

تجوید؛ از وجوب تا حرمت*

(رعایت قواعد تجویدی از دیدگاه فقیهان شیعه و اهل سنت)

محمد علی محمدی**

چکیده:

در باره 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 واگذار شود، نه عرف مردم.

کلیدواژه‌ها:

تجوید/ قرآن/ حکم/ وجوب/ حرمت/ تجوید علمی/ تجوید عملی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۱۰، تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۴/۱۵.

** عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی aqamohammadi@gmail.com

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 به معنای 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 به دست آوردن احکام شرعی فرعی به وسیله 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 به معنای نیکی، خوبی و انجام دادن کاری به شکل نیکو آمده است (فراهیدی، ۱۶۹/۶) و «جَوَدَ الْقِرَاءَةُ» یعنی قرائتش را به خوبی 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 والشیاب. (موسوعة الفقه الاسلامی، ۱۱۷/۲۵)

برای تجوید در اصطلاح علوم قرآن چند تعریف ارائه شده است. از جمله:

۱- 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)

۲- تجوید یعنی ادای حروف از مخرجش همراه با اعطای «حق» و «مستحق» آن حرف. (موسوی بلده، ۲۶)



۳- 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، الإیتقان 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، شدت 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). از این رو 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، ۶/۲۶۰)

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 ترفیق، 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 طریق استماع از استاد و عرضه حروف و کلمات بر او حاصل می‌شود (لیب، 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 تأنی، 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 مُجَوِّد یا تجوید القرآن» بیشتر به معنای سبک اجرایی و آهنگین قرآن به روش تحقیق به کار می‌رود. (ستوده نیا، ۲۶۰/۶؛ لیب، 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 النفلية، 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، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، 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 به شرطی واجب است که عدم رعایت آن باعث اختلال 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 صحت 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 النقلیة، 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 تمتع و حج آن و احرام حج افراد و احرام عمره مفرده، جز با تلبیه منعقد نمی‌شود (حلی، قواعد الأحكام 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، ۴/۶۶۴؛ امام خمینی، تحریر الوسیله، ۱/۳۸۰)

۴. 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 جواد ۷ نیز می‌تواند شاهد نظریه یاد شده باشد. از آن حضرت نقل شده که: «دعای ملحون به‌سوی خداوند بالا نمی‌رود» (حرّ عاملی، ۵۶۷). 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، ۱۹۲/۳)

امام خمینی (تحریر الوسیله، ۱/۱۶۶؛ حاشیه وسیله النجاة، ۱۶۶)، آیت الله خویی (موسوعة الإمام الخوئی، ۱۵/۳۹۱) آیت الله گلپایگانی (حاشیه وسیله النجاة، ۱/۱۶۶) و برخی دیگر از فقیهان، دعای در قنوت به کلمات ملحون از حیث ماده و اعراب را به شرطی جایز می‌دانند که خطای فاحش در لحن نبوده و در معنا تغییری رخ ندهد (کاشف الغطاء، العروة الوثقی فی الدین، ۳۷)، 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، الإیتقان فی علوم القرآن، ۳۴۶/۱)

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، ۱/۱۳۴)



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 اخلاقی 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 اخلاص 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 { يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ } (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 { وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي 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. (<http://aletra.org/subject.php?id=1133>)

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 «کهیص» 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.

۳- 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؟

۴- اینکه مخالفان یا عامه در این دانش از خاصه پیشرفت بیشتری داشته‌اند نیز نمی‌تواند دلیل بدعت یا حرمت یک دانش باشد.

۵- 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.

۶- پایه تجوید عملی، قرائت و شنیدن از شیخ قرائت است. پیامبر اکرم ﷺ 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 ﷺ «ارکب معنا» 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: {وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ} (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 {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} 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)

۲- روایات؛ روایات نیز بر عدم لزوم قواعد تجویدی دلالت دارند. به عنوان نمونه در روایتی که با تفاوت اندکی در بسیاری از کتاب‌های روایی آمده (ابن حنبل، ۳/۳۵۷؛ بخاری، ۱/۱؛ ابن ابی شیبہ، ۷/۱۶۴؛ أبویعلی، ۴/۱۴۰؛ نووی، ۵۶)، می‌خوانیم: «یکی از یاران پیامبر ﷺ 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. به زودی 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، ۲/۱۲۲)

۳- 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 اعظم ﷺ نیز مردم را به قرائت یاد شده تشویق کرده و از آنان نمی‌خواست ابتدا قواعد تجویدی را بیاموزند، سپس قرآن بخوانند. (همان، ۱۲۴)

۴- امام خمینی گوید:

«اساس اختلاف قاریان و اختلاف ارباب قرائت و اصحاب حرکات و سکانات 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 قرائت) را پهن کردند تا گروهی سودجو در کنار آن به نان و نوایی برسند و در کنار آن، سیاست تعطیل علوم قرآن و تدبیر و تفکر در معارف آن، با صرف عمر و وقت پیرامون آداب قرائت بوده است.» (محمدی، ۳۹)

۵- ایشان همچنین در بیان آداب قرائت قرآن می‌فرماید:

«مقصود از آداب (قرائت) آن نیست که پیش بعض قرآء متداول شده است که تمام همّ و همت منصرف به مخارج الفاظ و تأدیه حروف شود، به طوری که علاوه بر آنکه از معنی و تفکر در آن به کلی 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 عمدۀ آنها، تفکر و تدبیر و اعتبار به آیات آن است.» (امام خمینی، شرح چهل حدیث، ۴۹۹)



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 این گونه امور، هیچ‌گاه دستی نداشته است و هیچ یک از قرآء، منا اهل‌البیت نبوده است.»
(مصطفی خمینی، ۱/۴۳۰)

۷- 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:

۱- 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 عدّه زیادی از مردم در ورطه وسواس گرفتار آمده‌اند. آیا می‌توان به دلیل احتمال وسواسی شدن عدّه‌ای، باب فقه را مسدود کرد؟

وآنگهی، 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.

۲- 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 باقر ۷ 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 دواپی بر دردهایشان می‌دانند. آن حضرت از گروه‌های سه‌گانه، تنها سومین گروه را رستگار می‌داند. (کلینی، ۲/۶۲۷)

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)

۴- 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، ۱۶۳). به عبارت دیگر، نویسنده مقاله، کلمه تجوید را خودشان در کلام امام نهاده‌اند.

۵- 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، اما تشریفات و زیبایی‌های تجویدی لازم نیست.» (امام خمینی، رساله نجات 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؟

۶- 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 بین واجب نبودن امری با ناشایسته بودن آن تفاوت بسیار است. هم‌اکنون تمامی فقیهان، حضور قلب در نماز را لازم نمی‌دانند. آیا این مطلب به معنای ناشایسته بودن حضور قلب در نماز است؟

۷- 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)

۸- محور سخن امام خمینی و فرزندشان، «جواز یا عدم جواز قرائت‌های مختلف» است. آنان در این مسأله معتقدند همان گونه که امام باقر ۷ فرموده: «قرآن واحد است و از طرف خداوند واحد نازل شده و اختلاف قرائت از سوی قاریان آمده است» (عروسی حویزی، ۱/۱۶۸)، پس با توجه به اینکه محور سخن درباره اختلاف قرائت بوده، هرچند در سخنان آیت الله سید مصطفی خمینی کلمه تجوید هم در کنار اختلاف قرائت آمده است (مصطفی خمینی، ۱/۴۳۰)، ولی مقصود ایشان همان اختلاف قرائت است که گاه در تجوید نیز از آن بحث می‌شود.

۹- 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)

۱۰- موافقت با یک دانش به هیچ وجه به معنای 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 به معنای 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 توضیح سخن ابن جزری مبنی بر لزوم تجوید گویند: «مقصود از این لزوم، فقهی نیست، ولی از آیه «وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِیْلًا» و احادیثی که از قرائت قرآن به صوت حسن سخن به میان آورده، می‌توان استحباب تجوید را استخراج کرد.» (عدوی، ۷۷/۳)

برخی از دانشوران نیز معتقدند یادگیری تجوید علمی برای مردم عادی مستحب است، ولی برای اساتید قرائت و قاریان، به دلیل 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:

۱- 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.

۲- از دیگر سو، اثبات استحباب تمام مباحث تجویدی، حتی مباحثی که قاریان ماهر آن را درک می‌کنند، دلیلی ندارد.

۳- آیه { وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِیْلًا } نیز نمی‌تواند استحباب همه مباحث تجویدی را ثابت کند؛ زیرا برخی از مباحث آن از ترتیل محسوب نمی‌شوند.

۴- ابن جزری و دیگر افرادی که قائل به وجوب هستند، مقصودشان وجوب فقهی است، از این رو کسی را که تجوید را رعایت نکند، گناهکار می‌دانند. (ابن جزری، الروضة الندیة، ۴)

۵- 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.

۴. 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 این جزری تجوید را واجب دانسته گوید:

«وَالْأَخْذُ بِالتَّجْوِیدِ حَتْمٌ لِأَزْمٍ... مَنْ لَمْ یُجَوِّدِ الْقُرْآنَ آثَمٌ.» (سالم، ۴۷)

که از کلمات «حَتْمٌ»، «لِأَزْمٍ»، «مَنْ لَمْ»، «آثَمٌ» و... می‌توان وجوب عینی را استنباط کرد. پیروان نظریه وجوب عینی به چند دلیل استدلال می‌کنند:

الف) آیه { وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِیْلًا } (مزمّل/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 علی ۷ 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 الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ } (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 ۶ تا کنون واجب بوده اجماعاً. (مرصفی، ۵۵؛ جریسی، ۹)

د) تحریف قرآن در صورت عدم رعایت تجوید؛ به‌عنوان نمونه، آنچه بر پیامبر ۶ 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 انعمت علیهم»، باز هم قرآن را تحریف کرده است.

ه) روایات؛ از جمله روایاتی که پیامبر ۶ 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، ابی 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 همان‌گونه 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، از این رو با توجه به سیره پیامبر ۶، 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... .

ه) 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 ۶ این است که مد یاد شده نزد اهل لغت، لازم نبوده است. (همان)

و) کسانی که نافی تجوید هستند، هیچ‌گاه 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. از همین رو در روایت ارجاع به ابن مسعود، پیامبر ۷ فرمود: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ غَضًا...» (ابن حنبل، فضائل الصحابه، ۴۶) و در ارجاع به ابن ام‌عبد فرمود: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ...» (ابن ماجه، ۴۹/۱) که هر دو لفظ «مَنْ أَحَبَّ» و «مَنْ سَرَّهُ» 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 (حسینی، 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.

۶. 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 ﷺ 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 حتی الامکان 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، ۲۰۶/۲۶)

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 6 و تابعین مشخص می‌شود آنان نیز به صحیح خواندن نماز اهتمام داشتند. پس لااقل بخشی از مباحث تجویزی لازم است.

ه) 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 شاهی بر عدم وجود مرزی مشخص بین مباحث تخصصی و عمومی است. اینان گفته‌اند برابر روایتی، پیامبر 6 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 الفقهية الكويتية، 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 در صورت وصل، توهم تغییر معنا ایجاد نشود. (شهید ثانی، الفوائد الملّية لشرح الرسالة النفلية، ۱۸۸؛ قاری، ۲۰)

سخن محمد بن جزری نیز به وسیله 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، زشت 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 به خوبی 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.

ه) 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.

رعایت 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، به گونه‌ای که از فتحة 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^۱ باز می‌گردد، واجب است. ولی در لحن خفی^۲ 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:

۱- حکم شرعی نیازمند دلیل است و بدون دلیل شرعی نمی‌توان موضوعی را به احکام و جوب، حرمت، استحباب و کراهت متصف کرد. در حالی که غالب احکامی که در فرضیه فوق آمده، بدون مستند شرعی است.

۲- 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.

۳- 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؟

۴- 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؟

۵- 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 پیامبر ۶، ائمه ۷، اصحاب و تابعان متعارض است.



۶- 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.

۷- 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 ابی شیبه، ۱۶۷/۷)، 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» بدانند، 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، همان‌گونه 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:

- ۱- 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؛ به گونه‌ای 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)
- ۲- لحن خفی خطایی است که به لفظ عارض شده و محل 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 مأخذ:

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، عزالدین بن هبة الله؛ شرح نهج البلاغه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۳. ابن ابی شیبیه، 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. _____؛ الروضة الندية شرح متن الجزرية، قاهره، المكتبة الأزهرية للتراث، ۱۴۲۲ق.
۶. _____؛ غاية النهاية فی طبقات القراء، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۶۱ق.
۷. ابن حنبل، احمد؛ مسند احمد، بیروت، دار صادر، بی تا.
۸. ابن عابدين، محمدامين؛ 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.

١٠. ابن منظور، محمد بن مكرم؛ لسان العرب، قم، ادب الحوزة، ١٤٠٥ق.
١١. ابن ابي داوود؛ كتاب المصاحف، تحقيق محمد بن عبده، قاهره، الفاروق الحديثة، ١٤٢٣ق.
١٢. ابويعلی، احمد بن علی؛ مسند ابويعلی، بیروت، دارالمأمون للتراث، بی تا.
١٣. اصفهانی، سید ابوالحسن؛ وسیلة النجاة، قم، چاپخانه مهر، ١٣٩٣ق.
١٤. اعرج، عمیدالدین بن عبدالمطلب؛ کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٦ق.
١٥. انصاری، مرتضی بن محمد؛ کتاب الصلاة، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، ١٤١٥ق.
١٦. بحرانی، یوسف بن احمد؛ الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤٠٥ق.
١٧. بخاری، محمد بن ابراهیم؛ صحیح البخاری، بیروت، دار الفکر، ١٤٠١ق.
١٨. بروجردي، مرتضی؛ مستند العروة الوثقی (الصلاة)، تقرير بحث آیت الله سید ابوالقاسم خویی، قم، انتشارات العلمية، ١٤١٤ق.
١٩. تویجری، حمود بن عبدالله؛ إتحاف الجماعة بما جاء فی الفتن والملاحم وأشراط الساعة، ریاض، دار الصمیعی، ١٤١٤ق.
٢٠. تهانوی، محمد علی؛ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، بیروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م.
٢١. جریسی، محمد مکی نصر؛ نهاية القول المفید فی علم التجوید، قاهره، مكتبة التوفیقیه، بی تا.
٢٢. حافظ، عبدالوهاب؛ هداية الرحمن فی تجويد القرآن، دمشق، دار الصفاء، ١٤٢٩ق.
٢٣. حرّ عاملی، محمد بن الحسن؛ وسائل الشيعة، قم، مؤسسه آل البيت ،:، ١٤١٠ق.
٢٤. حسنی، شیخ عثمان؛ حق التلاوه، جده، دارالمناره، ١٤١٨ق.
٢٥. حسینی عاملی، سید جواد بن محمد؛ مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٩ق.
٢٦. خطاب، محمد بن محمد بن عبدالرحمن؛ مواهب الجلیل لشرح مختصر خلیل، بیروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦ق.
٢٧. حکیم، سید محسن؛ مستمسک العروة الوثقی، قم، مؤسسه دار التفسیر، ١٤١٦ق.



۲۸. حلی، ابن ادريس؛ السرائر، قم، نشر اسلامي، ۱۴۱۱ق.
۲۹. حلی، حسن بن يوسف؛ مختلف الشيعه، قم، نشر اسلامي، ۱۴۱۲ق.
۳۰. _____؛ قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۱۳ق.
۳۱. خميني، سيد روح الله؛ استفتاءات، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۳۸۲ش.
۳۲. _____؛ تحرير الوسيلة، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۴۲۱ق.
۳۳. _____؛ تفسير سوره حمد، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۷۵ش.
۳۴. _____؛ شرح چهل حديث، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، بی تا.
۳۵. خميني، سيد مصطفی؛ تفسير القرآن الكريم، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۴۱۸ق.
۳۶. خويی، سيد ابوالقاسم؛ موسوعة الإمام الخوئی، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۸ق.
۳۷. دانی، عثمان بن سعيد؛ التحديد في الاتقان والتجويد، اردن، دار عمار، ۱۴۲۱ق.
۳۸. راغب، حسين؛ المفردات، دمشق، دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
۳۹. سالم، صفوت محمود؛ فتح رب البرية شرح المقدمة الجزرية، جده، مكتبة الملك فهد الوطنية، ۱۴۲۲ق.
۴۰. سعيد، لبيب؛ الجمع الصوتي الاول للقرآن الكريم، قاهره، دارالكتاب العربي، بی تا.
۴۱. سيوطی، عبدالرحمن بن ابوبکر؛ الإتقان في علوم القرآن، قاهره، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۳۹۴ق.
۴۲. شافعی صغیر، محمد بن أبي العباس؛ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت، دار احیاء التراث العربي، ۱۴۱۳ق.
۴۳. شريینی، محمد بن احمد؛ مغنی المحتاج الي معرفة معانی الفاظ المنهاج، بيروت، دار احیاء التراث العربي، ۱۹۵۸م.
۴۴. شروانی، عبدالحمید؛ حواشی الشروانی علی تحفة المحتاج بشرح المنهاج، بيروت، دار احیاء التراث العربي، بی تا.

۴۵. شنیطی، محمد الحسن؛ سلسلة الأسماء والصفات، برابر نرم افزار المكتبة الشاملة (در این مجموعه، شماره درس همان شماره جزء است).
۴۶. _____؛ شرح زاد المستقنع، برابر المكتبة الشاملة (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، المكتبة المرتضویه، بی تا.
۵۱. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)؛ الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، قم، کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ق.
۵۲. _____؛ الفوائد الملیة لشرح الرسالة النفلیة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۰ق.
۵۳. _____؛ فوائد القواعد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۵۴. العباد، عبدالمحسن؛ شرح سنن أبی داود، الشبكة الإسلامية، برابر المكتبة الشاملة.
۵۵. عثیمین، محمد بن صالح بن محمد؛ لقاء الباب المفتوح، نرم افزار المكتبة الشاملة (شماره سخنرانی، همان شماره جزء است).
۵۶. عدوی، أبو عبدالله 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، بی تا.
۵۹. عطیة، قابل نصر؛ غایة المرید فی علم التجوید، قاهره، سایت موقع مكتبة المدينة الرقمية.
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 العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۶۲. غفاری، مهدی؛ «تجوید در ترازوی نقد»، گلستان قرآن، شماره ۱۲۴، مهر ۱۳۸۱، ۱۶-۱۰.



۶۳. فخر رازی، محمد بن عمر؛ التفسیر الكبير، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۴. فخرالمحققین، محمد بن حسن بن یوسف؛ ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۳ ش.
۶۵. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین، بیروت، دارالهجرة، ۱۴۰۹ ق.
۶۶. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر؛ کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۶۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۵ ش.
۶۸. مبارکفوری، محمد عبدالرحمن بن عبدالرحیم؛ تحفة الاحوزی بشرح جامع الترمذی، بیروت، دارالکتب، ۱۴۱۰ ق.
۶۹. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۷۰. محمدی، حسام؛ «تجوید، بودن یا نبودن»، گلستان قرآن، شماره ۱۳۹، دی ۱۳۸۱، ۳۹-۴۰.
۷۱. مرصفی، یوسف عبدالفتاح؛ هداية القاری الی تجوید کلام الباری، مدینه، دارالفجر الاسلامیة، ۱۴۲۱ ق.
۷۲. مرکز فرهنگ و معارف قرآن؛ دائرة المعارف قرآن کریم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۷۳. مصری، محمد نبهان بن حسین؛ مذكرة فی أحكام التجوید، بیروت، المكتبة الاسلامیة، ۱۴۱۷ ق.
۷۴. موسوی بلده، محسن؛ حلیة القرآن، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
۷۵. موسوی عاملی، محمد بن علی؛ مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، بیروت، مؤسسة آل البيت :، ۱۴۱۱ ق.
۷۶. مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی؛ موسوعة الفقه الاسلامی، قم، انتشارات مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی، بی تا.
۷۷. نجفی، عباس بن حسن؛ العروة الوثقی فی الدین، بی جا، مؤسسه کاشف الغطاء، بی تا.
۷۸. نجفی، محمد حسن؛ جواهر الکلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۷۹. نجفی، حسن بن جعفر؛ أنوار الفقاهة، نجف، مؤسسة کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ق.
۸۰. نسائی، احمد بن شعيب؛ سنن نسائی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ ق.
۸۱. نووی، محیی بن شرف؛ التبیان فی آداب حملة القرآن، بیروت، دارابن حزم، ۱۴۱۴ ق.

