامی ایران رواج دارد. دلیلی بر بدعت یا حرام بودن این سبک از قرائت جمعی وجود ندارد؛ زیرا این قرائت در حقیقت همان قرائت فردی است و استماع و انصات در آن رعایت می‌شود.

در مغرب اسلامی قرائتی با عنوان «قرائة الجماعه، قرائة الجماعیه، تحزابت و تاحزابت» وجود دارد. در این گونه گروهی، قاریان به‌صورت هماهنگ، آیه یا آیاتی از قرآن را قرائت می‌کنند. از روایات فریقین نمی‌توان حرمت یا بدعت بودن آن را استنباط کرد. برخی مدعی استحباب این گونه قرائت جمعی هستند و به چند روایت استناد کرده‌اند. سلفیان به‌شدت مخالف قرائت جمعی هماهنگ هستند و آن را بدعت می‌دانند. مهم‌ترین دلیل آنان، نبود تأییدیه رفتاری یا گفتاری از سلف و مخالفت با امر صریح قرآن است که دستور به استماع و انصات هنگام قرائت قرآن کرده است. در برابر این ادعا، مخالفان بدعت و حرام بودن قرائت جمعی هماهنگ قرآن دلایل قابل توجهی دارند. اینان اختلاف فقهای فریقین در فهم وجوب یا استحباب از آیه، رفتار متفاوت برخی از صحابه پیامبر

در برابر قرائت جمعی مردم، روایات مربوط به اجازه رسول خدا (ص) درباره قرائت هماهنگ سوره فاتحةالکتاب به همراه امام جماعت را بخشی از دلایل خود گرفته‌اند. با عنایت به دلایل طرفین، بدعت یا حرمت قرائت جمعی هماهنگ قرآن قابل اثبات نیست؛ گرچه ادعای استحباب این گونه قرائت نیز نمی‌تواند مستند قابل دفاعی داشته باشد. البته قرائت جمعی هماهنگ قرآن برای آموزش روخوانی، صحیح‌خوانی و یادگیری الحان قرائت و ترتیل بدون تردید بی‌اشکال است؛ زیرا در زیر عمومات استحباب یادگیری قرآن قرار خواهد گرفت.

منابع و مآخذ:

۱. قرآن کریم.

۲. ابن أبی جمهور، محمد بن زین الدین؛ عوالئ اللئالی العزیزیة فی الأحادیث الدینیة، تحقیق: مجتبی عراقی، قم، دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.

۳. ابن ابی شیبه، عبدالله بن محمد؛ المصنف فی الأحادیث والآثار، ریاض، مکتبة الرشد، ۱۴۰۹ق.

۴. ابن الحاج، محمد بن محمد؛ المدخل، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.

۵. ابن العربی، محمد بن عبدالله؛ احکام القرآن، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

۶. ابن بابویه، محمد بن علی؛ من لا یحضره الفقیه، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.

۷. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم؛ الفتاوی الکبری لابن تیمیة، بی‌جا، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۸ق.

۸. ـــــــــــــــــــ؛ الاختیارات الفقهیة، تحقیق: علی بن محمد البعلی الدمشقی، بیروت، دار المعرفة، ۱۳۹۷ق.

۹. ابن حنبل، احمد؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقیق: شعیب الأرنؤوط و دیگران، بی‌جا، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ق.

۱۰. ابن قیم، محمد بن أبی‌بکر؛ البدائع فی علوم القرآن، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۲۷ق.

۱۱. ـــــــــــــــــــ ؛ زاد المعاد فی هدی خیر العباد، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۵ق.

۱۲. ابن ماجه، محمد بن یزید؛ سنن ابن ماجه، محمد فؤاد عبد الباقی، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.

۱۳. اندلسی، ابن عطیه؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.

۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل؛ الجامع الصحیح المختصر، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ق.

۱۵. بغوی، حسین بن مسعود؛ معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

۱۶. تبریزی، جواد بن علی؛ صراط النجاه، قم، دار الصدیقة الشهیدة، ۱۴۲۷ق.

۱۷. ترمذی، محمد بن عیسی؛ الجامع الصحیح سنن الترمذی، تحقیق: أحمد محمد شاکر و دیگران، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، بی‌تا.

۱۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البیت:، ۱۴۰۹ق.

۱۹. حطاب رعینی، محمد بن محمد بن عبدالرحمن؛ مواهب الجلیل فی شرح مختصر خلیل، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۲ق.

۲۰. خرشی مالکی، محمد بن عبدالله؛ شرح مختصر خلیل للخرشی، بیروت، دار الفکر للطباعة، بی‌تا.

۲۱. خلیل، ضیاءالدین ابن اسحاق؛ مختصر العلامة خلیل، قاهره، دارالحدیث، ۱۴۲۶ق.

۲۲. دوسری، محمود بن احمد؛ هجر القرآن العظیم: انواعه و احکامه، ریاض، دار ابن جوزی، ۱۴۲۹ق.

۲۳. رازی، محمد بن ابی بکر؛ أسئلة القرآن و أجوبتها، بیروت، المکتبة العصریه، ۱۴۲۳ق.

۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۲۵. راوندی، قطب الدین؛ فقه القرآن، تحقیق: سید احمد حسینی، قم، انتشارات کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۲۶. سجستانی ، سلیمان بن اشعث؛ سنن أبی داوود، بیروت، دار الکتاب العربی، بی‌تا.
۲۷. سیوطی، جلال الدین؛ الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۲۱ق.
۲۸. صدر، سید محمدباقر؛ ماوراء الفقه، تحقیق: جعفر هادی دجیلی، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۲۰ق.
۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۰. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن؛ الخلاف، تحقیق: علی خراسانی، سید جواد شهرستانی، مهدی طه نجف، مجتبی عراقی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۳۲. ـــــــــــــــــ؛ تهذیب الأحکام، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۳. علیش، محمد بن احمد؛ منح الجلیل شرح مختصر خلیل، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
۳۴. عیاشی، محمد بن مسعود؛ تفسیر العیّاشی، تهران، المطبعة العلمیة، ۱۳۸۰ش.
۳۵. قرشی، سید علی اکبر؛ قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ش.
۳۶. قرطبی، محمد بن احمد؛ البیان والتحصیل والشرح والتوجیه والتعلیل لمسائل المستخرجة، تحقیق: محمد حجی و دیگران، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۰۸ق.
۳۷. نیشابوری، مسلم بن حجاج؛ صحیح مسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، بی‌تا.
۳۸. مغنیه، محمد جواد؛ الفقه علی المذاهب الخمسة، بیروت، دارالتیار الجدید، ۱۴۲۱ق.
۳۹. مقدسی، ابن قدامه؛ المغنی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۵ق.
۴۰. ملحم، احمد سالم؛ فیض الرحمن فی الاحکام الفقهیه الخاصه بالقرآن، عمان (اردن)، دارالنفائس للنشر، ۱۴۲۱ق.
۴۱. نوری، حسین بن محمدتقی؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسة آل‌البیت:، ۱۴۰۸ق.
۴۲. نووی، یحیی بن شرف؛ التبیان فی آداب حملة القرآن، بیروت، دارابن حزم، ۱۴۱۴ق.
۴۳. هلالی، شیخ تقی الدین؛ المقالات، نرم افزار المکتبة الشامله، نسخه ۳,۶۱

پژوهشی در قرائت صحیح قرآن

علی اکبر بابایی[1]

چکیده:

قرائت صحیح قرآن یکی از مباحث مهم فقهی در حوزه قرآن و فقه است، زیرا افزون بر استحباب مؤکد قرائت قرآن به‌طور کلی، قرائت حمد و سوره در نماز واجب است. بیشتر آیات قرآن از زمان نزول تا کنون، جز با قرائت مطابق با اعراب کنونی آیات قرائت نشده‌اند و در قرائت صحیح آن‌ها اختلافی نیست، اما در بخشی از آیات، قرائت‌های دیگری غیر از قرائت مطابق با اعراب آن‌ها گزارش شده و در قرائت صحیح این دسته از آیات، دیدگاه‌های مختلفی پدید آمده است؛ برخی بر اساس متواتر دانستن قرائت‌های هفت‌گانه یا ده‌گانه، به صحت همهٔ آن قرائت‌ها قائل شده‌اند، و برخی تواتر آن‌ها را ثابت ندانسته و بر اساس حجت دانستن آن قرائت‌ها، به صحت آن‌ها فتوا داده‌اند، و برخی قرائت صحیح را در قرائت مطابق با اعراب کنونی آیات متعین دانسته‌اند. در این مقاله دلایل این دیدگاه‌ها بررسی و نقد، و بر تعیین صحت قرائت مطابق با اعراب ـ جز در برخی آیات ـ استدلال و تأکید می‌شود.

کلیدواژه‌ها: قرائت آیات، تواتر قرائات، حجیت قرائات، قرائت مطابق با اعراب آیات، آلِ یَاسِین

۱ـ دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه/ababayi@rihu.ac.ir

مقدمه

قرائت در لغت و عرف به‌معنای خواندن و تکلم کردن و به لفظ آوردن کلمه‌ها و عبارت‌هاست (ر.ک: صفی‌پور، ۱۰۰۵/۳؛ انیس و دیگران، ۷۷۲)[1]، و قرائت قرآن به‌معنای خواندن و به لفظ آوردن حروف، کلمات و عبارات قرآن است (زرقانی، ۴۱۲/۱)، و منظور از قرائت صحیحِ آیات، قرائتی است که رسول خدا۶ آیات را با آن قرائت کرده‌اند؛ زیرا آیات کریمه‌ی قرآن را جبرئیل امین به فرمان خدای متعال بر پیامبر اکرم۶ قرائت کرده (طبرسی، ۳۹۷/۵) و ایشان نیز آن‌ها را با همان قرائتِ جبرئیل، بر امت حاضر در عصر خود تلاوت کرده‌اند. (جمعه/۲؛ بقره/۱۵۱؛ آل‌عمران/۱۶۴)

بیشتر آیات قرآن از زمان نزول تاکنون با یک قرائت خوانده شده‌اند و در قرائت صحیح آن‌ها بحثی نیست، اما در بخشی از آیات قرآن که در قرائت برخی کلمات آن‌ها اختلاف شده و با قرائت‌های مختلفی خوانده شده‌اند، بحث است که قرائت صحیح آن کلمات چه قرائتی است و کدام یک از آن قرائت‌ها مطابق با قرائت رسول خداست.

شناخت قرائت صحیح آیات از دو جهت برای مسلمانان اهمیت و ضرورت دارد: اول از جهت قرائت قرآن؛ زیرا در آیات و روایات با تأکید فراوان به قرائت قرآن ترغیب شده است (مزمل/۲۰؛ کلینی، ۵۸۲/۲-۵۸۶) و در میان مسلمانان نیز قرائت قرآن یکی از مستحبات بااهمیت به‌شمار می‌آید، و در نماز که از فریضه‌های مهم اسلام است، قرائت سوره‌ی حمد و یکی دیگر از سوره‌های قرآن واجب است. (طباطبایی یزدی، ۶۴۳/۱)

دوم از جهت تفسیر قرآن؛ زیرا قرائت قرآن به معنایی که گفته شد، نمایانگر حروف و هیأت (شکل و صورت) کلمه‌های قرآن و موقعیت آن‌ها در جمله‌ها و آیات آن است، و با توجه به اینکه کلمه‌ها براساس حروف و شکل‌های مختلف و موقعیت‌های گوناگونی که در جمله‌ها و آیات دارند، معانی مختلفی را افاده می‌کنند، تأثیر چگونگی قرائت در معنای کلمه‌ها و مفاد عبارت‌ها و ارتباط قرائت و تفسیر آیات آشکار است. ازاین‌رو هم فقیهان درباره‌ی قرائت صحیح آیات بحث کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: حلی، تذکرة الفقهاء، ۱۱۵/۱؛ همو، تحریر الاحکام، ۱/ ۲۴۵؛ کاشف الغطاء، ۲۳۹/۱؛ سبزواری، ۲۷۳/۱؛ حسینی عاملی، ۳۹/۲؛ طباطبایی یزدی، ۶۵۵/۱)، و هم دانشمندان علوم قرآنی و مفسران

درباره‌ی آن نظر داده‌اند. (ر.ک: زرکشی، ۴۶۶/۱؛ زرقانی، ۴۳۶/۱؛ طوسی، التبیان، ۷/۱؛ طبرسی، ۱۰/۱؛ شنقیطی، ۵/۱؛ آلوسی، ۸۳/۱)

تمامی مفسران و دیگر دانشمندان اسلامی اتفاق نظر دارند که قرائت صحیح آیاتی که از زمان نزول تاکنون با یک قرائت خوانده شده‌اند، همان قرائت معمول در آن آیات است و تردید و تأملی در صحت آن نیست؛ زیرا قرائت معمول در آن آیات جز قرائتی که رسول خدا (ص) آن آیات را با آن تلاوت کرده‌اند، نمی‌تواند باشد و احتمال اینکه قرائت رسول خدا (ص) غیر از این قرائت باشد، مستلزم آن است که ایشان را هیچ یک از مسلمانان، حتی در عصر رسول خدا و زمان نزول آیات پیروی نکرده باشند و هم‌زمان با نزول آیات، قرائت دیگری اختراع شده و تمامی مسلمانان، حتی مسلمانان عصر پیامبر و حاضر در زمان نزول نیز از آن قرائت اختراعی پیروی کرده باشند و چنین پدیده‌ای محال عادی است.

اما در قرائت صحیح آیاتی که با بیش از یک قرائت خوانده شده‌اند، آرای دانشمندان اسلامی (فقها و مفسران) مختلف است و درباره‌ی اینکه این‌گونه آیات را با چه قرائتی می‌توان خواند و طبق چه قرائتی می‌توان تفسیر کرد و به خدای متعال نسبت داد، چند دیدگاه وجود دارد که در این مقاله، مهم‌ترین آن دیدگاه‌ها بیان، بررسی و نقد و بر دیدگاه صحیح استدلال و تأکید می‌شود.

۱. تواتر قرائت‌های هفت‌گانه یا ده‌گانه

هفت نفر از قاریان معروف قرآن در قرن دوم که هر یک در برخی از شهرهای مسلمان‌نشین، امام در قرائت بوده و گروهی از مسلمانان از قرائت آنان پیروی می‌کرده‌اند، به «القُرّاء السبعه» (قاریان هفت‌گانه) معروف شده‌اند و از قرائت‌های آنان با عنوان «قرائت‌های هفت‌گانه» یاد می‌شود، و با افزودن سه قاری معروف دیگر[۲] به آن هفت قاری، آنان را «القرّاء العشره»[۳] (قاریان ده‌گانه) نامیده و از قرائت‌های آنان با عنوان «القرائات العشر» (قرائت‌های ده‌گانه) یاد می‌کنند.[۴]

گروهی از فقهای شیعه گفته‌اند قرآن را باید مطابق قرائت متواتر قرائت کرد و قرائت‌های متواتر هفت قرائت است (حلّی، تذکرة الفقهاء، ۱۱۵/۱؛ حسینی عاملی، ۳۹/۲). شیخ حرّ عاملی نیز روایات مرتبط با این مسأله را در بابی با عنوان «باب وجوب القرائة فی الصلاة و غیرها بالقرائات السبعة المتواترة دون الشواذّ والمرویّة» گرد آورده و از عنوان باب پیداست که ایشان نیز قرائت‌های هفت‌گانه را متواتر

دانسته و قرائت آیات طبق آن قرائت‌ها را نه تنها جایز، بلکه واجب می‌داند؛ یعنی به نظر ایشان، قرائت آیات باید طبق یکی از قرائت‌های هفت‌گانه باشد (حرّ عاملی، ۸۲۱/۴). برخی عالمان اهل تسنن، تمامی قرائت‌های ده‌گانه را متواتر دانسته‌اند (زرقانی، ۴۴۱/۱) و به نظر آنان، قرائت و تفسیر آیات باید طبق هر یک از قرائت‌های ده‌گانه جایز باشد.

بررسی و نقد

اگر منظور آنان از تواتر، تواتر نقل آن قرائت‌ها از رسول خدا۶ باشد، چنان‌که برخی به آن تصریح کرده‌اند (همان، ۴۳۶)، معلوم می‌شود به نظر این دسته از فقها و عالمان شیعه و اهل تسنن، آیات قرآن را طبق هر یک از قرائت‌های هفت‌گانه یا ده‌گانه هم می‌توان قرائت کرد، و هم می‌توان تفسیر کرد و مفاد آن را به خدای متعال نسبت داد؛ زیرا در این صورت، بازگشت سخن آنان به این است که قرآن با هفت یا ده قرائت از جانب خدا نازل شده و رسول خدا(ص) نیز آیات قرآن را با تمامی آن قرائت‌ها بر امت تلاوت کرده‌اند. و گویا بر همین اساس، شنقیطی در مقدمه‌ی تفسیرش ملتزم شده است که قرآن را طبق قرائت‌های هفت‌گانه تفسیر کند (شنقیطی، ۵/۱)، و آلوسی در تفسیر {مَالِكِ يوْمِ الدِّينِ} پس از نقل قرائت‌های مختلف در کلمه‌ی «مَالِك» گفته است:

«قرائت «مَالِک» و «مَلِک» متواترند و ثمره‌ای برای این اختلاف نیست و این دو قرائت، دو اسب یک مسابقه‌اند (هر دو صحیح هستند).» (آلوسی، ۱/۸۳)

ولی صحت این دیدگاه منوط به اثبات تواتر این قرائت‌ها از رسول خدا(ص) است و چنین تواتری ثابت نیست. حداکثر آنچه می‌توان در این خصوص ادعا کرد، تواتر آن قرائت‌ها از قاریان یاد شده است، هرچند که اصل این تواتر نیز شایان بررسی است و برخی آن را نیز نادرست دانسته‌اند (خویی، البیان، ۱۶۵؛ طیّب، ۲۷/۱). اما نسبت به طبقه خود قاریان و زمان قبل از آنان تا زمان صحابه و عصر رسول خدا(ص)، هیچ نقل متواتری وجود ندارد. آنچه هست، اخبار آحادی است که صحت هیچ یک از آن‌ها مورد اتفاق نیست و حتی اتصال سند برخی از آن‌ها مورد تردید است (برای توضیح بیشتر ر.ک: خویی، همان، ۱۴۰-۱۵۶؛ زرکشی، ۳۱۹/۱). به همین دلیل، بسیاری از محققان سنّی و شیعی، مانند ابن‌طاووس، نجم الائمّه، محدث کاشانی، سید جزایری، وحید بهبهانی، زمخشری، رازی، زرکشی و

عده‌ای دیگر، تواتر قرائت‌ها را مردود دانسته‌اند (حسینی عاملی، ۳۹۰/۲). افزون بر این، در مواردی که اختلاف قرائت دگرگون‌کننده معنا باشد، مستلزم آن است که یک آیه‌ی قرآن برحسب قرائت‌های مختلف، دارای هیأت‌های گوناگون با معانی متفاوت باشد.۵ گرچه بعضی از اهل تسنن به این مطلب ملتزم شده‌اند (شنقیطی، ۵/۱؛ آلوسی، ۸۳/۱)، ولی در روایات شیعه، این مطلب نادرست دانسته شده و قرآن دارای قرائت واحد و نازل شده از سوی خدای واحد معرفی گردیده است.[۶] به علاوه در مواردی که قرائت‌های مختلف معانی متضادی داشته باشند،[۷] التزام به آن غیر ممکن است.

بنابراین نمی‌توان تمامی قرائت‌های قاریان هفت‌گانه یا ده‌گانه را قرائت واقعی قرآن دانست و آیات را طبق هر یک از آن قرائت‌ها قرائت کرد، همچنان که نمی‌توانیم آیات را طبق آن قرائت‌ها تفسیر کنیم و به خدای متعال نسبت دهیم؛ زیرا آیات با تمامی آن قرائت‌ها، قرآن واقعی نیستند. البته می‌توان معنای آیات را طبق هر یک از قرائت‌ها بیان کرد، اما به خدای متعال نمی‌توان نسبت داد و به‌عنوان کلام خدا نمی‌توان به آن‌ها استدلال یا استناد کرد.

۲. جواز قرائت طبق قرائت‌های متداول یا قرائت‌های هفت‌گانه یا ده‌گانه

گروهی از فقهای شیعه با اینکه همه قرائت‌های هفت‌گانه یا ده‌گانه را قرائت واقعی قران نمی‌دانند و آیات قرآن را فقط با یک قرائت، قرآن واقعی می‌دانند، به استناد اجماع (طوسی، التبیان، ۷/۱؛ طبرسی، ۷/۱) یا برخی روایات (حرّ عاملی، ۸۲۱/۴)، قرائت آیات را طبق هر یک از قرائت‌های متداول در میان قاریان یا هر یک از قرائت‌های هفت‌گانه یا ده‌گانه جایز می‌دانند. شیخ طوسی می‌گوید:

«بدانید که معروف از مذهب اصحاب ما و شایع در اخبار و روایات آنان این است که قرآن با حرف واحد (ت‌ئارقک‌یا) بر پیامبر واحد نازل شده است، جز اینکه آنان اتفاق نظر دارند بر جایز بودن قرائت قرآن طبق هر قرائتی که در میان قاریان متداول است و انسان اختیار دارد که با هر قرائتی (از آن قرائت‌ها) که می‌خواهد، قرائت کند.» (طوسی، التبیان، ۱/۷)

امین الاسلام طبرسی نیز از اجماع امامیه بر جایز بودن قرائت طبق قرائت متداول در میان قاریان خبر داده است (طبرسی، ۱۰/۱). علامه‌ی حلّی می‌گوید:

«قرائت کردن (قرآن) با هر یک از قرائت‌های هفت‌گانه که بخواهد، جایز است.» (حلّی، تحریر الاحکام، ۱/۲۴۵)

کاشف الغطاء نیز فرموده است:

«قرائت (قرآن) با موافقت یکی از قرائت‌های هفت‌گانه، بلکه ده‌گانه جایز است.» (کاشف الغطاء، ۱/۲۳۹)

سبزواری نیز بعد از اشاره به مناقشه در تواتر قرائت‌های هفت‌گانه گفته است:

«لکن ظاهر این است که در جواز قرائت آیات طبق قرائت‌های هفت‌گانه اختلافی نیست.» (سبزواری، ۱/۲۷۳)

سیدمحمدکاظم طباطبایی یزدی نیز آورده است:

«قرائت طبق هر یک از قرائت‌های هفت‌گانه هرچند واجب نیست، اما احتیاط است.»

و نُه نفر از فقیهان معاصر در حاشیه بر عروه، با صحت قرائت طبق هر یک از قرائت‌های هفت‌گانه موافقت کرده‌اند، با این تفاوت که شماری از آنان مطابقت با یکی از آن قرائت‌ها را احتیاط واجب دانسته‌اند. (طباطبایی یزدی، ۶۵۵/۱)

بنابراین می‌توان گفت مشهور در میان فقیهان شیعه، جایز بودن قرائت قرآن طبق هر یک از قرائت‌های متداول در میان قاریان یا قرائت‌های هفت‌گانه یا ده‌گانه است؛ هرچند در جایز بودن استدلال به آن قرائت‌ها و تمسک به آن‌ها اختلاف است. آخوند خراسانی می‌گوید:

«تحقیق این است که اختلاف قرائتی که موجب اختلاف در ظهور (آیات) شود، مانند (قرائت) تشدید و تخفیف در «یَطْهُرْنَ»، به جواز تمسک و استدلال به آیات آسیب می‌رساند؛ زیرا (در این‌گونه کلمات) قرآن (واقعی) محرز نیست و تواتر قرائت‌ها و جواز استدلال به آن‌ها ثابت نیست... و فقط جایز بودن قرائت طبق آن قرائت‌ها ثابت است و بین آن دو ملازمه‌ای نیست.» (آخوند خراسانی، ۲۸۵)

آیت‌الله خویی نیز از نظر دادن بیشتر دانشمندان شیعه و سنّی به جواز قرائت طبق هر یک از قرائت‌های هفت‌گانه و ادعای اجماع بر جواز آن در کلمات برخی از آنان خبر داده و خود نیز قرائت آیات طبق هر یک از قرائت‌های معروف در زمان معصومان: را به استناد تقریر ایشان جایز دانسته است (خویی، البیان، ۱۶۷)، ولی حجیت قرائت‌ها در تفسیر را از دسته‌ای نقل کرده و بر نادرستی آن دلیل آورده است. (همان، ۱۶۴)

بررسی و نقد

اگر دلیل معتبری بر صحت و حجیت قرائت‌های هفت‌گانه یا ده‌گانه یا قرائت‌های متداول در میان قاریان باشد، می‌توانیم آیاتی را که در قرائت آن‌ها اختلاف شده است، طبق هر یک از آن قرائت‌ها، قرائت و تفسیر کنیم و معنایی را که به‌دست می‌آید، به استناد دلیل حجیت آن‌ها، به خدای متعال نسبت دهیم و به آن‌ها به‌عنوان کلام خدا استدلال کنیم. دلایلی که در عبارات فقها و مفسران یادشده بر این مدعا دیده می‌شود، سه دلیل است: ۱ـ اجماع، ۲ـ روایات، ۳ـ تقریر امامان معصوم:

اما اجماع: با وجود روایات مرتبط با این مسأله و استناد به آن روایات در عبارات صاحبان این دیدگاه، نمی‌تواند دلیل مستقلی باشد و به اصطلاحِ فقها، مدرکی است و اعتبار ندارد.

اما روایات: برحسب آنچه شیخ حرّ عاملی در «باب وجوب القرائة فی الصلاة و غیرها بالقرائات السبعة المتواترة دون الشواذّ والمرویّة» گرد آورده، شش روایت است (ر.ک: حر عاملی، ۸۲۱/۴-۸۲۲). البته کلینی در کتاب التوحید، باب النسبة، روایت دیگری نیز از امام رضا(ع) نقل کرده است که فرمود: «هر کس (سوره) «قل هو الله احد» را قرائت کند و به آن ایمان آوَرَد، تحقیقاً توحید را شناخته است. عبدالعزیز بن مهتدی پرسید: آن را چگونه قرائت کند؟ فرمود: همان گونه که مردم آن را قرائت می‌کنند» (کلینی، ۱۴۵/۱). اما این روایت گذشته از اینکه سندش مرفوعه است،[۸] در بیان چگونگی قرائت خصوص سورهٔ توحید است و بر چگونگی قرائت دیگر سوره‌های قرآن دلالتی ندارد.

اما آن شش روایتی که شیخ حر گرد آورده، یکی از آن‌ها، روایت مرسلی است که طبرسی با عنوان «رُوِی عنهم: جواز القرائة بما اختلف القرآء» از شیخ طوسی نقل کرده[۹] و از عنوان آن پیداست که روایت مستقلی نیست و مضمون روایات دیگر است که با این عبارت نقل شده است. پس مجموع روایات شیخ حرّ پنج روایت است که چهار روایت آن را از کافی، و یک روایت آن را از خصال نقل کرده است.

سند روایتی را که از خصال نقل کرده،[۱۰] ضعیف است؛ زیرا در آن عیسی بن عبدالله هاشمی و پدرش هست و هیچ کدام توثیق نشده‌اند.[۱۱] در وثاقت احمد بن هلال، یکی دیگر از رجال سند آن نیز اختلاف است.[۱۲] در سند دو روایت از روایت‌هایی که از کافی نقل کرده، سهل بن زیاد است[۱۳]

که نجاشی او را ضعیف دانسته (نجاشی، ۱۸۵)، و شیخ طوسی نیز در دو جا او را ضعیف معرفی کرده است (طوسی، الفهرست، ۸۰؛ همو، الاستبصار، ۲۶۱/۱). البته در «کامل الزیارات» و «تفسیر القمی» از او روایت شده (خویی، معجم رجال الحدیث، ۳۳۹/۸) و شیخ طوسی نیز در یک‌جا از ثقه بودن او خبر داده است (طوسی، رجال الطوسی، ۴۱۶). اما با وجود آن تضعیف‌ها، وثاقت او با این امور ثابت نمی‌شود. افزون بر آن، سند یکی از آن دو روایت به سفیان بن سمط منتهی می‌شود (حر عاملی، ۸۲۱/۴) که توثیق ندارد (خویی، معجم رجال الحدیث، ۱۵۵/۸)، و سند روایت دیگر بر اثر اشتمال به تعبیر «بعض اصحابه» (حر عاملی، ۸۲۱/۴)، مرسل است. در نتیجه چه سهل را ضعیف بدانیم و چه ثقه، سند این دو روایت ضعیف است.

سند روایت چهارم که به داوود بن فرقد و معلّی بن خنیس منتهی می‌شود، معتبر است،[۱۴] اما هیچ دلالتی بر حجیت قرائت‌های هفت‌گانه یا ده‌گانه ندارد؛ زیرا در آن، اعتبار قرائت «اُبَیّ» بیان شده و به قرائت قاریان هفت‌گانه که در قرن دوم اسلام پدید آمده، هیچ اشاره‌ای نشده است.[۱۵]

پس هیچ یک از این پنج روایت نمی‌تواند دلیل معتبری بر صحت قرائت‌های ده‌گانه یا هفت‌گانه باشد. فقط روایت نخست (روایت سالم ابی‌سَلَمه) باقی می‌ماند که هرچند در سند آن نیز اشکال‌هایی وجود دارد، اما با توجه به اینکه از سند آن دفاع، و در استدلال بر صحت قرائات به دلالت آن اعتماد شده است، جا دارد که سند و متن کامل آن را ذکر و با تفصیل بررسی کنیم.

بررسی سندی و دلالی روایت سالم

نخستین روایتی که شیخ حرّ عاملی در باب «وجوب القرائة فی الصلاة و غیرها بالقرائات السبعة...» آورده، روایت سالم ابی سلمه با سند و متن زیر است:

«محمّد بن یعقوب عن محمّد بن یحیی عن محمّد بن الحسین عن عبدالرّحمن بن ابی‌هاشم عن سالم ابی‌سلمة قال: قَرَأَ رَجُلٌ عَلی اَبی عَبْدِاللّه(ع) وَ اَنَا اَسْتَمِعُ حُرُوفاً مِنَ الْقُرْآنِ لَیْسَ عَلی ما یَقْرَؤُهَا النّاسُ فَقالَ اَبُوعَبْدِاللّه(ع) کُفَّ عَنْ هذِهِ الْقَرائَةِ اِقْرَءْ کَما یَقْرَؤُ النّاسُ حَتّی یَقُومَ الْقائِمُ فاِذا قامَ الْقائِمُ قَرَأَ کِتابَ اللّهِ عَلی حَدِّه...» (حرّ عاملی، ۸۲۱/۴)

«محمد بن یعقوب از محمد بن یحیی و او از عبدالرحمن بن ابی‌هاشم و او از سالم ابوسلمه روایت کرده است که گفت: در حالی که من می‌شنیدم مردی حروفی از قرآن را به‌گونه‌ای متفاوت

با آنچه مردم می‌خوانند، بر ابوعبدالله(ع) قرائت کرد. ابوعبدالله(ع) فرمود: از این قرائت خودداری کن. همان‌گونه که مردم می‌خوانند، قرائت کن تا (زمانی که) قائم(ع) قیام کند. پس هرگاه قائم(ع) قیام کند، کتاب خدا را بر حدّش قرائت می‌کند.»

سند روایت: در وثاقت راویان سند این روایت، جز سالم ابی‌سلمه، بحث و اشکالی نیست، اما در وثاقت سالم از دو جهت اشکال است:

الف) در اصول کافی، سند این روایت به سالم بن سلمه منتهی می‌شود (کلینی، ۶۳۳/۲) و او توثیق نشده است (خویی، معجم رجال الحدیث، ۱۹/۸) و گویا به همین علت، علامه مجلسی این حدیث را ضعیف معرفی کرده است. (مجلسی، ۵۲۳/۱۲)

ب) گرچه در وسائل، این روایت از سالم ابی‌سلمه روایت شده و سالم ابی‌سلمه همان سالم بن مُکرَم معروف به ابوخدیجه است که نجاشی او را توثیق کرده (نجاشی، ۸۸؛ خویی، معجم رجال الحدیث، ۲۲/۸) و از شیخ طوسی نیز توثیقی برای او نقل شده است (حلی، ۲۲۷)، اما شیخ طوسی در «فهرست» او را تضعیف کرده است (طوسی، الفهرست، ۷۹) و محقق اردبیلی نیز گفته است: «و هو ضعیف» (اردبیلی، ۴۶۴/۱۰)، در نتیجه توثیق نجاشی معارض دارد.

در رفع اشکال نخست گفته‌اند: در سند این روایت، روایت‌کننده‌ی از سالم، عبدالرحمن بن ابی‌هاشم است و در ابواب مختلف فقه و رجال کشّی و کامل الزیارات، عبدالرحمن بن ابی‌هاشم از سالم ابوسلمه روایت کرده (برای نمونه ر.ک: حرّ عاملی، ۳۸۶/۸)، ولی از سالم بن سلمه هیچ روایتی نقل نکرده است و با توجه به این نکته، نقل صاحب وسائل تثبیت می‌شود و اشکال نخست برطرف می‌شود.

در رفع اشکال دوم نیز گفته‌اند: تضعیف شیخ به تصور آن بوده که سالم بن مُکْرَم با سالم بن ابی‌سَلَمه یکی بوده است و لذا با اینکه نجاشی، سالم بن‌ابی‌سَلَمه را جدای از سالم بن مُکْرَم ذکر نموده و او را صاحب کتاب معرفی کرده و درباره‌اش گفته است: «حدیث او پاکیزه نیست» (نجاشی، ۱۹۰)، شیخ نه در رجال و نه در فهرست خویش، ذکری از او به میان نیاورده است و این شاهد آن است که وی، سالم بن مکرم را با سالم بن ابی‌سلمه یکی دانسته است و ضعفی را که مربوط به

سالم بن ابی‌سلمه بوده، به سالم بن مُکْرَم نسبت داده است و چون این تطبیق اشتباه است، تضعیف آن بی‌اعتبار و توثیق نجاشی نسبت به سالم بن مکرم، بدون معارض است (خویی، معجم رجال الحدیث، ۲۵/۸) و تضعیف محقق اردبیلی نیز اجتهادی است و چه بسا مستندش همان تضعیف شیخ باشد و در هر صورت، نمی‌تواند با توثیق نجاشی معارضه کند. ولی با این حال، آیت‌الله خویی راوی اخیر در سند این روایت را مردد بین ثقه (سالم ابی‌سلمه) و مجهول (سالم بن سَلَمه) و ضعیف (سالم بن ابی‌سَلَمه) دانسته و استدلال به روایت را صحیح ندانسته و در جواز قرائت طبق قرائت‌های متعارف، به سیره‌ی قطعی اصحاب ائمه: استدلال کرده است (خویی، کتاب الصلاه، ۴۷۷/۳). گویا آنچه را که در رفع اشکال نخست بیان شد، تمام ندانسته است.

در وجه تمام نبودن آن ممکن است گفته شود نقل عبدالرحمن بن ابی‌هاشم از سالم ابی‌سلمه در موارد دیگر، هر چند آن موارد فراوان باشد و دیده نشدن نقل وی از سالم بن سلمه در غیر این حدیث، با اینکه وی این حدیث را از سالم بن سلمه روایت کرده باشد، منافات ندارد و احتمال نقل این حدیث از سالم بن ابی سلمه وجود دارد و با این احتمال، نقل صاحب وسائل تثبیت نشده و صحت این حدیث احراز نمی‌شود.

دلالت روایت: با توجه به مناسبت حکم (یقرء) و موضوع (الناس)، معلوم است که مراد از «الناس» مطلق مردم نیست، مردمی است که اهل قرائت باشند. پس اگر الف و لام آن جنس و قضیه، قضیه حقیقیه باشد، مراد از آن، اهل قرائت در تمام اعصار و زمان‌ها خواهد بود. ولی اگر الف و لام آن عهد حضوری و قضیه، قضیه خارجیه باشد، مراد از آن، اهل قرائت از مردمِ زمان صدور کلام است. و چه‌بسا عبارت حدیث به قرینه‌ی اینکه گوینده آن برحسب این روایت، امام صادق(ع) بوده و مخاطب به خطاب «اِقْرَءْ»، شخصی از مردم عصر آن حضرت است، در عهد بودن الف و لام و خارجیه بودن قضیه ظهور داشته باشد و در نتیجه، منظور از «الناس»، مردمی باشد که در عصر امام صادق(ع) اهل قرائت بوده‌اند و دست‌کم، شمول روایت نسبت به تمام اعصار و ازمنه ثابت نیست و بنا بر این استظهار، آنچه از این روایت می‌توان استفاده کرد، لزوم قرائت مطابق با قرائت مشهور آن زمان و خودداری از قرائت غیر آنان است و با توجه به اینکه شهادت امام صادق سال ۱۴۸ق بوده است، قرائت قاریانی که دوران

زندگی آنان بعد از شهادت امام صادق(ع) است، مانند کسایی (م۲۴۰ق) و خلف بن هشام (م۲۲۹ق) و یعقوب بن اسحاق (م۲۰۵ق)، مشمول این حدیث نیست و قرائت‌های سایر قاریان هفت‌گانه که در عصر امام صادق(ع) بوده‌اند نیز در صورتی که شهرت آن‌ها در زمان صدور این حدیث به‌گونه‌ای ثابت باشد که قرائت مردم بر آن‌ها صدق کند، می‌توانند مشمول این حدیث باشند و با شک در شهرت آن‌ها و احتمال اینکه در آن عصر فقط یک قرائت مشهور بوده و آن، همین قرائت ثبت شده در مصحف‌های کنونی است، دلالت این روایت بر اعتبار قرائت‌های ده‌گانه یا هفت‌گانه و جواز قرائت آیات طبق هر یک از آن‌ها، جز قرائت ثبت شده در قرآن‌های کنونی، ثابت نیست.

البته ممکن است کسی تنقیح مناط کند و بگوید مناط اینکه امام(ع) آن شخص را به قرائت مردم ـ که در آن زمان مشهور بوده ـ فرمان داده و از غیر آن منع نموده، با توجه به اینکه از ذیل روایت استفاده می‌شود که آن قرائت، قرائت واقعی نبوده است، چیزی جز این نیست که امام می‌خواسته شیعه در قرائت قرآن از قرائت مشهور در میان مسلمانان جدا نشوند و اختلاف در قرائت قرآن تشدید نشود و این مناط در همه زمان‌ها وجود دارد و بر این اساس، از روایت استفاده می‌شود که شیعه تا زمان ظهور امام زمان(ع)، در هر زمانی موظف است قرآن را مطابق با قرائت مشهور و متداول میان اهل منطقه خود قرائت کند و در نتیجه، این روایت بر اعتبار قرائت‌های مشهوری که بعد از عصر امام صادق(ع) پدید آمده باشند نیز دلالت دارد.

اما با این حال در صورتی این روایت بر اعتبار قرائت‌های ده‌گانه یا هفت‌گانه، جز قرائت کنونی دلالت دارد که شهرت آن قرائت‌ها محرز باشد و با توجه به اینکه شهرت آن قرائت‌ها بر این اساس است که بسیاری از مفسران، آن‌ها را به‌صورت مرسل از قاریان نقل کرده‌اند و احتمال دارد مستند نقل بسیاری از مفسران متأخر، نقل مرسل یا ضعیفی از متقدمان باشد، چه‌بسا در شهرت واقعی بسیاری از آن قرائت‌ها تردید شود؛ زیرا کثرت نقل‌هایی که موجب شهرت آن قرائت‌ها شود، ثابت نیست و در نتیجه، شهرت آن‌ها احراز نمی‌شود تا بتوانند مشمول اعتبار این حدیث باشند و به عبارت دیگر، قدر متیقن از قرائت مردم در عصر امام صادق(ع) و زمان‌های بعد از آن تا عصر حاضر، همین قرائتی است که در قرآن‌های کنونی اعراب‌گذاری شده است و قرائت مردم بودن سایر قرائت‌ها ـ چه

قرائت‌هایی که از قاریان هفت‌گانه و ده‌گانه نقل شده و چه غیر آن‌ها ـ محرز نیست.

اما استدلال به تقریر امامان معصوم: با این بیان است که در عصر حضور امامان معصوم:، قرائت‌های هفت‌گانه و ده‌گانه مشهور و متداول بوده و اصحاب ائمّه و غیر آنان، آیات قرآن را با آن قرائت‌ها قرائت می‌کرده‌اند و از جانب آن بزرگواران، ردع و نهی نشده‌اند. پس معلوم می‌شود آن قرائت‌ها مورد تقریر و تأیید آنان بوده و معتبر هستند. نتیجه‌ی این استدلال، اعتبار تمامی قرائت‌های مشهور و متداول در عصر حضور امامان معصوم: است؛ چه از قرائت‌های هفت‌گانه و ده‌گانه باشند، و چه از غیر آن‌ها. ازاین‌رو آیت الله خویی که استدلال به روایت سالم را بر اثر ضعف سند تمام ندانسته (خویی، کتاب الصلاه، ۴۷۷/۳) و به این استدلال اعتماد کرده، بر اساس آن، قرائت آیات را طبق هر یک از قرائت‌های معروف در زمان ائمّه: جایز دانسته است (همو، البیان، ۱۶۷؛ همو، کتاب الصلاه، ۴۷۷/۳) و جواز قرائت را مخصوص به قرائت‌های هفت‌گانه ندانسته است. (همو، منهاج الصالحین، ۱۶۵/۱)

اشکال این استدلال نیز این است که شهرت و تداول اکثر قریب به اتفاق قرائت‌های هفت‌گانه و ده‌گانه و غیر آن‌ها، جز قرائت اعراب‌گذاری شده در قرآن ثابت نیست؛ زیرا چنان‌که گذشت، مستند شهرت آن‌ها، نقل آن قرائت‌ها در کتاب‌های تفسیری یا قِرائی است و با توجه به اینکه بیشتر آن نقل‌ها مرسل و بدون سند است و به احتمال قوی، مأخذ نقل بسیاری از مفسران و عالمان متأخر، نقل مرسل یا ضعیفی از متقدمان است، کثرت نقل‌هایی که موجب شهرت بسیاری از آن قرائت‌ها شود، محرز نیست و در نتیجه، دلیل و شاهدی بر شهرت بیشتر آن‌ها وجود ندارد و دست کم در شهرت بیشتر آن قرائت‌ها در عصر امامان معصوم، تردید و تأمل است و با تردید و تأمل در شهرت آن‌ها، تقریر معصومان نسبت به اعتبار آن‌ها احراز نمی‌شود.

۳. اعتبار خصوص قرائت کنونی

برخی از مفسران و فقها و دانشمندان علوم قرآن، حروف و اعراب فعلی قرآن را متواتر، و قرائت و تفسیر قرآن را تنها بر اساس آن روا و معتبر دانسته‌اند. محمد جواد بلاغی، نویسندهٔ تفسیر «آلاء الرحمن» در این باره گفته است:

«به سبب تواتر قرآن کریم در میان عموم مسلمانان در هر قرنی بعد از قرن، ماده و صورت ف‌ورح

و شکل کلماتِ(قرآن و قرائت متداول آن به یک نحو ادامه یافته است و اختلاف قرائتی که از هفت قاری معروف و غیر آنان از برخی مردم روایت می‌شود، اثری در ماده و صورت قرآن نداشته و قرائت هیچ یک از آنان بر صورت آن، حتی در برخی نسخه‌های آن حاکم نشده است و قرائت‌های مخالف فراوانی که در کتاب‌هایی مانند بخاری و مستدرک از پیامبر(ص) و حضرت علی(ع) و ابن عباس و عمر و اُبَیّ و ابن مسعود و ابن عمر و عایشه و ابودرداء و ابن زبیر روایت شده است نیز بر آن (نآرقلوالدتمتئارقو بارعا) سیطره نیافته است. آری، فقط در شکل نوشتاری برخی کلمات در برخی مصحف‌های عثمانی اثر داشته است؛ مانند الف زاید بین شین و یاء در کلمهٔ «لشایءٍ» (کهف/۲۳) و الف زاید در کلمه «لَأَاذبحنّه» (نمل/۲۱)، و قرائت‌های هفت‌گانه (که برتر از قرائت‌های ده‌گانه هستند) چه رسد به قرائت‌های ده‌گانه، فقط در صورت برخی کلمات آن است، نه در زیاد یا کم شدن کلمه‌ای، و با این حال آن قرائت‌ها، خبرهای واحدی هستند که اطمینان و وثوقی را پدید نمی‌آورند؛ گذشته از سستی آن‌ها بر اثر تعارض (آن‌ها با یکدیگر) و مخالفت آن‌ها با شکل نوشتاری متداول و متواتر قرآن در میان عموم مسلمانان.» (بلاغی، ۱/۲۹)

سید عبدالحسین طیب، مفسر دیگر قرآن نیز نوشته است:

«جماعتی تنها قرائت قرآن را مطابق سیاهی جایز دانسته‌اند؛ مانند مرحوم استاد شیخ جواد بلاغی، و آنچه به نظر صحیح و درست می‌آید، همین قول است.» (طیب، ۱/۲۷)

و در ادامه نوشته است:

«ادله مشهور بر اثبات صحت قرائات هفت‌گانه هیچ قابل اعتماد نیست و تنها سیاهی قرآن که از زمان نبی(ص) تا این زمان به نحو تواتر به ما رسیده، معتبر است و دلیل بر این مدعا این است که قرآن مجید آنچه نازل می‌شد، مسلمین با کمال جدیت و تمام رغبت ضبط، و مکرر بر یکدیگر قرائت و تصحیح می‌نمودند و چنانچه گذشت، عده زیادی تمام قرآن را حفظ نموده و بر رسول اکرم(ص) قرائت می‌کردند و از زمان نبی(ص) به بعد، هزارها قرآن نوشته شده و هزاران نفر آن را حفظ داشتند و حافظین قرآن رقیب قرآن‌ها بوده، اگر یک قرآن برخلاف سیاهی نوشده می‌شد، آن را تصحیح می‌کردند و قرآن‌ها رقیب حافظین بوده، اگر یک نفر برخلاف سیاهی می‌خواند، غلط شمرده می‌شد

و حتی کسانی که می‌خواستند قرائت قرّاء را رعایت کنند، در حواشی قرآن به خط قرمز می‌نوشتند و از این جهت، سیاهی قرآن به سواد یا سیاهی قرآن معروف شد و این سیاهی به نحو تواتر، بلکه فوق آن، از زمان پیغمبر(ص) دست به دست، به ما رسیده و قابل هیچ‌گونه خدشه‌ای نیست، چه اگر در این نحوه تواتر خدشه شود، در عالم تواتری یافت نخواهد شد و در این صورت، باید در سند قرآن هم تأمل نمود و اینکه معروف است سیاهی قرآن مطابق قرائت حفص از عاصم نوشته شده، اشتباه است، بلکه حفص مطابق سیاهی قرائت کرده و قبل از حفص و عاصم، همه قرآن‌ها بر طبق همین سیاهی بوده و مطابق آن قرائت می‌نموده‌اند و دلیل دیگر اینکه، قرائت سیاهی قرآن به اجماع مسلمین بلکه ضرورت دین، صحیح است و هیچ‌کس در صحت آن اشکال نکرده، ولی غیر سیاهی اگر باطل نباشد، مورد اشکال و شبهه است. بنابراین نباید امر قطعی را کنار گذارد و به مشکوک عمل کرد.» (همان، ۳۱)

از امام خمینی نیز نقل شده است که در درس اصول فقه‌شان گفته‌اند:

«تحقیقاً کتاب خدا (قرآن) همان چیزی است که در میان دو جلد (موجود) است و اختلاف پدیدآمده در میان قاریان، چیزی جدید است و به آنچه جبرئیل بر قلب سید پیامبران نازل کرده است، ارتباطی ندارد.» (سبحانی، ۲/۱۹۵)

محمدهادی معرفت نیز این دیدگاه را پذیرفته و قرائت اعراب‌گذاری‌شده در مصحف‌های موجود را قرائت رایج میان مسلمانان از عصر نخست تا عصر حاضر دانسته و از آن با عنوان قرائت حفص یاد کرده و در وصف آن گفته است:

«یگانه قرائتی که دارای سندی صحیح و با پشتوانه جمهور مسلمین استحکام یافته، قرائت حفص است. این قرائت در طی قرون پی‌درپی تا امروز، همواره میان مسلمانان متداول بوده و هست.»

وی نخستین سبب تداول این قرائت را موافقت آن با قرائت عامه و روایت صحیح و متواتر میان مسلمانان دانسته و گفته است:

«نسبت این قرائت به حفص به این معنا نیست که این قرائت مبتنی بر اجتهاد حفص است، بلکه این یک نسبت رمزی است برای تشخیص این قرائت، و قبول قرائت حفص به معنای قبول قرائتی

است که حفص اختیار کرده و پذیرفته است؛ زیرا این قرائت از روز نخست بین مسلمانان متواتر و متداول بوده است.»

و در بیان دومین سبب تداول آن گفته است:

«عاصم در میان قرّاء معروف به خصوصیات و خصلت‌هایی ممتاز بوده که شخصیتی قابل توجه به او بخشیده است. وی ضابطی بی‌نهایت استوار و در اخذ قرآن از دیگران بسیار محتاط بوده است، لذا قرائت را از کسی غیر از ابوعبدالرحمن سلمی که از علی(ع) فرا گرفته بود، اخذ نمی‌کرد.»

ایشان، معروف بودن حفص به انضباط و استواری و اعلم اصحابِ عاصم بودن را سبب سوم، و صحیح و عالی بودن اسناد حفص در نقل قرائت عاصم از امیرمؤمنان(ع) را سبب چهارمِ تداول این قرائت به‌شمار آورده (ر.ک: معرفت، علوم قرآنی، ۲۳۵-۲۳۹) و در پایان سخنش نیز تأکید کرده است:

«همه قرآن‌های مخطوط در طول تاریخ و مطبوع در چند قرن اخیر، یکنواخت بوده و جملگی طبق قرائت حفص است که همان قرائت مشهور میان مسلمانان بوده و هست؛ زیرا حفص قرائت را از استاد خویش عاصم، و وی از استاد خویش ابوعبدالرحمن سلمی و وی از مولا امیرمؤمنان۷ گرفته است و طبعاً همان قرائت پیامبر اکرم(ص) است که تمامی مردم، شاهد و ناظر و ناقل آن بوده‌اند.» (همان، ۲۴۷؛ و نیز ر.ک: معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۲/۲۴۵)

بررسی و نقد

با تأمل در آنچه از صاحبان این دیدگاه نقل شد، به‌دست می‌آید برای اثبات یا تأیید صحت این دیدگاه به چهار چیز استناد شده است:

۱ـ تواتر قرآن کریم در ماده و صورت (حروف و اعراب کلمات) و قرائت مطابق با آن در میان عموم مسلمانان هر قرن.[۱۶]

۲ـ اهتمام مسلمانان به ضبط قرآن و قرائت صحیح آن از عصر رسالت تا کنون در همهٔ زمان‌ها.[۱۷]

۳ـ ضابط، استوار و محتاط بودن عاصم در فراگیری قرائت قرآن و ضابط و استوار و اعلمِ اصحابِ عاصم بودن حفص و صحت و علو سند حفص در نقل قرائت عاصم از امیر مؤمنان علی۷،۱۸

۴ـ اجماعی بودن صحت قرائت مطابق با اعراب کنونی آیات و اختلافی بودن صحت دیگر قرائت‌ها.[۱۹]

در نقد استناد به برخی از این امور ممکن است گفته شود هرچند تواتر اصل قرآن و کلیت سوره‌ها و آیات آن قطعی، مسلم و مورد اتفاق است، اما اینکه اعراب کنونی قرآن و قرائت مطابق با آن در تک‌تک کلمات و حروف ـ حتی کلمات و حروفی که در قرائت آن‌ها اختلاف شدیدی است ـ متواتر باشد و قرائت‌های مختلف قاریان و قرائت‌های نقل شده در روایات در هیچ کلمه یا حرفی از آن اثر نگذاشته باشد، محل تأمل، تردید و اختلاف است و دست کم در برخی کلمات یا حروف که قرائت‌های مشهور دیگری گزارش یا روایت شده است، چنین تواتری محرز نیست. همچنین ضبط و استواری حفص و عاصم و دیگر امتیازاتی که برای آن دو گفته شده است، مستند قابل اعتمادی ندارد و حتی صحت سند قرائت عاصم به روایت حفص نیز ثابت نیست؛ زیرا از رجال‌شناسان شیعه توثیقی برای حفص و عاصم دیده نشده است (برای اطلاع از وضعیت حفص ر.ک: خویی، معجم رجال الحدیث، ۱۴۸/۷؛ و برای اطلاع از وضعیت عاصم ر.ک: همان، ۱۹۵/۱۰)، و سخنان رجال‌شناسان اهل تسنن نیز در حفظ و وثاقت عاصم و حفص مختلف است. ابن سعد گفته است عاصم ثقه است، اما خطای او در حدیث زیاد است (ابن سعد، ۳۲۰/۶). ابن حنبل او را توثیق کرده و گفته است اهل کوفه قرائت عاصم را اختیار می‌کنند (ابن حنبل، ۴۲۱/۱؛ ۱۲۰/۳). و بر حسب گزارش ابن حجر، عقیلی از سوء حفظ عاصم، و دارقطنی از اشکال در حفظ وی، و عجیلی از عثمانی بودن او خبر داده‌اند. (ابن حجر، ۳۵/۵-۳۶)

در معرفی حفص نیز هرچند ثقه بودن او از وکیع نقل شده، اما از نسائی، ابن معین، دارقطنی و... تعبیرهایی مانند «متروک الحدیث»، «لیس بثقه»، «ضعیف» نیز دربارهٔ او گزارش شده است. (همان، ۳۴۵/۲)

ابوعبدالرحمن سلمی (عبدالله بن حبیب) را نیز هرچند رجال‌شناسان اهل تسنن توثیق کرده‌اند (همان، ۱۶۱/۵)، اما از رجال‌شناسان شیعه کسی او را توثیق نکرده است. از برقی نقل کرده‌اند که او را از خواص اصحاب امیرمؤمنان علی(ع) به‌شمار آورده، ولی گفته است برخی راویان بر او طعن می‌زنند (خویی، معجم رجال الحدیث، ۱۶۵/۱۱). و برخی گفته‌اند در صفین با آن حضرت بوده، اما بعد عثمانی شده است (ابن حجر، ۱۶۱/۵). و برخی بغض او نسبت به آن حضرت و انحراف او از آن حضرت را به علت اینکه آن حضرت به او چیزی عطا نفرمود، گزارش داده‌اند (نمازی، ۵۱۰/۴). و شاید به همین جهت، شیخ طوسی در رجال خود که اصحاب حضرت علی(ع) را نام برده، او را در شمارآنان

نیاورده است. در هر صورت وثاقت وی نزد شیعه ثابت نیست.[۲۰]

البته اهتمام و جدیت مسلمانان در ضبط قرآن و تکرار قرائت و تصحیح آن انکار شدنی نیست و وجود حافظان قرآن و قرائت آنان بر پیامبر و نوشته شدن هزارها قرآن و رقابت بین حافظان و قرآن‌های مکتوب که در کلام طیب به آن اشاره شده، از مسلمات و قطعیات تاریخ قرآن است و نقش بسیار زیاد این اهتمام و جدیت در صیانت قرآن از تحریف و جلوگیری از خطا در اعراب و قرائت کلمات و حروف آن را نیز نمی‌توان انکار کرد، بلکه در توضیح و تقویت آن می‌توان گفت: از آنجا که قرآن کریم سخن خدای متعال و آخرین کتاب آسمانی است، از صدر اسلام تاکنون مورد اهتمام جدی مسلمانان بوده است. پیامبر(ص) نسبت به قرائت، حفظ و جمع‌آوری آن سفارش‌های اکید داشته و مسلمانان آن را محور و اساس دین خود تلقی کرده و قرائت آن را از وظایف روزمرّه دینی خود می‌دانستند. متن قرآن در طول تاریخ اسلام، سینه‌به‌سینه و دست‌به‌دست، از نسلی به نسل بعد منتقل می‌شده و به این دلیل، همواره قاریان و حافظان فراوانی از صدر اسلام تاکنون، در میان مسلمانان وجود داشته و از ارج و منزلت والایی برخوردار بوده‌اند.

با توجه به این امور، اطمینان حاصل می‌شود که قرآن با همان الفاظ نازل شده و قرائت رسول خدا(ص) در طول تاریخ رواج داشته است و عواملی از قبیل ابتدایی بودن خط در زمان کتابت قرآن و خالی بودن از نقطه و اعراب و اختلاف لهجه‌های قبایل عرب و احیاناً اجتهادات شخصی برخی از مسلمانان، خللی در قرائت رایج ایجاد نکرده و تنها برخی قرائت‌های شخصی و مخالف مشهور پدید آورده است که مورد اعتنای جامعه اسلامی نبوده‌اند، و اگر کسی این بیان را برای اثبات تواتر اعراب کنونی قرآن و قرائت مطابق با آن در تمامی دوره‌های تاریخی نسبت به تمامی کلمات قرآن، حتی کلماتی که از قاریان معروف قرائت دیگری برای آن‌ها گزارش شده است، کافی نداند یا در آن تأمل داشته باشد، دست کم این استدلال برای اثبات شهرت اعراب کنونی و قرائت مطابق با آن در همهٔ اعصار و از جمله در عصر امامان معصوم: کافی است و از اینکه از جانب ایشان نسبت به این اعراب و قرائت تخطئه یا نهیی دیده نشده است، تقریر معصومان: بر صحت قرائت مطابق با اعراب کنونی به‌دست می‌آید.

در نقد اجماعی بودن صحت قرائت کنونی نیز می‌توان گفت در اجماع عموم مسلمانان در همهٔ اعصار بر صحت این قرائت در تمامی کلمات قرآن تردید است؛ زیرا در کلماتی که از قاریان معروف قرائت دیگری نقل شده است، صحت قرائت کنونی نزد آن قاریان و پیروان آنان معلوم نیست، اما در اجماع دانشمندان مسلمان در عصر حاضر بر صحت این قرائت در تمامی کلمات تردیدی نیست و این اجماع هرچند نمی‌تواند دلیلی مستقل بر صحت این قرائت باشد، ولی در مؤید بودن آن تأملی نیست. بنابراین هرچند برخی مستندات صاحبان این دیدگاه قابل مناقشه است و با تمامی استدلال‌های آنان نمی‌توان موافقت کرد، اما با توجه به امور یاد شده، در شهرت قرائت مطابق با اعراب کنونی قرآن در عصر امامان معصوم: و تقریر ایشان نسبت به آن تردیدی نیست و همین برای اثبات صحت قرائت کنونی کافی است و اجماع دانشمندان مسلمان در عصر حاضر بر صحت قرائت کنونی نیز مؤید آن است و از اینکه چنین تقریر و اجماعی نسبت به سایر قرائت‌ها ـ هرچند از قرائت‌های هفت‌گانه و مشهور باشند ـ ثابت نیست، نتیجه می‌گیریم قرائت صحیح در تمامی کلمات قرآن، حتی در موارد اختلافِ قرائت، تنها قرائت مطابق با اعراب و حروف فعلی قرآن کریم است و قرائت و تفسیر آیات فقط بر طبق این قرائت جایز است و بر طبق سایر قرائت‌ها، هرچند از قرائت‌های هفت‌گانه باشند، روا نیست.

البته اگر ثابت شود که برخی کلمات قرآن در عصر حضور امامان معصوم با قرائت مشهور دیگری غیر از قرائت اعراب‌گذاری‌شده در مصحف‌های موجود نیز قرائت می‌شده‌اند و از سوی آنان رد نشده است، یا روایاتی معتبر با صراحت، قرائت دیگری برای آن کلمات بیان کند، در این گونه کلمات نمی‌توان قرائت صحیح را متعین در قرائت اعراب‌گذاری‌شده دانست. برای مثال، آیه‌ی ۱۳۰ سورهٔ صافّات در قرآن‌های کنونی، {سَلَامٌ عَلَى إِلْ ياسِينَ} اعراب گذاری شده است، اما روایات فراوانی بر صحت قرائت «آلِ یاسین» دلالت دارند. این روایات را هم دانشمندان شیعه در کتاب‌های خود نقل کرده‌اند، و هم دانشمندان اهل تسنن. از اهل تسنن، حاکم حسکانی در شواهد التنزیل هفت روایت آورده است (حاکم حسکانی، ۱۶۵/۲-۱۷۰) و نقل شده است که افراد دیگری مانند طبرانی، ذهبی، ابن‌حجر عسقلانی، ابونعیم، ابن‌حجر هیثمی، ابن‌عدی، سید یحیی بن موفق

بالله نیز برخی از این روایات را در کتاب‌های خود آورده‌اند (همان، پاورقی ص۱۶۶). از شیعه، علامه مجلسی در بحارالانوار دوازده روایت از این روایت‌ها را از کتاب‌هایی مانند عیون اخبار الرضا، معانی الاخبار، الأمالیِ صدوق، تفسیر القمی، تفسیر فرات الکوفی و کنز جامع الفوائد جمع‌آوری کرده است (مجلسی، ۱۶۷/۲۳-۱۷۰) و سید هاشم بحرانی در تفسیر برهان افزون بر روایات بحارالانوار، یک روایت از الاحتجاج طبرسی نیز آورده است. (بحرانی، ۳۴/۴)

در یازده روایت از این روایت‌ها، چهار روایت از حضرت علی(ع)، پنج روایت از ابن‌عباس، یک روایت از امام رضا(ع)، و یک روایت از ابومالک، قرائت «آل یاسین» قطعی و مفروغ‌عنه به‌شمار آمده و «یاسین» به حضرت محمد(ص) و «آل یاسین» به آل آن حضرت تفسیر و به اینکه این آیه فضیلتی ممتاز برای اهل‌بیت: است، اشاره شده است. و در یک روایت با دو سند از عمر بن خطاب نقل شده که این آیه را «سلامٌ علی آلِ یاسین» قرائت می‌کرده است. (همان)

در توقیعی که طبرسی از محمد حمیری از ناحیهٔ مقدسهٔ امام زمان(ع) درباره خواندن زیارت آل‌یاسین نقل کرده است نیز تصریح شده که خدای متعال فرموده است: «سَلَامٌ عَلی آلِ یاسِینَ» (طبرسی، احمد بن علی، ۳۱۵/۲). و گزارش داده‌اند که نافع (امام قرائت در مدینه)، ابن‌عامر (امام قرائت در شام) و یعقوب (امام قرائت در بصره)، این آیه را «سَلَامٌ عَلَی آلِ یاسِینَ» قرائت کرده‌اند (طبرسی، فضل بن حسن، ۴۵۶/۸؛ ابن جزری، ۲۶۹/۲). ابن‌جزری متوفای ۸۳۳ق، امام و استاد علم قرائت در جامع اموی شام (سیوطی، ذیل طبقات الحفاظ، ۳۷۶)، پس از نقل قرائت «سَلَامٌ عَلَی آلِ یاسِینَ» از قاریان یادشده، گفته است:

«و کذا رسمت فی جمیع المصاحف» (ابن‌جزری، ۲/۲۶۹)

«و در جمیع مصحف‌ها چنین نگاشته شده است.»

این خبر حکایت از آن دارد که کلمه‌ی «إِلْ یاسِینَ» در قرآن‌های موجود در عصر ابن‌جزری (قرن نهم هجری)، «آلِ‌یاسین» بوده و چنین نبوده است که در همهٔ اعصار در قرآن‌های موجود میان مسلمانان به‌صورت «إِلْ یاسِینَ» اعراب‌گذاری شده باشد؛ به‌خصوص که در قرآن‌های موجود در عصر حاضر نیز کلمهٔ «ل» از «یا» جدا نوشته شده و این رسم‌الخط که ظاهراً رسم‌الخط همیشگی قرآن از زمان نزول تا عصر حاضر است، با قرائت «آل‌یاسین» مناسبت دارد، نه با قرائت «إِلْ یاسِینَ»؛ زیرا بنا بر قرائت

«اِلْ یاسین»، منظور از این کلمه، حضرت «الیاس» یکی از پیامبران خداست و رسم‌الخط صحیح در نام آن پیامبر، متصل بودن «ل» و «یا» است و در چند آیه قبل در همین سوره، کلمهٔ «الیاس» به‌عنوان نام آن پیامبر با اتصال «ل» و «یا» آمده است و بودن «یا و نون» (ین) در آخر کلمه، مُبَعِّد و مشکل دیگری برای قرائت «اِلْ یاسین» است؛ زیرا بنا بر این قرائت، نام حضرت «الیاس» است و در نام او «یا» و «نون» نیست.

با وجود این روایات و قراین یادشده، چگونه می‌توان قرائت «إِلْ یاسِینَ» را مورد تقریر امامان معصوم و تنها قرائت صحیح این کلمه، و قرائت «آل یاسین» را قاطعانه نادرست دانست! با توجه به قراین و روایات یادشده، اگر به صحت قرائت «آل یاسین» اطمینان حاصل نشود، دست‌کم در اینکه قرائت «إِلْ یاسِینَ» مورد تقریر امامان معصوم بوده و قرائت صحیح این کلمه متعین در آن باشد، تردید حاصل می‌شود.

نتیجه‌گیری

از آنچه در بررسی دیدگاه‌ها بیان شد، نتیجه می‌گیریم تواتر قرائت‌های هفت‌گانه یا ده‌گانه واقعیت ندارد؛ زیرا افزون بر اینکه دلیل و شاهدی بر آن نیست، مستلزم آن است که قرآن کریم با هفت یا ده قرائت نازل شده باشد و این در روایات شیعه با صراحت نفی شده است. بر حجیت قرائت‌ها نیز دلیل معتبری نیست. پس به صحت قرائت‌های هفت‌گانه یا ده‌گانه نمی‌توان ملتزم شد؛ چه بر اساس تواتر، و چه بر اساس حجیت قرائت‌ها. اما با دیدگاه صحت قرائتِ مطابق با اعرابِ ثبت شده در آیات ـ جز در برخی آیات که روایات فراوان و محفوف به قراین از قرائت دیگری برای آن‌ها حکایت دارد ـ می‌توان موافقت کرد و طبق آن فتوا داد؛ زیرا هرچند برخی از مستندات صاحبان آن دیدگاه مخدوش است، ولی برخی از دلایل آن‌ها را می‌توان تقویت کرد و دلیل صحت این قرائت دانست.

پی‌نوشت‌ها:

۱ـ در عصر حاضر گاهی از قرائت‌های مختلف، برداشت‌های مختلف افراد از یک متن و عبارت اراده می‌شود، ولی در اینجا از قرائت چنین معنایی مراد نیست.

۲ـ برای آشنایی با آن هفت قاری ر.ک: خویی، نابیلا یف ریسفت نآرقلا، ۱۲۶-۱۴۲. برای آشنایی با آن سه قاری ر.ک: همان، ۱۴۳-۱۴۷.

۳ـ برای دیدن کاربرد این عنوان در مورد آنان ر.ک: همان، ص۱۳۷، ۱۴۴ و ۱۴۶.

۴ـ ابن‌جزری متوفای ۸۳۳ق کتابی با عنوان« النشر فی القرائات العشر» در دو جلد تألیف کرده و در آن از قرائت‌های ده‌گانه سخن گفته است.

۵ـ مانند قرائت «تَلَقَّوْنَهُ» و «تلِقُونَهُ» در سوره نور، آیه ۱۵؛ قرائت «أُمَّة» و «اَمَة» در سورة یوسف، آیه ۴۵ و... (برای توضیح این مثال‌ها و مثال‌هایی دیگر ر.ک: معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۳۷۰/۱؛ ۷۵/۲، ۷۷، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۵۹ و ۱۶۹)

۶ـ از امام باقر(ع) روایت شده است که فرمود: «ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولکن الاختلاف یجیئ من قبل الرواه». با سند معتبر از فضیل بن یسار نیز روایت شده است که گفت: به ابوعبدالله امام صادق(ع) گفتم مردم می‌گویند قرآن بر هفت حرف نازل شده است. فرمود: «کذبوا اعداء اللّه ولکنه نزل علی حرف واحد من عند واحد» (کلینی، ۶۰۱/۲).

۷ـ آقای معرفت یازده آیه از آیاتی را که قرائت‌های مختلف آن‌ها معانی متضاد دارند، با عنوان «تناقض فی القرائات» گرد آورده است. (ر.ک: معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۷۶/۲)

۸ـ زیرا سند روایت چنین است: محمد بن ابی عبدالله رفعه عن عبدالعزیز بن المهتدی... (کلینی، ۱۴۵/۱)

۹ـ متن آن روایت چنین است: «الفضل بن الحسن الطبرسی فی مجمع البیان نقلاً عن الشیخ الطوسی قال روی عنهم: جواز القراءة بما اختلف القرّاء فیه». (حر عاملی، ۸۲۱/۴)

۱۰ـ سند آن چنین است: «محمد بن علی بن الحسین فی کتاب الخصال عن محمد بن علی ماجیلویه عن محمد بن یحیی عن محمد بن أحمد عن أحمد بن هلال عن عیسی بن عبداللّه الهاشمی عن أبیه عن آبائه: قال: ...» (همان، ۸۲۲)

۱۱ـ برای اطلاع از وضعیت عیسی بن عبدالله ر.ک: خویی، معجم رجال الحدیث، ۲۰۰/۱۳. از پدر عیسی بن عبدالله نیز اطلاعی یافت نشد.

۱۲ـ نجاشی درباره‌اش گفته است: «صالح الروایة یعرف منها و ینکر و قد روی فیه ذموم من سیدنا ابی‌محمد العسکری(ص)» (نجاشی، ۸۳). شیخ طوسی در فهرست گفته است: «و کان غالیاً متهماً فی دینه» (طوسی، الفهرست، ۳۶). و در رجال، او را در شمار اصحاب امام هادی۷ آورده و گفته است: «بغدادی، غالٍ» (طوسی، رجال الطوسی، ۴۱۰). علامة حلّی گفته است: «هو عندی ان روایته غیر مقبولة» (حلی، رجال العلاّمة الحلی، ۲۰۲). ولی آیت‌الله خویی در ترجیح و تقویت وثاقت او سخن گفته است (ر.ک: خویی، معجم رجال الحدیث، ۳۵۸/۲).

۱۳ـ سند آن دو روایت چنین است: «و عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن محمد بن سلیمان عن بعض أصحابه عن أبی‌الحسن۷ قال: ...»، «و عنهم عن سهل عن علی بن الحکم عن عبداللّه بن جندب عن سفیان بن السمط قال: ...» (حر عاملی، ۸۲۱/۴)

۱۴ـ سند آن چنین است: «و عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن علی بن الحکم عن داود بن فرقد والمعلی بن خنیس جمیعاً قالا: ...» (همان)

۱۵ـ متن آن حدیث چنین است: «کنا عند أبی عبداللّه(ع) فقال إن کان ابن‌مسعود لا یقرأ علی قرائتنا فهو ضالّ ثم قال أمّا نحن فنقرؤه علی قراءة أبیّ». (همان)

۱۶ـ استناد به تواتر با عبارت‌های مختلف، هم در کلام بلاغی دیده می‌شود، هم در کلام طیب، و هم در کلام معرفت.

۱۷ـ استناد به این امر در کلام طیب است.

۱۸ـ در کلام آقای معرفت با تفصیل به این امر استناد شده است.

۱۹ـ استناد به این امر نیز در خصوص کلام آقای طیب دیده می‌شود.

۲۰ـ با توجه به آنچه در معرفی حفص، عاصم و سلمی بیان شد، نادرستی سخن برخی که گفته‌اند: «الف) اسنادی که ذهبی در قرائت عاصم به روایت حفص از حضرت علی۷ می‌آورد، عالی السند است... ج) حفص و عاصم و ابوعبدالرحمن سلمی کاملاً مورد اعتماد و اطمینانند» (مؤدب، ۱۹۳)، آشکار است.

منابع و مآخذ:

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم؛ **کفایة الاصول**، قم، مؤسسة آل البیت لاحیاء التراث، ۱۴۲۶ق.

۲. آلوسی، سیدمحمود؛ **روح المعانی**، بیروت، دار احیاء تراث العربی، ۱۴۰۵ق.

۳. ابن جزری، محمد بن محمد؛ **النشر فی القراءات العشر**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.

۴. ابن حنبل، احمد؛ **العلل**، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۸ق.

۵. ابن سعد، محمد؛ **الطبقات الکبری**، بیروت، دار صادر، بی‌تا.

۶. ابوشامه، عبدالحمن بن اسماعیل؛ **المرشد الوجیز**، بیروت، دار صادر، ۱۳۹۵ق.

۷. اردبیلی، احمد؛ **مجمع الفائدة و البرهان**، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۲ق.

۸. انیس، ابراهیم و دیگران؛ **المعجم الوسیط**، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸ق.

۹. بحرانی، سیدهاشم؛ **البرهان فی تفسیر القرآن**، بیروت، دارالهادی، ۱۴۱۲ق.

۱۰. بلاغی، محمدجواد؛ **آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

۱۱. تجلیل، ابوطالب؛ **معجم الثقات**، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

۱۲. حاکم حسکانی، عبیدالله بن عبدالله؛ **شواهد التنزیل**، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.

۱۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ **وسائل الشیعة**، تهران، مکتبة الاسلامیّة، بی‌تا.

۱۴. حسینی عاملی، سیدجواد بن محمد؛ **مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلاّمة**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

۱۵. حلی، حسن بن یوسف؛ **رجال العلامة الحلی**، قم، منشورات الاسلامی، ۱۴۱۳ق.

۱۶. ـــــــــــــــ ؛ **تذکرة الفقهاء**، بی‌جا، المکتبة المرتضویة، بی‌تا.

۱۷. ـــــــــــــــ ؛ **تحریر الاحکام**، قم، مؤسسة الامام صادق(ع)، ۱۴۲۰ق.

۱۸. خویی، سید ابوالقاسم؛ **کتاب الصلاة**، قم، مدرسة دارالعلم، ۱۴۱۳ق.

۱۹. ـــــــــــــــ ؛ **البیان فی علوم القرآن**، بیروت، دارالزهراء، ۱۴۰۸ق.

۲۰. ـــــــــــــــ ؛ **معجم رجال الحدیث**، بیروت، دارالزهراء، ۱۴۰۳ق.

۲۱. ـــــــــــــــ ؛ **منهاج الصالحین**، قم، مدینة العلم، ۱۴۱۰ق.

۲۲. زرقانی، محمد عبدالعظیم؛ **مناهل العرفان فی علوم القرآن**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.

۲۳. زرکشی، محمد بن عبدالله؛ **البرهان فی علوم القرآن**، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۰ق.

۲۴. سبحانی، جعفر؛ **تهذیب الاصول**، قم، دارالفکر، بی‌تا.

۲۵. سبزواری، محمد باقر؛ **ذخیرة المعاد فی شرح الارشاد**، بی‌جا، مؤسسه آل البیت، بی‌تا.

۲۶. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن؛ **الإتقان فی علوم القرآن**، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۱۶ق.

۲۷. ـــــــــــــــ ؛ **ذیل طبقات الحفاظ**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

۲۸. شنقیطی، محمد الامین بن محمد المختار؛ **اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن**، بیروت، عالم الکتب، بی‌تا.
۲۹. صفی‌پور، عبدالرحیم بن عبدالکریم؛ **منتهی الارب فی لغة العرب**، بی‌جا، انتشارات کتابخانه سنایی، بی‌تا.
۳۰. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم؛ **العروة الوثقی**، بیروت، موسسة الاعلمی، ۱۴۰۹ق.
۳۱. طبرسی، احمد بن علی؛ **الاحتجاج**، نجف، منشورات دارالنعمان، ۱۳۸۶ق.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن؛ **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن؛ **الفهرست**، قم، منشورات الرضی، بی‌تا.
۳۴. ـــــــــــــــ ؛ **رجال الطوسی**، نجف، منشورات الحیدریة، ۱۳۸۱ق.
۳۵. ـــــــــــــــ ؛ **الاستبصار فیما اختلف من الاخبار**، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۱۳ق.
۳۶. ـــــــــــــــ ؛ **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۳۷. طیّب، سید عبدالحسین؛ **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران، کتابفروشی اسلامی، بی‌تا.
۳۸. کاشف الغطاء، جعفر؛ **کشف الغطاء**، اصفهان، انتشارات مهدوی، بی‌تا.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب؛ **اصول الکافی**، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۳ق.
۴۰. مجلسی، محمد باقر؛ **بحار الانوار**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۴۱. معرفت، محمد هادی؛ **التمهید فی علوم القرآن**، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۴۲. ـــــــــــــــ ؛ **علوم قرآنی**، قم، مؤسسه انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۸ش.
۴۳. مؤدب، سیدرضا؛ **نزول قرآن و رؤیای هفت حرف**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ش.
۴۴. نجاشی، احمد بن علی؛ **رجال النجاشی**، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
۴۵. نمازی، علی؛ **مستدرکات علم رجال الحدیث**، تهران، حیدری، ۱۴۱۴ق.
۴۶. وحید بهبهانی، محمد باقر؛ **حاشیة مجمع الفائدة والبرهان**، بی‌جا، مؤسسة العلامة المجدد الوحید البهبهانی، ۱۴۱۷ق.

اعتبار مخارج حروف در فقه

یوسفعلی علی اکبریان[1]

چکیده

مخارج حروف یک موضوع عرفی است که در فقه در مباحث: نماز، قرائت قرآن، اجرای عقود، و تعیین دیه مطرح شده است. در این مقاله مسائل مربوط به اعتبار مخارج در این مباحث ارائه می‌گردد. در قرائت و اذکار واجب نمازهای واجب رعایت مخارج عربیِ صحیح معیار است و آرای علمای تجوید در مخارج، به عنوان رأی اهل خبره، فقط برای کسی که قادر به رجوع به اهل زبان عربی نیست معتبر است. رعایت مخارج در نماز مستحبی وجوب شرطی دارد. در نماز امام جماعت و نماز استیجاری توانایی در قرائت صحیح شرط است. در قرائت قرآن نذری و استیجاری و مشروط و مانند آن، لزوم رعایت مخارج بر اساس قصد نذر کننده و ... تعیین می‌شود و اطلاق کلام در صورت عدم انصراف، لزوم رعایت مخارج عربیِ صحیح است. لزوم رعایت مخارج عربی صحیح در اجرای صیغهٔ عقود، مبتنی بر اعتبار قدر متیقن است، و در صیغهٔ نکاح و طلاق بیشتر و در عقود اذنی کمتر اهمیت دارد. در جنایت بر زبان، دیه بر اساس نسبت مخارج از بین رفتهٔ حروف محاسبه می‌شود نه بر اساس مساحت از بین رفتهٔ زبان، و احتیاط در مصالحهٔ بر اکثر النسبتین است.

کلید واژه: مخارج حروف، نماز، عقد، دیه

۱ـ عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی / Ha.aliakbarian@isca.ac.ir

۱. کلیات

۱ـ۱. موضوع شناسی

در این عنوان به مباحث موضوع شناسی مخارج حروف اشاره می‌شود. از آنجا که این مباحث غرض اصلی مقاله نیستند فقط در حد تبیین موضوع به آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱) مخارج حروف ـ به خصوص ـ موضوع هیچ حکم شرعی‌ای نیست و حد اکثر به لحاظ توقف امتثال حکم وجوب قرائت و مانند آن بر رعایت مخارج حروف، موضوع حکم شرعی قرار گرفته است. در این حالت، مخارج حروف یک موضوع عرفی است و تشخیص آن مانند سایر امور عرفی بر عهدهٔ عرف می‌باشد. حتی اگر آن را از موضوعات مستنبط عرفی بدانیم، استنباط آن از طریق تتبع محاورات و استعمالات فصحای عرب امکان پذیر است. از همین رو است که روایت و آیه‌ای مبنی بر چیستی مخارج حروف در زبان عربی و عدد آن‌ها، آن گونه که علمای تجوید بیان کرده‌اند در منابعِ در دست، یافت نمی‌شود؛ و با توجه به اهمیت مسئله نیز ظن قوی به عدم وجود آن حاصل است. (شفتی، ج۲، ص: ۸۶).

۲) در عدد مخارج حروف اختلاف است: برخی مانند سیبویه شانزده مخرج: سه مخرج در حلق، ده مخرج در زبان، سه مخرج در لب. (سبزواری، ج۶، ص:۳۲۲؛ حمیری، ج۱، ص: ۸۴)؛ و برخی مانند خلیل هفده، و برخی دیگر چهارده مخرج شمرده‌اند (سبزواری، ج۶، ص: ۳۲۱).[1] برخی نیز عدد مخارج را به عدد حروف زبان عربی، یعنی بیست و هشت مخرج دانسته‌اند. (منتظری، الأحکام الشرعیة علی مذهب أهل البیت علیهم السلام، ص: ۵۶۶)

۳) در علم تجوید دندان‌ها را به چهار قسم: ثنایا، رباعیات، انیاب و اضراس تقسیم می‌کنند، که در تبیین مخارج حروف دخالت داده می‌شوند. همچنین برای حروف صفات: جهر، همس، شدت، رخاء، و توسط میان شدت و رخاء قائلند، که ارتباط دورتری با مخارج حروف دارد. در این مقاله، صرفاً به احکام مخارج حروف پرداخته می‌شود گر چه ضوابط و نتایج بحث می‌تواند در بحث صفات حروف نیز دخیل باشد.

۴) آیا ادای حروف از غیر از مخارجی که علمای تجوید معین کرده‌اند ممکن است؟ پاسخ مبتنی بر

این است که آیا تعیین این مخارج به لحاظ دقت است یا به لحاظ غالب و تقریب. (سبزواری، ج۶، ص: ۳۲۳) این نکته، که آثار فقهی بسیاری دارد، به عنوان مبنای بحث در همین کلیات مطرح خواهد شد.

۵) اگر زبان عربیِ امروز از حیث مخارج حروف، تفاوتی با زمان نصوص داشته باشد بعید نیست مسئله قابل تفصیل باشد میان اعتبار مخارج حروف در قرائت قرآن، که وضعیت زمان نصوص معیار است؛ و مخارج حروف در اجرای عقود و در مسئلهٔ دیه، که وضعیت زمان حال معیار است. این مسئله در مباحث بعدی تبیین خواهد شد، و در اینجا صرفا به دلیل ارتباط با موضوع شناسی اشاره شد.

۱ـ۲. مبنای بحث:

آیا مخارج معین شده در علم تجوید تنها راه ادای حروف هستند؟

علمای تجوید و نیز برخی علمای صرف و نحو برای هر حرف مخرجی را که از آن تلفظ می‌شود معین کرده‌اند ، پرسشی که در اینجا مطرح می‌کنیم این است که آیا هر حرف را فقط می‌توان از مخرج معین آن ادا کرد به این معنا که اگر از غیر آن ادا شود در زبان عرب آن حرف ادا نشده است؟ دو پاسخ مطرح است:

۱) پاسخ منفی، به دلیل غالبی دانستن این مخارج؛ یعنی امکان ادای حرف از غیر این مخارج نیز به صورت غیر غالب وجود دارد. سید یزدی د رعروهٔ الوثقی، این مبنا را اتخاذ کرده و آن را دلیل بر عدم وجوب رعایت این مخارج، و کفایت صدق عرف عرب دانسته است. (یزدی طباطبایی: ج۲، ص۵۱۷، م۴۱). از پانزده فقیهی[۲] که تعلیقهٔ آنان در این کتاب منتشر شده، فقط محقق نائینی با آن مخالفت کرده و آن را به حسب عادت محال دانسته است. (همان) از فقیهانی که پس از اینان بر عروه تعلیقه زده و در این عبارت تعلیقه ندارند می‌توان مرحوم فاضل (فاضل، العروة الوثقی مع تعلیقات الفاضل، ج۱، ص۴۷۴) و منتظری (منتظری، العروهٔ الوثقی مع تعلیقات المنتظری، ج۱، ص۵۳۲) را نام برد. مراد از غیر غالب در عبارت اینان، یا این است که غیر غالب از متکلمان عرب به غیر این مخارج نیز تکلم می‌کنند، یا این است که متکلمان عرب به صورت غیر غالب به غیر این مخارج نیز تکلم می‌کنند. به هر حال، بنا بر هر دو احتمال تلفظ به غیر این مخارج، از تکلم عرب خارج نیست.

۲) پاسخ مثبت، به دلیل ظهور عبارات علمای تجوید و غیر آنان در حصر مخارج حروف در

مخارج یاد شده. از موافقان این پاسخ، علاوه بر محقق نائینی، که قبلاً به آن اشاره شد، محسن حکیم است که نخست سخن علمای تجوید را دال بر امتناع دانسته و به آن متمایل نیز شده است، (حکیم، مستمسک العروة الوثقی؛ ج۶، ص: ۲۳۵) ولی سپس استدراک کرده، امکان تلفظ به برخی از حروف از غیر مجاری معین شده در علم تجوید را وجداناً ممکن دانسته است. (همان، ص۲۳۶)

نویسنده، برای تصریح به پاسخ مثبت یا منفی این مبنا، سابقه‌ای پیش از این نیافت.

۱ـ اعتبار مخارج حروف در نماز

اعتبار مخارج حروف در نماز از زوایای متعددی در فقه وارد شده است: ۱) اعتبار آن در قرائت، ۲) در اذکار واجب و مستحب، ۳) در نمازهای مستحبی، و ۴) در نماز طواف. همچنین ۵) وظیفهٔ مکلف در موارد تخلف از مخارج حروف، ۶) وظیفهٔ او در تعلم مخارج حروف، و ۷) وظیفهٔ او در صورت عجز از مخارج. در این مقاله، چهار مسئلهٔ نخست که مستقیماً مربوط به اعتبار مخارج است ارائه می‌گردد.

۲ـ۱. اعتبار مخارج حروف در قرائت حمد و سوره نماز واجب

بسیاری از فقها رعایت مخارج حروف را در قرائت حمد و سورهٔ نماز ـ در صورت عدم عذر ـ واجب دانسته‌اند. (ابن فهد، الرسائل العشر؛ ص: ۷۸؛ شفتی، تحفة الأبرار الملتقط من آثار الأئمة الأطهار؛ ج۲، ص: ۸۱؛ نجفی، مجمع الرسائل (محشی صاحب جواهر)؛ ص: ۲۴۴؛ بصری بحرانی، کلمهٔ التقوی؛ ج۱، ص: ۳۹۶؛ فاضل، جامع المسائل؛ ص: ۷۷ لکن احتیاطی؛ اشتهاردی، مدارک العروة؛ ج۱۵، ص: ۲۰۹؛ بهجت، استفتاءات؛ ج۲، ص: ۱۴۲) فعلاً در ابتدای بحث، مقصود از مخارج حروف مخارجی است که علمای تجوید و صرف و نحو برای حروف معین کرده‌اند. دلیل کسانی که رعایت این مخارج را واجب دانسته‌اند ـ به همراه نقد و بررسی آن ـ عبارت است از:

الف) ادلهٔ لفظی مانند:

۱. آیهٔ «وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً» (مزمل:۴) با تفسیر مروی از امیر المؤمنین علیه السلام که فرمود: «أنّه حفظ الوقوف و أداء الحروف» (شرح فروع الکافی، ج۲، ص: ۵۲۹)، به این بیان که مراد از اداء الحروف رعایت

مخارج حروف باشد، و امر در آیه دال بر وجوب.

نقد و بررسی: اولاً مروی از امیر المؤمنین بدون سند است و در مجامع روایی شیعی نقل نشده است، (بحرانی، ج۸، ص:۱۷۴) گر در زبان علمای تجوید و بلکه فقها رواج دارد. ثانیاً ادعای اجماع بر استحباب ترتیل مانع از حمل امر بر وجوب است (بحرانی، ج۸، ص:۱۷۲) روایتی نیز که پس از این از امام صادق علیه السلام نقل خواهد شد دلالت بر استحباب دارد. ثالثاً بر این دلالت ندارد که أداء الحروف یعنی ادای حرف از این مخارج معین، و شاید مراد از آن ادای حروف به معنای اصل ادای حروف و عدم اندماج حروف در یکدیگر به سبب سرعت در تکلم باشد. رابعاً روایات متعدد دیگری وجود دارد که مراد از ترتیل را به توجه به معانی آیات تفسیر کرده است. امام صادق علیه السلام فرمود: «ینبغي للعبد إذا صلى أن یرتل في قراءته فإذا مر بآیة فیها ذکرا الجنة وذکر النار سأل الله الجنة وتعوذ بالله من النار، وإذا مر بیا أیها الناس ویا أیها الذین آمنوا، یقول لبیك ربنا» (طوسی، تهذیب الاحکام، ج۲، ص۱۲۴)

۲. روایت امام صادق از امیر المؤمنین علیه السلام در تفسیر آیهٔ ترتیل: «بینه تبیانا ولا تهذه هذ الشعر ولا تنثره نثر الرمل ولکن افزعوا قلوبکم القاسیة ولا یکن هم أحدکم آخر السورة» (کلینی، الکافی، ج۴، ص:۶۲۸)

نقد و بررسی: تبیین قرآن در این روایت، به معنای اصل ادای حرف است و به قرینهٔ جملهٔ بعد، به سرعت قرائت و آهنگ آن اشاره دارد. همچنین به قرینهٔ ادامهٔ روایت حتی اگر مراد از تبیین قرآن ادای حروف از مخارج باشد غرض از تدبر در معانی قرآن است پس حیثیت رعایت مخارج لحاظ نشده است بلکه آرام خواندن آن مراد است.

۳. روایت امام صادق علیه السلام از رسول اکرم صلی الله علیه وآله: «اقرؤوا القرآن بألحان العرب وأصواتها» (کلینی، الکافی، ج۴، ص: ۶۲۹)

نقد و بررسی: لحن و صوت عرب به قرینهٔ ادامهٔ روایت، دلالت بر رعایت مخارج حروف ندارد. در ادامهٔ روایت آمده است: وإیاکم ولحون أهل الفسق وأهل الکبائر فإنه سیجیئ من بعدي أقوام یرجعون القرآن ترجیع الغناء والنوح والرهبانیة، لا یجوز تراقیهم قلوبهم مقلوبة وقلوب من یعجبه شأنهم. (همان)

ب) دلیل اعتباری

عدم صدق امتثال واجب در صورت اخلال به مخارج حروف (شهید اول، ذکری الشیعهٔ فی أحکام

الشریعة؛ ج۳، ص: ۳۰۴) یا اخلال به ماهیت قرائت در صورت اخلال به مخارج حروف (همان، ص۳۰۵).

نقد و بررسی: در واقع سایر ادله نیز نیازمند این دلیل هستند. به هر حال، این دلیل مبتنی بر این مبنا است که ادای صحیح حرف از غیر مخارج بیان شده در علم تجوید غیر ممکن باشد در حالی که چنین امتناعی از چند جهت احراز نمی‌شود: اول این که اگر چنین بود باید برای مسلمانان عجم، به ویژه در زمان امام رضا علیه السلام، تعلیم مخارج حروف عربی شیوع می‌داشت و این شیوع با اخباری، به ما می‌رسید، و چنین اخباری وجود ندارد؛ (سبزواری، مهذب الأحکام؛ ج۶، ص: ۳۲۰) دوم این که علمای تجوید در مخارج برخی از حروف، و نیز در تعداد مخارج اختلاف نظر دارند. همین اختلاف نظر کاشف از این است که این مخارج مخارج غالبی یا ترجیحی هستند نه مخارج انحصاری و لازم، به گونه‌ای تکلم به غیر آن‌ها تکلم عربی محسوب نشود و حرف ادا نشده باشد.

به عبارت دیگر، هر دو نظریه بر این مسئله اتفاق نظر دارند که قرائت در نماز باید به صورت عربی صحیح باشد، و عربی غلط حتی در یک حرف، مجزی نیست، و ادای صحیح حروف نیز فقط از مخارج آن‌ها ممکن است، به گونه‌ای که اگر حرفی از مخرج دیگری ادا شود آن حرف به شمار نمی‌آید، و قرائت واجب ادا نشده است؛ اما اختلاف بر معیار سنجش مخارج حروف است که آیا معیار آن سخن علمای تجوید است یا عرف عرب. قائلین به عدم وجوب رعایت مخارج مذکور در علم تجوید، معیار را عرف عرب می‌دانند نه ادعای علمای تجوید. پس، همگان رعایت مخارج حروف را واجب می‌دانند، و اختلاف بر چیز دیگری است.

با این بیان می‌توان عبارات برخی را که رعایت مخارج را لازم دانسته‌اند الزاماً منطبق بر رعایت آن چه علمای تجوید گفته‌اند ندانست؛ گر چه عبارات برخی ظاهر در رعایت همان مخارجی است که علمای تجوید گفته‌اند. (مجلسی، بیست و پنج رساله فارسی، ص۵۵۴)

پرسش: در اینجا یک پرسشی مطرح می‌شود: مخارج حروف، موضوع عرفیِ محض است و فقیه در اینگونه موضوعات به کبرا فتوا می‌دهد و موضوع را به مکلف وامی‌گذارد. رأی علمای تجوید به عنوان کارشناس و اهل خبره در مخارج حروف چه جایگاهی دارد؟ بر اساس اعتبار عرف عرب در مخارج حروف و عدم اعتبار مخارج مذکور در علم تجوید، رأی اهل خبره چه می‌شود؟ آیا رأی

اهل خبره کاشف از عرف عرب نیست؟ پیش از پاسخ، توجه به یک استفتا از مقام معظم رهبری مفید است:

س ۴۶۵: استفتاء زیر از حضرت امام «قدس سره» شده است: با توجه به تعدد اقوال در تلفظ «الضاد» در علم تجوید، شما به کدام قول عمل می کنید؟ امام «قدس سره» در پاسخ نوشته‌اند: شناخت مخارج حروف بر اساس نظرات علمای تجوید، واجب نیست، بلکه باید تلفظ هر حرفی به صورتی باشد که نزد عُرف عرب صدق کند که آن حرف را ادا کرده است. سؤال ما این است که اولاً: عبارت «نزد عرف عرب صدق کند که آن حرف را ادا کرده است» به چه معنی است؟ ثانیاً: آیا قواعد علم تجوید هم همانند قواعد علم صرف و نحو از عرف و کلام عرب استخراج نشده است؟ در این صورت چگونه می‌توان قائل به جدائی آن دو از ریشه خود شد؟ ...

ج: ملاک در صحت قرائت، موافقت آن با نحوهٔ قرائت اهل لغتی است که قواعد تجوید از آن‌ها گرفته شده است. بنا بر این اگر اختلاف نظرات علمای تجوید در کیفیت تلفظ یکی از حروف ناشی از اختلاف آنان در فهم نحوهٔ تلفظ اهل لغت باشد، مرجع حل اختلاف، خود عرف اهل لغت است. ولی اگر اختلاف نظرات آنان ناشی از اختلاف خود آنان در کیفیت تلفظ باشد، مکلّف در انتخاب هر یک از آن اقوال مخیّر است ... (أجوبة الاستفتاءات فارسی، ص: ۴۹)

پاسخ: اگر مکلف توان این را داشته باشد که خود به عرف عرب رجوع کند، رأی علمای تجوید برای او اعتبار ندارد، و معیار او در تشخیص مخارج حروف، عرف عرب خواهد بود. بنا بر این اگر علمای تجوید در مخرج یک حرف اختلاف نظر داشتند وظیفهٔ مکلف رجوع به عرف عرب است، و حتی ممکن است او عرف عرب را منطبق بر هیچ یک از دو رأی مذکور در علم تجوید نیابد. ولی اگر مکلف توان رجوع به عرف عرب را نداشت و در تشخیص موضوع مخارج حروف جاهل بود، و راهی جز رجوع به اهل خبره نداشت، آنگاه رأی علمای تجوید برای او معتبر می‌شود، و در فرض اختلاف میان آنان و تساوی در خبرویت، او میان آرای آنان مختار است.

در پاسخ رهبری نیز که دو نوع اختلاف میان علمای تجوید ذکر شده و در اولی عرف عرب معیار شده، و در دیگری مکلف در انتخاب آرای علمای تجوید مختار شده است، ممکن است به همین

دو حالت مکلف نظر داشته باشد؛ و البته ممکن است مراد از اختلاف اول اختلاف دو شاهد باشد و اختلاف دوم اختلاف دو اهل خبره؛ که در این احتمال دوم مآلاً به احتمال نخست باز می‌گردد.

۲ـ۲. اعتبار مخارج حروف در اذکار واجب و مستحب نماز

مسئلهٔ رعایت مخارج حروف با همهٔ اقوالی که در آن مطرح است اختصاص به قرائت در نماز ندارد و سایر اذکار واجب در نماز را نیز شامل می‌شود. (نجفی، مجمع الرسائل، ص۲۴۴؛ شفتی، ج۲، ص: ۸۲) ؛ اما آیا در اذکار مستحب نماز واجب نیز جاری است؟ به دلیل مجموع دو نکته رعایت مخارج حروف در ذکر مستحب در نماز، نه واجب است نه مبطل: اول این که ذکری واجب نیست تا رعایت مخارج از باب مقدمه و لزوم فراغ ذمه واجب شود؛ دوم این که کلام آدمی بر ذکر ملحون صدق نمی‌کند تا داخل در ادلهٔ مبطلیت کلام آدمی شود. (قمی، الدلائل فی شرح منتخب المسائل؛ ج۲، ص: ۳۲۵) (حکیم، منهاج الصالحین؛ ج۱، ص: ۲۰۸) (قمی، مبانی منهاج الصالحین؛ ج۴، ص: ۶۱۵)

۳ـ۱. اعتبار مخارج حروف در نماز طواف

مسئلهٔ اعتبار مخارج حروف در نماز طواف به ویژه در نماز طواف نساء در میان فارس زبانان از حساسیت ویژه‌ای برخوردار است، در حالی که این نماز و نیز نماز طواف حج و طواف عمره (زیارت) هیچ ویژگی‌خاصی نسبت به سایر نمازهای واجب ندارد. شاید علت گمان ویژگیِ خاص، بحث محرمات احرام باشد که حلال شدن برخی از آن‌ها منوط به ادای نماز طواف نساء است.

مطرح شدن لزوم قرائت صحیح در نماز طواف، و استفتائاتی که در آن وجود دارد گویای این حساسیت است. برخی از فتاوا نیز این مسئله را تشدید می‌کند؛ مانند لزوم اعادهٔ نماز غلط حتی در فرض جهل قصوری (محمودی، مناسک محشی، مسئلهٔ ۸۲۱: آیات عظام: بهجت، صافی، گلپایگانی) ؛ و یا لزوم جماعت در صورت امکان علاوه بر ادای فرادی (همان، مسئلهٔ ۸۲۲: آیة الله بهجت)، یا احتیاط در نیابت (همان: آیة الله خامنه‌ای) یا احتیاط در نیابت و جماعت (همان: آیات اراکی، وحید خراسانی).

٤ـ۱. اعتبار مخارج حروف در نماز مستحب

رعایت مخارج حروف در نماز مستحبی از حیث وجوب و معیار عرف عربِ درآن، تفاوتی

با رعایت مخارج حروف در نماز واجب ندارد. تفاوتی که میان آن دو است در نوع وجوب آن دو است. وجوب در نماز واجب علاوه بر وجوب شرطی، وجوب مقدمی نیز هست، ولی در نماز مستحب فقط وجوب شرطی است. مقصود از وجوب شرطی، شرط صحت است. مکلف می‌تواند نماز مستحب را نخواند، ولی اگر بخواهد آن را به جا آورد با قرائت صحیح صحیح است و بدون قرائت صحیح مانند از حیث صحت و بطلان مانند نماز واجب است.

۲ـ ۵. اعتبار مخارج حروف در نماز امام جماعت و نماز استیجاری

تفاوت نماز فرادی و نماز امام در این است که اگر مکلف قادر به یادگیری صحیح نماز نباشد نماز او برای خودش صحیح است زیرا خداوند هیچ کس را به زائد بر توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند؛ ولی در خداوند کسی را به امامت جماعت الزام نکرده است تا مقدور او برایش کفایت کند. پس کسی که قادر به نماز صحیح نیست و قادر به یادگیری هم نیست امامت او باطل است.

س ۵۸۷: آیا در صحت قرائت بین نماز فرادی و نماز مأموم یا امام تفاوت وجود دارد یا این که صحت قرائت در هر حال مسأله واحدی است؟

ج: اگر قرائت مکلّف صحیح نباشد و قدرت بر یادگیری هم نداشته باشد، نماز او صحیح است، ولی دیگران نمی‌توانند به وی اقتدا کنند. (امام خمینی، توضیح المسائل؛ ج۱، ص:۸۰۹)

در نماز استیجاری نیز همین سخن جاری است. برخی برای اثبات لزوم آگاهی نائب در نماز از شرایط و اجزاء نماز به فحوای روایتی که در نیابت زن از مرد در حج صروره وارد شده (حر عاملی، وسائل الشیعة، ج۱۱، ص۱۷۷) تمسک کرده‌اند (بنی فضل، مدارک تحریر الوسیلة، الصلاة، ج۳، ص: ۸۸)

۳. اعتبار مخارج حروف در قرائت قرآن استیجاری و نذری و ...

اگر کسی ختم کل قرآن یا بعضی از قرآن را نذر کرد یا با قسم بر خود لازم کرد یا برای آن اجیر شد یا به عنوان شرط ضمن عقد متعهد به آن شد، و به عبارت دیگر، به هر شکلی قرائت قرآن به یک عنوان دیگری غیر از نماز واجب بر او واجب شد، آیا رعایت مخارج حروف برای او مانند رعایت آن در نماز لازم است؟ یا مسئله تفاوت می‌کند؟

توجه به استفتاء در اینجا مفید است:

«سؤال ۳۳۱۸» در ماه مبارک رمضان که برخی برای اموات خود پول می‌دهند تا قرائت قرآن و یا ختم قرآن شود؛ آیا می‌توانیم لب خوانی کنیم؛ یعنی مخارج حروف را رعایت نکنیم ...

جواب: قرائت قرآن باید صحیح و با تلفظ از مخارج حروف باشد ... (منتظری، رساله استفتاءات، ج۳، ص ۲۱۹)

در بررسی این مسئله می‌توان گفت: وجوب قرائت در نماز مستند به شارع است و باید برای فراغ ذمه مخارج را رعایت کرد تا علم به ادای مکلفٌ به پیدا شود؛ ولی در موارد وجوب قرائت به نذر و قسم و اجاره و مانندآن، که وجوب قرائت مستند به مکلف است باید دید که چه چیزی توسط او متعلق نذر و قسم و اجاره و ... قرار گرفته است. ممکن است قرائت صحیح متعلق باشد و ممکن است قرائت به اشکال دیگر؛ و وجوب تابع نحوهٔ تعلق آن است. بله، در اطلاق عقد اجاره این بحث مطرح است که آیا اطلاق عقد انصراف به قرائت صحیح دارد یا نه؟ در پاسخ می‌توان گفت اگر هیچ قرینهٔ خاصی در کار نباشد اطلاق مفید قرائت صحیح است؛ و شاید پاسخ منقول نیز اشاره همین داشته باشد؛ اما اگر قرینه‌ای بر خلاف آن وجود داشته باشد، مانند این که اجرت قرائت صحیح و غیر صحیح (مثلاً لب‌خوانی که در سؤال آمده است) تفاوت فاحش داشته، و طرفین از آن آگاه باشد، و اجرت تعیین شده برابر لب‌خوانی است، و بنا بر عقد مهاباتی نیز نبوده باشد، همین قرینه بر تعلق اجاره به لب‌خوانی است. و یا اگر موجر می‌داند که اجیر قادر به قرائت صحیح نیست و با آگاهی کامل از تفاوت قرائت صحیح و غیر صحیح به دلیل مثلاً اخلاص اجیر او را برای قرائت اجیر می کند همین قرینه بر تعلق به اجاره به مقدار توانایی او است.

٤. اعتبار مخارج حروف در اجرای صیغهٔ عقود و ایقاعات

یکی از موضوعات فقهی مرتبط با اعتبار مخارج حروف، مسئلهٔ اعتبار مخارج حروف در ادای صحیح صیغه در عقود و ایقاعات است. مسائل مربوط به این موضوع در ضمن مطالب زیر ارائه می‌گردد؛ اما پیش از آن، به حالات مختلف وقوع خطا در عقد و ایقاع اشاره می‌شود تا تصویری برای مطالب یاد شده به دست دهد:

۱ـ خطای در مخارج حروف گاه باعث ظهور لفظ در خلاف مقصود می‌شود، و گاه وجود قرینه مانع از این خلاف است؛

۲ـ خطای در مخارج حروف گاه در ارکان انشای عقد است و گاه در لواحق آن؛

۳ـ خطای در مخارج حروف گاه در عقد نکاح و صیغهٔ طلاق است و گاه در غیر آن؛

۴ـ خطای در مخارج حروف گاه در عقود اذنی است و گاه در غیر آن؛

۵ـ خطای در مخارج حروف گاه در اجرای صیغه توسط صاحب عقد و ایقاع است و گاه دراجرای آن توسط وکیل.

برای تبیین این مسئله مطالب زیر ارائه می‌شود:

مطلب نخست: ریشهٔ مسئله وجوب رعایت مخارج حروف در صیغ عقود در مسئلهٔ اعتبار عربیت صحیح در صحت عقود از باب اعتبار قدر متیقن در اسباب نقل است. (خوئی، مصباح الفقاهة، ج۲، ص۳۰۵) کسانی که اعتبار عربیت را از این باب نمی‌دانند دو دسته‌اند:

۱) عربیت را از باب تأسی و انصراف ادله لازم می‌دانند نه از باب قدر متیقن، که اینان عدم رعایت مخارج را باعث خروج اصل عقد از عربیت و عدم تأسی نمی‌دانند؛

۲) اصلاً لفظ خاصی را در صحت عقد شرط نمی‌دانند و هر مبرز عقلایی را کافی می‌دانند (همان) و یا صحت عقد به زبان متعاقدین غیر عرب را صحیح (امام خمینی، کتاب البیع، ج۱، ص۳۲۴) و بلکه اولای از صحت به عربی می‌دانند (مصطفی خمینی، مستند تحریر الوسیلهٔ، ج۲، ص۶؛ طاهری خرم آبادی، کتاب البیع، ص۳۰۵). اما اگر اعتبار عربیت از باب قدر متیقن، قائل به اعتبار عربیت صحیح باشد، عربی ملحون ولو به خطای در مخارج حروف، خارج از قدر متیقن خواهد بود و باعث عدم احراز صحت عقد می‌شود.

مطلب دوم: اگر ایجاب عقد مشتمل بر خطای در مخارج حروف باشد، و این خطا باعث تغییر در معنا گردد، و قرینه‌ای نیز در بین نباشد، و قبول بر اساس ظاهر خطای ایجاب واقع شود، به دلیل عدم تطابق ایجاب و قبول، عقدی صورت نگرفته است.

مطلب سوم: در اقوالِ فقها، عقد نکاح و صیغهٔ طلاق، در لزوم رعایت الفاظ، بیشتر از دیگر عقود

و ایقاعات مورد توجه بوده است. (خوئی، مصباح الفقاهة، ج۲، ص:۲۷۶) به همین دلیل، مثلاً برخی که در عقد نکاح در جایی که خطای در مخارج حروفِ ارکان عقد باشد ولی قرینهٔ حالیه بر مراد باشد عقد را صحیح دانسته‌اند. (تبریزی، التعلیقة الاستدلالیة علی تحریر الوسیلة؛ ص۶۱۰) به طریق اولی در عقود دیگر قائل به صحت خواهند بود.

همچنین عقود اذنی مانند وکالت و عاریه در عدم لزوم رعایت الفاظ، بیشتر از سایر عقود اهمیت داشته است. تا جایی که برخی از قائلین به صحت معاطات در بیع، آن را در نکاح نپذیرفته‌اند؛ (خوئی، مصباح الفقاهة، ج۲، ص:۲۷۶) و برخی از کسانی که الفاظ را در عقود غیر اذنی لازم دانسته‌اند صرف رضا را در عقود اذنی کافی شمرده‌اند. (آشتیانی، کتاب القضاء؛ ج۲، ص: ۷۱۴)

مطلب چهارم: میان ارکان عقد، مانند لفظ دال بر تملیک در بیع، و لواحق عقد، مانند لفظ دال بر شرط و بلکه عوضین فرق است. مسئلهٔ لزوم رعایت مخارج در ارکان مطرح است نه در لواحق عقد، (ر.ک: انصاری، کتاب المکاسب؛ ج۷، ص: ۴۸) مگر آن که قرینه‌ای در کار نباشد و مانع تطابق ایجاب و قبول شود.

مطلب پنجم: میان اجرای صیغه توسط وکیل و صاحب عقد و ایقاع فرق است. برخی که رعایت مخارج حروف را برای صاحب عقد و ایقاع لازم نمی‌دانند آن را برای وکیل لازم شمرده‌اند. (شیخ انصاری، صیغ العقود و الإیقاعات، ص ۱۵۰)

۵. اعتبار مخارج حروف در تعیین دیه

اگر به دلیل جنایتی قدرت بر تکلم انسانی که لال نیست از بین برود دیهٔ آن دیهٔ کامل است؛ و معیار آن عبارت است از قدرت بر تلفظ حروف. و اگر از تلفظ برخی از حروف عاجز شود مشهور آن است که دیه را تقسیم بر بیست و هشت می‌کنند و به نسبت هر حرفی که عاجز شده است تعیین می‌شود.

مستند این حکم روایاتی است که شیخ در استبصار در باب «۶۷۱ باب دِیةِ نقصانِ الحروفِ مِن اللسانِ» آورده است. در روایت پنجم باب، سکونی از امام صادق علیه السلام عدد بیست و هشت حرف را هم نقل کرده (شیخ طوسی، الاستبصار، ج۴، ص۲۹۳) گر چه در روایت سوم، عبدالله بن سنان از

آن حضرت عدد بیست و نه حرف را آمده است. (همان ص ۲۹۲ـ۲۹۳) به هر حال در این روایات مسئلهٔ نقصان در تلفظ حروف معیار دیه قرار گرفته است.

آن چه در این زمینه مورد توجه این مقاله است توجه به سه مسئله در اعتبار مخارج حروف در تعیین دیه است:

اول: گر چه در روایات مذکور سخنی از قطع لسان نیامده است ولی در فقه این مسئله در قطع لسان مطرح شده است. مسئلهٔ مورد نظر ما این است که اگر مثلاً ربع زبان قطع شود ولی قدرت بر تلفظ نصف حروف از بین برود، یا بالعکس، آیا دیه بر اساس نسبت قطع زبان تعیین می‌شود یا بر اساس نسبت عجز از حروف؟ مسئله اختلافی است: ابن ادریس در سرائر (السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج۳، ص: ۳۸۴) تصریح به معیار نسبت عجز از حروف کرده است و نسبت قطع زبان را معیار ندانسته است؛ ظاهر شیخ مفید در مقعهٔ (شیخ مفید: ص۷۵۷) و ظاهر شیخ طوسی در نهایه (شیخ طوسی، نهایة: ص۷۶۷) نیز همین است. ولی شیخ طوسی در مبسوط تصریح به عدم خلاف در اعتبار اکثر النسبتین کرده است.[۳] (شیخ طوسی، مبسوط، ج۷، ص۱۳۴) علامه حلی نیز رأی شیخ در مبسوط را ترجیح داده است. (علامه حلی، مختلف: ج۹، ص۳۸۳). برخی نیز احتیاط در مصالحهٔ دو نسبت را لازم دانسته‌اند. (منتظری، الأحکام الشرعیة علی مذهب أهل البیت علیهم السلام، ص۵۶۶) برخی تقسیم دیه به بیست و هشت حرف را نپذیرفته حروف حلقی و شفوی را از دایرهٔ جنایت بر زبان خارج کرده‌اند.[۴] (ر.ک: شیخ طوسی، مبسوط، ج۷، ص۱۳۳)

در این فتاوا، جایگاه اعتبار مخارج حروف در تعیین دیه نسبت به اعتبار مساحت قطع شده از زبان نمایان است.

دوم: در هیچ یک از این مباحث اشکال نشده است که وقتی فلان قسمت از زبان قطع شود به صورت حتمی و ضروری امکان تلفظ حرفی که از آن قسمت ادا می‌شود منتفی می‌گردد. یعنی برای شخص مجنی علیه این امکان را لحاظ کرده‌انمد که حتی با قطع بخشی از زبان که مربوط به مخرج یک حرف استتوان تلفظ آن را داشته باشد. همین ارتکاز و تلقی فقها مؤید (نه دلیل) آن است که مخارج مذکور در علم تجوید در ذهنیت اینان مجاری انحصاری تلفظ حروف نیستند.

سوم: اگر تلفظ یک حرف در زبان عرب امروز متفاوت با عرب زمان نصوص شد، و یا تعداد حروف آنان بیشتر از حروف زمان نصوص شد ـ چنان که امروز چنین است ـ آیا باز معیار همان بیست و هشت حرف است؟ اگر مجنی علیه فارس بود تکلیف چهار حرف (پ، چ، ژ، گ) چه می‌شود؟ حروف مردم چین چطور؟

برخی مستند به روایات، معیار را همان بیست و هشت حرف دانسته‌اند و چهار حرف مخصوص فارسی را به نظر حاکم موکول کرده‌اند. آیة الله شبیری زنجانی می گوید:

إذا قطع بعض اللسان یحسب النقص الذی یطرأ علی مخارج الحروف الثمانیة و العشرین، یعنی تُقسّم الدیة الکاملة علی الحروف الثمانیة و العشرین، مثلًا لو لم یستطع أن ینطق بحرف واحد علیه أن یدفع ۲۸/۱ من الدیة و فی الحرفین یدفع ۲۸/۲ من الدیة و ... و بالنسبة إلی الحروف الأربعة الفارسیة تدفع دیتها حسب رأی الحاکم الشرعی. (شبیری زنجانی: ص۶۷۵)

از فتوای ایشان دو مسئله مد نظر است: یکی این که در اصل مسئله مانند ابن ادریس فقط نسبت حروف را معیار قرار داده نه نسبت مساحت زبان را؛ دوم این که احتمال دارد مراد ایشان در دیهٔ چهار حرف فارسی، دیهٔ زائد بر دیهٔ کامل بیست و هشت حرف، با نظر توسط حاکم باشد.

نویسنده این احتمال را بعید نمی‌داند که روایات مذکور در استبصار دال بر تعبد به مخارج حروف عربی نباشد و به دلیل مورد محل ابتلای ائمه علیهم السلام ذکر شده است. بنا بر این در هر زبانی، دیه را باید بر اساس مخارج حروف همان زبان، نسبت‌سنجی کرد.

پی‌نوشت

۱. برخی عدد مخارج نزد خلیل را شانزده دانسته‌اند. (شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ج۱، ص: ۸۵)

۲. اینان عباتند از: محمد حسن نجفی، محمّد فیروزآبادی، حسین نائینی، عبد الکریم حائری، ضیاء الدین عراقی، ابوالحسن اصفهانی، محمدرضا آل یاسین، محمد حسین کاشف الغطاء، حسین بروجردی، عبد الهادی شیرازی، محسن حکیم، احمد خوانساری، امام خمینی، ابوالقاسم خوئی، محمدرضا گلپایگانی.

۳. البته شیخ در جای دیگری در مبسوط (ج۷، ص۱۲۳) می‌گوید: وأما اللسان فالاعتبار عندنا بالحروف لا غیر علی ما سیجیء بیانه. ابن‌ادریس این عبارت را شاهد رجوع شیخ از فتوای اکثر النسبتین دانسته است. (ابن‌ادریس، السرائر، ج۳، ص ۲۸۴ـ ۳۸۵) ولی این شاهد، به دلیل تقدم این عبارت از آن فتوا، قابل مناقشه است.

۴. این اختلافات امروز نیز میان فقها وجود دارد: ر.ک: توضیح المسائل (محشی)؛ ج۲، ص: ۸۲۵

منابع

۱.ابن ادریس(حلی)، محمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۰ ق.

۲.اشتهاردی، علی پناه، مدارک العروة (للإشتهاردی)، ۳۰ جلد، دار الأسوة للطباعة و النشر، تهران – ایران، اول، ۱۴۱۷ هـ ق.

۳.آشتیانی، میرزا محمد حسن بن جعفر، کتاب القضاء (للآشتیانی ط – الحدیثة)، ۲ جلد، انتشارات زهیر – کنگره علامه آشتیانی قدس سره، قم – ایران، اول، ۱۴۲۵ هـ ق

۴.بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی أحکام العترة الطاهرة، ۲۵ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، اول، ۱۴۰۵ هـ ق

۵.بصری بحرانی، زین الدین، محمد امین، کلمة التقوی، ۷ جلد، سید جواد وداعی، قم – ایران، سوم، ۱۴۱۳ هـ ق

۶.بنی فضل، مرتضی، مدارک تحریر الوسیلة – الصلاة، ۳ جلد، هـ ق.

۷.تبریزی، ابو طالب تجلیل، التعلیقة الاستدلالیة علی تحریر الوسیلة، در یک جلد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران – ایران، اول، ۱۴۲۱ هـ ق

۸.توحیدی، محمد علی، مصباح الفقاهة (تقریر بحث آیة الله أبو القاسم خوئی)، ۵جلد، قم، مکتبة الداوری ، چاپ اول، ۱۳۷۷ش.

۹.حکیم، سید محسن طباطبایی، مستمسک العروة الوثقی، ۱۴ جلد، مؤسسة دار التفسیر، قم – ایران، اول، ۱۴۱۶ هـ ق

۱۰.حکیم، سید محمد سعید طباطبایی، منهاج الصالحین ، ۳ جلد، دار الصفوة، بیروت – لبنان، اول، ۱۴۱۵ هـ ق.

۱۱.حلی (علامه)، حسن، مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة، ج۹، تحقیق و تصحیح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۳ ق.

۱۲.حلّی، جمال الدین، احمد بن محمد اسدی، الرسائل العشر ، در یک جلد، انتشارات کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی قدس سره، قم – ایران، اول، ۱۴۰۹ هـ ق

۱۳.حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ۱۲ جلد، دار الفکر المعاصر، بیروت – لبنان، اول، ۱۴۲۰ هـ ق

۱۴.خامنه‌ای، سید علی بن جواد حسینی، أجوبة الاستفتاءات (فارسی)، در یک جلد، دفتر معظم له در قم، قم – ایران، اول، ۱۴۲۴ هـ ق

۱۵.خمینی،مصطفی موسوی، مستند تحریر الوسیلة، ۲ جلد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران ـ ایران، اول، هـ ق.

۱۶.خمینی، سید روح اللّٰه موسوی، توضیح المسائل (محشّٰی)، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، هشتم، ۱۴۲۴ هـ ق.

۱۷.دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، صیغ العقود و الإیقاعات، در یک جلد، مجمع اندیشه اسلامی، قم – ایران، اول، ۱۴۲۱ ه ق
۱۸.دزفولی، مرتضی بن محمد أمین انصاری، کتاب المکاسب (المحشّٰی)، ۱۷ جلد، مؤسسه مطبوعاتی دار الکتاب، قم – ایران، سوم، ۱۴۱۰ ه ق
۱۹.سبزواری، سید عبد الأعلی، مهذّب الأحکام ، ۳۰ جلد، مؤسسه المنار – دفتر حضرت آیة الله، قم – ایران، چهارم، ۱۴۱۳ ه ق
۲۰.شبیری زنجانی، موسی، المسائل الشرعیة، چاپ اول، مؤسسة نشر الفقاهة، قم، ۱۴۲۸ ق.
۲۱.طاهری خرم آبادی، حسن، کتاب البیع (تقریر درس امام خمینی)، در یک جلد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، قم – ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق
۲۲.طوسی، محمد، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج۷، تصحیح و تعلیق: محمد باقر بهبودی، المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، بی تا.
۲۳.طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ۴ جلد، دار الکتب الإسلامیة، تهران – ایران، اول، ۱۳۹۰ ه ق.
۲۴.طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، در یک جلد، دار الکتاب العربی، بیروت – لبنان، دوم، ۱۴۰۰ ه ق.
۲۵.طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، ۱۰ جلد، دار الکتب الإسلامیة، تهران – ایران، چهارم، ۱۴۰۷ ه ق
۲۶.عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم – ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق.
۲۷.عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، ذکری الشیعة فی أحکام الشریعة، ۴ جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم – ایران، اول، ۱۴۱۹ ه ق
۲۸.عکبری بغدادی (شیخ مفید)، محمد، المقنعة، چاپ سوم، تحقیق ونشر : مؤسسة النشر الإسلامی، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفة، قم، ۱۴۱۰ ق.
۲۹.قمّی، سید تقی طباطبایی، الدلائل فی شرح منتخب المسائل، ۵ جلد، کتابفروشی محلاتی، قم – ایران، اول، ۱۴۲۳ ه ق.
۳۰.قمّی، سید تقی طباطبایی، مبانی منهاج الصالحین، ۱۰ جلد، منشورات قلم الشرق، قم – ایران، اول، ۱۴۲۶ ه ق.
۳۱.کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی، ۱۵ جلد، دار الحدیث للطباعة و النشر، قم – ایران، اول، ۱۴۲۹ ه ق
۳۲.گیلانی، شفتی، سید محمد باقر، تحفة الأبرار الملتقط من آثار الأئمة الأطهار، ۲ جلد، انتشارات کتابخانه مسجد سید، اصفهان – ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق
۳۳.گیلانی، فومنی، محمد تقی بهجت، استفتاءات ، ۴ جلد، دفتر حضرت آیة الله بهجت، قم – ایران، اول، ۱۴۲۸ ه ق
۳۴.لنکرانی، محمد فاضل موحدی، جامع المسائل (عربی)، در یک جلد، انتشارات امیر قلم، قم ـ ایران، اول، ۱۴۲۵ ه ق.

۳۵.مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح، شرح فروع الکافی، ۵ جلد، دار الحدیث للطباعة و النشر، قم – ایران، اول، ۱۴۲۹ ه ق.

۳۶.محمد باقر مجلسی، مسائل أیادی سبا، گردآورنده: محمد جعفر خراسانی، تحقیق: سید مهدی رجائی، منتشر شده در «بیست و پنج رساله فارسی».

۳۷.محمودی، محمد رضا، مناسک حج (محشّٰی)، در یک جلد، نشر مشعر، تهران – ایران، ویرایش‌جدید، ۱۴۲۹ ه‌ق.

۳۸.نجف‌آبادی، حسین علی منتظری، الأحکام الشرعیة علی مذهب أهل البیت علیهم السلام، در یک جلد، نشر تفکر، قم – ایران، اول، ۱۴۱۳ ه ق

۳۹.نجف‌آبادی، حسین علی منتظری، رساله استفتاءات، ۳ جلد، قم – ایران، اول، ه ق.

۴۰.نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، مجمع الرسائل، در یک جلد، مؤسسه صاحب الزمان علیه السلام، مشهد ـ ایران، اول، ۱۴۱۵ ه‌ق.

۴۱.یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، العروة الوثقی (المحشّٰی)، ۵ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ایران، اول، ۱۴۱۹ ه ق.

۴۲.یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، العروة الوثقی مع تعلیقات الفاضل، ۲ جلد، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، قم – ایران، اول، ه ق

۴۳.یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، العروة الوثقی مع تعلیقات المنتظری، دو جلد، ه ق

یازدهمین نشست تخصصی اساتید، قاریان و حافظان ممتاز فراگیر قرآن کریم

تجوید؛ از وجوب تا حرمت
(رعایت قواعد تجویدی از دیدگاه فقیهان شیعه و اهل سنت)

محمد علی محمدی[1]

چکیده:

درباره لزوم یا عدم لزوم رعایت قواعد تجویدی، نظریات متفاوت و گاه متضادی وجود دارد. از سویی برخی دانشوران، رعایت قواعد تجوید را حرام می‌دانند. از دیگر سو، عده‌ای آن را همانند نماز، واجب عینی می‌دانند. برخی از دانشوران نیز بین یادگیری قواعد تجوید و عمل به آن تفکیک قائل شده‌اند. چنان‌که در این بین، تفصیل‌های دیگری نیز به چشم می‌خورد. در این مقاله ضمن یادآوری مهم‌ترین نظریات در این باره، از حدود و معیار وجوب مباحث تجوید سخن گفته شده است. نگارنده معتقد است تنها رعایت قواعدی از مباحث تجویدی واجب است که عمل نکردن به آن، مخل صحت قرائت باشد و برخلاف نظریه مشهور، تشخیص صحت و فساد باید به کارشناسان واگذارشود، نه عرف مردم.

کلیدواژه‌ها: تجوید، قرآن، حکم، وجوب، حرمت، تجوید علمی،تجوید عملی

۱ـ عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی/aqamohammadi@gmail.com

مقدمه

دانش تجوید یکی از دانش‌های پرکاربرد قرآنی است. دانش فقه نیز از دانش‌های اسلامی است که در همه افعال مسلمانان نقش مستقیم دارد. بررسی رابطه این دو دانش که موضوع این مقاله است، دارای اهمیت فراوانی است؛ زیرا علاوه بر آنکه می‌تواند حکم تکلیفی تلاوت قرآن، قرائت در نماز، تلبیه، اذان و... را روشن کند، از مباحث کلیدی تلاوت نیز محسوب می‌شود. با توجه به اهمیت یاد شده، در مقاله فرارو برآنیم ضمن یادآوری اقوال فقیهان و عالمان قرائت، در صورت امکان، بین اقوال جمع کرده، یا نظریه مناسب‌تر را برگزینیم.

تعاریف

فقه در لغت به‌معنای فهم (طریحی، ۳۵۵/۶) یا علم دین (فراهیدی، ۳۷۰/۳) یا رسیدن به علم غایب از طریق علم شاهد (راغب، ۶۴۲) است. در اصطلاح برای فقه چند تعریف ارائه شده که مناسب‌ترین آن چنین است: فقه یعنی دانش به‌دست آوردن احکام شرعی فرعی به‌وسیله روش‌های معینی از منابع فقه. (فخرالمحققین، ۲۶۴/۲؛ حلی، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ۸/۱)

تجوید، مصدر باب تفعیل و از ماده «جود»، در لغت به‌معنای نیکی، خوبی و انجام دادن کاری به شکل نیکو آمده است (فراهیدی، ۱۶۹/۶) و «جَوَّدَ الْقِرَاءَة» یعنی قرائتش را به‌خوبی و بدون پستی و زشتی انجام داد (ابن منظور، ۱۳۶/۳؛ ابن جزری، ۲۱۰/۱). تجوید گاهی در رفتار نیز کاربرد دارد؛ همانند تجوید الکفن والثیاب. (موسوعة الفقه الاسلامی، ۱۱۷/۲۵)

برای تجوید در اصطلاح علوم قرآن چند تعریف ارائه شده است. از جمله:

۱ـ تجوید یعنی رسیدن به نهایت اتقان و استواری و زیباسازی. تجوید قرآن، ادای حقوق حرف و حفظ ترتیب و مراتب هر یک و تلفظ روان و فصیح حرف از مخرجش بدون افراط و تفریط است. (دانی، ۶۸)

۲ـ تجوید یعنی ادای حروف از مخرجش همراه با اعطای «حق» و «مستحق» آن حرف. (موسوی بلده، ۲۶)

۳ـ ابن جزری تجوید را آرایه تلاوت و پیرایه قرائت دانسته و گوید:

«تجوید عبارت است از اعطای حقوق حروف به آن‌ها و حفظ ترتیب و مراتب آن‌ها و بازگرداندن حرف به مخرج و اصل آن و پیوستن آن به نظیرش و تصحیح لفظ و تلطیف زبان با نظر به صیغه و

ساختمان هر کلمه، بدون اسراف و تکلف و افراط.» (ابن جزری، النشر فی قراءات العشر،۱/۲۱۲ ؛ تهانوی، ۱/۳۸۶)

این تعریف از سایر تعاریف کامل‌تر بوده و دیگر تعریف‌هایی که از تجوید شده، همانند همین تعریف، ناقص هستند. (رک: حسنی، ۵۰؛ دانی، ۶۸؛ سیوطی، الإتقان فی علوم القرآن، ۳۴۶/۱)

درباره حق و مستحق حروف نیز اندکی اختلاف به چشم می‌خورد. روشن‌ترین تفاوتی که در این باره گفته شده، این است که حق حرف، یعنی تلفظ حرف از مخرج خودش و با توجه به صفاتی که در نهاد حرف وجود دارد و ذاتی آن است؛ یعنی صفاتی که نمی‌توان آن‌ها را از حرف سلب کرد (حسنی، ۵۰)، زیرا وجود حرف و تمایز آن از سایر حروف و آواها بر رعایت صفات مذکور مبتنی است؛ مانند صفت جَهْر، شدّت و استعلاء.

مستحق حرف، به کیفیت صوتی و آوایی گفته می‌شود که در ترکیب حروف و پیوند آن‌ها ایجاد می‌شود. احکام تجوید از قبیل ادغام، مدّ، اخفاء، اقلاب و... از مستحقات حروف است (جریسی، ۱۳). ازاین‌رو مستحق حروف، صفات عرضیه‌ای است که از صفات ذاتی نشأت می‌گیرد. (حسنی، ۵۱)

به عبارت روشن‌تر، حق حروف یعنی مطالعه آواها و حروف به‌طور تنها و منفرد. مستحق حروف یعنی مطالعه آواها و حروف در حال ترکیب. (ستوده نیا، ۲۶۰/۶)

کاربردهای واژه «تجوید»

بررسی کاربردهای تجوید از آنجا برای ما حائز اهمیت است که دریابیم از کاربردهایی که امروزه این واژه دارد، کدام یک موضوع بحث ماست.

امروز واژه تجوید در مفاهیم گوناگونی به‌کار می‌رود. این کاربردها عبارتند از:

۱. تجوید نظری: علم تجوید، قواعد و ضوابطی است که دانشمندان این فن برای صحیح خواندن الفاظ قرآن کریم وضع کرده‌اند؛ مباحثی چون مخارج و صفات حروف، تفخیم و ترقیق، ادغام، مدّ و قصر و مانند آن.

۲. تجوید عملی: یعنی یافتن مهارت لازم در تلفظ صحیح واژگان عربی. دانشمندان تجوید معتقدند این مهارت از طریقِ استماع از استاد و عرضه حروف و کلمات بر او حاصل می‌شود (لبیب، ۱۴۲). تجوید عملی همان رعایت کردن قواعد تجویدی است که موضوع اصلی این مقاله است.

۳. قرائت به روش تحقیق: امروزه بیشتر قاریان، روش‌های قرائت را به چهار روش ترتیل، تحقیق، تحدیر (حَدْر) و تدویر تقسیم کرده‌اند. قرائت تحقیق یعنی خواندن قرآن با حداکثر آرامش و تأنّی، همراه با اشباع مدها، تحقیق همزه‌ها، اتمام حرکات، تحقیق مخارج حروف و ... که همه اینها در سایه قرائت آیات با حداقل سرعت میسر است.

گفته می‌شود امروزه در مصر، «قرائت مُجَوَّد یا تجوید القرآن» بیشتر به‌معنای سبک اجرایی و آهنگین قرآن به روش تحقیق به‌کار می‌رود. (ستوده نیا، ۲۶۰/۶؛ لبیب، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۵)

غالب فقیهانی که از مباحث تجویدی سخن رانده‌اند، ذیل بحث ترتیل از آن سخن گفته‌اند و در موارد زیادی، تعریفی که از ترتیل کرده‌اند، با تعریف تجوید هماهنگ است. (شهید ثانی، الفوائد الملیة لشرح الرسالة النفلیة، ۱۸۸؛ همو، الروضة البهیه فی شرح اللمعة الدمشقیه، ۴۰۶/۱؛ شیخ انصاری، کتاب الصلاة، ۴۲۰/۱؛ موسوی عاملی، ۳۳۷/۳؛ بحرانی، ۱۷۳/۸؛ حسینی عاملی، ۲۳۰/۷؛ ابن حجر، ۷۷/۹؛ العینی، ۷۵/۲۰؛ مبارکفوری، ۱۹۴/۸)

تجوید و فقه

فقیهان مباحث مربوط به تجوید را در چند باب از ابواب فقه به بحث نشسته‌اند. از جمله:

۱. تجوید در اذان و اقامه

بیشتر فقیهان تصریح کرده‌اند که رعایت قواعد تجویدی تا جایی که باعث اخلال در معنای اذان و اقامه نشود، لازم نیست، ولی در مواردی که باعث اخلال در معنا می‌شود، رعایت تجوید واجب است (شهید ثانی، الروضهٔ البهیه فی شرح اللمعة الدمشقیه، ۵۸۳/۱؛ ابن عابدین، ۴۱۸/۱؛ طباطبایی یزدی، ۴۲۵/۲ و ۴۳۱؛ حکیم، ۵۸۹/۵، ۶۱۵؛ بروجردی، ۳۷۴/۲ و ۴۱۸). برخی از فقیهان نیز لحن در اذان را مطلقاً مکروه می‌دانند. (ابن قدامه، المغنی، ۴۴۴/۱؛ همو، الشرح الکبیر، ۴۱۵/۱)

۲. تجوید در نماز

تمامی فقیهان شیعه قرائت نماز به عربی صحیح را واجب می‌دانند (امام خمینی، تحریر الوسیله، ۱۶۶/۱؛ گلپایگانی، ۱۶۸/۱). رعایت قواعد تجوید در نماز به‌شرطی واجب است که عدم رعایت آن باعث

اخلال در معنا شود (بحرانی، ۱۷۳/۸؛ همدانی، ۱۰۶/۱۲؛ اعرج، ۱۱۵/۱). آنان مدار در صحت تلفظ را عرف می‌دانند، نه دقت‌های دانشمندان تجوید (محمد حسن نجفی، ۴۰۰/۹؛ امام خمینی، تحریر الوسیله، ۱۳۴/۱؛ همو، استفتاءات، ۱۶۱/۱؛ طباطبایی یزدی، ۴۶۴/۲). غالب دانشوران اهل سنت نیز صحتِ قرائت را تا آنجا که مکلف به عسر و حرج نیفتد، واجب می‌دانند (نووی، ۶۵/۲ و ۳۹۴/۳؛ شربینی، ۱۵۷/۱؛ شروانی، ۳۷/۲؛ حطاب رعینی، ۴۲۵/۲؛ شافعی صغیر، ۴۸۲/۱)، ولی مواردی را که باعث حرج شود (مانند رعایت تفاوت بین ضاد و ظاء)، واجب نمی‌دانند. (فخررازی، ۶۹/۱؛ عظیم آبادی، ۲۹/۱۱؛ ابن عابدین، ۶۸۲/۱)

نظر مشهور فقیهان معاصر شیعه، اگر نگوییم اجماع، بر این است که رعایت محسناتی که دانشمندان تجوید ذکر کرده‌اند، واجب نیست. (شهید ثانی، الفوائد الملیة لشرح الرسالة النفلیة، ۱۸۸؛ موسوی عاملی، ۳۳۷/۳؛ نجفی، حسن بن جعفر، ۱۴۵؛ امام خمینی، تحریر الوسیله، ۱۳۴/۱؛ طباطبایی یزدی، ۵۲۱/۲؛ کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ۱۸۰/۳؛ نجفی، ۳۹۸/۹؛ بروجردی، ۴۸۰/۳)

۳. تجوید در تلبیه

از منظر فقیهان، احرام عمره تمتّع و حج آن و احرام حجّ اِفراد و احرام عمره مفرده، جز با تلبیه منعقد نمی‌شود (حلی، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ۴۱۹/۱؛ همو، مختلف الشیعه، ۵۱/۴؛ فخرالمحققین، ۲۸۷/۱؛ شهید ثانی، فوائد القواعد، ۳۶۷؛ امام خمینی، تحریر الوسیله، ۳۲۴/۲؛ شیخ طوسی، ۳۱۵/۱؛ ابن ادریس حلی، ۵۳۲/۱)

پس لازم است تلبیه به شکل صحیح ادا شود و کسی که توانایی ادای آن به شکل صحیح را دارد، نمی‌تواند به شکل ملحون آن را ادا کند. (طباطبایی یزدی، ۶۶۴/۴؛ امام خمینی، تحریر الوسیله، ۳۸۰/۱)

٤. تجوید در دعا

رعایت قواعد تجویدی در دعا نیز شایسته و خوب است. عده‌ای رعایت قواعد تجوید در دعا را نیز واجب می‌دانند. روایت امام جواد۷ نیز می‌تواند شاهد نظریه یاد شده باشد. از آن حضرت نقل شده که: «دعای ملحون به‌سوی خداوند بالا نمی‌رود» (حرّ عاملی، ۵۶/۷). ولی عده زیادی از فقیهان، دعای ملحون را با شرایطی جایز می‌دانند. یکی از پاسخ‌های آنان به روایت فوق این است که مراد از دعای ملحون، دعایی است که برخی از شرایط دعا را نداشته باشد؛ زیرا لحن در مستحبات باعث

فساد آن نمی‌شود. (کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ۲۹۱/۳)

امام خمینی (تحریر الوسیله، ۶۶۱/۱؛ حاشیه وسیلهٔ النجاهٔ، ۶۶۱)، آیت الله خویی (موسوعهٔ الإمام الخوئی، ۱۹۳/۵۱) آیت الله گلپایگانی (حاشیه وسیلهٔ النجاهٔ، ۶۶۱/۱) و برخی دیگر از فقیهان، دعای در قنوت به کلمات ملحون از حیث ماده و اعراب را به شرطی جایز می‌داند که خطای فاحش در لحن نبوده و در معنا تغییری رخ ندهد (کاشف الغطاء، العروهٔ الوثقی فی الدین، ۷۳)، ولی در ذکرهای واجب تأکید می‌کنند که به غیر عربی صحیح جایز نیست.

۵. تجوید در قرائت قرآن کریم

غالب دانشوران معتقدند رعایت تجوید در قرائت قرآن نیز سزاوار، و تجوید، زیبایی قرآن است. (سیوطی، الإتقان فی علوم القرآن، ۶۴۳/۱)

آنچه گذشت، بدان معنا نیست که همه آنچه عالمان تجوید و قرائت می‌گویند، از نظر فقهی نیز رعایت آن واجب باشد، بلکه معیاری که در نماز گذشت، در اینجا نیز صادق است. (امام خمینی، تحریر الوسیله، ۴۳۱/۱)

نظریات درباره حکم تجوید

درباره حکم تجوید بالغ بر بیست نظریه ارائه شده که برخی از آنان عبارتند از:

۱. حرمت فراگیری قواعد تجوید و رعایت آن

عده‌ای معتقدند تجوید حرام است. دلیل آنان، بدعت بودن تجوید و اخلالی است که تجوید در مخارج حروف ایجاد می‌کند. این افراد معتقدند کسانی که از تجوید دم می‌زنند، در واقع آن را به‌عنوان دین و کاری دینی تلقی می‌کنند. این در حالی است که تجوید در دین اسلام جایی ندارد. قرآن و سنت هیچ گاه مردم را به تجوید تشویق نکرده‌اند، پس تجوید می‌تواند یکی از مصادیق بدعت حرام باشد.

نظریه حرمت تجوید علاوه بر منابع اهل سنت، در سخنان برخی از دانشمندان شیعه نیز دیده

می‌شود. به‌عنوان نمونه، آیت الله شیخ محمد جمیل حمود العاملی، از دانشمندان لبنانی می‌نویسد:

«به نظر ما تجوید به دو دلیل جایز نیست:

اول اینکه این کار از بدعت‌های مخالفان است که در زمان حاضر نیز اکثر شیعیان به آن دچار شده‌اند.

دوم اینکه در دانش تجوید قواعدی وجود دارد که باعث اخلال در اخراج حروف از مخارج خودش شده، به‌گونه‌ای که نمی‌توان آن را از دیگری تشخیص داد. به‌عنوان نمونه، اهل تجوید برای زیباسازی، یک حرف را در دیگری مندمج و داخل می‌کنند. مثلاً در آیه شریفه {یا بُنَیَّ ارْکَبْ مَعَنا وَ لا تَکُنْ مَعَ الْکافِرینَ} (هود/۴۲)، آن را به شکل «ارکم معنا» می‌خوانند، چون باء را به میم تبدیل می‌کنند. و این تحریف صریح آیه شریفه است. همچنین آنان در مواردی که جای توقف نیست، برای رعایت قواعد تجوید، توقف می‌کنند که باز هم باعث تحریف قرآن می‌شود. به گفته محدث بحرانی، وقف‌هایی که اهل تجوید قرار داده‌اند، بر اساس فهم خودشان از تفسیر آیات و گاه برخلاف چیزی است که در روایات آمده. مثلاً آنان در آیه شریفه { و ما یَعْلَمُ تَأْویلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ} (آل عمران/۷)، بر سر کلمه «الله»، علامت وقف لازم نهاده‌اند، چون تصور کرده‌اند که «راسخون در علم»، تأویل متشابهات را نمی‌دانند، در حالی که برابر روایات مستفیضه، راسخون در علم، ائمه: هستند و آنان تأویل متشابهات را می‌دانند. وانگهی خداوند به ما دستور ترتیل داده است، نه تجوید و معنای ترتیل، خواندن با تأنی است.»

وی در پایان تأکید می‌کند که به نظر ایشان، تجوید به لحاظ فتوا حرام است، ولی ترتیل، یعنی خواندن با تأنی و وارد نکردن حرفی در حرف دیگر، مستحب و گاهی واجب خواهد بود.

نقد و بررسی

در پاسخ به نظریه یاد شده می‌توان به چند نکته اشاره کرد:

۱- تجوید از نظر موضوع در تعریف بدعت نمی‌گنجد؛ زیرا هرچند کلمه تجوید در روایات نیامده، ولی لزوم رعایت مخارج حروف و حفظ وقوف که موضوع تجوید است، در روایات فراوانی آمده است (ابن جزری، النشر، ۲۰۹/۱؛ مجلسی، ۱۸۸/۸۱) و نام علمی را که در آن از ادای حروف و حفظ

وقوف سخن گفته می‌شود، تجوید گذاشته‌اند.

۲- خواندن ظاهر قرآن بدون توجه به تجوید در برخی موارد امکان‌پذیر نیست. مثلاً «کهیعص» را چرا به شکل «کاف، ها، یا، عین، صاد» می‌خوانید؟ مگر غیر از این است که از طریق روایت، به این قرائت دست می‌یابیم؟ درباره سایر مباحث همانند تنوین، غنه، اخفا و... نیز همین گونه است (شنقیطی، ۱۳/۴۴). خلاصه اینکه علمی را که برای تبیین صحیح‌خوانی کلمات قرآن از جمله حروف مقطعه وضع شده، تجوید نامیده‌اند و این نام‌گذاری ربطی به بدعت ندارد.

۳ـ اگر سخن یادشده صحیح باشد، باید بسیاری از علوم اسلامی را نیز تحریم کنیم. به‌عنوان نمونه، در کدام روایت از اصطلاح «اصول فقه» برای دانشی که با این نام نامبردار شده، سخن به میان آمده است؟

۴ـ اینکه مخالفان یا عامه در این دانش از خاصه پیشرفت بیشتری داشته‌اند نیز نمی‌تواند دلیل بدعت یا حرمت یک دانش باشد.

۵ـ در مواردی همانند جمله «ارکب معنا» نیز اگر قرار است لغت صحیح عربی ملاک باشد، بسیاری از عرب‌زبانان معتقدند در این گونه موارد، باید باء «ارکب» به میم تبدیل و ادغام شود. به هر روی با توجه به اهمیت قرآن و وجوب قرائت در برخی موارد، باید راه و دانشی برای تشخیص وجود داشته باشد و آن، تجوید است.

۶ـ پایه تجوید عملی، قرائت و شنیدن از شیخ قرائت است. پیامبر اکرم(ص) قبل از آنکه متنی نوشته شود، قرآن را قرائت کرده و دیگران نیز شنیده و این قرائت، نسل به نسل به ما رسیده است. اینک از کجا بفهمیم که آیا پیامبر اعظم(ص) «ارکمعنا» خوانده، یا «ارکب معنا»؟ دانشی که به این سؤال پاسخ خواهد داد، دانش تجوید است. پس چگونه می‌توان آن را تحریم کرد؟

۲. ناشایست بودن پرداختن به تجوید

برخی معتقدند حتی اگر آموختن قواعد تجوید و رعایت برخی از قواعد آن حرام نباشد، پرداختن به تجوید نه تنها اولویت ندارد، بلکه ناشایسته بوده و ما را از معارف قرآن دور می‌کند. پیروان این

نظریه به دلایل زیر استدلال می‌کنند:

۱- آیات قرآن؛ خداوند متعال در آیاتی بر این نکته تأکید می‌کند که قرآن برای پندآموزی، آسان شده است، چنان‌که می‌فرماید: {وَ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ} (قمر/۱۷). از سوی دیگر، قرآن «للناس» (بقره/۱۸۵) و «للعالمین» (یوسف/۱۰۴) نازل شده و تأکید بر رعایت مخارج حروف در تلاوت قرآن با آسان نمودن قرآن برای همگان در تناقض است و نمی‌تواند هدف نزول قرآن، یعنی هدایت بشریت را مورد توجه قرار دهد؛ زیرا خواندن قرآن باید زمینه «انس با قرآن» را فراهم نماید، ولی التزام و الزام به رعایت مخارج و صفات حروف، مانع انس با قرآن است. وانگهی، عدم رعایت مخارج حروف موجب تغییر در معنا نمی‌شود؛ زیرا در خواندن آیات، با جملات و فرازها روبه‌رو هستیم، نه کلمات تنها و بیرون از جمله و عبارت. شاید تلفظ غیر عربی کلمه «صمد» معنای آن را تغییر دهد، ولی زمانی که این کلمه در جمله و آن جمله در کنار دیگر جملات قرار گرفت، ذهن هر انسان آشنا با زبان را به معنای اصلی آن معطوف می‌نماید. برای مثال اگر مسلمانی ترک زبان، آیه {قُل هُوَ اللهُ أحَد} را «گل هو الله اهد» بخواند، هیچ فردی که آشنا با زبان قرآن است، در فهم معنای کلمات «گل» یا «اهد» دچار تردید نمی‌شود؛ زیرا سیاق آیه و سوره، ذهن را به سمت معنای این کلمات هدایت می‌کند. (غفاری، ۱۵)

۲ـ روایات؛ روایات نیز بر عدم لزوم قواعد تجویدی دلالت دارند. به‌عنوان نمونه در روایتی که با تفاوت اندکی در بسیاری از کتاب‌های روایی آمده (ابن حنبل، ۳۵۷/۳؛ بخاری، ۱/۱؛ ابن أبی‌شیبه، ۱۶۴/۷؛ أبویعلی، ۱۴۰/۴؛ نووی، ۵۶)، می‌خوانیم: «یکی از یاران پیامبر(ص) گوید: پیامبر نزد ما آمد و ما در حال قرائت قرآن بودیم و در بین ما عرب و عجم بودند. حضرت فرمود: بخوانید! همگی نیکوست. به‌زودی قومی خواهند آمد که قرآن را همانند تیر، صاف و آماده می‌کنند. فایده نزدیک (و دنیوی) از آن می‌طلبند و از آن فایده آخرتی نمی‌طلبند.» (تویجری، ۱۲۲/۲)

۳ـ سیره پیامبر و ائمه:؛ در صدر اسلام، مردم با هر لهجه و زبانی که دوست داشتند، بدون رعایت قواعد دست‌وپاگیر تجویدی، قرآن را به آرامی و شمرده‌شمرده تلاوت می‌کردند. پیامبر اعظم۶ نیز مردم را به قرائت یاد شده تشویق کرده و از آنان نمی‌خواست ابتدا قواعد تجویدی را بیاموزند، سپس

قرآن بخوانند. (همان، ۱۲۴)

۴ـ امام خمینی گوید:

«اساس اختلاف قاریان و اختلاف ارباب قرائت و اصحاب حرکات و سکنات از بعضی امور نشأت می‌گیرد که الآن سزاوار نیست به آن‌ها اشاره کنیم. عرب‌ها پیش از قرآن، این فریب‌ها و نیرنگ‌ها را نداشتند... این سفره (تجوید و اختلاف قرائات) را پهن کردند تا گروهی سودجو در کنار آن به نان و نوایی برسند و در کنار آن، سیاست تعطیل علوم قرآن و تدبر و تفکر در معارف آن، با صرف عمر و وقت پیرامون آداب قرائت بوده است.» (محمدی، ۳۹)

۵ـ ایشان همچنین در بیان آداب قرائت قرآن می‌فرماید:

«مقصود از آداب (قرائت) آن نیست که پیش بعض قرّاء متداول شده است که تمام همّ و همت منصرف به مخارج الفاظ و تأدیه حروف شود، به‌طوری که علاوه بر آنکه از معنی و تفکر در آن به‌کلی غافل شویم، منجر به آن شود که تجوید آن نیز باطل گردد، بلکه کثیراً کلمات از صورت اصلیه خود به صورت دیگر منقلب شود و ماده و صورت آن تغییر کند. و این یکی از مکاید شیطان است... بلکه مقصود آدابی است که در شریعت مطهره منظور شده است، که اعظم و عمده آن‌ها، تفکر و تدبر و اعتبار به آیات آن است.» (امام خمینی، شرح چهل حدیث، ۹۹۴)

۶- حاج آقا مصطفی خمینی نیز گوید:

«تجوید و اختلاف قرائات گویا از وسایل تأمین معیشت و از موجبات تقرب یافتن به سلاطین و امرا و راه یافتن به دربار آنان بوده است که مذهب شیعه در این‌گونه امور، هیچ‌گاه دستی نداشته است و هیچ یک از قرّاء، منا اهل‌البیت نبوده است.» (مصطفی خمینی، ۱/۴۳۰)

۷ـ برخی دیگر از دانشوران نیز اشاراتی به آنچه گذشت، دارند. (رک: محمدی، ۴۰)

نقد و بررسی

درباره نظریه یاد شده نیز توجه به چند نکته ضروری است:

۱ـ در صدر اسلام نیز بسیاری از قواعدی که بعدها نام تجوید به خود گرفت، رعایت می‌شد. هرچند در این بین ممکن است به خاطر تعمق بیش از حد در فن تجوید، برخی، قواعدی اختراع

کرده باشند که با مذاق شریعت هماهنگ نباشد، ولی این مطلب نباید بهانه‌ای برای عدم رعایت همه قواعد تجویدی باشد. این مطلب درباره فقه نیز جاری است. هم اکنون عده زیادی از مردم در ورطه وسواس گرفتار آمده‌اند. آیا می‌توان به دلیل احتمالِ وسواسی شدن عده‌ای، باب فقه را مسدود کرد؟

وانگهی، دلایل محکمی در دست است که در صدر اسلام نیز رعایت قواعد تجویدی در حدی که باعث صحیح‌خوانی قرآن شود، مورد توجه بوده و روایات فراوانی که درباره امام جماعت و اولویت امامت شخصی که قرائت او نیکوتر است، وارد شده، یکی از دلایل مطلب یاد شده است.

۲ـ روایت‌ها علاوه بر آنکه از نظر سندی مرفوعه هستند، به هیچ وجه بر ناشایسته بودن تجوید دلالت ندارند. مقصود از روایات این است که اکتفا به تجوید و بی‌توجهی به مفاهیم و عمل نکردن به قرآن ناشایسته است، چنان‌که امام باقر۷ نیز قاریان قرآن را به سه دسته تقسیم می‌کنند. دسته‌ای که قرآن را برای دنیا و تقرب به پادشاه یا سرافرازی نزد مردم می‌خوانند، دسته‌ای که حروف قرآن را حفظ، ولی حدودش را ضایع می‌کنند، و دسته‌ای که قرآن را دوایی بر دردهایشان می‌دانند. آن حضرت از گروه‌های سه‌گانه، تنها سومین گروه را رستگار می‌داند. (کلینی، ۶۲۷/۲)

۳- مقصود امام خمینی این است که پرداختن به ظواهر به تنهایی کافی نیست. کسی که تنها ظواهر را رعایت می‌کند و از باطن و حقیقت امر غافل می‌شود، در دام شیطان گرفتار آمده است. این مطلب در فقه نیز جریان دارد. کسی که تنها به ظواهر امر اکتفا کرده و به حقیقت آن وقعی ننهد، در دام شیطان گرفتار است. امام امت گوید:

«ابوسفیان هم نماز می‌خواند، معاویه هم امام جماعت بود؛ ظواهر همین ظواهر است؛ آنچه این نماز را بالا می‌برد، آن روحی است که دمیده می‌شود به نماز، آن روح اگر باشد، نماز بالا می‌رود، نماز الهی می‌شود.» (امام خمینی، تفسیر سوره حمد، ۱۲۴)

۴ـ نویسنده مقاله «تجوید، بودن یا نبودن»، با نهادن کلمه تجوید در پرانتز، سخن امام را تحریف کرده است. اصل سخن امام که در کتاب «تفسیر القرآن الکریم» آمده، بحث از اختلاف قرائات بوده و نه تجوید (مصطفی خمینی، ۱۶/۳). به عبارت دیگر، نویسنده مقاله، کلمه تجوید را خودشان در کلام امام نهاده‌اند.

۵ـ نظریه فقهی امام مبنی بر لزوم رعایت مخارج حروف در حد قرائت صحیح عربی نیز مؤیدی بر همین نکته است. ایشان معتقدند:

«واجب است حمد و سوره را به‌طور صحیح بخوانند، به‌طوری که اگر عمداً حتی یک حرف آن غلط خوانده شود، نماز باطل است... معنای صحیح خواندن حمد و سوره آن است که حروف آن‌ها از مخرج ادا شود، به‌طوری که بگویند عربی صحیح است، امّا تشریفات و زیبایی‌های تجویدی لازم نیست.» (امام خمینی، رساله نجاة العباد، ۱۰۱)

اگر رعایت مخارج حروف در حد عربی صحیح واجب است، کدام دانش متکفل بیان این مطلب است که مخارج حروف یعنی چه و چگونه می‌توان آن را رعایت کرد؟

۶ـ همان گونه که در فتوای یاد شده از امام نیز مشاهده می‌شود، ایشان به پیروی از دیگر فقیهان، تشریفات و زیبایی‌های تجویدی را غیر لازم می‌دانند و بینِ واجب نبودن امری با ناشایسته بودن آن تفاوت بسیار است. هم‌اکنون تمامی فقیهان، حضور قلب در نماز را لازم نمی‌دانند. آیا این مطلب به‌معنای ناشایسته بودن حضور قلب در نماز است؟

۷ـ از آنچه در تبیین نظریه امام گذشت، مقصود حاج آقا مصطفی خمینی نیز روشن می‌شود. ایشان نیز رعایت قواعد تجویدی در حد صحیح‌خوانی را لازم می‌دانند، ولی محسنات تجویدی را لازم نمی‌دانند؛ چنان‌که گوید:

«قرائت قرآن بر وجه صحیح نزد عرب واجب است، ولی مراعات کمالات و محسناتی که در علم تجوید مقرر شده، واجب نیست و چه بسا موجب خستگی، بلکه خلل در قرائت می‌شود؛ زیرا از آنچه بین خودشان (دانشمندان تجوید) متعارف است نیز خارج می‌شود.» (مصطفی خمینی، ۱/۱۱۵)

۸ـ محور سخن امام خمینی و فرزندشان، «جواز یا عدم جواز قرائت‌های مختلف» است. آنان در این مسأله معتقدند همان گونه که امام باقر(ع) فرموده: «قرآن واحد است و از طرف خداوند واحد نازل شده و اختلاف قرائات از سوی قاریان آمده است» (عروسی حویزی، ۱۶۸/۱)، پس با توجه به اینکه محور سخن درباره اختلاف قرائات بوده، هرچند در سخنان آیت الله سید مصطفی خمینی کلمه تجوید هم در کنار اختلاف قرائات آمده است (مصطفی خمینی، ۴۳۰/۱)، ولی مقصود ایشان همان

اختلاف قرائات است که گاه در تجوید نیز از آن بحث می‌شود.

۹ـ مقصود امام در کتاب «شرح چهل حدیث» نیز این است که قاری قرآن نباید همه همت خودش را صرف پرداختن به ظاهر قرآن کند، بلکه باید به مفاهیم و معانی قرآن نیز توجه کند. (امام خمینی، شرح چهل حدیث، ۴۹۹)

۱۰ـ موافقت با یک دانش به هیچ وجه به‌معنای موافقت با تمام مسائل و نظریات دانشمندان آن نیست. هر فقیه با توجه به مبانی و استدلالاتی که دارد، مسائل دانش را بررسی کرده و بر لزوم یا عدم لزوم آن فتوا می‌دهد. مسائل دانش تجوید نیز از این قاعده خارج نیست. فقیهان با تخصصی که در فقه دارند، در مسائل تجویدی نیز نظر فقهی خودشان را مطرح می‌کنند. حال ممکن است این نظریه فقهی با نظریه همه دانشمندان تجویدی هماهنگ باشد و گاه ممکن است با نظریه برخی از آنان ناهماهنگ باشد، ولی این ناهماهنگی به‌معنای این نیست که اصولاً تعلیم و تعلم تجوید غیرضروری است.

۳. استحباب تجوید

برابر این نظریه، یادگیری تجوید و عمل به قواعد آن حرام و بدعت نیست، ولی فتوا به وجوب آن نیز نمی‌توان داد. پس یادگیری تجوید و رعایت قواعد آن مستحب است؛ چنان‌که از صحیح بخاری نیز نقل شده که: «بین اهل دانش هیچ تردیدی وجود ندارد که قرائت با تجوید، بهتر و بافضیلت‌تر است و قرائت بدون تجوید نیز جایز است» (العباد، ۲/۱). پیروان این نظریه در توضیحِ سخن ابن جزری مبنی بر لزوم تجوید گویند:

«مقصود از این لزوم، فقهی نیست، ولی از آیه «ورتّل القرآن ترتیلاً» و احادیثی که از قرائت قرآن به صوت حسن سخن به میان آورده، می‌توان استحباب تجوید را استخراج کرد.» (عدوی، ۳/۷۷)

برخی از دانشوران نیز معتقدند یادگیری تجوید علمی برای مردم عادی مستحب است، ولی برای اساتید قرائت و قاریان، به‌دلیل عموم آیه نفر واجب است؛ زیرا یادگیری تجوید بدون تردید از موارد تفقه در دین است. پس اگر عده‌ای به یادگیری آن قیام کردند، این وظیفه از گردن دیگران ساقط می‌شود. (عطیه، ۳۹/۱)

نقد و بررسی

درباره این نظریه نیز ملاحظات زیر وجود دارد:

۱ـ مهم‌ترین مباحث تجوید، ادای حق و مستحق حروف و حفظ وقوف است و از آنجا که لااقل بخشی از قرائت، یعنی قرائت نماز واجب است، ادای حروف و حفظ وقوف در آن نیز باید لازم باشد. پس نمی‌توان از این حیث بین مکلفان تفکیک قائل شد.

۲ـ از دیگر سو، اثبات استحباب تمام مباحث تجویدی، حتی مباحثی که قاریان ماهر آن را درک می‌کنند، دلیلی ندارد.

۳ـ آیه {وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتیلا} نیز نمی‌تواند استحباب همه مباحث تجویدی را ثابت کند؛ زیرا برخی از مباحث آن از ترتیل محسوب نمی‌شوند.

۴ـ ابن جزری و دیگر افرادی که قائل به وجوب هستند، مقصودشان وجوب فقهی است، ازاین‌رو کسی را که تجوید را رعایت نکند، گناهکار می‌دانند. (ابن جزری، الروضة الندیة، ۴)

۵ـ از آیه نفر نیز نمی‌توان وجوب یادگیری تجوید نظری را استنباط کرد؛ زیرا رعایت تجوید عملی در مرتبه صحیح‌خوانی عرفی واجب عینی است. یادگیری در این حد از باب مقدمه واجب، واجب است و این مرحله، تفقه و ژرف‌اندیشی در دین خوانده نمی‌شود. مراتب عالی تجوید نیز وجوبی ندارد و استدلال به آیه برای اثبات وجوب آن دوری است.

٤. وجوب عینی تجوید

عده‌ای به وجوب عینی تجوید تصریح کرده‌اند، چنان‌که یکی از دانشوران می‌نویسد:

«حکم شارع درباره تجوید، وجوب عینی آن بر همه مکلفان اعم از زن و مردی است که حتی یک سوره قرآن را بخواهند حفظ کند، زیرا این حکم با قرآن و سنت و اجماع اثبات می‌شود.» (مرصفی، ۵۵)

برخی از قائلان به وجوب نیز هرچند به وجوب عینی یا کفایی آن تصریح نکرده‌اند، ولی شواهد و قراین کلامشان بر این مطلب دلالت می‌کند که مقصودشان، وجوب عینی است. به‌عنوان نمونه ابن جزری تجوید را واجب دانسته گوید:

« وَالأَخْذُ بِالتَّجْوِيدِ حَتْمٌ لاَزِمٌ... مَنْ لَمْ يُجَوْدِ الْقُرآنَ آثِمُ» (سالم، ۴۷)

که از کلمات «حَتْمٌ»، «لاَزِمٌ»، «مَنْ لَمْ»، «آثم» و... می‌توان وجوب عینی را استنباط کرد.

پیروان نظریه وجوب عینی به چند دلیل استدلال می‌کنند:

الف) آیه {وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلا} (مزمل/۴) که مقصود از ترتیل، قرائت آن با اطمینان، خشوع، تدبر و رعایت قواعد تجویدی اعم از مد، قصر و... است. امر در آیه دلالت بر وجوب می‌کند و حضرت علی۷ نیز ترتیل را به تجوید حروف و معرفت وقوف تفسیر کرده است. (ابن جزری، النشر، ۲۰۹/۱)

ب) دلایل روایی، از جمله: ابن مسعود به شخصی قرآن می‌آموخت، وقتی به آیه {إِنَّمَا الصَّدقاتُ لِلفُقَراءِ والمَسَاكِين} (توبه/۶۰) رسیدند، آن شخص، آیه را بدون مد خواند. ابن مسعود گفت: پیامبر این گونه آموزش نداده. سپس خودش آیه را با مد «فقراء» قرائت کرد و گفت پیامبر این گونه (با رعایت مد) به من آموزش داده است (حکیم، ۲۳۷/۶؛ هیثمی، ۱۵۵/۷). عدم رعایت مد، تغییری در آیه ایجاد نمی‌کند، ولی ابن مسعود قرائت بدون مد را اجازه نداده است؛ زیرا قرائت، سنت و روشی است که از اساتید قرائت دریافت شده و از آن پیروی می‌شود و ابن مسعود اجازه نداد به قرائتی به غیر از قرائت نبوی، قرآن خوانده شود و رعایت قرائت نبوی واجب است.

ج) اجماع؛ برخی تصریح کرده‌اند که تجوید از زمان پیامبر(ص) تاکنون واجب بوده اجماعاً. (مرصفی، ۵۵؛ جریسی، ۹)

د) تحریف قرآن در صورت عدم رعایت تجوید؛ به‌عنوان نمونه، آنچه بر پیامبر(ص) نازل شده، «الحمد لله» بوده. اگر کسی آن را «الهمد لله» بخواند، قرآن را تحریف کرده است. درباره حرکات نیز اگر کسی بگوید «صراط الذین انعمتُ علیهم»، باز هم قرآن را تحریف کرده است.

هـ) روایات؛ از جمله روایاتی که پیامبر(ص) به دیگران دستور می‌دهد همانند قرائت ابن مسعود یا ابن ام‌عبد قرآن بخوانند. چنان‌که فرمود: «کسی که دوست دارد قرآن را شکوفا و تازه، همان‌گونه که نازل شده بخواند، باید بر قرائت ابن ام‌عبد بخواند» (ابن حنبل، فضائل الصحابه، ۴۶؛ همو، مسند احمد، ۷/۱؛ ابن ماجه، ۴۹/۱؛ مجلسی، ۲۱۳/۳۱). همچنین آن حضرت ابن ام‌عبد، معاذ بن جبل، أبی بن کعب و سالم مولی ابی حذیفه را مشخص کرد و به مردم دستور داد قرآن را از آنان بیاموزند (ابن حنبل، فضائل الصحابه، ۴۱؛ بخاری، ۲۱۸/۴؛ مسلم، ۱۴۸/۷). این مطلب نیز ثابت می‌کند قرائت افراد یاد شده به‌خاطر

رعایت قواعد تجویدی از دیگران بهتر بوده است و اگر صرف عرب زبان بودن کافی بود، هیچ دلیلی بر مشخص کردن این چهار نفر وجود نداشت.

نقد و بررسی

این نظریه نیز اشکالاتی دارد، از جمله:

الف) لزوم رعایت همه قواعد تجویدی نه تنها اجماعی نیست، بلکه همان گونه که گذشت، برخی آن را حرام می‌دانند. در بین فقیهان اهل سنت نیز افرادی همانند غزالی، نه تنها تجوید را واجب عینی نمی‌دانند، بلکه روی خوشی به آن نشان نداده‌اند. (محمدی، ۴۰)

ب) آیه شریفه نیز هیچ دلالتی بر لزوم عینی همه مسائل و مباحث تجوید ندارد. مقصود از ترتیل، ترسل و تأنی در قرائت است و امر در آیه را نمی‌توان در همه مباحث تجوید بر وجوب حمل کرد، ازاین‌رو با توجه به سیره پیامبر(ص)، امر یاد شده بر استحباب حمل می‌شود.

ج) روایت علوی نیز سند محکمی ندارد و حتی اگر بتوان روایت علوی در تفسیر آیه را پذیرفت، باز هم تنها می‌توان لزوم شمرده‌شمرده خواندن حروف (ترسل) و رعایت وقوف لازم را از آیه استدلال کرد و نه همه مباحث تجویدی را.

د) سخن یاد شده از ابن مسعود نیز دلالتی بر لزوم و وجوب یادگیری تجوید ندارد. این روایت صرف نظر از مشکلات سندی و مرفوعه بودنش (حکیم، ۲۳۷/۶)، حداکثر دلالت می‌کند که ابن مسعود در مقام تدریس، به شاگردانش تأکید کرد که مد را رعایت کنند، ولی این مطلب به هیچ‌وجه بر وجوب رعایت مد دلالت ندارد، چه رسد به قوانین دیگر تجویدی همانند اماله و تفخیم و ترقیق و... .

هـ) روایت ابن مسعود قضیه‌ای در واقعه خاص است و از آن نمی‌توان استفاده کلی کرد، بلکه مقتضای قرائت اعرابی به قصر و احتجاج ابن مسعود به فعل پیامبر(ص) این است که مد یاد شده نزد اهل لغت، لازم نبوده است. (همان)

و) کسانی که نافی تجوید هستند، هیچ گاه مقصودشان این نیست که همه‌کس حق دارند قرآن را هرطور که دوست دارند، چه صحیح و چه غلط، بخوانند. آنان نیز قبول دارند که غلط خواندن

عمدی قرآن ناشایسته است. بحث آنان در لزوم و وجوب یادگیری قواعد دست‌وپاگیر تجوید از سویی، و رعایت ریزه‌کاری‌های تخصصی این دانش است که نه تنها به فهم قرآن کمکی نمی‌کند، بلکه مانعی برای فهم قرآن می‌شود. (امام خمینی، تحریر الوسیله، ۱۳۴/۱)

ز) روایاتی که مردم را برای یادگیری قرآن به ابن ام‌عبد و دیگران ارجاع می‌دهد نیز صرف نظر از مباحث سندی، نه تنها دلالتی بر لزوم و وجوب ندارند، بلکه بهترین دلیل بر استحباب مراجعه به این افراد است. ازهمین‌رو در روایت ارجاع به ابن مسعود، پیامبر۷ فرمود: «مَن سَرَّه أن یَقرَأ القرآن غضا...» (ابن حنبل، فضائل الصحابه، ۴۶) و در ارجاع به ابن ام‌عبد فرمود: «مَن أحَبَّ أن یَقرَأ القُرآن...» (ابن ماجه، ۴۹/۱) که هر دو لفظ «مَن أحَبَّ» و «مَن سَرَّه» بر استحباب دلالت می‌کنند.

ح) حتی اگر بپذیریم که حضرت برای آموزش قرآن به این افراد ارجاع داده، باز هم این ارجاع دلیل نمی‌شود که اینان تجوید را بهتر رعایت می‌کردند. شاید علت ارجاع این بوده که اینان ترتیل و تأنی در قرائت را رعایت می‌کردند و آداب قرآن را بهتر از دیگران می‌دانستند یا بهتر می‌توانستند تدریس کنند و... .

۵. وجوب کفایی تعلیم و وجوب عینی رعایت قواعد

بر اساس این نظریه، یادگیری تجوید واجب عینی نبوده و بر همه مکلفان لازم نیست قواعد تجویدی را بیاموزند و اگر عده‌ای آن را یاد بگیرند، کافی است، ولی عمل به قواعد تجویدی بر همگان لازم است (حسنی، ۵۱؛ سالم، ۴۷). برای اثبات وجوب کفایی تعلیم، ادعای اجماع شده و برای لزوم عمل به قواعد تجویدی نیز به سخنان قدمای دانشمندان قرائت و تجوید از اهل سنت استدلال شده که معتقد بودند رعایت همه اصول تجوید واجب است و کسی که آن را درست ادا نکند، گناهکار است؛ چه از مواردی باشد که عدم رعایت آن باعث تغییر در بنای کلمه و فساد معنا می‌شود، یا در غیر این موارد باشد. پس هرچه در کتب تجوید آمده، همانند ادغام و ...، آموزش همه آن‌ها واجب است. دلیل این نظریه، لزوم و وجوب ادای صحیح کلمه و لزوم رعایت حق تلاوت قرآن است. (ابن جزری، النشر، ۲۱۱/۱)

نقد و بررسی

این نظریه نیز دارای اشکالاتی است، از جمله:

الف) ادعای اجماع برای وجوب کفایی یادگیری تجوید نیز نه تنها درست نیست، بلکه مواردی از خلاف آن گذشت.

ب) اینکه رعایت حق تلاوت قرآن نیز واجب است، خود نیازمند اثبات و استدلال فوق «دوری» است.

ج) الزام همه مردم به یادگیری همه مطالب تجویدی که دانشمندان این رشته، خود با یکدیگر اختلاف جدی دارند، نه تنها هیچ دلیل شرعی ندارد، بلکه به تکلیف به «ما لا یطاق» شبیه‌تر است.

د) برخی از دانشوران گفته‌اند یادگیری قواعد تجوید بر دو دسته واجب نیست: یکی کسی که قرائت را عملاً از اساتید قاری آموخته، و دیگری عرب‌زبانی که زبانش فصیح باشد و لحن در قرائت هم نداشته باشد (جریسی، ۳۰) که این نظریه، استثنایی بر نظریه وجوب تعلیم بوده و نظریه جدیدی محسوب نمی‌شود.

٦. تفکیک مباحث عمومی و تخصصی تجوید

برابر این نظریه، باید بین مباحث عمومی تجوید با مباحث تخصصی آن تفاوت قائل شویم. آموختن مباحث عمومی تجوید و عمل کردن به قواعدش می‌تواند مستحب باشد، اما رعایت قواعد تخصصی تجوید نه تنها لزومی ندارد، بلکه نهی از آن سزاوارتر است. عثیمین، یکی از فقیهان اهل سنت، ضمن انتساب نظریه یاد شده به ابن تیمیه (عثیمین، مجموع فتاوی و رسائل العثیمین، ۲۰۶/۲۶) می‌نویسد:

«تجوید واجب نیست. کسی که در حال اصحاب پیامبر(ص) و کسانی که بعد از آنان بودند، تأمل و دقت کند، درمی‌یابد که تجوید واجب نیست. اگر قائل به وجوب تجوید شویم، امروزه باید بسیاری از مردم، حتی امامان مساجد و بزرگان را گناهکار بدانیم. بسیاری از دانشمندان بزرگ هستند که اگر از مسائل تجویدی از آنان بپرسی، آن را نمی‌دانند. مهم این است که قرآن را بدون لحن و غلطی بخوانید که معنا را تغییر می‌دهد و آنچه ادغام آن ممکن نیست را ادغام ندهید و حتی‌الامکان حروف و حرکات را اقامه کنید. تجوید دو قسم است: یکی آنکه در آن مبالغه وجود دارد و از آن سخن گفته می‌شود، نهی کردن از این نوع از تجوید بهتر است تا جایز دانستن آن. قسم دوم تجوید

طبیعی و پسندیده است، ولی آن را واجب نمی‌دانیم.» (همو، لقاء الباب المفتوح، ۱۷/۱۸۵؛ همو، مجموع فتاوی و رسائل العثیمین،۲۶/۲۰۶)

نقد و بررسی

نظریه فوق نیز دارای چند ملاحظه جدی است، از جمله:

الف) صاحبان نظریه فوق تنها از نام تجوید پرهیز دارند و اسمش را نیاورده‌اند، ولی به خود مباحث تجوید ملتزم شده‌اند. اینکه گفته‌اند قرآن باید بدون لحن، صحیح، با رعایت ادغام و... خوانده شود، همان تجوید است.

ب) مباحث عمومی تجوید همان توجه به مخارج حروف و احکام وقوف است که چون آموختن حمد و سوره نماز واجب است، یادگیری بخشی از تجوید نیز لازم است.

ج) نهی از آموختن مباحث تخصصی نیز نهی بدون دلیل است. همان گونه که امر به فعلی نیازمند دلیل است، نهی از آن نیز نیازمند دلیل است.

د) با تأمل در سیره نبوی و اهل بیت و صحابه گرانقدر پیامبر(ص) و تابعین مشخص می‌شود آنان نیز به صحیح خواندن نماز اهتمام داشتند. پس لااقل بخشی از مباحث تجویدی لازم است.

هـ) بین مباحث تجوید عمومی و تخصصی نیز مرز شناخته شده‌ای که بر اساس آن بتوان به استحباب و عدم استحباب حکم کرد، وجود ندارد.

و) نمونه‌ای که برای بحث مثال زده‌اند نیز شاهدی بر عدم وجود مرزی مشخص بین مباحث تخصصی و عمومی است. اینان گفته‌اند برابر روایتی، پیامبر(ص) بسمله را با سه مد در «الله» و «الرحمن» و «الرحیم» می‌خواند (بخاری، ۱۱۲/۶). درباره اینکه سه مد یاد شده مد طبیعی است یا تخصصی، مناقشه جدی وجود دارد.

۷. تفکیک بین وجوب صناعی و وجوب شرعی

برابر این نظریه، گاه مقصود از وجوب، صناعی است و گاه وجوب فقهی. (جریسی، ۲۷؛ حافظ، ۲۱) رعایت قواعدی که ترک آن باعث تغییر کلمه یا فساد معنا می‌شود، واجب شرعی است و آنچه

دانشمندان تجوید برای کامل کردن قرائت بدان اعتقاد دارند، ولی باعث فساد مبنا و معنا نمی‌شود، همانند ادغام و اخفاء، واجب صناعی است. (شیخ انصاری، ۴۲۳/۱؛ الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ۱۷۹/۱۰)

مواردی را هم که دانشمندان تجوید با عنوان وقف لازم و غیر لازم مطرح کرده‌اند نیز اینچنین است. مقصود از وقف لازم این نیست که اگر کسی توقف نکرد، گناهی انجام داده باشد و خداوند او را عذاب کند، بلکه مقصود آنان این است که با توجه به معنای آیه، مناسب‌تر آن است که وقف کنند تا درصورت وصل، توهم تغییر معنا ایجاد نشود. (شهید ثانی، الفوائد الملیة لشرح الرسالة النفلیة، ۱۸۸؛ قاری، ۲۰)

سخن محمد بن جزری نیز به‌وسیله فرزندش احمد شرح شده است. وی در شرح سخن پدرش که از وجوب تجوید سخن گفته، تأکید کرده که این وجوب برای کسی است که توانایی یادگیری داشته باشد.

نقد و بررسی

دلایلی که برای نظریه یاد شده اقامه شده، وافی به مقصود صاحبان نظریه نیست، زیرا:

الف) افرادی همانند ابن جزری، تجوید را مطلقاً واجب می‌دانند و توضیح فرزند وی نمی‌تواند نظریه پدر را تخصیص بزند.

ب) خود ابن جزری قاریان قرآن را به سه دسته تقسیم می‌کند: نیکوکار مأجور، زشتِ گناهکار و معذور. سپس تصریح می‌کند که زشت گناهکار کسی است که می‌تواند قرآن را با عربی صحیح بخواند، ولی سستی کرده یا بر آنچه حفظ کرده، اکتفا می‌کند. وی افراد ناتوان از قرائت عربی را در دسته سوم جای می‌دهد. (ابن جزری، النشر، ۲۱۱/۱)

ج) روایت نبوی نیز بر فرض ثبوت آن، درباره کسانی است که نمی‌توانند قرآن را به‌خوبی بیاموزند و یا لهجه خاصی دارند. این گونه افراد که با سختی و کلفت قرآن را می‌آموزند، اجرشان مضاعف است و این، ربطی به افراد توانا در یادگیری تجوید ندارد.

د) توضیح فرزند ابن جزری ربطی به تفکیک بین وجوب صناعی و وجوب شرعی ندارد.

هـ) این تفکیک مشکل اختلاف نظر در تجوید را حل نمی‌کند، زیرا اختلاف جدی بین فقیهان در وجوب شرعی تجوید است.

۸. تفکیک بین مراتب تجوید از وجوب تا حرمت

برابر این نظریه، بین مباحث و مراتب تجوید تفاوت وجود دارد. آموختن برخی از مراتب تجوید واجب، برخی مستحب، بعضی مباح، پاره‌ای مکروه و برخی مراتب آن نیز حرام و ناشایست است.

رعایتِ آنچه باعث فساد در قرائت می‌شود، واجب است. آنچه نتیجه‌اش اختلاط حروف و یا ادغام مواردی است که نباید ادغام شود، ناشایسته و باعث افتادن در گناه است. مباحثی از تجوید که باعث زیبا شدن صوت و کمک به تدبر در قرآن می‌شود، مستحب است. آنچه به شکل غنا باشد، مکروه، و آنچه باعث می‌شود کلام از اصل خودش خارج شود نیز حرام است (شنقیطی، سلسلة الأسماء والصفات، ۴/۱۴). تغییرات صوتی و افزودن یا کاستن از حد منقول در تلاوت، یعنی خواندن قرآن با الحان مطرب، ترجیع و چهچهه نیز حرام است؛ زیرا روایات از خواندن غنایی قرآن نهی کرده است. همچنین افراط در مد و اشباع حرکات، به‌گونه‌ای که از فتحه الف و از ضمه واو تولید شود، مکروه و به نظر برخی حرام است و باعث فسق قاری و گناهکار بودن مستمع می‌شود. گفته شده مراد شافعی از کراهت نیز همین است. (الموسوعة الفقهية الكويتية، ۱۸۲/۱۰)

بنابراین یادگیری و رعایت قواعد تجویدی تنها در مواردی که به لحن جلی[1] باز می‌گردد، واجب است. ولی در لحن خفی[2] واجب نیست؛ چه از مواردی باشد که همه قاریان می‌فهمند، یا مواردی باشد که تنها قاریان ماهر می‌فهمند. (عطیه، ۴۲/۱)

نقد و بررسی

تفکیک فوق از حیث جامعیت و پرداختن به وجوه مختلف و موارد متعدد تجوید قابل توجه است، ولی چند نکته درباره‌اش وجود دارد:

۱ـ حکم شرعی نیازمند دلیل است و بدون دلیل شرعی نمی‌توان موضوعی را به احکامِ وجوب، حرمت، استحباب و کراهت متصف کرد. در حالی که غالب احکامی که در فرضیه فوق آمده، بدون مستند شرعی است.

۲ـ برای مواردی که تغییری در حرکت رخ دهد، ولی معنا تغییر نکند، نه تنها دلیلی بر حرمت وجود ندارد، بلکه می‌توان دلایلی برای جواز آن نیز ارائه کرد. این مطلب در مواردی که اختلاف

در قرائت وجود دارد، روشن‌تر است.

۳ـ در این تقسیم مشخص نشده که مبنا، همه قرائات هفت‌گانه بوده و تنها تغییری حرام است که مخالف همه قرائات هفت‌گانه و حتی ده و چهارده‌گانه باشد، یا تنها قرائت حفص از عاصم ملاک است؟

۴ـ مواردی نیز وجود دارد که برابر قواعد قرائت عربی، کلمه و به‌ویژه اعراب برخی کلمات را می‌توان به دو گونه خواند. آیا در این گونه موارد نیز هرچند تغییری در معنا رخ ندهد، می‌توان فتوا به حرمت داد؟

۵ـ پیروان این نظریه معتقدند برای موارد لحن خفی که تنها قاریان آن را می‌فهمند، خوف عتاب وجود دارد. این سخن نیز نه تنها دلیلی ندارد، بلکه با سیره مستمره پیامبر۶، ائمه:، اصحاب و تابعان متعارض است.

۶ـ استحباب رعایت مواردی که تنها قاریان ماهر می‌فهمند نیز نه تنها دلیلی ندارد، بلکه دلایل عدم استحباب آن قوی‌تر بوده و با توجه به اختلافاتی که در این سطح وجود دارد، عمل به آن نیز مشکل است.

۷ـ رعایت برخی از محسنات تجویدی که تنها قاریان ماهر می‌فهمند، در بسیاری از موارد، آدمی را از تفکر و تدبر در آیات باز می‌دارد و ممکن است مقصود روایات از کسانی که قرآن می‌خوانند، ولی از گوش‌هایشان بالاتر نمی‌رود (ابن أبی شیبه، ۷۶۱/۷)، همین دسته باشند که تمام همت خود را مصروف الفاظ قرآن کرده و از معانی آن غافل می‌شوند.

۹. وجوب صحت عرفی قرائت

بر اساس این نظریه، مباحث تجوید دو دسته‌اند: آنچه باعث صحت عرفی کلام شده و بدون رعایت آن مقدار، کلمات غلط ادا شده یا موجب تغییر در معنا می‌شود. یا نزد عرف، تلفظ کلمه یا حرف مورد نظر صدق نمی‌کند. در این بخش، رعایت قواعد واجب است. رعایت فراتر از آنچه گذشت، واجب نیست.

در این تفسیر، معیار و ملاک برای تشخیص، عرف است. وقتی کسی حرف «طاء» یا «ضاد» را

تلفظ کرد، اگر عرف آن را «طاء» یا «ضاد» بداند، صحیح و کافی است؛ چه قواعدی را که اهل تجوید برای ادای این دو حرف وضع کرده‌اند، رعایت کند و چه نکند (بروجردی، ۱۷۰/۵؛ طباطبایی یزدی، ۵۱۶/۲). این نظریه را می‌توان مشهورترین نظریه بین فقیهان معاصر شیعه دانست. آنان بارها تأکید کرده‌اند که شناختن مخارج حروف به شکلی که دانشمندان تجوید گفته‌اند، واجب نیست، بلکه اخراج حروف از مخارج اصلی آن کافی است؛ هرچند گوینده به مخارج یاد شده التفات نداشته باشد. پس معیار، صحت قرائت نزد عرف عرب است. (طباطبایی یزدی، ۵۱۷/۲؛ طباطبایی بروجردی، ۲۳۶/۶)

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد نظریه اخیر از دیگر نظریات ارائه شده جامع‌تر بوده و دربر گیرنده بسیاری از وجوهی است که یاد شد. در این نظریه بر وجوب تجوید عملی در مواردی که عدم رعایت آن باعث فساد نطق و معنا می‌شود، تأکید شده است.

حتی کسانی که تجوید را بدعت می‌دانند، بر صحت عرفی قرائت تأکید دارند. آنان که پرداختن به تجوید را ناشایسته می‌دانند نیز اذعان دارند که صحیح خواندن قرائت لااقل در نماز واجب است. قدر مسلم نظریه قائلان به وجوب عینی تجوید، وجوب تجوید عملی و پرهیز از غلط‌خوانی است. حتی کسانی که تعلیم را واجب کفایی می‌دانند نیز تجوید علمی را مقدمه تجوید عملی و وجوب آن را مقدمه می‌دانند. آنان که معتقد بودند بر اعراب فصیح تجوید لازم نیست، ملاکشان، صحت قرائت عملی بود، چنان‌که افرادی که بین تجوید تخصصی و عمومی تفکیک نهاده بودند نیز بر همین نظریه بودند. بقیه نظریات هم به نوعی با نظریه یاد شده هماهنگ هستند.

تنها نکته‌ای که درباره این نظریه وجود دارد، احاله به عرف است که به نظر می‌رسد با توجه به دلایل وجوب رجوع عالم به جاهل و لزوم مراجعه به کارشناس، در این بحث نیز باید به کارشناس تجوید مراجعه نمود. به عبارت دیگر، همان گونه که در مباحث تکلیفی باید به کارشناس احکام، یعنی فقیه جامع‌الشرایط مراجعه کرد، در تشخیص موضوعات نیز باید به کارشناس موضوع مراجعه کرد. پس در بحث صحت و فساد نطق کلمات بهتر است به نظر کارشناسان مراجعه شود. اگر کارشناسان تلفظ کلمه‌ای را باطل و فاسد دانستند، آن‌گاه فقیه می‌تواند حکم آن را بیان کند.

تأکید می‌کنیم که اولاً کارشناس در این مرحله تنها فاسد یا صحیح بودن تلفظ، صرف نظر از محسنات تجویدی را بیان می‌کنند. همچنین آنان در این مسأله تنها موضوع را بیان می‌کنند و تشخیص حکم را بر عهده فقیه می‌گذارند. آنچه فقیه بیان می‌کند، این است که «واجب است قرائت در نماز صحیح باشد»، ولی تشخیص اینکه قرائتی صحیح یا فاسد است، به دانشمندان تجوید واگذار می‌شود، نه عرف.

پی‌نوشت‌ها:

۱ـ لحن جلی خطاهایی است که بر الفاظ رخ داده و باعث اخلال به عرف قرائت می‌شود؛ چه معنا را تغییر دهد و چه ندهد. بدان دلیل آن را لحن جلی می‌نامند که اخلال در قرائت روشن و آشکار است؛ به‌گونه‌ای که عالمان قرائت و دیگران آن را می‌فهمند. این نوع لحن یا در مبنای کلمه است؛ مانند تبدیل حرفی به حرفی دیگر، یا در حرکت کلمه است؛ مانند تبدیل حرکتی به حرکت دیگر یا ساکن کردن آن. پرهیز از لحن جلی واجب است. (مصری، ۷۳)

۲ـ لحن خفی خطایی است که به لفظ عارض شده و مخل به عرف قرائت است، ولی معنا را تغییر نمی‌دهد و چون فقط دانشمندان فن قرائت آن را می‌فهمند، بدان خفی گفته می‌شود. این نوع از لحن نیز دو گونه است: یکی آنکه همه عالمان قرائت آن را می‌فهمند؛ همانند ترک اخفاء که گفته شده در عدم رعایت این نوع از مباحث تجویدی، خوف عتاب و تهدید وجود دارد. نوع دوم آنکه تنها قاریان ماهر آن را می‌فهمند؛ همانند تکرار راءها و تغلیظ لام‌ها در غیر محل آن. (الموسوعة الفقهية الكويتية، ۱۸۲/۱۰)

منابع و مآخذ:

۱.قرآن کریم.

۲.ابن ابی الحدید، عزالدین بن هبة الله؛ شرح نهج البلاغه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.

۳.ابن ابی شیبه، عبدالله بن محمد؛ المصنّف، به کوشش سعید محمد، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹ق.

۴.ابن جزری، محمد بن محمد؛ النشر فی القراءات العشر، تصحیح علی محمد الضباع، قاهره، دارالفکر، ۱۳۷۶ق.

۵.ـــــــــــــــــــ؛ الروضة الندیة شرح متن الجزریة، قاهره، المکتبة الأزهریة للتراث، ۱۴۲۲ق.

۶.ـــــــــــــــــــ؛ غایة النهایة فی طبقات القراء، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۶۱ق.

۷.ابن حنبل، احمد؛ مسند احمد، بیروت، دار صادر، بی‌تا.

۸.ابن عابدین، محمدامین؛ ردّ المحتار علی الدرالمختار شرح تنویر الابصار، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ق.

۹.ابن ماجه، محمد بن یزید؛ سنن ابن ماجه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۵ق.

۱۰.ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب، قم، ادب الحوزة، ۱۴۰۵ق.

۱۱.ابن‌ابی داوود؛ کتاب المصاحف، تحقیق محمد بن عبده، قاهره، الفاروق الحدیثة، ۱۴۲۳ق.

۱۲.ابویعلی، احمد بن علی؛ مسند ابویعلی، بیروت، دارالمأمون للتراث، بی‌تا.

۱۳.اصفهانی، سید ابوالحسن؛ وسیلة النجاة، قم، چاپخانه مهر، ۱۳۹۳ق.

۱۴.اعرج، عمیدالدین بن عبدالمطلب؛ کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.

۱۵.انصاری، مرتضی بن محمد؛ کتاب الصلاة، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.

۱۶.بحرانی، یوسف بن احمد؛ الحدائق الناضرة فی أحکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ق.

۱۷.بخاری، محمد بن ابراهیم؛ صحیح البخاری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۱ق.

۱۸.بروجردی، مرتضی؛ مستند العروة الوثقی (الصلاة)، تقریر بحث آیت الله سید ابوالقاسم خویی، قم، انتشارات العلمیة، ۱۴۱۴ق.

۱۹.تویجری، حمود بن عبدالله؛ إتحاف الجماعة بما جاء فی الفتن والملاحم وأشراط الساعة، ریاض، دار الصمیعی، ۱۴۱۴ق.

۲۰.تهانوی، محمد علی؛ موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، بیروت، مکتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.

۲۱.جریسی، محمد مکی نصر؛ نهایة القول المفید فی علم التجوید، قاهره، مکتبة التوفیقیه، بی‌تا.

۲۲.حافظ، عبدالوهاب؛ هدایة الرحمن فی تجوید القرآن، دمشق، دار الصفاء، ۱۴۲۹ق.

۲۳.حرّ عاملی، محمّد بن الحسن؛ وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البیت:، ۱۴۱۰ق.

۲۴.حسنی، شیخ عثمان؛ حق التلاوه، جده، دارالمناره، ۱۴۱۸ق.

۲۵.حسینی عاملی، سید جواد بن محمد؛ مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلاّمة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ق.

۲۶.حطاب، محمد بن محمد بن عبدالرحمن؛ مواهب الجلیل لشرح مختصر خلیل، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق.

۲۷.حکیم، سید محسن؛ مستمسک العروة الوثقی، قم، مؤسسه دار التفسیر، ۱۴۱۶ق.

۲۸.حلی، ابن ادریس؛ السرائر، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۲۹.حلی، حسن بن یوسف؛ مختلف الشیعه، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۲ق.
۳۰.ـــــــــــــــ ؛ قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۳۱.خمینی، سید روح الله؛ استفتاءات، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۲ش.
۳۲.ـــــــــــــــ ؛ تحریر الوسیلة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ق.
۳۳.ـــــــــــــــ ؛ تفسیر سوره حمد، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵ش.
۳۴.ـــــــــــــــ ؛ شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی‌تا.
۳۵.خمینی، سید مصطفی؛ تفسیر القرآن الکریم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.
۳۶.خویی، سید ابوالقاسم؛ موسوعة الإمام الخوئی، قم، مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۸ق.
۳۷.دانی، عثمان بن سعید؛ التحدید فی الاتقان والتجوید، اردن، دار عمار، ۱۴۲۱ق.
۳۸.راغب، حسین؛ المفردات، دمشق، دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
۳۹.سالم، صفوت محمود؛ فتح رب البریة شرح المقدمة الجزریة، جده، مکتبة الملک فهد الوطنیه، ۱۴۲۲ق.
۴۰.سعید، لبیب؛ الجمع الصوتی الاول للقرآن الکریم، قاهره، دارالکتاب العربی، بی‌تا.
۴۱.سیوطی، عبدالرحمن بن ابوبکر؛ الإتقان فی علوم القرآن، قاهره، نشر الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۳۹۴ق.
۴۲.شافعی صغیر، محمد بن أبی العباس؛ نهایة المحتاج إلی شرح المنهاج، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۳ق.
۴۳.شربینی، محمد بن احمد؛ مغنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۵۸م.
۴۴.شروانی، عبدالحمید؛ حواشی الشروانی علی تحفة المحتاج بشرح المنهاج، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۴۵.شنقیطی، محمد الحسن؛ سلسلة الأسماء والصفات، برابر نرم‌افزار المکتبة الشامله (در این مجموعه، شماره درس همان شماره جزء است.)
۴۶.ـــــــــــــــ ؛ شرح زاد المستقنع، برابر المکتبة الشامله (در این مجموعه، شماره درس همان شماره جزء است.)
۴۷.طباطبایی بروجردی، حسین؛ تبیان الصلاة، تقریر: علی صافی گلپایگانی، قم، گنج عرفان، ۱۴۲۶ق.
۴۸.طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم؛ العروة الوثقی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۴۹.طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۵۰.طوسی، محمد بن حسن؛ المبسوط فی فقه الامامیه، تهران، المکتبة المرتضویه، بی‌تا.
۵۱.عاملی، زین‌الدین بن علی (شهید ثانی)؛ الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، قم، کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ق
۵۲.ـــــــــــــــ ؛ الفوائد الملیة لشرح الرسالة النفلیة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۰ق.
۵۳.ـــــــــــــــ ؛ فوائد القواعد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۵۴.العباد، عبدالمحسن؛ شرح سنن أبی داوود، الشبکة الإسلامیة، برابر المکتبة الشامله.

۵۵.عثیمین، محمد بن صالح بن محمد؛ لقاء الباب المفتوح، نرم افزار المکتبة الشامله (شماره سخنرانی، همان شماره جزء است).
۵۶.عدوی، أبوعبدالله مصطفی بن العدوی شلبایة المصری؛ سلسلة التفسیر، http://www.islamweb.net
۵۷.عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه؛ تفسیر نورالثقلین، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۳ش.
۵۸.عسقلانی، ابن حجر؛ فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، بیروت، دارالمعرفة، بی‌تا.
۵۹.عطیة، قابل نصر؛ غایة المرید فی علم التجوید، قاهره، سایت موقع مکتبة المدینة الرقمیة.
۶۰.عظیم آبادی، محمد شمس الحق؛ عون المعبود، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۶۱.عینی، بدرالدین محمود بن احمد؛ عمدة القاری فی شرح صحیح البخاری، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
۶۲.غفاری، مهدی؛ «تجوید در ترازوی نقد»، گلستان قرآن، شماره ۱۲۴، مهر ۱۳۸۱، ۱۶-۱۰.
۶۳.فخر رازی، محمد بن عمر؛ التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۶۴.فخرالمحققین، محمد بن حسن بن یوسف؛ ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۳ش.
۶۵.فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین، بیروت، دارالهجرة، ۱۴۰۹ق.
۶۶.کاشف الغطاء، جعفر بن خضر؛ کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۶۷.کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۵ش.
۶۸.مبارکفوری، محمد عبدالرحمن بن عبدالرحیم؛ تحفة الاحوزی بشرح جامع الترمذی، بیروت، دارالکتب، ۱۴۱۰ق.
۶۹.مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۷۰.محمدی، حسام؛ «تجوید، بودن یا نبودن»، گلستان قرآن، شماره ۱۳۹، دی ۱۳۸۱، ۴۰-۳۹.
۷۱.مرصفی، یوسف عبدالفتاح؛ هدایة القاری الی تجوید کلام الباری، مدینه، دارالفجر الاسلامیه، ۱۴۲۱ق.
۷۲.مرکز فرهنگ و معارف قرآن؛ دائرة المعارف قرآن کریم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ش.
۷۳.مصری، محمد نبهان بن حسین؛ مذکرة فی أحکام التجوید، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۷۴.موسوی بلده، محسن؛ حلیة القرآن، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹ش.
۷۵.موسوی عاملی، محمد بن علی؛ مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، بیروت، مؤسسة آل البیت، ۱۴۱۱ق.
۷۶.مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی؛ موسوعة الفقه الاسلامی، قم، انتشارات مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی، بی‌تا.
۷۷.نجفی، عباس بن حسن؛ العروة الوثقی فی الدین، بی‌جا، مؤسسه کاشف الغطاء، بی‌تا.
۷۸.نجفی، محمّد حسن؛ جواهر الکلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۷۹.نجفی، حسن بن جعفر؛ أنوار الفقاهة، نجف، مؤسسة کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق.
۸۰.نسائی، احمد بن شعیب؛ سنن نسائی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.
۸۱.نووی، محیی بن شرف؛ التبیان فی آداب حملة القرآن، بیروت، دارابن حزم، ۱۴۱۴ق.
۸۲.ـــــــــــــــ؛ المجموع (شرح المهذب)، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.

۸۳.نیشابوری، مسلم بن حجاج؛ صحیح مسلم، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
۸۴.وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامیة؛ الموسوعة الفقهیة الکویتیة، کویت، دارالسلاسل، ۱۴۰۴-۱۴۲۷ق.
۸۵.هروی، قاسم بن سلام؛ غریب الحدیث، تحقیق: محمد عبدالمعید خان، حیدر آباد هند، مجلس دائرة المعارف العثمانیة، ۱۹۶۴م.
۸۶.هیثمی، علی بن ابی‌بکر؛ مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۲ق.

لحن (خطا) در قرائت قرآن
و گونه‌شناسی علل و اسباب آن

قاسم بستانی[1]

چکیده:

قرائت قرآن که بر هر مسلمانی واجب است، از اصول و قواعد لازم الاجرایی برخوردار است تا حروف، کلمات و جملات قرآن، صحیح و درست خوانده شده و لفظ و معنای قرآن به‌خوبی ادا و منتقل گردد. به صحیح و درست خوانده نشدن این عناصر، «لحن» گفته می‌شود و دارای علل و اسبابی است که شناخت آن‌ها، کمک بسزایی به آسیب‌شناسی خطاهای قرائت قرآن توسط قاریان می‌کند.

در این مقاله ابتدا تلاش شده است که لحن از نظر لغت و اصطلاح به اختصار توضیح داده شده و سپس اقسام و انواع لحن از جهات مختلف ذکر شود و پس از نگاهی اجمالی به پیشینه بحث، به ذکر گونه‌های مختلف اسباب و علل وقوع لحن در قرائت قرآن پرداخته می‌شود. برخی از این اسباب، عدم آشنایی قاری به احکام قرائت، عدم آشنایی قاری به تفسیر، عدم آشنایی قاری به قواعد نحوی و صرفی، عدم آشنایی قاری با لحن بیان (تنغیم)، مشکلات رسم‌الخطی و ... است.

کلیدواژه‌ها: قرآن/ قرائت/ لحن/ گونه‌شناسی/ اسباب و علل

۱ـ دانشیار دانشگاه شهید چمران اهواز/ gbostanee@yahoo.com

مقدمه

قرائت قرآن در طول تاریخ بلند خود، از زمان نزول قرآن تا کنون، از فنون و قواعد بسیاری برخوردار شده تا هر چه بیشتر از این کتاب منزل الهی، از حیث لفظ و بیان که اساس اعجاز آن است، محافظت، و به فصاحت و زیبایی هر چه تمام‌تر، به گوش مخاطبینش که مهم‌ترین عنصر دریافت وحی و بهره‌مندی از آن و فهم معنا و اعجازش است، رسانده شود. در این رهگذر، علمای علم قرائت و تجوید، به آسیب‌شناسی تعلیم و تعلّم قرآن پرداخته و لحن و خطاهایی را که در این فرایند پیش می‌آید، شناسایی و به روش‌های مختلفی به رفع آن‌ها همت گماشته‌اند؛ شناسایی انواع لحن‌هایی که در قرائت قرآن از مراحل ابتدایی تا پیشرفته آن، موجب تقویت علم و عمل طالبان و متبحران فن قرائت قرآن شده و در این راستا، تألیفات مستقل و غیر مستقلی (ضمن دیگر مباحث تجوید و قرائتی) به ظهور رسیده که راه‌گشای متعلّمان و محقّقان بوده و مشتمل بر جنبه‌های مختلف لحن در قرائت قرآن می‌باشد، هرچند که امکان تحقیق بیشتر در این باره همچنان وجود دارد.

در این مقاله تلاش می‌شود ضمن جمع‌آوری مباحث مطرح شده دانشمندان این فن، این مباحث همراه با تجربیات سالیان دراز مؤلّف در امر قرائت و آموزش قرآن و نیز داوری مسابقات قرآنی، به نمایش گذاشته شود. با توجه به نوع مباحث، شیوه تدوین و به‌خصوص مبحث گونه‌شناسی اسباب و علل لحن در قرآن، می‌توان این مقاله را حاوی مطالب نو دانست.

در این نوشتار ابتدا به مفهوم‌شناسی لحن از نظر لغت و اصطلاح و انواع لحن و مباحث مرتبط با آن پرداخته و پس از ذکر پیشینه بحث، به ذکر گونه‌های مختلف اسباب و علل ورود لحن در قرائت قرآن می‌پردازیم.

لحن در لغت و اصطلاح

لحن در لغت دارای این معانی است: میل و انحراف (که ظاهراً اصل معنای این کلمه است)، خطا و اشتباه در گفتار، صوت موزون و زیبا، هوشمندی و زیرکی، فحوا و مراد سخن و قولی که معنایش بر فرد روشن و بر دیگران مخفی باشد (ابن منظور، ۳۹۷/۱۳؛ طریحی، ۳۷۰/۶؛ ابن اثیر، ۲۴۱؛ زمخشری، ۵۶۱)

لحن در تلفّظ حرکات، حروف و کلمات، زبان‌پریشی (خطاهای گفتاری یا لغزش‌های زبانی) است و در اصطلاح قرآنی، آنچه عموم کتب تجوید قصد می‌نمایند، این معناست: «اشتباه در ادای حرکات، حروف و احکام تجوید و قرائتی قرآن، خواه معنا را عوض کند یا نه، و نیز در مواضع وقف و وصل و ابتدا و تنغیم (لحن بیان)» که معنای مورد بحث این مقاله است.

نسبیت لحن

لحن در قرائت قرآن، در حقیقت، با توجّه به قواعد تجوید و قرائت و نیز وقف و ابتدا، به‌طور عام و یک قرائت یا روایت قرآنی، به‌طور خاص مطرح است، هر چند زبان و بیان قرآن در تمام قرائت‌هایش عربی، یا تمام قرائت‌ها و روایت‌های آن معتبر شمرده می‌شود، امّا ممکن است آنچه در قرائت قرآن به قرائتی یا به روایتی لحن شمرده شود، در زبان عربی یا در قرائتی و روایتی دیگر، چنین نباشد. ازاین‌رو اتصاف تلفّظ یا بیانی به لحن در برخی موارد، نسبت به قرائت و روایت خاص قرآنی یا لهجه یا قاعده‌ای خاص است، نه نسبت به کل قرائت یا زبان عربی. همچنین ممکن است لحن امری نسبی نسبت به زبان یا لهجه‌ای یا زمان و مکان خاصی باشد. بدین جهت در قرائت قرآن، لحن به یک معنا نسبی است؛ از حیث آنکه اشتباه و خطا نسبت به یک روایت یا یک قرائت یا یک دیدگاه تفسیری باشد، و به یک معنا مطلق است؛ از حیث آنکه اشتباه و خطا نسبت به احکام تجوید و قرائتی است که منضبط، مدوّن و مورد اتفاق باشد.

انواع لحن

لحن را به اشکال مختلفی تقسیم کرده‌اند که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود.

۱. تقسیم لحن بر اساس عربیت و فصاحت

الف) لحنی که لفظ را از عربی بودن خارج می‌کند؛ مانند ابدال حاء به هاء در «الحمد» که معمولاً غیر عرب بدان دچار می‌شود.

ب) لحنی که لفظ را از فصاحت می‌اندازد، اما از عربی بودن خارج نمی‌کند؛ مانند تفخیم مرقّق یا ترقیق مفخّم یا نیاوردن صفاتی که حرف بدان قائم است؛ مانند جهر در هاء و شدّت در سین و... .

این خطا از بیشتر عرب رخ می‌دهد.

ج) لحنی دقیق‌تر از موارد قبل و آن، لحن در اندازه‌ها و توازن‌هاست؛ مانند اندازه غنه‌ها، مدها، رَوم و حرکات کوتاه و بلند و نیز مانند اشمام ضمه به کسره که علم بدین لحن‌ها و تشخیص آن‌ها، فقط از یک قاری متبحّر ممکن است.

۲. تقسیم لحن بر اساس مصادیق آن

این تقسیم بر اساس آن چیزی است که تحت عنوان مصادیق لحن می‌باشد که شامل انواع زیر است:

الف) لحن در حروف: که به اشکال زیر می‌باشد:

۱ـ تبدیل حرفی به حرفی دیگر: که گاهی منجر به معنای غیر مراد می‌شود؛ مانند تبدیل قاف «القدر» به غین (الغدر)، ثاء «یکثرکم» به سین (یکسرکم)، قَوِيّ (نیرومند) و غَوِيّ (گمراه)، لَبِثْنا (درنگ کردیم) و لَبِسْنا (پوشیدیم)، صَلِّ (درود بفرست) و سَلِّ (تسلیت بده)، سَأَلَ (پرسید) و سَعَلَ (سرفه کرد)، صمد (بی‌نیاز) و ثَمَد (آب اندک)، صَبْر (شکیبایی) و سَبْر (امتحان کردن و اندازه گرفتن عمق چاه یا زخم).

این نوع لحن برای غیر عرب‌ها تنوع بیشتری دارد. برای مثال، فارسی‌زبانان ممکن است در ثَمَد (آب اندک) و صَمَد (بی‌نیاز)، لَبِثْنا (درنگ کردیم) و لَبِسْنا (پوشیدیم)، کثیر (بسیار) و کسیر (شکسته) اشتباه کنند، درحالی‌که عرب‌زبانان معمولاً چنین اشتباهی را ندارند.

۲ـ حذف حرف: این حذف بر دو نوع است:

الف) در وسط کلمه؛ مانند حذف الف در لا تشرک = لَتشرک.

ب) در آخر کلمه که بسیار پیش می‌آید؛ مانند وقف بر حرف غیر مشدّد، مثل هاء در القارعه، و همزه در دفْء که حرف آخر حذف می‌شود، و نیز الف در الأعلی، و یاء در اخشونی، و واو در قالوا که حرکات کشیده به حرکات کوتاه تبدیل می‌شوند و نیز مانند وقف بر مشدّد؛ مانند مستمرّ، صمّ، صوافّ.

۳ـ افزایش حرف: مانند کشیدن بیش از اندازه طبیعی و متعارف حروف مد، همچنین کشیدن

بیش از اندازه طبیعی و متعارف حرکات کوتاه، به‌خصوص کسره وقتی که پس از آن یاء می‌آید؛ مانند وَ دِیَةٌ، مالِك، یا پس از آن‌ها ساکن قرار می‌گیرد؛ مانند الحَمْد، علیهِم، یا ضمه‌ای که پس از آن واو قرار می‌گیرد؛ مانند نعبدُ وَ إیّاکَ، یا هنگام توالی حرکات؛ مانند وَ وَصِیّ، یا هنگام رسیدن حرکتِ حرف مرقّق به حرف مفخّم؛ مانند إنَّ الظّالمین، یا مبالغه در ادای همزه که منجر به کشش آن می‌شود؛ مثل إذا، و مشدّد خواندن حرف مخفّف، به‌خصوص هنگام وقف؛ مانند ازدجر، الفلقْ (با مکث اضافی بر حروف قلقله مخفّف و سپس اظهار قلقله)، کشیدن حرکت حرف قبل از نون اخفاء یا آمیخته شدن با غنه نون اخفاء؛ مانند منکم، و مکث اضافی بر حروف رخوت ساکن که اجازه جریان بیشتر صوت هنگام سکونشان را می‌دهند؛ مانند المحْسنات، رزْقاً.

د) آمیخته شدن حرفی به حرف دیگر: مانند آمیختن صوت زاء با صاد در صراط.

ب) لحن در حرکات: که به اشکال زیر است:

۱ـ تبدیل حرکتی به حرکت دیگر: مانند تبدیل فتحه به کسره، ضمه به الف، اسکان متحرك و متحرك کردن ساکن و... که گاهی علاوه بر لحن قرائتی، منجر به اخلال در معنا می‌شود؛ مانند مضموم یا مکسور کردن تاء «أنعمتَ» یا مفتوح یا مکسور کردن تاء در «قلتُ»، و نیز: مُخْرَج و مُخْرِج، مُرْسَل و مُرْسِل، جَنَّه و جِنَّه و جُنَّه، سَنَه و سِنَه و سُنَّه، و نیز مانند مکسور خواندن «رسوله» در «إنَّ اللهَ بَریءٌ مِن المُشرِکینَ و رَسولُه» که بنا بر قواعد عربی، معنای کفرآمیز به‌دست می‌دهد و تبرئه الهی شامل پیامبرش می‌گردد.

۲ـ آمیخته شدن حرکتی به حرکت دیگر: مانند آمیخته شدن حرکت فتحه به ضمه.

۳ـ عدم تلفّظ کامل و صحیح حرکات: مانند ادای حرکات با لهجه‌ای خاص، مانند لهجه فارسی.

۳. تقسیم لحن بر اساس ظهور و خفای آن

این نوع تقسیم از مشهورترین تقسیم‌بندی لحن است که به اشکال زیر صورت می‌گیرد:

الف) لحن جلی

لحن جلی، اشتباه مشهود در تلفّظ الفاظ است که منجر به خلل ظاهری در عرف قرائت (موازین

قرائت، مقاییس تلاوت و قوانین لغت و اعراب) می‌شود؛ خواه به معنا آسیب برسد یا نه (حصری، ۳۴؛ سیف، ۹۰؛ نصر، ۲۴؛ مرصفی، ۵۳/۱). همچنین آن را زیادت یا نقصان یک حرکت یا یک حرف و کلمه، اخلال در ادغام و اظهار، ترک مد طبیعی، قصر مدهای لازم و واجب و وقف قبیح گفته‌اند (سیف، ۹۰)، یا ترک اعطای حق حرف که در مقابل تعریف مشهور تجوید است که اعطای حق حرف بدان می‌باشد و در حقیقت، از تجوید به لحن و از لحن به تجوید می‌توان رسید (حَمَد، الدراسات، ۵۴)، از این جهت که تجوید، اعطای حق حرف بدان و در نتیجه دوری از لحن، و لحن، ترک اعطای حق حرف بدان و عدم تجوید است (ابن مجاهد، ۱۱۸/۱). علاوه بر آن، این نوع لحن به جهت نتایج معنایی آن، به دو نوع لحن جلی بدون تغییر معنا و لحن جلی با تغییر معنا تقسیم شده است. (حفیان، ۱۶۷)

علت نامگذاری

بدین لحن «لحن جلی» گفته شده، چون این نوع اشتباه بر قاری متبحّر و غیر او یا به قولی بر کسی که اندکی از علم قرائت و تجوید اطلاع داشته باشد، آشکار و روشن است. (نصر، ۲۴؛ مرصفی، ۵۴/۱)

ب) لحن خفی

لحن خفی، خطا و اشتباهی است که بر الفاظ عارض می‌شود، بدون آنکه منجر به خللی در معنا، حرکت یا اعراب شود. به عبارت دیگر، فقط در کمال قرائت یا عرف قرائت خلل وارد می‌کند، نه در صحّت آن، و ناشی از عدم احکام و استواری تلاوت بوده و منجر به فساد رونق و حسن و روانی لفظ می‌گردد؛ مانند ترک غنّه‌ها، ترک صفات عارضی (که برخی آن را از لحن جلی می‌دانند)، ترک مدها (که برخی آن را از لحن جلی دانسته‌اند)، عدم توازن بین غنّه‌ها و مدها، عدم اخفای صحیح، نقص در اماله یا تسهیل همزه‌ها، ناهماهنگی در نغمه‌ها و مقامات، عدم رعایت معانی قرآنی در قرائت از سؤالی، تعجبی، خبری و... (آهنگ و لحن بیان یا تنغیم و تعابیر)، عدم رعایت نبرهای صحیح کلمه و هجاهای آن (خلط و مزج)، اسراع و ابطاء، خلط قرائات و روایات با هم، عدم رعایت حسن وقف و ابتدا و... . این نوع لحن، اغلب در معانی کلمات قرآنی خلل وارد نمی‌کند و شناسایی آن برای اهل فن میسّر است. (نصر، ۲۵)

همچنین برخی تلفظ ضمه میان ضمه و فتحه، و کسره میان کسره و فتحه را جزء لحن جلی و

برخی جزء لحن خفی دانسته‌اند (سیف، ۹۱)، و برخی تصریح کرده‌اند که این لحن در صفات حروف است، اگر تبدیل به حرف دیگری نشود (نصر، ۲۵) که در این صورت، جزء لحن جلی خواهد بود. و نیز مبالغه در حرکات فتحه، کسره و ضمه و نیز در همزه، تسمین (تفخیم مبالغه‌آمیز) و تکریر راءها، تطنین غنه‌ها (ظاهراً کشیدن نون ساکن اظهار شونده، مبالغه در مدّ غنّه یا دادن صدایی همچون صدای زمین خوردن طشت)، تغلیظ (تفخیم مبالغه‌آمیز) و غنه‌دار کردن لام‌ها، اظهار نون ساکن در محل اخفاء، تشدید حرف ملیّن، تلیین مشدّد، مبالغه در تشدید مشدّدها و تخفیف مخفّف‌ها، وقف به حرکت، تفریط یا ترعید (تهزیز یا اضطراب = لرزاندن) در مدها (بلکه مستقیم و صاف آوردن آن‌ها که ظاهراً در حال حاضر کمتر کسی بدان عمل می‌کند)، به شدّت و با ضرب آوردن (تلکیز) همزه‌ها، غنوی کردن مدها می‌باشد (ابن الجزری، التمهید، ۶۳؛ حَمَد، الأبحاث، ۱۷۳؛ همو، الدراسات، ۴۹) و عدم تمایز و تفکیک بین دو حرف مثلین مجاور تا یک حرف نشوند؛ مانند الحقّ قل، من الیمّ ما غشیهم، ظلّلنا، أممٌ مِمَّن (با توجه به ادغام تنوین در میم)، عدم اتمام حرکات کوتاه و بلند و نقص در آن‌ها و عدم ساختن مخارج آن‌ها به‌طور کامل و به‌طور کلی، نقص در ذات حرکت و حرف که گفته شده چنین امری از لحن جلی قبیح‌تر است، چون نقص در ذوات، قبیح‌تر از ترک صفات، یعنی لحن جلی، است. (نصر، ۲۳-۲۴)

برخی نیز لحن خفی را بر دو نوع زیر دانسته‌اند:

۱ـ لحنی که علمای قرائت (قرّاء و عالمان قرائت عادی) آن را می‌شناسند؛ مانند ترک اخفاء، اظهار، قلب، ادغام، غنّه، ترقیق مفخّم و تفخیم مرقّق، مد حرفی که قصر دارد (مقصور)، مدّ حروف مدّی بدون سبب مد، کشیدن حرکت کوتاه، قصر ممدود. (نصر، ۲۵؛ مرصفی، ۵۴/۱؛ عبدالحمید، ۲۶؛ قرش، ۱۴۴/۱)

۲- لحنی که علمای حاذق (قرّاء و عالمان قرائت برجسته) آن را می‌شناسند؛ مانند قرائت به لین و رخوت، بدین گونه که مانند فرد تنبل و بی‌حال، شل و بی‌رمق قرائت شود، تکریر راء، مکث بیش از اندازه بر غنّه‌ها، تغلیظ در غیر محل خود. (نصر، ۲۵؛ مرصفی، ۵۴/۱؛ عبدالحمید، ۲۷؛ قرش، ۱۴۴/۱)

هرچند به نظر می‌آید که تداخلی میان مصادیق این دو نوع وجود دارد و نیز می‌توان موارد دیگری مانند ظرایف وقف و ابتدا و وصل و لحن بیان را نیز بدان‌ها اضافه کرد. ظاهراً تقسیم‌بندی زیر، شکلی دیگر از تقسیم‌بندی بالاست:

الف) لحن خفی خفیف الخفاء؛ مانند خطا در صفات حروف از ترک اظهار، ادغام و غنه و قصر ممدود و مد مقصور.

ب) لحن خفی شدید الخفاء که فقط متبحّرین متوجّه آن می‌شوند؛ مانند تکریر راء و تطنین غنه. (حفیان، ۱۶۷)

علت نامگذاری

بدین لحن «لحن خفی» گفته‌اند، چون شناخت آن مختص قرّاء متبحّر است که علم تجوید و قرائت را از طریق مشافهه از استادان معتبر گرفته و حقّ هر حرفی را ادا کرده و منزلت هر یک را رعایت می‌نمایند (ابن الجزری، التمهید، ۶۳). برخی آن را فقط ترک اعطای حقّ حرف به آن از حیث تجوید لفظش گفته‌اند (دانی، ۱۱۸) که ظاهراً این تعریف در حال حاضر داخل در لحن جلی است.

نسبی بودن لحن جلی و خفی

باید متذکّر شد که لحن جلی و خفی، متناسب با سطح علمی و عملی یک قاری، دارای مراتبی بوده و نسبی است؛ بدین گونه که برای یک قاری برجسته و متبحّر، خفی‌ترین غلط‌ها آشکار بوده و لحن جلی تلقی می‌شود، اما نزد افراد تازه‌کار، جلی‌ترین غلط‌ها پنهان بوده و لحن خفی است و باید با آموزش به رفع آن بپردازند. البته برای عرب‌زبان و آشنایان به زبان و ادای عربی، برخی از این موارد آشکار است و همچنین کسی که اندکی تبحّر در قرائت قرآن دارد، برخی احکام بر او پوشیده و خفی و برخی احکام بر او آشکار و جلی می‌باشد. امّا به هر حال و به‌طور کلی، می‌توان تقسیم‌بندی لحن جلی و خفی را پذیرفت و نیز گفت که داشتن لحن خفی برای اهل فن، عیبی بزرگ و نقصی حرفه‌ای شمره می‌شود.

لحن و هدف نهایی علم تجوید و قرائت قرآن

عموم تعاریف مربوط به لحن جلی و خفی، این امر را متذکر می‌شوند که آموختن تجوید و قرائت قرآن به قصد دوری از دو نوع لحن (لحن جلی برای عموم مردم و لحن خفی برای قاریان حرفه‌ای) می‌باشد. ازاین‌رو باید گفت در تعریف لحن جلی و نیز خفی، دو مطلب در کنار هم ذکر می‌شوند: الف) خلل معنایی یا عدم خلل معنایی، ب) جایگاه و مقام تشخیص دهنده غلط.

حکم شرعی[1] و حرفه‌ای لحن

برخی در خصوص لحن جلی گفته‌اند که این نوع لحن، چنانچه از کسی سر بزند که خواندن قرآن نمی‌داند یا خواندش ضعیف است یا در مقام تعلیم و تعلّم نباشد، گناه و حرام می‌باشد؛ همچنین اگر خواندن قرآن بداند و تعمّداً چنین کند. بعضی به‌طور مطلق سخن از حرام بودن چنین لحنی گفته و مرتکب آن را گناهکار دانسته و ادعای اجماع بر این امر کرده‌اند (نصر، ۲۵؛ مرصفی، ۵۴/۱؛ حصری، ۳۵) که احتمال دارد مراد ایشان، در صورت عمدی بودن چنین لحنی است. برخی نیز آن را از نوع واجب عینی که ترک آن منجر به عقاب و عذاب شود، نمی‌دانند، اما برآنند که در آن، خوف عتاب و تهدید وجود دارد. (قاری، ۱۱۲؛ نصر، ۲۵؛ مرصفی، ۵۴/۱؛ حصری، ۳۸)

درباره لحن خفی نیز گفته‌اند که از آنجا که مخلّ معنا نیست، عدم رعایت آن معصیت نمی‌باشد، اما از نظر فن قرائت، خطا شمرده شده و بر قاری متبحّر بخشودنی نیست، هرچند برخی چنین لحنی را مکروه می‌دانند یا آن را واجب عینی که موجب عقاب و عذاب است، نمی‌دانند؛ چون واجب عینی‌اش منجر به حرج و سختی زیادی می‌شود (و نوعی تکلیف به ما لا یطاق خواهد بود). (قاری، ۱۱۶؛ عبدالحمید، ۲۷)

برخی هر دو لحن را، حتی اگر موجب اخلال در معنا نشود، تحریم کرده‌اند؛ چون به هر حال، به رونق و حسن و تلاوت قرائت آسیب می‌رساند (حصری، ۳۶؛ مرصفی، ۵۴/۱؛ ابن الجزری، الروضه، ۴۶) و گفته شده تساهل در لحن خفی منجر به از بین رفتن احکام تجوید و صحت تلاوت که واجب عینی است، می‌گردد. (مرصفی، ۵۴/۱)

به هر حال باید گفت:

الف) هر دو نوع لحن بر قاری از حیث صنعت و فن قرائت حرام است، اما تا تعمّد در لحن‌خوانی یا بی‌حرمتی به قرآن در هر دو لحن وجود نداشته باشد، نمی‌توان از حرام و معصیت بودن آن و در نتیجه عقاب و عذاب سخن گفت.

ب) از قاریان حرفه‌ای انتظار لحن خفی نمی‌رود و وجود آن، منجر به از بین رفتن تمام احکام تجوید و صحت تلاوت نمی‌گردد و این دو امر (احکام تجوید و صحت تلاوت) در حقیقت، مبتنی بر

عدم لحن جلی است، نه لحن خفی. ازاین‌رو حرام دانستن مطلق لحن خفی چندان قرین به صحت نبوده و منجر به حرج بر عامه مسلمانان می‌گردد؛ چون عامه مسلمانان بیشتر در صدد رفع لحن جلی می‌باشند و کمتر امکان رفع لحن خفی را دارند. خلاصه آنکه سخن از وجوب تجوید از لحاظ نظری و عملی، به‌معنای وجوب عینی همه مباحث تجوید با تمام ریزه‌کاری‌های حرفه‌ای آن نمی‌باشد.

ج) بیشتر این لحن‌ها قابل اصلاح و برخی مانند لکنت زبان یا لحن بیان نزد یک غیر عرب، غیر قابل اصلاح است و قطعاً لحن‌هایی که به عللی امکان اصلاح آن‌ها نیست، قابل اغماض است، امّا اگر چنین لحن‌هایی توسط قرّاء بزرگی انجام شوند، نباید برای متعلّمین قرائت یا اهل قرآن، ملاک صحت آن لحن تلقی شده و از آن پیروی شود.

پیشینه بحث

بحث از لحن و تألیف در آن به‌طور کلی، سابقه‌ای کهن نزد علمای قرائت و اهل ادا دارد. مباحث مربوط بدین علم گاهی در کتبی مستقل و گاهی ضمن کتاب‌های قرائت و تجوید ذکر شده است. در ادامه برخی از کتاب‌هایی که به لحن نزد قرّاء پرداخته‌اند، به ترتیب زمانی ذکر می‌شوند: کتاب «عیوب النطق» از احمد بن جعفر بن منادی (م۳۳۶هـ) که «ابن بناء» از آن در کتابش (خواهد آمد) یاد می‌کند، کتاب «التنبیه علي اللحن الجلي و اللحن الخفي» از علی بن جعفر سعیدی (م. حدود ۴۱۰هـ) که ظاهراً نخستین کتاب تجویدی است که پس از قصیده موسی بن عبیدالله خاقانی (م۳۲۵هـ) به ظهور رسیده است، بخشی از کتاب «الرعایه لتجوید القراءه» مکی بن أبی طالب (م۴۳۷هـ)، بخشی از کتاب «التحدید» دانی (م۴۴۴هـ)، بخشی از کتاب «الموضح فی التجوید» عبدالوهاب بن محمد قرطبی (م۴۶۱هـ) که فصل کوتاهی در عیوب نطق در آخر این کتاب آمده است، بابی از کتاب «الإیضاح في القراءات العشر» از احمد بن أبی‌عمرو إنداربی (احمد زاهد، م۴۷۰ یا ۵۰۰هـ)، کتاب «بیان العیوب التي یجب أن یجتنبها القرّاءُ و إیضاح الأدوات التي بنیت علیها الإقراء» از ابن بناء بغدادی (م۴۷۱هـ) که برخی از لحن و عادات تکلّفی را چنین برشمرده است: تَرْعید (چرخاندن صدا در حلق)، زَحْر (کشیدن زیاد حروف)، تَشْدیق (کشیدن حرکات)، طَحْر (اخراج حرف به‌شدّت از حلق)، تَکلیم (چرخاندن و تکان دادن حروف به سبب تکان دادن و لرزاندن نفس)، لَکْز (به‌شدت ادا کردن حروف)، تَمْضیغ (جویده جویده سخن گفتن) و وَکْز (به‌شدت ادا کردن

همزه)، بخشی از کتاب «التمهید في معرفة التجوید» از حسن بن احمد همذانی عطار (م۵۶۹هـ)، کتاب «وسیلة الحفيّ في إیضاح اللحن الخفيّ» از هاشم بن احمد حلبی (م۵۷۷هـ)، بخشی از منظومه «نونیّه» علی بن محمد سخاوی (م۶۴۳هـ)، کتاب «میزان الوفيّ في معرفة اللحن الخفيّ» از عبدالعزیز بن احمد دیرینی (م۶۹۷هـ)، بخشی از رساله «تنبیه الغافلین» ابن القاصح صفاقسی، علی بن عثمان (م۸۰۱هـ)، بخشی از کتاب‌های «التمهید» و «النشر» از ابن الجزری (م۸۳۳هـ)، بخشی از کتاب «جهد المقل فی علم التجوید (یا القراءه)» از ساجقلی زاده مرعشی (م۱۱۵۰هـ)، بخشی از کتاب «نهایة القول المفید» از محمد مکی نصر جریسی (زنده در ۱۳۰۵هـ)، و «زاد المقرئین اثناء تلاوة الکتاب المبین» جمال بن ابراهیم القرش (م۱۹۶۵م). (ر.ک: حَمَد، الأبحاث، ۱۷۰-۱۷۵؛ همو، الدراسات، ۵۲-۵۳)

اینها علاوه بر کتبی است که به ذکر عیوب و لحن‌های حادث در زبان عربی به‌طور کل، به‌خصوص نزد عوام، توسط علمای زبان عربی پرداخته‌اند؛ مانند بخشی از کتاب «خلق الإنسان» از ثابت بن سعید (أبوثابت) (م۲۵۰هـ)، «اللّثغة» از یعقوب بن اسحاق کندی (م. پس از ۲۵۲هـ) که به عیوبی چون تَمْتَمه (لکنت در تاء یا هر حرفی دیگر یا گنگ حرف زدن)، حُبْسه (بند آمدن زبان)، حُکْله (گنگ و نامفهوم حرف زدن)، خُنّه (سخت تو بینی حرف زدن)، رُتّه (تند حرف زدن)، تَرْخیم (شل و سست حرف زدن)، طَمْطَمه (یا طمطمانیه، تبدیل «أل» تعریف به «أم» یا گنگ و نامفهوم حرف زدن)، عَجَله (سریع حرف زدن)، عُقْله (درهم پیچیدن حروف)، غَمْغَمه (درهم برهم حرف زدن، تو هم حرف زدن)، غُنّه (تو بینی حرف زدن)، فَأْفَأه (لکنت در فاء)، لُثْغه (تبدیل حرفی به حرف دیگر، مانند راء به لام)، لَجْلَجه (گنگ حرف زدن)، لَغَف (تند حرف زدن)، لُکْنه (لکنت داشتن)، کَشْکَشه (تبدیل کاف خطاب مؤنث به شین در وقف که لهجه بنی تمیم است)، تلتله (کسر حرف مضارعه در لهجه قبیله بهراء)، عجعجه (تبدیل یاء مشدد آخر کلمه به جیم بنی‌سعد و قضاعه) و عنعنه (تبدیل همزه نخست کلمه به عین نزد تمیم) فَحْفَحه (تبدیل عین به حاء در لهجه هذیل)، اسْتِنْطاء (تبدیل عین ساکن در مجاورت طاء به نون نزد قبائلی چون هذیل، أزد و قیس) و... پرداخته است. بخش‌هایی از کتاب «البیان و التبیین» از عمرو بن بحر جاحظ (م۲۵۵هـ)، بخش‌هایی از کتاب «الکامل فی اللغة و الأدب» از محمد بن یزید مبرّد (م۲۸۵هـ). (ر.ک: حَمَد، الأبحاث، ۱۷۰-۱۷۵؛ همو، الدراسات، ۶۴-۷۴)

ظاهراً اصطلاح «لحن جلی» و «لحن خفی» در قرن چهارم هجری توسط علمای قرائت و تجوید

به ظهور رسیده است. همچنان‌که نقل شده، ابن مجاهد (م۳۲۴هـ) نخستین کسی بود که لحن را به دو نوع بالا تقسیم و نام‌گذاری کرد. وی در کتاب «السبعه في القراءات» صریحاً به لحن جلی و خفی اشاره می‌کند و سپس سعیدی (م۴۱۰هـ) در کتابش «التنبیه» و دانی (م۴۴۴هـ) در «التحدید» و «شرح قصیده خاقانی» و قرطبی (م۴۶۲هـ) در «الموضح» و احمد بن أبی‌عمر (م. بعد از ۵۰۰هـ) در کتابش «الإیضاح» و «اختیار أبي‌عبید و أبي‌حاتم»، و ابوعلاء همذانی عطّار (م۵۶۹هـ) در کتابش «التمهید» و حسن بن قاسم مرادی (م۷۴۹هـ) در کتابش «المفید في شرح عمدة المجید» و نیز «شرح الواضحه» و ابن جزری (م۸۸۳هـ) در «التمهید» و مرعشی (م۱۱۵۰هـ) در «جهد المقل» (حَمَد، الأبحاث، ۱۷۲-۱۷۵؛ همو، الدراسات، ۵۱-۵۲) و قبل از آن‌ها خاقانی (م۳۲۵هـ) در قصیده‌اش، که البته فقط به اصطلاح لحن اشاره دارد و به تقسیم‌بندی آن اشاره نکرده است.

همچنین ملاحظه می‌شود که لحن نزد زبان‌شناسان عربی مطرح بوده است، اما لحن مورد نظر آنان معادل لحن جلی است، درحالی‌که لحن خفی که بر نوع خاصی از لحن، یعنی خطاهای زبانی و آسیب‌های ادایی ریز، دقیق و ظریف دلالت می‌کند و متبحرّین در علم قرائت و تجوید قادر به تشخیص آن هستند، خاص علمای قرائت و تجوید بوده و بیشتر به کار قاریان می‌آید و مختص قرائت قرآن و تجوید شده است؛ چرا که اهتمام خاصی به حفظ و صیانت قرآن از حیث ادا و بیان داشتند.

باید متذکر شد که موارد و مصادیق لحن خفی در طول زمان توسعه یافته و متنوع گشته است و آنچه در ابتدا لحن خفی تلقی می‌شد، اکنون بخشی ناچیزی از لحن خفی نزد مجوّدین است؛ زیرا فن قرائت و تجوید هر چه بیشتر جلو آمده، نکات و ظرایف قرائتی و ادایی قرآن در ابعاد حرف، کلمه و جمله، بیشتر آشکار و شناخته شده است.

علل و اسباب لحن

اشتباه خواندن یک قاری اسباب و علل متعددی دارد. ابتدا به عدم آشنایی او به قواعد و احکام روخوانی قرآن و تجوید حروف و ضعف کارآموزی او در این مرحله مرتبط است. امّا علاوه بر آن، علل متعدد دیگری نیز برای بروز این خطا و اشتباه وجود دارد که در ادامه، به ذکر و بررسی آن‌ها بر اساس منابع و مآخذ مذکور و نیز بر اساس تجربیات مؤلّف پرداخته می‌شود (انیس، ۱۵-۳۰، ۴۷-

۷۱، ۷۳-۱۳۵؛ تویجری، ۳-۱۸؛ بستانی، ۱-۲۷؛ حَمد، الأبحاث، ۹-۷۵، ۱۶۷-۱۸۸؛ مکی، ۱۱۳ به بعد؛ نصر، ۴۰-۴۲؛ عقرباوی، ۵۱-۵۴ و ۶۳-۷۹؛ ابن الجزری، النشر، ۱۹۸/۱ به بعد؛ ساغروانیان، ۴۲-۴۷، ۱۱۰-۱۱۷، ۵۵۱-۵۴۷). امّا قبل از آن، متذکر می‌شود:

* علل مذکور در برخی موارد خاص عرب‌زبانان است و در برخی موارد مختص غیر عرب و برخی نیز مشترک بین آن دو است.

* علل و اسبابی که ذکر می‌شود، شامل علل و اسباب هر دو لحن جلی و خفی است.

* برخی از علل مذکور از حیث مصادیق متداخلند؛ بدین گونه که یک مصداق را می‌توان ذیل دو علت یا بیشتر متذکر شد.

* درباره اصل ورود لحن، باید گفت که لحن، بیشتر به سبب کم بودن ممارست، تعلّم، مطالعه، تمرین و تجربه در امر قرائت قرآن است و عرب و غیر عرب عموماً در آن مشترک می‌باشند.

* برخی از اسباب و علل مذکور با مثال‌های کمی همراهند و این امر به جهت شهرت این نوع سبب و مثال‌های آن یا به جهت پرداختن بدان در مبحث مستقلی، مانند وقف و ابتداست.

* به‌طور کلی عوامل لحن را می‌توان به عوامل بیرونی (آوایی، چون تأثیرگذاری حروف و حرکات مجاور بر یکدیگر، اختلاف قرائات، رسم‌الخط) و درونی (انسانی) (دانش تجویدی قاری، لهجه خاص قاری، تأثیر لهجه‌ای بیگانه، روش قاری، خلل در دستگاه تکلم، عادات زبانی اشتباه) تقسیم کرد.

اما علل و اسباب لحن، به گونه‌های زیر می‌باشند.

نخست. ضعف علمی قاری

این ضعف در اشکال زیر به ظهور رسیده و موجب اشتباه و لحن قاری می‌گردد:

۱ـ عدم آشنایی به ویژگی‌های خاص رسم‌الخط عربی و قرآن که خود ناشی از عدم توانایی و تبحّر قاری بوده و در اشکال زیر بروز می‌کند:

الف) عدم تمایز بین مد متصل منصوب منوّن و مد متصل منصوب غیر منوّن که در اولی، وقف منجر به تبدیل تنوین به الف (الف عوض) و در دومی، منجر به تبدیل حرکت به سکون می‌شود؛ مانند

{وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً} (بقره/۲۲)، {إلاّ دُعاءً و نداءً} (بقره/۱۷۱)، {جَعَلَهُ دكّاءَ} (کهف/۹۸)، {و عَلَّمَ ءادمَ الأسماءَ} (بقره/۳۱).

ب) عدم تمایز بین یاء آخر و الف مقصوره (الف کوتاه بدون مد). از آنجا که یاء بدون نقطه می‌باشد (در برخی رسم‌الخط‌ها، مانند رسم‌الخط عثمان طه)؛ مانند {وَ أَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُم} (طلاق/۲)، {جنّتين ذواتَيْ أُكُلٍ خَمطٍ} (سبأ/١٦)، {إِنْ كادَتْ لَتُبْدى بِه} (قصص/۱۰)، {مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصى بِها أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَار} (نساء/۱۲)، {تَنْزيلاً مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَ السَّماواتِ الْعُلى} (طه/۴)، {أمّن لا يَهِدِّي إلاّ أن يُهدي} (یونس/۳۵) که مورد اخیر شامل هر دو نوع است.

ج) عدم شناخت رسم‌الخط برخی موارد خاص که باز مرجعش عدم توانایی و تبحر قاری است؛ مانند لَيْكَه، الصلوه، الغدوه، نـــجی (با دو نون، انبیاء/۸۸)، «لاَنفضوا» (آل‌عمران/۱۵۹) (که الف زاید است و ممکن است به توهّم «لا» نافیه، این الف خوانده شود)، «لأأذبحنّك» (نمل/۲۱)، «بأيید» (ذاریات/۴۷، با اضافه یک یاء در خط بدون لفظ که ممکن است دو یایی خوانده شود)، «أُولات حمل» (طلاق/۶، واو خوانده نمی‌شود)، «یحی و یمیت» (آل‌عمران/۱۵۶، یحیی خوانده می‌شود)، «وليّ اللّهُ» (اعراف/۱۹۶) و «ولیّ فی الدنیا» (یوسف/۱۰۱) (وَلِيِّی)، «ءاتانِ اللّهُ» (نمل/۳۶) (ءاتانِیَ) (یادآوری می‌شود که در حالت وقف، دو وجه اثبات یاء بنا بر اصل و حذف آن بنا بر رسم، وجود دارد)، «فأوا إلي الكهف» (کهف/۱۶) (که فأووا است)، «الموءده» (تکویر/۸) (الموؤوده)، «ترءا» (شعراء/۶۳) (تراءا). در برخی مصاحف از علائمی چون یاء کوچک و واو کوچک برای دلالت بر وجود این حروف استفاده شده است.

د) عدم آشنایی با علائم نگارشی و ضبط، مانند صفر توخالی که بر حروف مدی گذاشته می‌شوند، برای دلالت بر عدم تلفّظ در وصل و وقف، و مانند صفر مستطیل که بر الف گذاشته می‌شود، برای دلالت تلفظ آن در وقف و حذف آن در وصل، و مانند الف کوچک (الف خنجری) در الصَّلوه و الصَّلَوه.

۲- عدم آشنایی به مباحث نحوی که منجر به اشتباه اعرابی و نحوی می‌شود. این اشتباهات ممکن است به یکی از اشکال زیر باشد:

الف) توهّم عطف به ماسبق؛ مانند {أَنَّ اللَّهَ بَريءٌ مِنَ الْمُشْرِكينَ وَ رَسُولُه} (توبه/۳) که در صورت کسر

«رسوله»، پیامبر(ص) نیز مشمول برائت خداوند می‌گردد، {وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذي تَساءَلُونَ بِهِ وَ الْأَرْحامَ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلَيْكُمْ رَقيباً} (نساء/۱)؛ جرّ «الأرحام» به سبب عطف به «به»، درحالی‌که این کلمه عطف بر اللّه و منصوب می‌باشد، هر چند به قرائت حمزه مجرور خوانده شده است که می‌تواند این مورد داخل در باب اشتباه بر اساس اختلاف قرائت نیز باشد، {وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ} (مائده/۶)، هر چند که «أرجلَکم» به کسر نیز خوانده شده است.

ب) اشتباه ناشی از تأخّر فاعل و تقدّم مفعول؛ مانند {وَ إِذِ ابْتَلى إِبْراهيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ} (بقره/۱۲۴) که «ابراهیم» مفعول و منصوب و «رب» فاعل و مرفوع است و معمولاً باید اولی فاعل باشد و مضموم و ممکن است بر اساس این عادت، غلط خوانده شود، {إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ} (بقره/۱۳۳)، که «یعقوب» مفعول و «الموت» فاعل است، درحالی‌که معمولاً فاعل مقدّم است و بنا بر این عادت، ممکن است کسی ناخواسته «یعقوب» را به ضم به‌عنوان فاعل و «الموت» را به فتح به‌عنوان مفعول بخواند. {إِذا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ} (نساء/۱۸)، {ولايَرهَقُ وجوهَهُمْ قترٌ و لا ذلّةٌ} (یونس/۲۶)، {إِنَّما يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ} (فاطر/۲۸)، {كلَّما جاء أُمَّةً رَسُولُها كَذَّبُوهُ} (مؤمنون/۴۴).

ج) اشتباه ناشی از تقدّم فاعل بر فعل؛ مانند {فَلَمَّا جاءَ سُلَيْمانَ قالَ أَ تُمِدُّونَنِ بِمالٍ} (نمل/۳۶) که فاعل در حقیقت در آیات قبل ذکر شده و در اینجا با ضمیر مستتر در «جاء» بدان اشاره و از اظهارش خودداری شده است و «سلیمان»، مفعول منصوب به فتح است که به محل فاعل منتقل شده است و اگر دقت نشده و بنا بر عادت بیانی قرائت شود، ممکن است که «سلیمان» به رفع به‌عنوان فاعل خوانده شود. {فَمَنْ يُجادِلُ اللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ} (نساء/۱۰۹) در «الله»، {أَمَّا أَحَدُكُما فَيَسْقي رَبَّهُ خَمْراً} (یوسف/۴۱) در «ربّ»، {فَيُمْسِكُ الَّتي قَضى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْأُخْرى إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى} (زمر/۴۲) در «الموت».

د) توهّم جرّ غیر منصرف؛ مانند {مَا سَلَكَكُم في سَقَرَ} (مدثر/۴۲) که «سقر»، غیر منصرف و جرّ آن به فتح می‌باشد و کسی که نداند یا عادت زبانی او نباشد، ممکن است آن را به سبب «فی»، به کسر خوانده و منصرفش کند.

هـ) توهّم یکسانی اعراب با ماقبل که مرجع آن، غفلت در اعراب جمله یا پیچیدگی ترکیب است؛ مانند {سَبْعَ بَقَراتٍ سِمانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجاف} (یوسف/۴۳) که ممکن است «سبع» دومی به سبب

تأثیر اولی، به نصب خوانده شود، {فِي سَبْعِ بَقَراتٍ سِمانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجافٌ} (یوسف/۴۶، دو مورد) که ممکن است «سبع» دومی به سبب تأثیر اولی، به کسر خوانده شود، {إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَ الْإِشْراقِ* وَ الطَّيْرَ مَحْشُورَةً} (ص/۱۸-۱۹) که ممکن است به اشتباه به توهّم یکسانی اعراب «الطیر» با ماقبلش، این کلمه به کسر راء خوانده شود، درحالی‌که منصوب و عطف بر «الجبالَ» می‌باشد. نیز مانند {وَ الَّذينَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمانٍ أَلْحَقْنا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُم} (طور/۲۱)، {وَ ما تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَ ما تُنْفِقُونَ إِلاَّ ابْتِغاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَ ما تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُم} (بقره/۲۷۲)، {فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخَلُ وَ مَنْ يَبْخَلْ فَإِنَّما يَبْخَلُ عَنْ نَفْسِه} (محمد/۳۸).

و) اشتباه ناشی از پیچیدگی ترکیب (توهّم اعراب صحیح): {وَ إِذْ قالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كانَ هذا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنا حِجارَةً مِنَ السَّماءِ} (انفال/۳۲) که از آنجا که معمولاً پس از ضمیر فصل (در اینجا «هو») کلمه مرفوع می‌آید، ممکن است «الحق» مرفوع شود، درحالی‌که در اینجا پس از آن خبر «کان» و منصوب قرار دارد. {وَ يَرَى الَّذينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ} (سبأ/۶)، ممکن است به توهّمی که ذکر شد، «الحق» به رفع خوانده شود، درحالی‌که این کلمه مفعول دوم «یری» و منصوب است. مفعول اول، «الذی» است. {هذِهِ ناقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً} (اعراف/۷۳) که در وصل، ممکن است به اشتباه به گمان خبر بودن، «آیه» به رفع آن خوانده شود، درحالی‌که آن حال برای «ناقه» و منصوب به فتحه ظاهر است.

ز) عدم تمایز بین دو لام امر یا تعلیل که مکسور است و منجر به تغییر اعرابی می‌شوند، با لام ابتدا یا تأکید و... که مفتوح است؛ مانند «لَيَحْشُرَنّهم» (مریم/۶۸)، «لَنَنْزَعَنَّ» (مریم/۶۹)، {لَنُحَرِّقَنَّه ثمّ لَنَنسِفنَّه} (طه/۹۷) (لام ابتدا و تأکید)، «لِيستأذنْكم» (نور/۵۸)، «لِيَقْضِ» (زخرف/۷۷)، «لِيُنفِقْ» (طلاق/۷) (لام امر)، «لِيجزی» (ابراهیم/۵۱)، «و لِيعلموا» (ابراهیم/۵۲)، «و لِيذّكّروا» (ابراهیم/۵۲) (لام تعلیل) که ممکن است یکی به‌جای دیگری خوانده شود.

۳- عدم آشنایی با مباحث صرفی که ممکن است منجر به یکی از اشتباهات زیر شود:

الف) توهّم ضمیر بودن در مثل «لَهْوَ الحدیث» (لقمان/۶) که به اشتباه به ضم هاء خوانده شود.

ب) توهّم از «لهو» بودن {إِنَّ هذا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ} (آل‌عمران/۶۲) که به اشتباه به اسکان هاء خوانده شود.

ج) اشتباه در کلمه به جهت تشابه اصول: عَمِلَتْ و عَلِمَتْ، سینین و سنین.

د) توهم یکسانی صیغه: «مُدَّخَلاً» (توبه/۷۷) (اسم مکان از باب افتعال که در اصل مُدْتَخَل است که تاء در دال ادغام شده است) و «مُدْخَلاً» (نساء/۳۱) (اسم مکان از باب افعال یا مصدر میمی)، «شیباً» (مزمل/۱۷) (جمع أشیب، یعنی پیرمرد سفیدموی) و «شَیْباً» (مریم/۴) (موی سفید).

۴- ضعف قاری در احکام تجوید و قرائت؛ مانند صفات و مخارج حروف و احکام نون ساکن و میم ساکن و ترقیق و تفخیم و ...، به‌خصوص عدم آشنایی با احکام استثنائی یک قرائت یا روایت؛ مانند {یَرضَهُ لَکُم} (زمر/۷) که در روایت حفص، بر خلاف قاعده کلی، به قصر هاء ضمیر خوانده می‌شود، {فیه مُهاناً} (فرقان/۶۹) که در روایت حفص، بر خلاف قاعده کلی، به اشباع هاء «فیه» خوانده می‌شود، {لا تَأمَنّا} (یوسف/۱۱) که نون مشدّد به همراه اشمام یا اختلاس خوانده می‌شود. عدم اطلاع قاری بر این احکام منجر به اشتباه او می‌شود.

۵- عدم آشنایی به احکام وقف و ابتدا و وصل و علایم وقف که خود به عدم آشنایی قاری با علم قرائت و نیز معانی و تفسیر برمی‌گردد، یا تساهل در احکام وقف و ابتدا؛ مانند وقف تعسّفی که به روش قاری برمی‌گردد.

۶- عدم آشنایی با تفسیر و معانی قرآنی که در لحن بیان و نیز مواضع وقف و ابتدا متجلی می‌شود.

دوم. اختلاف قرائات

مانند تحسَبنّ (عاصم، ابن عامر حمزه) و تحسِبنّ (دیگران)، جُزُء (شعبه) و جُزْء (دیگران)، کُفُواً و هُزُواً (حفص) و کُفْؤاً و هُزْؤاً (حمزه) و کُفُؤاً و کُفْؤاً (دیگران) و ... که ممکن است قاری قرآنی که به اختلاف قرائات نیز آشنا باشد، ناخواسته اشتباه کرده و خلط قرائات یا روایات کند و در نتیجه دچار لحن گردد.

سوم. خلل در دستگاه تکلّم

مانند تمتمه (تردید در تاء)، فأفأه (تردید در فاء)، حبسه (ناتوانی در سخن گفتن هرگاه اراده شود)، لثغه (تبدیل حرفی به حرف دیگر)، غنّه (خیشومی کردن حرف)، خنّه (خیشومی بودن شدید). این نوع خلل گاهی موجب تلفّظ حروف و حرکات متفاوت با شیوه متعارف و متکی بر احکام تجوید می‌گردد.

چهارم. عادات اشتباه زبانی

مانند ترعید (لرزاندن صدا همچون کسی که صدایش از سرما یا از درد بلرزد)، لکز (که ویژه همزه و بیرون راندن شدید حرف است).

پنجم. عادت زبانی (لهجه‌ای) متفاوت با زبان عربی فصیح یا متأثر بودن از لهجه رایج

این تأثیرات به اشکال زیر منجر می‌شود:

۱ـ تفخیم آنچه که باید ترقیق شود؛ مانند «محذوراً» که در لهجه‌هایی، «محظوراً» تلفّظ می‌شود، {یا مَرْیَمُ اقْنُتي} (آل‌عمران/۴۳) که در لهجه‌هایی، «اقنطی» تلفّظ می‌شود. یا ترقیق آنچه که باید تفخیم شود؛ مانند کاف و الف در «الکافرین»، و دیگر حروف استفال.

۲ـ خلط میان حروف؛ مانند بین ثاء و سین در «ثالثُ ثلاثه» (مائده/۷۳)، «تلبّثوا» (احزاب/۱۴) که در مورد اخیر، تبدیل ثاء به سین (تلبّسوا)، معنایی جدید و غیر مراد ایجاد می‌کند. بین ذال و زاء در «ذُکِرَ» (انفال/۲)، «ذَکَّیْتُم» (مائده/۳) که در مورد اخیر، تبدیل ذال به زاء (زَکّیتم) معنایی جدید و غیر مراد ایجاد می‌کند.

۳ـ از بین بردن برخی از صفات مهم حرف؛ مانند طاء بدون جهر، قاف بدون جهر، هاء بدون همس (مجهور کردن آن).

۴ـ اشباع حرکات کوتاه وسط کلمه یا آخر آن در وصل؛ مانند «یُخْزِهِمْ» (اشباع کسره زاء)، «أَنَا، أَنَّ، ادْعُ».

۵- تخفیف همزه (در غیر روایتی که بدان عمل نمی‌کند)؛ مانند {فَأَرْسِلْهُ مَعي رِدْءاً} (قصص/۳۴)، {أَعْرَضَ وَ نَأَى بِجانِبِهِ وَ إِذا مَسَّهُ الشَّرُّ کانَ یَؤُساً} (اسراء/۸۳)، {أَثاثاً و رِءْیاً} (مریم/۷۴)، {أَساؤُا السُّوءای} (روم/۱۰)، {إِنَّا بُرَآؤُا مِنْکُمْ} (ممتحنه/۴).

۶- تخفیف مشدّد؛ مثل سین در {فَالمُقَسِّماتِ أمراً} (ذاریات/۴)، لام در {أَلاّ تَسجُدُوا} (نمل/۲۵)، به‌خصوص در آخر کلمه هنگام وقف؛ مانند «مستقرٌّ، الأذلَّ، العلِیّ، الولِیّ». باید متذکر شد که حرف مشدّد در وزن و لفظ، در حکم دو حرف (اولی ساکن و دومی متحرک) است، ازاین‌رو یک قاری باید تشدید را واضح بیاورد و حقّ هر حرفی را استیفاء و آن را از غیر مشدّد متمایز کند، وگر نه یکی از دو حرف آن را حذف کرده است. بدین جهت حرف مشدد را نباید به اندازه یک حرف یا بیش از

دو حرف ادا کرد.

تضییع حقّ مشدّد با سریع خواندن آن یا با حذف یکی از دو حرف پیش می‌آید. البته باید توجه داشت که در حالت ادغام با غنّه، مکث بیشتر مجاز دانسته شده است، هرچند به نظر می‌آید چنین کاری مخل در وزن است، اما ظاهراً سلاست و روانی غنّه مانع چنین احساسی است. ازاین‌رو در حروف مشدّد، هم باید زمان دو حرف را رعایت کرد، و هم این زمان را در تمام مشدّدها رعایت نمود، مگر در مشدّد غنّه‌دار که مکث بر غنه بنا بر حکم متعارف، بیشتر از (حداقل دوبرابر) زمان ادای حروف مشدّد غیرغنّه‌دار می‌باشد.

و نیز تشدید مخفّف، مثل باء در {رُبَمَا يَوَدُّ الَّذينَ كَفَرُوا} (حجر/۲)، ذال در {وَ قَعَدَ الَّذينَ كَذَبُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ} (توبه/۹۰).

۷- ابدال ضمه حرف اول کلمه به کسره؛ مانند «بُیوت، عُیون». برخی مصادیق این سبب، داخل در سبب خلط میان قرائات نیز می‌باشد.

۸- عدم بیان صحیح فتحه عربی نزد فارسی‌زبانان، چه آن را گاهی مانند فتحه فارسی تلفّظ می‌کنند. عدم بیان صحیح حرکت کسره هنگام وقف؛ مثل «بِه، من فضلِه» که به‌جای صوت کسره (که عین صوت یاء است)، صوت اماله صغری (صوتی میان فتحه و کسره) آورده می‌شود.

۹- خلط بین تلفظ قرآنی و تلفظ لهجه‌ای؛ بدین گونه که گاهی بر تلفظ برخی از الفاظ در زبانی شایع است، درحالی‌که در قرآن تفاوتی در حرف و به‌خصوص در حرکت آمده است؛ مانند خُمُس (در قرآن) و خُمْس (در لهجه رایج)، الجُمُعه (در قرآن) و الجُمْعه (در لهجه رایج)، سَحاب (در قرآن) و سِحاب (در لهجه رایج)، نَهَراً (در قرآن) و نَهْراً (در لهجه رایج)، القُدُس (در قرآن) و القُدْس (در لهجه رایج)، لاَبتغَوْا (اسراء/۴۲) و لاَبتغُوا، قَصَصهم (در قرآن) و قِصَصهم (در لهجه رایج) و به همین سبب، ممکن است که یک قاری، ناخواسته به لهجه خود عمل کرده و لفظ قرآنی را اشتباه بخواند.

ششم. عادات (یا انحرافات) لهجه‌ای

مانند کشکشه (تبدیل کاف خطاب مؤنث به شین در وقف که لهجه بنی‌تمیم است)، تلتله (کسر حرف مضارعه در لهجه قبیله بهراء)، طمطمانیّه (تبدیل «أل» تعریف به «أم» نزد حمیر)، عجعجه (تبدیل یاء مشدد آخر کلمه به جیم

بنی‌سعد و قضاعه) و عنعنه (تبدیل همزه نخست کلمه به عین نزد تمیم). وجود این لهجه‌ها گاهی ممکن است در تلاوت قرآن تأثیر گذاشته و حرف را از صفات و مخرج اصلی‌اش دور کند.

هفتم. تأثیر زبان‌های غیر عربی در چگونگی تلفّظ و ادای عرب‌زبانان

این علت را از مهم‌ترین عوامل ظهور لحن دانسته‌اند. این تأثیرگذاری ممکن است به مرور زمان به خلق لهجه‌ای جدید و مستقل در یک زبان (در اینجا عربی) شود، به‌گونه‌ای که قواعد خاص خود را داشته و یکی از لهجه‌های عربی شناخته شود. همچنان که لهجه مصری چنین لهجه‌ای است و پیش از ورود اعراب به آن سرزمین وجود نداشت. ازاین‌رو این سبب می‌تواند داخل در سبب قبلی باشد. برای مثال، زبان فارسی یا ترکی یا انگلیسی به‌راحتی، به‌خصوص در ابتدای آموزش قرائت قرآن، در نحوه تلفظ حروف و کلمات و نیز در لحن بیان یک قاری تأثیر زیاد گذاشته و موجب اشتباهاتی در آن‌ها می‌شود.

هشتم. مجاورت حروف و حرکات و آواها

از آنجا که حروف، هر یک دارای وضعیت خاصی از حیث صفات و مخارج (جایگاه‌های تولید) خود بوده که در برخی موارد نسبت به وضعیت حروف مجاور (که می‌توانند متماثلین، متجانسین، متقاربین و متباعدین باشند)، به‌گونه‌ای ظهور می‌کنند که موجب ثقل و سنگینی در بیان شده و بنا بر اصل «کم‌کوشی و اقتصاد»، نیاز به تعامل و رسیدن به حالتی متعادل و سلیس پیدا می‌کنند و این، حقیقتی آواشناسی و تابع قوانین آوایی بوده و هم گذشتگان و هم متأخرین از علمای زبان و قرائت بدان تصریح کرده‌اند، هرچند در احکام قرائت قرآن، گاهی به این حقیقت به شکل دامنه‌داری تن داده شده است و گاهی در محدوده‌های خاص؛ ازاین‌رو همه آنچه در اثر این تعاملات حاصل می‌شود، لحن نیست. برای مثال نزدیکی نون ساکن به لام، به ادغام کامل منجر می‌شود و ادغام با غنه لحن شمرده می‌شود، درحالی‌که نزد گروهی (مانند برخی طرق حفص)، ادغام با غنه در لام لحن نیست. همچنان‌که برخی از ادغام‌ها نزد روایتی یا قرائتی (مانند سوسی و ابوعمرو) مجاز و نزد روایت و قرائت دیگر غیر مجاز می‌باشد. نیز مانند تفخیم لام که همه به تفخیم آن در لام جلاله ماقبل مفتوح یا

مضموم رفته‌اند و غیر آن را لحن می‌شمارند، مگر ورش که در لام به‌طور کلی اگر قبل از آن حروف اطباق مفتوح یا ساکن (به جز ضاد) قرار گیرد؛ مانند الصلوه و الطلاق، به تفخیم رفته و عدم تفخیم را لحن می‌شمارد.

همچنین باید دقت کرد که امکان حذف تمام تأثیرات و تعاملات فیمابین حروف و حرکات مجاور در عمل و بنا بر عرف بیانی وجود ندارد؛ چون ممکن است منجر به نوعی بیان غیر عادی و غیر متعارف شود. بلکه آنچه مهم است، حفظ این تأثیرات در حد مطلوب و عرف زبان عربی و به‌خصوص قرائت قرآن است که گاهی از قرائت و روایتی به قرائت و روایتی دیگر فرق می‌کند.

به تأثیرگذاری و تأثیرپذیری‌های آوایی و تظاهرات و جلوه‌های ناشی از آن، «فرایندهای واجی»، «تعاملات الأصوات» یا «الظواهر التعامليّه» گفته می‌شود و به‌طور کلی چهار دسته‌اند:

۱- همگون‌سازی: همگونی (همانندی، مماثله، تماثل، اتباع، تجانس، جذب، همگونگری) پدیده‌ای است که به موجب آن، گاهی تلفظ یکی از واج‌ها بر اثر مجاورت با واج دیگر، بر روی محور همنشینی تغییر کند و به عبارتی دیگر، آوایی، یک یا بعضی از ویژگی‌های آوایی دیگر را گرفته و بدان شبیه شود و می‌تواند در دو نوع باشد:

الف) کلی (اگر منجر به همانندی کامل شود)؛ مانند ادغام ذال در ثاء در «يلهثْ ذلك» یا ادغام نون ساکن در یاء و واو؛ چون در ابتدا مستلزم بدل شدن حرف اول به حرف دوم است، و ادغام لام در شین در «الشّمس» و ادغام نون در راء در «منْ رَبّكم» و ادغام تاء در دال و مانند آن.

ب) جزئی (ناقص، اگر منجر به همانندی کامل نشود)؛ مثل نون ساکن در «انبیاء» یا نزد حروف مابقی، اشمام به زاء در صاد در «أصغر» و «يصْدر» که بر اثر مجهور شدن صاد به تأثیر از غین و دال می‌باشد.

و نیز می‌تواند یکی از سه نوع زیر باشد:

الف) پسرو (پس‌رونده، پس‌گرا، توقّعی (به عربی)، رجعی (به عربی)، مدبر (به عربی)، وقتی که از دو صامت همنشین، دومی ثابت باشد و اولی تغییر کند)؛ مانند مثال‌های بالا. نیز مانند ابدال تاء باب افتعال به طاء، اگر فاءالفعل آن (که پیش از آن قرار دارد) یکی از حروف اطباق باشد: «اصطبر» از «اصتبر»، و مانند ادغام تاء باب تفعّل و تفاعل در فاءالفعل آن دو، اگر یکی از حروف جلوی زبان، یعنی د، ت، ط، ز، س، ص،

ث، ذ، ظ، ض، ش، ج، باشد: «اثّاقلتم» از «تثاقلتم»، «ادّاركوا» از «تداركوا»، و مانند ابدال سین به صاد، اگر مابعد آن یکی از حروف تفخیم باشد: «صراط از سراط»، «بصطه» از «بسطه»، «مصیطر» از «مسیطر»، و نیز ادغام لام از الف و لام تعریف در حروف شمسی.

ب) پیشرو (پیش‌رونده، پیش‌گرا، اتباعی (به عربی)، تقدّمی (به عربی)، مقبل (به عربی)، وقتی که از دو صامت همنشین، اولی ثابت باشد و دومی تغییر کند)؛ مانند ابدال تاء باب افتعل به دال، اگر فاءالفعل دال، ذال یا زاء باشد: «مُدَّكِر» در اصل از «مُذْتكر» بوده که پس از ادغام هر دو، به دال بدل شده‌اند، «ازدُجِر» از «ازتجر»، «المدَّثِّر» از «المثْدثِّر».

ج) مضاعف (وقتی که آوای مورد نظر تحت تأثیر دو آوای دو طرف باشد)؛ مانند ترقیق راء در «فِرقٍ» به جهت کسره دو طرف آن.

همچنین از حیث آواهایی که در یکدیگر اثر می‌کنند، به همگونی در مجاورت (وقتی آواهای مجاور هم بر هم تأثیر بگذارند)، مانند مثال‌های بالا، و همگونی با فاصله (مباعده؛ وقتی که دو آوا دور از هم بر هم تأثیر می‌گذارند)، مانند ترقیق راء «مِصْر» به سبب کسره میم، تقسیم می‌شود.

۲- ناهمگونی (ناهمانندی، دژسان گردانی، دگرگونی، الافتراق، المخالفه، التخالف، التغایر، التباین): عکس پدیده بالا و آن، دور شدن حروف همانند از هم و متفاوت شدن نسبت به هم می‌باشد. این پدیده دارای انواع پیشرو، پسرو و نیز با مجاورت، مانند دادن مد غیر طبیعی به سبب مجاورت با اسباب مد (همزه، سکون و تشدید)، ابدال یکی از دو میم به یاء در «إمّا» که «إیما» می‌شود، یا قرائت منسوب به عکرمه: «إیلا و لا ذمّه» (توبه/۸) به‌جای «إلّاً» و مانند «لظي» و «تلظّي» که در اصل از «لظظ»، و «تمطّي» که در اصل از «مطّط» می‌باشند (ابدال یکی از مثلین به حرف لین)، و با فاصله (مباعده)؛ مانند ابدال دال به نون در بغداد که بغدان گفته می‌شود، است.

البته تمام تغییرات حاصل بر آوا در زبان عربی، ناشی از تأثیرات آواهای مجاور یا با فاصله نیست، بلکه گاهی ناشی از عوامل معنوی می‌باشد، همچون سکت در ساکن قبل از همزه یا سکت‌های چهارگانه روایت حفص، مد معنوی در قرائت حمزه و غیره، حذف یاء از آخر کلمه به جهت هماهنگی فواصل یا تخفیف و... .

برخی، موارد تأثیرگذاری حروف مجاور را جزء لحن خفی شمرده‌اند (حَمَد، الدراسات، ۳۴۲؛ قرطبی، ۱۷۹-۱۸۲) و این تأثیرگذاری را شائبه گفته‌اند (قرطبی، ۱۷۹-۱۸۲). صفاتی که منجر به این شائبه (آلودگی، آمیختگی) می‌شوند، عبارتند از: جهر و همس در یکدیگر، اطباق و انفتاح در یکدیگر، غنه در حروف دیگر، به‌خصوص در حرف لام و راء. مثال‌های این نوع شائبه‌ها را در مواضع دیگر، به‌خصوص در تجوید حروف ذکر کرده‌اند.

نهم. رسم‌الخط مصحف

این علت به اشکال زیر می‌باشد:

۱ـ تشابه رسم‌الخطی دو کلمه با تفاوت لفظی و شهرت کاربردی یکی؛ بدین گونه که در قرآن، گاهی کلماتی با دو تلفّظ و معنا، اما با یک رسم‌الخط، به‌خصوص با توجه به رسم‌الخط اولیه مصاحف وجود دارند که معمولاً یکی از آن‌ها از حیث لفظ و معنا، نسبت به دیگری شایع‌تر است و گاهی قاریان به توهّم یا به عادت لفظ مشهور، لفظ غیر مشهور را به همان شکل لفظ مشهور می‌خوانند؛ مانند موارد زیر که در بیشتر آن‌ها، مورد نخست مشهورتر بوده و معمولاً مورد دوم بدان اشتباه می‌شود؛ مانند رَجِلِكَ (سوارانت) و بِرِجْلِكَ (به پاهایت)، بَيْض (تخم شترمرغ یا مروارید) و بیض (جمع بَيْضاء: سفیدها)، ضَعْف (سستی) و ضِعْف (دوچندان)، بَيْع (خریدوفروش) و بِيَع (کلیساها یا کنیسه‌ها)، رُوح (جبرئیل) و رَوْح (رحمت)، ذُنوب (گناهان) و ذَنوب (مکیال)، زُبُر (کتاب‌ها) و زُبَر (قطعات از آهن و مانند آن)، الحَيْوان (جانور) و الحَيَوان (زندگی).

۲ـ تشابه رسم‌الخطی و استثناءات یک روایت؛ مانند {عَلَيهُ اللّهَ} (فتح/۱۰) (در روایت حفص، ضمه اصل در حرکت هاء ضمیر غائب مفرد مذکر) که ممکن است با «علیهِ» که تلفظ رایج است، اشتباه شود، {وَ ما أنسانيهُ} (کهف/۶۳) (در قرائت حفص) که ممکن است به کسر هاء ضمیر که تلفظ رایج است، اشتباه شود. این علت می‌تواند داخل در علت دانش قاری باشد.

۳ـ عدم دقت در رسم‌الخط مصاحف؛ مانند نوشتن واو در آخر کلمه و نوشتن کلمه بعد از آن در اول سطر بعدی، به‌گونه‌ای که گاهی بر خواننده، آن واو، پنهان می‌ماند. همچنین مانند {أَيّاً ما تَدعُوا} (اسراء/۱۱۰) که در برخی از مصاحف به‌صورت «أيّاًما» نوشته شده و با «أياماً» اشتباه می‌شود.

دهم. سخت بودن لفظ کلمه

که خود اسبابی دارد:

۱ـ ناآشنا بودن یا کم کار داشتن با کلمه برای خواننده، به‌خصوص عرب‌زبان. برای غیر عرب، تمام کلمات قرآنی، جدید و ناآشناست. اما باید متذکر شد که برخی از کلمات قرآنی، کاربرد کم بلکه یک بار در قرآن دارند، ازاین‌رو ممکن است یک قاری با تمام تبحّری که در قرائت دارد، مدت‌های مدیدی به کلمات برخورد نکرده باشد و برای او در حکم کلمه‌ای جدید و ناآشنا تلقی شود. برای قاریان عرب‌زبان نیز این حالت محتمل است؛ مانند «بِمُصْرِخِکم» (ابراهیم/۲۲)، «صَیاصیهِمْ» (احزاب/۲۶)، «لِرُقِیِّکَ» (إسراء/۹۳)، «کَطَیِّ السِّجِلِّ» (انبیاء/۱۰۴).

۲- طولانی بودن کلمه: «سَیَکْفیکَهُمُ الله» (بقره/۱۳۷)، «أَنُلْزِمُکُموها» (هود/۲۸)، «فَأَسْقَیْناکُموهُ» (حجر/۲۲)، «فَسَیُنْغِضونَ» (اسراء/۵۱)، «فسَنُیَسِّرُهُ لِلْیُسْری» (لیل/۷).

۳- نحوه قرار گرفتنِ حرکات: «صاحِبَیِ السِّجن».

۴- توالی حرکات: مانند {أَحَدَ عَشَرَ کَوْکَباً} (کلاً هفت فتحه)، {تِسْعَةَ عَشَرَ وَ مَا} (هفت فتحه با احتساب فتحه در میم به قول قدما)، «وَ یَذَرَکَ، لَفَسَدَتا» (پنج فتحه)، {إنّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنا} (غافر/۵۱)، {تُؤْتی أُکُلَها} (ابراهیم/۲۵)، «رُسُلُهُمْ» (چهار ضمه و اگر میم نیز اشباع به ضم شود، پنج ضمه). این تکرار ممکن است نوعی لکنت‌زبان ایجاد کند و باید در ادا، دقّت و تمرین کافی داشت.

۵- توالی دو حرف مثلین؛ مانند «فامْنُنْ» (ص/۳۹)، {أتعدانَنی أن أُخْرَجَ} (احقاف/۱۷)، {فَفَرَرتُ مِنکُم} (شعراء/۲۱)، {وَ عَلی أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَکَ وَ أُمَمٌ} (هود/۴۸).

۶- رفع التقای ساکنین، مثل «سواءً الْعاکف»، «خبیثةٍ اجْتُثَّت» که ممکن است تنوین را ساکن و همزه وصل مابعد مانند همزه قطع، حرکت داده شود، یا میان دو ساکن جمع گردد.

۷- روش حرکت دادن همزه وصل، وقتی که از آن ابتدا می‌شود.

یازدهم. شیوه قرائت قاری

از آنجا که قاریان قرآن خواسته و ناخواسته دارای سبک قرائتی خاصی می‌شوند، ممکن است این سبک خاص در قرائت قرآن منجر به آسیب‌هایی گردد؛ مانند:

۱- قرائت با صوت و لحن (مقامات موسیقی) و اجرای کارهای صوتی و لحنی که منجر به اشتباه در صفات برخی از حروف می‌شود. از آنجا که قرائت حرفه‌ای قرآن بدون اعمال تکنیک‌های صوتی و الحان موسیقی، غیر ممکن و غیر جذاب است، مسلمانان از دیرباز برای رونق امر استماع قرآن، از این دو عنصر بهره جسته‌اند. ضمن اینکه ذوق و طبع آدمی در این گونه خواندن‌ها به‌سوی موسیقی گرایش دارد. ازاین‌رو در سطح قرائت حرفه‌ای، نه تنها امکان حذف این دو عنصر وجود ندارد، بلکه کمال آن دو مطلوب است. امّا افراط در اهتمام به این دو عنصر و اولویت دادن به آن‌ها منجر به اخلال در امر لفظ و معنا می‌گردد. به عبارت دیگر، هرچند که از لحاظ نظری، اعمال صوت و لحن در مرتبه آخر از عناصر قرائت قرآن و پس از تکمیل دیگر مبانی قرائت و رعایت آن‌ها می‌باشد، امّا عملاً چنان اهمیت دارد که کمال و رونق قرائت بدون آن امکان ندارد و تقدیم و تأخیر آن نسبت به دیگر عناصر قرائت، امکان‌پذیر نبوده، بلکه گاهی بر آن غلبه دارد.

ابن الجزری از قاریان آشنا به مقامات و الحان با صداهای نیکو یاد کرده است، با ذکر این نکته که مردم، قاریان آشنا به ظرایف قرائت و ادا و لحن را که صدای خوش نداشته و بر الحان مسلط نبودند، بر قاریان خوش‌صدای آشنا بر الحان و مقامات که قواعد تجوید و اتقان را رعایت نمی‌کنند، ترجیح می‌دهند (ابن الجزری، النشر، ۲۱۲/۱). این سخن بر این حقیقت دلالت دارد که در قرائت قرآن پیش از همه چیز، تسلّط و مهارت در بیان و ادای صحیح حرکت، لفظ و جمله، بنا بر قواعد تجویدی و معانی قرآنی و عرف زبانی اهمیت دارد و با وجود مخالفت‌هایی که از دیرباز در خصوص قرائت قرآن به صوت و لحن توسط برخی صورت گرفته است، امّا همچنان از گذشته‌های دور، بسیاری از علما و بلکه صحابه، مانند ابن‌عباس و ابن‌مسعود (همچنان‌که منقول است)، قرائت به الحان را به‌شرط عدم خروج قرائت از حد آن، مجاز می‌دانستند (سعید، ۳۵) و گفته شده (حصری، ۴۱-۴۳) نباید در قرائت قرآن کاری کرد که موجب زیادت یا نقصان در آن (از تطویل مد بیش از حد مقرّر یا برعکس، کوتاه کردن بیش از حد مقرّر، مبالغه در غنّه‌ها یا کم آوردن آن‌ها، اشباع فتحه به الف، کسره به یاء، ضمه به واو و...) گردد و این شرعاً حرام بوده و باید از آن پرهیز کرد، مگر آنکه اصول و قواعد تجوید و وقف و ابتدا و شأن و قداست قرآن نیز رعایت شود که در این صورت، ایرادی ندارد.

۲ـ خواندن به لحون اهل فسق و فجور (ظاهراً لحن در اینجا به‌معنای آهنگ و نغمه است)، **یا اصواتی که بدان قصاید تغنّی و اشعار سروده می‌شود** (که گفته شده مراد، همان هفت لحن است که قطعاً چنین نظری اکنون قابل قبول نخواهد بود و شامل هفت لحن مطلقاً نخواهد بود)، **تطریب** (قرائت به الحان طرب‌انگیز و ترجیع‌دار (با چهچهه)، هر چند گفته‌اند که چنین تطریبی اگر از روی طبع و غیر تصنّعی باشد، ایرادی ندارد).

۳ـ خواندن به اشکال غیر فصیح؛ مانند خواندن به نقر حروف (قرائتی مانند افراد در حال دعوا و مشاجره کننده)، تقطیع (به‌گونه‌ای که مانند سکت شود در جایی که سکت ندارد، به‌خصوص در نون و میم ساکن به قصد مبالغه در بیان آن‌ها اظهار شوند)، **تنطّع و تعسّف** (به‌گونه‌ای که در ادای حروف و حرکات، وسواس و اسراف و مبالغه صورت گیرد)، **خلط و مزج، ترقیص** (بازی کردن با صوت و کشیدن حروف مد (بدون وجود سبب مد)، **تمطیط** (پایین و بالا بردن سریع و شدید صوت؛ مانند آنکه در «أنعمت»، بر «نون» صدا را پایین آورده و ناگهان در «عین» بالا ببرد، یا اینکه قصد سکت بر ساکن می‌کند، اما به ناگاه و به شتاب، با حرکت از آن جدا می‌گردد)، **تحزین** (ترک صوت معمولی در قرائت و تکلّف در صوت گریه؛ گویی قرار است از خشوع به گریه افتد. از اینکه به جهت ریا نهی شده است)، **ترعید** (لرزاندن صدا همچون کسی که صدایش از سرما یا از درد می‌لرزد)، **تحریف** (قرائتی دسته‌جمعی مانند تواشیح؛ بدین گونه که بخشی از قرائت به‌صورت دسته‌جمعی صورت می‌گیرد، سپس قرائت قطع شده و برخی، بعض قرائت را ادامه داده و برخی دیگر، بعض دیگر آن را، یا بخشی از آن توسط یکی از افراد گروه تک‌خوانی می‌شود و سپس بخشی از آن توسط یکی دیگر و...)، **لوک** (همچون افراد مست یا تنبل و بی‌حال تلاوت کردن و زبان را شل نمودن؛ بدین گونه که حروف جویده جویده و درهم برهم ادا شوند)، **مبالغه و افراط** (در همز، به‌گونه‌ای که صدای تهوّع ایجاد شود، و در قلقله، تفخیم، ترقیق، مقدار مد حروف مد و حرکات کوتاه و غیره)، **تساهل** (در ادای حروف و حرکات از حیث صفات و مخارج؛ مانند غنچه نکردن دو لب هنگام ادای حرف مضموم و نشکاندن دو لب هنگام ادای حرف مکسور و باز نکردن دو لب هنگام ادای حرف مفتوح و کم یا زیاد کردن صفت رخوت یا شدت، تغییر صفت جهر به همس یا بالعکس، ...)، **حذف** (در حروفی که بدان شروع می‌شود یا بر آن وقف می‌گردد)، **هذّ** (مانند هذّ شعر، ظاهراً به‌معنای شتاب در خواندن بدون رعایت احکام تجوید است)، **هذرمه** (بسیار شتابان خواندن که ظاهراً هم‌معنای هذّ است)، **اشراب** (دادن اوصاف حرفی به حرف دیگر، در غیر موارد منقول؛ مانند ادای سین شبیه به زاء در مسجد، غنچه کردن لب‌ها در تلفظ برخی حروف و تبدیل الف).

۴ـ تکلف در یک‌نفس خواندن عبارت‌های طولانی که منجر به اشتباه در اعمال احکام تجویدی می‌شود که مشهورترین آن، نفس کشیدن در سکت و جلوگیری از رخوت برخی حروفی چون فاء و هاء است.

۵ـ افراط و تکلّف یا بالعکس، تفریط و اهمال در بیان یک حرف یا حرکت از حیث صفات و مخارج حروف و خروج از عرف ادایی حرکات و حروف؛ مانند:

الف) در حرکات: ۱ـ عدم اظهار ضمه که بیشتر وقتی است که از واو مضموم شروع شود: «وُجوههم، وُجْدِکم»، یا دو ضمه کنار هم قرار می‌گیرند: «السَّبُعُ، بُیُوتکم»، یا پس از آن، واو متحرک بیاید: «و اللّهُ یَعلمُ وَ أَنتم لا تعلمون، نعبدُ وَ إیّاك»، یا پس از ضمه، ساکن واقع شود که متمایل به فتحه ادا می‌شود: «کُنْتُمْ، ءامنتُمْ». ۲ـ عدم بیان کسره یا اختلاس آن یا نزدیک کردن آن به فتحه که بیشتر وقتی است که پس از آن، ساکن قرار گیرد: «اِهْدِنا»، یا پس از آن یاء متحرک بیاید: «مالِكِ یَومِ الدِّین» (هر دو حالت را دارد)، «فِي الأرضِ یَعلم»، یا پس از آن ساکن قرار گیرد که متمایل به فتحه ادا می‌شود: «مِنْکُمْ، أُمَتِّعْکُنَّ». ۳ـ عدم بیان فتحه، وقتی که پس از آن فتحه قرار گیرد، به‌خصوص اگر حرف دوم، حرف قلقله باشد: «تَبَعاً، أَبَقَ». ۴ـ زیاد یا کم کشیدن حرکات کشیده.

ب) در حروف: عدم بیان جهر در جیم، قاف، طاء. عدم بیان شدّت در همزه، باء، جیم، قاف، تاء، کاف. عدم بیان رخوت در ذال، زاء، یاء، سین، ... . مبالغه در حروف قلقله به سمت ضمه یا کسره: «ادْخُلوا، الصُّبْحُ، الخَبْءَ». قلقله حروف بدون قلقله: «أَغْرَقْنا، بِنُصْبٍ، اعْلَموا».

ج) در حروف و حرکات که اسراع و ابطاء و عدم توازن در ادای آن دو است. این اختلاس‌ها و اسراع‌ها معمولاً در حرکت آخر کلمه صورت می‌گیرد، امّا در دیگر حرکات این کلمه نیز امکان اختلاس و اسراع در حرکت وجود دارد، به‌خصوص در اول کلمه که گاهی یک یا دو حرف و حرکت نسبت به دور قرائت، سریع‌تر ادا می‌شود.

دوازدهم. ناآشنایی به لحن بیان

لحن (یا آهنگ)، بیان (یا گفتار یا کلام)، Intonation، نواخت (نزد برخی)، تنغیم، تَلْوین، موسیقی کلام، التَّنَوُّعات الموسیقیّه، نغمه (نزد برخی)، النغم Melody یا تعبیرات (تعابیر) (دو اصطلاح تعبیرات و تعابیر، نزد

قاریان ایرانی شایع است)، که تغییرات زیروبمی صدا در گفتار پیوسته، یعنی جمله، برای رساندن معانی گوناگون آن است، همچنان‌که می‌توان آن را آهنگ و موسیقی عبارتی دانست که تحت تأثیر حالت نفسانی و احساسی آدمی قرار گرفته است؛ یعنی خواندن به صورت سؤالی، تعجبی، خبری، ندایی و...، یا القای مفهوم مدح، ذم، خشم، خشنودی، هشدار، ترغیب، تأکید، تمسخر، دهشت، حزن، طرب یا حالت معمولی در جاهایی که این لحن‌ها را می‌طلبد.

همچنان‌که پیش‌تر گفته شد، تنغیم ارتباط تنگاتنگی با تکیه دارد. از سوی دیگر، برطرف کردن اشکالات و لحن‌های تنغیم نیازمند شناخت زبان عربی و اسلوب‌های بیان آن است و امر مشافهه و تلقی در این مهم، محوریت خاصی دارد و صرف آموختن از مصحف بدون تلقی از استادی متبحر، کفایت نمی‌کند؛ گویی که متن قرآنی بدون نقطه و حرکات باشد و قاری بنا بر اجتهاد خود، آن را نقطه و حرکت‌گذاری کند. ضمن اینکه این امر، دقت، حساسیت و تشخیص شنیداری بسیاری از متعلّم می‌طلبد. این لحن به اشکال زیر رخ می‌دهد و لازم به تذکر است که برخی از این اشکال، از مصادیق خلط و مزج کلمات می‌باشند که از دیرباز نزد قاریان شناخته شده بود.

۱- عدم رعایت آکسان‌ها یا تکیه‌های صوتی: که خود چند پیامد دارد:

الف) تبدیل دو کلمه به یک کلمه؛ مانند «فَسَقي لَهُما» (سقی از سقایت به‌معنای آب داد، تبدیل به فسقا از فسق به‌معنای فسق و فجور کردند آن دو)، «فَقَسَت قُلُوبُهُم» (قسی از قساوت به‌معنای پس سخت شد، تبدیل به فسقت از فَسق به‌معنای از تخم خارج شد)، «فَتَرَي الَّذين» (تری از رؤیت به‌معنای پس دید، تبدیل به فترا از فترت به‌معنای سست و بی‌حال شدند آن دو)، «فَقَعُوا لَه» (وقع از وقوع به‌معنای پس بیفتید، تبدیل به فقعوا از فَقْع به‌معنای چشم را درآورند)، «وَ تَري» (تری از رؤیت به‌معنای می‌بینی، تبدیل به وترا از وَتْر به‌معنای ترساندند آن دو یا ستم کردند آن دو)، «وَ مَضي» (مضی از مُضی به‌معنای رفت، تبدیل به ومضا از ومض به‌معنای درخشیدند آن دو)، «وَ كَفي» (کفی از کفایت به‌معنای کفایت کرد، تبدیل به وکفا از وکف به‌معنای روان شدند آن دو)، «وَ زِنوا» (وَزِنوا) (که در حقیقت، از حالت عطف خارج شده و با حرف عطف، به یک کلمه مستقل تبدیل می‌شود) و نیز «لَفی، لَمِنَ، لَذو، لَإلي» (که تبدیل به یک کلمه می‌شود)، «ساءَ لهم» که در صورت بدیِ تکیه بر حرف همزه، دو کلمه مزج شده و به یک کلمه از باب مُساءله (سؤال کردن) به‌جای إساءه، تبدیل می‌شود.

ب) تبدیل یک کلمه به دو کلمه؛ مانند فجعلَنا (تبدیل به فجع لنا)، وَسِعَتْ (وَ سِعَتْ)، لاهِیةً (لاهیةً)، لَمَع (مع به معنای همراه، تبدیل به لمع از لمعان به معنای درخشید)، مگر یوْمَئِذٍ و حینَئِذٍ که به‌رغم اتصال خطی به صورت منفصل خوانده می‌شوند.

۲ـ خروج از ساختار نحوی و صرفی: «أَفَلا یعلم» (تبدیل به افول کردن و خروج از جمله سؤالی)، «لولا تأتون» (کهف/۱۵، لو لاتأتون)، «فمن بَدَّلَهُ» (بقره/۱۸۱، تبدیل به دو کلمه: بَدَّ لَهُ)، أَفَلَ (غروب کرد)، از {فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الْآفِلِین} (انعام/۷۶، به صورت أ (همزه استفهام) و فَلَ خوانده شود)، {مَا لَهُمْ بِهِ مِن عِلم} (نساء/۱۵۴، مالهم: دارایی‌شان)، {قالَ رَبِّي أَعْلَمُ بِما تَعْمَلُونَ} (شعراء/۱۸۸، که به‌جای قال ربّی (مبتدا) أعلمُ... (خبر و ضمیر به ربّ برمی‌گردد)، به‌صورت قال ربّی (فاعل) أعلمُ (مقول عنه) خوانده می‌شود)، {وَ ألفَیَا سَیِّدَها} (یوسف/۲۵، و ألف یاسیِّدَها)، «أضاءَ لَهُم» (بقره/۲۰) (أ ضاءلهم).

۳ـ عدم تمییز بین انواع «ما»: مانند «ما» موصوله (به‌معنای الذی) و «ما» نافیه (به‌معنای لا)، «ما» تعجبیه، مثل {وَ ما هُمْ بِمُؤْمِنین} (بقره/۸) (نافیه)، {وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعالَمینَ} (انبیاء/۱۰۷) (نافیه)، {وَ الَّذینَ یُؤْمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَیْكَ وَ ما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِك} (بقره/۴) (موصوله).

۴ـ عدم تمییز بین «لا» ناهیه و «لا» نافیه: مثل {فَلا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُون} (بقره/۳۸) (نافیه)، {وَ لا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِین} (روم/۳۱) (ناهیه).

۵ـ خلط میان «هُمْ» ضمیر منفصل و «هُمْ» ضمیر متصل: که برخی این دو ضمیر را در هر حالی به ضم هاء می‌خوانند، درحالی که اولی همیشه به ضم هاء و دومی گاهی به ضم و گاهی به کسر خوانده می‌شود؛ مانند {أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُون} (بقره/۵)، {وَ إِذا كالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ یُخْسِرُون} (مطففین/۳) و {وَ الَّذینَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّیَّتُهُمْ بِإِیمانٍ أَلْحَقْنا بِهِمْ ذُرِّیَّتَهُم} (طور/۲۱).

نتیجه‌گیری

در طول تاریخ بلند آموزش و قرائت قرآن، دانشمندان نسبت به صحت قرائت قرآن بر اساس احکام و قواعد تجوید و تفسیر و معنای قرآن متجلی در وقف و ابتدا و لحن بیان، دقت‌های بسزایی داشته و تجارب خود را در کتبی مستقل و ضمن مباحث مرتبط، به نگارش در آورده و لحن را از جنبه‌های مختلف آن، از حیث تعریف و انواع و نیز اسباب و علل، شناسایی و مورد مداقه قرار داده‌اند

و در این راستا، اسباب و علل و نیز مصادیق بسیاری را کشف و ذکر نموده‌اند؛ مانند عدم آشنایی قاری به احکام تجوید، مباحث صرف و نحو، علم تفسیر قرآن، لحن بیان و تنغیم و نیز صعوبت ذاتی الفاظ قرآنی، ویژگی‌های خاص رسم‌الخط قرآن و علایم ضبط آن و ... که کلاً در دو سبب کلی درونی و بیرونی قابل جمع‌بندی می‌باشد.

پی‌نوشت:

۱. متذکر می‌شویم که تحت عنوان لحن خفی و جلی در قرائت قرآن، مطلبی در کتب فقهی مطرح نشده است. آنچه آمده، صرفاً لحن در قرائت واجب در نماز می‌باشد که عموماً گفته می‌شود در صورت تعمد، هر نوع لحنی موجب بطلان نماز می‌شود؛ خواه معنا را تغییر دهد یا ندهد. (حلی، ۱۴۸/۲)

منابع و مآخذ:

۱. ابن الجزری، محمد بن محمد؛ التمهید فی علم التجوید، تحقیق: الدکتور علی حسین البواب، ریاض، مکتبة المعارف، ۱۴۰۵ق.

۲. ـــــــــــــــــــ؛ الروضة الندیة شرح متن الجزریة، قاهره، المکتبة الأزهریة للتراث، ۱۴۲۲ق.

۳. ـــــــــــــــــــ؛ النشر فی القراءات العشر، تهران، چاپخانه مصطفی محمد، بی‌تا.

۴. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب، قم، نشر أدب الحوزة، ۱۴۰۵ق.

۵. أنیس، ابراهیم؛ فی اللهجات العربیه، قاهره، مکتبة الأنجلو المصریه، بی‌تا.

۶. بستانی، قاسم؛ لهجه‌های عربی در قرائت‌های قرآنی (ترجمه: المقتبس محمد سالم محیسن)، اهواز، دانشگاه شهید چمران، ۱۳۸۶ش.

۷. تویجری، عبدالله بن عبدالعزیز؛ بیان بعض أسباب وقوع الطلبة فی الخطأ أثناء تعلّم القرآن الکریم، ریاض، الإدارة العامة للتربیة و التعلیم، ۱۴۲۴ق.

۸. جزری، ابن اثیر؛ النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، تحقیق: محمود محمد طناحی، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.

۹. حصری، محمود خلیل؛ احکام قرائة القرآن، تحقیق: محمد طلحه بلال منیار، بی‌جا، مکتبة المکیه، ۱۹۹۹م.

۱۰. حفیان، احمد محمود عبدالسمیع؛ أشهر المصطلحات فی فن الأداء و علم القراءات، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.

۱۱. حَمَد، غانِم قَدّوری؛ أبحاث فی علم التجوید، عمان، دار عمار، ۱۴۲۲ق.

۱۲. ـــــــــــــــــــ؛ الدراسات الصوتیة عند علماء التجوید، عمان، دار عمار، ۱۴۲۴ق.

۱۳. حلی، حسن بن یوسف؛ نهایة الإحکام، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.

۱۴. دانی، عثمان بن سعید؛ التحدید فی الإتقان والتجوید، تحقیق: الدکتور غانم قدوری حمد، بغداد، مکتبة دار الأنبار، ۱۴۰۷ق.

۱۵. زمخشری، محمود بن عمر؛ أساس البلاغة، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۹م.

۱۶. ساغروانیان، سید جلیل؛ فرهنگ اصطلاحات زبان‌شناسی، مشهد، نشر نما، ۱۳۶۹ش.

۱۷. سعید، لبیب؛ التغنی بالقرآن، مصر، الهیئة المصریة العامة للتألیف والنشر، ۱۹۷۰م.

۱۸. سیف، صلاح صالح؛ العقد المفید فی علم التجوید، اردن، المکتبة الاسلامیه، ۱۴۰۸ق.

۱۹. طریحی، فخرالدین بن محمد؛ مجمع البحرین، تهران، بی‌نا، ۱۳۷۵ش.

۲۰. عبدالحمید، سُعاد؛ تیسیر الرّحمن فی تجوید القرآن، بی‌جا، دارالتقوی للنشر و التوزیع، ۱۴۰۳ق.

۲۱. عقرباوی، زیدان محمود سلامه؛ أسالیب التعلیم عند القرّاء و المقرئین، اردن، وزارت الاوقاف و الشؤون و المقدسات الاسلامیه، ۱۴۱۷ق.

۲۲. قاری، علی بن محمد سلطان؛ المِنَح الفکریة فی شرح المقدمة الجزریه، دمشق، دار الغوثانی للدراسات القرآنیة، ۱۴۳۲ق.

۲۳. قرش، جمال بن ابراهیم؛ زاد المقرئین اثناء تلاوة الکتاب المبین، طنطا، دار الضیاء، ۱۴۲۳ق.
۲۴. قرطبی، عبدالوهاب بن محمد؛ الموضح فی التجوید، اردن، دار عمار، ۲۰۰۰م.
۲۵. مرصفی، عبدالفتاح؛ هدایة القارئ إلی تجوید کلام البارئ، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۲۶. مکی، ابن أبی طالب؛ الرعایة لتجوید القرائة و تحقیق لفظ التلاوة، دمشق، دار المعارف للطباعه، ۱۹۷۳م.
۲۷. نصر، محمد مکی؛ نهایة القول المفید فی علم تجوید القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۳ق.

لحن(خطا) از دیدگاه فقیهان و عالمان قرائت و تجوید

محمدرضا شهیدی پور[1]

مقدمه:

«لحن» خطای در گفتار است، همان گونه که تصحیف، خطای در نوشتار بوده و هردو سبب مخدوش شدن مفهوم کلام گردیده و لازم است از آن پرهیز شود. مباحث مربوط به لحن خفی و آسیب شناسی تجوید و فصاحت از مهم ترین مباحث مورد نیاز قاریان و حافظان و استادان و مدرسان و قرائت پژوهان بوده و در بیشترکتاب های مرجع تجوید و قرائت، به اشکالات و ایرادات تلاوت و قرائت، تحت عنوان «تحذیرات» و «لحون خفیه» پرداخته شده است که نیاز به تکمیل و جمع بندی دارد. در این نوشتار سعی شده است تا زوایای این بحث مورد کنکاش قرار گرفته و به دیدگاه های دانشمندان علم قرائت و تجوید و نیز فقیهان اشاره شود تا مورد توجه و عنایت قرآنیان قرار گیرد.

---

۱ ـ عضو هیئت علمی جامعۀ المصطفی العالمیه / mohamadreza.shahidi@gmail.com

معانی لغوی لحن:

واژه لحن در لغت به معانی زیر آمده است:

۱ـ تطریب و ترجیع صدا و تحسین قرائت ، شعر و غناء.

و از این باب است حدیث شریف اقرءوا القرآن بالحان {بلحون}العرب و اصواتها و ایاکم و لحون اهل الفسق و اهل الکبائر{الکتابین}

قرآن را به آهنگها و اصوات عربی بخوانید و از آهنگهای اهل فسق و اهل گناهان کبیره بپرهیزید.

قال الجوهری: اللحن واحد الالحان و اللحون. ومنه الحدیث اقرءوا القرآن بالحان العرب و اصواتها و قد لحن فی قرائته اذا طرّب فیها و غرّد و هو الحن الناس اذا کان احسنهم قرائة او غناء.(الصحاح ۲۱۹۳/۶) (لسان العرب۳۷۹/۱۳)

قال الفیروزآبادی: اللحن من الاصوات المصوغة الموضوعة و هی التی یُرَجَّعُ فیها و یُطَرَّبُ و جمعه الحان و لحون. لحن فی قرائته تلحینا طرب فیها و غرد بالحان

۲ـ لغت و از این باب است نقل مشهور(انّ القرآن نزل بلحن قریش) قرآن به لهجه قریش نازل شده است. (و اللحن ایضا اللغة یقال هذا بلحن الیمن) (النهایةج۴ص۲۴۱)

۳ـ تعریض و اشاره و از این باب است جمله (وخیر الحدیث ما کان لحنا) یعنی بهترین سخن با کنایه و اشاره گفتن آن است که: الکنایۀ ابلغ من التصریح.

(اللحن التعریض و الایماء و الإلغاز و قد لحن له لحنا قال له قولا یفهمه عنه و یخفی علی غیره لأنه یمیله بالتوریة عن الواضح المفهوم) با وی به گونه ای سخن گفت که فقط او فهمید و دیگران نفهمیدند.

۴ـ مایل شدن به چیزی قال الیث: اللحن ما تلحن الیه بلسانک ای تمیل الیه بقولک ومنه قول الله تعالی جل و عز«ولتعرفنهم فی لحن القول» و قد لحن الیه: اذا نواه و مال الیه.

۵ـ زیرکی و فهم (و قد الحن القول اذا افهمه ایاه و اللحن بالتحریک الفطنة) (الفروق ص۴۶)

۶ـ فحوای کلام (قال ابن الانباری: لحن القول معنی القول و مذهبه)

۷ـ خطای در گفتار (اللحن الخطأ و ترک الصواب فی القرائة و النشید و قیل هو ترک الإعراب) ونیز (لحن

فی کلامه اذا مال به عن الاعراب الی الخطأ ورجل لحّان و لحّانة اذا مال عن صحیح المنطق و لحّنه تلحینا خطّأه فی الکلام).

(لسان العرب-ج۱۳ ص۳۷۹ المصباح المنیر ج۲ص۵۵۱ تاج العروس-ج۱۸ ص ۵۰۲ التحقیق ج۱۰ ص۱۷۷)

معانی لغوی لحن از دیدگاه زمخشری:

۱ـ لحن فی کلامه اذا مال به عن الاعراب الی الخطأ او صرفه عن موضوعه الی الإالغاز

۲ـ و عرفت ذلک فی لحن کلامه ای فی فحواه و فیما صرفه الیه من غیر افصاح به.

۳ـ ولیس هذا من لحنی و لا لحن قومی: ای من نحوی و مذهبی الذی امیل الیه و اتکلم به یعنی لغته ولسانه.

۴ـ وهذا لحن معبد والحانه و ملاحنه : لما مال الیه من الأغانی و اختاره.

۵ـ و لحن فی قرائته تلحینا: طرّب فیها

(اساس البلاغه،ص۵۶۱، مادۀل ح ن)

تعریف لغوی لحن از نظر راغب اصفهانی:

اللَّحْنُ: صرف الکلام عن سننه الجاري علیه، إما بإزالة الإعراب، أو التّصحیف، و هو المذموم، و ذلك أكثر استعمالا، و إمّا بإزالته عن التّصریح و صرفه بمعناه إلی تعریض و فحوی، و هو محمود عند أكثر الأدباء من حیث البلاغة،

مفردات ألفاظ القرآن؛ (ص: ۷۳۸ اصفهانی، حسین بن محمد راغبدار العلم - الدار الشامیة، لبنان - سوریه، اول، ۱۴۱۲ هـ ق)

تفاوت میان لحن و خطا:

لحن منصرف ساختن کلام از ظاهر آن است با تعریض و الغاز و اشاره و توریه که بعد ها به معنای مفهوم مخالف إعراب شناخته شد و تنها در سخن و گفتار بکار میرود؛ ولی خطا مخالف مقصود است خواه در گفتار باشد و خواه در کردار.

(الفرق بین اللحن و الخطأ ان اللحن صرفک الکلام عن جهته ثم صار اسما لازما لمخالفة الاعراب. و الخطأ اصابة خلاف ما یقصدو قد یکون فی القول و الفعل و اللحن لایکون الا فی القول)

تعریف لحن از نظر دانشمندان علم قرائت:

خاقانی:

خاقانی در قصیده خویش در باره لحن چنین سروده است:

فأوّل علم الذّکر إتقان حفظه ومعرفهٔ باللحن من فیک اذ یجری

فکن عارفا باللحن کی ما تزیله فما للّذی لایعرف اللحن من عذر

نخستین و مهم ترین دانش قرائت قرآن، استحکام وتثبیت محفوظات و سپس شناخت لحن در هنگام قرائت آیات قرآن است که از دهان قاری جاری میشود.پس آشنای با موارد لحن در قرائت قرآن باش تا بتوانی آن را از بین ببری پس برای کسی که لحن در قرائت را نشناسد هیچ گونه عذری نخواهد بود.

ابن مجاهد:

نخستین کسی که لحن را به دو قسم جلیّ و خفیّ تقسیم کرد ابن مجاهد میباشد. ابوعمرو دانی در این باره چنین مینگارد:

حدثنی الحسین بن شاکر السمسار قال حدثنا احمد بن نصر الشذائی قال سمعت ابن مجاهد یقول : اللحن فی القرآن لحنان: جلیّ و خفیّ فالجلیّ لحن الإعراب والخفیّ ترک اعطاء الحرف حقه من تجوید لفظه. لحن در قرآن بر دو قسم است: لحن جلیّ و لحن خفیّ لحن جلیّ لحن اِعراب است و لحن خفیّ عدم رعایت حق حرف از قواعد تجویدی در الفاظ قرآن است. (التحدید فی الاتقان و التجوید، ص ۲۹۰)

ابو العلاء:

ابوالعلاء همذانی در تعریف لحن خفیّ مینویسد:

«وأما الخفیّ فهو الذی لایقف عن حقیقته الا نحاریر القراء و مشاهیر العلماء وهو علی ضربین:احدهما لاتعرف کیفیته و لاتدرک حقیقته الا بالمشافهة و بالأخذ من أفواه اولی الضبط و الدرایة و ذلک نحو: مقادیر المدّات،و حدود الممالات والملطّفات، و المشبعات و المختلسات، و الفرق بین النفی والإثبات، و الخبر و الإستفهام، والإظهار والإدغام، و الحذف و الإتمام، و الروم و الإشمام، الی ما سوی ذلک من الأسرار التی لایتقیّد بالخطّ و اللطائف التی لاتؤخذ الا من اهل الإتقان و الضبط. » امّا لحن خفیّ همان چیزی است که تنها قاریان زبر

دست و دانشمندان مشهور از حقیقت آن آگاه می‌باشند و آن بر دو قسم است: یکی از آن دو (لحن خفیّ) کیفیت و حقیقت آن شناخته و درک نمی‌شود مگر با مشافهه و تعلیم از دهان افراد دقیق و فهیم مانند: میزان مدود و حدّ اماله و تقلیل و اشباع و اختلاس و اظهار و ادغام و حذف و اتمام و روم و اشمام که با خط و کتابت روشن نمی گردد بلکه از لسان اهل دقت در دانش قرائت فراگرفته می‌شود . ناگفته نماند از دیدگاه ابوالعلاء تفاوت میان حرف نفی و اثبات و نیز جمله های خبری و استفهامی از مصادیق لحن خفیّ می‌باشد. (التمهید ص ۲۳۷)

علم الدین سخاوی:

علم الدین سخاوی در تعریف تجوید میگوید: المراد بالتجوید اعطاء الحروف حقوقها و اخراجها من مخارجها و اجتناب اللحن الخفیّ مقصود از تجوید آن است که حق هر حرف از مخرج و صفت رعایت شده و از لحن خفی اجتناب گردد. (جمال القراء، ج۲، ص۵۲۷)

قرطبی:

عبدالوهاب قرطبی در کتاب الموضح در مورد اقسام لحن و حدّ هریک از آن‌ها چنین آورده است: واللحن: الخطأو مخالفة الصواب و به سُمِّیَ الذی یأتی یالقرائة علی ضدّ الإعراب لحّانا و سُمّیَ فعله اللحن لأنه کالمائل فی کلامه عن جهة الصواب والعادل عن قصد الإستقامة و هذا هو الذی قصدنا الإبانة عنه و بالله التوفیق والعصمة؛ نقول و بالله التوفیق: انّ اللحن علی ضربین: لحن جلیّ و لحن خفیّ فاللحن الجلیّ هو خلل یطرأ علی الألفاظ فیُخِلُّ بالمعنی والعرف، واللحن الخفیّ یطرأ علی الألفاظ فیُخِلُّ بالعرف الجالب للرونق و الحسن، فهما متفقان فی انّ کلّ واحد منهماخلل یطرأ علی الألفاظ فیُخِلّ، الا ان الجلیّ یخل بالمعنی و العرف و الخفیّ لایُخِلّ بالمعنی وانما یُخِلّ بالعرف. و هذا الضرب من اللحن و هو الخفی لابعرفه الا القارئ المتقِن والضابط المجوِّد الذی اخذ عن افواه الأئمّة و لَقِن من الفاظ العلماء الذین تُرتَضی تلاوتهم و توثق بعربیتهم فأعطی کلّ حرف حقه و نزّله منزلته و حدّه.

وی در جای دیگردر باره هدف از شناخت لحن خفیّ می‌نویسد: اعلم انّ المقصود من التنبیه باللحن الخفی هو تحصیل الفصاحة التی هی توأم البلاغة و عدیلها والفرق بینهما ان البلاغة یرجع الی اختیار الألفاظ و الفصاحة یرجع الی اختیار النطق بالألفاظ و انما هی ایصال اللفظ الی السمع فی احسن صورة من النطق.

نمونه های لحن خفی از نظر قرطبی عبارت است از: مبالغه در تکریر حرف راء ، غنه نون ساکن و تنوین، تغلیظ حرف لام در غیر از موارد آن، اضافه کردن غنه در حرف لام، اظهار و اخفاء نون ساکن و تنوین در غیر از محلّ آن، تشدید مخفّف و تخفیف مشدّد می باشد. باید توجه داشت که دو مورد اخیر لحن جلیّ به شمار می‌رود. (اللحن الخفیّ هو مثل تکریر الراءات و تطنین النونات {الغنات} و تغلیظ اللامات و إسمانها و تشریبها الغنة الی غیر ذلک من إخفاء المُظهَر و إظهار المُخفی و تشدید المليّن وتليين المشدّد مما سنوفی ذکره فی مایَستَقبِل من هذا الکتاب و ذلک غیر مُخِلّ بالمعنی و لا مقصر باللفظ عن الدلالة علیه).

قرطبی در باره آسیب های تجوید و فصاحت در حروف چنین می‌نگارد: قد وضع ائمة القرائة الفاظا اشتقوها من المعانی المستکرهة فی الحروف و دلّوا بها علی ما ینبغی ان یجتنب من التحریف الغالب علیها و جعلوا تلک الألفاظ کالألقاب لذلک فقالوا: ینبغی ان لایُنبَر بالالف و لایُطبَق بالباء و لایُجهَر بالتاء و لا یُثَرثَر بالثاء و لایُجَرجَر بالجیم و لایُنَحنَح بالحاء ولایُؤَخَّخ بالخاء و لایُرخی بالدال و لایُهمَس بالذال و لایُهَرهَر بالراء و لایُنَزَّز بالزای و لایُنَسنَس بالسین و لایُنَشنَش بالشین و لایُنَصنَص بالصاد و لایُعَضَّض بالضاد و لایُحَطَّط بالطاء و لایُمیَّل بالظاء و لایُعَنعَن بالعین و لایُغَرغَر بالغین و لایُؤَفَّف بالفاء و لایُقَلقَل بالقاف و لا یُکَلکَل بالکاف و لایُغَلَّظ اللام الا من اسم الله تعالی اذا انفتح ما قبله او انضم و لایُزَمزَم بالمیم و لایُؤَ نَّن بالنون و لایُتَفَلَّج(یُنفَلَح) بالواو و لایُتَهوَّع بالهاء ولایُتَلاشی بالیاء و لایُلیَّن بالهمزة .توضیح موارد فوق فرصت دیگری می‌طلبد.

وی درپایان کتابش چنین می‌نویسد: قد اتت هذه الفصول اذا تدبّره الراغب و تأمّله، اشرف فیه علی المقصود و کفل له بدرک المراد، فمن سبقت له عنایة من الله تعالی آمنته وَصمة تعترض منطقه و عِیّا یختلج طبعه ففُطِر سلیما من اللُکنة و الحُکلة(فهما عقدة فی اللسان و عجمة فی الکلام) والحُبسة و الرُتَّة (فهما عقلة فی اللسان و عَجَلة فی الکلام) و اللُثغَة(فهی ان یصیر الراء لامافی کلامه و یبدلها بها) خالصا من الهَثهَثة و التَّهتَهة (حکایة التواء اللسان عند الکلام) و الفَأفَأة (التردد فی الفاء)و التَّعتَعة (حکایة صوت العیِّ و الألکن) بعیدا من اللَّجلَجة (ان یکون فی نطقه عِیّ و إدخال لبعض الکلام علی بعض) و الخَنخَنة (ان یتکلم بالخاء من لدن انفه و قیل هی الا یبین المتکلم للسامع کلاما فیُخَنخَن فی خیاشیمه)والمَقمَقة (ان یتکلم من اقصی حلقه) و التَّمتَمة (التردد فی التاء) بنجوة من اللَّفَف (ان یکون فی اللسان عجلة وانعقاد) و اللَّیَغ (مصدر الألیغ و هو الذی لایفصح بالکلام) و

الفَهاهَة و الحَصَر (فهما سواء بمعنی العیّ) و کانت عربیّته بریئة من الکَشکَشة (مایعرض فی لغة تمیم عند خطاب المؤنث من ابدال الشین من کاف الخطاب یقولون ما جاء بش یریدون ما جاء بک وقیل فی لغة بکر و قرأ بعضهم قد جعل ربش تحتش سریا) و الکَسکَسة (تعرض فی لغة بکر یقولون فی خطاب المؤنث ابَوسِ و اُمُّسِ یریدون ابوک و امّک فیبدلون من الکاف سینا ومن العرب و هم هوازن من یزید علی کاف المؤنث فی الوقف سینا لتبین کسرة الکاف فیقول مررت بِکِس ونزلت علیکِس و اذا وصل حذف لبیان الکسرة بالوصل ومنهم من یجعل الزیادة شینا وهم ربیعة) و التَّلتَلة(فهی فی لغة بهراء یقولون تِعلمون و تِصنعون بکسر اوائل الافعال) و الکَتکَتة و العنعنة (تعرض فی لغة تمیم و قیل هی فی لغة قضاعة یقولون ظننت عنّک ذاهب و هم یریدون انّک ذاهب فیبدلون من الهمزة عینا) و اللُّخلُخانیّة (تعرض فی لغة الشِّحر و عُمَان یقولون فی ما شاء الله مشاء الله فیحذفون الالف من ما) والطُّمطُمانیّة (تعرض فی لغة حمیر یقولون فی طاب الهواء طام الهواء فیبدلون من الباء میما و بعض العرب یقولون فی ما رواه الاحمر: طانه الله علی الخیر طامه ای جبله فیبدلون من النون میما) و لم یکن ثَرثارا و لا مِهذارا (فهما کثیر الکلام فی غیر اصابة) و لامُتَشدِّقا (فهو الذی یملأ شدقیه بالکلام)و لامُتَفَیهِقا(فهو المتعیّق الذی یتوسع فی کلامه حتی یغصّ به فمه مأخوذ من الفهق و هو الإمتلاء کأنه یُفهق فیه بالکلام ای یُملأ به) فقد قال رسول الله (ص) انّ ابغضکم الیّ الثَّرثارون المُتَفَیهِقون {قالوا یا رسول الله ما المتفیهقون؟ قال المتکبرون} حصل بذلک علی الغرض و اتی من وراء المقترح.

ابن جزری:

ابن جزری در کتاب بسیار معروف خود «النشر» در باره لحن چنین آورده است:

....و لذلک عدّ العلماء القرائة بغیر تجوید لحنا و عدوا القارئ بها لحانا ؛ وقسموا اللحن الی جلی و خفی واختلفوا فی حده و تعریفه و الصحیح ان اللحن فیها خلل یطرأ علی الالفاظ فیخلّ الا ان الجلی یخل اخلالا ظاهرا یشترک فی معرفته علماء التجوید و غیرهم و ان الخفی یخل اخلالا یختص بمعرفته علماء القراأئة ائمه الاداء الذین تلقوا من اقوال العلماء و ضبطوا عن الفاظ اهل الاداء الذین ترتضی تلاوتهم و یوثق بعربیتهم و لم یخرجوا عن القواعد الصحیحه و نصوص الصریحه فاعطوا کل حرف حقه و نزلوه منزلته و اوصلوه مستحقه من التجوید و الاتقان والترتیل و الاحسان. (النشرج۱ص۲۱۳)

ابن جزری در توضیح بیشتر اقسام لحن چنین می‌نویسد: اعلم ان اللحن علی ضربین: لحن جلیّ و لحن

خفیّ فاما اللحن الجلی فهو خلل یطرأ علی الالفاظ فیخل المعنی و العرف و خلل یطرأ علی الالفاظ بالعرف دون المعنی . و اما اللحن الخفی فهو خلل یطرأ علی الالفاظ فیخل بالعرف دون المعنی.

وی می‌افزاید:

واللحن الخفیّ مثل تکریر الرائات و تطنین النونات و تغلیظ اللامات و اسمانها وتشریبها الغنة و اظهار المُخفی و تشدید الملین و تلیین المشدد والوقف بالحرکات کوامل و ذلک غیر مخل بالمعنی و لامقصر باللفظ و انما الخلل الداخل علی اللفظ فساد رونقه و حسنه وطلاوته من حیث انه جار مجری الرتّة و اللثغة کالقسم الثانی من اللحن الجلی لعدم اخلالها بالمعنی و هذا الضرب من اللحن و هو الخفیّ لایعرفه الا القارئ المتقن و الضابط المجوِّد الدی اخذ عن افواه الائمّة و لقن من الفاظ افواه العلماء الذین تُرتضی تلاوتهم و یوثق بعربیتهم فأعطی کل حرف حقه ونزّله منزله. (التمهید ص)

عبدالفتاح المرصفی :

عبدالفتاح المرصفی در مورد لحن چنین مینویسد: مقصود از لحن در اصطلاح قرائت خطا و میل از صواب در قرائت میباشد و به دو قسم «جلی» و «خفی» یعنی ظاهر و مستتر تقسیم میگردد.

يَرِدُ اللحن في لغة العرب على عدة معان والمقصود به هنا الخطأ والميل عن الصواب في القراءة وينقسم إلى قسمين: جلي - أي ظاهر - وخفيّ - أي مستتر - ولكل منهما حد يخصه وحقيقة يتميز بها عن الآخر.

فالجلي: هو خلل يطرأ على الألفاظ فيخل بعرف القراءة سواء أخل بالمعنى أم لم يخل.والخفيّ: و هو خلل يطرأ على الألفاظ فيخلّ بالعرف دون المعنى؛ و سمى خفيّا لاختصاص معرفته بعلماء القرائة دون غيرهم و هو نوعان:

الأول: مثاله ترك الإدغام في موضعه وكذلك الإظهار والإقلاب والإخفاء وترقيق المفخم وعكسه وتخفيف المشدد كذلك وقصر الممدود ومد المقصور والوقف بالحركة كاملة في غير الوقف بالروم إلى غير ذلك مما هو مخالف لقواعد هذا الفن.

الثاني: وهو لا يعرفه إلا مهرة القراء وحذاقهم ومثاله تكرير الراءات وتطنين النونات وتغليظ اللامات في غير محله وترقيقها و كذلك ترعيد الصوت بالمد و بالغنة و كذلك ترك الغنة أو الزيادة على مقدارها أو النقص عنه و كذلك الزيادة في مقدار المد أو النقص عنه إلى غير ذلك مما يخل باللفظ ويذهب برونقه وحسن طلاوته.

دیدگاه جاحظ:

یقول الجاحظ فی حدیث عن اللحن: ...ثم اعلم انّ اقبح اللحن لحن اصحاب التقعیر والتقعیب و التشدیق و التمطیط والجَهوَرة و التفخیم و اقبح من ذلک لحن الاعاریب النازلین علی طرق السابلة و بقرب مجامع الاسواق. (البیان و التبیین ج۱،ص۱۵۹)

انتقد ابن قتیبة التکلف و الشذوذ فی: المدّ المفرط و التشدید المتعب.....

(القرطین ابن مطرف الکنانی ص۱۵۱-۱۵۴)

موارد لحن از نظر علی محمد الضباع:

۱. القرائة باللین و الرخاوة فی الحروف و کونها غیر صلبة بحیث تشبه قرائة الکسلان.

۲. النفر بالحروف عند النطق بها بحیث یشبه القارئ المتشاجر.

۳.تقطیع الحروف بعضها من بعض بما یشبه السکت خصوصا الحروف المظهرة، و ذلک بقصد زیادة بیانها.

۴. اشباع الحرکات بحیث یتولد منها حرف مد مع ما فی ذلک من افساد المعنی.

۵.مبالغة القارئ فی القلقلة فی حروفها حتی یبلغ بها مرتبة الحرکة.

۶.اعطاء الحروف صفة مجاوره قویّة کانت او ضعیفة.

۷.تفخیم الراء الساکنة و لو کان قبلها ما یوجب ترقیقها.

۸.اشراب الحروف بغیره.

۹.اشباع حرکة الحرف الذی قبل الحرف الموقوف علیه.

۱۰.تحریک الحروف السواکن کعکسه.

۱۱.زیادة المد فی حروفه علی المدّ الطبیعی ، بلاسبب.

۱۲.النقص علی المد الطبیعی فی حروفه.

۱۳.المبالغة فی اخفاء الحروف بحیث یشبه المدّ.

۱۴.ضم الشفتین عند النطق بالحروف المفخمة المفتوحة لأجل المبالغة فی التفخیم.

۱۵.شوب الحروف المرققة شیئا من الامالة، ظنّا من القارئ ان ذلک مبالغة فی الترقیق.

۱۶.مدّ ما لا مدّ فیه کمدّ واو (یوم الدین)وصلا و یاء(غیر المغضوب علیهم) لأن الواو و الیاء الساکنین اذا انفتح

ما قبلهما کاناحرفی لین لا مدّ فیهما.

۱۷.تشدید الهمزة اذا وقعت بعد حروف المدّ کما فی کلمتی (اولئک) و (یاایها) بقصد المبالغة فی تحقیقها و بیانها.

۱۸.لوک الحروف کما یفعل السکران فانه -لاسترخاء لسانه و اعضائه نتیجة السُّکر- یفقد الفصاحة فی کلامه.

۱۹.المبالغة فی نبر الهمزة و ضغط صوتها حتی تشتبه صوت المتقیّئ.

(مبتدعات القرّاء فی قرائة القرآن الکریم ــ مجلة کنوز الفرقان،ربیع الاول۱۳۶۸)

موارد لحن به تفکیک

الف: لحن جلیّ:

۱.تبدیل حرفی به حرف دیگر به علت تشابه در خط و کتابت مانند: تبدیل باء به یاء و یا تبدیل راء به زای و یا تبدیل سین به شین.

۲.تبدیل حروف به سبب عدم رعایت مخارج و صفات ممیّزه مانند تبدیل ثاء به سین و ابدال ذال به زای وتبدیل سین به صاد وتبدیل ضاد به ظاء

۳.ساکن نمودن حرف متحرک

۴.متحرک نمودن حرف ساکن

۵.حذف یا اضافه نمودن حرف

۶.اشباع حرکات به گونه ای که از آن حروف مدی تولید شود.

۷.حذف حروف مدی (بتر المد)

۸.حذف یا اضافه نمودن تنوین

۹.تخفیف مشدد

۱۰.تشدید مخفف

۱۱.اظهار لام تعریف نزد حروف شمسی مانند: السماء الدنیا

۱۲.ادغام لام تعریف در حروف قمری مانند: و اذا الجبال ــ و اذا الجنة

۱۳.وقف به حرکت

۱۴.وصل به سکون

ب: لحن خفی:

۱.اختلاس حرکات

۲.نقص در ادای حروف مدی تا حدی که به حرکات کوتاه تبدیل نشود.

۳.کشش حروف مدی بیش از میزان طبیعی در مد ذاتی به خصوص در هنگام وقف بر آن.

۴.مبالغه در ترقیق الف مدی به گونه ای که تقلیل به شمار آید.

۵.جمع نمودن لبها در هنگام تفخیم حروف استعلای مفتوح با الف یا بدون الف.

۶.ادای کسره و ضمه به صورت فارسی

۷.مایل ساختن فتحه ی پیش از واو لین به ضمه تا حدی که تبدیل به ضمه نشود.

۸.مایل ساختن فتحه ی پیش از یاء لین به کسره تا حدی که به کسره تبدیل نگردد.

۹.تلفظ همزه همراه نبر شدید شبیه به متهوع به ویژه در هنگام سکون.

۱۰.تلفظ همزه ساکن در آخر کلمات به ویژه در وقف به صورت مهموس.

۱۱.تسهیل همزه شبیه به هاء؛ ولی چنانچه تبدیل به هاء گردد، لحن جلی بشمار میرود.

۱۲.تلفظ هاء به صورت انسدادی شبیه به گاف فارسی.

۱۳.خفاء بیش از حدّ حرف هاء به خصوص اگر میان دو الف قرار گیرد مثل: تلاها، بناها

۱۴.حذف هاء در هنگام وقف بر کلماتی مثل: فأهلکته واستغفره و فسبحه که در حد لحن جلی میباشد.

۱۵.جریان صدای جهر در تلفظ هاء ساکن در مثل: «اهدی یستهزئ مهتدون».

۱۶.عدم رعایت کامل جهر عین به گونه ای که شبیه به حرف حاء گردد.

۱۷.تفخیم دو حرف عین و حاء بسبب مجاورت مخرج آن دو با ریشه زبان.

۱۸.تفخیم دو حرف غین و خاء در صورتی که ساکن ماقبل مکسور باشند مانند: «افرغ - فیه اختلافا کثیرا»

۱۹. عدم رعایت کامل جهر غین به گونه ای که شبیه به خاء ادا گردد؛ ولی اگر تبدیل به خاء شود

لحن جلی به شمار میرود.

۲۰.عدم رعایت تفخیم در حروف غین خاء و قاف.

۲۱.عدم رعایت صفت جهر در حرف قاف که در میان مصریان بسیار شایع است.

۲۲.مبالغه در همس و رخوت، در دو حرف کاف و تاء

۲۳.تفخیم حرف کاف به سبب مجاورت مخرج آن با قاف.

۲۴.عدم رعایت صفت استطاله در حرف ضاد که منجر به تلفظ ضادِ شدید گردد.

۲۵. مبالغه در رخوت ضاد که منجر به تلفظ ضادِ ضعیف شود.

۲۶.تلفظ حرف ضاد از مخرج لام.

۲۷.تلفظ حرف ضاد از مخرج حرف طاء.

۲۸.تلفظ حرف ضاد از مخرج زاء.

۲۹. رعایت نکردن جهر در حرف جیم که شبیه به «چ» در زبان فارسی میگردد.

۳۰.عدم رعایت شدت جیم که منجر به «جیم رخاوه» که نزدیک به «ژ» فارسی است.(جیم سوری)

۳۱. خلط صدای جیم با گاف فارسی(جیم مصری)

۳۲. عدم رعایت صفت تفشی در حرف شین.

۳۳.مبالغه در تشدید یاء در مثل ایاک.

۳۴.تلفظ یاء لین از مخرج یاء متحرک.

۳۵.قطع صدا در هنگام تلفظ لام مشدد.

۳۶.تلفظ نون از مخرج لام.

۳۷.رعایت ننمودن غنه در حرف نون.

۳۸.مبالغه در تکریر حرف راء.

۳۹.زبان گرفتگی در هنگام تلفظ حرف راء.

۴۰.جمع کردن لبها در هنگام تلفظ حرف راء به گونه ای که با حرف راء ممزوج گردد.

۴۱.تغلیظ لام در غیر مواردآن.

۴۲.عدم رعایت تفخیم یا ترقیق راء.

۴۳.عدم رعایت صفت جهر در حرف طاء که در میان مصریان بسیار شایع است.

۴۴.عدم رعایت کامل اطباق در حرف طاء به گونه ای که شبیه دال اداء شود.

۴۵.عدم رعایت شدت در حرف دال (تلفظ حرف تاء شبیه به دال).

۴۶.تلفظ حرف صاد از مخرج حرف طاء.

۴۷.مبالغه در صفیر حرف صاد.

۴۸.زبان گرفتگی در هنگام تلفظ حرف سین.

۴۹.عدم دقت در رعایت صفیر حرف زای.

۵۰.تلفظ حرف ظاء از مخرج زاء.

۵۱.تلفظ حرف ثاء از مخرج تاء.

۵۲.تلفظ حرف ذال از مخرج دال.

۵۳.تفخیم حرف ذال تا حدی که به ظاء تبدیل نشود و گرنه لحن جلیّ بشمار میرود.

۵۴.عدم رعایت همس در حرف فاء که در ابن صورت شبیه به واو فارسی میگردد.

۵۵.عدم رعایت شدت در حرف باء.

۵۶.دخالت دندان ها در تلفظ واو.

۵۷.تفخیم واو مفتوح.

۵۸.رعایت ننمودن غنه در حرف میم و نون.

۵۹.مبالغه در قلقله.

۶۰.عدم رعایت تشدید حروف قلقله در هنگام وقف.

۶۱.مکث روی حروف قلقله به گونه ای که شبیه به مشدد ادا شود.

۶۲.مکث روی حروف ساکن.

۶۳.قطع صدا روی حروف ساکن به قصد مبالغه در اظهار آن به ویژه در نون ساکن و تنوین و میم ساکن.

۶۴.عدم رعایت غنه در ادغام نون ساکن و تنوین در دو حرف واو و یاء.

۶۵.عدم رعایت کشش غنه در میم ساکن در هنگام ادغام و اخفاء.

۶۶.اخفاء میم ساکن در نزد فاء.

۶۷.حرکت جزئی لام و میم و نون ساکن.

۶۸.مبالغه در مد فرعی .

إعراب:

همان گونه که پیش تر بیان گردید لحن، ترک اِعراب است. مقصود از إعراب اداء فصیح حروف و کلمات قرآن است. در حدیثی از نبیّ مکرم اسلام(ص) روایت شده که: اَعربوا القرآن والتمسوا غرائبه یا واتبعوا غرائبه. قرآن را واضح و آشکار بخوانید و به دنبال شگفتیهای آن باشید. و از امام صادق(ع) نقل شده است که: اذا قرأتم القرآن فبیّنوه تبیانا و لاتهذّوه هذّا کهذّ الشعر و لاتنثروه نثر الرمل ولکن افزعوا له القلوب القاسیة و لایکن همّ احدکم آخر السورة واقرءوا القرآن بألحان العرب و اصواتها و ایاکم و لحون اهل الفسق و االکبائر و اَعربوا به فإنه عربیّ و لاتقرءوه هذرمة.

هنگامیکه قرآن میخوانید آن را واضح و آشکار ادا کرده و مانند خواندن اشعار قطعه قطعه نسازید و مانند ریگ پراکنده ننمایید ولی دل های سخت خود را با خواندن آن بترسانید و نرم کنید و تمام همت شما رسیدن به آخر سوره نباشد (یعنی در خواندن قرآن شتاب نکنید) و آن را با لحن عربی بخوانید و از آهنگ های فاسقان و گنهکاران برحذر باشید و در قرائت قرآن حروف و کلمات را واضح، آشکار و فصیح اداء نموده و آن را باشتاب نخوانید.

و نیز از آن حضرت روایت شده که: اعربوا حدیثنا یا کلامنا فإنا قوم فصحاء حدیث ما را واضح و آشکار و با اعراب کامل بخوانید؛ زیرا ما از فصیحان هستیم.

(محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد بن عیسی، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن جمیل بن درّاج قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: أعربوا حدیثنا فانّا قوم فصحاء.

توضیح:

الإعراب فی اللغة الإیضاح و الإفصاح والفصیح فی اللغة المنطلق اللسان فی القول، الذی یعرف جید الکلام

من ردیئه یقال رجل فصیح و لسان فصیح و قد فصح له فصاحة و افصح عن الشئ افصاحا اذا بیّنه و کشّفه (الصحاح،ج۳،ص۱۲۵۸) فقوله اعربوا حدیثنا ای لاتلحنوا فی اعراب الکلمات و اعطوا الکلمة اعرابها فإذا الحنتم فیه او اهملتم فی اعرابه اختلت فصاحته و فات المقصود. (اعربوا ای افصحوه و هذبوه من اللحن اعربت الشیء و اعربت عنه و عرّبته و عرّبت عنه کلها بمعنی التبیین و الایضاح و عرّب اذا لم یلحن (المصباح المنیر ص۴۰۰)

التعریب: تهذیب المنطق من اللحن و التّکلّم عن القِوَم و الاعراب و الابانة والافصاح و عدم اللحن فی الکلام والرّدّ عن القبیح (فیروزآبادی)

الاعراب: الإبانة و الإیضاح، یقال: أعرب کلامه إذا لم یلحن في الحروف و الإعراب و سمّیت الإعراب إعرابا لأنّها تبین المعاني المختلفة الواردة على سبیل التبادل و توضحها و تمیّزها بحیث لا یشتبه بعضها ببعض «۲» و الفصاحة الخلوص و الجودة في اللّسان و طلاقته یقال: فصح الرّجل بالضم فصاحة و هو فصیح إذا خلصت عبارته عن الرّداءة و جادت لغته و طلق لسانه، و هم علیهم السّلام أفصح الفصحاء لأنّهم أوتوا الکلمات العجیبة الجامعة و العبارات الأنیقة الرائقة الخالیة عن النقص و اللّحن و عن کلّ ما یوجب غبار الطبع السلیم و نفار العقل المستقیم و کراهة السمع و المعنى إذا حدّثتم بأحادیثنا فأعربوا حروفها و کلماتها و أظهروا إعرابها و حرکاتها کما ینبغي و لا تلحنوا في شيء منها لئلّا یشتبه بعضها ببعض «فإنّا قوم فصحاء» لا تتکلّم إلّا بکلام فصیح لیس فیه نقص و لحن في الحروف و الحرکات فإن ألحنتم في أحادیثنا و أفسدتم حروفها و کلماتها و حرکاتها اختلّت فصاحتها و ذلك مع کونه موجبا للاشتباه و فوات المقصود، نقص علینا و علیکم.

هنگامیکه احادیث ما را نقل میکنید حروف و کلمات آن را واضح ادا کرده و اعراب آن را آن گونه که سزاوار است آشکار نمایید و دچار خطا نشوید چرا که در این صورت فصاحت کلام مختل شده و مقصود حاصل نمیگردد و این نقصی است برای ما و شما.

(مازندرانی، محمد صالح بن احمد بن شمس سروی، شرح الکافی، ۱۲ جلد، المکتبة الإسلامیة، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۲ هـ ق)

لحن در نزد فقیهان:

فقیهان امامیه درپنج محور از مباحث فقهی به مقوله لحن پرداخته اند:

۱.لحن در قرائت نماز فرادی (قرائت حمد و سایر اذکار واجب و مستحب)

۲.لحن در قرائت امام جماعت

۳.لحن در صیغه نذر و قسم

۴.لحن در اجرای عقد

۵.لحن در قرائت قرآن به ویژه روزه داران

الف. نمازگزار:

سید مرتضی:

سید مرتضی (ره) معتقد است: چنانچه نمازگزار عمدا مرتکب لحن جلی گردد، نماز وی باطل است. زیرا لازم است حکایت کلام خدا در شکل الفاظ قرآن و حرکات کلمات و همچنین مد و قصرلحن آن مطابق با نص قرآن باشد و کسی که این گونه قرائت ننماید در حقیقت قرآن نخوانده است. هرچند لاحن غیر عامد و نیز کسانی که توانایی فراگیری قرائت صحیح را ندارند، نماز آنان مجزی است.

وی در مورد حکم لاحن در قرائت نماز چنین آورده است: اعلم انّ الصحیح انّ الحکایة للکلام تجب ان تکون مطابقة له فی صور الالفاظ و حرکاتها و مدها و قصرها و من لم یفعل ذلک فلیس بحاک علی الحقیقة و اذا کانت الطائفة مجمعة علی انّ من لاینضبط له من العامّة والاعاجم حکایة القرآن بإعرابه و حرکات الفاظه صلاته مجزیة و کذلک من لحن غیر متعمّد لذلک، حکمنا بجواز هذه الصلاة و صحتها ان لم یکن هذا اللاحن حاکیا فی الحقیقة للقرآن و جری المجری الاخرس الذی لایقدر علی الکلام و الأعجمی الذی لایفهم حرفا بالعربیّة فی انّ صلاتهما صحیحة عربیة و ان کانا ما قرءا القرآن فلیس من لحن فی القرآن بأکثرممن لن ینطق به جملة. فأما المتمکن من اقامة الإعراب اذا لحن من عیر عمدفصلاته جائزة بغیر شکّ فأمّا اذا تعمّد الحن مع قدرته علی الصواب و إقامة الإعراب فالأولی ان تکون صلاته فاسدة و من افتی من اصحابنا بخلافه کان غیر مصیب. (رسائل الشریف المرتضی، ج۲، ص۳۸۶)

ابوصلاح حلبی:

ابو صلاح حلبی لحن عمدی در قرائت قرآن را موجب بطلان نماز می‌داند وی در مورد لحن

در قرائت مینویسد: و من حقّ القرائة ان یکون بلسان العرب المعرب فإن عبر عن القرآن بغیر العربیة او لحن فی قرائته عن قصد بطلت صلاته. (الکافی فی الفقه ص ۱۱۸)

شیخ طوسی:

شیخ الطائفه طوسی لحن در قرائت سوره حمد را موجب بطلان نماز دانسته و در صورت توانایی اصلاح آن را لازم می‌داند؛ ولی در سایر اذکار نماز را مبطل نمی‌داندو وی در این باره می‌نویسد: مسألة عن الرجل یلحن فی فی قرائته اذا صلی اتبطل صلاته ام لا؟ الجواب: ان لحن فی ما لاتتم الصلاة الا به من سورة الحمد بطلت و علیه ان یصلح لسانه اذا تمکن منه و ان لم یستطع لردائة لسانه و فساد آلته لم یکن علیه شیء فأما مازاد علی الحمد فلا تبطل الصلاة باللحن فیه. شیخ در مبسوط چنین می‌نگارد: وسزاوار است نمازگزار قرائت را با ترتیل خوانده و به چیزی از حروف آن خللی وارد نسازد که در این صورت نماز وی باطل است.ینبغی ان یرتل القرائة و لایخل بشیء من حروفها و لا تشدیدها لأنه حرف فإن ترک تشدید من سورة الحمد متعمّدا فلا صلاة له لقوله علیه السلام لاصلاة الا بفاتحة الکتاب و ذلک یفید قرائة جمیعها و التشدید حرف منها.

الإعراب شرط فی القرائة علی الاقوی فلو لحن عمدا أعاد سواء کان عالما او جاهلا و سواء غیّر المعنی مثل ان یکسر کاف ایّاک او یضم تاء انعمت او لامثل ان ینصب(الله) او یرفعه و سواء کان خفیفا او لا لأنه لیس بقرآن و لقوله علیه السلام «صلوا» وقد اعرب. (نهایة الاحکام ج۱، ص۴۶۵)

علامه حلی:

مسألة ۵۲۲: و یجب أن یأتي بحروف الفاتحة أجمع حتی التشدید و هو أربع عشرة شدة في الفاتحة إجماعا، فلو أخل بحرف منها عمدا قادرا بطلت صلاته ـ و به قال الشافعي لأنه مع إخلال حرف لم یأت بالفاتحة. و کذا التشدید لأنّ المشدّد أقیم مقام حرفین فإن شدّة راء الرحمن و دال الدّین أقیمت مقام اللام، فإذا أخلّ بها أخلّ بالحرف و ما یقوم مقامه. و قال بعض الجمهور: لا تبطل بترك الشدّة لعدم ثبوتها في المصحف، و هي صفة الحرف، و یسمی تارکها قارئا. و لیس بجید.و لو فك الإدغام فهو لحن لا یغیر المعنی، و لا تستحب المبالغة في التشدید بحیث یزید علی قدر حرف ساکن لأنها في کل موضع أقیمت مقام حرف ساکن.

تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)؛ (ج۳، ص: ۱۴۰حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۱۴ ه ق)

(مختلف الشيعة فى أحكام الشريعة؛ ج۲، ص: ۴۴۰)

الرابع: اللحن فى القرائة الواجبة ان فعله عمدا مع تمكنه من التعلّم أبطل صلاته لأنه ليس بعربى والقرآن عربى و لافرق بين ان يختلف المعنى كمن يكسر كاف ايّاک او لا يفيح همزة اياک المبسوط في فقه الإمامية؛ (ج۱، ص: ۱۵۳)

ب ـ امام جماعت:

شیخ طوسی

شیخ طوسی در مورد لحن در قرائت امام جماعت چنین می‌نویسد: يكره إمامة من يلحن في قرائته سواء كان في الحمد أو غيرها أحال المعنى أو لم يحل إذا لم يحسن إصلاح لسانه. فإن كان يحسن و يتعمد اللحن فإنه تبطل صلاته و صلاة من خلفه إن علموا بذلك، و إن لم يعلموا لم تبطل صلوتهم، و إنما قلنا ذلك، لأنه إذا لحن لم يكن قارئا للقرآن، لأن القرآن ليس بملحون.

وی می‌افزاید: و يكره الصلاة خلف التمتام و من لا يحسن أن يؤدى الحرف، و كذلك الفأفاء.و التمتام: هو الذي لا يؤدى التاء. و الفأفاء: هو الذي لا يؤدى الفاء، و كذلك لا يأتم بإرث و الألثغ و لا أليغ. فالارث: الذي يلحقه في أول كلامه ريح فيتعذر عليه. فإذا تكلم انطلق لسانه. و الألثغ: الذي يبدل حرفا مكان حرف. و الأليغ: هو الذي لا يأتي بالحروف على البيان و الصحة، و إذا أمَّ أعجمي لايفصح بالقراءة أو عربي بهذه الصفة كرهت إمامته.

(طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، المبسوط فى فقه الإمامية، ۸ جلد، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، تهران - ایران، سوم، ۱۳۸۷ ه ق)

(المبسوط فى فقه الإمامية؛ ج۷، ص: ۲۳۸)

قال ابن إدريس: لا يجوز امامة اللحنة الذي يغيّر بلحنه معاني القرآن.و الوجه عندي أنّه لا يصحّ أن يكون إماما. أمّا إذا تعمّد فلأنّ صلاته باطلة؛ لأنّه لم يقرأ القرآن كما انزل، و أمّا إذا لم يتمكّن فلأنّه بالنسبة إلى الأعراب كالأخرس، فكما لا يصحّ إمامة الأخرس لا يصحّ امامة من لا يتمكّن من الاعراب احتجّ بأنّ صلاته صحيحة، فجاز أن يكون اماما و الجواب: المنع من الملازمة كالأخرس.

(مختلف الشيعة فى أحكام الشريعة؛ ج۳، ص: ۶۳)

علامه حلّی:

مسألة: لا يؤمّ مؤوف اللسان صحيحه،لتمكّن المأموم من القراءة و عجز الإمام، فلا يصحّ التحمّل. و يجوز أن يؤمّ بمثله، لتساويهما في الأفعال، فكانا كالأمّيّين و الصحيحين.

فروع:

الأوّل: لا بأس بإمامة التمتام، و هو الذي يردّد التاء ثمَّ يأتي بها. و كذا ألفا فاء، و هو الذي يردّد الفاء ثمَّ يأتي بها، لأنّهما يكرّران الحروف و لا يسقطانها.

و قال الشيخ: التمتام: الذي لا يؤدّي التاء، و ألفا فاء: الذي لا يؤدّي الفاء. و على هذا التفسير لا يجوز الائتمام به للصحيح، و الأقرب أنّ الشيخ عنى أنّهما لا يؤدّيان الحرفين إلّا بمشقّة.

قال صاحب الصّحاح: التمتام الذي في لسانه تمتمة، و هو الذي يردّد في التاء و ألفافاء هو أن يردّد في الفاء إذا تكلّم

(منتهى المطلب فى تحقيق المذهب، ج۶، ص: ۲۲۴)

الثاني: الأرتّ، قال الشيخ: هو الذي يلحقه في أوّل كلامه ريح فيتعذّر عليه، فإذا تكلّم انطلق لسانه «۲». و هذا التفسير حكاه الأزهريّ عن المبرّد . و قال آخرون: الأرتّ، هو الذي في لسانه رتّة يدغم حرفا في حرف، و لا يبيّن الحروف . قال صاحب الصّحاح: الرتّة ـ بالضمّ ـ العجمة في الكلام.

فعلى التفسير الأوّل: يجوز إمامته. و على الثاني: إن لم يخرج الحروف من مخارجها لم يجز إمامته إلّا مثله، لأنّه يخلّ بواجب في القراءة فكان كالأمّيّ.

الثالث: الألثغ: هو الذي يصيّر الرّاء غينا أو لاما، و السين ثاء ـ ذكره صاحب الصّحاح ـ لا يجوز إمامته للصحيح، لأنّه يخلّ بواجب في القراءة.

و الألیغ ـ بالياء المنقّطة تحتها نقطتين ـ هو الذي لا يبيّن الكلام و لا يأتي بالحروف على البيان و الصحّة، لا يجوز إمامته إلّا بمثله. و كذا لا يجوز إمامة من يبدّل حرفا مكان حرف، كالحاء يجعلها هاءا إلّا بمثله، لإخلاله بالواجب.

الرابع: لا يجوز إمامة من يلحن في قراءته، سواء اختلّ المعنى به، مثل أن يقرأ: إيّاك- بكسر الكاف- فيكون خطابا

للمؤنّث، أو يقرأ: و لا الضالّين- بالظاء- أو يقرأ: أنعمت عليهم- بضمّ التاء- أو لم يختلّ، كما لو فتح همزة إيّاك، أو ضمّ همزة اهدنا، أو فتح نون نستعين، لأنّه أخلّ بواجب. و كذا لو لحن في السورة بعد الحمد، سواء كفر بلحنه مثل أن يقرأ أَنَّ الله بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَ رَسُولُهُ «١» بالكسر و قصد العطف، أو لم يكفر به كما لو قصد القسم، أو لم يقصد شيئا، لأنّه أخلّ بواجب.

الخامس: لو كانت له لثغة خفيفة يمنع من تخليص الحرف و لكن لا يبدّله بغيره أمكن أن يقال بجواز إمامته للقارئ.

الثامن: الإعراب شرط في القراءة على الأقوى، فلو لحن عمدا أعاد، سواء كان عالما أو جاهلا، و سواء غير المعنى مثل أن يكسر كاف «إياك» أو يضم تاء «أنعمت» أو لا، مثل أن ينصب «اللّه» أو يرفعه، و سواء كان خفيفا أو لا، لأنه ليس بقرآن، و لقوله عليه السلام «صلوا» و قد أعرب

(منتهى المطلب فى تحقيق المذهب؛ ج۶، ص: حلّى، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدى، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد – ايران ، ۱۴۱۲)

الثالث: القراءة شرط في إمامة القراء، فلا يجوز أن يأتم قارئ بأمي في الجهرية و السرية. و نعني بالأمي من لا يحسن القراءة، أو لا يحسن الفاتحة، لأن القراءة واجبة مع القدرة. و مع الإتمام بالأمي تخلو الصلاة عن القراءة، و لأن الإمام بصدد تحمل القراءة عن المأموم بحق الإمامة بدلالة المسبوق، فإذا لم يحسنها لم يصلح للتحمل. و لا فرق بين أن يقرأ المأموم لنفسه في السرية أو الجهرية أو لا يقرأ. فلو صلى القارئ خلف الأمي، بطلت صلاة المأموم خاصة، لاختصاص المنع به. أما لو كان القارئ مرضيا عند الأمي، فالأقرب وجوب الايتمام بالقارئ، فإن أخل بطلت صلاته مع المكنة، لأنه متمكن من الإتيان بالصلاة على وجهها و هي القراءة، فوجب عليه. و يجوز أن يأتم الأمي بمثله إن عجز الإمام و المأموم عن التعلم، أو ضاق الوقت دونه، لتساويهما. و لو تمكن أحدهما من التعلم و الوقت متسع، بطلت صلاته، إماما كان أو مأموما. أما المأموم فإن كانت صلاة الإمام باطلة، لتمكنه دون تمكن المأموم، لم يصح الاقتداء به أيضا.

و يجب على الأمي الاشتغال بالتعلم دائما إلا وقت الضرورة، كالأكل بصاحبه، لتساويهما. و إن اختلف لم يصح، لأن كلّا منهما أمي بالنسبة إلى صاحبه باعتبار ما جهله

الرابع: اللحن في القراءة الواجبة، إن فعله عمدا مع تمكنه من التعلم، أبطل صلاته، لأنه ليس بعربي، و القرآن عربي، و لا فرق بين أن يختلف المعنى، كمن يكسر كاف «إياك» أو لا كمن يفتح همزة «إياك و إن كان سهوا، لم تبطل

صلاته، و لا صلاة من خلفه. و إن كان جاهلا، فإن تمكن من التعلم و اتسع الزمان، بطلت صلاته و صلاة من خلفه، لأنه كالعامد. و لو لم يتمكن أو ضاق الوقت من غير تفريط، صح أن يكون إماما لمثله و الأقرب أنه لا تصح إمامته بالمتقن، لأنه متمكن من الصلاة بقراءة صحيحة، فلا يجوز العدول إلى الفاسد و لو كان لحن أحدهما مختلا و لحن الآخر غير مختل، فالأقوى جواز اقتداء الأول بالثاني دون العكس.».

الخامس: لا يصح أن يؤم مئوف اللسان صحيحه، لوجوب القراءة في حق الصحيح، لتمكنه منها، و مع عجز الإمام لا يصح التحمل، فلا يصح الاقتداء. و يصح أن يؤم مثله إذا تساويا في النطق.و لو تمكن من إصلاح لسانه فأهمل، لم تصح صلاته مع سعة الوقت و لا صلاة من خلفه و لو كان ألثغ يبدل حرفا بآخر مع تمكنه من التعلم لم تصح، كمن يبدل الحاء بالخاء أو بالهاء، أو يبدل الميم في «المستقيم» بالنون، أو السين بالثاء، أو الراء بالغين.و إن لم يطاوعه لسانه، أو كان و لم يمض من الزمان ما يمكنه التعلم فيه، أو لم يجد المرشد، صحت صلاته دون صلاة من خلفه، و لو تمكن من التعلم، لم تصح صلاته و وجب عليه قضاؤها، فلا يصح الاقتداء به.و كذا من في لسانه رخاوة تمنع أصل التشديدات.و من لا يفصح ببعض الحروف، كالضاد و القاف، لا تصح إمامته للعارف، لأنه أمي بالنسبة إلى الفصيح، و يجوز أن يؤم مثله.و لو أبدل الضاد في «المغضوب» أو «الضالين» و غيرهما بالظاء، لم تصح صلاته مع إمكان التعلم و تكره إمامة التمتام، و هو الذي يردد التاء ثم يأتي بها، و الفأفاء، و هو الذي يردد الفاء ثم يأتي بها، لأنهما لا ينقصان شيئا، و يزيدان زيادة يعذران فيها.و لو كان له لثغة خفيفة تمنع من تخليص الحرف، و لكن لا يبدله بغيره، جاز أن يكون إماما للقارئ. و استحباب ترك الإعراب يقتضي استحباب ترك الرّوم «٣» و الإشمام «٤» و التّضعيف، فإنّ فيها شائبة الإعراب، و لو أعرب لم يخل بالاعتداد بهما و إن ترك الأفضل، بل لو لحن فيهما لم يخل بذلك و إن كره.و لو كان اللّحن مخلا بالمعنى كما لو نصب لفظ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله مثلا، فإنّه يخرج عن كونه خبرا، أو مدّ لفظة (أكبر) بحيث صار على صيغة أكبار، و هو:جمع كبر، و هو الطبل، ففي الاعتداد حينئذ تردّد.و كذا لو أسقط الهاء من اسمه تعالى و اسم الصّلاة، و الحاء من الفلاح، لما روي عن النّبي صلّى اللّه عليه و آله: «لا يؤذن لكم من يدغم الهاء»، قلنا: و كيف يقول؟ قال: يقول: «أشهد أن لا إله الّا الل.

(نهاية الإحكام فى معرفة الأحكام، ج٢، ص: ٧٤١-٨٤١)

جامع المقاصد فى شرح القواعد؛ (ج٢، ص: ١٨۴ عاملى، كركى، محقق ثانى، على بن حسين، ، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ايران، دوم، ١۴١۴ هـ قمسألة ٣٣١): إذا كان في قراءة المصلي لحن فان لم يكن متمكنا من تصحيحها فلا إشكال في اجتزائه بما يتمكن منه في صلاة الطواف و غيرها و أما إذا تمكن من التصحيح لزمه ذلك

فان أهمل حتى ضاق الوقت عن تصحيحها فالأحوط أن يأتي بصلاة الطواف حسب إمكانه و أن يصليها جماعة و يستنيب لها أيضا

شهید ثانی:

قاعدة«۱۰۷» الضمير المرفوع للواحد المتكلم تاء مضمومة و للمخاطب تاء مفتوحة و ما خرج عن ذلك لحن يبطل به العقد حيث يعتبر إعرابه.

(تمهيد القواعد الأصولية و العربية؛ ص: ۳۳۸ عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۶ ه‍ ق)

(الفوائد الملية لشرح الرسالة النفلية؛ ص: ۱۶۹)

و الوقف على أكبر بالسكون لقول النبيّ صلّى اللّه عليه و آله: «التكبير جزم» و المراد من عدم سكونه الذي هو خلاف الأولى: إعرابه مع وصله بكلام بعده ـ أمّا دعاء الاستفتاح أو القراءة، فإنّه حينئذ جائز ـ لا إعرابه مع الوقف عليه، فإنّه لحن مبطل و في حكم الإعراب هنا الروم و الإشمام و التشديد، لأنّها ليست بجزم. و الإتيان بواجب القراءة و هو ما يعتبر فيها شرعا من إخراج الحروف من مخارجها و حركات الإعراب و البناء و نحوها، فلا تصحّ إمامة اللاحن مع قدرته على الإصلاح مطلقا، أمّا مع عجزه فتصحّ لمساويه في شخص اللحن و الحرف الناقص لا بمخالفه و إن زاد لحن المأموم. و لو قال: و اللّه برفع الهاء أو نصبها، فهو لحن. و في انعقاد اليمين به مع قصده وجهان. و لو قال: بلّه «٤»، و شدّد اللام و حذف الألف بعدها، فهو غير ذاكر لاسم اللّه تعالى صريحا، فإن البلّة هي الرطوبة، لكن إن نوى به اليمين فهو لحن شائع في ألسنة العوام و الخواصّ، و قد يستجيز العرب حذف الألف في الوقف، لأن الوقف يقتضي إسكان الهاء، فالوجه وقوع اليمين به مع قصده. و يحتمل العدم، لكونه لحنا ظاهرا.

(عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ۱۵ جلد، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم - ایران، اول، ۱۴۱۳ ه‍ ق)

(مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج۱۱، ص: ۲۰۰)

(الفوائد الملية لشرح الرسالة النفلية؛ ص: ۲۸۶ عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۲۰ ه‍ ق)

(مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج۱۰، ص: ۳۲)

صاحب مدارک:

ایشان قرائت امام جماعت را زمانی مسقط قرائت مأموم میداند که ملحون نباشد.

قوله: و لو كان يلحن في قراءته لم يجز إمامته بمتقن على الأظهر هذا هو المشهور بين الأصحاب، و تدل عليه أصالة عدم سقوط القراءة و كذا من يبدل الحرف كالتّمتام و شبهه. عن المأموم إلّا مع العلم بالمسقط و هو منتف هنا، و أن القراءة الواجبة إنما تسقط بتحمل الإمام و مع لحنه لا يتحقق التحمل.

و قال الشيخ في المبسوط: تكره إمامة من يلحن في قراءته سواء كان في الحمد أو في غيرها، أحال المعنى أو لم يحل إذا لم يحسن إصلاح لسانه، فإن كان يحسن و تعمد اللحن فإنه تبطل صلاته و صلاة من خلفه إن علموا بذلك، لأنه إذا لحن لم يكن قارئا للقرآن، لأن القرآن ليس بملحون و استدل له العلّامة في المختلف على الصحة مع تعذر الإصلاح بأن صلاة من هذا شأنه صحيحة فجاز أن يكون إماما «٢». و هو استدلال ضعيف فإنه لو تم لاقتضى جواز إمامة الأمي و الأخرس و لا قائل به. و مقتضى العبارة جواز إمامة اللاحن بمثله و هو كذلك مع اتفاقهما في موضع اللحن أو نقص المأموم و عجز الإمام عن التعلم، و إلا لم تجز إمامته (لفسقه) كما هو واضح.

قوله: و كذا من يبدل الحرف كالتّمتام و شبهه. أي لا تجوز إمامته بمن ليس كذلك، لأن من هذا شأنه كاللاحن. و مقتضى العبارة أن التمتام يبدل الحرف بغيره، و فسره في المبسوط بأنه الذي لا يحسن أن يؤدي التاء و قال المصنف في المعتبر: أما التمتام و الفأفاء فالائتمام بهما جائز لأنه يكرر الحرف و لا يسقطه و مقتضى كلامه أن التمتام هو الذي لا يتيسر له النطق بالتاء إلّا بعد ترديدها مرتين فصاعدا، و بهذا التفسير و الحكم صرح العلّامة في التذكرة و المنتهى «١»، لكنه حكم في التذكرة بكراهة إمامته لمكان هذه الزيادة. و المراد بشبه التمتام بالمعنى الأول الألثغ بالثاء المثلثة، و هو الذي يجعل الراء غينا أو لاما، و الأليغ بالياء المنقطة من تحت نقطتين، و هو الذي لا يبين الكلام و لا يأتي بالحروف على الصحة، و كل هؤلاء لا تجوز إمامتهم بالمتقن لما سبق، و يجوز بالمساوي مع عجز الإمام عن الإصلاح.

قال في المنتهى: و لو كان له لثغة خفيفة تمنع من تخليص الحرف و لكن لا يبدله بغيره أمكن أن يقال بجواز إمامته بالقاري و نحوه قال في التذكرة و لكنه جزم بالجواز و قال الشهيد في الذكرى: أما من به لثغة خفيفة تمنع من تخليص الحرف و لا تبلغ به تبديله بغيره فجائز إمامته للقارئ و إن كان القاري أفضل، لأن ذلك يعد قرآنا و يشكل بأن من لم يخلّص الحرف لا يكون آتيا بالقراءة على الوجه المعتبر فلا تكون قراءته كافية عن قراءة المأموم كالمبدل. و هل يجب على اللاحن و المبدل للحرف بغيره مع العجز عن الإصلاح الائتمام بالمتقن مع التمكن منه؟ فيه وجهان:

من توقف الواجب على الائتمام فيكون واجبا، و من أصالة البراءة و إطلاق قوله عليه السلام في صحيحة زرارة و الفضيل: «و ليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلها» و المسألة محل خلاف.

(مدارك الأحكام ،ج۴، ص: ۳۵۳عاملی، محمد بن علی موسوی مؤسسه آل البیت علیهم السلام، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۱۱ هـ ق)

ملا محسن فیض کاشانی:

فیض کاشانی شرط امام جماعت را صحت قرائت امام و عدم وجود لحن در قرائت وی میداند. فیض معتقد است چنانچه در قرائت امام لحن باشد وی قاری قرآن محسوب نشده و مُسقِط قرائت مأموم نمیباشد. وی چنین مینگارد: اشتراط الجماعة بكون الإمام غير ملحناً في قراءته و منها أن لا يكون ملحناً في قراءته و المأموم ليس كذلك، لأصالة عدم سقوط القراءة عن المأموم إلّا مع العلم بالمسقط، و هو منتف، لأنّها إنّما تسقط بتحمّل الإمام، و مع لحنه لا يتحقّق التحمّل، لأنّه إذا لحن لم يكن قارياً للقرآن، لأنّ القرآن ليس بملحون

(معتصم الشيعة فی أحكام الشريعة؛ ج۳، ص: ۲۶۷کاشانی، فیض، محمد محسن ابن شاه مرتضی مدرسه عالی شهید مطهری، تهران - ایران، اول، ۱۴۲۹ هـ ق)

(مفاتيح الشرائع؛ ج۲، ص: ۳۹)

ج ـ صیغه نذر و قسم:

شیخ بهائی:

شیخ بهائی ضمن تأیید و تأکید بر تغلیظ لام جلاله «الله» حذف الف از آن را لحن و مبطل نماز بر می‌شمارد. و معتقد است در این صورت، قسم نیز محقق نمی گردد. وی چنین می‌نگارد: تفخيم لام الجلالة المقدّسة طريقة شائعة لا يجوز خلافها و ذلك إذا انضمّ ما قبلها أو انفتح لا إذا انكسر و ربّما قيل بالتّفخيم في الأحوال الثّلثة و نقل ذلك عن بعض القرّاء و ربّما أوهمه كلام الكشّاف و حذف الالف منها لحن نبطل به الصّلوة و انّما ورد في الشّعر للضّرورة و لا ينعقد به اليمين عندنا إذ ليس من الأسماء المختصّة و لا الغالبة.

(العروة الوثقی ،ص: ۳۹۶عاملی، بهاء الدین، محمد بن حسین، کتابفروشی بصیرتی، قم ـ ایران، اول، ۱۳۹۰ هـ ق)

الحروف التي يقسم بها الحروف التي يقسم بها الباء و الواو و التاء، و يجوز حذفها على الأصح لوروده في اللغة

و الحديث، و كذا الإتيان بهاء التنبيه بعد الواو، و عند حذفها مع قطع همزة الجلالة، و وصلها و مع إثبات الألف و حذفها، أما لو لحن برفع آخر الاسم أو نصبه أو حذف ألف الجلالة مع نية الحلف فوجهان.

(كاشانى، فيض، محمد محسن ابن شاه مرتضى، مفاتيح الشرائع، ۳ جلد، انتشارات كتابخانه آية الله مرعشى نجفى ـ ره، قم ـ ايران، اول، هـ ق)

مسألة ۳۳۱: إذا كان في قراءة المصلي لحن فان لم يكن متمكنا من تصحيحها فلا إشكال في اجتزائه بما يتمكن منه في صلاة الطواف و غيرها و اما إذا تمكن من التصحيح لزمه ذلك فإن أهمل حتى ضاق الوقت عن تصحيحها فالأحوط أن يأتي بعدها بصلاة الطواف حسب إمكانه و ان يصليها جماعة و يستنيب أيضا [1]

(المعتمد فى شرح المناسك، ج۵، ص: ۵۸)

مسألة ۳۳۲: إذا كان جاهلا باللحن في قراءته و كان معذورا في جهله صحت صلاته و لا حاجة الى الإعادة حتى إذا علم بذلك بعد الصلاة و اما إذا لم يكن معذورا فاللازم عليه اعادتها بعد التصحيح و يجري عليه حكم تارك صلاة الطواف نسيانا [1]

واحدة في زمن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) و زمن الأئمة (ع) و لم يعهد ذلك فيكون ذلك كاشف عن عدم المشروعية، فاسدة بأنه يصح القول بذلك في حال التمكن، و اما في صورة العجز و الإهمال التي هي فرض نادر فلا يمكن دعوى الاستكشاف المذكور.

و بعبارة أخرى: ما ذكر من عدم مشروعية الجماعة لعدم وقوعها من المسلمين حتى مرة واحدة و ان كان صحيحا و لكن ذلك في مورد التمكن و الاختيار من إتيان الصلاة صحيحة و اما في مورد العجز و عدم القدرة على الصلاة الصحيحة و إهمال التعلم فلا يمكن دعوى قيام السيرة على عدم المشروعية.

آیت الله سید عبد الاعلی سبزواری

مسألة ٦: إذا لحن في الصيغة فإن كان مغيّرا للمعنى لم يكف (۲۱) و إن لم يكن مغيّرا فلا بأس به إذا كان في المتعلقات (۲۲)، و إن كان في نفس اللفظين كأن يقول «جوّزتك» بدل «زوّجتك» فالأحوط عدم الاكتفاء به (۲۳) و كذا اللحن في الاعراب.

(مهذب الأحكام (للسبزوارى)، ج۲۴، ص: ۲۲۰۲۱۹)

مسألة ۳۳۲: إذا كان جاهلا باللحن في قراءته و كان معذورا في جهله صحت صلاته و لا حاجة إلى الاعادة حتى

إذا علم بذلك بعد الصلاة و أما إذا لم يكن معذورا فاللازم عليه إعادتها بعد التصحيح و يجري عليه حكم نارك صلاة الطواف نسيانا

(مناسک الحج (للخوئی)؛ ص: ۱۴۵)

خویی، سید ابو القاسم موسوی، مناسک الحج (للخوئی)، در یک جلد، چاپخانه مهر، قم - ایران، یازدهم، ۱۴۱۱ هـ قآیت الله العظمی گلپایگانی:

مسألة ٦: إذا لحن في الصيغة، فإن كان مغيّراً للمعنى (٤) لم يكف، و إن لم يكن مغيّراً فلا بأس به إذا كان في المتعلّقات، و إن كان في نفس اللفظين كأن يقول: جوّزتك (٥) بدل «زوّجتك» فالأحوط عدم الاكتفاء به. و كذا اللحن في الإعراب.

الگلپایگانی: الأقوى عدم كفايته، لأنّه لحن مغيّر للمعنى

(العروة الوثقى مع التعليقات؛ ج۲، ص: ۸۳۲یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی‌انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - إیران، اول، ۱۴۲۸ هـ ق)

امام خمینی:

(مسألة ٦): إذا لحن في الصيغة فإن كان مغيّراً للمعنى لم يكف، و إن لم يكن مغيّراً فلا بأس به، إذا كان في المتعلّقات و إن كان في نفس اللفظين، كأن يقول: جوّزتك (١)، بدل «زوّجتك» فالأحوط عدم الاكتفاء به، و كذا اللحن في الإعراب.

لا يكفي بمثل ذلك ممّا يكون اللحن مغيّراً للمعنى.

(العروة الوثقى مع تعاليق الإمام الخمينى، ص: ۱۰۰۲یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران - ایران، اول، ۱۴۲۲ هـ)

(وسيلة النجاة (مع حواشى الإمام الخمينى)؛ ص: ۷۰۲)

مسألة٦: إذا لحن في الصيغة، فإن كان مغيّراً للمعنى بحيث يعدّ اللفظ عبارة لمعنىً آخر غير ما هو المقصود لم يكف، و إن لم يكن مغيّراً بل كان بحيث يفهم منه المعنى المقصود و يعدّ لفظاً لهذا المعنى إلّا أنّه يقال له: لفظ ملحون و عبارة ملحونة من حيث المادّة أو من جهة الإعراب و الحركات، فالاكتفاء به لا يخلو من قوّة و إن كان الأحوط خلافه، و أولى بالاكتفاء اللغات المحرّفة عن اللغة العربيّة الأصليّة كلغة أهالي سواد العراق في هذا الزمان إذا

كان المباشر للعقد من أهالي تلك اللغة، فلو قال عراقيّ في الإيجاب: جوّزت بدل زوّجت صحّ (١)

(١) مشكل جدّاً؛ لأنّه لحن مغيّر للمعنى، إلّا إذا فرض صيرورته في لغتهم كالمنقول

(اصفهانی، سید ابو الحسن، وسیلة النجاة مع حواشی الإمام الخمینی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، قم - ایران، اول، ۱۴۲۲ ه‍ ق)

(كتاب البيع (تقريرات، للخرم‌آبادی)؛ ص: ۳۰۵)

حول اعتبار عدم اللّحن في الصيغة

قد يكون اختلاف كلمات كلّ قوم في كلّ محيط مع الآخرين، في الهيئة، مثل أن يقال في الفارسية: (رفتم، فروختم، بفتح التاء في بعض الأمصار، و بضمّها في بعضها، و بكسرها في بعض آخر)، و لا إشكال في صحّته بالنسبة إلى كلّ واحد من اللغات، و كذلك بالنسبة إلى الآخر، فهو بالفتح صحيح عند من تكلّم به، و كذلك عند من تلفّظ بالضمّ؛ من حيث عدم اللحن فيه. و إذا أنشأ من كانت لغته الفتح بالضمّ مثلًا، فهو كمن تكلّم بالعربية و لسانه أعجمي، و لا إشكال فيه.

و أمّا إذا لحن في الهيئة و تغيّرت؛ بحيث كان ملحوناً عند كلّ قوم مع عدم تغيّر في المادّة، فإن فهم منه المراد فكذلك يصحّ الإنشاء به؛ لاستفادة المراد منه، و قد جعله آلةً للإيقاع و الإيجاد، و لعدم خصوصية أو وضع في الآلات الإنشائية.

و إن شئت فاستوضح المراد من الأمر، فإنّه لو اعتذر العبد بأنّ المولى لحن في أمره و خطابه- مع فرض فهمه لمراده- لما قبل منه، و يلومونه على تركه أمر مولاه، فكذلك هنا، فاللحن في الهيئة لا يضرّ بالمقصود أصلًا.

و أمّا إن كان التغيّر في المادّة مثل «جوّزت» بدل «زوّجتُ» فإن صار من لغتهم ذلك- بحيث كان متداولًا و متفاهماً بينهم- فلا إشكال فيه أيضاً؛ لما سبق في الهيئة.

و أمّا إن لم يبلغ ذلك فلا يصحّ؛ لعدم إفهامه للمراد، فمثل «تعت»- بالتاء بدل الباء- لا يصحّ الإنشاء به.

عدم اعتبار الماضوية

(خمینی، سید روح اللّه موسوی، کتاب البیع (تقریرات، للخرم‌آبادی)، در یک جلد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه‍ ق)

آیت الله العظمی مرعشی نجفی

(منهاج المؤمنين؛ ج۲، ص: ۲۲۱)

إذا لحن في الصيغة فان كان مغيرا للمعنى لم يكف، و ان لم يكن مغيرا فلا بأس به إذا كان من المتعلقات، و ان كان في نفس اللفظين كأن يقول «جوزتك» بدل زوجتك، فلا يترك الاحتياط في عدم الاكتفاء به. و كذا اللحن في الاعراب.

(مرعشی نجفی، سید شهاب الدین، منهاج المؤمنین، ۲ جلد، انتشارات کتابخانه آیهٔ الله مرعشی نجفی – ره، قم – ایران، اول، ۱۴۰۶ هـ ق)

مسائل مربوط به قرائت نماز در کتاب عروة الوثقی:

مسألة٣٦: يجب الترتيب بين الآيات الحمد و السورة و بين كلماتها و حروفها و كذا الموالاة فلو اخلّ بشيء من ذلک عمدا بطلت صلاته

مسألة٣٧: لو اخلّ بشيء من الكلمات او الحروف او بدل حرفا بحرف حتى الضاد بالظاء او العكس بطلت و كذا لو اخلّ بحركة بناء او اعراباو مد واجب او تشديد او سكون لازم، و كذا لو اخرج حرفا من غير مخرجه بحيث يخرج عن صدق ذلک الحرف فى عرف العرب.

مسألة ٣٨: يجب حذف همزة الوصل فى الدرج مثل همزة «الله» و «الرحمن» و« اهدنا» و نحو ذلک فلو اثبتها بطلت و كذا يجب اثبات همزة القطع كهمزة «انعمت» فلو حذفهاا حين الوصل بطلت.

مسألة ٣٩: الاحوط ترک الوقف بالحركة والوصل بالسكون.

مسألة ٤٠: يجب اى يعلم حركة آخر الكلمة اذا اراد ان يقرئها بالوصل بمابعدها، مثلا اذا اراد ان لايقف على «العالمين» و يصلها بقوله «الرحمن الرحيم» يجب ان يعلم ان النون مفتوح و هكذا. نعم اذا يقف على كل آية لايجب ان يعلم حركة آخر الكلمة.

مسألة٤١: لايجب ان يعرف مخارج الحروف على طبق ما ذكره علماء التجويد بل يكفى اخراجها منها و ان لم يلتفت اليها، بل لايلزم اخراج الحرف من تلک المخارج بل المدار صدق التلفظ بذلک الحرف و ان خرج من غير مخرج عينوه، مثلا اذا نطق بالضاد او الظاء على القاعدة لكن لابماذكروه من وجوب جعل طرف اللسان من الجابن الايمن او الايسر على الاضراس العليا صحّ، فالمناطالصدق فى عرف العرب، و هكذا فى سائر الحروف، فماذكره علماء التجويد مبنى على الغالب.او كان بعد احدهما سكون لازم،

خصوصا اذا کان مدغما فی حرف آخر مثل ولا الضالین

مسألة٤٢: المد الواجب هو فیما اذات کان بعد احد حروف المد (و هی الواو المضموم ماقبلها، والیاء المکسور ماقبلها، والالف المفتوح ماقبلها) همزة ، مثل: جاء و سوء و جیء

مسألة ٤٣: اذا مد فی مقام وجوبه او فی غیره ازید من المتعارف لا یبطل، الا اذا خرجت الکلمة عن کونها تلک الکلمة.

مسألة٤٤: یکفی فی المد مقدارالفین و اکمله الی اربع الفات ولایضر الزائد مالم یخرج الکلمة عن الصدق.

مسألة٤٥: اذا حصل فصل بین حروف کلمة واحدة اختیارا او اضطرارا بحیث خرجت عن الصدق بطلت و مع العمد ابطلت.

مسألة٤٦: اذا اعرب آخر الکلمة بقصد الوصل بما بعده فانقطع نفسه، فحصل الوقف بالحرکة فالاحوط اعادتها وان لم یکن الفصل کثیرا اکتفی بها.

مسألة٤٧: ادا انقطع نفسه فی مثل (الصراط المستقیم) بعد الوصل بالالف و اللام و حذف الالف هل یجب اعادة الالف و اللام بان یقول: المستقیم او یکفی قوله مستقیم؟ الاحوط الاول و احوط منه اعادة الصراط ایضا و کذا اذا صار مدخول الف و اللام غلطا کأن صار مستقیم فإذا اراد ان یعیده فالاحوط ان یعید الالف و اللام ایضا بأن یقول (المستقیم) و لایکتفی بقوله (مستقیم) و کذا اذا لم یصح المضاف الیه فالاحوط اعادة المضاف، فإذا لم یصح لفظ المغضوب فالاحوط ان یعید لفظ غیر ایضا.

مسألة٤٨: الادغام فی مثل «مَدَّ» و «ردَّ» مما اجتمع فی کلمة واحدة مثلا واجب سواء کانا متحرکین کالمذکورین او ساکنین کمصدرهما.

مسألة ٤٩: الاحوط الادغام اذا کان بعد النون الساکنة احد حروف یرملون؛ مع الغنة فیما عدا اللام والراء ولا معها فیهما لکن الاقوی عدم وجوبه.

مسألة ٥٠: الاحوط القرائة باحدی القرائات السبع و ان کان الاقوی عدم وجوبها ، بل یکفی القرائة علی النهج العربی و ان کانت مخالف لهم فی حرکة بنیة او اعراب.

مسألة٥١: یجب إدغام اللام مع الألف و اللام في أربعة عشر حرفا و هي: «التاء و الثاء و الدال و الذال و الراء

و الزاء و السين و الشين و الصاد و الضاد و الطاء و الظاء و اللام و النون» و إظهارها في بقية الحروف فتقول في «الله» و «الرحمن» و «الرحيم» و «الصراط» و «الضالين» مثلا بالإدغام و في «الحمد» و «العالمين» و «المستقيم» و نحوها بالإظهار.

مسألة٥٢: الأحوط الإدغام في مثل: «اذهب بكتابي» و «يدرككم» مما اجتمع المثلان في كلمتين مع كون الأول ساكنا لكن الأقوى عدم وجوبه.

مسألة ٥٣: لا يجب ما ذكره علماء التجويد من المحسّنات كالإمالة و الإشباع و التفخيم و الترقيق و نحو ذلك بل و الإدغام غير ما ذكرنا و إن كان متابعتهم أحسن.

مسألة ٥٤: ينبغي مراعاة ما ذكروه من إظهار التنوين و النون الساكنةإذا كان بعدهما أحد حروف الحلق و قلبهما فيما إذا كان بعدها حرف الباء و إدغامهما إذا كان بعدهما أحد حروف يرملون و إخفائهما إذا كان بعدهما بقية الحروف لكن لا يجب شيء من ذلك حتى الإدغام في يرملون كما مر.

مسألة ٥٥: ينبغي أن يميز بين الكلماتو لا يقرأ بحيث يتولّد بين الكلمتين كلمة مهملة كما إذا قرأ الحمد لله بحيث يتولد لفظ دلل أو تولد من لله رب لفظ هرب و هكذا في مالك يوم الدين تولد كيو و هكذا في بقية الكلمات و هذا ما يقولون إن في الحمد سبع كلمات مهملات و هي دلل و هرب و كيو و كنع و كنس و تع و بع

مسألة ٥٦: إذا لم يقف على أحد في قل هو الله أحدو وصله بالله الصمد يجوز أن يقول أحد الله الصمد بحذف التنوين من أحد و أن يقول أحدن الله الصمد بأن يكسر نون التنوين و عليه ينبغي أن يرقق اللام من الله و أما على الأول فينبغي تفخيمه كما هو القاعدة الكلية من تفخيمه إذا كان قبله مفتوحا أو مضموما و ترقيقه إذا كان مكسورا

مسألة٥٧ يجوز قراءة مالك و ملك يوم الدين و يجوز في الصراط بالصاد و السين بأن يقول السراط المستقيم و سراط الذين

مسألة٥٨: يجوز في كفوا أحد أربعة وجوهكفؤا بضم الفاء و بالهمزة و كفؤا بسكون الفاء و بالهمزة و كفوا بضم الفاء و بالواو و كفوا بسكون الفاء و بالواو و إن كان الأحوط ترك الأخير

مسألة ٥٩: إذا لم يدر إعراب كلمة أو بناءها أو بعض حروفهاأنه الصاد مثلا أو السين أو نحو ذلك يجب عليه أن يتعلم و لا يجوز له أن يكررها بالوجهين لأن الغلط من الوجهين ملحق بكلام الآدميين

مسألة ٦٠: إذا اعتقد كون الكلمة على الوجه الكذائيمن حيث الأعراب أو البناء أو مخرج الحرف فصلى مدة على تلك الكيفية ثمَّ تبين له كونه غلطا فالأحوط الإعادة أو القضاء و إن كان الأقوى عدم الوجوب.

یازدهمین نشست تخصصی اساتید قرآن و حدیث حافظان ممتاز قرآن کریم

بررسی تطبیقی مفهوم ترتیل از منظر قرآن، سنت و علم تجوید

سید جعفر صادقی فدکی[1]

چکیده:

یکی از روش‌های تلاوت قرآن کریم و بلکه مهم‌ترین و اصلی‌ترین روش قرائت قرآن، تلاوت آن با روش ترتیل است که در آیات قرآن و روایات متعدد مورد تأکید قرار گرفته است. اما در مورد اینکه مفهوم ترتیل چیست، دیدگاه‌های مختلفی از سوی مفسران، محدثان و عالمان علم تجوید بیان شده است. در این پژوهش ضمن بیان اهمیت و جایگاه ترتیل از نگاه قرآن و روایات، مفهوم ترتیل در قرآن، سنت و علم تجوید به‌گونه تطبیقی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته و این نتیجه حاصل شده است که مفهوم ترتیل، تلاوت قرآن کریم با صوت نیکو و سبک خاصی از قرائت قاریان و یا قرائت قرآن با رعایت قواعد تجوید ـ آن گونه که در میان عموم مردم و عالمان علم تجوید شهرت یافته ـ نبوده، بلکه مفهوم ترتیل، تلاوت قرآن کریم با تأنّی و آرامش همراه با رعایت قواعد لفظی و ظاهری و تدبر در معانی آیات و عمل به مفاهیم قرآن است. ازاین‌رو در این پژوهش ضمن بررسی و نقد دیدگاه‌های دیگر، دیدگاه مورد نظر با ادله متعدد به اثبات رسیده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، سنت، علم تجوید، ترتیل

۱ـ استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی / sadeghi.fadak@gmail.com

مقدمه

قرآن کریم معجزه جاوید پیامبر اسلام (ص) است که از سوی خداوند تبارک و تعالی بر آن حضرت نازل شده است تا بشریت را از تاریکی‌های جهل و گمراهی نجات داده و آنان را به‌سوی نور و هدایت راهنمایی کند؛ {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ} (ابراهیم/۱).

بر اساس روایات پیشوایان معصوم دین، قرآن، ریسمان محکم الهی و واسطه میان خدا و خلق و شفابخش امراض روحی و جسمی و بلکه شفادهنده بالاترین دردها، یعنی کفر و نفاق، کوردلی و گمراهی است. قرآن کریم کتابی است که اسباب رشد و تعالی انسان را در دنیا فراهم کرده و در قیامت، از پیروان خود در پیشگاه خداوند شفاعت می‌نماید و اسباب ورود آنان را به بهشت و برخورداری از نعمت‌های جاویدان آن فراهم می‌کند. (کلینی، ۶۰۰/۲؛ نوری، ۲۳۹/۴)

لکن تحقق این آثار و برخورداری از برکات ذکر شده زمانی محقق خواهد شد که مؤمنان به قرآن کریم تمسک کرده و این کتاب هدایت‌بخش را آن گونه که خداوند در کتاب خود سفارش نموده و مفسران حقیقی قرآن، یعنی اهل بیت: بر آن تأکید کرده‌اند، با آداب و شرایط تلاوت نماید و در غیر این صورت، رجوع به قرآن و تلاوت این کتاب الهی نه تنها باعث رشد و تعالی انسان در دنیا و آخرت نخواهد گردید، بلکه گاه اسباب دور شدن تلاوت کننده را از این کتاب الهی و آثار سودمند آن فراهم خواهد کرد. یکی از توصیهٔ‌های اکید خدا و رسول و امامان معصوم: در این باره آن است که این کتاب الهی با «ترتیل» تلاوت گردد. قرآن کریم می‌فرماید: {وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً} (مزمل/۴).

بیشتر فقیهان اسلامی بر اساس آیه مذکور و ادله دیگر، تلاوت قرآن با ترتیل را حکمی استحبابی شمرده‌اند (حلی، ۴۷۶/۱؛ شهید ثانی، ۲۰۸/۱)، ولی برخی این حکم را تکلیف واجب بر مسلمانان دانسته‌اند، البته با این تفسیر که مراد از ترتیل در این صورت، نطق و بیان حروف قرآن از مخارج اصلی آن و خلط نکردن برخی از این مخارج در مخرج حروف دیگر است. (محقق حلی، ۱۸۱/۲؛ شهید اول، ۳۳۴/۳)

در این آیه خداوند متعال علاوه بر اینکه با فعل امر «رَتِّل» که دلالت بر وجوب یا استحباب دارد،

مؤمنان را به تلاوت قرآن با روش ترتیل فرمان داده، این دستور را با مصدر «تَرْتِیلاً» مؤکد کرده که نشانگر اهمیت و مبالغه تلاوت قرآن با این روش و تدبر در آیات قرآن از این طریق است. (ابن جزری، النشر فی قراءات العشر، ۲۹۶/۱)

همچنین قرآن کریم در آیه‌ای دیگر، از به‌جا آوردن حق تلاوت کتاب الهی از سوی مؤمنان سخن به میان آورده و این افراد را مورد مدح و ستایش قرار داده است: {الَّذِینَ آتَیْنَاهُمُ الْکِتَابَ یَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاوَتِهِ أُولَئِكَ یُؤْمِنُونَ بِهِ} (بقره/۱۲۱)

«کسانی که کتاب آسمانی را به آنان دادیم، حق تلاوت آن را به‌جا می‌آورند و آنان کسانی‌اند که به آن ایمان دارند.»

مراد از «الْکِتَابَ» در آیه، تورات و یا قرآن کریم است (طبرسی، ۳۷۱/۱؛ طباطبایی، ۲۶۵/۱) و مقصود از به‌جا آوردن حق تلاوت قرآن (حَقَّ تِلاوَتِهِ) طبق برخی روایات و منابع تفسیری، تلاوت آن با روش ترتیل است (دیلمی، ۷۸/۱؛ بحرانی، ۳۱۵/۱؛ طبرسی، ۳۷۰/۱). از این آیه نیز به ضمیمه روایات و کلمات مفسران استفاده می‌شود که هنگامی تلاوت کننده می‌تواند حق تلاوت این کتاب الهی را به‌جا آورد که قرآن را با روش ترتیل قرائت نماید.

افزون بر آیات قرآن، در روایات منقول از پیامبر و اهل بیت: نیز تلاوت قرآن با ترتیل از اهمیت و جایگاه رفیعی برخوردار بوده و مؤمنان، به قرائت این کتاب الهی با این روش، ترغیب و مأمور شده‌اند. از جمله در روایتی از رسول خدا(ص) آمده است: «ی‌قال لصاحب القرآن، اقرأ وارقه، ورتّل کما کنت ترتل فی الدنیا، فان منزلک عند آخر آیة تقرأها.» (ترمذی، ۲۵۰/۴؛ حر عاملی، ۱۹۱/۶)؛ «در قیامت به قاری قرآن گفته می‌شود قرآن را قرائت کن و بالا برو، و با ترتیل تلاوت کن؛ همان گونه که در دنیا آن را با ترتیل تلاوت می‌کردی؛ زیرا منزل تو در بهشت پس از آخرین آیه‌ای است که آن را می‌خوانی.»

در حدیثی از امیرمؤمنان علی(ع) نیز در اوصاف متقین چنین آمده است: «امّا اللیل فصافّون اقدامهم تالین لاجزاء القرآن یرتّلونه ترتیلا» (صدوق، الامالی، ۶۶۷؛ حرّ عاملی، ۱۷۲/۶)؛ «متقین در حالی که در شبانگاهان در حال نماز هستند، اجزای قرآن را با ترتیل تلاوت می‌نمایند.» (در این زمینه رک به: کلینی، ۶۰۲/۲ و ۶۱۷؛ حرّ عاملی، ۲۱۶/۶ و ۶۰۲؛ نوری، ۲۴۰/۴ و ۲۴۱؛ مجلسی، ۴۴/۸۲)

افزون بر توصیه به ترتیل تلاوت قرآن به‌طور مستقل، اهل بیت: به نمازگزاران نیز سفارش کرده‌اند که هنگام قرائت آیات قرآن در نماز، آن را با ترتیل تلاوت نمایند. از جمله در حدیثی امام صادق(ع) فرمود: «ینبغی للعبد اذا صلی، ان یرتّل فی قرائته» (طوسی، ۱۲۴/۲؛ حرّ عاملی، ۶۹/۶)؛ «شایسته است بنده هرگاه نماز می‌خواند، قرائت خود را با ترتیل تلاوت نماید.»

اصطلاحات و مفاهیم

قبل از پرداختن به معنا و مفهوم ترتیل از نگاه قرآن کریم، سنت و علم تجوید، لازم است برخی واژگان و اصطلاحات مربوط به موضوع همچون ترتیل، تجوید و نیز تحقیق، تحدیر و تدویر که با موضوع مورد بحث ارتباط وثیقی دارند، به اختصار تعریف شوند.

۱. «ترتیل»: ترتیل از ریشه «رتل» گرفته شده که در لغت به‌معنای نظم و ترتیب، هماهنگ بودن و یا هماهنگی نیکوی چیزی آمده است (فراهیدی، ۱۱۳/۸؛ ابن منظور، ۲۶۵/۱۱). به همین جهت به دندان‌های منظم و دارای رویش یکسان، «ثغر رتل» گفته می‌شود. ترتیل در سخن نیز به‌معنای تألیف و چینش نیکوی کلام و فاصله انداختن میان هر یک از کلمات آن است.

در تعریف اصطلاحی آن چنین آمده است:

«ترتیل عبارت است از تأنّی در قرائت و به‌جا آوردن حق اشباع حروف؛ بدون عجله و سرعت در تلاوت.» (۶/۷۷، بی‌نام)

تعاریف اصطلاحی دیگری نیز برای ترتیل بیان شده است که در بخش مفهوم ترتیل در علم تجوید به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۲. «تجوید»: تجوید از ریشه «جود» و در لغت به‌معنای نیکو و نیکو گردانیدن است (ابن منظور، ۱۳۵/۳؛ زبیدی، ۴۰۴/۴). در اصطلاح برای آن تعاریف مختلف و متعددی بیان شده است. در آغاز، تجوید علمی بسیط و دارای گستره‌ای محدود بوده است، ولی به مرور زمان، دامنهٔ این علم گسترش پیدا نموده و قواعد و احکام بیشتری برای آن وضع گردیده است. بر این اساس، تعریف این علم، بر اساس دوره رواج و گستره آن متفاوت بوده است. ابن جزری به نقل از پیشینیان، تجوید را این گونه تعریف کرده است:

«التجوید: عبارة عن اتیان بالقراءة مجودة الالفاظ، بریئة من الرداءة فی النطق.» (ابن جزری، النشر فی قراءات العشر، ۱/۲۹۹)

«تجوید عبارت است از اینکه قاری الفاظ قرآن را نیکو قرائت کرده و از نطق پست و غیر نیکو اجتناب نماید.»

سپس خود در تعریف تجوید چنین آورده است:

«تجوید عبارت است از ادای حق حروف قرآن و حفظ ترتیب و مراتب آن‌ها و بازگرداندن حروف به مخارج خود و پیوستن هر حرف به نظیر آن و تصحیح لفظ و با لطافت و نرمی بر زبان آوردن آن‌ها با توجه به صیغه و هیأت هر کلمه، بدون هر گونه زیاده‌روی و تکلف.» (همان، ۳۰۱. نیز رک به: پورفرزیب، ۳۴)

۳. «تحقیق»: تحقیق در لغت به‌معنای مبالغه در انجام چیزی بدون کمی و زیادی و یا رسیدن به حقیقت چیزی است (ابن فارس، ۱۹/۲؛ زبیدی، ۸۷/۱۳) و در اصطلاح دانش قرائت عبارت است از:

«به‌جا آوردن حق هر حرفی از اشباع مدها، تحقیق همزه‌ها، تمام و کمال آوردن حرکات، اظهار کامل حروف و تشدیدها، آوردن غنه‌ها، تفکیک حروف از یکدیگر و در نظر گرفتن محل وقف‌های مجاز.» (ابن جزری، النشر فی قراءات العشر، ۱/۲۹۴؛ فغانی،۷۴)

۴. «تحدیر»: تحدیر یا حدر در لغت به‌معنای در سراشیبی قرار گرفتن و سرعت پیدا کردن است (ابن منظور، ۱۷۲/۴) و در اصطلاح عبارت است از:

«سریع خواندن قرآن و تخفیف قواعد آن، مانند به قصر خواندن مدها، ساکن کردن حروف متحرک، اختلاس و ربودن مقداری از حرکت حروف، تخفیف همزه‌ها و خواندن آن‌ها به تسهیل و ابدال و مانند آن.» (ابن جزری، النشر فی قراءات العشر، ۲۹۵/۱؛ فغانی، ۷۵)

۵. «تدویر»: تدویر در لغت به‌معنای گرد و مدور گردانیدن چیزی است (زبیدی، ۴۲۳/۶) و در اصطلاح، به‌معنای قرائت با سرعت متوسط است؛ یعنی قرائتی میان تحقیق و حدر و قاری، کلام خدا را با به‌کارگیری الحان عرب و آواهای آن در حد توان، نیکو قرائت کند. (علامی، ۵۲؛ فغانی، ۷۶)

مفهوم ترتیل در قرآن کریم

در دو آیه از آیات قرآن کریم، موضوع «ترتیل» به‌صراحت مطرح شده و مضمون آن در برخی آیات دیگر نیز آمده است. در یک آیه، قرآن کریم، ترتیل را در مورد خداوند متعال به کار برده و می‌فرماید: {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً} (فرقان/۳۲)

«و کسانی که کافر شدند، گفتند: چرا قرآن یکجا بر او نازل نشده است؟ این گونه بر تو نازل کردیم تا قلبت را به وسیلهٔ آن استوار گردانیم و آن را به آرامی و ترتیب بر تو خواندیم.»

کافران در مورد پیامبر اسلام(ص) این شبهه را مطرح می‌کردند که چرا کتاب آسمانی او همچون تورات و انجیل و زبور که یکجا بر پیامبران گذشته نازل شده است، به‌صورت یکجا نازل نگردیده است که خداوند در این آیه در پاسخ به این شبهه می‌فرماید: ما قرآن را به‌صورت تدریجی نازل کردیم تا قلب پیامبر را استوار نماییم؛ زیرا وقتی پیامبری در همه دوران رسالت خود با منبع وحی ارتباط داشته باشد و آیات هر حادثه و موضوعی که اتفاق می‌افتد، به‌طور خاص بر او نازل گردد و پاسخ سؤالات مردم اعم از موافقان و منکران با نزول آیات الهی داده شود، این امور سبب قوت قلب فرستاده خدا و افزایش بصیرت او می‌گردد. (طبرسی، ۲۹۵/۷)

افزون بر این، قرآن کریم کتاب تعلیم و تعلم است، ازاین‌رو چنین کتاب تعلیمی که مربوط به عمل است، اگر به‌تدریج و مسأله به مسأله بر متعلمین خوانده شود، فایده بیشتری داشته و سبب ثبات بیشتر در نفس و استقرار و رسوخ کامل‌تر در قلب و ذهن می‌گردد (طباطبایی، ۲۱۱/۱۵)؛ چنان‌که قرآن کریم در آیه‌ای دیگر نیز به این معنا اشاره کرده و می‌فرماید: {وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلاً} (اسراء/۱۰۶).

بر این اساس، بیشتر مفسران، «ترتیل» در آیه مذکور را به‌معنای نزول تدریجی و پی‌درپی آیات قرآن، همراه با تأنّی و درنگ در مدت بیست‌وسه سال دانسته‌اند (طبرسی، ۲۹۵/۷؛ فخر رازی، ۷۹/۲۴). علامه طباطبایی افزون بر ذکر این معنا، می‌فرماید:

«جمله «وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً» از یک شبهه و سؤال مقدر نیز پاسخ می‌دهد و آن شبهه این است که برخی ممکن است بگویند نزول تدریجی موضوع و متن تعلیمی و القای با تأنّی و تأخیر آن بر متعلم، به

غرض تعلیم صدمه وارد کرده و آثار آن را از بین می‌برد؛ زیرا با آمدن آیات و متون لاحق، آثار آیات و متون سابق از بین رفته و همت و عزم متعلم نسبت به حفظ این آثار از هم گسسته می‌گردد. ولی خداوند با نزول جمله مذکور، از این شبهه پاسخ داده و می‌فرماید: ما هرچند آیات قرآن را به‌تدریج و در طول بیست‌وسه سال نازل کردیم، ولی نزول این آیات به‌صورت ترتیل و پی‌درپی بوده، به‌گونه‌ای که رابطه میان آیات قرآن محفوظ و آثار هر بخش حفظ گردیده است. بنابراین این روش به غرض تعلیم ضربه‌ای وارد نمی‌کند.» (طباطبایی، ۲۱۱/۱۵)

صاحب تفسیر کشاف علاوه بر اشاره به معنای مذکور می‌نویسد:

«احتمال دارد معنای ترتیل در آیه ۲۳ فرقان آن باشد که ما مؤمنان را امر به تلاوت قرآن با ترتیل کردیم.» (زمخشری، ۹۱/۳)

که در این صورت، ترتیل مربوط به عمل انسان‌ها بوده و اشاره به معنای ترتیل در آیه ۴ مزمل خواهد داشت.

آیه دیگر مربوط به این موضوع، آیه ۴ سوره مزمل است که خداوند پس از سفارش به پیامبر اسلام(ص) در مورد تهجد و اقامه نماز شب، آن حضرت را مأمور به تلاوت قرآن با ترتیل کرده و می‌فرماید: {يا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ* قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلاً* نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً* أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً} (مزمل/۱-۴).

مخاطب اولیه در این آیه هر چند پیامبر اسلام(ص) است، ولی مقصود از حکم تلاوت با ترتیل در آیه، عموم مسلمانان هستند (مغنیه، ۴۴۶/۷). در مورد معنای ترتیل در این آیه، دیدگاه‌های متعددی بیان شده است که عمده‌ترین آن‌ها به شرح زیر است.

۱- بیشتر مفسران با توجه به معنای لغوی ترتیل، مراد از «وَرَتِّلِ» در آیه مذکور را آهسته خواندن قرآن و پرهیز از عجله و سرعت در قرائت دانسته‌اند. از جمله سمعانی در این باره می‌نویسد:

«حقیقة الترتیل هو الترسّل فی القراءة والقاء الحروف حقّها من الاشباع بلا عجل ولا هزرمة.» (سمعانی، ۷۷/۶)

«حقیقت ترتیل، تأنّی و درنگ در قرائت است و اینکه حروف قرآن با اشباع و بدون عجله و سرعت ادا شود.»

بسیاری از مفسران دیگر نیز تفسیری همانند این معنا برای ترتیل ذکر کرده‌اند که برخی از این معانی عبارت است از: قرآن را به آهستگی قرائت نماید، سه آیه یا چهار آیه و یا پنج آیه (طبرسی، ۱۶۲/۱۰)، قرآن را با تأنّی و مهلت و آشکار کردن حروف تلاوت کند؛ به‌گونه‌ای که برای شنونده قابل شمارش باشد (بیضاوی، ۴۰۵/۵؛ آلوسی، ۱۰۴/۲۹)، در هنگام تلاوت، جمیع حروف و کلمات را به‌طور صحیح و آشکار بیان نماید و حق این حروف را به‌جا آورد (فخر رازی، ۱۷۳/۳۰)، حروف و کلمات قرآن را پی‌درپی و پشت سر هم بیان نماید و میان آن‌ها زیاد فاصله نیندازد، به‌گونه‌ای که نتواند آن‌ها را جمع نماید، بلکه شایسته است اعتدال و میانه‌روی را در تلاوت رعایت نماید. (فیض کاشانی، ۷۱/۱)

۲ـ در مقابل برخی از مفسران با توجه به روایات، معنای ترتیل در آیه را منحصر در توجه به جنبه لفظی و ظاهری قرآن ندانسته، بلکه تدبر در محتوا و معانی آیات را نیز در تحقق این معنا دخیل دانسته‌اند. بر این اساس، برخی از مفسران در این باره می‌نویسند:

«مراد از ترتیل در آیه آن است که قاری در لطائف خطاب‌های الهی تدبر نماید و نفس خود را به پذیرش احکام قرآن و قلب خود را به فهم معانی این کتاب الهی و ضمیر خود را به اقبال به آن راضی و وادار نماید.» (قرطبی، ۳۸/۱۹؛ ثعلبی، ۶۰/۱۰)

مفسری دیگر در این باره آورده است:

«ترتیل آن است که قرآن را شمرده شمرده، کلمه به کلمه، جمله به جمله، آیه به آیه، با تأمل و تدبر در معانی و با حال حزن بخواند و در آیات جنت طلب آن کند و در آیات نار استعاذه کند و قلوب قاسیه را قرع و متنبه کند و با صدای بلند که فریاد باشد، قرائت نکند و در هر آیه حق آن را ادا کند.» (طیب، ۲۴۷/۱۳. نیز رک به: زرکشی، ۴۵۲/۱-۴۴۹)

۳ـ نظریه دیگر که آن هم برگرفته از روایات است، آن است که ترتیل در آیه به معنای تلاوت با صدای نیکو همراه با رعایت قواعد تجوید است. برخی از مفسران در این باره نوشته‌اند:

«معنای جمله «وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً» آن است که قرآن را با صوت زیبا و با خشوع و تدبر و با التزام کامل به قرائت صحیح قرائت نماید و مخارج حروف را از جهت وقف و مد و اظهار و اخفاء و موارد

دیگر مربوط به این امر رعایت نماید.» (طنطاوی، ۱۵۵/۱۵)

طبرسی و برخی دیگر از مفسران نیز به نقل از قطرب آورده‌اند:

«والمراد به تحزین القرآن، ای اقرأه بصوت حزین و یعضده ما رواه ابوبصیر عن ابی عبدالله(ع) فی هذا، قال: هو ان تتمکث فیه و تحسن به صوتک.» (طبرسی، ۱۶۲/۱۰؛ کاشانی، ۲۲۳/۷)

«مراد از ترتیل، با حزن خواندن قرآن است؛ یعنی اینکه قرآن را با صدای غمناک بخوان و روایت ابوبصیر از امام صادق(ع) این معنا را تأیید می‌کند که فرمود: ترتیل آن است که در تلاوت قرآن مکث نمایی و قرآن را با صدای نیکو تلاوت کنی.»

۴ـ برخی نیز ترتیل را به تلاوت قرآن به ترتیب قرار گرفتن آیات در قرآن دانسته‌اند. زرکشی به نقل از برخی مفسران در این باره آورده است:

«(وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً) ای اقرأه علی هذا الترتیب من غیر تقدیم و تاخیر وجاء النکیر علی من قراه معکوسا.» (زرکشی، ۲۵۹/۱)

«معنای اینکه خداوند می‌فرماید: «قرآن را با ترتیل تلاوت کن»، آن است که آن را به همین ترتیب موجود و بدون تقدیم و تأخیر آیات قرائت کن؛ زیرا از تلاوت قرآن بر خلاف این ترتیب نهی شده است.»

محقق اردبیلی نیز به نقل از برخی آورده است:

«قیل: هو ان یقرأه علی نظمه و توالیه و لایغیر لفظا و لایقدم موخراً.» (محقق اردبیلی، ۹۹)

«گفته شده: معنای ترتیل آن است که قاری، قرآن را بر اساس نظم و ترتیب آیات تلاوت کند و لفظی را تغییر ندهد و آنچه مؤخر شده را مقدم نکند.»

نقد و ارزیابی دیدگاه‌ها

از میان معانی ذکر شده، معنای اخیر غیر قابل پذیرش است؛ زیرا دلیل و قرینه‌ای این معنا را تأیید نمی‌کند. علاوه بر این، تلاوت قرآن بر خلاف ترتیب موجود منعی ندارد؛ زیرا قاری می‌تواند نخست سوره‌ای را قرائت کند و سپس سوره‌ای را که قبل از آن قرار دارد، تلاوت نماید و یا نخست آیه‌ای را قرائت کند و سپس به تلاوت آیه یا آیات قبل آن اقدام نماید؛ مگر اینکه مراد از تلاوت قرآن بر

اساس ترتیب موجود، تغییر ندادن الفاظ قرآن و مقدم و مؤخر نکردن آن‌ها باشد، چنان‌که این معنا از کلام محقق اردبیلی در معنای ترتیل استفاده می‌شود. اما این تفسیر از ترتیل نیز صحیح نیست؛ زیرا دلیل و قرینه‌ای اعم از لغت و یا روایات این معنا را تأیید نمی‌کند.

برای معنای سوم نیز دلیل متقنی از لغت و یا روایات وجود ندارد که در بحث روایی، با تفصیل بیشتر به تبیین این دو معنا و نقد آن‌ها پرداخته می‌شود. اما معنای اول و دوم ذکر شده برای ترتیل قابل پذیرش است و علاوه بر لغت، آیاتی از قرآن و روایات متعدد نیز این معانی را تأیید می‌کند که در ادامه بحث، به روایات مربوط به این موضوع پرداخته می‌شود.

مفهوم ترتیل در سنت

روایات متعددی از پیامبر و اهل بیت: در مورد قرائت قرآن با ترتیل نقل گردیده است که بخش زیادی از این روایات به معنا و مفهوم ترتیل اشاره دارد. از بررسی مجموع این روایات به دست می‌آید که ترتیل در روایات در چهار معنا و مفهوم به کار رفته است که این معانی عبارتند از:

۱. صوت نیکو و حزین

یکی از معانی ترتیل در روایات، قرائت قرآن با صوت نیکو و حزین است. در تأیید این معنا، به روایتی از امام صادق(ع) استناد شده که چنین آمده است: «عن ابی عبدالله فی قوله تعالی«وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً» قال: هو ان تتمکث فیه و تحسن به صوتک» (حرّ عاملی، ۲۰۷/۶؛ مجلسی، ۸/۸۲)؛ «امام صادق(ع) در مورد معنای ترتیل در آیه «وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً» فرمود: مراد آن است که در قرائت قرآن، مکث و درنگ کنی و صدایت را نیکو گردانی.»

برخی از محدثان و عالمان شیعه و اهل سنت بر اساس روایت مذکور و روایاتی دیگر، معنای ترتیل را قرائت قرآن با صوت نیکو و حزین دانسته‌اند و یا این معنا را یکی از معانی ترتیل شمرده‌اند. چنان‌که پیش از این از صاحب مجمع البیان نقل شد. (طبرسی، ۱۶۲/۱۰)

مرحوم کلینی نیز در کتاب «الکافی» بابی را با عنوان «ترتیل القرآن بالصوت الحسن» آورده و در ذیل آن، برخی روایات مربوط به تلاوت قرآن را با صدای نیکو ذکر کرده که نقل این روایات

نشانگر آن است که وی یکی از معانی ترتیل را تلاوت قرآن با صوت نیکو می‌داند. از جمله این روایات عبارت است از: «عن ابی عبدالله(ع): ان القرآن نزل بالحزن، فاقرؤه بالحزن» (کلینی، ۶۱۴/۲)؛ «امام صادق(ع) فرمود: قرآن با حزن نازل شده است. پس آن را با حزن تلاوت کنید.»

و در روایتی دیگر آورده است: «عن ابی عبدالله(ع)، قال: قال النبی(ص): لکل شیئ حلیة و حلیة القرآن الصوت الحسن» (همان، ۶۱۵)؛ «امام صادق(ع) فرمود: پیامبر(ص) فرمود: برای هر چیزی زینتی است و زینت قرآن، صدای نیکوست.»

سجستانی صاحب یکی از کتب صحاح سته اهل سنت نیز در کتاب خود، بابی با عنوان «باب الترتیل» آورده و در ذیل آن، علاوه بر اشاره به برخی روایات ترتیل، روایات مربوط به نیکو تلاوت کردن قرآن را نیز ذکر کرده است که از جمله آن‌ها این روایت است: «قال رسول الله(ص): زیّنوا القرآن باصواتکم» (سجستانی، ۳۳۰/۱)؛ «قرآن را با صدایتان زینت دهید.»

نقد دیدگاه

در نقد این دیدگاه باید گفت تفسیر ترتیل به قرائت قرآن با صدای نیکو یا حزین نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا این تفسیر تنها در یک روایت نقل شده است و روایت مذکور نیز روایتی بدون سند است که منبع اصلی آن، تفسیر «مجمع البیان» است و به جز این تفسیر و منابعی که از این تفسیر نقل کرده‌اند، این روایت در هیچ یک از منابع روایی معتبر ـ از جمله کتاب «الکافی» که بابی مستقل را به این موضوع اختصاص داده ـ نقل نشده است. افزون بر این، برخی فقیهان که این روایت را در بحث ترتیل مطرح کرده‌اند، آن را روایتی ضعیف و غیر قابل استناد شمرده‌اند. از جمله صاحب جواهر پس از نقل روایت می‌نویسد:

«در این روایت اشکالاتی وجود دارد که بر اهل فن مخفی نیست.» (نجفی، ۳۹۴/۹)

محقق نراقی نیز در کتاب «مستند الشیعه» در بحث معنای ترتیل آورده است:

«و تحسین الصوت کما فی روایة ضعیفة فسّره فیها بان تمکث فیه و تحسن به صوتک.» (محقق نراقی، ۱۷۷/۵)

«یکی از معانی ترتیل، نیکو گرداندن صداست، چنان‌که در روایتی ضعیف، ترتیل به این معنا

تفسیر شده و آمده است: ترتیل آن است که در تلاوت قرآن درنگ کرده و صدایت را نیکو گردانی.»

بنابراین نتیجه‌ای که از این مطالب به‌دست می‌آید، آن است که معنای تلاوت قرآن با ترتیل، تلاوت آن با صدای نیکو و یا حزین نیست؛ زیرا دلیل متقنی برای اثبات این معنا وجود ندارد و اینکه تلاوت قرآن با صدای نیکو و حزین جایز و بلکه مستحب است، این امر به جهت صدور روایات دیگری از پیامبر و اهل بیت: در این باره است، نه اینکه معنای ترتیل، تلاوت قرآن با صوت نیکو باشد.

۲. رعایت قواعد علم تجوید و وقف و ابتدا

معنای دیگری که در روایات برای ترتیل ذکر شده، قرائت قرآن با رعایت قواعد و اصول علم تجوید است که در این باره، یک روایت از امیر مؤمنان علی۷ با تعبیرات متفاوت در منابع شیعه و اهل سنت نقل شده است. سیوطی از محدثان و مفسران اهل سنت در این باره آورده است:

«عن علی(ع) فی قوله تعالی «وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً»، قال: الترتیل، تجوید الحروف و معرفة الوقوف.» (سیوطی، ۲۲۱/۱)

«از علی(ع) روایت شده است که در تفسیر آیه «وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً» فرمود: ترتیل، نیکو بیان کردن حروف و شناخت مواضع وقوف قرآن است.»

مرحوم مجلسی نیز در بحار در این باره می‌نویسد:

«عن امیرالمومنین(ع) انه حفظ الوقوف و اداء الحروف.» (مجلسی، ۳۲۳/۶۴ و ۱۸۸/۸۱)

«از امیر مؤمنان علی(ع) روایت شده که آن حضرت فرمود: معنای ترتیل، حفظ وقف‌های قرآن و ادای حروف آن است.»

صاحب تفسیر صافی نیز این روایت را با اندکی تغییر در عبارت چنین آورده است:

«انّ امیرالمومنین(ع) سئل عن ترتیل القرآن، فقال: هو حفظ الوقوف و بیان الحروف.» (فیض کاشانی، ۷۱/۱)

«از امیر مؤمنان(ع) در مورد معنای ترتیل سؤال شد که آن حضرت فرمود: ترتیل به‌معنای حفظ

محل وقف‌های قرآن و بیان حروف آن است.»

سپس ایشان از تفسیر این روایت به معنای رعایت قواعد تجوید یاد کرده و می‌نویسد:

«و فسر الاول، بالوقف التام والحسن والثانی، بالاتیان بصفاتها المعتبره من الجهر والهمس والاطباق والاستعلاء وغیرها.» (همان)

««حفظ الوقوف» در روایت، به وقف کامل و حسن تفسیر شده است و «بیان الحروف» در روایت به رعایت صفات حروف همچون جهر و اخفا و اطباق و استعلا و دیگر صفات و ویژگی‌های معتبر در حروف تفسیر شده است.»

بسیاری از عالمان و پژوهشگران دیگر علم تجوید نیز که به این روایت اشاره کرده‌اند، روایت مذکور را بر همین معنا حمل کرده‌اند که در ادامه و در بخش مفهوم ترتیل در علم تجوید، به برخی از اقوال دیگر مطرح در این باره اشاره می‌شود.

نقد دیدگاه

این برداشت و تفسیر از ترتیل نیز صحیح نیست؛ زیرا:

اولاً: روایت مذکور روایت ضعیفی است که قابل استناد نمی‌باشد؛ زیرا این روایت فاقد سند است و هیچ یک از مؤلفینی که این روایت را در کتب خود ذکر کرده‌اند، سندی برای آن نیاورده‌اند. علاوه بر این، این روایت در هیچ یک از منابع اولیه و معتبر شیعه و اهل سنت نقل نشده است.

ثانیاً: روایت مذکور از جهت متن اضطراب دارد و در منابع ذکر شده با عبارات و تعبیرات مختلف و متفاوت نقل شده است که این امر نیز یکی از موارد ضعف یک روایت به‌شمار می‌رود.

ثالثاً: بر فرض صحت و قبول روایت، حدیث مذکور را نمی‌توان بر قواعد علم تجوید و رعایت این قواعد تفسیر نمود؛ زیرا علم تجوید و قواعد مطرح در آن از علوم و قواعدی است که در عصر امیرالمومنین (ع)وجود نداشته است تا بتوان حدیث مذکور را بر این معنا حمل کرد، بلکه علم تجوید در عصرهای متأخر ابداع و رایج گشته و از علوم نوپیداست. ازاین‌رو نمی‌توان این حدیث را بر این معنا حمل کرد. مؤید این ادعا، سخن برخی محدثان و فقیهان امامیه است که حمل روایت مذکور بر قواعد تجویدی را نفی کرده‌اند. از جمله این فقیهان و محدثان، علامه مجلسی است که نخست در

مورد تفسیر این روایت می‌نویسد:

«روی الخاص و العام عن امیرالمومنین(ع) و ابن عباس تفسیره بحفظ الوقوف و اداء الحروف و فی بعض الروایات و بیان الحروف، تمسک به اصحاب التجوید و فسّروه بهذا الوجه و تبعهم الشهید و کثیر ممن تأخّر عنه و تبعوهم فی تفسیرهم الحدیث حیث فسّروه علی قواعدهم و مصطلحاتهم.» (مجلسی، ۸/۸۲)

«شیعه و اهل سنت از امیر مؤمنان علی(ع) و ابن عباس نقل کرده‌اند که آنان ترتیل در آیه را به حفظ وقف‌های قرآن و ادای حروف آن تفسیر کرده‌اند و در برخی روایات، تعبیر بیان حروف به‌جای ادای حروف آمده است. عالمان علم تجوید به این روایت تمسک کرده و آن را حمل بر این معنا کرده‌اند و مرحوم شهید و بسیاری از فقیهان پس از وی نیز از آنان پیروی کردند و روایت مذکور را بر قواعد و اصطلاحات اهل تجوید تفسیر کردند.»

سپس ایشان به نقل از والد خود، به برخی از موارد وقف واجب یا مستحب از نظر عالمان علم تجوید اشاره کرده و سپس می‌نویسد:

«تلک الوقوف من مصطلحات المتأخرین و لم تکن فی زمان امیرالمومنین(ع)، فلا یمکن حمل کلامه(ع) علیه، الا ان یقال: غرضه(ع) رعایة الوقف علی ما یحسن بحسب المعنی علی ما یفهمه القاری ولا ینافی هذا حدوث تلک الاصطلاحات بعده.» (همان، ۹)

«وقف‌های ذکر شده از اصطلاحات ابداع شده از سوی متأخرین است و در زمان امام علی(ع) وجود نداشته است. ازاین‌رو نمی‌توان کلام حضرت را بر این معنا حمل کرد، مگر غرض آن حضرت، رعایت کردن وقف در قرآن بر حسب معنا و آنچه قاری از آیات قرآن می‌فهمد، باشد که در این صورت، این معنا با ابداع اصطلاحات تجویدی در عصرهای متأخر منافاتی نخواهد داشت.»

همچنین مرحوم صاحب جواهر در مورد برداشت این معنا از روایت مذکور و نیز ضعف این روایت می‌نویسد:

«دلیلی بر این مدعا که مراد از ترتیل، وقف تام و حسن باشد، وجود ندارد؛ زیرا وقف‌های مذکور از اصطلاحات نوپیدا در عصرهای متأخر است. ازاین‌رو نمی‌توان آن را از روایت امیر مؤمنان علی(ع)

که ترتیل در آن به حفظ وقف‌ها و ادای حروف تفسیر شده، برداشت نمود. ضمن اینکه برداشت این معنا از حدیث مذکور نیز منوط به آن است که این حدیث، روایت صحیحی باشد؛ در حالی که صحت این حدیث اثبات نشده است، چنان‌که صاحب حدائق در مورد این روایت می‌نویسد: من اثری از این حدیث در منابع حدیثی نیافتم و ممکن است این حدیث از طریق اهل سنت نقل شده باشد که فقیهان امامیه آن را از منابع آنان استقراض نموده و در این موضوع به‌کار برده‌اند.» (نجفی، ۳۹۶/۹)

بنابراین این معنا از ترتیل نیز از روایات منقول از معصومین: قابل اثبات نیست.

۳. تلاوت صحیح قرآن همراه با تأنّی و شمرده شمرده

معنای سوم که از روایات منقول از پیامبر و اهل بیت: در مورد ترتیل بیان شده، رعایت جنبه‌های لفظی و ظاهری هنگام تلاوت است؛ مانند اینکه قاری، حروف و جملات قرآن را به‌طور صحیح بیان و آشکار نماید و قرآن را با تأنّی و آرامش و شمرده شمرده تلاوت کند و از شتاب و عجله کردن در تلاوت و ختم سریع قرآن پرهیز نماید. در روایتی از رسول خدا(ص) در مورد معنای ترتیل در آیه {وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً} سؤال شد که پیامبر در پاسخ فرمود: «ثبّته تثبیتا، لاتنثره نثر الرمل ولا تهذّه هذّ الشعر» (نوری، ۲۶۹/۴)؛ «حروف و کلمات قرآن را مستقر و تثبیت نما و آن‌ها را همچون رمل پراکنده نکن و مانند قرائت شعر نیز سریع نخوان.»

در حدیثی از امام علی(ع) در پاسخ به همین سؤال چنین آمده است: «بیّنه تبیانا و لا تهذّه هذّ الشعر و لاتنثره نثر الرمل... ولا یکن همّ احدکم آخر السوره» (کلینی، ۶۱۴/۲)؛ «حروف و کلمات قرآن را بیان کن و آن را همچون خواندن شعر، سریع نخوان و یا مانند پراکنده کردن رمل، پراکنده نکن و هدف هر یک از شما در تلاوت قرآن، رسیدن به پایان سوره نباشد.»

تثبیت و تبیین قرآن که در دو روایت ذکر شده، به‌معنای آن است که قاری هر یک از حروف و کلمات قرآن را به‌صورت صحیح و از مخرج خود ادا کرده و آن‌ها را به‌طور آشکار بیان کند، به‌گونه‌ای که هم حروف و کلمات در جایگاه خود مستقر و ثابت گردد، و هم از جهت آشکار بودن، برای خود و شنونده قابل فهم باشد که این امر با تلاوت قرآن با تأنّی و شمرده شمرده محقق

می‌شود. این مضمون در روایات متعدد دیگری از پیامبر و اهل بیت: آمده است. از جمله در حدیثی، ام سلمه در مورد چگونگی قرائت رسول خدا(ص) می گوید: «ان النبی کان یقطع قراءته آیة آیة. بسم الله الرحمن الرحیم، ثم یقف، الحمد لله رب العالمین، ثم یقف، الرحمن الرحیم، ثم یقف، مالک یوم الدین» (حاکم نیشابوری، ۲۳۲/۲؛ بیهقی، ۴۴/۲)؛ «پیامبر(ص) قرائتش را آیه به آیه قطع می کرد. به این صورت که «بسم الله الرحمن الرحیم» را می گفت و سپس توقف می کرد، سپس «الحمد لله رب العالمین» را قرائت می کرد و توقف می‌نمود و سپس «الرحمن الرحیم» را تلاوت می کرد و توقف می‌نمود و سپس «مالک یوم الدین» را قرائت می‌نمود.» (در این زمینه رک به: سجستانی، ۳۳۰/۱؛ کلینی، ۶۱۷/۱)

٤. رعایت جنبه‌های معنایی و مفهومی آیات

بخش دیگر معنای ترتیل در روایات که می‌توان آن را معنا و مفاد اصلی و حقیقی ترتیل قرآن به‌شمار آورد، آن است که قاری افزون بر رعایت جنبه لفظی و ظاهری آیات، به جنبه‌های معنایی و مفهومی آن‌ها نیز توجه داشته باشد که تحقق این امر به روش‌های مختلف توصیه شده است؛ از جمله:

در مرتبه نخست، قاری قرآن خود را مخاطب خاص و مستقیم آیات الهی به‌شمار آورد، به گونه‌ای که گویا این آیات بر او نازل شده است. ازاین‌رو هنگام تلاوت قرآن، شایسته است به خطابات الهی در آیات و سوره‌های قرآن پاسخ مثبت دهد. در روایتی از امام صادق(ع) آمده است: «ینبغی للعبد... ان یرتّل فی قراءته ... و اذا مرّ بیا ایّها الناس و یا ایّها الذین آمنوا یقول: لبیک» (طوسی، ۱۲۴/۲؛ حر عاملی، ۶۹/۶)؛ «شایسته است که بنده، قرآن را با ترتیل تلاوت نماید. ازاین‌رو هر گاه به خطاب‌های «یا ایها الناس» و «یا ایها الذین آمنوا» رسید، با جمله «لبیک»، به خطاب الهی پاسخ دهد.»

افزون بر این، در روایات متعدد دیگر از تأیید محتوای آیات با جملاتی خاص نیز سخن به میان آمده است. از جمله در مورد سیره امام رضا۷ هنگام تلاوت قرآن چنین آمده است: «امام رضا(ع) هرگاه سوره «قل هو الله احد» را قرائت می کرد، آهسته می گفت: «الله احد» و هرگاه از تلاوت آن فارغ می‌شد، سه بار جمله «کذلک الله ربنا» را بر زبان جاری می‌نمود و هرگاه سوره «جحد» را تلاوت می کرد، آهسته می گفت: «یا ایها الکافرون» و هرگاه از تلاوت آن فارغ می گردید، سه مرتبه

جمله «ربّی الله و دینی الاسلام» را بر زبان جاری می‌کرد و هرگاه تلاوت سوره «والتین والزیتون» پایان می‌پذیرفت، جمله «بلی و انا من الشاهدین» را بر زبان جاری می‌کرد ... و هرگاه سوره «اعلی» را تلاوت می‌کرد، آهسته می‌گفت: «سبحان ربی الاعلی» و هرگاه در تلاوت خود به جملات «یا ایها الذین آمنوا» می‌رسید، آهسته می‌گفت: «لبیک اللهم لبیک».» (صدوق، عیون اخبار الرضا، ۱۹۶/۲؛ حر عاملی، ۷۳/۶)

مرتبه دیگر ترتیل معنوی، سؤال و طلب نعمت از خداوند هنگام تلاوت آیات نعمت و استعاذه و طلب نجات از عذاب هنگام تلاوت آیات عذاب است که در روایات متعدد به آن اشاره شده است. از جمله در روایتی از امام صادق(ع) آمده است: «انّ القرآن لا یقرأ هذرمة، ولیکن یرتّل ترتیلا، فاذا مررت بآیة فیها ذکر الجنه فقف عندها واسئل الله عزوجل الجنة، و اذا مررت بآیة فیها ذکر النار فقف عندها و تعوّذ بالله من النار» (کلینی، ۶۱۷/۲)؛ «قرآن سریع خوانده نمی‌شود، بلکه با ترتیل تلاوت می‌گردد. پس هرگاه به آیه‌ای رسیدی که در آن از بهشت یاد شده بود، توقف کن و از خداوند بهشت را طلب کن و هرگاه به آیه‌ای رسیدی که از آتش یاد شده بود، توقف کن و از آتش به خداوند پناه ببر.» (در این زمینه رک به: حر عاملی، ۶۹/۶؛ نیشابوری، ۱۸۶/۲؛ نسائی، ۲۲۶/۳)

از دیگر مصادیق و ارکان ترتیل، تدبر و تفکر در آیات قرآن و عمل به مضمون این آیات است. امام صادق(ع) در این باره می‌فرماید: «فانظر کیف تقرأ کتاب ربّک و منشور ولایتک و کیف تجیب اوامره و تجتنب نواهیه و کیف تتمثل حدوده، فانه کتاب عزیز {لَا یَأْتِیهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِیلٌ مِنْ حَکِیمٍ حَمِیدٍ}، فرتّله ترتیلا، فقف عند وعده و وعیده، و تفکّر فی امثاله و مواعظه، واحذر ان تقع من اقامتک حروفه فی اضاعهٔ حدوده» (نوری، ۲۴۰/۴؛ مجلسی، ۴۴/۸۲)؛ «پس بنگر که چگونه کتاب پروردگارت و منشور ولایتت را قرائت می‌کنی و چگونه اوامر آن را اجابت کرده و از نواهی آن اجتناب می‌نمایی و چگونه حدود آن را امتثال می‌کنی؟ زیرا این قرآن، کتاب خداوند عزیز است که «باطل از پیش رو و پشت سر به آن راه ندارد، از سوی حکیمی ستوده نازل شده است». پس آن را با ترتیل تلاوت نما و در مواضع وعده و وعید آن توقف کن و بپرهیز از اینکه اقامه حروف آن (و آداب ظاهری) سبب تضییع حدود و احکام آن گردد.»

بر این اساس، در احادیثی دیگر از پیامبر و امامان معصوم: نقل شده است که فرموده‌اند: «لا خیر

فی عبادة لا فقه فیها و لا خیر فی قراءة لا تدبّر فیها» (کلینی، ۳۶/۱؛ نوری، ۲۴۲/۴)؛ «در عبادتی که فهم و معرفت نباشد، خیری نیست و نیز در قرائتی که تدبر نباشد، خیری نیست.»

مرتبه دیگر ترتیل مورد نظر که شاید بتوان آن را بالاترین مرتبه و مرحله این روش تلاوت قرآن به‌شمار آورد، آن است که قاری از مرحله تدبر و فهم گذر کرده و از آیات قرآن تأثیر و تأثر پذیرد؛ یعنی از آیات عذاب، احساس ترس و اضطراب درونی پیدا کرده و حالت خوف و گریه بر او غالب گردد، و از آیات رحمت و پاداش، به طمع افتاده و نفس او برای رسیدن به نعمت‌های مذکور به پرواز درآید. امام علی(ع) در روایتی در مورد اوصاف متقین هنگام تلاوت قرآن می‌فرماید: «فالمتّقون... تالین لاجزاء القرآن یرتّلونه ترتیلا، یحزنون به انفسهم و یستبشرون به، تهیج احزانهم بکاءاً علی ذنوبهم و وجع کلومهم جراحهم، فاذا مرّوا بآیة فیها تخویف اصغوا الیها مسامع قلوبهم و ابصارهم، فاقشعرت منها جلودهم و وجلت قلوبهم، فظنوا ان صهیل جهنم و زفیرها و شهیقها فی اصول آذانهم، و اذا مروا بآیة فیها تشویق رکنوا الیها طمعا و تطلعت انفسهم شوقا و ظنوا انها نصب اعینهم.» (صدوق، صفات الشیعه، ۲۱؛ حرّ عاملی، ۱۷۲/۶)

«متقین کسانی‌اند که اجزای قرآن کریم را با ترتیل تلاوت می‌کنند. با تلاوت قرآن محزون و گاه مسرور می‌گردند. غم‌هایشان به سبب گناهانشان و درد جراحت‌های درونشان به هیجان درمی‌آید. پس هرگاه به آیه‌ای می‌رسند که در آن تخویفی وجود دارد، گوش‌های دل‌ها و چشمانشان را برای شنیدن آن می‌گشایند، پوست بدنشان به لرزه درمی‌آید و دل‌هایشان به اضطراب و دلهره می‌افتد. پس گمان می‌نمایند که نعره جهنم و دم و بازدم آن در درون گوش‌هایشان قرار دارد. و هرگاه به آیه‌ای می‌رسند که در آن تشویقی وجود دارد، با علاقه فراوان به آن روی آورده و جان‌هایشان به‌سوی آن پر می‌کشد و گمان می‌کنند که این نعمت‌ها در مقابل چشمانشان قرار دارد.»

امام زین العابدین(ع) نیز در یکی از دعاهای خود، خوف از خداوند را هنگام تلاوت با ترتیل از خداوند طلب کرده و می‌فرماید: «اللهم ارزقنا حلاوة فی تلاوته و نشاطا فی قیامه و وجلا فی ترتیله» (کلینی، ۵۷۴/۲)؛ «خدایا! شیرینی در تلاوت و نشاط در اقامه دستورات و خوف در ترتیل قرآن را به ما عنایت کن.»

همچنین در روایات متعدد دیگر، از داشتن حالت گریه و خوف از خداوند در سیره اولیای

الهی هنگام تلاوت قرآن یاد شده است. از جمله در روایتی نقل شده است که شخصی از پیری زودرس پیامبر(ص) سؤال کرد که آن حضرت در پاسخ فرمود: «سوره‌های هود و واقعه و مرسلات و عمّ یتسائلون مرا پیر کرد» (حرّ عاملی، ۱۷۲/۶). و یا در روایتی از سیره امام رضا(ع) نقل شده که آن حضرت هنگام تلاوت قرآن، هرگاه به آیه‌ای می‌رسید که از بهشت یا جهنم سخن به میان آورده، گریه می‌کرد و بهشت را از خدا طلب می‌نمود و از آتش جهنم به خدا پناه می‌برد. (حرّ عاملی، ۲۱۷/۶؛ نوری، ۲۳۸/۴)

جمع‌بندی

از میان معانی ذکر شده برای ترتیل، معنای نخست قابل پذیرش نیست؛ زیرا دلیل معتبری که این معنا را اثبات نماید، وجود ندارد. معنای دوم، یعنی قواعد تجویدی نیز از روایات به‌طور کامل و جامع قابل برداشت نیست؛ زیرا روایتی که برای اثبات این معنا به آن استناد شده، هم از جهت سند و هم از جهت دلالت ضعیف است؛ مگر آن بخش از قواعد تجویدی که در تحقق معنای سوم و چهارم دخیل است که این بخش از قواعد تجویدی را می‌توان بر اساس روایات دیگر پذیرفت. اما معانی سوم و چهارم قابل قبول است؛ زیرا علاوه بر تأیید برخی این معانی در روایات متعدد و صحیح، لغت و آیات قرآن نیز مؤید این معانی است.

مفهوم ترتیل در علم تجوید

در مورد اینکه مفهوم «ترتیل» در علم تجوید چیست، تعریف‌های مختلف و متعددی از سوی عالمان و پژوهشگران این فن بیان شده است که می‌توان این تعاریف را در چند تعریف زیر خلاصه کرد.

۱ـ برخی ترتیل را یکی از روش‌های قرائت قرآن در کنار سه روش تحقیق، تحدیر و تدویر دانسته و در تعریف آن چنین گفته‌اند:

«ای تلبث فی قراءته و افصل الحرف من الحرف الذی بعده و لا تستعجل فتدخل بعض الحروف فی بعض.» (ابن جزری، التمهید فی علم التجوید، ۴۹)

«ترتیل آن است که در قرائت خود درنگ کنی و حروف قرآن را از حرفی که پس از آن می‌آید، جدا نمایی و در قرائت قرآن عجله نکنی، به‌گونه‌ای که بعضی از حروف قرآن را داخل بعضی دیگر نمایی.»

۲ـ برخی ترتیل را با تدویر یکی دانسته و پس از بیان معنای تدویر گفته‌اند: «در میان مردم این شیوهٔ قرائت (تدویر) به ترتیل معروف است» و سپس به چند روایت از پیامبر و امامان معصوم: و نیز اقوال برخی عالمان در معنای ترتیل اشاره کرده و در ادامه در معنای ترتیل چنین می‌گویند:

«از مجموع اقوال فوق به دست می‌آید که ترتیل، درست و صحیح ادا کردن حروف و با تأنّی خواندن آن و توجه به معانی آن‌هاست.» (فغانی، ۷۷)

۳ـ عده‌ای ترتیل را روش صحیح خواندن قرآن دانسته‌اند و سه روش دیگر را زیرمجموعه ترتیل شمرده و گفته‌اند:

«برای تلاوت صحیح قرآن یک روش بیشتر موجود نیست و آن ترتیل است، ولی این روش بر اساس هدف قاری از تلاوت قرآن، صورت‌های متفاوتی به خود می‌گیرد. گاهی هدف قاری از قرائت، تعلیم و آموزش است که به آن قرائت «تحقیق» می‌گویند. اگر با تحسین و زیبا گردانیدن لفظ و صدا همراه باشد، به آن «تدویر» گفته می‌شود و زمانی که تالی قرآن هدفش ختم قرآن و تلاوت آیات بیشتری از کلام الله مجید باشد، از روش «حدر» یا «تحدیر» سود می‌جوید.» (علامی، ۹۴)

۴ـ برخی گستره مفهومی ترتیل را فراتر از این دانسته و علاوه بر شمول ترتیل به روش‌های سه‌گانه مذکور، تلاوت قرآن با صدای نیکو و رعایت برخی قواعد تجویدی را نیز داخل در معنای ترتیل شمرده و می‌نویسند:

«الترتیل لفظ یعمّ تحسین اللفظ و الصوت بالتلاوة بحسب الاستطاعة کما یعمّ مراعات الوقف والائتناف بتدبر المعانی و یعمّ تلاوة القرآن الکریم بلحون العرب و اصواتها کما یعمّ کلا من مراتب التلاوة: التحقیق والحدر والتدویر.» (شیخ عثمان، ۹۳)

«ترتیل لفظی است که شامل نیکوکردن لفظ و صدا در تلاوت قرآن در حد توان قاری می‌شود؛ چنان‌که رعایت وقف، تدبر در معانی آیات و تلاوت قرآن با آواها و اصوات عرب را نیز شامل

می‌شود؛ همچنان‌که سه روش تلاوت، یعنی تحقیق، حدر و تدویر را نیز دربر می‌گیرد.»

۵ـ در مقابل، بیشتر عالمان و محققان علم تجوید، ترتیل را اصطلاحی مترادف با تجوید و یا تلاوت قرآن با رعایت قواعد تجوید دانسته‌اند. از جمله یکی از مؤلفان در این باره می‌نویسد:

«الترتیل هو قراءة القرآن بترسّل و اعطاء کل حرف حقه من اشباع المدّ و توفیة الغنات و تبیین الحروف فهو والتجوید بمعنی واحد.» (توفیق صباغ، ۳۹)

«ترتیل عبارت است از قرائت قرآن با تأنّی و شمرده شمرده و اینکه حق هر یک از حروف، همچون اشباع مدها و مراعات غنه‌ها و بیان و آشکار کردن حروف را ادا نماید. بنابراین ترتیل با تجوید به یک معنا هستند.»

دیگری در این باره آورده است:

«الترتیل: هو القراءة بطمأنینة مع مراعاة احکام التجوید.» (خویطر، ۷۰)

«ترتیل به قرائت با تأنّی و آرامش همراه با رعایت احکام تجوید گفته می‌شود.»

برخی از همین معانی و برداشت‌های ذکر شده از ترتیل در علم تجوید، به اذهان عموم مسلمانان نیز سرایت کرده و آنان ترتیل را منحصر در قرائت قرآن با اندکی تأنّی و صوت نیکو می‌دانند و در پرسش از تعیین مصادیق ترتیل، از قرائت اساتید معروف تلاوت در زمان معاصر یاد می‌کنند که این ذهنیت عموم برخلاف معنای حقیقی ترتیل است که در آیات قرآن و روایات بر آن تأکید شده است.

نقد دیدگاه‌ها

در نقد معانی ذکر شده برای ترتیل در علم تجوید می‌گوییم: معانی اول و دوم ذکر شده برای این موضوع هر چند نزدیک به معنای ترتیل از نگاه قرآن و روایات است، ولی نمی‌تواند بیانگر مفهوم حقیقی و جامع این موضوع باشد؛ زیرا افزون بر قیدهای ذکر شده در این تعاریف، قیدهای دیگری همچون تأیید مضمون برخی آیات هنگام تلاوت، تسبیح الهی پس از قرائت آیات تسبیح، طلب نعمت و دفع نقمت هنگام تلاوت آیات نعمت و عذاب و قیودی دیگر نیز در احادیث تفسیری اهل بیت: برای ترتیل ذکر شده است که این قیود در تعاریف مذکور نیامده است.

تعریف سوم که در آن ترتیل، جامع سه روش تحقیق، حدر و تدویر دانسته شده نیز تعریف صحیح و جامعی نیست؛ زیرا از یک سو روش تحقیق در مقابل روش حدر قرار دارد و نمی‌شود معنایی دو روش متضاد و مقابل یکدیگر را جمع نماید. علاوه بر این، چنان‌که از آیات قرآن و روایات استفاده شد، ترتیل، تلاوت قرآن با روش تأنّی و تدبر در معانی آیات و رعایت برخی قیود دیگر است و تحقق این معنا با همه قیود آن با روش حدر که تلاوت قرآن با سرعت است، سازگاری ندارد.

تعریف چهارم نیز تعریف صحیحی نیست؛ زیرا در این تعریف، تلاوت قرآن با صوت نیکو و الحان عرب جزء معنای ترتیل شمرده شده و دلیلی بر اثبات این امر اعم از لغت یا آیات و روایات وجود ندارد. روایتی که از امیر مؤمنان علی(ع) در این باره نقل شده و مستند عالمان علم تجوید برای اثبات این معنا قرار گرفته نیز روایت ضعیف و بی‌سندی است که نمی‌تواند این مدعا را اثبات نماید. علاوه بر این، لازمه این رأی آن است که افراد محروم از صدای نیکو نتوانند قرآن را با ترتیل تلاوت نمایند؛ درحالی‌که خداوند در قرآن کریم، همگان را به تلاوت این کتاب الهی با روش ترتیل فرمان داده است.

تعاریف اخیر و رایج در علم تجوید که در آن‌ها ترتیل مترادف با تجوید و یا به‌معنای تلاوت قرآن با رعایت قواعد تجوید دانسته شده است نیز به دلایل متعدد، غیر قابل قبول است، بدان سبب که:

اولاً: همان گونه که در سخن برخی از پیروان این دیدگاه تصریح شده، مستند این افراد در تفسیر ترتیل به این معنا، روایتی است که بیشتر از امام علی(ع) نقل شده و گاه این روایت منسوب به رسول خدا۶ و یا ابن عباس شده است که در رد این حدیث باید بگوییم این حدیث در هیچ منبع روایی شیعه و اهل سنت به نقل از پیامبر(ص) و یا ابن عباس نیامده و تنها در برخی منابع روایی متأخر، از امام علی۷ بیان گردیده است. علاوه بر این، در بخش مفهوم ترتیل در سنت بیان کردیم که این حدیث، روایتی ضعیف و بدون سندی است که نمی‌تواند در این موضوع مورد استناد قرار گیرد.

ثانیاً: چنان‌که در مباحث گذشته اشاره شد، بر فرض صحیح بودن روایت، علم تجوید و قواعد

وضع شده برای آن، از علوم و قواعدی است که پس از عصر امام علی(ع) ابداع و به وجود آمده است، ازاین‌رو نمی‌توان روایت آن حضرت را حمل بر این معنا نمود که در بحث مفهوم ترتیل در سنت، به نظر برخی از فقیهان در رد حمل این حدیث بر این معنا اشاره گردید.

ثالثاً: هر چند بسیاری از قواعد علم تجوید، احکام و قواعدی هستند که رعایت آن‌ها در تلاوت قرآن کریم شایسته و گاه ضروری و لازم است، ولی برخی از این قواعد از جمله بعضی از مواضع وقف آیات، از جمله قواعدی به‌شمار می‌آیند که عالمان علم تجوید، این قواعد را بر اساس فهم و درک خود وضع کرده‌اند که برخی از آن‌ها بر خلاف روایات مستفیض منقول از معصومین: بوده و رعایت آن‌ها در تضاد با تدبر و فهم صحیح آیات قرآن خواهد بود. در این باره مرحوم محمدباقر مجلسی می‌فرماید:

«عالمان علم تجوید مواضع وقف را بر اساس فهم خود از تفسیر آیات وضع کرده‌اند، ازاین‌رو موارد متعددی از وقف در آیات قرآن وجود دارد که بر خلاف روایات مستفیض منقول از اهل بیت: است. به عنوان مثال، در علم تجوید، وقف بر لفظ جلاله «الله» در آیه {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} (آل عمران/۷) را لازم دانسته‌اند، با این گمان که راسخین در علم، تأویل آیات قرآن را نمی‌دانند؛ درحالی‌که در روایات فراوان و مستفیض وارد شده است که راسخین در علم، امامان معصوم: هستند و آنان تأویل آیات قرآن را می‌دانند. افزون بر این، مفسران متأخر شیعه و اهل سنت برای آیات قرآن، تفاسیر متعددی را بیان کرده‌اند که این تفاسیر، هیچ گونه توافق و تناسبی با وقف‌های وضع شده در علم تجوید ندارد.» (مجلسی، ۹/۲۸)

صاحب جواهر نیز در این باره می‌نویسد:

«برخی به تبعیت از عالمان علم تجوید، «ترتیل» را به تبیین حروف با رعایت صفات معتبر در آن همچون همس، جهر، استعلا، اطباق، غنه و غیر آن و نیز وقف تام و حسن تفسیر کرده‌اند که چنین تفسیری خالی از ایراد نیست؛ زیرا دلیلی بر استحباب وقف‌های مصطلح در علم تجوید وجود ندارد، چه رسد به اینکه این امور داخل در مفهوم ترتیل باشد. سبب این امر آن است که عالمان علم تجوید از جانب خود، مواضعی را در قرآن برای وقف قرار داده‌اند و برخی از این مواضع همچون وقف بر

لفظ جلاله «الله» در آیه (ع) آل عمران را واجب شمرده‌اند که بطلان آن روشن است، بلکه از امام ابومنصور روایت کرده‌اند که وی در ۲۵ مورد از قرآن، وقف بر آیات را حرام دانسته و گفته است: هر کس به عمد در این موارد وقف نماید، کافر است که از جمله آن‌ها، وقف بر «الذین» در جمله {مْهِيْلَعَ تَمْعَنْأَ نَيذِلَّا طَاصِرَ}در آیه (ص)سوره حمد و وقف بر «ملک سلیمان» در جمله ولُتْدَ امَ اوعُبَتَّاوَ} {نَمَايْلَسُ كِلْمُ لَىعَ ينُطِايَشَّلا در آیه ۱۰۲ سوره بقره است و مواردی دیگر که همه این موارد باطل و از جمله مطالبی است که این افراد از جانب خود آن‌ها را بافته‌اند و دلیلی بر اثبات این امور وجود ندارد.» (نجفی، ۳۹۵/۹)

بسیاری از فقیهان معاصر نیز در منابع فقهی و رساله‌های عملیه خود ـ با توجه به اینکه صحیح خواندن قرآن جزء مقومات و شروط اصلی ترتیل است ـ رعایت بسیاری از قواعد تجوید را در صحت قرائت آیات قرآن لازم ندانسته‌اند که این امر حکایت از آن دارد که قواعد تجویدی مذکور خارج از دایره قرائت صحیح و معنای ترتیل است. از جمله امام خمینی در کتاب تحریر الوسیله در این‌باره می‌نویسد:

«معیار در صحیح بودن قرائت آن است که حروف از مخارج خودشان ادا شوند؛ به‌طوری که اهل زبان عربی بگویند که شخص فلان حرف را ادا کرد و نه حرفی دیگر را، و نیز حرکات زیربنایی کلمه و آنچه در هیأت و شکل کلمه دخالت دارد و نیز حرکت‌ها و سکون‌های مربوط به اعراب و بنا را مطابق با آنچه علمای صرف و نحو نوشته‌اند، مراعات نماید و همزه وصل را وقتی در اثنای قرائت قرار می‌گیرد، همچون همزه «ال» و همزه «اهدنا» را بنا بر احتیاط حذف نماید و همزه قطع همچون همزه «انعمت» را ثابت گزارده و حذف نکند و در تعیین و تشخیص مخارج حروف، ریزه‌کاری‌ها و دقت‌های علمای تجوید لازم نیست، چه رسد به رعایت صفات حروف همچون شدت، رخوت، تفخیم، ترقیق، استعلا و مانند آن‌ها و نیز مراعات ادغام کبیر، چه در حروف مماثل و یا حروف مقارب؛ اعم از اینکه در دو کلمه و یا یک کلمه باشند، لازم نیست، بلکه احتیاط آن است که ادغام کبیر مخصوصاً در حروف مقارب ترک شود.» (موسوی خمینی، ۱۶۷/۱)

نتیجه‌گیری

از مجموع مطالب و مباحث مطرح در این تحقیق به‌دست می‌آید که ترتیل یکی از روش‌های تلاوت قرآن کریم و بلکه اصلی‌ترین و مهم‌ترین روش قرائت کتاب الهی است که خداوند متعال در قرآن کریم، پیامبر اسلام(ص) و مؤمنان را با تأکید، به تلاوت آن فرمان داده است و در روایات منقول از اولیای معصوم دین نیز بر تلاوت قرآن کریم با این روش تأکید شده است و برای این عمل، آثار و برکات زیادی هم در دنیا و هم در آخرت ذکر گردیده است.

همچنین از آیات و روایات و مطالب دیگری که بیان شد، به‌دست آمد که معنای ترتیل، تلاوت قرآن با رعایت قواعد تجوید، آن گونه که در منابع علم تجوید شهرت یافته و یا تلاوت قرآن با تأنّی و صوت نیکو، آن گونه که در اذهان عموم شکل گرفته نیست، بلکه معنا و مفهوم حقیقی ترتیل آن است که قاری قرآن در تلاوت این کتاب الهی، باید به دو جنبه و جهت، توجه و اهتمام ورزد. جهت نخست جنبه‌های لفظی و ظاهری در قرائت قرآن است و جهت دیگر، توجه به جنبه‌های معنوی و مفهومی آیات است که هر یک از این دو جهت نیز مراتب و مصادیقی دارد.

جنبه لفظی و ظاهری قرائت آن است که قاری قرآن اولاً حروف و کلمات قرآن کریم را صحیح و از مخارج خود ادا کرده و آن‌ها را به‌طور واضح و آشکار بیان نماید، ثانیاً قرآن را با تأنّی و آرامش و شمرده شمرده تلاوت کند و از شتاب و عجله در قرائت قرآن پرهیز کند.

رعایت جنبه‌های معنایی و باطنی آیات آن است که قاری در مرتبهٔ نخست، خود را مخاطب اصلی آیات قرآن قلمداد کند، گویا آیات قرآن به‌طور خاص بر او و برای او نازل شده است. ازاین‌رو به خطابات الهی که او را با الفاظی همچون «یا ایّها الذین آمنوا» و «یا ایّها الناس» مخاطب ساخته، لبیک گوید. افزون بر این، محتوا و مضمون آیات را با کلمات و جملاتی دیگر همچون تسبیح، تکبیر، «کذلک الله ربی» و مانند آن‌ها که در روایات اهل بیت: به آن اشاره شده، مورد تأیید قرار دهد. همچنین در هنگام تلاوت آیات نعمت، نعمت‌های مذکور را از خداوند طلب کرده و در هنگام تلاوت آیات عذاب، از شرّ عذاب‌های مذکور به خداوند پناه ببرد.

افزون بر این، در معنا و مفهوم آیات، تدبر و تفکر نماید و دریابد که خداوند در این آیات چه پیامی را به او القا نموده و او را به چه اموری فرمان داده است و پس از درک پیام و مفهوم آیات،

در پی عمل به آن‌ها برآید.

در مرتبه نهایی، قاری از تلاوت آیات قرآن تأثیر و تأثر پذیرد. به این معنا که وقتی به آیات نعمت می‌رسد، نفس او برای رسیدن به آن نعمت به پرواز درآید و اشک‌های او جهت دستیابی به آن از شوق جاری شود، و هنگامی که به آیات عذاب می‌رسد، از خوف الهی، حالت اضطراب و نگرانی بر او چیره گردد و اشک‌های وی از خوف گرفتار شدن به عذاب خدا جاری گردد.

البته تأثیر پذیری از آیات و رسیدن به این مرحله، با تحمیل بر نفس و برای همگان امکان‌پذیر نیست، بلکه این مقامی است که اختصاص به انسان‌های باتقوا و اولیای الهی دارد و راه رسیدن به این مقام نیز تهذیب نفس و عمل به واجبات الهی و اجتناب از محرمات خداست؛ به‌گونه‌ای که قاریان قرآن هر چه پاک‌تر بوده و از تقوای بالاتری برخوردار باشند، تأثیر و تأثرپذیری آنان از آیات قرآن بیشتر خواهد بود.

منابع و مآخذ:

۱. ابن جزری، محمد بن محمد؛ التمهید فی علم التجوید، تحقیق: علی حسین البواب، ریاض، مکتبة المعارف، ۱۴۰۵ق.
۲. ابن جزری، محمد بن محمد؛ النشر فی قرائات العشر، تحقیق: محمد سالم محسن، قاهره، مکتبة القاهره، بی‌تا.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب، قم، نشر ادب حوزه، ۱۴۰۵ق.
۴. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۵. بحرانی، سید هاشم؛ البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه بعثت، بی‌تا.
۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
۷. بیهقی، احمد بن الحسین؛ السنن الکبری، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۸. پورفرزیب، ابراهیم؛ تجوید جامع، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۴ش.
۹. ترمذی، محمد بن عیسی؛ سنن الترمذی، تحقیق: عبدالرحمن محمد عثمان، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۳ق.
۱۰. توفیق الصباغ، عبدالله؛ فن الترتیل، امارات، دار القلم، ۱۴۱۴ق.
۱۱. ثعلبی، ابواسحاق احمد بن ابراهیم؛ الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، تحقیق: ابومحمد بن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۲. حاکم نیشابوری، ابی عبدالله؛ المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۱۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعه، قم، مؤسسة آل البیت:، ۱۴۱۴ق.
۱۴. حسینی، شیخ عثمان؛ اصول تدریس التجوید، مکه، دار طیبة الخضراء، ۱۴۲۶ق.
۱۵. حلی، حسن بن یوسف؛ نهایة الاحکام، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
۱۶. خویطر، طارق بن محمد بن عبدالله؛ ایسر البیان فی تجوید القرآن، ریاض، دار الکنوز اشبیلیا، ۱۴۲۸ق.
۱۷. دیلمی، حسن بن محمد؛ ارشاد القلوب، قم، انتشارات الشریف الرضی، ۱۴۱۵ق.
۱۸. رازی، فخرالدین محمد بن عمر؛ التفسیر الکبیر، قم، انتشارات دفتر تبلیغات، بی‌تا.
۱۹. زبیدی، محمد مرتضی؛ تاج العروس، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۲۰. زرکشی، محمد بن عبدالله؛ البرهان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۶ق.
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، مصر، شرکة مکتبة و مطبعة مصطفی البابی، ۱۳۸۵ق.
۲۲. سجستانی، سلیمان بن اشعث؛ سنن ابی داوود، تحقیق: سعید محمد اللحام، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۰ق.
۲۳. سمعانی، منصور بن محمد؛ تفسیر السمعانی، تحقیق: یاسر بن ابراهیم و غنیم بن عباس، ریاض، دار الوطن، ۱۴۱۸ق.
۲۴. سیوطی، جلال الدین؛ الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، بی‌نا، ۱۴۱۶ق.

۲۵. شمس، مراد علی؛ پژوهشی پیرامون تاریخ علم تجوید، بی‌جا، انتشارات قدیانی، ۱۳۸۰ش.
۲۶. صدوق، محمّد بن علی بن بابویه؛ الامالی، قم، مؤسسه بعثت، ۱۴۱۷ق.
۲۷. صدوق، محمّد بن علی بن بابویه؛ صفات الشیعه، تهران، انتشارات کانون عابدی، بی‌تا.
۲۸. صدوق، محمّد بن علی بن بابویه؛ عیون اخبار الرضا، تحقیق: شیخ حسین اعلمی، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۴ق.
۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القران، قم، مؤسسه نشر اسلامی، بی‌تا.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۱۵ق.
۳۱. طنطاوی، سید محمد؛ التفسیر الوسیط للقرآن، قاهره، دارالمعارف، ۱۴۱۲ق.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن؛ تهذیب الاحکام، تحقیق: سید حسن موسوی الخرسان، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
۳۳. طیب، سید عبدالحسین؛ اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.
۳۴. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول)؛ الذکری الشیعة فی احکام الشریعه، قم، مؤسسة آل البیت:، ۱۴۱۹ق.
۳۵. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)؛ مسالک الافهام، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۳۶. علامی، ابوالفضل؛ پژوهشی در علم تجوید، قم، نمایندگی ولی فقیه در نیروی زمینی سپاه، ۱۳۷۷ش.
۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ العین، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم السامرائی، قم، موسسة دارالهجره، ۱۴۰۹ق.
۳۸. فغانی، احمد؛ مبانی قرائت و تجوید قرآن، سبزوار، ابن یمین، ۱۳۸۴ش.
۳۹. فیض کاشانی، ملا محسن؛ التفسیر الصافی، تحقیق: شیخ حسین الاعلمی، بیروت، مکتبة الصدر، ۱۴۱۶ق.
۴۰. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لاحکام القرآن، تحقیق: مصطفی السقا، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۴۱. کاشانی، فتح الله؛ زبدة التفاسیر، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
۴۳. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار، تحقیق: سید ابراهیم میانجی و محمد باقر بهبودی، بیروت، موسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۴۴. محقق اردبیلی، احمد بن محمد؛ زبدة البیان فی احکام القرآن، تهران، مکتبة المرتضویه، بی‌تا.
۴۵. محقق حلی، جعفر بن حسن؛ المعتبر فی شرح المختصر، تحقیق: قم، موسسه السید الشهداء، ۱۳۴۶ق.
۴۶. مغنیه، محمد جواد؛ التفسیر الکاشف، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۱م.
۴۷. موسوی خمینی، سید روح الله؛ تحریر الوسیله، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۹۰ش.
۴۸. نجفی، محمد حسن؛ جواهر الکلام، تحقیق: شیخ عباس قوچانی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ق.
۴۹. نراقی، احمد بن محمد مهدی؛ مستند الشیعة فی أحکام الشریعة، قم، مؤسسه آل البیت:، ۱۴۱۵ق.
۵۰. نسائی، احمد بن شعیب؛ سنن النسائی، بیروت، دارالفکر، ۱۳۴۸ق.
۵۱. نوری، میرزا حسین؛ مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البیت لاحیاء التراث، بی‌تا.
۵۲. نیشابوری، مسلم بن حجاج؛ صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.

بررسی تطبیقی مفهوم قرائت تحقیق از منظر قرآن، سنّت و علم تجوید

دکتر کریم پارچه‌باف دولتی[1]

چکیده

قرائت قرآن کریم، به عنوان عملی شرعی دارای آداب و شرایطی ویژه است. یکی از این آداب، قرائت صحیح و دقیق کلام الهی است. این قرائت، در مراتبی عینیت مییابد که از لحاظ کیفی با هم تفاوت دارند ولی از نظر اتقان و رعایت قواعد، شبیهاند. بررسی اسناد و نقلهای تاریخی نشان میدهد که یکی از مهمترین این مراتب که از زمان رسول اکرم(ص) شاهد تاریخی دارد، «تحقیق» است. با توجه به ویژگیهای منقول از قرائت در عصر اول اسلام و تطور آن و نظر دانشمندان علم قرائت و با عنایت به واژهٔ ترتیل، میتوان قرائت تحقیق را قرائتی دانست که تمام قواعد تجوید و تلفظ ـ در محدودهٔ مخرج و صفات حروف و احکام و ترکیبات حروف و کلمات ـ به طور کامل و دقیق در آن رعایت میشود و به افراط نمیرسد. همچنین در تحقیق، قاری به رعایت مکان صحیح وقفها التزام دارد. یکی از ویژگیهای برجستهٔ این نوع از قرائت که معمولاً ملاحظه میشود، تلفیق آن با صدا و لحن نیکوست. همچنین یکی از ویژگیهای قرائت تحقیق، توجه به اتقان در تلفظ کلمات و جملات در رعایت نبر است. در این مقاله، پس از بررسی پیدایش، تطور و تعاریف مختلف ارایه شده از تحقیق در قرائت قرآن، به ارتباط آن با ترتیل و سایر مراتب قرائت قرآن پرداخته شده و نشان داده شده است که این مرتبه چه ویژگیهایی دارد و جایگاه آن در مقایسه با سایر انواع قرائت چیست.

کلیدواژه: قرائت قرآن، مراتب قرائت، تحقیق، ترتیل، تجوید

---

۱ ـ استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم/ kdowlati@chmail.ir

مقدمه

قرآن کریم، تجلی خدای متعال (نهج البلاغه، ص۲۰۴؛ مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج۹۲، ص۱۰۷)، برترین کلام (مجلسی، پیشین، ج۹۲، ص۱۰۷؛ نوری طبرسی، حسین، مستدرک الوسائل، ج۴، ص۳۳۶)، نور هدایت‌گر الهی (سورهٔ مائده، آیات ۱۵ و ۱۶؛ سورهٔ نساء، آیهٔ ۱۷۴)، معجزهٔ بزرگ رسول خدا(ص) و اِکرام کنندهٔ اهلش و خوار کنندهٔ دشمنانش در روز قیامت (کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، ج۲، ص۵۹۴ و ص۵۹۵) می‌باشد.

«قرآن» تنها نام قرآن است که هفتاد بار در متن قرآن به کار رفته است؛ از میان این تعداد، ۶۴ موضع به طور یقینی بر خود قرآن دلالت دارد. ۲ موضع (سورهٔ مزّمّل، آیات ۴ و ۲۰) به طور احتمالی به قرآن اشاره دارد. برخی احتمال داده‌اند کلمهٔ «قرآن» در این دو موضع، بر نماز شب دلالت داشته باشد (طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج۲۰، ص۶۱ و ۷۶). با این حال، بسیاری از مفسران، این کاربرد را دربارهٔ قرآن یا نماز به عنوان احتمال ذکر نموده‌اند (طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان لعلوم القرآن، ج۱۰، صص۲۳۶ـ۲۳۷ و ۲۴۸). تنها در ۴ موضع (اسراء: ۷۸ (دو بار)، قیامه: ۱۷ و ۱۸) به معنای لغوی به کار رفته است. در دو موضع نخست، منظور از «قرآن الفجر» خواندنی صبحگاه یعنی نماز صبح است (طباطبائی، پیشین، ج۱۳، ص۱۷۵). در آیات سورهٔ قیامه، کلمهٔ «قرآنه» معنای مصدری می‌دهد یعنی خواندناش (پیشین، ج۲۰، صص۱۰۹ـ۱۱۰).

هرچند در مشتق یا جامد بودن واژهٔ «قرآن» بین عالمان لغت، دانشمندان علوم قرآن و مفسران اختلاف وجود دارد،[۲] اما نظر مشهور بین ایشان، آن است که «قرآن» از مادهٔ «قرء» است. در این صورت، «قرآن» مصدری است به معنای «خواندن» که به معنای مفعولی یعنی «خواندنی» به کار رفته

۲ـ دیدگاههای اصلی در این خصوص به طور خلاصه عبارتاند از:
ـ عَلَم و غیرمشتق (زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، ج۱، ص۳۷۴).
ـ مشتق از ریشهٔ «قرن» (غیرمهموز) به معنای پیوسته بودن (پیشین).
ـ مشتق از «قرائن» (بدون همزهٔ اصلی) به معنای نشانه و قرینه بودن (پیشین).
ـ مشتق از ریشهٔ «قَری» به معنای جمع (پیشین، صص۳۷۳ـ۳۷۴).
ـ مشتق از ریشهٔ «قرء» به معنای جمع، تبیین یا خواندن (ابن‌منظور، محمد بن مکرَّم، لسان العرب، ج۱۱، صص۷۸ـ۷۹).

و عَلَم خاص برای کلام خدا گردیده است.

اساساً قرآن کتابِ خواندن است. برای برقراری هر نوع ارتباط و انسی با قرآن، باید از راه خواندن و انس با الفاظ آغاز نمود. کسی که الفاظ قرآن را می‌خواند و شرایط قرائت صحیح را رعایت می‌کند، می‌تواند امید ورود به دریای معارف قرآن را داشته باشد. باید توجه کرد که قرآن‌خوانی نه تنها شرط ورودی برای دریافت حقایق قرآنی است، بلکه شرط لازم برای ورود به این دریای بسیار عمیق است. قرائت قرآن نه تنها برای مسلمانان عادی بلکه برای خاصّان و مقرّبان درگاه الهی نیز لازم است. پیامبر اکرم(ص) همانند سایر مسلمانان در نمازش قرآن می‌خواند؛ برای تبلیغ دین قرآن را تلاوت می‌کرد (سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۵۱؛ سورهٔ آلعمران، آیهٔ ۱۶۴؛ سورهٔ جمعه، آیهٔ ۲)؛ در غیر این دو مورد نیز برای خود یا سایر مردم، تلاوت قرآن می‌کرد (سورهٔ نمل، آیات ۹۱ و ۹۲).

تأکید بر قرائت قرآن از جملهٔ اولین و مهم‌ترین تأکیدهای دین اسلام می‌باشد. «قرائت» نه تنها برای فهم قرآن طریقیّت دارد، بلکه موضوعیّت مستقل هم دارد.

خدای متعال فرمود: فَاقرَؤوا ما تَيَسَّرَ مِنَ القُرآنِ (سورهٔ مزمل، آیهٔ ۲۰). یعنی: اینک هر چه از قرآن میسّر می‌شود بخوانید.

از ششمین پیشوای معصوم حضرت امام جعفر صادق(ع) روایت شده است: الْقُرْآنُ عَهْدُ اللَّهِ إِلَى خَلْقِهِ؛ فَقَدْ يَنْبَغِي لِلْمَرْءِ الْمُسْلِمِ أَنْ يَنْظُرَ فِي عَهْدِهِ، وَ أَنْ يَقْرَأَ مِنْهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ خَمْسِينَ آيَةً (کلینی، پیشین، صص ۶۰۱ـ۶۰۲). یعنی: قرآن دستور الهی به بندگانش است؛ پس برای انسان مسلمان شایسته است که در دستور خدا بنگرد و هر روز پنجاه آیه از آن را بخواند.

به این ترتیب روشن میشود که قرائت قرآن از جایگاه ویژه و منحصر به فردی در میان عبادات برخوردار است.

آداب قرائت قرآن

تلاوت قرآن عملی عبادی و شرعی است. برای این عمل شرعی، آداب و شرایطی در شرع مقدس مطرح شده است. به کار بستن برخی از آن‌ها واجب و بعضی مستحب است. آداب مختلفی برای این عمل شرعی وجود دارد که از آن میان، چند مورد زیر با تحقیق در قرائت قرآن ارتباط می‌یابد.

۱ـ ترتیل: به جهت اهمیت و ارتباط مستقیم آن با عنوان تحقیق، در ادامهٔ مقاله به طور مجزا توضیح داده می‌شود.

۲ـ قرائت با صدای خوب و لحن عربی: صدای زیبا یکی از بهترین نیکی‌هاست که خدا آن را به عنوان یکی از سه زیبایی، به بسیاری از مسلمانان هدیه نموده است (کلینی، پیشین، صص۶۰۷ـ۶۰۸). قرآن کریم نیز کلام زیبای الهی است که اگر با صدای خوب قرائت شود، بر نیکیاش میافزاید.

امام رضا(ع) از زبان رسول خدا(ص) روایت می‌کند: حَسِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ؛ فَإِنَّ الصَّوْتَ الْحَسَنَ يَزِيدُ الْقُرْآنَ حُسْناً. وَ قَرَأَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ ما يَشاءُ (مجلسی، پیشین، صص۱۹۳ـ۱۹۴). یعنی: قرآن را صداهایتان نیکو گردانید؛ زیرا صدای خوش بر نیکی قرآن می‌افزاید. سپس آیهٔ «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ ما يَشاءُ» (سورهٔ فاطر، آیهٔ ۱) را تلاوت فرمود.

هر چقدر قرآن با صدا و لحن نیکوتر و به سبک و لهجهٔ عربی خوانده شود نفوذش در قلبها افزون‌تر خواهد بود. در این باره نیز روایات متعددی از معصومان(ع) وارد شده است؛ ازجمله: امام صادق(ع) از رسول خدا(ص) روایت می‌کند: لِكُلِّ شَيءٍ حِلْيَةٌ؛ وَ حِلْيَةُ الْقُرآنِ الصَّوتُ الحَسَنُ (کلینی، پیشین، ص۶۰۸). یعنی: هر چیزی زیوری دارد؛ و زینت قرآن صدای نیکو است.

همچنین آن حضرت از رسول اکرم(ص) روایت می‌فرماید: اِقْرَءُوا الْقُرْآنَ بِأَلْحَانِ الْعَرَبِ وَ أَصْوَاتِهَا. وَ إِيَّاكُمْ وَ لُحُونَ أَهْلِ الْفِسْقِ وَ أَهْلِ الْكَبَائِرِ؛ فَإِنَّهُ سَيَجِيءُ مِنْ بَعْدِي أَقْوَامٌ يُرَجِّعُونَ الْقُرْآنَ تَرْجِيعَ الْغِنَاءِ وَ النَّوْحِ وَ الرَّهْبَانِيَّةِ؛ لَا يَجُوزُ تَرَاقِيَهُمْ. قُلُوبُهُمْ مَقْلُوبَةٌ، وَ قُلُوبُ مَنْ يُعْجِبُهُ شَأْنُهُمْ (پیشین، ص۶۰۷). یعنی: قرآن را با لحنها و صداهای عربها بخوانید. از لحن بدکاران و اهل گناهان کبیره دوری کنید؛ زیرا پس از من مردمانی می‌آیند که قرآن را چون خوانندگی، نوحه‌خوانی و رهبان‌مآبی در حنجره بچرخانند؛ از گلوگاه آنان نگذرد. دلهای ایشان و دل هر که از آن‌ها خوشش آید وارونه است.

پیامبر اکرم(ص) همانند تمام پیامبران خوش صدا بود؛ چنان که امام صادق(ع)، این امر را برای تمام پیامبران ثابت می‌داند (پیشین، ص۶۰۸). از سوی دیگر، پیامبر اکرم(ص) صدای نیکوی خود را در نماز به حد طاقت و تحمل مردم نشان می‌داد (پیشین، ص۶۰۷).

پیشوایان معصوم(ع) نیز هرکدام، مظهر زیبا و خوشترین صداها در عصر خویش بودند. در نقلی

از امام جعفر صادق(ع)، جدش امام سجاد(ع) چنین توصیف گردیده است:

امام سجاد(ع) خوش‌صداترین مردم در قرائت قرآن بودند، به طوری که سقاهایی که از پشت در منزل آن حضرت عبور می‌کردند، می‌ایستادند و به قرائت آن بزرگوار گوش فرامی‌دادند (پیشین). ادامهٔ همان روایت، امام محمد باقر(ع) را نیز خوش‌صداترین مردم در قرائت قرآن دانسته است.

۳ـ قرائت با حزن: یکی از توصیه‌های پیشوایان دین که ارتباط مستقیمی با صوت و لحن نیکو دارد، قرائت قرآن با حزن و اندوه است. حتی در برخی از روایات، توصیه به گریه‌کردن در قرائت شده است. به فردی که اشکش جاری نمی‌شود هم «تَباکی» (خود را به حالت گریان درآوردن) توصیه شده است. یکی از شرایط مهم قرائت با صدا و لحن خوش، محزون خواندن است و کسی که قرائتش با حزن معنوی همراه باشد، مطلوب‌تر و پسندیده‌تر است.

امام صادق(ع) فرموده است: إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِالْحُزْنِ؛ فَاقْرَؤُوهُ بِالْحُزْنِ (پیشین). یعنی: قطعاً قرآن با حزن و اندوه نازل شده است؛ پس آن را با حالت اندوه و تأثّر بخوانید.

گفته‌اند: وجه تحزین در قرائت قرآن آن است که قاری در تهدید، عذاب، پیمانها و فرمان‌های قرآن، درنگ کند و به کوتاهی‌هایش در امر و نهی قرآن بنگرد و به خاطر این کوتاهی، اندوهگین و گریان شود (غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، ج۱، ص۲۷۷).

۴ـ مداومت بر قرائت: یکی از آداب مهم و مورد توصیه در قرائت قرآن، مداومت بر قرائت قرآن است که توجه به زمینهٔ تحقیق در قرائت را فراهم می‌آورد و یکی از نتایج آن، «ختم قرآن» است. فرد مسلمان باید در هر شبانه روز با قرآن ـ کلام خدای رحمان ـ تجدید عهد نموده و بخشی از آن را قرائت کند. در این باره، روایات متعددی وجود دارد. (ازجمله: کلینی، پیشین، صص۶۰۱ـ۶۰۲، ۶۰۴).

نمونه‌ای دیگر از این روایات به نقل از امام صادق(ع) چنین است: مَا يَمْنَعُ التَّاجِرَ مِنْكُمُ الْمَشْغُولَ فِي سُوقِهِ إِذَا رَجَعَ إِلَى مَنْزِلِهِ أَنْ لَا يَنَامَ حَتَّى يَقْرَأَ سُورَةً مِنَ الْقُرْآنِ؟ فَتُكْتَبَ لَهُ مَكَانَ كُلِّ آيَةٍ يَقْرَؤُهَا عَشْرُ حَسَنَاتٍ وَ يُمْحَى عَنْهُ عَشْرُ سَيِّئَاتٍ (کلینی، پیشین، ص۶۰۳). یعنی: چه چیزی فرد تاجر از میان شما که در بازار (و مکان کسباش) مشغول است را بازمیدارد از این که وقتی به منزلاش بازگشت، سوره (یا بخشی) از قرآن را بخوانَد؟ و درنتیجه برایش به جای هرآیه‌ای که خوانده است ده حسنه برایش نوشته شده و ده گناه

از پروندهٔ اعمالاش پاک شود.

۵ـ خضوع و خشوع: خضوع و خشوع در برابر حق تعالی و کلام مبارک‌اش شرط مهمی برای تأثیرگزاری قرائت است. قرائت قرآن با حالت متکبرانه و باغرور، نه تنها تأثیر مثبتی بر انسان برجا نمی‌گذارد بلکه خود حجاب و مانع بزرگی در بهره‌وری از قرآن می‌شود. خدای متعال فرموده است: اَلَم یَأنِ لِلَّذینَ آمَنوا اَن تَخشَعَ قُلوبُهُم لِذِکرِ اللهِ وَ ما نَزَلَ مِنَ الحَقِّ (سورهٔ حدید، آیهٔ ۱۶). یعنی: آیا برای کسانی که ایمان آورده‌اند هنگام آن نرسیده که دل‌هایشان به یاد خدا و آن حقیقتی که نازل شده نرم و فروتن گردد؟

این حالت، باید در کیفیت و نحوهٔ قرائت انسان نیز وجود داشته باشد. از رسول اکرم(ص) سؤال شد: چه کسی قرائتش بهتر است؟ فرمود: کسی که وقتی خواندن قرآن را از او بشنوی، ببینی که از خدا می‌ترسد (مجلسی، پیشین، ص۱۹۵).

۶ـ تدبّر: تدبّر در لغت از «دُبُر» به معنای پشت گرفته شده، معنای آن نظر کردن و تفکر در پشت امور است (ابن‌منظور، پیشین، ج۴، صص۲۸۰ـ۲۸۵). قرآن کریم و معصومان(ع) بر تدبر در قرآن کریم بسیار تأکید نموده‌اند. فرمایش حق تعالی در این باره چنین است: کِتابٌ اَنزَلناهُ اِلَیکَ مُبارَکٌ لِیَدَّبَّروا آیاتِهِ وَ لِیَتَذَکَّرَ اُولُوا الاَلبابِ (سورهٔ ص، آیهٔ ۲۹). یعنی: این کتابی مبارک است که آن را به سوی تو نازل کرده‌ایم تا دربارهٔ آیات آن بیندیشند، و خردمندان پند گیرند.

در آیهای دیگر فرموده است: اَفَلا یَتَدَبَّرونَ القُرآنَ اَم عَلَي قُلوبٍ اَقفالُها (سورهٔ محمد، آیهٔ ۲۴). یعنی: آیا به آیات قرآن نمی‌اندیشند؟ یا مگر بر دلهایشان قفلهایی نهاده شده است؟

تدبر در مراحل مختلف قرائت و فهم تجلی می‌یابد. تدبر در اصل قرائت یعنی الفاظ را پی در پی آوردن و مداومت بر قرائت. تدبر در فهم یعنی توجه به مفاهیم آیات که در لایه‌های مختلف وجود دارد. رکن اصلی در فهم قرآن، تدبر است. اگر این تدبر صورت نگیرد، قرائت خیری درپی نخواهد داشت، چنان که امام محمد باقر(ع) از حضرت امیرالمؤمنین(ع) روایت می‌کند: ... اَلَا لَا خَیْرَ فِي عِلْمٍ لَیْسَ فِیهِ تَفَهُّمٌ؛ أَلَا لَا خَیْرَ فِي قِرَاءَةٍ لَیْسَ فِیهَا تَدَبُّرٌ؛ أَلَا لَا خَیْرَ فِي عِبَادَةٍ لَیْسَ فِیهَا تَفَقُّهٌ ... (مجلسی، پیشین، صص۲۱۰ـ۲۱۱). یعنی: ... آگاه باشید! در علمی که فهم در آن وجود ندارد خیری نیست؛ آگاه باشید!

در قرائتی که تدبر در آن وجود ندارد خیری نیست؛ آگاه باشید! در عبادتی که فهم در آن وجود ندارد خیری نیست ...

لذا نتیجهٔ تدبر، عبرت‌پذیری و قراردادن قلب در مسیر پذیرش حقایق قرآنی است و با تحقق آن، انسان در مسیر نسیم رحمت قرآن کریم قرار خواهد گرفت. در بحث‌های آینده روشن می‌شود تدبر ازجمله نتایجی است که از مداومت بر قرائت تحقیق حاصل خواهد گردید.

مراتب قرائت قرآن

قرائت قرآن به اعتبار ویژگیهای مختلف، نظیر: جهت قرائت (آموزش، ابلاغ پیام آیات، جذب مخاطبان و غیر آن‌ها)، میزان رعایت قواعد تجوید و تلفظ، سرعت قرائت یا سایر ویژگی‌ها، قابل تقسیم به انواعی است.

مهم و معروفترین این تقسیمات که در کتب علم تجوید و قرائت مورد توجه بوده، تقسیمی است بر مبنای توجه و به کار بستن قواعد تجوید و ادا در قرائت. در این تقسیم، قرائت بر اساس یکی از سه شیوهٔ تحقیق، تدویر و حدر صورت می‌گیرد (ابنالجزری، ابوالخیر محمد بن محمد، النشر فی القراءات العشر، ج۱، ص۲۰۵).

پیش از آن که به تعریف این سه شیوه پرداخته شود، سه نکته لازم به ذکر است:

نخست این که، برخی از متأخران انواع دیگری را در کنار این سه نوع مطرح کرده‌اند که از لحاظ منطقی قسیم انواع دیگر نیست؛ مثل فصیح خوانی، حُدَیر و تأثری. این مطلب بیشتر در برخی از جلسات مطرح می‌شود و تنها در کتابی به صورت مکتوب مشاهده گردید (نک: بنیادی، محمد، مصباح القرآن، ج۳، صص۹ـ۱۶).

دوم آن که، بعضی از نویسندگان، ترتیل را به عنوان قسم چهارم در کنار سه قسم دیگر برشمرده‌اند. ازجمله کتبی که چنین مطلبی در آن ملاحظه شد، کتاب الجمع الصوتی الاول للقرآن الکریم (المصحف المرتل، بواعثه و مخططاته) است. نویسندهٔ کتاب می‌نویسد: «ترتیل ... برترین از مراتب چهارگانهٔ قرائت است: ترتیل، تحقیق ...، حدر ... و تدویر» (سعید، لبیب، الجمع الصوتی الاول للقرآن الکریم، ص۸۸). همچنین در چاپ‌های نخستین کتاب حلیة القرآن نیز مطلب به همین صورت آمده است. البته این مطلب در

چاپ‌های بعدی کتاب اصلاح گردید. مؤلف کتاب، خود، به این تغییر دیدگاه در چاپ‌های بعدی کتاب اشاره می کند (موسوی بلده، سیدمحسن، حلیة القرآن، ص۱۷). با توجه به مطالبی که در پی می‌آید، روشن میشود این کار نیز مبنای صحیحی ندارد.

نکتهٔ پایانی این که، تعریف اصطلاحی هریک از اقسام در طول تاریخ و توسط دانشمندان علم قرائت تطوراتی داشته و آنچه ذکر میشود بر اساس مجموع نظریات ارایه شده است، نه این که تمام دیدگاهها جمع شده باشد.

تحقیق در لغت و قرائت قرآن

«تحقیق» مصدر باب تفعیل از ریشهٔ «ح ق ق» است. «حَقّ» ضد باطل، امر قطعی شده، ثابت و راست است. «حَقَّ» یعنی ثابت یا لازم گردید. «حقَّقَ» یعنی تصدیق کرد و حق دانست (ابن منظور، محمد بن مکرَّم، لسان العرب، ج۳، صص۲۵۵ـ۲۵۶؛ فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، صص۷۸۷ـ۷۸۸). «تحقیق» یعنی حق چیزی را بدون زیادی یا کاستی به آن دادن (دانی، ابوعمرو عثمان بن سعید، التحدید فی صنعة الاتقان و التجوید، ص۱۳۴)؛ و دستیابی به کنه حقیقت چیزی و رسیدن به نهایت شأن آن (ابن‌الجزری، پیشین، ج۱، ص۲۰۵).

«حقّ» و مشتقات از ریشهٔ آن ۲۸۷ بار در قرآن به کار رفته، ولی از باب تفعیل آن استفاده نشده است.

دانی مفهوم اصطلاحی تحقیق را چنین گفته است: «تحقیق، ورزیدگی زبان، روان ساختن الفاظ سنگین، برپاداشتن (حدود صحیح) قرائت، دادن حق هر حرفی از قبیل مد، همزه و اشباع به آن و خارج ساختن روان حروف از یکدیگر است؛ قاری در تحقیق، از حرکت دادن حرف ساکن یا کم کردن حرکت حرف متحرک در امان است.» (دانی، پیشین، صص۱۳۴ـ۱۳۵)

ابن‌الجزری با تفصیل بیشتری نسبت به دانی، آن را با ویژگی‌های ذیل توضیح می‌دهد:

ـ دادن حق هر حرفی به آن؛ از قبیل: اشباع مد، تحقیق همزه، اتمام حرکات و کامل کردن اظهار، تشدیدها و همزه‌ها.

ـ تفکیک حروف از یکدیگر؛ یعنی بیان آن‌ها و جداسازی بعضی از آن‌ها از دیگر حروف به

وسیلهٔ سکت و خواندن روان آن

ـ ملاحظهٔ وقف‌های جایز

ـ معمولاً بدون قصر، اختلاس حرکت، اسکان حرف متحرک و ادغام خواندن

ـ بدون رساندن تلفظ‌ها به حد افراط در حرکت دادن حروف ساکن، کشش حرکات کوتاه، تکریر زیاده از حد حرف راء و مبالغه در غنه دادن به نون (ابن‌الجزری، پیشین).

در برخی از منابع متأخر نیز خلاصهٔ تعریف اصطلاحی ابن‌الجزری ذکر شده است (ازجمله کتب: حصری، محمود خلیل، احکام قراءة القرآن الکریم، ص۲۸۸؛ عثمان، حسنی شیخ، حق التلاوة، ص۶۱؛ عبدالمجید، سید علی، مقتطفات فی علم التجوید، ص۲۷).

غانم الحمد، بعد از ذکر نظر تعدادی از محققان گذشته، جمع دیدگاه‌ها را چنین آورده است: تحقیق، اقتضای توجه به تلفظ صداها از مخارجشان، تکمیل صفاتشان و احکام ناشی از ترکیب را دارد (الحمد، غانم قَدّوری، الدّراسات الصَّوتیة عند علماء التجوید، ص۴۶۹).

با عنایت به مطالب گذشته، می‌توان تحقیق را تاکنون به این شکل تعریف کرد: «مرتبه و نوعی از قرائت قرآن کریم که تمام قواعد تجوید و تلفظ ـ در محدودهٔ مخرج و صفات حروف و احکام و ترکیبات حروف و کلمات ـ به طور کامل و دقیق رعایت می‌شود و در رعایت آن‌ها، از حد صحیح نمی‌گذرد و به افراط نمی‌رسد. همچنین در تحقیق، قاری به رعایت مکان صحیح وقف‌ها التزام دارد.»

قرائت به شیوهٔ تحقیق برای ورزیدگی زبان و استحکام در تلفظ است و برای آموزش قرآن به کار می‌رود (ابن‌الجزری، پیشین).

از نقل انس بن مالک دربارهٔ قرائت پیامبر اکرم(ص) «آن حضرت صدای‌اش را در قرائت قرآن می‌کشید» (دانی، پیشین، صص۱۴۲ـ۱۴۳) و نقل قرائت پیامبر اکرم(ص) بر اُبیّ بن کعب به صورت تحقیق (پیشین، ص۱۵۰) میتوان دریافت که قرائت تحقیق جزو سنّت‌های آن حضرت بوده است (برای اطلاع از مثال‌های بیشتر، نک: دانی، پیشین، صص۱۵۱ـ۱۵۶).

در بین قاریان و معلمان قرائت قرآن در قرن دوم هجری قمری (قاریان سبعه و عشره و راویانشان)،

حمزه، وَرش (غیر از نقل اصفهانی از وی)، قُتَیبه از کسائی، اَعشی از شعبه از عاصم، بعضی از نقل‌ها از حفص، تعدادی از مصریان از حلوانی از هشام و اکثر اهل عراق از اَخفَش از ابن‌ذکوان هر دو از ابن‌عامر قرائت به تحقیق انجام می‌داده‌اند (ابن‌الجزری، پیشین، ص۲۰۶).

برای درک دقیق‌تر تحقیق در قرائت قرآن، مناسب است حدر و تدویر نیز به اختصار بیان شود. «حدر» مصدر ثلاثی مجرد از ریشهٔ «ح د ر» است. «حَدر» یعنی پایین آمدن و سرازیرشدن چیزی از بالا به پایین که درنتیجه سرعت و شتاب یابد (ابن‌منظور، پیشین، ج۳، ص۸۳؛ فیروزآبادی، پیشین، ص۳۳۶).

دانی، حدر (یا هَذرَمَة) را در اصطلاح، سرعت دادن به قرائت همراه با تلفظ صحیح الفاظ و رعایت حق حروف دانسته است (دانی، پیشین، ص۱۳۵).

ابن‌الجزری آن را قرائتی با ویژگی‌های ذیل می‌داند:

ـ ضد قرائت تحقیق

ـ پشت هم خواندن کلمات

ـ سرعت دادن به قرائت

ـ سبک گرفتن در کمیت قواعد؛ مثل: قصر خواندن مدود، ساکن گردانیدن، اختلاس (کوتاه کردن حرکات بدون اختلال در قرائت)، ابدال، ادغام کبیر، تخفیف در قواعد همزه و نظایرش که روایت منقولی دارد و چنین قرائت شده است.

ـ ترجیح وصل

ـ صحت اعراب و رعایت استحکام در تلفظ کلمات و حروف (ابن‌الجزری، پیشین، ص۲۰۷؛ همچنین نک: الحمد، پیشین، صص ۴۷۱ـ۴۷۲).

برخی دیگر، خلاصه‌ای از دو دیدگاه پیش را ذکر کرده و به مراعات دقیق احکام و اجتناب از نقص در تلفظ حروف و حتی نقص در غنه‌ها و کوتاهی در حرکات که موجب اشکال در قرائت می‌شود، تأکید ویژه داشته‌اند (حصری، پیشین، ص۲۸۸؛ عثمان، پیشین، ص۶۳؛ عبدالمجید، پیشین).

با توجه به دیدگاه‌های دانشمندان ـ که به هم نزدیک‌اند ـ می‌توان حدر را چنین تعریف کرد: «قرائتی که ضمن تطابق کامل با قواعد صحت قرائت و تجوید، به حداقل‌ها اکتفا کرده، به طور

منطقی سرعتی زیاد پیدا کند.»

این نوع قرائت، برای بیشتر شدن پاداش قرائت و به دست آوردن فضیلت تلاوت است، زیرا در زمان کمتر، بخش بیشتری از قرآن خوانده می‌شود (ابن‌الجزری، پیشین، ص۲۰۷).

ناگفته پیداست کسی که هنوز نتوانسته است در قرائت مسلط شود، امکان قرائت به شیوهٔ حدر را نخواهد داشت.

ابنکثیر، ابوجعفر و قاریانی که مد منفصل را به قصر می‌خوانده‌اند، مثل ابوعمرو، یعقوب، قالون، ورش (به نقل اصفهانی از او) در وجه مشهور از ایشان، حفص (به نقل ولیّ از او) و اکثر اهل عراق از حلوانی از هشام قرائت به حدر انجام می‌داده‌اند (ابن‌الجزری، پیشین).

«تدویر» مصدر باب تفعیل از ریشهٔ «د و ر» است. «دَور» یعنی حلقه، گرد و اطراف چیزی بودن. «تدویر» یعنی چیزی را اطراف و دور قرار دادن (ابن‌منظور، پیشین، ج۴، ص۴۳۸؛ فیروزآبادی، پیشین، ص۳۵۵).

مشتقات «دور» ۵۵ بار در قرآن به کار رفته، ولی از باب تفعیل آن استفاده نشده است.

تدویر در اصطلاح بین دو مرتبهٔ تحقیق و حدر قرار دارد (ابن‌الجزری، پیشین؛ عثمان، پیشین، ص۶۳؛ عبدالمجید، پیشین، ص۲۷). قواعد و احکام در تدویر بین حالت طمأنینه و سرعت اجرا می‌شوند (حصری، پیشین، ص۲۸۹).

تدویر را شیوهٔ سایر قاریان و مرتبهٔ صحیح نزد تمام پیشوایان و بزرگان قرائت دانسته‌اند که نزد بیشتر اهل تجوید و تلفظ، بهترین شیوه است (ابن‌الجزری، پیشین)، زیرا به حدی کند نیست که میزان قرائت خیلی پایین بیاید و به قدری سریع نیست که قواعد به میزان حداقل مراعات شوند.

ترتیل

از ریشهٔ «ر ت ل» و مصدر باب تفعیل است. « رتل» در لغت یعنی زیبایی و خوبی ترکیب چیزی. کسی که دارای دندان‌های سفید و مرتب بدون درهم رفتگی باشد را «رَتِل الاَسنان» گویند. کلامی که نیکو و در حالت آرامش بیان شود را «کلامٌ رَتَل و رَتِل» می‌نامند. ترتیل در کلام یعنی زیبا نمودن ترکیب آن، آشکار و با مکث و طمأنینه ادا کردن (ابن‌منظور، پیشین، ج۵، ص۱۳۲؛ فیروزآبادی، پیشین، ص۹۰۳).

از ریشهٔ «رتل» چهار مورد کاربرد در آیات زیر وجود دارد:

وَ قالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً واحِدَةً كَذلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤادَكَ وَ رَتَّلْناهُ تَرْتِيلاً (سورهٔ فرقان، آیهٔ ۳۲) یعنی: و کسانی که کافر شدند، گفتند: « چرا قرآن یکجا بر او نازل نشده است؟» این گونه [ما آن را به تدریج نازل کردیم] تا قلبت را به وسیلهٔ آن استوار گردانیم، و آن را به آرامی [بر تو] خواندیم.

وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً (سورهٔ مزمل، آیهٔ ۴). یعنی: و قرآن را شمرده شمرده بخوان.

در آیهٔ نخست، خدای متعال ترتیل را به خود نسبت داده است.

در بیان مفهوم آن گفته‌اند: آشکار کردن و جاری ساختن بخشی از کلام به دنبال بخشی دیگر است. همچنین تفصیل دادن یا جدا کردن اجزای آن از یکدیگر می‌باشد (طبرسی، پیشین، ج۷، ص۴۴۸). علامه طباطبایی آن را نزول متفرق و تدریجی قرآن توسط خدای متعال دانسته که بخشی را در پی بخشی دیگر نازل کرده است به گونه‌ای که روابط (معنایی و کلامی) از هم گسیخته و نتایج قسمت‌های مختلف قطع نمی‌شود و هدف آموزشی قرآن با این نزول غیر یکباره دچار فساد و اشکال نمی‌گردد (طباطبائی، پیشین، ج۱۵، صص۲۱۰ـ۲۱۱). وی در ادامه به این مطلب مهم اشاره می‌کند که چون قرآن، کتاب بیان و دلیل در مقابل اشکالات و شبهاتی است که وارد می‌کردند، این پاسخگویی جز با نزول تدریجی ممکن نبود، زیرا اشکالات را در طول زمان مطرح می‌کردند و پاسخ نیز باید به اقتضای طرح اشکال داده می‌شد(نک: پیشین، ص۲۱۲). ایشان دیدگاه مفسرانی که عبارت «وَ رَتَّلْناهُ تَرْتِيلاً» را جدا از ماقبل معنا کرده و صرفاً خبر از نزول قرآن یا قرائت بر پیامبر(ص) می‌دانند، مردود دانسته است (پیشین، صص۲۱۲ـ۲۱۳).

آیهٔ دوم ـ همان گونه که قبلاً ذکر شد ـ میتواند به ترتیل قرآن (یا ترتیل نماز) بازگردد که البته وجه اول مشهورتر است.

روایات متعددی از پیامبر گرامی اسلام(ص) و اهل بیت(ع) نقل شده که در بیان معنای ترتیل قرآن است؛ از جمله: امام موسی کاظم(ع) از پدران معصومش روایت می‌کند: از رسول خدا(ص) دربارهٔ آیهٔ یاد شده سؤال شد؛ فرمود: بَيِّنْهُ تِبْيَاناً؛ وَ لَا تَنْثُرْهُ نَثْرَ الرَّمْلِ، وَ لَا تَهُذَّهُ هَذَّ الشِّعْرِ. قِفُوا عِنْدَ عَجَائِبِهِ، وَ حَرِّكُوا بِهِ الْقُلُوبَ؛ وَ لَا يَكُونُ هَمُّ أَحَدِكُمْ آخِرَ السُّورَةِ (مجلسی، پیشین، ص۲۱۵). یعنی: آن را به وضوح بیان کن؛

بسان ریگ‌های بیابان پراکنده نکن، و همانند شعر به هم متصل مگردان؛ در هنگام عبور از عجایبش بایستید، و با آن قلبها را به حرکت درآورید؛ تلاش هیچ یک از شما نباید رسیدن به آخر سوره باشد.

از امام صادق(ع) هم دربارهٔ این آیه سؤال شد؛ فرمایش حضرت امیرالمؤمنین(ع) که شبیه حدیث نبوی(ص) یاد شده است را بیان فرمود (کلینی، پیشین، ص۶۰۶).

همچنین از امام جعفر صادق(ع) در حدیثی دیگر دربارهٔ مفهوم آن آیه نقل شده است: هُوَ أَنْ تَتَمَكَّثَ فِيهِ، وَ تُحَسِّنَ بِهِ صَوْتَكَ (مجلسی، پیشین، ص۱۹۱). یعنی: ترتیل آن است که در خواندن آن درنگ کنی، و صدایت را با خواندن آن نیکو گردانی.

ابوعمرو دانی در بیانی معنای اصطلاحی ترتیل،آن را با تلفظ کامل همزه و ترک آن، قصر مد، اختلاس حرکت و تخفیف آن همراه می‌داند که این موارد در تحقیق وجود ندارد. سپس با اشاره به آیهٔ اخیر، آن را چنین معنا می کند: «در قرائت قرآن مکث کن و هر حرف را از حرف بعدش جدا ساز و به صورتی عجله نکن که بعضی از حروف در برخی دیگر داخل شوند (دانی، پیشین، صص۱۳۲ـ۱۳۳).

ابن‌الجزری در توضیح نسبتاً طولانی‌ای که دربارهٔ ترتیل می‌دهد، سه نکته را می‌افزاید:

نخست این که در ترتیل باید تدبر و تفهم قرآن حاصل شود.

دوم این که در ترتیل باید قرائت به صورت حرف حرف و آشکار باشد.

نکتهٔ پایانی این که کشش و تأنی در ترتیل وجود دارد.

به این ترتیب، وی تحقیق را داخل در ترتیل دانسته است (ابن‌الجزری، پیشین، صص۲۰۷ـ۲۰۸).

حصری، ترتیل را کیفیتی در قرائت می‌داند که تمام قواعد تجوید به طور کامل و دقیق رعایت می‌شود. در کنار آن، توجه دقیق به وقف و وصل صحیح صورت می گیرد. این‌ها به گونه‌ای است که ذوق سلیم از آن دوری نمی کند و قرائت با کندی و آرامش صورت می گیرد (حصری، پیشین، صص۲۸۷ـ۲۸۸).

حسنی شیخ عثمان، ترتیل را لفظی می‌داند که تمام مراتب سه گانهٔ تحقیق، حدر و تدویر را دربر دارد و هر نوع تلاوت قرآن با لحن و صوت عرب، زیبایی تلفظ و صوت، رعایت و تطبیق دقیق احکام تجوید و مراعات وقف و ابتدا که به تدبر در معانی منجر می‌شود را شامل می‌شود (عثمان، پیشین، ص۶۱). عبدالمجید هم شبیه همین معنا را به اختصار ذکر می کند (عبدالمجید، پیشین، ص۲۷).

غانم الحمد اقوالی را ذکر می‌کند که نشانگر یکی بودن تحقیق و ترتیل است. وی همچنین برخی دیدگاه‌ها که ترتیل را یکی از مراتب قرائت می‌دانند ذکر می‌کند. البته ایشان اقوال کسانی مثل ابن‌الجزری که قائل به تمایز بین این دو هستند را در این بحث مطرح نمی‌کند (نک: الحمد، پیشین، صص۴۶۹ـ۴۷۱).

به این ترتیب باید ترتیل را نه مرتب‌های از مراتب قرائت در کنار سه نوع دیگر دانست، نه معادل با تحقیق (ابن‌الجزری، پیشین، ص۲۰۹)؛ زیرا در ترتیل، توجه به معانی و تدبر و فهم قرآن وجود دارد (دانی، پیشین، ص۱۳۴) که در هیچ یک از انواع دیگر ـ حتی تحقیق ـ شرط قرار داده نشده است. هرچند ترتیل می‌تواند بر هریک از انواع سه‌گانهٔ مورد اشاره تطبیق داده شود، ولی به جهت آرامش مورد اشاره در ترتیل و کندی سرعت قرائت، با تحقیق و تدویر بیشتر قابل جمع است تا حدر.

ترتیل به عنوان یکی از مستحبات قرائت در نماز نیز برشمرده شده است (طباطبائی یزدی، پیشین، ص۵۰۸). برخی گفته‌اند ترتیل فقط برای تدبر مستحب نیست، بلکه حتی کسی که معنای قرآن را متوجه نمی‌شود، باز هم ترتیل و کندی قرائت برایش استحباب دارد، زیرا نسبت به حالت عجله و سرعت داشتن در قرائت، به احترام و تأثیرپذیری بیشتر قلب از قرآن نزدیک است (ابن‌الجزری، پیشین).

توجه شود که مراد از ترتیل اصطلاحی، شیوهٔ متداولِ تلاوت معروف به «ترتیل» که کل قرآن در حدود سی ساعت تلاوت می‌شود، نیست.

نمونه‌هایی از تلاوت قرآن قابل انطباق با تحقیق در طول تاریخ

قرائت قرآن با صوت و لحن نیکو در تاریخ اسلام و مناطق مختلف گزارش شده است. به عنوان نمونه و تکمیل بحث گذشته، در این باره چند گزارش از منابع مختلف ذکر می‌شود.

۱ـ یکی از قدیمی‌ترین منابع جغرافیایی موجود، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم است که در خلال ذکر ویژگی‌های مناطق مختلف اسلامی در نیمهٔ دوم قرن چهارم هجری قمری، به مقولهٔ قرائت قرآن و قاریان کلام الهی می‌پردازد. ابوعبدالله محمد بن احمد مقدسی (حدود ۳۳۵ـ۳۸۱ق) در این اثر، جمعاً ۳ مرتبه به قاریان قرآن پرداخته شده است. این مواضع عبارتاند از:

۱ـ۱ـ بیان فراوانی قاریان در منطقهٔ مصر به عنوان یکی از ویژگی‌های آن سرزمین. (مقدسی، محمد

بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ص۳۳)

۱ـ۲ـ توصیف کیفیت قاریان منطقهٔ جیحون و ماوراء النهر با این بیان که: «قاریانی در میان ایشان (مردم منطقهٔ جیحون) وجود دارد که همانندشان در عراق نیز وجود ندارد که خوش آهنگ و نیکو قرائت و دارای چهرهٔ شایسته‌اند.» (پیشین، صص۲۸۷ـ۲۸۸)

۱ـ۳ـ بیان فراوانی قاریان در منطقهٔ جبال که مرکز ایران را شامل می‌شده است با این بیان که: «شهرهای مهم آن دارای بزرگان، افراد جلیل القدر، قاریان، پیشوایان دینی، زاهدان و جنگجویان است.» (پیشین، صص ۳۹۰ـ۳۹۱)

۲ـ ابوعبدالله، محمد بن عبدالله بن محمد، معروف به ابن‌بطوطهٔ مراکشی، طی ۷۲ سالی که در قرن هشتم هجری قمری به جهانگردی پرداخت، بارها از قاریان و مؤذنان خوشخوان سخن گفته است. وی در کتاب تحفة النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار معروف به رحلة ابن بطوطه، در مواضع متعددی به شرح حال قاریان قرآن پرداخته است؛ ازجمله:

۲ـ۱ـ ابن‌بطوطه در توصیف مراسم ماه رمضان در مسجد الحرام آورده است: «با دیده شدن هلال ماه رمضان در خانه امیر مکّه طبل‌ها و دهل‌ها زده می‌شود و مسجد الحرام رونقی تازه به خود می‌گیرد. حصیرها را نو می‌کنند و بر عدد شمع‌ها و مشعل‌ها می‌افزایند چنان که حرم، غرق در روشنایی و نور می‌شود و درخشندگی آن چشم فلک را خیره می‌گرداند. پیشنمازان به چند گروه شافعی، حنفی، حنبلی و زیدی تقسیم می‌شوند. اما مالکیان چهار قاری دارند که به تناوب برای آنان قرآن می‌خوانند و شمع برمی‌افروزند. در حرم گوشه‌ای باقی نمی‌ماند که در آنجا یکی از قاریان با جمعی به اقامه نماز مشغول نباشد. مسجد از ولوله قاریان به لرزه درمی‌آید و حضور قلبی به مردم دست می‌دهد که اشک از دیدگان آدمی فرو می‌ریزد (ابن‌بطوطه، ابوعبدالله محمد بن عبدالله، تحفة النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار، ج۱، صص۴۰۲ـ۴۰۳).

۲ـ۲ـ او در توصیف منطقهٔ ایذه در خوزستان به دیدار با دانشمندی پرهیزگار اشاره می‌کند که نظارت همهٔ خانقاه‌ها را برعهده داشت و مورد احترام فراوان سلطان بود. آن زمان، دوازده تن از دراویش با او بودند که یکی از آنان پیشنماز، دیگری خادم و دو تن قاری چیره‌دست بودند و به

همین جهت اوضاع خود را خیلی خوب و مرتب دانسته است (پیشین، ج۲، ص۲۴).

۲ـ۳ـ در بیان ویژگی‌های مقبرهٔ حضرت احمد بن موسی، شاهچراغ، به توصیف مدرسهٔ بزرگی اشاره می‌کند که مادر سلطان ابواسحاق بنا کرده است و قاریان قرآن بر تربت ایشان همواره به قرائت قرآن مشغولاند. سپس بیان می‌دارد شب‌های دوشنبه که خاتون یاد شده به اتفاق گروه زیادی از بزرگان شیراز به مشهدِ احمدی مشرف می‌شوند، قرآن را از روی مصاحف ختم می‌کنند و قاریان، کلام خدا را با صداهای زیبا تلاوت می‌کردند و سپس خوراکی توزیع می‌شد (پیشین، ج۲، ص۴۷).

۲ـ۴ـ در جای دیگر و در توصیف بلاد ترک، اشاره می‌کند سلطان و گروه زیادی جمع می‌شوند در حالی که قاریان قرآن به صورت حلقه‌ای در مقابل محراب مسجد می‌نشینند. خطیب مسجد و قاضی همراه آنان هستند و سلطان مقابل محراب حاضر است. آن گاه سورهٔ کهف را با صداهای زیبا قرائت و به ترتیب عجیبی ـ که ذکر نمی‌کند ـ آیات را تکرار می‌کردند. وقتی که قرائت آیات به اتمام رسید، خطیب جمعه بالای منبر رفته، خطبه خوانده و نماز را می‌گزارد. بعد از نماز، به نافله مشغول شده و سپس قاری ده آیه در مقابل سلطان به قرائت می‌پردازد. آن گاه سلطان و اطرافیانش می‌روند. سپس قاری در برابر برادر سلطان به قرائت مشغول می‌شود و پس از اتمام آن، برادر سلطان و نزدیکانش می‌روند. مشابه همین کار در مرحلهٔ بعد در مقابل پسر سلطان انجام می‌پذیرد (پیشین، ج۲، ص۲۰۷).

۲ـ۵ـ وی در توصیف دیدار از منطقهٔ آسیای صغیر از ملکه‌ای یاد می‌کند که جایگاه والایی در بین مردم داشت. ازجملهٔ ویژگی‌های برخورد با او و حضور در مجلسش بیان می‌دارد که در بین نزدیکانش قاری قرآنی بود که به سبک مصری‌ها و با آهنگ خوش و جذابی قرآن می‌خواند (پیشین، ج۲، ص۲۳۱).

۲ـ۶ـ او در توصیف حکومت محمد اوزبک خان، از خاتون دختر امیر نغطی یاد کرده که به بیماری نقرس مبتلا می‌باشد. در دیدار با آن خاتون آورده است: «وقتی وارد شدیم، او روی ایوانی نشسته و به قرائت مصحف مشغول بود. تقریباً ده تن از زنان مسن و بیست تن از کنیزکان در نزد او بودند و این دخترها لباسی را طراز دوزی می‌کردند. بعد از سلام و علیک، قاری ما قدری قرآن

خواند که بسیار مورد تحسین قرار گرفت.» (پیشین، ج۲، ص۲۳۳)

۲ـ۷ـ ابن‌بطوطه در دیدار از سرزمین هند ماجرایی شگفت‌آور که خود مشاهده کرده بود، این چنین تعریف می‌کند: «شیخ بر منبر وعظ بود. قاری این آیه‌ها از قرآن را خواند: یا أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَیْءٌ عَظِیمٌ. یَوْمَ تَرَوْنَها تَذْهَلُ کُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَ تَضَعُ کُلُّ ذاتِ حَمْلٍ حَمْلَها وَ تَرَی النَّاسَ سُکارَی وَ ما هُمْ بِسُکارَی وَ لکِنَّ عَذابَ اللَّهِ شَدِیدٌ. این آیه را شیخ چند بار تکرار کرد. درویشی از گوشهٔ مسجد صیحه‌ای زد. شیخ آیه را باز خواند و درویش، دیگربار صیحه زد و قالب بی‌جانش بر زمین افتاد. من خود در زمرهٔ کسانی بودم که بر جنازه‌اش نماز گزاردند.» (پیشین، ج۳، ص۱۱۴)

۳ـ ابن‌الجزری در قرائت قرآن، تجوید را مهم‌ترین عامل در جذب شنوندگان به قرآن می‌داند که قلب‌ها را تسخیر نموده، قرائتی که صرفاً با صدای خوش ولی بدون رعایت تجوید باشد را رد می‌کند. سپس از یکی از اساتید تجوید به نام شیخ تقی الدین محمد بن احمد صائغ مصری نقل می‌کند در نماز صبح چندین مرتبه آیهٔ «وَ تَفَقَّدَ الطَّیْرَ فَقالَ ما لِیَ لا أَرَی الْهُدْهُدَ أَمْ کانَ مِنَ الْغائِبِینَ» (سورهٔ نمل، آیهٔ ۲۰) را تلاوت کرد تا جایی که هدهدی بالای سرش نشست. وقتی تلاوت آن آیه در نماز را تمام کرد، دیدند بر سرش هدهدی نشسته است (ابن‌الجزری، پیشین، صص۲۱۲ـ۲۱۳).

ارتباط قرائت تحقیق و نبر در جملات و کلمات

یکی از مباحث مهمی که می‌تواند در کیفیت بخشی قرائت تحقیق مؤثر باشد و حتی آن را یکی از ویژگی‌های تحقیق برشمرد، ایجاد آهنگ و تکیه‌های صحیح در جملات و کلمات یا «نَبر» است. هر جمله و عبارتی باید مطابق با معنا و ویژگی محتوایی‌اش قرائت شود. جملهٔ استفهامی باید به حالتی خوانده شود که پرسشی بودن و انتظار برای پاسخ داشتن از قرائتش وجود داشته باشد؛ جملات تعجبی، خبری و غیر آن‌ها نیز باید مطابق با معنا خوانده شوند. این تطابق معنا با قرائت جمله و عبارت را «نبر جمله» نامند. این امر، آن قدر اهمیت دارد که اگر کسی حروف را درست تلفظ کند، ولی نبر صحیح را در جمله رعایت نکند، باز هم نتوانسته است کلام را به صورت درست قرائت کند (نک: انیس، ابراهیم، الاصوات اللغویة، ص۱۷۱). البته قاریان و حتی عالمان قرائت در گذشته به این موضوع به طور علمی توجه نداشته‌اند، هرچند معمولاً آن را به دقت رعایت می‌کرده‌اند (ارباب، سید حسن، النبر

فی القرآن الکریم، ص۱۱).

نوع دیگر از آن، «نبر کلمه» است که علیرغم اهمیتش به اعتقاد برخی از محققان، هنوز نظام جامع آن برای تمام کلمات عربی به صورت علمی نوشته نشده است (الخلیفه، ابوبکر یوسف، اصوات القرآن، ص۲۹).

به عنوان نمونه‌هایی از این نوع، به تلفظ صحیح کلمات جدول زیر دقت کنید:

کلمهٔ اصلی	معنا	حالت دوم کلمه	معنا	نبر صحیح
فَسَقَی (سورهٔ قصص، آیهٔ ۲۴)	پس آب داد	فَسَقا	آن دو مرد فاسق شدند	بر حرف سین
وَعِدهُم (سورهٔ اسراء، آیهٔ ۶۴)	و آنان را وعده بده	وَعِدهُم	مهمل و بیمعنا	بر حرف عین

در تلفظ هر یک از کلمات قرآن، باید به طور دقیق ساختار کلمه را شناخت و معنایش را دانست. آن گاه ـ به احتمال زیاد ـ می‌توان کلمه را صحیح خواند.

به عنوان نمونه‌ای پرکاربرد، به انواع مهم کلمهٔ «ما» و کاربردهایش در قرآن کریم توجه کنید. این کلمه گاهی اسم است و گاهی حرف (نک: دقر، عبدالغنی، معجم النحو، صص ۳۲۰ـ۳۲۳)؛ نظیر:

«ما» استفهامی؛ مانند: «وَ ما تِلْكَ بِيَمِينِكَ يا مُوسَى» (سورهٔ طه، آیهٔ ۱۷).

«ما» شرطی؛ مانند «وَ ما أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ» (سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۷۰).

«ما» شبیه به لیس؛ مانند: «فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَ قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَ قُلْنَ حاشَ لِلَّهِ ما هذا بَشَراً» (سورهٔ یوسف، آیهٔ ۳۱).

«ما» مصدری؛ مانند: «إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ شَدِيدٌ بِما نَسُوا يَوْمَ الْحِسابِ» (سورهٔ ص، آیهٔ ۲۶).

«ما» موصول؛ مانند: «ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ» (سورهٔ نحل، آیهٔ ۹۶).

«ما» نافیه؛ مانند: «وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما لاعِبِينَ» (سورهٔ دخان، آیهٔ ۳۸).

هریک از این انواع، مفهوم مجزایی را منتقل می‌کند. مثلاً حالت تلفظ «ما» استفهامی با «ما» نافیه کاملاً متفاوت است و جا به جا یا یکسان خواندن آن‌ها، معنای نادرستی را القا می‌کند. به‌خصوص در جایی که دو مورد «ما» نزدیک به هم وجود دارد، این تفاوت در تلفظ باید مشهودتر باشد؛ نظیر

آیهٔ «ما اَغْنَی عَنْهُ مالُهُ وَ ما کَسَبَ» (سورهٔ مسد، آیهٔ ۲) که اولی نافیه و دومی موصول اسمی است (در مقالهٔ سید حسن ارباب با مشخصات ذکر شده، نمونههای متعددی برای این مورد ذکر شده است).

این، تنها نمونهای از نبر در کلمات بود. در کلمات مختلف قرآنی، این مسئله به وفور مشاهده میشود.

اشکال در رعایت نبر کلمات در قرائت غیرعربها بیشتر و مشهودتر است؛ هرچند به لحاظ این که قاریان عرب، گاهی بدون توجه به معنا یا رعایت لهجهٔ فصیح و صحیح، کلمات را تلفظ میکنند، این اشکال در تلاوتشان به وجود میآید.

همانند تلفظ تکتک کلمات، تلفظ درست عبارات و جملات با توجه به مفهومشان بخشی از صحت کلام را تشکیل میدهد. قاری ابتدا فهم درستی از آیه پیدا می کند؛ سپس موقعیت عبارت در کلام (سیاق) را بداند و متوجه کلیت موضوع بشود. در این صورت، نبر کلام در سیاق خودش، با نبر کلامِ جدا از سیاقش تفاوت پیدا می کند (لیلی، سهل، التنغیم و اثره فی اختلاف المعنی و دلالة السیاق، صص۶ـ۷).

همین امر در وقف بین اجزای جمله و پیش از تمام شدن معنا نیز وجود دارد بهگونهای که اگر وقف با حالتی انجام پذیرد که نشان دهندهٔ نقص در معنا باشد و مفهوم را القا کند، نبر صحیح است.

برای نبر کلام ـ یا به تعبیر برخی از محققان «تنغیم» ـ وظایفی وجود دارد:

۱ـ روشن کردن معنای نحوی و ارتباط بین بخشهای کلام در جملات منفی، استفهامی، خبری و سایر انواع؛ مثلاً اگر قاری «وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ وَ یَعْقُوبَ کُلاًّ» (سورهٔ انعام، آیهٔ ۸۴) بخواند، «کُلاًّ» تأکید برای «إِسْحاقَ وَ یَعْقُوبَ» میشود در حالی که ارتباط صحیح «وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ وَ یَعْقُوبَ کُلاًّ هَدَیْنا» است، یعنی «کُلاًّ» مفعولبه «هَدَیْنا» و مقدم بر آن است.

۲ـ روشن کردن بعضی از ادوات محذوف در جمله؛ نظیر این که در آیهٔ «فَاعْفُوا وَ اصْفَحُوا حَتَّی یَأْتِیَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ» (سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۰۹) جملهٔ «إِنَّ اللَّهَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ» در حکم تعلیل است، هرچند از لحاظ نحوی استیناف محسوب میشود (درویش، محیی الدین، اعراب القرآن الکریم و بیانه، ج۱، ص۱۶۶).

نمونهٔ دیگر در آیهٔ «وَ اقْتُلُوهُمْ حَیْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَ أَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَیْثُ أَخْرَجُوکُمْ وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَ لا

تُقاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ حَتَّى يُقاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذلِكَ جَزاءُ الْكافِرِينَ» (سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۹۱) است که عبارت پایانی «كَذلِكَ جَزاءُ الْكافِرِينَ» استیناف و بدون محلی از اعراب است. در عین حال، آن را تعلیلی دانسته‌اند (صافی، محمود بن عبد الرحیم، الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و نحوه و بیانه، ج۲، ص۳۹۳).

۳ـ تمایز گذاشتن بین معانی ادوات و حروف؛ مانند آن که در آیهٔ «اَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يا حَسْرَتى عَلى ما فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَ إِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ» (سورهٔ زمر، آیهٔ ۵۶) حرف «یا» برای ندبه است و محزون خواندن جمله می‌تواند نشان دهد که آن برای ندا نیست، بلکه ندبه است.

۴ـ تعبیر در کلام که امکان روشن کردن شخصیت متکلم و حالات مختلف را دارد: نبر تعبیر، نبر تعبیر جملهٔ معترضه، نبر ندا در جملات، نبر در بدل، نبر در تعبیرهای متعدد، نبر در استفهام، نبر در طلب (پیشین، صص۸ـ۱۰).

تأکید بر این امر لازم است که چنانچه نبر در کلمه و کلام رعایت شود، معانی کلام الهی بهتر منتقل می‌شود.

نتیجه‌گیری

۱ـ قرائت تحقیق، ازجملهٔ ریشه‌دارترین انواع قرائت قرآن است که از دورهٔ نزول قرآن کریم در میان صحابه نمونه‌هایی از آن ملاحظه می‌شود و تقریر رسول اکرم(ص) بر صحت آن قابل استنتاج است.

۲ـ قرائت تحقیق، قرائتی است با حداکثر التزام به قواعد تلفظ و تجوید. البته میل پیدا نکردن به افراط و رعایت میزان طبیعی قواعد، جزء لوازم قرائت تحقیق است.

۳ـ به کار بستن صوت زیبا و لحن شایسته و مطلوب در قرائت تحقیق را می‌توان یکی از ویژگی‌های قرائت تحقیق در مقام تبلیغ قرآن دانست؛ ولی ضروری آن محسوب نمی‌شود.

۴ـ توجه دقیق به رعایت نبر در کلمات و جملات، از ویژگی‌هایی برای قرائت تحقیق به شمار می‌آید که در دوره‌های اخیر مورد توجه بیشتری قرارگرفته است. این نکته، سبب ارتقای کیفی سطح قرائت تحقیق و تطابق آن با معانی خواهد بود.

منابع

ـ قرآن کریم

ـ نهج البلاغه، تصحیح و تعلیق صبحی صالح، بیروت، بی نا، چاپ اول، ۱۳۸۷ق

ـ ابنبطوطه، شمس الدین ابوعبدالله محمد بن عبدالله، تحفة النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار، رباط، اکادیمیة المملکة المغربیة، ۱۴۱۷ق

ـ ابن‌الجزری، ابوالخیر محمد بن محمد، النشر فی القراءات العشر، محقق محمد علی ضبّاع، بیروت، دار الکتاب العربی، بیتا.

ـ ابن‌منظور، محمد بن مکرَّم، لسان العرب، تعلیق: علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۰۸ق

ـ ارباب، سید حسن، النَّبر فی القرآن الکریم، مجله دراسات دعویة، سودان، دانشگاه بینالمللی آفریقا، شماره ۱۷، ژانویه ۲۰۰۹م

ـ بنیادی، محمد، مصباح القرآن، تهران، عابد، چاپ دوم، ۱۳۸۱ش

ـ حصری، محمود خلیل، احکام قراءة القرآن الکریم، قاهره، مکتبة السنة، چاپ اول، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲م

ـ الحمد، غانم قدّوری، الدراسات الصوتیة عند علماء التجوید، عمّان، دار عمّار للنشر و التوزیع، چاپ سوم، ۱۴۳۰ق/۲۰۰۹م

ـ الخلیفة، ابوبکر یوسف، اصوات القرآن کیف نتعلمها و نعلمها، خارطوم، دار المرکز الاسلامی الافریقی للطباعة، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق

ـ دانی، ابوعمرو عثمان بن سعید، التحدید فی صنعة الاتقان و التجوید، محقق فرغلی سید عرباوی، (قاهره،) مکتبة اولاد الشیخ للتراث، ۲۰۰۸م

ـ درویش، محیی الدین، اعراب القرآن الکریم و بیانه، دمشق، دار الارشاد، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق

ـ دقر، عبدالغنی، معجم النحو، قم، مکتبة القیام، بیتا

ـ زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق: یوسف عبدالرحمن مرعشلی، جمال حمدی ذهبی و ابراهیم عبدالله کردی، بیروت، دار المعرفه، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.

ـ سعید، لبیب، الجمع الصوتی الاول للقرآن الکریم (المصحف المرتل، بواعثه و مخططاته)، قاهره، دار الکاتب العربی للطباعة و النشر، بیتا

ـ صافی، محمود بن عبدالرحیم، الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه، دمشق و بیروت، دار الرشید و مؤسسة الایمان، چاپ چهارم، ۱۴۱۸ق

ـ طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، چاپ پنجم، ۱۴۱۲ق/۱۳۷۱ش

ـ طباطبائی یزدی، محمدکاظم، العروة الوثقی، بیروت، مکتب وکلاء الامام الخمینی(ره)، چاپ اول، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م.

ـ طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان لعلوم القرآن، تهران، اسوه، چاپ اول، ۱۴۲۶ق/۱۳۸۴ش

ـ عبدالمجید، سید علی، مقتطفات فی علم التجوید، بینا، بیتا
ـ عثمان، حسنی شیخ، حق التلاوة، جدّه، دار المنارة للنشر و التوزیع، چاپ دوازدهم، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۸م
ـ غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، دار المعرفة، ۲۰۰۴م
ـ فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، ضبط و توثیق یوسف شیخ محمد بقاعی، بیروت، دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع، ۱۴۲۸ـ۱۴۲۹ق/۲۰۰۸م
ـ کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، اسوه، چاپ ششم، ۱۴۲۸ق
ـ لیلی، سهل، التنغیم و اثره فی اختلاف المعنی و دلالة السیاق، مجلة کلیة الآداب و العلوم الانسانیة و الاجتماعیة، الجزائر، بسکرة، شماره ۷، ژانویه ۲۰۱۰م
ـ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تهران، انتشارات کتابچی، چاپ سوم، ۱۳۷۴ش
ـ مخلص، عدی یوسف، المقدسی البشاری حیاته و منهجه، نجف، چاپخانة نعمان، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م
ـ مقدسی، شمس الدین ابوعبدالله محمد بن احمد بن ابی‌بکر، کتاب احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، بیروت، دار صادر، بی‌تا، افست از نسخة چاپخانة لیدن در سال ۱۹۰۶م
ـ موسوی بلده، سیدمحسن، حلیة القرآن، تهران، احیاء کتاب، چاپ بیست و یکم، ۱۳۸۰ش
ـ نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۸ق

یازدهمین نشست تخصصی اساتید قرآن پایان نامه ممتاز و فوق ممتاز حاج و فطن قرآن کریم

جایگاه قرائت تحدیری در دانش تجوید و دانش فقه

محمد صادق یوسفی مقدم[1]

چکیده:

در این مقاله پس از مفهوم شناسی تحدیر در لغت، فقه و تجوید و تقسیم قرائت تجویدی به قرائت ترتیل، تحقیق، تدویر و تحدیر، تعریفی از قرائت تحدیری ارائه شده است. آنگاه با بیان ضرورت رعایت احکام تجویدی در قرائت تحدیری، هدف قرائت از منظر روایات و دیدگاه اندیشمندان تحلیل و حکم فقهی آن نیز بررسی شده است.

سپس با تبیین مفهوم اصطلاح هذرمه از منظر لغت، فقه و تجوید، روایات خاص آن بررسی و اثبات گردیده است که قرائت هذرمه در روایات مرادف قرائت تحدیری بوده و آن دو از حکمی یکسان برخوردارند.

کلیدواژه‌ها: قرائت، تحدیر، حدر، تجوید، هذرمه و ...

۱ـ عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی/

مقدمه

درباره قرائت تحدیری میان عالمان و قاریان پرسش‌هایی مطرح است، مانند اینکه: آیا به رغم تسریع در قرائت تحدیری، آن قرائت باید مجود باشد؟ آیا قرائت تحدیری که برای درک ثواب بیشتر انجام می‌پذیرد، مانند سایر قرائات، از مستندات علمی خاصی برخوردار است؟ آیا قرائت هذرمه همان قرائت تحدیری بوده یا دو قرائت متمایز و متفاوت اند؟

در این مقاله سعی شده است به پرسش‌های یاد شده، به صورت دقیق و در عین حال مختصر پاسخ داده شود، به این صورت که قرائت تحدیری هر چند به میزان سایر قرائات از استواری الفاظ برخوردار نیست و مانند قرائت ترتیلی، مورد ترغیب آیات و روایات قرار نگرفته است، اما افزون بر آنکه قرائت تحدیری باید مجوّد باشد، مستندات علمی نشان می‌دهد که از پشتوانه روایی نیز برخوردار است و روایات خاص هذرمه، نه تنها نفی اعتبار قرائت هذرمه نیست، بلکه تحلیل آن‌ها بیانگر اعتبار و استحباب قرائت تحدیری است.

مفهوم شناسی تحدیر

تحدیر در لغت

حدر در لغت به معنای فرود آمدن از بالا به پایین و سرازیر شدن، همراه با سرعت و تندی است، (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۳، ص۱۷۸) در برابر «صعد» که به معنای بالا رفتن به مکان مرتفع و مشرف است.(همان، ج۱، ص۲۸۹) به طور معمول صعود با آرامی و کندی و حدر با سرعت و تندی، انجام می‌پذیرد. همچنین حدر به معنای سرعت در هر چیزی نیز آمده است. (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۶، ص۲۵۷.) با توجه به این که معنای مطابقی حدر هبوط است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج۴، ص۱۷۲) و هبوط با سرعت روی می‌دهد، باید سرعت را لازمه هبوط و افتادن از بلندی به پایین دانست. از این رو ابن جزری می‌نویسد: حدر مصدر از فعل حدر یحدر، (به فتح دال در فعل ماضی و ضم آن در فعل مضارع) از حدور به معنای هبوط، خلاف صعود است و لازمه هبوط سرعت داشتن است. (لبیب السعید، ۱۹۷۰م، ج۱، ص۲۰۷)

تحدیر دراصطلاح

با توجه به کاربرد تحدیر در اصطلاح دانش تجوید و دانش فقه، نخست به صورت مختصر اصطلاح تحدیر در دانش فقه را بیان می‌کنیم سپس به بررسی اصطلاح تحدیر در دانش تجوید می‌پردازیم.

تحدیر در دانش فقه

واژه تحدیر در اصطلاح فقه، (عبدالمنعم، ۱۴۱۹ق، ج۱،ص۵۵۵) در برابر ترتیل بکار می‌رود. هر چند واژه تحدیر در معاجم فقهی، در قرائت سریع، به صورت یک اصطلاح، بکار رفته است.(فتح الله، ۱۴۱۵ق، صص۷۰۴ و ۹۵۴) ولی بیشترین استعمال فقهی آن در مورد کیفیت قرائت اقامهء نماز است. فقیهان جملگی بر این باوراند که اذان با ترتیل و اقامه به صورت حدر، خوانده می‌شود. (شهید ثانی، ۱۴۲۲ق، ج۲، ص۶۵۱؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۲۵۵ و بحرانی، ج۷، ۱۴۰۵ق، ص۴۱۰) آنان بر اساس روایتی از امام صادق(علیه السلام) که فرموده است: «الأذان والإقامة مجزومان» (صدوق، ، ج۱، ص۲۸۴) (در روایت دیگری به جای کلمه مجزومان، موقوفان بکار رفته است. همان)، بر این باورند که حدر در قرائت به معنای ترک وقوف نیست، بلکه به معنای کوتاه کردن وقوف است.(همان.) با اینکه در فقه واژه حدر کمتر در مورد قرائت بکار رفته است، اما از نظر معنا تفاوتی بین حدر در اقامه و حدر در قرائت نیست. این مطلب در معاجم فقهی بیان شده است. (عبدالمنعم، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۲۵۸)

واژه حدر در روایات نیز بیشتر در کار برد فقهی یاد شده به کار رفته است. چنانکه حسن بن السری از قول امام صادق(ع) نقل می‌کند که آن حضرت فرموده است: اذان را با ترتیل و اقامه را با حدر و سریع بخوانید (الاذان ترتیل والإقامة حدر).(کلینی، ۱۳۶۵، ج۳، ص ۳۰۶)

تحدیردر دانش تجوید

در اصطلاح دانش تجوید، قرائت تحدیری در برابر قرائت تحقیقی است.(ابن جزری، ج۱، ص۲۰۷) به این معنا که قرآن در قرائت تحقیق با درنگ بیشتر و در قرائت تحدیر با سرعت بیشتر خوانده می‌شود. در حقیت حدر در اصطلاح، همان معنای التزامی حدر در لغت است. از این رو جزری

می‌نویسد: تعریف قرائت حدر، به سرعت در قرائت، تعریف شئ به لازم آن است.(همان)

سیوطی در تعریف قرائت حدر چنین می‌نویسد: حدر به فتح حاء و سکون دال، به معنای سهولت، سرعت و سبکی در قرائت است، که با قصر، تسکین، اختلاس، بدل، ادغام کبیر، تخفیف همزه و مانند آن، از اموری که روایت آن صحیح باشد، حاصل می‌شود، البته با رعایت إعراب، سلامت لفظ و اداء کامل حروف، بدون بریدن حروف مد، نیز بدون اختلاس بیشتر حرکات و زوال صدای غنّه. در قرائت حدر نباید به گونه‌ای تفریط کند که از قرائت صحیح خارج شده و به آن تلاوت نگویند. ابن کثیر، ابو جعفر و نیز آنان که مد منفصل را با قصر تلاوت می‌کنند، مانند ابو عمرو و یعقوب، با روش حدر، قرائت می‌کرده‌اند. (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج۱، ص۳۲۳ و ۳۲۴)

محمدباقر حجتی نیز از قول ابن جزری در باره معنای اصطلاحی حدر چنین می‌نویسد: حدر در اصطلاح قرّاء عبارت از درنوردیدن قرائت و سرعت و سبک و روان ساختن آن از طریق قصر و کوتاه قرائت کردن و ساکن خواندن متحرک و اختلاس و ادغام کبیر و تخفیف همزه‌ها و امثال آن‌ها است که همراه با وصل و اداء اعراب و مراعات اداء صحیح الفاظ و تمکّن و استواری حروف انجام می‌گیرد. این نوع قرائت در نقطهٔ مقابل و ضدّ قرائت «تحقیق» به شمار است. (حجتی، ۱۳۸۱، ص۱۶-۲۰، به نقل از ابن جزری، ج۱، ص۲۰۷) تحدیر به معنای یاد شده در معاجم اصطلاحی (فتح الله، ص۹۹) و معاجم لغوی (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج۴، ص۱۷۲ «حدر») نیز آمده است.

تحدیر از اقسام قرائت تجویدی

قرائت تجویدی به چهار قسم تقسیم می‌شود که عبارت است از تحقیق، ترتیل، تدویر و تحدیر. این جزری در کتاب النشر (ابن جزری، ج۱، ص۲۰۷) و سیوطی در کتاب التحبیر آن را به سه قسم تحقیق، تدویر و تحدیر، تقسیم کرده‌اند.(سیوطی، ص۷۶) ولی هر دو پذیرفته‌اند که قرائت ترتیل، قسیم آن سه قرائت است، به این صورت که ابن جزری در التمهید (ابن جزری، ص۶۲) و سیوطی در الاتقان (سیوطی، ج۱، ص۳۲۳ و ۳۲۴) هدف قرائت ترتیل را تدبر و استنباط و هدف قرائت تحقیق را آموزش و ریاضت دانسته و از این رهگذر ترتیل را قسیم آن سه قرار داده‌اند. بسیاری از عالمان تجوید نیز، آن را به چهار قسم یاد شده تقسیم کرده‌اند. (لبیب، ۱۹۷۰م، ص۵۸ و ص ۶۰، شافعی حفیان، ج۱، ص۹۳ و حجتی، ۱۳۸۱، ص۱۶-۲۰)

به نظر می‌آید تقسیم تجوید به تحقیق، ترتیل، تدویر و تحدیر، صحیح‌ترین نوع تقسیم است، زیرا ملاک تقسیم، تنها سرعت و بطئ زمان قرائت و چگونگی ادای حروف و کلمات آیات نیست، بلکه ملاحظه کارکرد و اهداف هر یک از قرائات، در این تقسیم‌بندی نقش دارد. بر این اساس تدبر در معنای آیات به عنوان هدف قرائت ترتیل، ریاضت و تعلیم مخاطب، به عنوان هدف قرائت تحقیق دانسته شده است، و دانی پیش‌تر از جزری و سیوطی بر این نکته تاکید دارد که فرق ترتیل و تحقیق در این است که ترتیل برای تدبّر، تفکّر و استنباط است و تحقیق برای ریاضت و تمرین زبان و نیز آموزش مخاطب. (دانی، ۱۴۲۱ق، ص۷۰) چنانکه بدست آوردن ثواب به عنوان هدف، برای قرائت حدر، تعریف شده است و تدویر را نیز قرائتی میانگین و حد وسط قرائت ترتیل و قرائت حدر، برشمرده‌اند و علت آن است که هدف قرائت ترتیل (تدبر و استنباط در قرآن)، نیز هدف قرائت حدر (نیل به ثواب بیشتر)، هر چند در مرتبه‌ای پایین‌تر، در قرائت تدویر، قابل دست‌یابی است و شاید از همین رو است که به گفته ابن جزری (دانی، ۱۴۲۱ق، ص۷۰) و سیوطی (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج۱، ص۳۲۴) : اکثر «اهل اداء» و قاریان، از بین قرائات یاد شده، قرائت تدویر را پسندیده و برگزیده‌اند.

نکته‌ای که باید به آن توجه شود این است که هر چند انواع چهارگانه قرائت تجویدی از حیث سرعت و بطئ در زمان قرائت و نیز هدف قرائت با یکدیگر فرق دارند، ولی در رعایت حق و مستحق حروف که ماهیت قرائت تجویدی است، با یکدیگر اشتراک دارند. این مطلب در بیان مفهوم اصطلاحی قرائت تحدیری، روشن خواهد شد.

لزوم رعایت احکام تجوید در قرائت حدر

به رغم جواز سرعت در قرائت تحدیری، بزرگان عرصه قرائت مانند ابن جزری بر لزوم رعایت احکام و قواعد تجوید در آن، مانند سایر اقسام قرائت، تصریح و تاکید کرده‌اند. (ابن جزری، ج۱، ص۲۱۲ و ۲۰۷) و پس از وی بسیاری از نویسندگان علم قرائت و تجوید نیز آن را یاد آور شده اند (غوثانی، ۱۴۲۷ق، ص۵؛ شافعی حیان، ج۱، ص۹۳ و الجرمی، ۱۴۲۲ق، ص۲۶۵)

محمد باقر حجتی با بیان اینکه قرائت حدر برای فزونی بهره و حسنات و احراز فضیلت تلاوت قرآن کریم مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ می‌نویسد: البته نباید حروف از رهگذر قرائت حدر دچار

نقص و بریدگی گردد و صوت غنّه از دست رود، و اکثر حرکات دچار اختلاس شود. و نیز باید از تفریط و سهل انگاری در قرائت خودداری گردد، و سهل انگاری را به جایی سوق ندهد که قرائت، صحت خود را از دست دهد، و سرانجام نتوان چنان قرائتی را «تلاوت» تلقی کرده و بالاخره نباید در قرائت حدر؛ از حد ترتیل (مناسب آن بود که به جای ترتیل، تجوید بکار می رفت، زیرا تجوید مقسم تحدیر و ترتیل است وآنچه در تحدیر باید رعایت گردد ویژگی های تجوید است) و ظاهر ساختن حروف خارج گردد. (حجتی، ۱۳۸۱ ،ص ۱۶-۲۰، به نقل از ابن جزری، ج۱، ص۲۰۷)

قدوری از قول بسیاری از پیشوایان علم قرائت از جمله أحمد بن حسین بن مهران(ت ۳۸۱ ه) می‌نویسد: قاری در قرائت حدر، آسان، سریع و سبک، قرائت می‌کند، ولی نه تنها به هیچ حرفی اخلال وارد نمی‌نماید، بلکه حق هر حرفی را از سکون، حرکت، مد و تشدید، نیز رعایت می‌کند. (غانم قدوری، ۱۴۲۴ق، ص۴۷۱)

با توجه به تعریف اصطلاحی تحدیر و ضرورت رعایت احکام و قواعد تجوید در قرائت تحدیری، این نکته آشکار می‌شود که رعایت حق و مستحق حروف در قرائت حدر، دشوار بوده و تنها از اساتید ماهر فن قرائت، ساخته است، زیرا حدر مرزی است که اگر همراه با مهارت و توانائی نباشد، قاری به لحن خفی و یا لحن جلی کشیده می‌شود. از این رو از ابن مجاهد سئوال شد: چه کسی در قرائت تواناتر است؟ «من أقرأ الناس؟ » در پاسخ گفت: آن کس که بتواند در قرائت حدر، حق حرف را تثبیت کند. «من حقق في الحدر». (غانم قدوری، ۱۴۲۱ق، ص۴۷۱، به نقل از أحمد بن أبی عمر، الإیضاح، ص۶۷)

بر همین اساس لبیب سعید می‌نویسد: هرگونه قرائت قرآنی، ناچار باید به صورت مجود قرائت شود، چنانکه در قصیده جزریه آمده است که هر کس در قرائت خود تجوید را رعایت نکند گناهکار است، (من لم یجود القرآن آثم). وی اضافه می‌کند که برهان الدین القلقیلی، در شرحش بر قصیده جزری حدیثی را نقل می‌کند مبنی بر این که: هر کس در قرائت قرآن تجوید را رعایت نکند، از نظر پیامبر(ص) فاسق نامیده شده است، (إن النبي صلى الله عليه وسلم سمى قارئ القران بغير تجويد فاسقا) لبیب سعید در ادامه می‌گوید: مذهب إمام ما، شافعی رضی الله عنه، نیز همین است. (لبیب، ۱۹۷۰م، ص۶۱)

حق آن است که اگر قاری در قرائت تحدیری سبب لحن جلی شود، الفاظ قرآن را تغییر داده و گناه کار محسوب می‌شود، از این رو قرائت مجود قرآن در هر قسمی از اقسام قرائت، لازم است. اما صحت ادعای لبیب سعید (مذهب إمام ما، شافعی رضی الله عنه، نیز همین است)، به تصریح دمیاطی از قول امام شافعی، متوقف است بر صحت حدیث. (ان صح الحديث فهو مذهبي و اضربوا بقولي الحائط) (البکری، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م، ج۱، ص۵) از این رو ایشان باید سندی بر صحت حدیث ارائه کند که نکرده است. افزون بر آن با توجه به مراجعه به عمل آمده، معلوم شد که حدیث یاد شده در منابع معتبر اهل سنت وجود ندارد.

تعریف قرائت تحدیری

با توجه به اینکه در باره معنای اصطلاحی بیان شده، قرائت تحدیری را به این شرح می‌توان تعریف کرد: قرائت تحدیری قرائتی است که قاری با التزام به رعایت قواعد واحکام تجوید، قرآن را با سرعت بیشتر از قرائت تدویری، قرائت می کند.

از نظر ابن جزری، قرائت حدر، روش ابن کثیر و ابی جعفر و قرّاء دیگری از قبیل ابی عمرو، یعقوب، قالون، اصفهانی و کسانی است که منفصل را به قصر می‌خواندند. (ابن جزری، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص۲۰۷)

هدف قرائت تحدیری

بر اساس صریح برخی آیات قرآن، غرض اصلی از نزول و قرائت قرآن کریم، تدبر و تفقه در آیات است، تا در نتیجه خردمندان برای عمل، از آن پند گیرند. كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ مُبارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آياتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبابِ.(ص/۲۹) (قرآن) کتابی مبارک است که آن را بر تو نازل کرده‌ایم، تا در آیاتش بیندیشند و خردمندان از آن پند گیرند.

با توجه به این که قرائت حدر سبب می‌شود قاری نتواند در آیات قرآن تدبر و تامل کند، این سئوال مطرح می‌شود که آیا بر قرائت تحدیری نقش بایسته‌ای مترتب است. برای پاسخ گویی به این سئوال لازم است به صورت اختصار برخی از روایاتی که در باره قرائت سریع قرآن آمده و دیدگاه

فقیهان و عالمان تجوید را، یررسی کنیم

مفاد روایات

از روایات استفاده می‌شود که قرائت سریع قرآن، با هدف جلب پاداش و ثواب بیشتر صرف نظر از تدبر در آیات، جایز است. چنانکه در برخی از روایات بر قرائت هر یک از حروف ثوابی خاص مترتب کرده است. (کلینی، ۱۳۶۵، ج۲، ص۶۱۲) و در برخی روایات قرائت قرآن را در یک شب مجاز و در سه شب، مطلوب دانسته شده است. (همان، ص۶۱۷) اکنون ا توجه به کثرت روایات به ذکر یک روایت اکتفاء می کنیم.

عنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ ع قَالَ مَنْ قَرَأَ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ فِي صَلَاتِه قَائِماً يُكْتَبُ لَه بِكُلِّ حَرْفٍ مِائَةُ حَسَنَةٍ فَإِذَا قَرَأَهَا فِي غَيْرِ صَلَاةٍ كَتَبَ اللَّه لَه بِكُلِّ حَرْفٍ - عَشْرَ حَسَنَاتٍ وإِنِ اسْتَمَعَ الْقُرْآنَ كَتَبَ اللَّه لَه بِكُلِّ حَرْفٍ حَسَنَةً وإِنْ خَتَمَ الْقُرْآنَ لَيْلاً صَلَّتْ عَلَيْه الْمَلَائِكَةُ حَتَّى يُصْبِحَ وإِنْ خَتَمَه نَهَاراً صَلَّتْ عَلَيْه الْحَفَظَةُ حَتَّى يُمْسِيَ وكَانَتْ لَه دَعْوَةٌ مُجَابَةٌ وكَانَ خَيْراً لَه مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ... (همان، ج۲، ص۶۱۱)

حسین ابن علی(ع) می‌فرماید: هر کس در حال ایستاده، در نماز، آیه‌ای از کلام خداوند عز و جل را تلاوت کند، خداوند در برابر هر حرف صد حسنه برایش می‌نویسد و اگر در غیر نماز بخواند، خداوند سبحان در برابر هر حرف، ده حسنه برایش می‌نویسد و اگر قرآن را گوش کند در برابر هر حرف یک حسنه دارد. اگر در شب، قرآن را ختم کند، ملائکه تا صبح بر او صلوات و درود می‌فرستند و اگر در روز ختم نماید!، ملائکه‌ای که حافظ اویند تا شب بر وی درود خواهند فرستاد، چنین کسی، دعایش مستجاب است و بهتر از آنچه میان آسمان تا زمین است برایش خواهد بود».

از نظر مجلسی این روایت قوی و قابل اعتماد است. (مجلسی، ۱۳۹۸ق، ج۱۳، ص۱۲۹)

روایاتی که از آن‌ها گزارش داده شد ونیز روایتی که نقل شد، به صراحت کسب ثواب بیشتر را هدف قرائت سریع قرآن دانسته است. بدیهی است که ختم قرآن در یک شب و یا سه شب، جز با تسریع در قرائت، امکان پذیر نیست.

دیدگاه اندیشمندان

بسیاری از عالمان تجوید، غرض از قرائت حدر را تکثیر حسنات و کسب فضیلت تلاوت دانسته‌اند، دانی می‌گوید: برای کسی که می‌خواهد بر حسنات خود بیافزاید و علاقه‌مند است که قرآن را ختم کند، می‌تواند قرآن را با حدر و هذرمه قرائت کند، زیرا قرائت هر حرف قرآن ده حسنه دارد و رحمت خدا در هر ختمی از قرآن نازل‌می‌شود. (غانم قدوری، ۱۴۲۴ق، ص۴۷۲) ابن جزری نیز با تعبیری متفاوت و مفادی واحد همین غرض را برای قرائت تحدیری نقل کرده است. (ابن جزری، ۱۴۲۱ق، ص۶۳ -۶۲)

از میان فقیهان فیض کاشانی گفته است: شاید مراد روایت یاد شده ختم قرآن در یک شب یا یک روز، فراغت از قرائت است، نه آنکه قاری در یک شب یا یک روز کل قرآن را قرائت کند. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج۹، ص۱۷۲۷)، ولی دیدگاه صحیح و مطابق ظاهر روایات، دیدگاه مولی صالح مازندرانی است. وی بر این باور است که ظاهر روایت ختم کل قرآن در یک شب یا یک روز است. (مولی صالح مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج۱۱، ص۳۹)

حکم قرائت تحدیری

بر اساس مفاد روایات باید گفت که قرائت تحدیری قرآن مجاز، بلکه مستحب است، چنانکه عبدالاعلی سبزواری، ختم قرائت قرآن را در سه شب مانند ختم آن در یک ماه مستحب می‌داند. (سبزواری، ۱۴۱۳ق ج۷، ص۱۳۷) با این همه باید توجه کرد که استحباب قرائت تحدیری قرآن، در حد قرائت ترتیل نیست. چنانکه شیخ طوسی (طوسی، ج۱۰، ص۱۶۲) و طبرسی (طبرسی، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م، ج۱۰، ص۱۵۹) می‌گویند: هر چند قرائت حدر مانند قرائت ترتیل جایز و نیکوست، ولی بر خلاف قرائت حدر به قرائت ترتیل، بیشتر ترغیب شده است.

قرائت هذرمه

اکنون با توجه به روایات و دیدگاه اندیشمندان دینی مبنی بر استحباب قرائت تحدیری، لازم است روایات خاصی که با عنوان «قرائت هذرمه» وارد شده، به صورت مستقل بررسی شود.

مفهوم شناسی قرائت هذرمه

از اصطلاحات مربوط به قرائت که در منابع فقهی، تجویدی و روایات آمده، اصطلاح قرائت هذرمه است. لغت شناسان حدیث، مثل ابن سلام (ابن سلام، ۱۳۸۴، ج۴، ص۲۲۰)، و ابن اثیر (ابن اثیر، النهایه ۱۳۶۴، ج۵، ص۲۵۶)، مانند اهل لغت مثل خلیل فراهیدی (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۴، ص۱۲۷)، زبیدی (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۱۷، ص۷۴۵) و ابن منظور (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج۱۲، ص۶۰۶) آن را به سرعت در قرائت، فراوانی سخن و در هم آمیختگی، معنا کرده‌اند. عالمان تجوید مانند دانی (دانی، ۱۴۲۱ق، ص۷۱) و جزری (ابن جزری، ۱۴۲۱ق، ص۶۲) آن را مرادف قرائت حدر قرار داده و مانند قرائت حدر آن را مجاز دانسته‌اند. برخی از عالمان تجوید آن را قرائتی غیر مجاز و متفاوت از قرائت حدر دانسته و می‌نویسد: اگر قاری با سرعت بیشتر از مرتبه حدر، قرائت کند، به گونه‌ای که در قصر مدها و اختلاس حروف از حد مجاز تجاوز کند، قرائتش را قرائت هذرمه می‌نامند، و رسول خدا در حدیثی از آن قرائت نهی کرده است. (غوثانی، ۱۴۲۵ق، ص۲۱)

قرائت هذرمه در روایات

به نظر می‌آید برای شناخت دیدگاه صحیح، باید روایاتی که در آن‌ها به طور خاص عنوان «هذرمه» وارد شده، بررسی شود، آنگاه روشن خواهد شد که قرائت هذرمه همان قرائت حدر است یا اصطلاحی متفاوت از آن است.

۱. در یکی از روایات علی بن أبی حمزه می‌گوید: در جلسه ای که من در خدمت امام صادق(ع) بودم، أبو بصیر خطاب به آن حضرت عرض کرد، جانم به فدایت، قرآن را در یک شب قرائت کنم؟ امام در پاسخ فرمود: نه، پرسیدم در دو شب ؟ حضرت فرمود نه، تا اینکه سئوال من به قرائت در شش شب رسید، آنگاه حضرت با دستش اشاره کرد و با کلمه «ها» (واژه «ها» کلمه جواب و به معنای نعم است) فرمود: آری. سپس آن حضرت خطاب به ابا محمد (ابو بصیر) مدت ختم قرآن را یک ماه و کمتر از آن قرار داده و در مقام تعلیل می‌فرماید: إِنَّ الْقُرْآنَ لَا يُقْرَأُ هَذْرَمَةً وَ لَكِنْ يُرَتَّلُ تَرْتِيلًا إِذَا مَرَرْتَ بِآيَةٍ فِيهَا ذِكْرُ النَّارِ وَقَفْتَ عِنْدَهَا وَ تَعَوَّذْتَ بِاللَّهِ مِنَ النَّار

پس از آن أبو بصیراز قرائت هذرمه در ماه مبارک رمضان این‌گونه سئوال می‌کند: قرآن را در

یک شب در ماه رمضان قرائت کنم؟ حضرت در پاسخ می‌فرماید: نه، پرسیدم در دو شب ؟ حضرت فرمود نه، پرسیدم در سه شب؟ حضرت با کلمه «ها» و اشاره دست فرمود آری. آنگاه در مقام تعلیل برای جواز قرائت هذرمه فرموده است: شَهْرُ رَمَضَانَ لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ مِنَ الشُّهُورِ لَهُ حَقٌّ وَ حُرْمَةٌ أَكْثِرْ مِنَ الصَّلَاةِ مَا اسْتَطَعْت.

صدر روایت از قرائت هذرمه نهی می کند (الْقُرْآنَ لَا يُقْرَأُ هَذْرَمَةً) و ذیل آن با تعبیر (شَهْرُ رَمَضَانَ لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ مِنَ الشُّهُورِ) آن را مجاز دانسته است. اکنون این سئوال مطرح می‌شود که اگر قرائت هذرمه به صورت مطلق ممنوع است، چرا حضرت آن را در ماه رمضان اجازه داده است. از این رو باید گفت که مقصود امام از نهی قرائت هذرمه، دعوت مسلمانان است به قرائت ترتیل که سبب افزایش فهم آنان می‌شود. در حقیقت این نهی ترغیب به قرائت ترتیل است، نه عدم جواز قرائت هذرمه، زیرا اگر قرائت هذرمه جایز نبود، به هیچ وجه آن را در ماه رمضان نیز مجاز نمی‌کرد.

۲. در روایت دیگری علی بن أبی حمزهٔ مطلب یاد شده را از ابو بصیر با کمی تغییر نقل کرده و می‌گوید خدمت امام صادق(ع) شرفیاب شدم، پس ابو بصیر به آن حضرت عرض کرد: جُعِلْتُ فِدَاكَ أَقْرَأُ الْقُرْآنَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فِي لَيْلَةٍ فَقَالَ لَا قَالَ فَفِي لَيْلَتَيْنِ قَالَ لَا قَالَ فَفِي ثَلَاثٍ قَالَ ها وَ أَشَارَ بِيَدِهِ ثُمَّ قَالَ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّ لِرَمَضَانَ حَقّاً وَ حُرْمَةً لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ مِنَ الشُّهُورِ وَ كَانَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ (ص) يَقْرَأُ أَحَدُهُمُ الْقُرْآنَ فِي شَهْرٍ أَوْ أَقَلَّ إِنَّ الْقُرْآنَ لَا يُقْرَأُ هَذْرَمَةً وَ لَكِنْ يُرَتَّلُ تَرْتِيلًا فَإِذَا مَرَرْتَ بِآيَةٍ فِيهَا ذِكْرُ الْجَنَّةِ فَقِفْ عِنْدَهَا وَ سَلِ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ الْجَنَّةَ وَ إِذَا مَرَرْتَ بِآيَةٍ فِيهَا ذِكْرُ النَّارِ فَقِفْ عِنْدَهَا وَ تَعَوَّذْ بِاللَّهِ مِنَ النَّار (کلینی، ۱۳۶۵، ج۲، ص۶۱۷)

جانم به قربانت: در ماه رمضان همه قرآن را در یک شب بخوانم؟ حضرت فرمود: نه، عرض کردم: در دو شب؟ فرمود: نه، عرض کردم: در سه شب؟ فرمود: «ها» (یعنی آری بخوان) و با دست خود اشاره فرمود، (گویا به این وسیله می‌خواستند ابو بصیر را متوجه مطلب جدیدی کنند.) سپس فرمود: ای ابا محمد برای ماه رمضان حقی و حرمتی است که ماه‌های دیگر مانند آن نیستند (یعنی اینکه اذنت دادم در سه شب بخوانی بخاطر حرمت ماه رمضان و امتیازش با ماه‌های دیگر است) و اصحاب حضرت محمد(ص) قرآن را در یک ماه یا کمتر می‌خواندند، و هر آینه قرآن با سرعت و شتاب خوانده نشود، و باید هموار و شمرده و با آهنگ خوش خوانده شود، و هر گاه به آیه‌ای که در آن نام بهشت برده شده است گذر

کنی آنجا بایست، و از خدای عز و جل بهشت را بخواه، و چون به آیه‌ای که در آن ذکر دوزخ است گذر کنی نزد آن نیز بایست و از دوزخ بخدا پناه ببر.

این روایت نیز مانند روایت گذشته در مقام نهی از قرائت هذرمه نیست، بلکه در مقام بیان ترجیح قرائت ترتیل بر قرائت هذرمه است.

یاد آوری این نکته لازم است که در روایات از قرائت با سرعت با عنوان (هذّ) نیز یاد شده و از آن نهی شده است. (کلینی، ج ۲، ص ۶۱۴.) نهی از قرائت یاد شده برای آن است که بدون ترتیل بوده و فهم معنا در آن از دست می‌رود.(عظیم آبادی، عون المعبود، ج۴، ص ۱۹۱)

۳. امام صادق «ع» در بخشی از دعای قرائت قرآن، هنگام به دست گرفتن آن و پیش از قرائت، چنین به خدا عرض می کند:

اللهم! فاجعل نظري فيه عبادة، و قراءتي تفكرا، ... و لا تجعل قراءتي قراءة لا تدبّر فيها ... و لا قراءتي هذرمة؛ انّك أنت الرّؤوف الرّحيم.

خداوندا! نگریستن مرا درقرآن عبادت قرار ده، و قرائتم را اندیشیدن، ... و آن را خواندنی بی‌تدبر قرار مده، ... و قرائتم را خواندنی تند و هذرمه مگردان، همانا تو مهربان و بخشاینده‌ای.

در دعای یاد شده امام از خداوند می‌خواهد که به او توفیق قرائتی عطا کند که بتواند در آیات قرآن تدبر کند. بدیهی است این دعا در مقام بیان این است که قرائت ترتیل مطلوب تر از قرائت هذرمه است.

از این رو برخی از فقیهان قرائت هذرمه را به معنای سرعت در قرائت دانسته و از آن منعی نکرده است. (همدانی، ج۱، ص۵۰۳) برخی، روایات یاد شده را ذیل عنوان استحباب اهداء ثواب قرائت قرآن نقل کرده و از قرائت هذرمه برای اهداء ثواب قرائت بهره گرفته است. (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج۷، ص۱۳۸)

اما ادعای برخی مبنی بر اینکه قرائت هذرمه جز در ماه مبارک رمضان جایز نیست (جزائری، ص۱۴۸)، ناتمام است، زیرا ظاهر روایات یاد شده مطلوبیت آن در ماه رمضان است، و نتیجه آن، عدم جواز در غیر ماه رمضان نیست. به طور مثال امام(ع) در بخشی از روایت دوم ابی حمزه می‌فرماید:

إِنَّ لِرَمَضَانَ حَقّاً وَ حُرْمَةً لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ مِنَ الشُّهُورِ. این تعبیر بیانگر مطلوبیت قرائت هذرمه در ماه رمضان است، نه عدم جواز در غیر ماه رمضان.

به نظر می‌آید که قرائت تحدیری در اصطلاح قاریان همان قرائت هذرمه در اصطلاح روایات است. از این رو حکم فقهی قرائت تحدیری نیز، همان حکم قرائت هذرمه خواهد بود. توضیح اینکه چنانکه قرائت تحدیری جایز و مستحب است، قرائت هذرمه نیز جایز و مستحب است. البته باید توجه داشت که قرآن و روایات بر قرائت ترتیلی تاکید و ترغیب فراوان کرده اند، و چنان ترغیبی به قرائت تحدیری در روایات دیده نمی‌شود.

شاید حکمت حکم یاد شده این باشد که در قرائت حدر زمینه نقص و بریدگی حروف، از بین رفتن صوت غنّه، اختلاس حرکات و... وجود دارد. در نتیجه با تفریط و سهل انگاری، قرائت قرآن، صحت خود را از دست داده و به سوی قرائت لحنی کشیده می‌شود.

منابع

ـ ابن اثیر، مبارک ابن محمد، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، چاپ چهارم، موسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۴.

ـ ابن جزری، ابو الخیر محمد ابن محمد، التمهید فی علم التجوید، موسسه الرساله، بیروت، ۱۴۲۱ق.

ـ ابن جزری، ابو الخیر محمد ابن محمد، النشر فی القراءات العشر، دارالکتب العلمیه، بیروت.

ـ ابن سلام، القاسم، غریب الحدیث، تحقیق محمد عبد المعید خان، چاپ اول، ، دار الکتاب العربی، ۱۳۸۴ق.

ـ ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، نشر أدب حوزة، قم، ۱۴۰۵ق.

ـ بحرانی، یوسف، الحدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۵ق.

ـ البخاری، محمد ابن اسماعیل، صحیح البخاری، دار الفکر، ۱۴۰۱ق.

ـ البکری الدمیاطی، اعانة الطالبین، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م.

ـ الجرمی، ابراهیم محمد، معجم علوم القرآن، ، چاپ اوّل، دار القلم، دمشق، ۱۴۲۲ق.

ـ الجزائری، سید عبد الله، تحفة السنیة فی شرح نخبة المحسنیة، تحقیق الجزائری، مخطوط.

ـ حجتی، محمد باقر، تجوید قرآن کریم، چاپ اول، دفتر نشر – سمت، تهران، ۱۳۸۱ق.

ـ دانی، عثمان ابن سعید، التحدید فی الإتقان و التجوید، دار عمان، عمانف ۱۴۲۱ق.

ـ فتح الله، احمد، معجم الفاظ الفقه الجعفری، ۱۴۱۵ق.

ـ زبیدی، تاج العروس، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت، ۱۴۱۴ق.

ـ سبزواری، سید عبد الاعلی، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، موسسه المنار، قم، ۱۴۱۳ق.

ـ سبزواری، محمد باقر، ذخیره المعاد فی شرح الارشاد، موسسه آل البیت لاحیاء التراث.

ـ سیوطی، جلال الدین، الإتقان فی علوم القرآن، تحقیق سعید المندوب، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۶ق.

ـ سیوطی، جلال الدین، التحبیر فی علم التفسیر، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۱ق.

ـ شافعی حفیان، عبد السمیع ،الوافی فی کیفیه ترتیل القرآن الکریم

ـ شهید ثانی، زین الدین بن علی، روض الجنان فی شرح ارشاد الاذهان، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۴۲۲ق.

ـ شیخ الصدوق، من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، مؤسسة النشر الإسلامی، قم.

ـ صالح المازندرانی، ملامحمد، شرح اصول کافی، تحقیق ابو الحسن شعرانی، چاپ اول، ، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۱ق.

ـ عظیم آبادی، عون المعبود، چاپ دوم، ناشر دار الکتب العلمیة – بیروت – لبنان، ۱۴۱۵ق.

ـ طبرسی، فضل ابن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۵ق.

ـ طوسی، محمد ابن الحسن، التبان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمدقصیر عاملی، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت.

ـ عبد المنعم، محمود عبد الرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهیة، دار الفضیله، قاهره، ۱۴۱۹ه.

ـ غانم قدوری الحمد، الدراسات الصوتیة عند علماء التجوید، چاپ اول، ۱۴۲۴، دار عمان، عمان.
ـ الغوثانی، یحی عبد الرزاق، تیسیر أحکام التجوید، چاپ چهارم، ۱۴۲۷ه، دار الغوثانی، دمشق.
ـ الغوثانی، یحی عبد الرزاق، علم التجوید، چاپ چهارم، ۱۴۲۵ه، دار الغوثانی، دمشق.
ـ فراهیدی، خلیل ابن احمد، ۱۷۵ه، العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، چاپ سوم، ۱۴۰۹ه، موسسه دار الهجره.
ـ فیض کاشانی، ملامحسن، الوافی، مکتبة الامام أمیر المؤمنین علی (ع)، أصفهان، ۱۴۰۶ق.
ـ کلینی، محمد ابن یعقوب، ۳۲۹ه، الکافی، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ش، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
ـ لبیب السعید، التغنی بالقرآن، الهیئه المصریه العامه للتالیف و النشر، ۱۹۷۰م.
ـ مجلسی، محمد تقی، روضه المتقین فی شرح من لایضره الفقیه، مطبعه العلمیه، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشان پور، ۱۳۹۸ق.
ـ المصطلحات، اعداد مرکز المعجم الفقهی،
ـ همدانی، آقا رضا، مصباح الفقیه (ط.ق)، منشورات مکتبه الصدر، تهران.

یازدهمین نشست تخصصی استیدهای قرآن کریم
حافظان ممتاز و قاریان

بخش دوم:

مهندسی تلاوت

بیانات استاد طه محمد عبدالوهاب

مقدمه‌ی هندسه تلاوت، بحث غناء در تلاوت است. تفاوت غناء با موسیقی در ضمن روایتی از رسول اکرم (ص) ذکر شده : «لیس منّا من لم یتغنّ بالقرآن» فرق است بین یَتغنّی و یُغنّی.

یُغنّی یعنی نصّ قرآن را در خدمت نغمهسرایی قراردادن، ولی یتغنّی یعنی استخدام و به کارگیری نغمه‌ها در خدمت نصّ قرآنی.

فرق بین دو کلمه «المَعنی» و «المَغنی» یک نقطه است که آن نقطه، تدبّر در معانی قرآن را نشانه قرار می‌دهد.

تعریف تغنّی از دیدگاه علماء این است: اطراب و تحزین در کلمات موزون و غیر آن. مقصود از اطراب، وجد آفرینی و مقصود از تحزین در تلاوت، خشوع است که در تلاوت اهمیت بسزایی دارد.

البته این تحزین در جایگاه خود باید باشد، مثلاً در یکی از تلاوت‌های استاد منشاوی، به هنگام تلاوت ایشان از آیه«انّ للمتقین مفازاً» که با حزن خواندند، یکی از مستمعین گفت چرا با حزن خواندی؟ آیا تصور میکنی که از اهل تقوا نیستی یا آن که نسبت به بهشتیان کینه به دل داری؟!

اگر قاری، نغمه مخالف و منافی با معنای آیه انتخاب کند، ممکن است این کار او در حدّ شرک ارزیابی شود.

مثلاً اگر قاری لحن خود را در عبارت «وللکافرین عذاب الیم» کاملاً محزون نماید، آیا این تلقّی و القاء را ندارد که گویی دل آن قاری برای عذاب کافران سوخته و متألّم شده است؟ گویی که کافران مورد ظلم واقع شده‌اند! در حالی‌که معنای آیه این طور نیست.

انواع تحزین (و بکاء) در تلاوت :

الف ـ بکاء شوق مثل شوق نسبت به حج رفتن یا شوق، هنگام خواندن عبارات: «غافر الذنب و قابل التوب»، که مشتاق مغفرت و توبه پذیری خدا را می‌رساند.

ب ـ بکاء پشیمانی مثل «یا لیتنی کنت تراباً» و مشابه آن

ج ـ بکاء ألم (درد)، نوعی توبیخ را دارد، مثل:«ألم یأتکم رسل منکم ... قالوا بلی»، نغمه مناسب این نوع آیات، اظهار درد و ناراحتی می‌باشد.

د ـ بکاء تضرّع و دعا : آیات دعایی مصداق این نوع هستند.

هـ ـ حزن بر فعل دیگری، مثل «و قالت الیهود یدالله مغلولة»، یعنی آیاتی که مناسب شأن خدا و یا پیامبر اکرم(ص) نیست ولی افرادی چنین نسبت‌هایی را داده‌اند.

*** ترجیع**

ترجیع مربوط به لحن می‌شود.

تعریف : اعاده کردن یا تکرار شدن نت و نغمه را ترجیع می گویند ـ به عبارت دیگر یک جمله لحنی و موسیقایی را مرتّباً تکرار کردن؛ ترجیع است که قاری باید از آن اجتناب کند.

تذکّرمهم ـ این که گفته شده لحن قرآنی متأثر از موسیقی عرب است؛ درست نیست. بنظر من، مطلب عکس این است. یعنی لحن و موسیقی عرب را از قرائت قرآن گرفته‌اند. دلایل اثبات آن از جمله آن است که محمد عبدالوهاب(موسیقیدان معروف و شاگرد علی محمود) می گوید تا زمانی که قاریان قرآن می‌خوانند، ما آهنگ سازی می کنیم. سید درویش نیز از تصویر معنایی قرائت قرآن، آهنگ‌سازی می کرده است.

عبیدالله بن بکر ثقفی در سال ۱۵۰ هـ از خلال تلاوت قرآن، مقام‌های لحنی را کشف کرد و در سال ۲۶۰ هـ ابونصر فارابی مؤلّف موسیقی کبیر و ایقاعات، از عالمان مسلمان و اهل قرآن هستند.

نه فقط دانش موسیقی بلکه همه علوم از قرآن استخراج می‌شود.

مهندسی و معماری تلاوت

سیدعلی سرابی : مهندسی و معماری تلاوت یعنی طراحی تلاوت و استفاده از ابزاری (اعم از صدا ـ پردازش لحنی ـ آشنایی با مفاهیم قرآن و وقف و وصل آن) که در اختیار قاری است برای آن که تلاوت تأثیر گذاری ارایه دهد.

هندسه و معماری تلاوت از بیان طه محمد عبدالوهاب

یک سؤال اصلی در اینجا وجود دارد که قاری چه مقدماتی را باید در خود فراهم آورد تا تلاوت او دارای هندسه باشد؟ دو موضوع را باید در نظر بگیریم : ۱ـ آمادگی روحی و فنّی قاری ۲ـ متن و نص

ما در گفتارهای طبیعی خود، ردیف‌های لحنی کلام خود را مطابق معنایی که می‌خواهیم ارایه نمائیم، تنظیم می‌کنیم. تلاوت نیز همین طور است. نغمه و لحن کاملاً متأثّر و تابعی از معنای متن است نه بالعکس

۱ـ آمادگی روحی ـ درونی قاری

آماده سازی روحی قاری و زیّ و شخصیت او خیلی اهمیت دارد، چون کلام الهی را می‌خواند و مطابق روایت نبوی: «ما أذن الله لشیء ما اذن لنبی حسن الصوت یتغنّی بالقرآن»، هر تلاوت قرآن را خداوند استماع می‌فرماید. به عبارت دیگر قاری، سخنگوی وحی الهی و نماینده خداوند است که می‌خواهد کلام خدا را در حضور خدا به مردم منتقل نماید.

قاری باید از خیال‌پردازی قبل از تلاوت بپرهیزد. منظور از خیال‌پردازی، ایجاد ذهنیت نسبت به تعداد و نحوه حضور افراد در جلسه تلاوت است. همچنین اگر در جایی دعوت می‌شود که قاریان دیگر نیز هستند حسّ رقابت در او باعث تأثیر منفی در تلاوت نشود.

قاری قرآن در رتبه و درجه والایی قرار دارد، آنطور که در روایات آمده : اهل القرآن اهل الله و خاصّته.

حتی اگر کسالت و بیماری عارض قاری قرآن شود، نباید نسبت به آن حساسیت نشان دهد.

قاری باید مثبت‌نگر و متوکّل بر خدا باشد.

می‌گویند محمد رفعت بیماری حنجره‌ای پیدا کرد. مردم برای جمع‌آوری هزینه درمان ایشان

مبادرت کردند (حدود ۵۰ هزار جُنیه جمع شد که در روزگار ما ۵۰ میلیون جنیه ارزش دارد) ولی شیخ رفعت نپذیرفت و جمله‌ی معروف ایشان آن بود که : «قارئ القرآن لا یُهان» یعنی قاری قرآن نباید خود را با (پذیرفتن) مادیات، مورد اهانت قرار دهد.

این روحیات مثبت، در تلاوت ما تأثیر به سزایی دارد.

۲ـ آمادگی از حیث تسلّط بر آیات و انتخاب لحن مناسب آن‌ها ـ(بایدها و نبایدها در تلاوت)

الف ـ قاری قرآن لازم است قبل از تلاوت خود، آیات مورد نظر را ملاحظه و مطالعه کند و از حیث معنا و اجرائیات باید آمادگی کسب کند، حتماً باید معنای آیاتی را که می‌خواند، بداند.

ب ـ مقاماتی که قاری می‌خواهد انتخاب کند باید براساس متن و معنای آیات باشد، مقامات معمولاً با مقام بیات شروع می‌شود که همان مقام حِوار یا محاوره‌ای است.

اساس انتشار کلام خدا، با محاوره و گفتگو و منطق بوده و نه با تحکّم و شمشیر .

ج ـ اگر قرار است که مثلاً یک ساعت تلاوت کنم، حداقل هشت درصد آن زمان را به مقام قرار اختصاص دهیم. پس از بیات، ممکن است انتخاب مقام رست مناسب مفاهیم آیات نباشد در این صورت باید از جواب‌های بیات بجای مقام رست استفاده شود.

د ـ باید دانست که هیچ دستور العمل کلیشه‌ای در مقامات برای تلاوت وجود ندارد.

هـ ـ قطعه‌ای که می‌خواهیم تلاوت کنیم، باید در منزل تمرین کنیم و نفس خود را تنظیم نمائیم و بدانیم کجا باید وقف و کجا وصل نمائیم.

و ـ در مجلسی که قاریان دیگر هم می‌خوانند، طبقات صوتی قاری نباید متأثر از قاری دیگر باشد و خود را تسلیم صوت و لحن او کند.

ز ـ شباهت محاوره و کتابت با مقامات، در مقام بیات است و وقتی جدّی می‌خواهیم صحبت کنیم در مقام عجم می‌خوانیم. آن افرادی که از راست به چپ می‌نویسند معمولاً در مقام بیات صحبت می کنند ولی آن‌هایی که چپ به راست کتابت می کنند (خطوط لاتینی) معمولاً در مقام عجم، تکلّم می کنند.

ح ـ هر انسان دارای عقل ظاهری وعقل باطنی است. یک قاری باید خوش ذوق و فهیم و باهوش

باشد و بتواند از ظاهر آیات به باطن آن‌ها با مقامات متناسب با آن‌ها منتقل شود و باید به خدا پناه بیاورد که در ظواهر قواعد تلاوت نماند، چرا که قرائت احسن مطابق تعریف رسول الله(ص) عبارت است از : مَن اذا سمعت تلاوته رأیت أنّه یخشی الله

ط ـ قاری زبده باید خود را از مرحله تقلید خارج کند و صاحب سبک مستقل شود. یا از هر سبکی، یک لحنی را انتخاب کند و ترکیبی بخواند. نباید اعتقاد داشت که دیگر، سبک‌های اصیل قراء مصری تکرار نمی‌شود. این اعتقاد شرک آلود است خداوند قادر است که مانند آن‌ها یا حتی بهتر از آن‌ها در قاریانی بیافریند.

ی ـ افراد مقلّد سه دسته‌اند:

اول ـ بقاء بر تقلید

دوم ـ تغییر آن تقلید (مثل غلوش که تغییری از لحن مصطفی اسماعیل است)

سوم ـ تحول و تکامل سبک تقلیدی ـ این شخص محظوظ (خوش اقبال) است

ک ـ انتخاب صحیح پرده صوتی در تلاوت خیلی مهم است که باید متناسب با توانمندی قاری باشد.

و بالاخره مهمترین اصل در تلاوت، تسلط بر معنای آیات و مقبول واقع شدن تلاوت در درگاه الهی است و تنها در این صورت است که این تلاوت بر دلهای مخاطبین می‌نشیند.

سؤال و جواب

۱ـ آیا می‌توان گفت که تمام آیات قرآن را باید با حزن تلاوت نمود؟ چه آیات عذاب را و چه آیات بشارت را؟

جواب (طه‌محمد عبدالوهاب) : خداوند مهربان‌ترین موجود است نسبت به ما. قاری فقط صدا پیشه نیست بلکه واعظ است، تصویرگر است. باید از تمامی امکانات برای بیان کلام الهی استفاده کند. قاری باید مستمع را با فضای آیات آشنا کرده و به آن فضاها منتقل نماید. اگر آیه دارد بشارت می‌دهد، قاری باید با مقام تبشیر بخواند و اگر آیه انذار می‌دهد، باید لحن او هشدار دهنده باشد. قاری باید ذوق خدادادی خود را به کار بندد و فضای آیات را به مستمع منتقل کند.

۲ـ قرائت فرزندان مرحوم شحات انور جزو کدام دسته از اقسام تقلید است؟

جواب (طه‌محمد عبدالوهاب) : بنده مرحوم شحات را صاحب سبک میدانم و فرزندان آن مرحوم طبعاً بدلیل مسأله وراثت و محیط خانوادگی جزو خانواده شحات هستند نه خارج از آن.

۳ـ آیا سبک و شیوهی مسابقات قرآنی در ایران را حائز شرایط مذکور در بایدها و نبایدها می‌دانید؟ آیا چنین شیوه‌ای در مصر وجود دارد و آیا این شیوه سبک ساز می‌باشد؟

سیدعلی سرابی : این بحث مربوط به سیاست‌گذاران امر مسابقات کشور ماست و نیز نظر کارشناسان امر قرائت. قطعاً در کشور مصر مسابقات به سبک ایران نیست . در کشور ما سیستم مسابقات کارکرد مثبت داشته و البته نکات منفی هم دارد. اغلب قراء مشهور ما از همین فیلتر رد شده‌اند و پس از آن قرائت قراء ما رشد کرده است. ما تلفیق چارچوب مسابقات و نوآوری پس از آن و نیز مجلسی خواندن را باعث اجراء تلاوت خلّاق می‌دانیم.

دکتر مهدی دغاغله : تلاوت در مصر مثل عزاداری ایرانیان در محرم است، آیا بین مدّاحان مسابقه به سبک مسابقه قرآن داریم؟ اگر در مصر مثلاً مداحی بخواهد جا بیفتد باید مسابقه‌ای برگزار کنند و تا حدودی آن را جابیاندازند . مسابقات قرآن در ایران سابقه کمی دارد در حالی که قرائت قرآن سابقه هفتصد ساله در مصر دارد . عامل دیگر، زبان عربی است. عوامل دیگر هم البته وجود دارد.

طه‌محمد عبدالوهاب: مسابقه بر ابداع قاری تأثیر منفی دارد چون به هر حال ناچار است اسلوب خاصی را دنبال کند. قاریان در مسابقات، ناگزیر از داوری و امتیازدهی هستند و امتیاز دادن یک اسلوب خاصی می‌خواهد، ولی در عین حال قاری می‌تواند خود را از اسلوب خشک مقامات خارج نماید. معیار ما باید گوش باشد هر چه گوش بپسندد آن قرائت خوب و پسندیده است.

٤ـ آیا استفاده از مقامات، دستورالعمل خاصی دارد؟

جواب (طه‌محمد عبدالوهاب) : ممکن است یک قاری آیه‌ای را در مقام رست خوانده و قاری دیگر همان آیه را در مقام حجاز بخواند و این بستگی به رأی و نظر قاری دارد. ممکن است در مقام محاوره بخواند و بار دیگر با تحذیر و انذار و هشدار باشد که در مقام حجاز مثلاً اجرا کند .

این مطالب، یک سرمشق است برای کسانی که در اول راه هستند و آن‌هایی که مجتهد و مفسّر می‌شوند، می‌توانند در استفاده از مقامات دخل و تصرف کنند.

مثلاً در مجلسی علی حجّاج سویسی آیات محاوره حضرت ابراهیم با اسماعیل (ع) را می‌خواند تا اینکه می‌رسد به آیه «یا ابت افعل ما تؤمر» با مضمون امری، ولی لحن او حالت امری و تحکّمی نداشت. بدلیل این که مبنای او در انتخاب این مقام، نشان دادن ادب پسر نسبت به پدر بود.

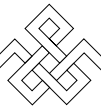
ولی ممکن است قاری دیگر مثل شیخ مصطفی اسماعیل همین آیه را با حالت جزم و تحکّم و امری بخواند.

اینها مربوط به قدرت فهم قاری و نیز ذوق او نسبت به معنای آیات می‌شود.

٥ـ نسبت بم و اوج در تلاوت چگونه باید باشد؟

جواب (طه‌محمد عبدالوهاب) : اصل در تلاوت باید قرار صوتی ـ لحنی باشد. هر تلاوتی که قرار ندارد، جواب هم ندارد. اگر در یک ساعت قاری بخواهد بیست بار در جواب بخواند، باید ٥٠ بار در قرار بخواند و ٣٠ تا در فواصل.

قرار در مقام بیات، عظمت کلام را نشان می‌دهد. یک اُپرای روسی را می‌شنیدم از هر چهار صدا خواندن به قرار صدا بر می‌گشتند.



عمرِ صدایی که بم آن بیشتر است، افزون‌تر خواهد بود. بم صدا هم برای استقامت و ماندگاری مفید است و هم برای زیبایی جواب آن قرار.

٦ ـ نحوه‌ی آموزش قرائت آیا باید به شکل مسابقهای باشد یا به صورت مجلسی خوانی؟

جواب (طه‌محمد عبدالوهاب) : در مصر، قاریان هم در مجالس می‌خوانند هم در رادیو. قرائت در رادیو کوتاه و از چارچوب و قانون خاصی تبعیت می‌کند. شیوه آموزش نیز به هر دو صورت هست و هر کدام در نوع خود، یک هنر محسوب می‌شود.

ضمن آن که در مسابقات باید حداقل نمره را قایل شویم. یعنی هر قاری که به مسابقات راه پیدا می‌کند کف نمره باید داشته باشد. بنظر من اگر امتیاز از ۳۰ باشد، کف نمره باید ۱۵ باشد تا قاریِ متسابق، از عمل خود (شرکت در مسابقه یا قرائت قرآن) مأیوس نشود.

۷ـ رابطه نبر و مهندسی تلاوت کدام است؟

جواب (طه‌محمد عبدالوهاب) : کسی که معنا را نفهمد نمی‌تواند معنا را منتقل نماید. قاری نباید در فضای دوری از معنای آیه باشد. قاری اگر در ذهن خود نغمه‌ای در نظر بگیرد، نغمه را در برابر کلمه باید قرار دهد نه آن که کاملاً نغمه را وارد کلمات نماید. در کلام و متن، موسیقی باید تسلیم متن شود، بخصوص در کلام قرآن، تجوید کلمات نیز وجود دارد و نباید تحت الشعاع نغمه قرار گیرد.

به هر حال دانستن نبر کلمات در انتخاب نغمه مناسب لازم است.

تلاوت قاریان و نقد و ارزیابی آن

۱ـ تلاوت آقای وحید وکیلی (استان آذربایجان شرقی)

طه‌محمد عبدالوهاب :

۱) تفکر و تصمیم‌گیری در هنگام قرائت را ترک کنید و این تصمیم‌گیری‌های لحنی در انتخاب نغمه‌ای خاص، قبل از تلاوت باید انجام شود.

۲) نحوه صحیح نفس‌گیری آن است که ستون فقرات در حالت مستقیم و راست قرار گیرد.

۳) پرده شروع نباید پائین‌تر از پرده فرود باشد.

غلامرضا شاه میوه :

۱) مدل خواندن آقای وکیلی، کم هیجان است یعنی در چند نفس اول در شنونده ایجاد احساسات می‌کنند ولی در ادامه تلاوت، این انتظار برآورده نمی‌شود. به عبارت دیگر نیمه دوم تلاوت ایشان، عادی و بدون جذّابیّت اجرا می‌شود.

۲) در اوج صدا بعضاً تکلّف مشاهده می‌شود.

۲ـ علی قاسم آبادی(استان خراسان رضوی)

غلامرضا شاه میوه :

۱) قواعدی برای نبر کلمات وجود دارد که عمدتاً سه‌تاست و قابل یادگیری می‌باشد : نبر بر آخر کلمات، نبر بر حرکت یکی مانده به آخر کلمات و نبر در ماقبلِ ما قبل آخر کلمات.

۲) در تنظیم لفظی لحن، فقط شناخت و رعایت نبر کافی نیست بلکه شناخت قاری از هجاها که ظرفیت یک کلمه را از حیث تنغیمی تعریف می‌کند، نیز لازم است.

توجه به این ظرفیت‌ها بسیار مهم است . قراء ما در مهندسی تلاوت در تنظیم آهنگ‌ها باید این توجه را داشته باشند که آهنگ‌گذاری را قبل از اجراء تلاوت انجام بدهند (تنظیم آهنگ با الفاظ). مهارت تنظیم لفظی را بیشتر باید کار کنند.

طه‌محمد عبدالوهاب :

۱) به طور کلی مقام‌های استفاده شده متناسب با معنا نبود.

۲) نبر کلمات را یک قاری باید بخوبی رعایت نماید.

۳) در انتقال مقامات، معمولاً مقام دوم از حیث پرده صوتی، باید بالاتر از مقام اول باشد. البته قاریان حرف‌های می‌توانند در همان پرده بیات از گوشه‌هایی استفاده کنند که به مقام رست نزدیک‌تر است و ضمن آنکه به قاری فشاری وارد نمی‌کند، در مستمع نیز ایجاد خستگی نمی‌نماید.

۳ـ تلاوت آقای حبیب صداقت(استان تهران)

طه‌محمد عبدالوهاب :

۱) شروع تلاوت شما، با اعتماد به نفس بود.

۲) مقام بیات را ناقص رها کردید وارد نهاوند شدید و این بنوعی شنونده را عذاب می‌دهد.

به عبارت دیگر حق هر مقام را باید رعایت نمود.

۳) خُصوبت در نغمه یعنی نشان دادن جوانب مختلف یک نغمه، باید مدنظر قاری باشد، در نقطه مقابل، قفز مقامات است یعنی پرش از مقامی به مقام دیگر، که قاری باید از آن اجتناب کند. البته این مطلب با ایجاد تشنگی در مخاطب فرق دارد.

غلامرضا شاه میوه :

۱) صدای آقای صداقت از برترین صداهای جوان در کشور است (از حیث طنین، انعطاف و...)

۲) دلیل جذّاب نبودن تلاوت یکی تونالیته‌ی صدا بر اساس یک مدل تجربه نشده است و به خوبی جمع نشد و دیگری تغییر بی‌حساب مقامات.

سؤال (غلامرضا شاه میوه) ـ اینکه استاد عبدالوهاب در بخش قبلی فرمودند قاری نباید تابع موسیقی تلاوت باشد بلکه باید معنا محور باشد ولی در نقد تلاوت دوستان گفتند هر مقامی را باید بطور کامل بخوانیم، این تعارض چگونه برطرف می‌شود؟

طه‌محمد عبدالوهاب : تلاوت باید ترتیب معینی داشته باشد و لذا قاری روی متن باید کار کرده باشد. مقام‌هایی داریم که مرکب از دو جنس و حامل دو معنا هستند. مثل مقام سوزناک که بالای

آن حجاز است و پایین آن رست و هر کدام وظیفه خاص دارند. لذا اگر مثلاً در بیات می‌خوانیم و بر حسب ترتیب مقامی باید وارد رست شویم ولی از حیث معنا این اجازه را نداریم و باید با صبا بخوانیم، اینجا اشکال ندارد که مقام رست را ترک کنیم ولی پس از گذر کردن از این معنا، دوباره رست را ادامه می‌دهیم و این نشان می‌دهد که می‌توان هم معنا را رعایت کرد هم مقام را.

سؤال : ما چه کار کنیم تا نسلی را پرورش دهیم که صاحب سبک شود و قابلیت تقلید از او فراهم شود؟

طه‌محمد عبدالوهاب : قبل از شیخ مصطفی اسماعیل دو مکتب متفاوت وجود داشت : مکتب احمد ندا و مکتب منصور بَدّار. مصطفی اسماعیل شاگردی بود که نسبت به استاد خود، یعنی منصور بدّار، تفوّق پیدا کرد (بدلیل آنکه تلاوت‌هایی که از منصور بدّار یافت شده سطح آن پائین‌تر از تلاوتهای مصطفی اسماعیل است) مصطفی اسماعیل از طه الفشنی نیز متأثر بوده است. درباره مکتب احمد ندا شیخ رفعت به نوعی فارغ التحصیل این مکتب است، هر چند علی محمود نیز از مکتب احمد ندا می‌باشد. تفاوت‌هایی بین علی محمود و رفعت وجود دارد و آن، انتقال‌های سریع احمد ندا و چابکی و زیرکی او در اداء مقامات است و از موسیقی غربی هم متأثر بوده است.

تحلیل تلاوت، آن نیست که قدم به قدم تلاوت یک قاری را تحلیل کنیم بلکه ما باید دقت کنیم که چگونه مصطفی اسماعیل به این درجه از تلاوت رسید. چگونه توانست از مکاتب دیگر سبک مستقل درست کند. مثلاً «محمد الراوی» از سبک مصطفی اسماعیل و چند قاری دیگر برای خود سبک جدید درست کرده است. دانستن این تکنیک بهتر از آن است که بگوئیم این آیه را با چه مقامی خوانده است.

٤ـ تلاوت آقای مهدی شایق (استان یزد)

طه‌محمد عبدالوهاب :

۱) انتقال‌های مقامی سریع بود

۲) تصویر نغمی گاهی دچار اشکال بود

۳) نسبت نفس به تلاوت، نسبت بنزین به ماشین است که همواره باید بیشتر از میزان تلاوت باشد

۴) اوج‌ها نباید ناگهانی و بدون مقدمه‌سازی باشد. چون به تارهای صوتی آسیب می‌زند.

غلامرضا شاه میوه :

۱) یکی از اصول خوانندگی، شناخت کافی از توانمندی صداست.

۲) محور اصلی صدای بم‌خوان‌ها باید بم باشد نه اوج.

۳) تقطیع آیات از سوی قاری یک امر لازمی است. این مسأله در انتخاب مواضع وقف، وصل و ابتدا خیلی مهم و حیاتی است.

۴) تعجیل در انتقال‌های لحنی مشهود بود.

۵) جمله‌بندی‌های داخلی آیات و تنظیم آن با جمله‌بندی‌های لحنی نیز لازم است.

قاسم رضیعی : تنوع و تشتّت نغمات در این تلاوت وجود داشت. تلاوت قرآن صرفاً نغمه‌سرایی نیست ما باید نغمه‌ها را در استخدام خود بگیریم تا یک تلاوت فقیهانه ارایه کنیم.

مهندسی یا همان استراتژی در تلاوت، مثل بنا کردن یک ساختمان است نه چیدن یک پازل.

۵ـ تلاوت آقای ابراهیم تبسّم چهره (استان گیلان)

استاد شاه میوه :

۱) وسعت و مساحت صدای ایشان بالاتر از دو اکتاو است، این یک حُسن است ولی انتخاب پرده شروع و پائین بود.

۲) انتخاب پرده شروع مناسب، یک مهارت است که اگر صحیح انتخاب نشود اشکالات متعددی مثل ناکوک بودن صدا، از این مسأله ناشی می‌شود.

استاد عبدالوهاب :

۱) وسعت و مساحت صوتی ایشان خیلی خوب بود

۲) لفظ شیطان در استعاذه نسبت به «الله» باید پایین‌تر ادا شود.

۳) درباره تصویر معنا باید دقت شود که مقام صبا و حزن با آیات دال بر عظمت خدا و نیز آیات مشتمل بر اوامر و نواهی مناسب نیست.

۴) گویی تصمیم جدّی در قفله‌ها ندارید.

۵) یک قاری به ۱۷ درجه صوتی نیازمند است. یک : قرار، هشت: جواب و پانزده : جواب جواب و در دو پرده‌ی صفر و منفی یک برای مقام سه گاه یا عجم

٦ـ تلاوت آقای محمودرضا بیژنی (استان تهران)

غلامرضا شاه میوه :

۱) جنس صدای شما زنگ اضافه دارد لذا باید سبب گلو را در پایین‌ترین حالت خود قرار دهید تا از نویزها و خشونت‌های موجود در صدا کاسته شود. خاصیت دیگر این کار، افزایش وسعت صوت است و می‌توانید یک پرده بالاتر بخوانید.

۲) بحث رعایت آکسان‌ها خیلی مهم است که در برخی مواضع مخدوش بود.

طه‌محمد عبدالوهاب :

۱) صوت زیبایی دارید.

۲) انتقال مقام‌ها با شتاب صورت گرفت (بدلیل استرس داشتن)

۳) جمله «آمن الرسول» خبری است ولی سؤالی ارایه کردید و این از طریق اداء درست یا غلط قفلات اتفاق می‌افتد.

۴) لحن جملات دعایی باید با تذلّل و خشوع باشد.

۵) آن موردی که استاد شاه میوه گفتند، سیب گلو را در پایین‌ترین حالت خود قرار دهید، نیازمند مراجعه به پزشک گفتار درمانی است، اگر پزشک چنین توصیه‌ای کرد، به آن عمل کنید.

۷ ـ تلاوت آقای علی زمانی‌راد (استان خوزستان)

طه‌محمد عبدالوهاب :

۱) استفاده از نغمه بیات در تلاوت شما زیاد بود و بجای آن باید سراغ نغمه رست و فروعات آن (سوزناک ـ نیروز ـ ماهور) می‌رفتید تا بتوانید معانی مختلف را پیاده نمایند. مثلاً آیه‌ای که اول آن حالت حِواری دارد و آخر آن تبشیری است، بهترین جا برای اجرای نیروز است. مثل آیه‌ی: «و جاءت سیارة

فارسلوا واردهم فادلی دلوه قال یا بشری هذا غلام»

۲) صوت شما خوب و زیبا است ولی باید صداسازی را فرا بگیرید.

۳) ما دو نوع امر داریم : امر به محبوب (حضرت محمد صلّی الله علیه و آله) و امر به انجام کاری . مثلاً در آیه «یا ایها النبی قل لازوجک» و «یا ایها النبی لم تحرّم » ، در هر دو حالت باید با ملاطفت و ملایمت باشد چون امر به حبیب خداست ولی شما با قاطعیت اجرا کردید.

غلامرضا شاه میوه :

۱) در کتب قدیمی قرائات این نکته ذکر شده که سزاوار است قرآن بر هفت نغمه خوانده شود، البته منظورشان از نغمه، مقامات فعلی نیست. مثلاً می گویند اگر آیاتی در شأن خدا و عظمت او بود با فخامت باید خوانده شود و یا آیاتی که استفهامی یا اخباری هستند هر کدام بنحو خاصی باید اداء شود. این نشان می‌دهد که چنین فرهنگی در آن زمان وجود داشته است.

۲) قفلات و تنظیم‌های آخر کلمات باید بیشتر کار شود.

راه‌های جدا شدن از تقلید صرف در بیان طه‌محمد عبدالوهاب :

۱) تغییر قفله‌ها

۲) انتخاب لحن مشابه برای کلمات مشابه

۳) تنظیم و کنترل سرعت تلاوت، انتخاب قاریان مشابه از حیث سرعت فواصل بین تلاوت جزء وزن تلاوت بشمار می آید.

تذکر ـ آموزش ریتم از همان کودکی صورت می گیرد، در قدیم، استاد دست خود را روی شانه مبتدی و متعلّم خود قرار می‌دارد و با خواندن کلماتی و زدن دست بر شانه او، این ریتم را منتقل می‌نمود.

۳ـ تسلّط بر انواع مقامات

مشکل انتقال مقامات در بین قاریان قرآن وجود دارد و آن، اختلاف اساسی مقامات است که در کشورهای مختلف، فرق دارد. مشکل دیگر تفاوت اسم مقامات در نُت‌های مختلف است، مثلاً

رست در «دو»، رست است، در «سُل» یک کاه و «دو»ی ر بعدی، می‌شود کُردان «راحة الارواح» همان هُزام است ولی در پرده پائین‌تر.

ما قاریان باید از اهل موسیقی جدا شویم، چون اهل موسیقی از طریق کوک کردن ساز، فرا می‌گیرند و آموزش می‌دهند ولی کار ما با تارهای صوتی است.

قرآن در همه مشخصات خود اعم از خط آن، تلفظ آن، خواندن آن و اسلوباش، منحصر بفرد است. در بحث موسیقایی نیز از سایر متون متفاوت است، بعضی اسم‌های مقامات با آیات متناسب نیست مثل عشّاق و شهناز. پس باید از اسم‌های خاص متناسب با شأن قرآن، استفاده کنیم.

در مقام آسان سازی این امر می‌گویم که هشت مقام اصلی در تلاوت داریم: رست یا اساسی (اساس موسیقی شرق) ـ بیاتی (زبان محاوره) یا حواری ـ صبا یا شَجَن (حزن)، عجم (حامل اوامر و زبان قانون) یا قانونی ـ نهاوند (نسیم‌ها) یا نسایم ـ هُزام یا انتقالی(در موقع انتقال از مقامی به مقام دیگری استفاده می‌شود) ـ این مقام از خانواده سه‌گاه است و قاریان بیشتر این نغمه را در سه‌گاه می‌خوانند. کُرد یا ترجّی، حجاز یا تندید (به معنای اعتراض) بنده مقامات مشهور که در جمله «صنع بسحرک» اختصار یافته را قبول ندارم بلکه بجای آن «أتحت نقاش» را انتخاب کردم. (أ : اساسی، ت : ترجی و ...)

ما می‌توانیم با الفاظ دینی و قرآنی نام نت‌های موسیقایی خاص قرآن را یاد بگیریم. مثلاً بجای دُو رِ می... بگوئیم یا رافع السماء ....

(در این قسمت از برنامه، تلاوتی از شیخ عبدالفتاح پخش شد، پس از آن محمدطه عبدالوهاب، گفتند:)

مهمترین ویژگی تلاوت شیخ عبدالفتاح، تصویر نغمی است (ایجاد تصویر از موضوع در ذهن مستمع) در دو کلمه «اشدّاء» و «رُحماء» دو تصویر متفاوت وجود دارد: تصویر اول ، شدید و تصویر دوم رقیق باید باشد.

هر کلمه‌ای در جمله، ارزش صوتی خود را دارد و مرتبط با هدف گوینده است.

مثلاً در جمله «پدرم آمد با برادر کوچک‌تر من»، کلمه پدرم را بالاتر ادا می‌کنم نسبت به برادر کوچک‌ترم.

کلمات، چهار سیر دارند : بالا به پائین، پائین به بالا، دور به نزدیک، نزدیک به دور

مثال بالا به پایین : أنزل من السماء ..../ الذین یذکرون الله قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم/ بالحق انزلناه و بالحق نزل

مثال پایین به بالا : «أخرج به من الثمرات رزقاً لکم»

مثال دور به نزدیک : «و جاء من اقصی المدینة رجل یسعی»

مثال نزدیک به دور : «ارجعوا الی ابیکم»

ترکیب موجود در مدود کلمات و غنّه‌ها و .. همگی این امکان را به قاری می‌دهند که لحن و نغمه خود را تنظیم کنند. مثلاً «أنزل» با «نزل » هم معناست ولی غنّه‌ای که در «أنزل» وجود دارد، آن سیر از بالا به پایین را در لحن ایجاد میکند.

* تحلیل یکی از تلاوت‌های راغب مصطفی غلوش، که در ایران اجرا شده بود، از نظر طه‌محمد عبدالوهاب :

شیخ غلوش دارای احساس زیبایی است در تلاوت، زیاد از مقامات استفاده نمی‌کند در این تلاوت، مرتباً از جواب بیات به رست منتقل می‌شد و بالعکس، نمایشگاهی از تنوع مقامات در تلاوت‌های او نمی‌یابید.

قاری باید با مخاطبان و مستمعین خود ارتباط برقرار کند (از طریق نگاه کردن)

استاد غلوش نسبت به رعایت آداب تلاوت در مجلس قرآن نیز خیلی حسّاس است.

خلاصه‌ای از بیوگرافی محمد طه عبدالوهاب از زبان خود

بنده متولد ۱۹۶۱ میلادی در روستایی با ویژگی‌های خاص که پیرامون آن قاریان مصری مثل شیخ حصری، شیخ حصّان، شیخ مصطفی اسماعیل، شیخ نقشبندی، شیخ غلوش می‌زیستند.

در روستای ما کُتّاب (مکتب خانه سنتی) دایر بوده و هست در سن ۱۲ یا ۱۳ سالگی استاد من در حفظ، حافظ جوهر و محمد غنیم بودند و من، فردی خوش صدا بودم.

در سال ۱۹۷۳ یک جریان فکری تندرو در مصر ظاهر شد بنام «التکفیر و الهجرة» که صوت زیبا را حرام می‌دانستند و من مشغول اذان در یک مسجدی بودم در آن حال، یک‌نفر باشدت و غلظت به من گفت نباید این گونه زیبا اذان بگویی.

این اتفاق باعث شد که من نتوانم استعداد خود را در زمینه بکار بستن صدای زیبا در تلاوت و اذان شکوفا کنم. لذا به سراغ موسیقی رفتم نزد شخصی بنام حلمی امین که موزیسین بود و هارمونی و نت نویسی را یاد گرفتم.

در سن هجده سالگی که به مقامات تسلّط یافتم به قرائت قرآن برگشتم و با یک قاری بنام علی ابراهیم سلیم ـ حدود ۳۷ سال پیش ـ در زمینه قرائت کار کردم تا آنجا که موفق شد در رادیو تلاوت می‌کند، البته در طول این مدت با قاریان زیاد دیگری کار کردم. استاد محمد موجی به من گفت گوش حسّاسی داری و می‌توانی بالا و پائین شدن پرده‌های صوتی را درک کنی و تشخیص بدهی.

سؤال و جواب

۱ـ شیوه‌های کاهش استرس در قاریان را بیان کنید.

طه‌محمد عبدالوهاب: شما باید بدانید که شما قرآن را تلاوت نمی‌کنید بلکه قرآن، خود تلاوت می‌شود، بدلیل آیه شریفه: و اذا قرئ القرآنُ فاستمعوا له و نفرمود : «و اذا قرأت القرآن» ما فقط ابزار تلاوت قرآن هستیم که خدا بما توفیق داده است برای خوانده شدن آیات قرآنی.

مخاطب شما سه دسته است : عابد ـ ناقد ـ حاقد

اگر عابد باشد مستمع خوبی برای شما است و با تلاوت شما همراهی می‌کند. شخص ناقد اول تحسین می‌کند شما را و سپس اشکالات شما را خصوصی به خود شما می‌گوید البته برخی از ناقدین در محضر دیگران نقد می‌کنند که به قول معروف، نصیحت کردن در جمع باعث فضیحت و رسوایی است. از شخص حاقد و حسود نیز باید به خدا پناه ببرید.

۲ـ نفس‌گیری قاری چگونه طولانی میشود؟

استاد عبدالوهاب : نفس کوتاه داشتن، عیب محسوب نمی‌شود چون قاری مشهوری چون حصّان نیز نفس کم داشت ولی بخوبی تلاوت می‌کرد. نفس کم با تمرین، قابلیت افزایش دارد مراحل و راه‌های افزایش نفس بشرح زیر است :

الف ـ حبس نفس و بیرون دادن آن در مدت زمان بیشتر،

ب ـ با چهار حرکت نفس بگیرید و با همان چهار حرکت آن را حبس و با پنج حرکت نفس را خالی کنید،

ج ـ در دو مرحله نفس بگیرید، ۲۰ الی ۲۵ ثانیه آن را حبس کنید و سپس از لابه‌لای دندان‌ها خارج کنید،

د ـ باکورنومتر زمان بگیرید و تمرین آوایی کنید.

نفس آدم با حقوق ماهیانه قابل تشبیه است که هر کدام را باید تقسیم کرد و در مصارف مختلف خرج نمود. فرض کنیم ۱۵۰۰ میلی لیتر هوا در هر نفس وارد شش‌ها شود، ۳۰۰ تای آن در مجرای تنفسی می‌ماند و ۲۰۰ تای آن در ریه می‌ماند. هزار تای بقیه به دو قسمت ۷۰۰ و ۳۰۰ میلی لیتر تقسیم

می‌شود. هفتصد میلی‌لیتر در دیافراگم قرار می‌گیرد برای حرکت دادن آن و ۳۰۰ تای آن برای فشار دادن و برگرداندن آن پرده.

باید قاریان توجه کنند که در نحوه اداء و تلفظ حروف باید صرفه‌جویی نمود، بهترین حالت استفاده از نفس و تلفظ صحیح کلمات را شیخ عبدالباسط عمل نموده است.

دکترقاسم رضیعی: مطلب استاد عبدالوهاب درباره میزان ورود هوا به شش‌ها صحیح بود. نکته‌ای که باید ذکر کرد این که اگر قاری به نَفس خود مسلّط باشد، نَفَس او زیادتر می‌شود. از سوی دیگر اگر تجوید حروف و حق هر حرفی به خوبی ادا شود، باعث زیاد شدن نفس می‌گردد. البته بخشی از مسأله نفس‌گیری، ذاتی است نه اکتسابی.

غلامرضا شاه‌میوه: یکی از راه‌های ازدیاد نفس، تقویت عضلات مربوطه است که با قبض و بسط آن‌ها به این امر کمک می‌نماید.

طه‌محمد عبدالوهاب: تمرین با کورنومتر اگر استمرار داشته باشد هر ماه و هر ثانیه بر نفس قاری اضافه می‌شود درباره قفسه سینه به هنگام نفس‌گیری، باید با ملایمت نفس‌گیری شود.

تمرین نفس‌گیری بین ۱۰ تا ۱۵ دقیقه نباید بیشتر باشد.

۳ـ آیا مساحت صوتی امکان افزایش دارد؟

طه‌محمد عبدالوهاب: این یک مسأله ذاتی است و بستگی به اندازه تارهای صوتی هر فرد دارد. ولی در صدای هر فردی قرار، جواب و جواب جواب به نسبت ظرفیت تارهای صوتی او وجود دارد. البته تمرین‌هایی هست که طول تارها را زیاد می‌کند از طریق تقویت قرار و جواب، یعنی پرده قرار را نیم پرده بالاتر ببرید، جواب را نیز همین‌طور. هر قاری نیاز به هفده درجه صوتی دارد.

۴ـ آیا کار تدریس به تارهای صوتی آسیب می‌زند؟

طه‌محمد عبدالوهاب: فقط اگر با عصبانیت صحبت شود آسیب می‌رساند و الاّ فلا. سعی شود که از سایه صدا استفاده گردد.

غلامرضا شاه میوه : دوستانی که شغل تدریس دارند، مدت صحبت کردن را تقسیم کنند و بین آن‌ها، چند دقیقه استراحت صوتی کنند.

۵ـ چگونه می‌توان صوت و لحن را به خوبی فرا گرفت؟

طه‌محمد عبدالوهاب: گوش موسیقایی قوی داشتن شرط اصلی است. یک راز گفتنی مهم در این جا آن است که اگر طرف مقابل شما بتواند مطابق درجه صوتی شما تکلّم کند، این فرد در فراگرفتن مسایل غنّی مربوط به صوت و لحن موفق خواهد بود.

مطلب نهایی یازدهمین نشست تخصصی

دکتر محمدعلی لسانی فشارکی: تغنّی به قرآن، یعنی زمزمه ی قرآنی داشتن . فقه الحدیثِ روایت نبویِ: «لیس منّا من لم یتغنّ بالقرآن» همین دلالت را دارد. بنابراین تغنّی به قرآن به معنای با موسیقی و لحن خاصی قرآن خواندن نمی‌باشد، بلکه هر فرد مسلمانی که قرآن را شعار، منطق و زمزمه‌ی خود قرار دهد، به قرآن تغنّی نموده است.

یازدهمین نشست تخصصی استیدی یا فطنت و خلاقیت ممتاز حافظ و تقدیر

بخش سوم:

به روایت تصویر

گزارش تصویری

محل عرضه آثار و محصولات
عالی قرآن و مرکز طبع و نشر قرآن کریم