

Варіанти читання Корану:

Критичне дослідження їхнього історичного та лінгвістичного походження



АХМАД АЛІ АЛЬ-ІМАМ

Міжнародний Інститут Ісламської Думки

Ахмад Алі аль-Імам

Варіанти читання Корану:

*Критичне дослідження їхнього історичного та
лінгвістичного походження*

*Книга надрукована за підтримки
Інституту Інтеграції Знань*



Міжнародний Інститут
Ісламської Думки

Київ – 2023

УДК 821.161.2'06-93

Варіанти читання Корану: Критичне дослідження їхнього історичного та лінгвістичного походження (Ukrainian)

Ahmad Ali al-Imam

© Міжнародний Інститут Ісламської Думки

1445 г. за гіджрою / 2023 р. н.е.

Paperback ISBN: 978-617-7557-29-5

Variant Readings of the Qur'an: A Critical Study of Their Historical and Linguistic Origins (Ukrainian)

Ahmad Ali Al-Imam

© The International Institute of Islamic Thought (IIIT)

1427 AH / 2006 CE

ISBN 1-56564-420-4 *paperback*

ISBN 1-56564-421-2 *hardback*

IIIT

P.O. Box 669

Herndon, VA 20172, USA

www.iiit.org

Переклад: Корженко Анна

Редактор: Василенко Андрій, Микитюк Петро, Косенко Юрій

Обкладинка: Тимчишин Ольга

Верстка: Тимчишин Ольга

Інститут Інтеграції Знань

Грузія, Тбілісі, вул. Дадіані 7,

Торговий і Бізнес-центр «Карвасла», А-508

ikiacademy.org

Усі права захищені. Жодна з частин даної книги не може бути відтворена без письмового дозволу правовласника. Погляди та думки, висловлені в даній книзі, належать автору та можуть не співпадати з думкою видавництва, перекладачів і редакторів.

УДК 821.161.2'06-93

ПЕРЕДМОВА

Ті відповіли: «Преславний Ти! Ми знаємо лише те, чому Ти навчив нас. Воістину, Ти – Всезнаючий, Мудрий!» (Коран 2:32)

Міжнародний інститут ісламської думки (МІІД) має величезну честь представити вашій увазі це нове видання наукової праці, первісно виданої Інститутом у 1998 році: *«Варіанти читання Корану, критичне дослідження їхнього історичного та лінгвістичного походження»*. Перше видання книги стало четвертим у серії академічних дисертацій Інституту, і ми сподіваємося, що це видання буде так само добре сприйняте завдяки характеру й важливій сутності предмету, який розглядається.

Автор, професор Ахмад Алі аль-Імам, вивчав Коран з раннього дитинства, отримав ступінь доктора філософії в Единбурзькому університеті, спеціалізуючись саме у цій темі. Ця книга стала узагальненням його докторської дисертації та унікальною роботою присвяченою достовірності тексту Корану, який з покоління в покоління передавався від Пророка як в усній, так і в письмовій формі.

Професор Аль-Імам представляє нам широке за своїм предметом, серйозне та ретельне наукове дослідження, у якому розглянуто не лише історію й еволюцію семи *ахруф*, у яких був відкритий Коран, але й різні події, які призвели до впорядкування *мусахафа* Усмана. Від вивчення напам'ять до включення знаків для позначення голосних та діакри-

тичних крапок (*харакат*), поглядів знавців Корану, які тлумачать сім *ахруф*, появи *кіра'ат* тощо, розуміння та оцінка читача логічно й поступово розвивається в напрямку поглиблення своїх стосунків з Кораном та підвищення обізнаності про лінгвістичне вдосконалення арабської мови, яке він започаткував.

МІД, заснований у 1981 році, служив головним центром для сприяння щирим і серйозним науковим зусиллям, заснованим на ісламському баченні, цінностях і принципах. В результаті його програм досліджень, семінарів і конференцій протягом останніх двадцяти п'яти років було видано понад трьохсот шістдесяті книг англійською та арабською мовами, багато з яких були перекладені іншими мовами.

Ми хотіли б подякувати редакційній та виробничій групі Лондонського офісу й тим, хто був прямо чи опосередковано причетний до виходу цієї книги в світ. Це – Джей Віллоубі, Фузія Батт і Шираз Хан. Хай Бог винагородить їх та автора за всі старання.

Рабі І 1427
Квітень 2006 р.

*Анас Аль-Шейх Алі
Науковий керівник
Лондонський офіс МІД,
Великобританія*

ПЕРЕДМОВА

Тема цієї книги, яка сама по собі пов'язана з різними сферами інтересів, займає особливе місце в дослідженнях Корану та ісламу, не кажучи вже про лінгвістику, риторику й логіку. Є кілька способів підійти до цієї теми: зв'язок між Кораном і Сунною Пророка; істотні відмінності між Кораном і Сунною; арабська мова та її здатність до потужного вираження Божественного Одкровення; ступінь, в якому людство може мати справу з мовою, яка служила провідником для Божественного, з точки зору вимови чи розуміння; або здатність людства мати справу та усвідомлювати зміни, які неминуче відбуваються в організації, стилі, виразності та неповторності будь-якої мови.

Деякі з найважливіших питань приходять до нас через перекази різного ступеня достовірності, особливо ті, що стосуються множинності різноманітних Корану, способу їх передачі по ланцюгу, і відносної істинності кожного з них. Візьмемо до прикладу хадис про «сім букв» та численні перекази, які підтверджують його. Таким чином, для того, щоб забезпечити відповідну основу та розуміння цієї книги, доцільно зосередитися на зв'язку між Кораном і Сунною.

У своєму *Аль-Рісала* імам Шафі'ї визначає зв'язок між Кораном і Сунною як такий в якому остання роз'яснює (*байан*) перший. Подекуди Коран абсолютно ясний та зрозумілий відразу і не потребує додаткових пояснень. В інших випадках значення

його віршів тлумачиться іншими віршами або прояснюється з плином часу. Однак, у більшості випадків Сунна уточнює значення, оскільки це її основна функція.

Імам Шафії стверджував: ніщо не може порівнятися або суперничати з текстом Корану (з точки зору його значущості), окрім того, що є рівним йому (тобто інший вірш з Корану). Багато прикладів, які Шафії виводив із цих принципів, були, на жаль, неправильно зрозумілі через їхню заплутаність. Тоді, враховуючи його розуміння зв'язку та його обмеження поняття «текст» (*насс*) лише Кораном, він переставив Сунну на друге місце. Як наслідок, Сунна не може скасувати жодного вірша Корану.

Імам Шафії намагався зберегти статус Сунни як тлумача Корану. Більшість викликів, із якими він зіткнувся, виходили від людей, що намагалися відокремити Сунну від Корану шляхом порушення важливих питань достовірності (наприклад, *тава-тур*) і значення (наприклад, *кат* і *занн*), для того щоб вбити клин між ними двома. Імам Шафії присвятив цим питанням деякі своїх роботи, серед яких *Аль-Рісаля*, *Мухталіф аль-Хадіс* і *Джама'аль-Ілм*. Враховуючи те, що верховенство Корану було для нього незаперечним, він вважав Сунну другим джерелом – роз'ясненням – для цілей законодавства, у випадках, коли в Корані відповідне пояснення було відсутнім.

Оскільки Коран намагається встановити стабільні відносини між собою та людством, з одного боку, і між собою та Всесвітом, з іншого, він відрізняється від будь-якого іншого дискурсу своїм унікальним синтаксисом і композицією, а також тим, яким чином його було передано людству: Коран був відкритий неписьменному Пророку, який зрозумів,

що єдиний спосіб зберегти його — це його пам'ять або власні засоби утримання тексту. Таким чином він отримав текст і зробив усе можливе, щоб зберегти його кожному букву і склад. І це незважаючи на неодноразові запевнення Аллага, що Він збереже послання; що Він накаже янголу Джібрилю [Гавриїлу] прочитати його, щоб він запам'ятав послання; і що Він збереже це в серці Пророка, а потім пояснить це йому. Єдина відповідальність Пророка полягала в тому, щоб повністю віддатися отриманню та прийняттю послання. Однак після того як він це зробив, йому довелося застосовувати ці принципи у власному житті та стати живим прикладом вчіння, щоб повністю роз'яснити його значення людству.

Справді, існує велика різниця між записуванням під диктовку і рецитацією одкровення. Диктант можна сприйняти, коли пам'ять перебуває у спокої, оскільки мета зводиться до запису почутого. З іншого ж боку, рецитація, особливо у випадку Корану, передбачає повну реалізацію потенціалу почуттів, серця, свідомості, розуму й пам'яті. За таких умов повідомлення фактично стає частиною слухача. Оскільки він більше не контролює потік послання, йому стає легше рецитувати, передавати послання іншим і доручати його записувати.

Більше того, усна передача послання дозволяє тим, хто його слухає, ознайомитися з ним своїми язиками, серцями та розумом. У межах цієї конструкції декламований текст іноді допускає множинність рецитацій, як це надзвичайно докладно показує автор. Усне середовище дозволяло собі такий вид послаблення і, тим самим, сприяло відчуттю близькості та знайомства між текстом і тими, хто його сприймав. Водночас текст зберіг свою першорядність над мовою Одкровення і натомість зробив

мову рупором для сприяння розумінню людьми і тлумаченню тексту. Питання «посередництва» Всевишнього у полегшенні сприйняття Корану ми можемо побачити сформульованим в аяті: «*Ми полегшили Коран для згадування. Та де ж той, хто повчається ним?*» (54:17).

Етап письмового запису та складання тексту з подальшим переходом від усної передачі до книжкової форми настав пізніше. Це започаткувало новий етап взаємодії з текстом: між текстом і людством, з одного боку, і між текстом та історичною реальністю, з іншого. Таким чином, текст Корану спромігся всеосяжно та абсолютно охопити весь Всесвіт.

Для того, щоб встановити такий неповторний зв'язок між його літерами та Всесвітом, процес розкриття Одрокровення тривав 23 роки. Після цього настав період усної передачі, а потім збирання того, що люди запам'ятали й записали, аж поки Коран не з'явився у формі книги для людства в цілому.

Коран запустив процес змін, заснований на тому, що я називаю «інтеграцією двох прочитань», а саме: читання тексту та читання в рамках реального буття. Це склало методологію правильного читання Корану. Читачам дуже важко відкрити значення Корану в рамках, які віддають перевагу якомусь одному стилю рецитації або одному виміру (наприклад, історичному чи правовому), оскільки він має безліч вимірів. Окрім того, ми можемо зрозуміти деякі з них лише оцінивши тонку спорідненість між Кораном і людством, а також між Кораном і Всесвітом. Тільки Пророк зрозумів усі ці виміри в їхній повноті. Раз на рік Пророк разом з Джибрілем переглядав усе, що було йому відкрито. У рік його смерті вони двічі переглянули весь Коран, аби переконатися, що всі його компоненти та літери, а також порядок слів,

віршів і розділів були правильними; і що Коран мав правильний вектор для людства та Всесвіту.

Цей досконалий і непогіршений путівник навчає всіх людей про Єдинобожжя Аллага (*tauxid*) і очищає їх, щоб вони могли нести свої обов'язки, досягти успіху в життєвих випробуваннях і зробити цю планету кращою. Коран є світовою книгою, за допомогою якої можна «читати» і тлумачити знаки Всесвіту та прояснити виміри, необхідні для продуктивного життя в ньому. Подібним чином ті ж знаки Всесвіту пояснюють і тлумачать Коран.

В цьому контексті багатоваріантності читання Корану Пророк відмовляв своїх сподвижників писати що-небудь одночасно із Кораном, але не для того (як багато хто припускав), щоб запобігти можливому спотворенню книги, а щоб дозволити мусульманам взаємодіяти виключно з Кораном, та щоб усе інше стало другорядним. Більше того, Аллаг наділив Коран такою стилістикою та красномовством, які не міг перевершити ніхто.

Таким самим чином Коран назавжди став вищим за арабську мову. Існує велика різниця між використанням арабської мови для розуміння синтаксису Корану, значень його слів для допомоги у вивченні стародавніх текстів і наданням їй переваги над Кораном. Забороняється замінювати одне слово синонімами або один вислів іншими, навіть якщо ви впевнені, що для кожного слова збережено саме те значення, яке задумав Всевишній, оскільки кожне використане в Корані слово має божественне походження, тоді як його заміна має людську природу.

Араби, які шанували правильність та чистоту розміру та рими в своїй поезії, могли миттєво відчутти помилку (наприклад, ламаний віршований розмір, неправильне римування, помилкову форму чи

стопу вірша) у будь-якому поетичному творі. Синтаксис і стиль Корану набагато перевищують межі арабської поезії та прози, утворюючи внутрішній запобіжник, який гарантує відсутність помилок у його тексті. Ось чому знавець Корану Аль-Замулкани стверджує:

«Неповторність Корану сягає корінням до надзвичайного способу появи його змісту, а не змісту самого по собі. Його словниковий запас гармонійний з точки зору синтаксису та етимології, а конструкції породжують найбільш піднесені значення».

Ібн Атийя пише:

«Правильна думка, якої дотримується більшість вчених щодо неповторності Корану, полягає в тому, що вона пояснюється його синтаксисом та істинністю намірів. Це сталося тому, що знання Всевишнього є всеосяжним, а Його знання охоплюють всі форми дискурсу. Таким чином, упорядковуючи формулювання Корану, Всевишній точно знав найкраще місце та значення кожного слова. Книга Аллага така, що якщо з неї вилучити одне слово і шукати крізь увесь арабський лексикон інше для його заміни, то такого слова б ніколи не знайшли».

Наступна розповідь з Тафсіру Фахруддіна аль-Разі цікаво характеризує ситуацію зі «самобутніми рецитаціями»:

«Аль-Вахіді розповідав, про варіант тексту Корану від Абдуллага в якому йдеться про вірш:

«А якщо простиш їх, то, воістину, Ти – Всемогутній, Мудрий!» (5:118):

“Я чув, як мій шейх і мій батько, нехай Аллаг виявить йому милість, сказали, що «Всемогутній і Мудрий» у цьому вірші звучать краще, ніж «Прощаючий та Милосердний», бо те, що Всемогутній прощає і є милосердним тісно пов’язано зі станом, який робить неминучим Його прощення і милосердя для всіх, хто цього потребує. Однак Всемогутність і Мудрість тісно не пов’язані із прощенням. Всемогутність Аллага означає: якщо Він справді Всемогутній і бачить більше ніж звичайні люди та чого люди насправді заслуговують, коли Він вирішує пробачити, тоді Його доброта є більшою, ніж тоді, коли Його характеризують як прощаючого та милосердного, оскільки останні характеристики природним чином ведуть до прощення і милосердя. Таким чином, його тлумачення, нехай Аллаг виявить йому милість, полягало в наступному: «Він Всемогутній, і при цьому Його милосердя направляє мудрість». Це досконалість в її найвищому прояві».

Інші висловлювали думку, що якщо читати вірш як: «а якщо простиш їх, то, воістину, Ти Прощаючий та Милосердний» це надавало б відтінок значення того, що Він збирався клопотати та заступатися за них. Але коли читати вірш як: «то, воістину Ти — Всемогутній і Мудрий», стає чітко зрозумілим, що він [промовець] мав намір залишити право рішення в цьому питанні цілком на розсуд Всемогутнього і не втручатися в Божий промисел».

Автор *аль-Дурр аль-Масун фі Улум аль-Кітаб аль-Макнун* повторив переказ, знайдений в варіанті запису тексту Корана Абдуллага ібн Масуда щодо

закінчення цього вірша: *«Тоді справді Ти Прощаючий, Милосердний»*. Коментуючи вірш *«А якщо простиш їх, то, воістину, Ти – Всемогутній, Мудрий»*, він написав:

«Подібні приклади (такого роду риторика) вже згадувалися. У народних рецитаціях і варіантах тексту Корану цей вірш читається як: «Всемогутній та Мудрий», в той час як в варіанті тексту від Абдуллага ібн Масуда він читається як «Прощаючий та Милосердний».

Деякі люди, які не розуміють арабської мови, легковажно поставилися до змісту цього вірша, кажучи: *«Найбільш прийнятною версією є версія Ібн Масуда»*. Очевидно, ці особи не усвідомлювали, що значення пов'язане із двома умовами (які передують останній частині вірша). Це пояснюється тим, що написав Абу Бакр аль-Анбарі, коли він переказав цю [самобутню] рецитацію покладаючись на думку певних критиків:

«Щоразу, коли значення тлумачиться так, як передає цей критик, воно втрачає життєву силу. Це тому що він намагається обмежити значення «Прощаючого та Милосердного» лише другою умовою, у такий спосіб, у який це не має нічого спільного з першою умовою».

Насправді добре відомо, що це значення пов'язане як з першою, так і з другою умовою. Ось так Аллаг відкрив вірш, і це рецитація, з якою погоджуються всі мусульмани. Таким чином, якщо підсумувати зміст вірша, то він буде таким: якщо Ти покараєш їх, тоді Ти Всемогутній та Мудрий, а якщо Ти прощаєш їх, тоді Ти Всемогутній і Мудрий в обох випадках, чи то в покаранні, чи то в прощенні. Від-

повідно «Всемогутній і Мудрий» більше підходить для цього місця через свою загальність і поєднання обидвох умов. З іншого ж боку, «Прощаючий та Милосердний» абсолютно не підходить в якості носія того загального значення, яке передає «Всемогутній та Мудрий».

Коментарі Аль-Анбарі справді тонкі. Очевидно, його твердження про те, що значення, яке пов'язане з обома умовами, не означає, що зв'язок здійснюється через те, що остання частина вірша («Всемогутній і Мудрий») діє у граматичному сенсі як аподоз (*джаваб аль-шарт*) для обох умов, оскільки це суперечило би граматичним правилам арабської мови. В граматичному значенні, («Якщо Ти скараєш їх») вже має свою відповідь («то, справді, вони – раби Твої»), оскільки ця відповідь відноситься до першої умові вірша. Раб повністю підпорядковується своєму господареві в усіх відношеннях. Швидше, він мав на увазі, що значенням був зв'язок між двома умовами. Я зазначаю це лише тією мірою, якою це має відношення до неправильних та варіантних рецитацій Корану. Якщо заміна слів «Прощаючий» та «Милосердний» на «Всемогутній» та «Мудрий» призводила б до таких протиріч, то що б сталося, коли такі зміни вплинули б на рівень красномовності чи риторичну ефективність Корану, його синтаксис чи сенси?

Зважаючи на зазначене вище, заміна будь-яких слів Корану синонімами, враховуючи, що Коран був відкритий «у семи буквах», ніколи не можуть бути виправдані. Найбільше, що можна уявити, це те, що коли розвивалися ісламські науки, мусульманські знавці Корану передавали хадиси та незначні перекази, які стосувалися «неправильних рецитацій», а

потім приписували їм достовірність та класифікували їх як послідовні (*мутаватір*), відокремлені (*ахад*), або *невідповідні* (*шазз*) на тій підставі, що вони являли собою трансформацію усних переказів в письмову форму. Тому найбільш вірогідне пояснення варіантних рецитації полягає в тому, що Аллаг надав певне послаблення тим, хто не розмовляв діалектом, на якому був посланий Коран. Ці народні усні рецитації фіксувалися як «самобутні рецитації» точно в тому самому вигляді як вони декламувалися. Пізніші коранознавці продовжували передавати ці перекази як хадиси, не припиняючи вважати, що вони записують щось, що мало існувати лише в усній формі. В останні часи західні сходознавці використали ці перекази, щоб зводити будівлю чуток і сумнівів щодо чистоти тексту Корану.

Ця книга важлива, оскільки вона виявляє та перевіряє ці питання у світлі нових знань. Окрім того, автор є мусульманським арабським вченим, який спеціалізується на вивченні Корану.

Є багато англомовних досліджень на цю тему; проте всім їм бракує авторитетності ісламської теології.

Я сподіваюся, що ця книга заповнить важливу прогалину в сучасній літературі про іслам англійською мовою та спонукатиме вчених проводити додаткові дослідження щодо цих питань. Тільки Аллагу відомі наші наміри, і тільки Він направляє нас на правильний шлях!

Тага Джабір аль-Альвані
Президент Вищої школи ісламських та
соціальних наук
Герндон, Вірджинія, США

ВСТУП

З ранніх років мені було відомо про те, що Коран можна читати кількома стилями завдяки існуванню трьох видів переважаючих рецитацій у Судані. Насправді, в 1978 році в Судані вперше була видана книга про один з видів таких рецитацій, *Аль-Дурі 'ан Абу Амр*.

Ця книга досліджує причини появи цих рецитацій, а також їхнє походження. Я вивчаю природу семи загальноприйнятих стилів рецитації, якими був відкритий Коран, і приходжу до висновку, що вони представляють сім лінгвістичних варіацій, які відображають арабські діалекти, які існували на час отримання одкровення Корану. Хадиси, які обґрунтовують твердження про те, що Коран був посланий у семи стилях рецитації, вважаються достовірними та послідовними в плані їхніх ланцюжків передачі.

Також я досліджую статус Корану та його усну і письмову історію за життя Пророка, упорядковані тексти Абу Бакра та Усмана, а також *мусхаф* Усмана, який став еталонним текстом Корану після того, як його уклали та надіслали копії в усі великі міста/провінції халіфату, разом з якими в ці міста були відряджені авторитетні *курра* (читці Корану), щоб навчати Корану людей. Після цього всі особисті рукописи, які відрізнялися від *мусхафа* Усмана, були спалені. Після цього я простежую розвиток цього *мусхафа* Усмана до друкованих примірників, які ми маємо сьогодні, і роблю висновок, що вони представляють не змінений текст Корану. Я про-

аналізував різні важливі питання, щоб спростувати всі твердження, котрі ставлять під сумнів точність і повноту тексту Корану у тому вигляді в якому він нам відомий сьогодні.

Дослідивши зв'язок між мусхафом Усмана і сімома прийнятими стилями рецитації, я дійшов висновку, що переписи цього *мусхафу*, які включають усе, що передається в послідовному ланцюгу, вміщують або всі, або деякі стилі рецитації, котрі відповідають правопису мусхафа Усмана. Потім я звернув свій погляд на мову Корану у стародавніх джерелах і в сучасних лінгвістичних дослідженнях і стверджую, що текст Корану відображає вплив різних арабських діалектів. Дослідники не дійшли згоди щодо того, який діалект був найбільш розвиненим згідно з їхніми критеріями розвитку. Я намагався знайти смислову відмінність між *луга* і *лагджа* у стародавніх джерелах і сучасних дослідженнях. Дійсно, мова Корану представляє загальнопоширену розмовну літературну арабську мову, яка базується на всіх тодішніх її діалектах, серед яких, проте, переважають, риси курайшитського діалекту.

Різні рецитації Корану сягають своїм корінням часів життя та проповідництва Пророка, хоча різночитання були помічені лише після переселення до Медини (гіджри). Вони були дозволені для того, щоб новонавернені араби, які не належали до курайшитів могли легко читати Коран. У цьому відношенні я виявив, що кожного разу, коли сподвижники розходилися у своїх рецитаціях, вони посилалися на Пророка, кажучи, що саме так він навчив їх. Така практика продовжувалася і в наступних поколіннях. Ця книга вивчає умови, яким має відповідати рецитація, щоб вважатися прийнятною, а також

її розвиток, щоб продемонструвати, чому рецитації приймалися або відкидалися.

Стимули появи рецитацій, а також вплив книги Аль-Саба Ібн Муджагіда на наступне покоління розглядаються разом із оглядом книг, написаних про ці стилі рецитацій. Вибір (іхтіяр) стилю рецитації читцями (курра) регулювався умовами, які робили рецитацію прийнятною. Таким чином, вони не мали вільного вибору, і теорія рецитації Корану у відповідності до значення виявилася безпідставною.

Призначення правопису переписів (мусаха) мусхафу Усмана (масхаф аль-імам) полягало не в запровадженні або створенні рецитації, а в збереженні надійно переданих та достовірних рецитацій. Враховуючи те, що деякі філологи та спеціалісти з граматики виступали проти схвалених, в цій праці розглянуто кілька прикладів таких випадків. Я дійшов висновку, що зазначені прочитання є надійними та прийнятними завдяки надійному ланцюгу їх передачі, красномовству та співвідношенню з різними арабськими діалектами.

Я також підкреслюю, що переписи мусхафу Усмана не містять граматичних чи орфографічних помилок, і що схвалені прочитання, які передані по надійному ланцюгу переказів, хоча й відрізняються за значенням, ніколи не суперечать одне одному. На завершення, я роблю короткий огляд основних питань, порушених в моїй книзі.

У своїй роботі я використовував стандартні книги, як у рукописній, так і в друкованій формі, присвячені рецитаціям (кіра'ат), коранознавчим наукам (улум аль-Коран), тлумаченню (тафсір), хадисам, історії, граматиці та арабістиці. З перших двох

напрямів найбільшу користь мені принесла праця Абу Убайда Фадаїль аль-Коран; Кітаб аль-Саба Муджагіда; Аль-Тайсір фі аль-Кіра'ат аль-Саб, Аль-Мукні фі Расм Масахіф аль-Амсар, та Аль-Мухкам фі Накт аль-Масахіф Аль-Дані; Нукат аль-Інтісар Ібн аль-Бакіллані; Аль-Ібанах ан Ма'ані аль-Кіра'ат та Аль-Кашф'ан ан Вуджух аль-Кіра'ат аль-Саб Маккі ібн Абу Таліба аль-Кайсі, Аль-Нашр і Мунджід аль-Мукрін Ібн аль-Джазіри; Латаф аль-Ішарат; Аль-Заркаш Аль-Бурхан Аль-Касталані; і Аль-Іткан Аль-Суюті.

Фактично, це найчастіше цитовані джерела щодо значення семи стилів рецитацій та їх відношення до переписів еталонного мусхафу Усмана, особистих рукописів сподвижників і їхнього знищення, заради уникнення появи різночитань.

Що стосується коментарів до Корану, я використовував книги Аль-Табарі, Аль-Замахшарі, Аль-Разі, Аль-Куртубі, Абу Хайяна та Ібн Касіра для тлумачення певних віршів, які читаються різними способами та які підтверджують певні схвалені стилі рецитацій та граматичні аргументи на користь інших читань. Для наведення переконливих доказів того, що одкровення Корану відбулося в семи стилях рецитації, впорядкування Корану, розташування його сур і віршів, а також важливого питання анулювання аятів (наسخ) я скористався стандартними книгами хадисів Аль-Бухарі, Мусліма та іншими канонічними працями, а також Аль-Муватта, Аль-Муснад і чотирма збірками Аль-Сунан.

Я використовував лише достовірні хадиси, які мають надійний ланцюг передачі (існад) і тексти (матн). При цьому, я відкидав ті хадиси, у яких не

було достатньої кількості передавачів, які слідують один за одним (таватур), навіть якщо їхній ланцюг передачі був надійним, оскільки умова безперервності є обов'язковою під час роботи з Кораном. Що стосується коментарів до хадисів, то найбільшу користь я отримав від праці Ібн Хаджарв аль-Аскалані Фатх Аль-Барі й Аль-Багаві Шарх аль-Сунна. Щодо важливих питань та проблем, які пов'язані з упорядкуванням Корану я також використовував праці Аль-Табарі Таріх, Ібн аль-Асіра Аль-Каміль й Ібн Касіра Аль-Бідайя.

І нарешті, що стосується мови Корану, питання красномовства та найбільш розвиненого арабського діалекту, я використовував такі першоджерела, як працю Сібавейха Аль-Кітаб, Ібн Фаріса Аль-Сахібі, Ібн Джінні Аль-Хаса і Аль-Муджір та Аль-Іхтіра Аль-Суюті

Додатково, я користався сучасними дослідженнями та звертався до великої кількості інших книг таких як Тафсір Аль-Алусі, Манхіл аль-Ірфан Аль-Зуркані та Аль-Кіра'ат ва аль-Лагаджа Хаммуді; кількома працями під назвою Таріх аль-Коран, створених Рустуфадуні, Аль-Зінджані, Аль-Курді, Аль-Іб'ярі та Шахіном; а також Ма' Аль-Масахіфа Аль-Нура, Історія Корану Нельдеке, та Матеріали з історії тексту Корану Джефері. Власне кажучи, мої першоджерела використовувалися переважно для підкріплення поглядів, які коментувалися відносно певних сучасних праць. Незважаючи на те, що мною було вивчено багато книг з цього питання у своїй бібліографії я обмежився лише тими джерелами, які згадувалися в книзі.

Ця тема є важливою, оскільки вона стосується Корану, основного джерела віри та закону, а також вічного слова Аллага.

По суті, незважаючи на великий внесок таких західних вчених, як Густав Флюгель, Отто Прецль, Г. Бергштрассер і Артур Джеффері, кожен із яких опублікував тексти на цю тему, в західній літературі відсутні праці, які були б повністю присвячені питанню рецитацій Корану.

Серед робіт сучасних арабських вчених дуже корисними виявилися праці Хаммуді, Аль-Заркані та інших, хоча вони стосуються лише певних аспектів предмету або присвячені лише окремим наукам Корану. Тож, попри те, що є багато написаного, все ще існує потреба у критичних дослідженнях.

Я намагався всебічно та критично вивчити всі питання, пов'язані з різночитаннями Корану та їх історичним і мовним походженням. Я сподіваюся, що це дослідження зробить внесок у наші знання про Коран, який все ще заслуговує значного висвітлення.

Ахмад Алі аль-Імам

РОЗДІЛ 1

Сім схвалених стилів рецитації Корану

Починаючи із моменту свого одкровення, текст Корану допускав кілька тотожних стилів рецитації (одн. харф; мн. ахруф). Для того, щоб визначити яким чином та чому існують різночитання Корану, а також зрозуміти наслідки цього для значення текстів ми розглянемо кілька хадисів, які підтверджують вищезазначений факт. Гарною відправною точкою для початку цього дослідження може слугувати наступний хадис:

«Абдуллаг ібн Аббас передав, що Пророк (мир йому благословення Аллага) сказав: «Джибріль прочитав мені Коран одним харф. Тоді я попросив його [прочитати це в іншому харф] і продовжував просити його читати в інших ахруф, доки він, зрештою, не прочитав це в семи ахруф...»».¹

Різні хадиси вказують на те, що щоразу коли один сподвижник чув, що інший сподвижник декламував Коран в іншому стилі, виникали суперечки та сварки. Одна така подія відбулася між Умаром ібн аль-Хаттабом і Хішам ібн Хакімом:

«Умар ібн аль-Хаттаб передав, [що] він сказав: «Я чув, як Хішам ібн Хакім читав суру “Аль-Фуркан”, коли Посланець Аллага був ще живий. Я слухав його читання і помітив, що він робить це кількома різними способами, яким Посла-

нець Аллага не вчив мене. Я зібрався накинутися на нього під час його молитви, але стримав свій гнів. Коли він завершив свою молитву, я схопив його за колір, і запитав:

«Хто навчив тебе цій сурі, яку я щойно чув?».

Він сказав: «Посланець Аллага».

Я сказав: «Ти брешеш, тому що Посланець Аллага вчив мене їй по-іншому».

Тож я приволік його до Посланця Аллага і сказав [йому]: «Я чув, як ця людина читає суру “Аль-Фуркан” не тим способом, яким ти вчив.

Посланець Аллага сказав: «Відпусти його [О, Умаре]! Читай, О, Хішаме!». Тоді Хішам почав читати так, як я чув його раніше. Потім Посланець Аллага сказав: «Це було розкрито у такий спосіб» і додав: «Читай, О, Умаре».

Я прочитав цю суру так, як він мене навчив.

Після цього Посланець Аллага сказав: «Це було розкрито у такий спосіб. Відомо, що Коран читається сімома ахруф, тож читайте його так, як вам легше»².

Із цього хадису випливає, що Коран був відкритий у семи стилях читання, для полегшення сприйняття його мусульманами. Фактично, посилення на це міститься в багатьох хадисах:

1. Коран був посланий у семи ахруф, тож читайте те, що здається легким з них.³

2. Пророк (СААС)⁴ зустрів Джибріля і сказав йому: «Мене послали до неписьменних людей, серед яких є стара жінка, літній шейх, [чоловік] слуга та служниця, а також чоловік, який ще ніколи не читав книгу». Джибріль сказав йому: «О Мухаммаде, Коран був відкритий сімома ахруф»⁵.

3. Воістину, цей Коран був посланий сімома ах-руф, так що читайте вільно.⁶

4. Джибріль прийшов до Пророка і сказав: *«Аллаг наказав тобі читати Коран своїм людям одним харф»*. [Почувши] це, він сказав: *«Я прошу в Аллага прощення і вибачення. Мій народ не здатний на це»*.⁷

5. *«Зробіть це легшим для мого народу»* або *«Зробіть справи легкими для мого народу»*.⁸

Коран також чітко пояснює це:

«Ми полегшили Коран для згадування. Та де ж той, хто повчається ним?» (54:17)

Багато коментаторів зазначають, що арабам, які в більшості випадків були неписьменними і мали різні способи вимови або діалекти, було дуже важко відразу відмовитися від своїх діалектів і способів рецитації. У результаті вони намагалися міцно чіплятися за те, до чого вже звикли.⁹

Після гіджри був наданий дозвіл читати Коран сімома стилями:

«Убай ібн Каб переказував, що Посланець Аллага був біля водопою Бану Гіфар, коли Джибріль підійшов до нього і сказав:

«Аллаг наказав тобі читати своїм людям Коран одним харф».

[Почувши] це, він сказав: «Я прошу в Аллага прощення і вибачення. Мій народ не здатний на це».

Він прийшов вдруге і сказав: «Аллаг наказав тобі читати Коран своїм людям двома ахруф».

[Почувши] це, він знову сказав: «Я шукаю в Аллага вибачення та прощення. Мої люди не змогли б цього зробити».

Він (Джибріль) прийшов втретє і сказав: «Аллаг наказав тобі читати Коран своїм людям трьома ахруф».

[Почувши] це, він сказав: «Я прошу в Аллага прощення і вибачення. Мої люди не змогли б цього зробити».

Потім він прийшов до нього вчетверте і сказав: «Аллаг наказав тобі читати Коран своїм людям сімома ахруф, і яким би вони не читали, це буде правильно».¹⁰

Адат Бану Гіфар (водопій Бану Гіфар) розташований поблизу Медини. Його відносять до території племені Бану Гіфар, тому що вони жили навколо цієї водойми.¹¹ Інша версія стверджує, що Джибріль зустрів Пророка біля Ахджар аль-Міри¹² поблизу Куби, в сільській місцевості неподалік від Медини.¹³

Проте, це не означає, що лише та частина Корану, яка була відкрита після гіджри, могла читатися сімома стилями. Це ясно з суперечки між Умаром і Хішамом щодо сури “Аль-Фуркан”, згаданої вище, яка була послана в Мецці.¹⁴

Такі сварки були неприпустимі, і тому Пророк наказав своїм сподвижникам не сперечатися через такі розбіжності і гнівався щоразу, коли вони це робили. Одного разу він сказав:

*«Воістину, цей Коран був посланий, щоб читати його сімома ахруф. Яким би ахруф, ви не читали Коран, ви робите це правильно. Тому не сперечайтесь, оскільки це може призвести до невірства (куфр)».*¹⁵

Настільки багато хадисів стосуються цієї особливості одкровення Корану, що Абу Убайд аль-Ка-

сим ібн Саллам (пом. 224 р.г./838 н.е.) вважав їх хадисами з великою кількістю передавачів (*аль-а-хад аль-муватіра*, або хадисами, пов'язаними кількома ланцюгами передачі).¹⁶ Незважаючи на це, Гольдзіхер приписує йому думку про те, що ці хадиси є відхиленими (*шазз*) і не мають прийнятного ланцюга передачі (*існад*), посилаючись на Аліф Ба Аль-Балаві.¹⁷ Проте, в дійсності, Абу Убайд відкидає лише один хадис, а саме той, який стверджує що сім стилів були розкриті в семи різних значеннях (див. сторінку 7). Інші хадиси розглядаються як *тава-тур*, і він тлумачить їх як такі в яких згадуються сім діалектів.¹⁸ Аль-Суюті (пом. 911 р.г./1505 н.е.) нараховує 20 сподвижників, які передають ці хадиси.¹⁹

Цей факт підтверджується іншим хадисом, у якому розповідається, що Усман ібн Аффан запитав присутніх в мечеті Медини, чи чули вони коли-небудь від Пророка: «*Коран було дозволено читати сімома різними ахруф*». Тоді багато людей встали і засвідчили, що вони чули це, і Усман наголосив, що він свідчить разом із ними.²⁰

Отже, оскільки всі ці стилі рецитації були правильними та дозволеними, бо «у цей спосіб був відкритий Коран», існує відчуття, що люди не повинні сперечатися або віддавати перевагу одному стилю над іншим. Відповідно, кожен має декламувати так, як його навчили.

ЗНАЧЕННЯ СЕМИ СТИЛІВ РЕЦИТАЦІЇ В ХАДИСАХ

Кожна група коранознавців намагалася уточнити значення цих стилів рецитації. У цьому розділі розглянуті ці думки та встановлені значення

стилів рецитації на основі наявних доказів. Однак, спочатку слід обговорити значення слова сім. Деякі дослідники кажуть, що сім — це не точне число, а символічний термін, що означає певну кількість менше десяти.

Отже, воно позначає чисельність в однозначних цифрах, так само як 70 означає чисельність у десятках, а 700 означає чисельність у сотнях. Наприклад:

«Прикладом тих, які жертвують майно своє на шляху Аллага, є зернина, з якої виростало сім колосків, а у кожному колоску – сто зернин. Аллаг дає більше тому, кому побажає. Аллаг – Всеосяжний, Всезнаючий!» (2:261)

«Проси для них прощення чи не проси – навіть якщо ти проситимеш для них прощення сімдесят разів, Аллаг не простить їх! Це так, бо вони не увірували в Аллага та Його Посланця! Аллаг не веде прямим шляхом людей нечестивих!» (9:80).

В одному хадисі говориться: «Кожен [добрий] вчинок, який робить син Адама, буде примножуватися, добрий вчинок отримує десятикратну або семисоткратну винагороду».²² Ібн Хаджар аль-Аскалані (пом. 852 р.г./1448 н. е.) передав це від Іяда (пом. 544 р.г./1149 н. е.) і його наступників.²³ Однак, більшість коранознавців стверджують, що сім, коли воно використовується в таких контекстах, означає непарне число сім, яке слідує за числом шість і передує числу вісім в арифметиці. У цьому відношенні ми можемо звернутися до наступних аятів Корану:

«Вона має сім воріт і для кожних воріт призначено їхню частину!» (15:44).

«Дехто каже: «Їх було троє, а четвертий був пес». Інші кажуть: «П'ятеро, а шостий – пес», – вони намагаються відгадати потаємне. Ще кажуть: «Семеро, а пес їхній – восьмий». Скажи: «Господь мій краще знає, скільки їх було. І це відомо лише небагатьом». Сперечайся з ними тільки привселюдно й не питай про [юнаків] нікого!» (18:22).

Насправді немає жодних причин заперечувати, що сім слід тлумачити метафорично, а не буквально. Окрім того, деякі хадиси фактично стверджують, що це має бути точне число, наприклад:

«... і він продекламував це іншими ахруф, поки, зрештою, не прочитав це сімома ахруф.²⁴

... потім я зрозумів, що це закінчилося на цьому числі».²⁵

Неодноразове прохання про більшу кількість ахруф Пророка через Джібріля до Аллага, починалося з одного ахруф і збільшувалося до двох, трьох, до семи.²⁶ Оскільки більшість коранознавців погоджуються, що кількість схвалених стилів рецитації обмежена і конкретно зводиться до семи, ми можемо зробити висновок, що слово сім, коли воно згадується в цих хадисах, є числом сім, яке відоме людям.

Але навіть незважаючи на те, що більшість дослідників погоджуються з тим, що ці хадиси вказують на те, що Коран був посланий у семи стилях читання, поміж них, тим не менш, існують розбіжності в їх поясненні та ідентифікації, а також в наведенні прикладів.

ЗНАЧЕННЯ АХРУФ АРАБСЬКОЮ

Арабська лексика містить кілька значень слова *ахруф*, що є множиною *харф*, а саме:

1. Край, межа, кордон, крайність, виступ, сторона або край будь-чого, як, наприклад, берег річки або борт корабля чи човна.²⁷ У цьому відношенні ми можемо послатися на вислів Ібн Аббаса: «Люди Книги не приходять до жінок, окрім як зі сторони (*ілла ала харф*)».²⁸

Харф зустрічається у вірші Корану з таким же значенням:

«Є серед людей така, яка поклоняється Аллагу, перебуваючи на краю. Якщо з нею станеться щось добре, вона заспокоюється. А якщо її спіткає випробування, вона повернеться назад. Втрачає вона і земне життя, і наступне! Це – явний збиток!» (22:11).

2. Буква алфавіту, літери називаються так тому, що вони є кінцями слова і складу. *Харф* також означає «вістря меча» або «гострий кам'яний край гори». Верблюдицю називають *харф*, якщо вона тверда й гостра, як край каменю.²⁹

3. Як граматичний термін він означає частку, яка використовується для вираження значення. Це не іменник і не дієслово.³⁰

4. Спосіб, манера або шлях, як, наприклад, у читанні Корану відповідно до семи способів або манер рецитації, від якого походять такі фрази, як «*фулан якра бі харф Ібн Масуд*» (Хтось декламує на манер Ібн Масуда).³¹

5. Діалект, ідіома або спосіб вираження, характерний для окремих арабів. Відповідно, хадис «*назал аль-Коран ала сабат ахруф*» буде означати: «Коран був посланий сімома арабськими діалек-

тами». Таке тлумачення приписують Абу Убайду, Абу аль-Аббасу (пом. 291 р.г./903 р. н. е.), Аль-Азгарі (пом. 370 р.г./980 р. н. е.) та Ібн аль-Асіру (пом. 606 р.г./1209 н.е.).³² Насправді, Ібн аль-Асір вважав це тлумачення найкращим.³³

ТЛУМАЧЕННЯ «СЕМИ СТИЛІВ РЕЦИТАЦІЇ»

Як ми побачили вище, більшість учених вважають, що число сім справді має бути точним. Однак вони різняться у тлумаченні значення *ахруф*, оскільки це загальноживане слово має кілька значень, які можна визначити лише за контекстом.³⁴

Ще більше ускладнює ситуацію те, що контекст відповідних хадисів допускає численні тлумачення.³⁵ Ця первісна розбіжність у поглядах породила багато хадисів, усі з яких повторюються та збігаються. Ібн Хіббан (пом. 354 р.г./965 р. н. е.) нарахував 35 з них,³⁶ тоді як Аль-Суюті стверджував, що їх було близько 40, хоча він не наводив назв їх усіх.³⁷ Комплексне дослідження та порівняння всіх поглядів та думок, висловлених щодо цих хадисів, дозволяють нам узагальнити та упорядкувати їх:

1. Вони не однозначні, тому їхнє значення не можна точно знати, оскільки *харф* має різні значення: буква алфавіту, слово, значення або спосіб.

Це погляд Ібн Садана аль-Нахві (пом. 231 р.г./845 р. н. е.)³⁸. Однак йому заперечували на тій підставі, що значення цього загальноживаного слова можна дізнатися та встановити за контекстом.

Наприклад, *айн* має більше одного значення залежно від речення, у якому воно зустрічається:

Назарту бі аль-аюн аль-маджарадах та Шарібту мін'аюн Зубада. Значення тут чітке і недвозначне. У першому реченні це слово означає «око», а в другому — «вода». Це стає зрозумілим завдяки використанню назарту (я бачив) у першому реченні та шарібту (я пив) у другому реченні.³⁹

2. *Харф* може означати «спосіб вимови», з точки зору Аль-Халіля ібн Ахмада (пом. 170 р.г./786 р. н. е.).⁴⁰

Деякі дослідники заперечують це, тому що лише кілька слів у Корані, таких як *уфф*, можна читати сімома способами. Навіть якщо стверджувати, що кожне слово можна прочитати одним або декількома способами, аж до семи, багато слів можна прочитати більш ніж сімома способами.⁴¹ Більшість вчених, серед них Аль-Табарі (пом. 310 р.г./922 р. н. е.), заперечують цю точку зору, і навіть Аль-Заркаші (пом. 794 р.г./1391 р. н. е.) вважав її найслабшою.⁴²

Однак сім *ахруф*, якщо їх розуміти таким чином, не слід розглядати як пов'язані із сімома прийнятими стилями рецитації (*кіра'ат*), які були вперше зібрані Ібн Муджагідом (пом. 324 р.г./935 р. н. е.),⁴³ оскільки їх не існувало ані за життя Пророка, ані навіть у першому ісламському столітті.

Коранознавці фактично збирали будь-які стилі рецитації, які вони могли знайти, і таких стилів існувало набагато більше, аніж сім стилів виявлених Ібн Муджагідом. Першим дослідником, який, як відомо, зібрав їх у письмовій формі, був Абу Убайд аль-Касім ібн Саллам (пом. 224 р.г./838 н. е.), котрий, як кажуть, нарахував 25 стилів.⁴⁴

Аль-Табарі написав *Аль-Джамі фі аль-Кіра'ат*, який містив понад 20 стилів.⁴⁵ Цієї праці більше не

існує; проте він включив більшу частину цього матеріалу у свій *Тафсір*.

Багато дослідників не погоджуються зі спробою Ібн Муджагіда обмежити кількість стилів сімома, через побоювання, що наступне покоління може подумати, що вони такі ж самі як сім *ахруф*, згаданих у хадисах.⁴⁶ Воістину, Абу Шама (пом. 665 р.г./1267 р.н.е.), відомий дослідник рецитацій Корану сказав: «*Лише невігласи можуть вважати, що ці сім рецитацій є тим, що мається на увазі в хадисі*».

3. Сім *ахруфів* (стилів) вказують на сім значень.

Ті, хто є прибічником цієї думки, мають різні тлумачення. Наприклад, деякі кажуть, що це стосується наказу (*амр*) і заборони (*нахі*), або наказу та заборони, законного (*халаль*) і незаконного (*харам*), визначеного (*мухам*) і неоднозначного⁴⁷ (*муташабі*), і притч (*амсаль*).⁴⁸

Хадис, переданий Хакімом (пом. 405 р.г./1014 н.е.) та Аль-Байгакі (пом. 458 р.г./1065 р.н.е.), підтримує цю точку зору: «*Коран був відкритий через сім дверей відповідно до семи ахруф: стримуючої, похвальної, законної, незаконної, визначеної, неоднозначної та алегорії*».⁴⁹ Однак, Ібн Абд аль-Барр (пом. 563 р. гіджри 1070 н.е.) стверджує, що цей хадис є слабким, тому що він більш ніде не зустрічається.⁵⁰ Навіть Аль-Байгакі, який передав його, пише, що в цьому випадку сім *ахруф* відносяться до видів значення, в яких було відкрито Коран, і що інші хадиси стосуються діалектів.⁵¹ Ібн аль-Джазарі (пом. 833 р.г./1429 р. н. е.) спростовує це, стверджуючи, що сподвижники не сперечалися щодо тлумачення віршів, але лише щодо їх рецитації як це сталося між 'Умаром та Хішамом та іншими.⁵²

І нарешті, неможливо декламувати Коран так, ніби все в ньому є законним, незаконним або притчами.⁵³ Вірш можна читати декількома способами, але лише не тим, який призводить до будь-якого протиріччя в значенні, як це було б у випадку з законним та незаконним.⁵⁴

4. Сім *ахруф* – це способи рецитації з використанням синонімів (наприклад, *та'ал*, *ак'біл*, *аджіл*, *'аср*).

Багато дослідників погоджуються з цією думкою⁵⁵ і наводять докази з хадисів, що стосуються одкровення Корану сімома *ахруф*. Абу Бакра стверджує:

«Джибріль прийшов до Пророка і сказав: «О, Мухаммаде, прочитай Коран одним *ахруф*», а Мікаїль сказав: «Просіть більше», поки він не досяг семи *ахруф*, кожен із яких є дійсним і достатнім, «за умови, що ви не закриваєте вірш про покарання милосердям або вірш про милосердя покаранням, так як ви кажете: *та'ал*, *ак'біл*, *'халумна*, *ізгаб*, *асрі*, *'аджіл*»»⁵⁶.

Це тлумачення є дискусійним. По-перше, цей хадис має на меті показати, що сім стилів рецитації є синонімами одного значення, і, по-друге, що вони не містять суперечностей (тобто вони не закривають вірш про покарання милосердям).⁵⁷ Окрім того, люди не можуть читати Коран, як їм заманеться, або замінювати одне слово чи букву іншою, незалежно від того, змінює це значення чи ні.⁵⁸ Треба було почути рецитацію безпосередньо від Пророка або від нього через його Сподвижників і Наступників.⁵⁹

У цьому відношенні, ми можемо посилатися на вищезгадану суперечку між Умаром і Хішамом, де кожен сказав: «*Посланець Аллага навчив мене цьому*».⁶⁰

До того ж, ті, хто погоджується з цією думкою, погоджуються й з тим, що дозвіл на читання тексту Корану був наданий на початку Одкровення, коли більшість арабів були неписьменними. Пізніше інші шість стилів були анульовані, і тепер залишився лише один стиль.⁶¹ Ми можемо спростувати це тлумачення, адже Коран дозволено читати кількома способами. Наприклад, можна знайти синоніми в сурі “*Аль-Худжурат*”, де *фатабайяну* також читається *фататхаббатту*.⁶² Таким чином, ми не можемо стверджувати, що всі такі різночитання були скасовані або що *харф* розуміється як тимчасова поступка для полегшення читання першим поколінням.⁶³

5. Сім стилів рецитації – це сім арабських діалектів.

Звісно, що арабських діалектів було більше ніж сім, але ті, хто дотримується цієї точки зору, стверджують, що *ахруф* слід розуміти як посилення на сім найбільш красномовних арабських діалектів.⁶⁴ Проте, дослідники ніколи не визначали точно, які саме діалекти маються на увазі, і версії дуже відрізняються одна від одної, хоча всі згодні щодо включення діалекту курайшитів.⁶⁵ Ібн Кутайба (пом. 275 р.г./888 р. н. е.) намагався довести, що Коран був відкритий лише на курайшитському діалекті, цитуючи сам Коран:

«Ми відсилали посланцями тільки тих, хто говорив мовою свого народу, щоб вони зрозуміло пояснювали. Аллаг уводить в оману, кого побажає, і веде прямим шляхом, кого побажає. Він – Всемогутній, Мудрий!» (14:4)

На його думку, ці діалекти повинні представляти різні гілки племені курайшитів.⁶⁶ Аль-Касталані (пом. 923 р.г./1517 р. н. е.) стверджує, що курайшити були опікунами Кааби та найбільш визначним арабським племенем. Один із їхніх звичаїв полягав у виборі найкращого стилю та слів серед діалектів племен, які прибували до Мекки.⁶⁷ Однак ця точка зору виглядає як спроба об'єднати дві різні ідеї: що стилі рецитації були діалектами, і що всі вони були варіантами арабської мови курайшитів. З цього приводу Усман сказав: «Коран був відкритий мовою курайшитів».⁶⁸ Але це може означати не більше, ніж той факт, що Коран є, здебільшого на курайшитському діалекті, оскільки він містить риси інших діалектів, такі як збереження хамзи, яка зазвичай зникає в діалекті хіджазі.⁶⁹

Багато переказів свідчать, що Коран був посланий не лише на курайшитському діалекті, оскільки він містить слова та фрази з інших арабських діалектів в залежності від найбільш вільних та стислих форм вираження. Наприклад, Ібн Аббас не розумів слова фатар, поки не почув, як два бедуїни вживають його під час розмови про копання колодязя.⁷⁰ Можна було б припустити, що Коран спочатку посилався на діалекті курайшитів та їхніх сусідів, і що пізніше іншим арабським племенам було дозволено читати його на їхніх власних діалектах, незалежно від того, наскільки вони відрізнялися від курайшитського. Таким чином, їм не було наказано відмовитися від своїх діалектів на користь курайшитського діалекту, тому що їм було б важко це зробити, а також тому, що вони намагалися міцно триматися за свої діалекти. Перш за все, цей дозвіл полегшив рецитації та розуміння Корану.⁷¹ Однак жодній особі не дозволялося змінювати будь-яке слово в Корані

синонімом з власного діалекту; всі слова повинні були безпосередньо надходити від Пророка.⁷² З іншого боку, немає жодних заперечень ідеї одкровення Коран на семи діалектах, оскільки рецитації Умара і Хішама, обидва курайшити, відрізнялися між собою. Було б нерозумним припускати суперечку між двома людьми, які розмовляють на одному діалекті, за винятком, коли ця незгода стосується чогось іншого.⁷³

У своєму *Іджаз аль-Куран Аль-Рафії* приймає цей погляд тлумачення семи стилів рецитацій як семи арабських діалектів. Однак, на його думку, сім є символічним терміном, що означає значну кількість: *«Ці сім ахруф означають діалекти арабів, щоб полегшити кожному племені декламувати Коран у свій власний спосіб, як це було прийнято на їхньому діалекті»*. Він стверджував, що араби розуміли харф як «діалект», але що після приходу ісламу вони почали використовувати це слово для позначення «методів рецитації», як, наприклад, у *«Газа фі харф Ібн Ма'суд»* («Це відповідає стилю рецитації Ібн Масуда»).

6. Сім стилів рецитації вказують на сім різновидів і відмінностей встановлених у стилях рецитації.

Першим дослідником, який висловив таке припущення був Ібн Кутайба, за яким прийшло наступне покоління з невеликими змінами або без них. Він вивчив ці відмінності та визначив їх як наступні сім:

1. Різниця у діакритичних позначеннях слова (*ір'аб*) і голосних (*іджам*), яка не змінює його структури приголосних в орфографії чи його значення (наприклад, *гунна асару/хунна асара*).⁷⁵

2. Різниця в діакритичних позначеннях слова та голосних, яка змінює його значення, але не

структуру приголосних (наприклад, *раббана ба'їд/раббун ба'ада*).⁷⁶

3. Різниця в рецитації слова (але не в його діакритичних позначеннях), яке змінює своє значення, але не змінює його структуру приголосних (наприклад, *нуншізуга/нанишуруга*).⁷⁷

4. Різниця у слові, яке змінює свій приголосний обрис в орфографії, але не її значення (наприклад, *канат ілла сайхатан/закятан*).⁷⁸

5. Різниця у слові, що змінює як його структуру приголосних так і його значення (наприклад, *ва тахлін мандуд / ва тал'ін надід*).⁷⁹

6. Різниця в порядку слів (наприклад, *ва джа'ат сакрату аль-мавті бі аль-хаккі/сакрату аль-хаккі бі аль-мавті*).⁸⁰

7. Різниця в літерах або аугменті (наприклад, *ва му'амілатгу/ва ма'амілат*).⁸¹

Ібн аль-Джазарі погоджується з поясненням Ібн Кутайбі, за винятком того, що він чіткіше визначає ці стилі та наводить приклади. Абу аль-Фаль аль-Разі (пом. 630 р.г./1232 н. е.) дотримується підходу Ібн Кутайбі, але розташовує відмінності в іншому порядку. Наприклад, його перший і другий типи включені до п'ятого типу Ібн Кутайбі та Ібн аль-Джазарі, тоді як його третій тип охоплює перший і другий типи двох інших. Шостий тип Аль-Разі узгоджується з п'ятим типом інших, а його сьомий може бути включений до першого типу Ібн Кутайбі та Ібн аль-Джазарі. Третій тип Аль-Разі узгоджується з п'ятим типом інших, а його сьомий тип можна включити до першого типу Ібн Кутайбі та Ібн аль-Джазарі. Однак, останнє припущення аль-Разі не слід відкидати, оскільки він посилається на різницю в діалекті, пов'язану з відсутністю або наявністю таких мовних особливостей, як *імала* (викрив-

лення звуку – короткий голосний), *тафхім* (процес посилення звуку, щоб він став гучним) і *хамза* (надання літері хамзах). Деякі дослідники вважають такі відмінності не більше, ніж питаннями різної вимови.⁸²

Це огляд їхніх різних думок. Переважна більшість їх, однак, погоджуються у своєму загальному підході. Наприклад, Маккі ібн Абу Таліб відзначає, що деякі дослідники прийняли точку зору, подібну до точки зору Ібн Кутайби, але він лише роз'яснює їхнє тлумачення.⁸³ Ібн Кутайба,⁸⁴ Ібн аль-Джазарі,⁸⁵ Аль-Разі,⁸⁶ Маккі ібн Таліб Каїсі (пом. 437 р.г./1045 н.е.),⁸⁷ автор *Кітаб аль-Мабані фі Назм аль-Ма'ані*,⁸⁸ та Ібн аль-Баккилані (пом. 403 р.г./1012 н.е.)⁸⁹ приймають цю думку.

Аль-Хуї, автор *Аль-Баян фі Тафсір Аль-Кур'ан*⁹⁰ відкидає всі хадиси про одкровення Корану в семи стилях рецитації, оскільки вони не були передані через схвалені ланцюги передачі (одн. *існад мн. асанід*) *Агль аль-Бейт* (а саме Пророком Мухаммадом, Алі, Фатімою, Хасаном і Хусейном), на яких базується його шиїтська методологія. Він стверджує, що після Пророка в релігійних справах слід посилатися лише на Коран і *Агль аль-Бейт*, які очистив Аллаг Всевишній. Отже, оскільки жодні версії не є дійсними, оскільки вони відрізняються від того, що є правильним (на їхню думку), немає необхідності розглядати їхні ланцюги передачі, адже всі ці хадиси за замовчуванням є недостовірними.⁹¹

Аль-Хуї також стверджує, що ці версії містять суперечності. Наприклад, в одному хадисі говориться, що дозвіл декламувати Коран був наданий всім разом. За однією версією, Убай увійшов до мечеті і побачив чоловіка, який декламував Коран по-іншому. Але згідно з іншою версією він був у мечеті, коли

увійшли двоє чоловіків і почали читати Коран двома різними стилями.⁹²

Нарешті, Аль-Хуї каже, що відповідь, надана у версії Ібн Масуда, не має відношення до питання, оскільки у Ібн Масуда були розбіжності з іншою особою щодо того, чи слід вважати певну суру такою, що має 35 чи 36 віршів. Алі був поруч з Пророком і сказав: *«Посланець Аллага наказує вам читати так, як вас навчили»*.⁹³ В цілому, на думку Аль-Хуї, немає причин, чому б Коран мав бути посланий сімома стилями читання, тому таке твердження незрозуміле.⁹⁴

Однак, ця точка зору не має твердих підстав. По-перше, дослідники, які не належать до шиїтів, не погоджуються, що *Агль аль-Бейт* є єдиним еталоном для шаріату і що перекази *Агль аль-Сунна* (включаючи Абу Бакра, Умара та Усмана) є вигаданими. Підхід Аль-Хуї апріорі виключав би всі дискусії щодо семи стилів. Більше того, з об'єктивної академічної точки зору немає жодного виправдання для визнання недійсними всіх хадисів *Агль аль-Сунна*, оскільки в Корані чітко сказано:

«О люди! Воістину, Ми створили вас із чоловіка та жінки й зробили вас народами та племенами, щоб ви знали одне одного. Воістину, найшановніші з-посеред вас перед Аллагом – найбільш богобоязливі! Воістину, Аллаг – Всезнаючий, Всевідаючий!» (49:13).

У будь-якому випадку, відмінності між версіями, що стосується букв або слів, не впливають на істинність хадису. Більше того, жодне протиріччя не може спростувати достовірний хадис.

Аль-Хуї суперечить сам собі, коли каже: «Отже, ми знаходимо, що оповідачі розходяться в деяких словах віршів Аль-Мутанабі, але ця різниця не ро-

бить недійсним існування вірша (*касида*) або його послідовну передачу (*тафтур*)». Таким же чином, розбіжності між оповідачами, які розповідають подробиці гіджри Пророка, не заперечують саму гіджру або її послідовну передачу.⁹⁵ Якщо це так, то чому б цей принцип не застосувати до питання про сім стилів рецитації?

Що стосується заперечення про відсутність зв'язку між питанням і відповіддю в хадисі Абдуллага ібн Масуда, на це можна відповісти досить просто: Сподвижники вивчали рецитацію та рахували вірші, тому що Пророк зупинявся. наприкінці кожного вірша.⁹⁶ Це було частиною процесу навчання: вони вивчали не більше десяти віршів за раз, щоб удосконалити своє читання та практикувати його у повсякденному житті.⁹⁷

Природно, що відкинувши одкровення Корану в семи стилях рецитації, Аль-Хуї не приймає тлумачення хадису; він швидше використовує протилежні аргументи, щоб дискредитувати їх усі. Незважаючи на це, як не дивно, він згадує, що вважає думку Аль-Рафії найближчою до істини. І все ж, в кінці він відкидає її, оскільки Аль-Рафії тлумачив *сім* як символічний термін.⁹⁸ Він також зводить погляди Ібн Кутайби до шести, стверджуючи, що існує сьомий спосіб рецитації, з яким погоджуються всі коранознавці, проте який не приймає до уваги Ібн Кутайба. Як наслідок, в нього не сім тлумачень різниць, а вісім.⁹⁹ Таким чином, він не лише відкидає передумови Ібн Кутайби, але бажає показати, що його аргументи в будь-якому випадку є помилковими.

Проте, всупереч твердженням Аль-Хуї, хадиси мають ідеальну реалістичну цінність: полегшити рецитацію та зробити читання легшим для розуміння

мусульманами.¹⁰⁰ Різні тлумачення дослідниками жодним чином не впливають на їх достовірність.¹⁰¹ Окрім того, його колега Абу Абдуллаг аль-Зінджані, шийтський дослідник, у своєму Таріх аль-Коран¹⁰², разом з багатьма іншими, цитує хадис переданий Умаром ібн аль-Хатабом, Найкращим він обирає тлумачення Аль-Табарі, а саме, посилення на сім стилів рецитації, використовуючи синоніми.¹⁰³ Пізніше він зазначає, що можна було б тлумачити це як посилення на відмінності в декламуванні Корану (наприклад, *імала*, *ішмам* та *ідгам*), в переказах сімох *курра'* (читців).¹⁰⁴ У своєму *Тафсірі* Аз-Зінджані приписує цю точку зору Аль-Шахрастані.¹⁰⁵

На завершення, велика кількість доказів підтверджує та свідчить про те, що Коран був відкритий у семи стилях рецитації:

1. На це вказують багато достовірних і надійних хадисів.¹⁰⁶

2. Дискусії та суперечки сподвижників щодо відмінностей в способах читання за життя Пророка, який вчив їх читати різними способами.¹⁰⁷

3. Суперечки між наступниками за часів Праведних халіфів, зокрема під час правління Омейядів.¹⁰⁸

4. Багато прикладів різних способів читання, знайдених у книгах хадисів, серед яких Аль-Бухарі, Муслім і ат-Тірмізі.¹⁰⁹ Окрім того, коментарі Корану (одн. *тафсір*; мн. *тафасір*) як у Табарі¹¹⁰ та книги з історії рецитації (*кіра'ат*) і примірники (*масахіф*) мусхафу Усмана, як ібн Абу Давуда¹¹¹, включають багато різних переказів (*риваят*) щодо читання Корану.¹¹²

5. *Курра*, які читали Коран різними способами, безперервно і протягом наступних поколінь запам'ятовували і навчали своїх учнів і послідовників

згідно з правилами переказів і достовірних ланцюгів передачі.

В подальших розділах розглянуті ці стилі читання та умови, які ними керують, зроблено спробу з'ясувати, чи ці умови ґрунтуються на офіційному примірнику Усмана (*мусхаф*), і чи, у цьому випадку, вони можуть походити від стилів рецитації.

На завершення можемо сказати, що дослідники одностайно погоджуються, що Коран був посланий у семи різних стилях рецитації, щоби полегшити його читання. Ймовірно, що цей дозвіл був наданий після гіджри, коли різні арабські племена прийняли іслам, і їм було важко відразу ж відмовитися від власних діалектів. Ті, хто заперечує достовірність відповідних хадисів, здається роблять це не маючи для цього об'єктивних підстав. Зрештою, хоча дослідники розходяться в думці щодо точного значення цих стилів, найбільш природним тлумаченням є те, що вони стосуються мовних варіацій у манері читання Корану. Однак, важко однозначно й чітко пристати до того чи іншого визначення вчених.

РОЗДІЛ 2

Укладання Корану

Пророк наказував своїм переписувачам негайно записувати будь-які вірші чи сури, щойно вони отримувалися у вигляді одкровення на будь-якому доступному матеріалі.¹ Потім він розташовував їх у правильному порядку в Корані.² Це підтверджується багатьма переказами, які також свідчать про те, що зібрання зберігалося в надійному місці.³

До цієї справи було залучено багато переписувачів. Деякі з них були відомі як Катіб аль-Вахі ([постійні] переписувачі Одкровення), тоді як інші зазвичай виконували інші секретарські обов'язки й лише іноді записували Одкровення.⁴ У першій категорії було багато переписувачів, і ще більше у другій.⁵ Деякі дослідники намагалися визначити, скільки було переписувачів. Ібн Касір нараховує 22⁶; останнім часом ми бачимо, що число зросло до 33⁷ або приблизно до шістдесяти.⁸ Найвідомішими писарями є Усман, Алі, Убайїбн Ка'б, і Зайд ібн Сабіт⁹ відомий як *Катіб аль-Набі* або *Катіб аль-Вах*.¹⁰

Щоб гарантувати, що Коран не буде сплутаний з його власними словами, Пророк наказав своїм сподвижникам не записувати нічого, окрім Корану, і сказав тим, хто міг написати щось інше, знищити ці записи.¹¹ У результаті, за свідченнями, все Одкровення було поступово записане та зберігалося в домі Пророка.¹²

Окрім вивчення Корану напам'ять, Пророк дозволив кільком сподвижникам вести власні рукописи (збірки фрагментів).¹³ Найвідомішими з цих людей, котрі, як кажуть, навчили багатьох інших, були Усман, Алі, Убай ібн Ка'б, Абу аль-Дарда, Зайд ібн Сабіт, Абдуллаг ібн Масуд, Абу Муса аль-Ашарі,¹⁴ Салім (мавла [підопічний] Абу Хузайфи), і Муаз ібн Джабал.¹⁵

Відповідно, Коран був вивчений напам'ять багатьма сподвижниками та записаний у тому порядку, який ми знаємо сьогодні.¹⁶ Хоча Коран був повністю записаний на всіх можливих матеріалах, у формі книги (*мухаф*) його було укладено лише після смерті Пророка.

Однак ще до того, як книга набула своєї теперішньої форми, вона була відома як Аль-Кітаб (Книга): *«Це – Писання, в якому немає сумніву, – прямий шлях для богобоязливих»* (Коран 2: 2). Пророк також сказав перед своєю смертю: *«Я залишив серед вас, мусульман, дві речі, якщо ви будете дотримуватися цього, це не дозволить вам бути введеними в оману – Книгу Аллага і Сунну»*.¹⁷

Аль-Багаві пояснює, що ці записи не були зібрані офіційно у книжкову форму, поки Пророк був живий, тому що деякі з віршів були анульовані під час одкровення. Коли анулювання припинилося, і Одкровення було завершено, розпочалося офіційне упорядкування у книжковій формі.¹⁸ Бертон виступає проти цієї точки зору, оскільки він відкидає два способи скасування рецитації (*мансух аль-тілава*).¹⁹ Однак, більш сильним аргументом на його користь є те, що було б безглуздо складати Коран у переплетену книгу до тих пір, поки не був завершений процес одкровення.

ЗБІРНИКИ АБУ БАКРА ТА УСМАНА

Сподвижники та їхні наступники, усі з яких покладалися на запам'ятовування Корану, навчали Корану молодих і новонавернених мусульман, вимагаючи від них запам'ятовувати його. Окрім того, вони мали свої особисті рукописи.

Коран залишався неупорядкованим до 12 р.г/633 р.н.е., коли 70 *хуфаз* (люди, які вивчали Коран напам'ять) були вбиті під час боротьби проти самопроголошеного пророка Мусайліми в Ямамі.²⁰ Раніше, 40 (можливо, 70) із них були вбиті в битві біля Бір Мауна.²¹ Усман запропонував Абу Бакру зібрати Коран в одну офіційну книгу, щоб він не був втрачений у випадку руйнування або масової смерті серед *хуфаз*. Абу Бакр уважно це обдумав і після деяких вагань доручив таке завдання Зейду ібн Сабіту. Зейд був природним вибором, оскільки був «добре відомим переписувачем Одкровення» (*Катіб аль-Вахі аль-Машгур*); *хафізом*, який звіряв текст з Пророком після того, як той прочитав його Джибрілу востаннє; він був молодий, обізнаний, мудрий і надійний; і був вправним у записуванні Корану.²²

Однак Зейд побоювся прийняти це призначення, бо відчував, що він не міг робити те, про що його не просив Пророк. Після того, як Абу Бакр нарешті переконав його, він почав порівнювати текст Пророка із завченими та письмовими версіями тих *хуфазів*, які були в Медині. Потім він записав весь текст у формі книги та подарував його Абу Бакру, який прийняв його та зберігав у себе.²³ Цей документ залишався у Абу Бакра до його смерті, після чого він перейшов до Умара, а після його смерті – дочці Хафсі, яка, крім того, що була однією з дружин Пророка,

також була розпорядником майна свого батька та *хафізою*. Це було довірено їй, тому що Умар помер до того, як Усман став третім халіфом.²⁴

У цей час *курра'* (читці Корану) почали сперечатися щодо того, як слід читати Коран оскільки деякі сподвижники і наступники, які були послані в щойно завойовані землі, аби навчати людей, читали його по-різному. До того, сподвижники читали Коран сімома прийнятими стилями. До часів Усмана ці суперечки настільки загострилися, що *курра* звинувачували один одного в невірстві (*куфр*). Багато людей закликали Усмана вжити заходів, щоб запобігти мусульманським міжусобицям та розколу. Такі суперечки відбувалися в багатьох місцях: Медині,²⁵ Куфі, Басрі, Шамі (Дамаску) і військових таборах (*аджнад*). Побачивши ці суперечки під час служби в зонах бойових дій у Вірменії та Азербайджані, Хузайфа ібн аль-Яман поспішив до Медини, щоб попросити Усмана оприлюднити єдине оголошення: «*О вождь віруючих! Врятуй цю Умму до того, як її члени розійдуться через Книгу, як це сталося раніше з юдеями та християнами*».²⁶

Усман проконсультувався з *мухаджірун* (мусульманами Мекки, які переселилися з Пророком до Медини) та *ансар* (мусульманами Медини, які прийняли їх в себе), усі вони заохочували його зробити це.²⁷ Таким чином, він сказав Хафсі: «*надай нам рукопис Корану, щоб ми могли зібрати матеріали Корану в ідеальних примірниках і повернути рукопис тобі*». Хафса так і зробила, і Усман наказав Зайду, Абдуллагу ібн аль-Зубайру, Саїду ібн аль-Асу та Абд аль-Рахману ібн Харісу ібн Хішаму, щоби ті переписали рукопис. Він сказав цим курайшитами: «Якщо ви не згодні із Зайдом ібн Сабітом щодо будь-якого пункту Корану, напишіть це на діалекті

(лісан) курайшитів, оскільки Коран був відкритий їхньою мовою». ²⁸ Після того, як вони зробили багато примірників, Усман повернув оригінал Хафсі, ²⁹ надіслав примірник до кожного мусульманського регіону та наказав спалити всі інші матеріали Корану, цілі рукописи чи їхні фрагменти. ³⁰

Сподвижники, дослідники люди та провідні діячі, включно з Алі схвалили цей захід. Алі виступив проти тих, хто чинив супротив, і сказав їм, що Усман спалив лише ті примірники, які відрізнялися від остаточного Одкровення, в якому збережений узгоджений текст ³¹, та зробив це лише після консультацій сподвижниками та отримання їхньої одностайної згоди, і що він мав би зробити те саме, якби він був на місці Усмана. ³²

В цілому, мусульмани захоплювалися вчинком Усмана і погодилися з ним одноголосно (за винятком Ібн Масуда), тому що Усман об'єднав матеріали в офіційну книжну форму, очистив від будь-якого анульованого матеріалу, окремих повідомлень (*ахад*) і будь-якого тлумачення, яке було доданим до тексту (і могло бути прийняте за частину Одкровення). ³³

ЯК УКЛАДАВСЯ КОРАН

Ми можемо припустити, що переписувачі перевіряли достовірність текстів Корану, порівнюючи їх з завченою версією, щоб підтвердити, що всі переписані вірші та сури точно відповідають остаточному Одкровенню, що текст узгоджується з тим, як Пророк прочитав його в остаточному Одкровенні, і що воно не містить анульованих віршів (як от *Сурат аль-Джуму'а* [62:9], де фас'ав інколи ка-

жуть, читається як фамду. Фас'ав є достовірним словом, оскільки *фамду* було вилучено з остаточного Одкровення).³⁴

Таким чином, люди одноставно погодилися з Усманом, оскільки його збірка текстів узгоджувалася зі збіркою Абу Бакра. Достовірний хадис (*риваях сахіях*) стверджує, що рецитації Абу Бакра, Умара, Усмана, Алі, Зайда ібн Сабіта, мухаджирів і ансарів були однаковими, і що їх навчили цьому загальному стилю рецитації після останнього Одкровення. Пророк читав Коран з Джібрілем один раз протягом кожного Рамадану і двічі в рік своєї смерті. Зайд засвідчив це останнє Одкровення, прочитав його разом зі Пророком і записав його для нього. Тому воно було відоме як рецитації Зайда, оскільки він записав та прочитав його Пророку, а потім той навчив цьому своїх учнів. З цих міркувань йому також доручили зробити перше та друге упорядкування текстів.³⁵

Згідно з Бухарі³⁶, у цьому упорядкуванні брали участь чотири переписувачі. Ібн Абу Давуд (пом. 316 р.г./928 р. н. е.) переповідає від Мухаммада ібн Сіріна (пом. 110 р.г./729 р.н.е.), що було 12 таких переписувачів, усі з яких були з числа мухаджирів та ансарів, і що Убай ібн Ка'б був одним із них. Ібн Сірін додає:

*«Кусаїр ібн Афлах сказав мені — а він був одним із писарів — що коли вони розходилися в написанні чогось, вони зазвичай відкладали записування. Я думаю, що це відкладення було зроблено для того, щоб переконатися, що воно відповідає остаточній відкритій версії Одкровення».*³⁷

Інші джерела говорять, що було лише два переписувачі цього одкровення, Зайд і Саїд, оскільки

Зайд був найкращий у написанні, а Саїд був більш красномовним у вимові.³⁸

Ті, хто каже, що було 12 переписувачів, включають в цю кількість переписувачів, які диктували, та інших, які записували, але не згадують всіх їхніх імен. Аль-Аскалані встановив, що Ібн Абу Давуд згадує дев'ятьох, а потім перераховує їхні імена³⁹: Малік ібн Абу Амір (дід Маліка ібн Анаса), Кусаїр ібн Афлах, Убайїбн Ка'б, Анас ібн Малік, Абдуллаг ібн Аббас та четверо згаданих в Бухарі.⁴⁰ Ібн Абу Давуд повідомляє про наказ Умара ібн аль-Хатаба: *«В наших масахіф диктують текст лише ті, хто належав до курайшитів і сакіфітів»*.⁴¹

Аль-Аскалані стверджує, що, оскільки всі переписувачі належали до курайшитів або ансарів, не було жодного переписувача з сакіфітів.⁴² Намагаючись пояснити це, він припускає, що на початку упорядкування Корану в книжну форму Зайд і Саїд були єдиними переписувачами, в той час як інші переписувачі додавалися, коли потрібна була допомога, щоб написати більше примірників.⁴³

Ібн Масуд, який, за повідомленнями, почувався незаслужено забутим або ображеним, коли його не попросили приєднатися до цієї комісії, сказав, що Пророк навчив його 70 сурам, коли Зайд був ще маленьким хлопчиком, який грався з іншими дітьми.⁴⁴ У результаті він відмовився передати свій особистий запис Одкровення Усману і наказав своїм учням зробити те саме. Проте, Ібн Абу Давуд стверджує, що Ібн Масуд змінив свою думку і зрештою послухався Усмана.⁴⁵

Аль-Аскалані розкриває, чому не був включений Ібн Масуд: Ібн Масуд був у Куфі, коли Усман призначав комісію переписувачів. Окрім того,

Усман лише відтворив сторінки, зібрані під наглядом Абу Бакра, в одну книгу. За часів Абу Бакра та Усмана Зайд мав привілей бути переписувачем, відповідальним за процес компіляції.⁴⁶

МАТЕРІАЛИ, ЯКІ ВИКОРИСТОВУВАЛИСЯ ПІД ЧАС ЗАПИСУ КОРАНУ

За життя Пророка різні частини Одкровення записувалися на пальмових листках (*'усуб*), тонкому білому камінні (*лікхаф*), дошках (*алвах*), пласких кістках (*актаф*), сідлах (*актаб*), шкірі (*адім*), шматках тканини (*ріка*)⁴⁷, черепках (*хазаф*), мушлях (*садаф*),⁴⁸ ребрах (*адла*),⁴⁹ і пергаменті (*ракк*).⁵⁰ Абу Бакр наказав упорядковувати текст, який зберігався на різних матеріалах. Аль-Аскалані стверджує, що Абу Бакр був першим, хто зібрав його на папері⁵¹ і в одній книзі. Він посилається на повідомлення, яке приписується Ібн Шихабу аль-Зухрі (пом. 124 р.г./741 р. н. е.)⁵², щоб підтвердити свою думку, і спростовує точку зору про те, що Зайд записав Коран для Абу Бакра на шкірі та стеблах пальмових листках, а потім переписав на папір для Умара.⁵³ Він стверджує, що Коран був написаний на шкірі та пальмових листках до правління Абу Бакра, і що він був переписаний на пергамент під час правління Умара.⁵⁴

Сучасне джерело стверджує, що найстарішою копією Корану є та, що знайдена в єгипетській мечеті Амр ібн аль-Ас. Вона написана на пергаменті, мабуть, найкращому носії для такого важливого документа, який повинен мати довге життя.⁵⁵ Хоча папірус був доступний в Єгипті, який знаходився по-

близу Аравії, жоден з найперших примірників, які існують сьогодні, не був на ньому записаний.⁵⁶

Папір не був відомий в ісламському світі до 134 року гіджри/751 року р.н.е.⁵⁷

ПРИМІРНИКИ, НАДІСЛАНІ В МІСТА/ПРОВІНЦІЇ

У стародавніх джерелах не вказується кількість примірників Одкровення, яка була надіслана до міст/провінцій.

Однак Аль-Бухарі, спираючись повідомлення від Анаса ібн Маліка, каже:

«Усман надіслав примірник того, що вони скопіювали, до кожної мусульманської провінції» (ілла кул уфук мін афак аль-Муслімін).⁵⁸ Ібн Абу Давуд стверджує: «Усман надіслав примірник на кожне мусульманське поле битви»⁵⁹ і «розповсюджував примірники серед людей»».⁶⁰

У багатьох первинних чи вторинних джерелах не згадується точна кількість розісланих примірників. Пізніше з'явилися посилання на чотири примірники з або без вказівки місця їх призначення. В джерелах, в яких зазначалася кількість примірників, вказувалося, що ця кількість залежала від місця, куди їх надсилали. Ібрагім аль-Нахаї (пом. 96 р.г./714 р.н.е.) підтримує думку, що Усман надіслав чотири примірники.⁶¹ Хамза, один із семи канонічних читців, стверджує, що його примірник був копією з примірника надісланого до Куфи, який був одним з чотирьох розісланих примірників Од-

кровення.⁶² Абу Амр аль-Дані (пом. 444 р.г./1052 р.н.е.) стверджує, що існувало чотири примірники, три з яких були надіслані до Куфи, Басри та Мекки, тоді як четвертий зберігався Усманом у Медині. Він додає, що такої думки дотримується більшість вчених.⁶³ Аль-Аскалані погоджується з загальнопоширеною думкою, що примірників було п'ять.⁶⁴

Ібн аль-Баккилані згадує про п'ять примірників, по одному для Куфи, Басри, Ємену і Бахрейну, а останній – для особистого користування Усмана.⁶⁵ Аль-Касталані погоджується з Аль-Аскалані,⁶⁶ а Ібн Ашур стверджує, що п'ять примірників було надіслано до Мекки, Дамаску (Шам), Басри, Куфи та Медини, тоді як Усман залишив собі шостий, мусхаф аль-імам.⁶⁷

Аль-Зуркані, проаналізувавши докази про існування п'яти або шести примірників, припускає, що ті дослідники, котрі кажуть, що їх було п'ять, не враховують особистий примірник Усмана. Відповідно, на його думку примірників було шість.⁶⁸

Абу аль-Сіджістані (пом. 250 р.г./864 р.н.е.) стверджує: «Усман розіслав сім масахіф, зберігаючи один у Медині, а решту роздавши Мецці, Дамаску, Ємену, Бахрейну, Басрі та Куфі».⁶⁹ Ібн 'Асакір (пом. 571 р.г./1175 р.н.е.)⁷⁰ та Ібн Касір (пом. 774 р.г./1372 р.н. е.) погоджуються з ним,⁷¹ хоча останній замінює Бахрейн Єгиптом. У Фадаль аль-Кур'ан він наводить вищевказаний перелік; однак пізніше, у своїй Аль-Бідайя, він замінює Бахрейн на Єгипет.

Аль-Рафі'ї, у своєму *Такріх Адаб аль-Араб*,⁷² свідчить на користь цього погляду та віддає перевагу назвам, запропонованим Ібн Касіром у його Аль-Бідайя. Ібн аль-Джазарі обирає число, згадане Абу Хатімом, але додає, що Усман зберіг восьму копію (*мусхаф аль-імам*).⁷³ Нарешті, Аль-Якубі (284

р.г./897н.е.) нараховує дев'ять примірників, додаючи до переліку Абу Хатіма Єгипет і Аль-Джазіру.⁷⁴

У підсумку, найнадійніші докази свідчать про те, що було шість примірників, оскільки всі наукові праці на цю тему неодноразово посиляються на примірники Медини, Мекки, Дамаску, Куфи, Басри та *мусхаф аль-імам* – і ніколи на інші примірники.⁷⁵ Крім того, кажуть, що Усман довірив примірники п'ятьом *курра*. Він призначив Зайда ібн Сабіта навчати людей Медини, а Абдуллага ібн аль-Са'іба послав до Мекки, а Аль-Мугіру ібн Шіхаба до Шаму, Абд ар-Рахмана аль-Суламі до Куфи і Аміра ібн Абд аль-Кайса до Басри. Учні та послідовники *курра* навчали наступні покоління так само, як навчали їх.⁷⁷

Таким чином, здається, немає доказів на користь Єгипту, Бахрейну, Ємену чи Аль-Джазіри, оскільки на це не вказують жодні свідчення. Ще менш вірогідним є припущення, що примірників було сім і більше.

Найперші повідомлення, у жодному з яких не згадується конкретна кількість, можна інтерпретувати як такі, що свідчать про п'ять, оскільки ці міста були місцями тривалих текстових суперечок. Додавання шостого примірника може бути достовірним, оскільки «Усман читав свою особисту копію, коли його вбили».⁷⁸ Абу Убайд аль-Касім ібн Саллям цитує з цього *мусхаф аль-імама* і згадує, що бачив цей примірник.⁷⁹ Існують повідомлення, що цей примірник також бачив Ібн аль-Джазарі.⁸⁰ Окрім того, примірник, надісланий до Медини, відрізняється від примірника Усмана. Аль-Шатібі стверджує, що Нафі послався на перший примірник, тоді як Абу Убайд на другий.⁸¹

ДАТА УКЛАДАННЯ КОРАНУ УСМАНОМ

Жоден із хадисів, пов'язаних з укладанням Корану Усманом, не свідчить про те, що це було зроблено до того, як Хузайфа приїхав до Медини, щоб повідомити йому про суперечки між *курра* в зоні бойових дій у Вірменії.⁸²

Аль-Табарі, перший, хто запропонував фіксовану дату, зазначає 24 р.г./644 р.н.е.⁸³ Аль-Аскалані погоджується та намагається підтвердити цю дату іншими повідомленнями: *«Ця подія відбулася в 25 р.г./645 р.н.е., на третій чи другий рік правління Усмана»*.⁸⁴ Він цитує Ібн Абу Давуда, який передає від Мус'аба ібн Са'да ібн Абу Ваккаса, який каже:

«Усман проповідував і сказав: «О, люди, минуло лише 15 років з тих пір, як помер Пророк, а ви вже сперечаєтеся про те як читати Коран»».⁸⁵

Аль-Аскалані стверджує, що Усман став халіфом наприкінці зуль-хіджа 23 р.г./643 р.н.е. (тобто, через 12 років і 9 місяців після смерті Пророка), і якщо це так, укладання мало відбутися через 2 роки і 3 місяці. Він додає, що інша версія говорить про 13 років замість 15 років.⁸⁶ Порівнявши два погляди, він робить висновок, що подія мала місце через рік після початку правління Усмана: наприкінці 24 р.г./644 р.н.е або на початку 25 р.г./645 р.н.е.⁸⁷

Однак, достовірність обох версій, наведених Аль-Аскалані, було поставлено під сумнів.⁸⁸ Справді, якби вони були обґрунтованими, коранознавці б однотайно прийняли його думку, і не висували жодних інших пропозицій.

Аль-Аскалані також каже: «Деякі з наших сучасників стверджують, що подія відбулася в 30 році гіджри/650 н.е.».⁸⁹ Однак, він не цитує жодних посилань і не наводить жодних доказів. Його джерелом є Ібн аль-Джазарі, який зафіксував цей рік у своєму *Аль-Нашр фі аль-Кіра'ат аль-Ашр* (1:7). Насправді Ібн аль-Асір ще до Ібн аль-Джазарі згадує ту саму дату, але не дає жодного посилання на підтвердження своєї думки.⁹⁰

Деякі дослідники підтверджують цю думку⁹¹, тоді як інші вказують обидві дати, не віддаючи переваги жодній з них.⁹² Деякі західні дослідники, використовуючи відому дату завоювання Вірменії, стверджують, що Коран був укладений у 33 р. гіджри/653 р. н.е.⁹³

Проте, цьому погляду суперечить один факт: Ібн Масуд, який зберігав свій особистий примірник та наказував своїм учням робити це⁹⁴, як кажуть, помер наприкінці 32 року гіджри/652 р.н.е.⁹⁵ або в 33 р.г. /653 р.н.е.⁹⁶ Нижче перелічені коранознавці сходяться на думці, що Ібн Масуд помер у Медині в 32 р.г./652 р. н.е: Аль-Табарі⁹⁷, Аль-Балазурі⁹⁸ (пом. 279 р.г./892 р.н.е.)⁹⁸, Аль-Амірі,⁹⁹ Ібн Кутайба,¹⁰⁰ Аль-Захабі¹⁰¹ та Ібн аль-Бар¹⁰². Якщо ця дата є вірною, укладання Корану мало б відбутися раніше.

Це укладання було пов'язане із завоюванням Вірменії, у якому брав участь Хузайфа, але перекази відрізняються своїм датуванням подій. Насправді, багато таких кампаній відбувалися в напрямку Вірменії, і Хузайфа брав участь у трьох з них.¹⁰³ Перша згадана дата, як передає Абу Міхнаф, це 24 рік гіджри/644 н.е.¹⁰⁴ Аль-Табарі стверджує, що Хузайфа був відряджений до Аль-Бабу (Дербенду) у 30 р. гіджри/650 р.н.е., щоб допомогти Абд аль-Рахману ібн Рабіію. Цей дослідник, який вказує деякі подро-

биці, нічого не говорить про цей примірник. Однак, Ібн аль-Асір стверджує, що коли Хузайфа повернувся, він розповів Усману, що побачив на полі бою серед курра. Таким чином, Усман проконсультувався зі сподвижниками, які погодилися з тим, що Коран має бути укладений у вигляді книги.¹⁰⁶ Два роки потому (32 рік гіджри/650 р.н.е.) Хузайфа був у цьому регіоні на чолі куфійців.¹⁰⁷

На завершення слід зазначити, що розповідь Абу Міхнафа не здається достовірною. Хоча її в одному місці цитує Аль-Балазурі, на його думку, це не найкраще джерело. Інші версії, які він наводить, не свідчать про фіксовану дату,¹⁰⁸ хоча вони відповідають подіям кампанії 30 року гіджри/650 р.н.е., як згадується в інших джерелах.¹⁰⁹ Якщо залишити осторонь питання, які виникли внаслідок смерті Ібн Масуда в 32 р. гіджри/652 р. н.е., можна припустити, що укладання відбулося в 30 р. гіджри/650 р. н.е., як припускає Ібн аль-Асір¹¹⁰, якого підтримує Ібн аль-Джазарі¹¹¹, а за ним і деякі інші дослідники.¹¹²

ДІЙНІСТЬ УКЛАДАННЯ АБУ БАКРА

Деякі дослідники, посилаючись на розповідь Ібн Са'да (пом. 230 р. гіджри/844 н.е.), стверджують, що Умар був першим, хто упорядкував Коран.¹¹³ Також повідомляється, що Умар, запитавши про певний вірш і отримавши інформацію про те, що його знав напам'ять чоловік, який був убитий у день битви в Ямамі, наказав укласти Коран.¹¹⁴ Він попросив усіх, хто щось дізнався від Пророка, принести це і приймав лише те, що засвідчили би два свідки.¹¹⁵ Інші дослідники стверджують, що якби Абу Бакр

брав участь в укладанні, цей примірник отримав би офіційний статус, але такого примірника не було. (Якби це було так, то його не було б передано Хафсі, дочці Умара, а було б передано на зберігання Усману).¹¹⁶

Окрім того, Абу Бакр нібито помер протягом 15 місяців після битви в Ямамі. Стверджується, що таке велике завдання неможливо було виконати так швидко. До того ж, цього разу не було вбито настільки багато провідних *курра*, щоб викликати занепокоєння щодо того, що деякі частини Корану могли бути втрачені.¹¹⁷ Окрім того як вже зазначалося вище, Коран був записаний ще за життя Пророка.¹¹⁸

Проте, можна сказати, що роль Умара полягала в тому, щоб запропонувати, щоб Абу Бакр наказав зібрати Коран в одну книгу, а потім допомагати йому.

Згідно з вищезгаданим хадисом, він переконав Абу Бакра та Зайда ібн Сабіта, а потім контролював цю справу. Після завершення укладання, Коран був довірений йому, коли він став халіфом, і залишався з ним до його смерті, а опісля був переданий його доньці Хафсі, розпорядниці його майна. Це не означає, що це був його особистий примірник, оскільки він помер до того, як Усман був обраний наступним халіфом.

Цей часовий проміжок цілком вірогідний, особливо якщо взяти до уваги досвід Зайда в цій сфері. Він не лише записав Одкровення для Пророка, але й багато людей допомагали йому, включно з тими сподвижниками, які вивчили Коран напам'ять.¹¹⁹ Крім того, списки *курра*, убитих у битві в Ямамі, включають багато вчених людей, таких як Салім (мавла Абу Хузайфи), Сабіт ібн Кайс, Ібн аль-Шам-

маз, Зайд ібн аль-Хаттаб, Абу Дуджана Сімак ібн Авс та багато інших.¹²⁰ Ібн Касір нарахував їх понад 50.¹²¹

Незважаючи на те, що кількість була не такою великою, все одно був страх втратити ще більш вчених *курра*, оскільки вони неминуче могли загинути в майбутніх битвах.

Окрім того, завжди існувала небезпека, що молодший *курра* міг не зберегти якусь частину Одкровення. Незважаючи на те, що Коран існував у письмовій формі за життя Пророка, це не розвіювало таких страхів, оскільки він ще не був зібраний воедино у вигляді книги.¹²²

Нарешті, перекази (*риваят*) Ібн Са'ада¹²³ і Аль-Суюті¹²⁴ не суперечать переказам Аль-Бухарі,¹²⁵ який приписує упорядкування Корану Абу Бакру, якщо ми вважаємо, що Умар запропонував це Абу Бакру, допомагав Зайду та наглядав за упорядкуванням.¹²⁶

ДАТИ УКЛАДАННЯ КОРАНУ АБУ БАКРОМ

Абу Бакр уклав Коран після битви в Ямамі,¹²⁷ котра, як кажуть, відбулася в 11 році гіджри/632 р.н.е.¹²⁸ Ібн Касір цитує Ібн Кані', який каже, що це відбулося наприкінці того ж року,¹²⁹ тим самим погоджуючись з Ібн Хазмом, котрий стверджує, що завоювання Ямами відбулося через 7 місяців і 6 днів після того, як Абу Бакр став халіфом.¹³⁰ Інші дослідники, які за словами Ібн Касіра були групою біографів і літописців¹³¹, зазначають, що це відбулося в 12 році гіджри/633 н.е. Він намагається узгодити ці думки, припускаючи, що завоювання почалося в 11 р. гіджри/632 р. н. е. і закінчилося наступного

року,¹³² проте, врешті-решт, обирає останню дату, оскільки вона є найбільш прийнятною.¹³³ Виходячи з вищенаведеного, важко прийняти аргумент дослідників, які сумніваються, що Абу Бакр уклав Коран на тій підставі, що точна дата цієї битви є спірною.¹³⁴

КІЛЬКІСТЬ ВБИТИХ КУРРА

За оцінками від 600¹³⁵ до 700 мусульман було вбито в битві у Ямамі.¹³⁶ Аль-Табарі стверджує, що серед них було понад 300 *мухаджирун* і *ансарів*,¹³⁷ тоді як Ібн Касір цитує Халіфа ібн Хайята (пом. 240 р.г./854 р. н.е.), який зазначив, що загинуло 450 мусульман, серед них 50 *мухаджирун* і *ансарів*.¹³⁸ Деякі дослідники стверджують, що всі 700 вбитих солдатів належали до курра, тоді як інші вважають вірним число 70.¹³⁹ У будь-якому випадку в бою полягла значна кількість *курра*. Як сказав Умар: «Серед *курра* були великі втрати, у день битви в Ямамі».¹⁴⁰ Перш ніж залишити цю тему, ми повинні розглянути думку Бертона про те, що жодного укладання насправді не було.¹⁴¹ Він стверджує, що жодна з подій не є логічно необхідною для пояснення появи сучасного примірника Корану.

Однак підтримувати цю теорію на практиці означає заперечувати достовірність такої кількості протилежних їй версій, що його погляд, безперечно, є слабким. До того ж, наведений тут виклад, який ґрунтується на розгляді джерел, забезпечує логічне та розумне за своєю суттю пояснення історичного процесу.

УПОРЯДКУВАННЯ СУР

Сури Корану не розташовані в хронологічному порядку. Наприклад, друга сура (*Сура аль-Бакара*) була відкрита в Медині після гіджри, тоді як дев'яносто шоста сура (*Сура аль-'Алак*) була першою сурою, відкритою в Мецці.¹⁴² Якщо б їх розташування було хронологічним, *Сура аль-'Алак* була б першою сурою в примірнику. Окрім того, деякі вірші, явлені в Медині, були розміщені в сурах Мекки.¹⁴³ Проте всі дослідники погоджуються, що вірші були впорядковані відповідно до Одкровення (*тавакіф*).¹⁴⁴

Але не всі з них згодні щодо того, чи були сури розташовані у закріпленому порядку відповідно до Одкровення чи завдяки зусиллям сподвижників (*іджтихад*). Деякі дослідники відстоюють другу точку зору внаслідок різного розташування сур, виявленого в особистих копіях сподвижників. Наприклад, Алі розташував їх в хронологічному порядку, тоді як Ібн Масуд почав із сури *Аль-Бакара*, за якою слідували сура *Аль-Ніса* та сура *Аль Імран*.¹⁴⁵

Інші стверджують, що такий *іджтихад* був обмеженим, маючи на увазі, що Коран був поділений на чотири категорії відповідно до довжини сур (напр. *аль-тіваль*) [сім довгих сур], *аль-маін*, *аль-масані* [часто повторювані вірші] та *аль-муфасал* [від сури *Каф* до кінця Корану]).¹⁴⁶ На їхню думку, *іджтихад* використовувався лише для впорядкування сур кожної категорії. Усі дослідники погоджуються щодо порядку та змісту цих чотирьох категорій.¹⁴⁷ Інші вважають, що всі сури були впорядковані відповідно до Одкровення, крім сьомої та дев'ятої, на основі наступного хадису:

«Усмана запитали, чому сура Аль-Тауба поставлена після сури Аль-Анфаль, і чому між ними немає басмала. Він відповів, що це тому, що їхня тема одна й та сама, і тому, що Пророк помер, не повідомивши їм, де поставити басмалу».¹⁴⁸

Ця думка була спростована на підставі того, що багато доказів вказує на те, що всі сури були розташовані відповідно до Одкровення. Книги Сунни говорять ось про що:

1. Одного разу Пророка в Медині відвідала делегація. Абу Авс, один із її членів, повідомив, що Пророк сказав: «Я не хотів приходити, не закінчивши частини Корану, які читаю щодня». Вони запитали Сподвижників: «Як ви розподіляєте Коран для читання?». Вони відповіли: «Ми ділимо його на три сури, п'ять сур, сім сур, дев'ять сур, одинадцять сур, тринадцять сур і частину аль-муфасал від сури Аль-Каф до кінця».¹⁴⁹

2. Зайд ібн Сабіт сказав: «Ми складали та впорядковували Коран із уривків перед Посланцем Аллага».¹⁵⁰

3. Басмала була знаком того, що сура завершена. Ібн Аббас заявив, що Пророк не знав, коли це сталося, доки йому не прийшло одкровення: «В ім'я Бога, Милостивого, Милосердного».¹⁵¹

Аль-Нісабурі (пом. 828 р.г./1424 р. н. е.) повідомляє у своєму *Тафсирі*, що кожного разу, коли Пророк отримував суру, він просив переписувача поставити її на своє місце.¹⁵² У світлі вищесказаного упорядкування Одкровення Абу Бакром могло лише полягати у зведенні всіх частин в одній книзі, а не у впорядкуванні сур.¹⁵³ Те саме стосується упорядкування Усмана. Як стверджує Ібн аль-Баккилані:

«Весь Коран, складання та записування якого наказав Аллаг, за винятком анульованих віршів, це те, що міститься в цьому мусхафі [Усмана]. Це той самий порядок і стиль аятів та сур, які були явлені Пророку без різниці в порядку слів, і Умма отримала від Пророка розташування кожного вірша і сури та їхні місця, в міру того як вони слухали читання Корану».¹⁵⁴

Посилаючись на «Нам належить зібрати його та прочитати.» (75:17), Ібн Хазм робить висновок, що його букви, слова, вірші та сури розташовані так, як Аллаг відкрив їх Своему Пророку, який відповідно навчив людей. Тому ніхто нічого не може змінити.¹⁵⁵

Деякі дослідники кажуть, що розташування сур доводить, що Коран був посланий у закріпленому порядку. Наприклад:

1. Розташування сури, що починається з таких літер, як *аль-хавамім* (сім сур починаються з ха мім [сури 40-46]);

2. Узгодженість початку сури з кінцем її попередниці; наприклад, кінець сури 1 і початок сури 2;

3. *Аль-вазн фі аль-лафз* (подібність закінчень віршів [фавасіл]), як у кінці сури 111 і на початку сури 112, яка закінчується на *ахад*; і

4. Подібність між сурами в цілому, на зразок сур 93 і 94.¹⁵⁶

Кажуть, що відмінності між примірниками сподвижників існують тому, що вони були особистими примірниками. Якщо одна сура (або більше) була богоявлена за відсутності сподвижника, він записував її, коли йому було зручно.¹⁵⁷ Враховуючи, що немає надійних ланцюжків, які б надавали точ-

ну інформацію про ці примірники, нічого з того, що про них сказано, не слід приймати як факт. У деяких примірниках¹⁵⁸ наводяться суперечливі відомості про порядок сур, але в будь-якому випадку вони не відповідають остаточній версії Корану.¹⁵⁹

Нарешті, вважають, що хадис про те, що Усман упорядковував сури 8 і 9, не був достовірним, а його ланцюжок і текст були піддані критиці. Один із його оповідачів – Язід аль-Фарісі, якого Бухарі та Тірмізі вважають невідомим і слабким.¹⁶⁰ Його текст (матн) також суперечить достовірним повідомленням. Ахмад Шакір стверджує:

*«Цей хадис є дуже слабким і, фактично, не має жодної основи в своєму існаді. Окрім того, його текст ставить під сумнів басмалу на початку сур, ніби Усман робив до них доповнення або опустив якусь їх частину, як йому заманеться, шана йому».*¹⁶¹

Мухаммад Рашид Ріда прийняв цю думку до Шакіра, заявивши, що хадис, переданий лише однією людиною, не може бути прийнятий у цьому випадку, оскільки потрібне передавання таватур¹⁶²: *«Розповідь, передана такою людиною, яка є унікальною для нього, недостовірна і не повинна прийматися для упорядкування Корану, який передається з таватур».*¹⁶³ Він також каже, що неможливо, щоб кожна сура, крім цих двох, була розміщена в певному порядку. Усі авторитетні джерела стверджують, що Пророк і його сподвижники читали сури в належному порядку як під час молитви, так і в будь-який інший час.¹⁶⁴

Ріда посилається на такий хадис:

«Пророк читав весь Коран Джибрілю, а Джибріль йому, під час Рамадану раз на рік. Але в останній Рамадан перед своєю смертю Пророк двічі прочитав це Джибрілю, а Джибріль йому».¹⁶⁵

Він стверджує, що порядок сур 8 і 9 був добре відомий у той час.¹⁶⁶ У науці про хадис є загально-визнаним принципом, що окремих хадис не приймається, якщо він суперечить вердикту розуму та Корану.¹⁶⁷

Крім того, Малік (пом. 179 р.г./795 р.н.е.) пише: «Коран був укладений відповідно до одкровення, як вони (сподвижники) почули його від Пророка».¹⁶⁸

Аль-Куртубі (пом. 671 р.г./1272 р.н.е.) стверджує, що його структура як письмовий документ має фіксований порядок розкриття, але читачам дозволено читати його в іншому порядку.¹⁶⁹ Окрім того, він робить висновок, що порядок сур схожий на порядок віршів, усі вони дійшли до нас від Пророка, як Аллаг відкрив їх. Якби хтось змінив цей порядок, це було б як зміна структури віршів, літер і слів.¹⁷⁰

Аль-Харіс аль-Мухасібі (пом. 243 р.г./857 н.е.) повідомляє, що упорядкування Корану не було штучним, оскільки Пророк сказав своїм сподвижникам записати його. Вони робили це на *ріка'* (шматки тканини), *актаф* (лопатки) і *усуб* (пальмові гілки, очищені від листя). Абу Бакр просто доручив переписати все записане і зібрав його в одному місці.

Такі матеріали були знайдені в будинку Пророка після його смерті, тоді вони були впорядковані та зв'язані разом шнуром, щоб гарантувати, що їх не буде втрачено.¹⁷¹ Аль-Суюті присвячує цілу книгу, *Танасук аль-Дурар фі Танасуб Аль-Сувар*,¹⁷² ретельному вивченню цієї теми з її лінгвістичних і

риторичних аспектів¹⁷³, щоб довести безперервність передачі усіх віршів Корану та сур.

ЗБИРАННЯ ТА УПОРЯДКУВАННЯ ВІРШІВ

Усі дослідники погоджуються, що порядок віршів був встановлений Одкровенням, а не Пророком чи його сподвижниками.¹⁷⁴ Ібн аль-Зубайр сказав Усману:

*«Цей аят, який міститься в сурі Аль-Бакара, «Ті, хто вмирають і залишають дружин... не виганяючи їх», був скасований іншим аятом. Чому ж тоді ти пишеш це (в Корані)?». Усман сказав: «Залиш його (там, де він є), племіннику, тому що я нічого не зміню в ньому (Корані), зрушивши щось з його первісного місця».*¹⁷⁵

Сури відкривалися в певних випадках, вірші відповідали на конкретне запитання чи запит, і Джибріль казав Пророку, як їх розташувати.¹⁷⁶

Пророк сказав своїм послідовникам:

«Джибріль прийшов до мене і сказав мені розташувати цей вірш тут, у цій сурі (16:90): «Воістину, Аллаг закликає до справедливості, добрих справ і підтримки родичів. Він забороняє мерзотне, відразне й нечестиве. І Він повчає вас – можливо, будете пам'ятати ви!»

Ібн Аббас розповідає, що останнім богоявленим віршем був «Бійтесь того Дня, коли повернетеся ви до Аллага. Віддадуть кожній душі сповна за те, що вона собі здобула. І не вчинять із вами несправедливо!» (2:281), після чого Джибріль сказав Пророку:

*«Розташуй це після аята 280 сури Аль-Бакара».*¹⁷⁷

Умар сказав:

*«Я не запитував Пророка ні про що більше, аніж я запитував його про аль-калала,¹⁷⁸ настільки, що він вказав пальцем на мої груди і сказав: «Будь задоволений віршем, відкритим влітку, який знаходиться в кінці сури Аль-Ніса»».*¹⁷⁹

Хтось запитав Пророка, який вірш принесе добро йому та його людям, і йому сказали:

*«Кінець сури Аль-Бакара, бо це один зі скарбів Божого милосердя з-під Його Престолу, який Він дав Своїму народу, і немає жодного добра в цьому світі та в майбутньому, яке б він не охоплював».*¹⁸⁰

Пророк, який зазвичай навчав Корану своїх сподвижників, просив одного зі своїх вчених сподвижників підмінити його, якщо він був зайнятий. Убайда ібн аль-Саміт сказав:

*«Коли Пророк був зайнятий, і хтось приходив до нього, він просив одного з нас навчити його Корану».*¹⁸¹

Він також посилав вчителів у віддалені місця:

*«Він послав Му'аза та Абу Мусу до Ємену і наказав їм навчати людей Корану».*¹⁸²

Один із наступників повідомив:

*«Сподвижники, які навчали їх Корану, сказали, що вони вивчили його від Пророка по десять віршів [за раз], і вони не вчили наступний десяток аятів, доки не усвідомлювали їхнє значення і не виконували їхні вимоги».*¹⁸³

Однак сам Коран вказує, що кожна сура має свій внутрішній порядок. Таким чином, Коран 11:13 кидає виклик арабам у мекканський період:

Або вони скажуть: «Він вигадав його!» Скажи: «Принесіть десять вигаданих сур, подібних до цих, й покличте замість Аллага, кого зможете, якщо ви правдиві!»

Цей виклик продовжувався в мединський період:

«Якщо ви сумніваєтесь у тому, що зіслали Ми рабу Нашому, то принесіть суру, подібну до цієї! І покличте своїх свідків, окрім Аллага, якщо ви правдиві». (2:23).

Пророк також читав сури, ведучи своїх сподвижників у молитві, що вказує на те, що вони мають закріплений Богом порядок. Окрім того, як зазначає Аль-Суюті, для сподвижників було б неможливо розташувати вірші в порядку, відмінному від того, який вони чули від Пророка. Це вагомий аргумент на користь факту його закріпленого Богом порядку.¹⁸⁴ Аль-Суюті цитує Ібн Хаджара аль-Аскалані, Маккі ібн Абу Таліба аль-Кайсі, Ібн аль-Бақкілані, Маліка ібн Анаса, аль-Байгакі та Ібн аль-Хассара в свою підтримку щодо послідовності віршів у сурах.¹⁸⁵

ПРОБЛЕМА ВІДСУТНІХ ВІРШІВ

Зайд ібн Сабіт сказав про упорядкування Корану Абу Бакром:

«Я почав шукати Коран і збирати його з (того, що було написано на) пальмових листях, тонкому білому камінні, а також від людей, які знали його напам'ять, доки я знайшов останній аят сури Аль-Тауба “Каяття” у Абу Хузайма аль-Ансарі, і я знайшов його лише у нього. Вірш такий: «Прийшов до вас Посланець із вас самих. Тяжко йому те, що ви страждаєте, і він піклується про вас – співчутливий та милосердний до віруючих.» (9:128-29).¹⁸⁶

Абу Хузайма був єдиним, хто записав цей вірш, бо багато курра вивчили напам'ять увесь Коран.¹⁸⁷ Наприклад, коли Зайд ібн Сабіт дійшов до кінця «Чи хтось бачить вас?» – і відвертаються. Аллаг відвернув їхні серця, бо вони – люди нерозумні» (9:127), Убай ібн Ка'б повідомив йому, що після цього Пророк навчив його двом віршам. Потім він продекламував вірші (9:128-29):

«Прийшов до вас Посланець із вас самих. Тяжко йому те, що ви страждаєте, і він піклується про вас – співчутливий та милосердний до віруючих. А якщо відвернуться вони, то скажи: «Достатньо для мене Аллага! Немає бога, крім Нього, і на Нього я покладаюся! Він – Господь великого трону!»

Убай додав, що це був останній вірш, який було відкрито.¹⁸⁸ В іншій версії Зайд сказав:

«Коли ми переписували Коран, я пропустив вірш із сури Аль-Ахзаб, і я чув, як Посланець Аллага (мир йому) читав його. Тож ми шукали його і знайшли разом із Хузаймом ібн Сабітом аль-Ансарі. Цей вірш 33:23: «Серед віруючих є чоловіки, вірні завіту з Аллагом. Є серед них ті, які вже виконали свій обов'язок, а є ті, які ще чекають, але не зраджують йому».

Потім ми додали його до відповідної сури в примірники». ¹⁸⁹

Таку ж теорію, висунуту щодо відсутніх віршів сури Аль-Тауба, можна застосувати тут, додавши, що Зайд запам'ятав цей вірш, як він чітко заявив у цій розповіді. Деякі дослідники стверджують, що епізод втраченого вірша сури Аль-Ахзаб, 33:23, відбувся під час упорядкування Усмана.¹⁹⁰ Ібн Касір стверджує, що це сталося під час упорядкування Абу Бакра, оскільки це підтверджено іншою версією тієї самої достовірної традиції.¹⁹¹

Ібн Абу Давуд¹⁹² передає версію, у якій Хузайма ібн Сабіт прийшов із двома останніми віршами сури Аль-Тауба, і Умар сказав, що він зробив би їх сурою, якби вони склалися з трьох віршів. Тоді він запропонував вирішити, куди їх поставити. В результаті вони були поставлені в кінці сури Аль-Тауба.¹⁹³ Ця версія, однак, вважається недостовірною, оскільки вона має три проблеми у своєму ланцюжку, а її текст суперечить послідовним і надійним повідомленням про те, що Пророк навчав своїх сподвижників як Корану, так і правильному порядку віршів і сур.

Крім того, ця версія стверджує, що Абу Хузайма поставив два вірші в кінці сури Аль-Тауба, хоча дослідники Корану одноставно погоджуються, що

він не брав участі в укладанні Корану.¹⁹⁴ Дійсно, сам Ібн Абу Давуд оповідає в тій самій книзі і навіть на тій самій сторінці іншу версію, яка суперечить наведеній вище розповіді: Убай ібн Ка'б повідомив, що коли вони склали Коран, переписувачі вважали, що 9:127 — це кінець сури. Потім він повідомив їм: «Пророк навчив мене двом віршам після цього: «Воістину прийшов до вас Посланець...»».¹⁹⁵

На підтримку останнього хадису Аль-Муснад містить один хадис, переданий від Аль-Бара: «Останньою сурою, повністю відкритою Пророку, була сура Бара».¹⁹⁶ Таким чином, кінець цієї сури був таким само добре відомим сподвижникам, як її початок і основна частина. Тим не менш, Убай сказав, що ці два вірші були останніми явленими Богом в одкровенні віршами,¹⁹⁷ оскільки їх було послано в 9 р.г./630 р.н.е. Пророк послав Алі прочитати всю суру для учасників хаджу в Мецці.¹⁹⁸

У своїй праці *Фада'аїл аль-Коран*, Аль-Насаї (пом. 303 р.г./915 р.н.е.) повідомляє про хадис Зайда щодо упорядкування Корану Абу Бакром без згадки цих двох відсутніх віршів.¹⁹⁹ Ібн Хазм (пом. 456 р. гіджри/1063 р.н.е.) визнає, що Зайд знайшов ці два вірші у Хузайми, але підкреслює, що це стосується лише письмової форми, оскільки Зайд вивчив їх напам'ять.²⁰⁰ Згідно з Аль-Куртубі, Хузайма обгрунтовує вірші, але за згодою сподвижників.²⁰¹

З іншого боку, Ібн аль-Баккилані спростовує все це і стверджує, що Коран був записаний у письмовій формі без будь-яких винятків.²⁰² У світлі всіх наведених вище розповідей я дійшов висновку, що кожен вірш був впорядкований та поставлений у правильному порядку.

ЗНАЧЕННЯ ДЖАМА'А АЛЬ-КОРАН

Слово *джама'а* в *джама'а аль-Кур'ан* має два значення. Перше — «запам'ятати», яке зустрічається в Корані в значенні *інна алайна джама'гу ва кур'анагу*²⁰³ («Бо ось Нам належить зібрати це і змусити його читати»).

Вираз *джамі' аль-Коран* і його множина, *джумма' аль-Коран*, використовуються в значенні «чоловік/жінка або люди, які запам'ятовують всю книгу». Таким чином, Абдуллаг ібн Амр сказав: «*Джама'ту аль-Кур'ан фа кара'ту бігі фі куллі лайла*»²⁰⁴ («Я запам'ятав [весь] Коран і читаю його щовечора»).

Ібн Сірін сказав, що Усман запам'ятав Кур'ан за життя Пророка: «*Джам'а 'Усман аль-Коран 'ала 'ахд Рассул Аллаг салла Ллагу 'аляйгі ва саллям якулу: хафіз-агу*».²⁰⁵ Друге значення — «збирати та записувати», як у «*Абу Бакра аввал ман джама'а аль-Кур'ан байн аль-лавхайн*»²⁰⁶ («Абу Бакр був першим, хто зібрав Коран у письмовій формі, як книгу [між двома обкладинками]»).

Багато сподвижників вивчали весь Коран напам'ять.²⁰⁷ У цьому дослідженні перелічено понад 30 із них.²⁰⁸ Крім того, сотні з них запам'ятовували деякі його частини та сури²⁰⁹ з різних причин, серед яких перевага його мови в очах арабів²¹⁰ і його використання для молитов і приватних чи колективних прочитань.²¹¹ Він також служив книгою шаріату (закону) і соціальних, ділових та державних справ. Пророк закликав їх читати Коран колективно та приватно, особливо під час нічних молитов під час Рамадану, і запам'ятовувати його частково або повністю.²¹² Ті, хто це робить, отримують велику честь і винагороду в майбутньому житті.²¹³

Крім того, як стверджує Муір, араби мали сильну пам'ять.²¹⁴ Деякі сподвижники фактично читали Коран за одну ніч. Однак Пророк попросив їх робити це один раз на три дні або тиждень.²¹⁵ З іншого боку, Анас ібн Малік повідомив, що лише чотири людини вивчили напам'ять весь Коран, поки Пророк був живий.²¹⁶

Незважаючи на велику кількість тлумачень цього твердження, єдиним вірогідним з них є те, що він мав на увазі серед свого власного племені Хазрадж, оскільки він хвалився їхніми досягненнями порівняно з іншою гілкою ансарів (тобто аус).²¹⁷

Отже, *джама'а аль-Кур'ан* – це ті, хто запам'ятовував і читав Коран напам'ять. Слова *хуффаз* і *курра* мають абсолютно однакове значення.²¹⁸ Твердження Шабана²¹⁹ про те, що *курра* стосується до *ахль аль-кура'* (селян), а не до цих читців, здається безпідставним, оскільки всі стандартні посилення вказують на те, що йдеться саме про читців. Крім того, жодне лексикографічне джерело не подає *курра* як похідне від *кар'я*, єдиною прийнятою формою множини якого є *карравіюн*. Однак, як згадувалося раніше, у Пророка було багато переписувачів, які записували Одкровення, щоб допомогти запам'ятувати його.²²⁰

СЛОВА САХІФА (УКЛАДАННЯ) ТА МУСХАФ (ПРИМІРНИК), ЇХНЄ ПОХОДЖЕННЯ

Як стверджує Аль-Джавхарі, *сахіфа* (множ. *сухуф* і *сахаїф*) означає «книга», як у Корані 87:18-19: «Воістину, це міститься в сувоях давніх, сувоях Ібрагіма й Муси».²²¹ Слова *мусхаф*, *місхаф* або *масхаф*

означають «(книга), що містить написані аркуші між двома палітурками». Повідомляється, що Аль-Азгарі сказав: «Це називається *мусхаф*, тому що він містив письмові аркуші між двома палітурками». ²²² Один хадис доводить, що Пророк використовував термін *мусхаф* стосовно письмової форми Корану. Абдаллаг ібн Амр ібн аль-Ас підтверджує цей факт, розповідаючи, що хтось сказав Пророку: «Мій син читає *мусхаф* вдень». ²²³ В іншій версії, Пророк заборонив подорожувати територією ворога з *мусхафом*, щоб ворог не забрав його (не знищив або збещестив його). ²²⁴

Таким чином, слово *мусхаф* (копія) було відоме мусульманам, що вказує на те, що вони не запозичили і не винайшли його після смерті Пророка.

Насправді вони знали його ще до ісламу, оскільки воно з'являється у вірші доісламського поета Імру аль-Кайса: *Атат хіджаджун ба'ді'алайга фа асбахат ка хатті забурін фі масахіф рухбан* (З моменту моєї присутності минуло кілька років, і це стало схоже на написання псалмів у *масахіф* ченців). ²²⁵

Вважається, що це слово має ефіопське походження. ²²⁶ Деякі дослідники вважають, що його привнесли мусульмани, які емігрували до Ефіопії, і що Ібн Масуд запропонував цю назву для упорядкування Абу Бакра. ²²⁷ Однак воно вже з'явилося в арабській поезії до цього, і малоімовірно, щоб Ібн Масуд, який не брав участі в упорядкуванні, був би залучений до цього. Загалом, цей переказ є неприйнятним. Інші дослідники кажуть, що це слово не обов'язково стосується усього тексту Корану, але може стосуватися його частини. ²²⁸ Однак у згаданих вище джерелах воно стосується усього тексту. Деякі особисті рукописи (манускрипти та фрагменти)

могли не включати весь текст; однак примірники, зроблені Усманом на основі першого укладення, включали.

ТЕОРІЯ АНУЛЮВАННЯ (НАСХ)

Незважаючи на те, що більшість учених погоджуються, що анулювання (*насах*) існує, вони розходяться з багатьох питань, зокрема щодо його значення, способів і прикладів.²²⁹ Усі вони погоджуються²³⁰ щодо першого способу, а саме: *насах аль-хукм ва бака аль-тілава* (анулювання фетви та збереження її рецитації), як у вірші 2:240, який, як кажуть, був анульований віршем 2:234.²³¹ Другий спосіб — *насах аль-хукм ва аль-тілява* (анулювання фетви та її рецитації). Кажуть, що деякі вірші та частини віршів були видалені. Наприклад, Ібн Умар розповідав, що Пророк навчив двох чоловіків одній сурі. Одного разу ввечері, коли вони молилися, вони не змогли пригадати її частину. Наступного дня, після того як вони повідомили про це Пророка, він сказав їм, що ця частина була анульована, і варто забути про неї.²³²

Також кажуть, що раніше сура 33 містила 200 віршів, і що, коли Усман укладав Коран, він зміг знайти лише те, що є сьогодні.²³³ Інша версія стверджувала, що ця сура схожа на суру *Аль-Бакара*.²³⁴ Окрім того, Хузайфа сказав, що те, що ми читаємо в сурі *Аль-Тауба*, становить менше четвертої частини оригіналу.²³⁵ Відповідно до Ібн Умара:

«Ніхто не повинен говорити, що він запам'ятав весь Коран, оскільки він не знає, що таке весь Коран, бо ж більша частина Корану була вилуче-

на. Він радше повинен сказати, що запам'ятав те, що там знайшов».²³⁶

І нарешті, Аль-Саврі повідомив, що він дізнався, що деякі курра були вбиті в боротьбі з Мусайлімою, і, як наслідок, деякі рецитації (хуруф) були втрачені.²³⁷

Останнім способом анулювання є *мансух аль-тілава дун аль-хукм* (анулювання рецитації без фетви). Іншими словами, деякі вірші більше не читаються вголос, але все ще вважаються такими, що існують на практиці. Наведемо кілька прикладів:

Перший приклад: Деякі *курра* були вбиті в Бір Мауна, і наступний текст було видалено: «Повідомте нашим людям, що ми зустріли нашого Господа. Він дуже задоволений нами і задовольнив нас».²³⁸ Аль-Сухайлі зазначає, що це речення явно відрізняється від стилю Корану,²³⁹ що показує слабкість передачі.²⁴⁰

Другий приклад: «Вам заборонені ...ваші молочні сестри...»(4:23). Говорячи про те, скільки разів потрібно годувати немовля для встановлення зведених стосунків, Аль-Разі цитує хадис, що приписується Айші, про те, що число було зменшено з десяти до п'яти. У цьому випадку десять годувань грудьми — це *мансух аль-тілава ва аль-хукм*, а п'ять — це *аль-тілава дун аль-хукм*, оскільки в Корані не згадується жодне число. Айша переказувала це повідомлення у різних версіях. Одна з версій стверджує, що вірш про годування читався за життя Пророка, і він залишив його як частину Корану.²⁴¹

Маккі називає цю версію слабкою, оскільки вона суперечить і Корану, і здоровому глузду.²⁴² Він також вважає цей приклад дивним, коли йдеться

про анулювання, враховуючи те, що уривок, який анулюється, не наводиться. Таким чином, і анульований уривок, і фетва про анулювання залишаються в силі.²⁴³ Маккі відносить його до другого способу анулювання.

Аль-Суюті стверджує, що Айша мала на увазі, що Пророк був близький до смерті, коли уривок був вилучений або що деякі люди дізналися про його анулювання лише після його смерті.²⁴⁴ Аль-Джазас (пом. 370 р.г./980 р. н. е.) відкидає цю версію, оскільки вона вказує на те, що анулювання відбулося після смерті Пророка.²⁴⁵ Крім того, Аль-Тахаві (пом. 321 р.г. / 933 р.н.е.) вважає, що її ланцюг передачі був слабким і рішуче виступав про неї.²⁴⁶ Окрім того, Аль-Нахас (пом. 338 р.г./949 р.н.е.) вказує на те, що Малік ібн Анас, незважаючи на те, що він передає цей хадис, відкидає його і каже, що одне годування грудьми достатнє для цієї заборони, оскільки саме це має на увазі вищезгаданий вірш. Він додає, що Ахмад ібн Ханбал і Абу Саур поставили під сумнів цей хадис, оскільки вони вважали, що для заборони достатньо трьох годувань грудьми.²⁴⁷ Окрім того, аль-Нахас стверджує, що якби ця версія була достовірною, Айша повідомила б про це комісії переписувачів, щоб його можна було включити до переписаних примірників. У Корані 15:9 також сказано: *«Воістину, Ми зіслали Нагадування і, воістину, Ми бережемо його!»* Хаммуда стверджує, що існує багато суперечливих варіантів цієї передачі. В одному випадку вона з'являється як мансух аль-тілава, в іншому випадку – ні. Згідно з одним варіантом в одному вірші є приписи про п'ять та десять разів, згідно з іншим, – десять годувань – це те про що йшлося спочатку.²⁴⁸ Як наслідок, хадис є недостовірним і, отже, безпідставним.

Третій приклад: «Аль-шейх ва аш-шайха. Коли вони вчиняють подружню зраду, побийте їх камінням як зразкове покарання від Аллага. Аллаг Могутній і Мудрий».²⁴⁹

Кажуть, що це був вірш Корану. Вирок про побиття камінням вважається сунною, оскільки Умар і Алі сказали, що його встановила сунна Пророка.²⁵⁰ Бухарі, який розповідає про це покарання, не згадує «аль-шейх ва аш-шайха». Аль-Аскалані припускає, що пропуск Бухарі міг бути навмисним, оскільки лише один передавач (раві) згадав про це, і що він міг помилятися. Аль-Аскалані додає, що великі знавці Корану (А'їмма та хуффаз) передали хадис, але не цю конкретну фразу.²⁵¹ Аль-Тахаві детально розглядає це питання та доходить висновку, що сунна Пророка встановлює припис побиття камінням одруженої особи та цитує заяву Алі: «Я відшмагав її згідно з Книгою Аллага і побив камінням її відповідно до Сунни Пророка».²⁵² Кажуть, що цей приклад є найкращим з аль-тілява дун аль-хукм.²⁵³

На додаток до «аль-шейх ва аш-шейха», Марван ібн аль-Хакм запропонував Зайду ібн Сабіту включити його в Коран, але останній відмовився це зробити, тому що цей уривок був спірним: «Хіба ви не бачите, що молоді одружені люди будуть побиті камінням, якщо вони вчиняють зраду?»²⁵⁴ Це означало б, що Зайд повинен був вирішувати чи приймати матеріал для включення. До того ж, невідомо чи Марван брав участь в укладанні Корану чи ні. Аль-Гамарі стверджує, що ця версія дезавуєвана (мункар), і що Зайд не міг дещо пропустити просто тому, що це суперечило побиванню камінням молодих одружених людей.²⁵⁵

На додаток, Умар сказав, що він запитав Пророка, чи може він записати це після його відкриття,

але Пророк, здавалося, не хотів погоджуватися. Тоді Умар запитав Зайда: *«Хіба ти не бачиш, що якщо шейх вчинить перелюб, і він не одружений, його бичують, і що, якщо молодий чоловік вчиняє перелюб і одружений, його побивають камінням?»*.²⁵⁶ Однак це було незвично для Пророка не виявляти бажання, щоб записати посланий вірш, а також сумнівним є те, що Умар міг заперечувати проти вірша, який, як він вважав послав Аллаг.²⁵⁷ Аль-Гамарі стверджує, що Аллаг не відкинув би вірш лише через те, що проти нього заперечували деякі люди. Він додає, що всі ці протиріччя підтверджують думку про те, що «вірш про побиття камінням» (*аят аль-раджам*) є щонайбільше хадисом.²⁵⁸

Четвертий приклад: Він складається з наступного «вірша»:

«Якби син Адама попросив долину багатства і отримав її, він попросив би другу; якби він через секунду отримав це, то попросив би третю. Ніщо б не заповнило горло сина Адама, крім праху. Аллаг приймає каяття того, хто кається.

Воістину, вірна релігія в очах Аллага є прямим шляхом (аль-ханіфія), що не є ані багатобожжям, ані юдаїзмом, ані християнством. А хто добрі діла робить, того не відкинуть».²⁵⁹

Аль-Сухайлі (пом. 581 р.г./1185 р.н.е.) стверджує, що цей вірш у будь-якому випадку має носити розповідний характер (хабар) на відміну від наказу, заборони тощо (хукм), а тому не підлягає правилам анулювання.²⁶⁰ В достовірній передачі хадису згадується лише те, що Пророк читав суру 98 Убайю без згадки про доповнення.²⁶¹ В іншій версії Ібн Аббас сказав, що він не знає, чи це (доповнення) було з

Корану чи ні.²⁶² Однак він зазначив, що вони думали, що це з Корану, до тих пір, поки не була відкрита сура *Аль-Такасур*.²⁶³ Аль-Ассі вважає, що доповнення, яке приписується Убайю, є недостовірним.²⁶⁴ Однак Хаммуда стверджує, що стилістично, на його думку, це хадис, тому що *ягудійя, насранійя і хані-фійя* не знайдено в Корані, тоді як формулювання подібне до висловлювання хадису.²⁶⁵

П'ятий приклад: Абу Муса повідомив, що вони будуть читати суру, яка, на їхню думку, була подібною до однієї з аль-Мусабігат,²⁶⁶ яку вони забули, але з якої вони все ще пам'ятали: *«О ви, які вірують, робіть і не кажіть того, чого не робите. За свідчиться то на ваших шиях, і вас запитують про це в День Суду»*.²⁶⁷

Шостий приклад: Умар сказав, що вони прочитають: *«Не відкидайте ваших батьків, бо це буде (враховано) невір'ям проти вас»*. Потім він запитав Зейда: *«Так було?»*, і він відповів: *«Так»*.²⁶⁸

Сьомий приклад: Умар запитав Абд аль-Рахмана ібн Ауфа, чи він знайшов у Корані фразу *«Бийтеся так, як ви билися спочатку»*, бо зараз її там не було. Абд аль-Рахман відповів, що це було з частини, яку було вилучено з тексту.²⁶⁹

Восьмий приклад: Маслама ібн Халід аль-Ансарі сказав, що два вірші не були записані:

«Ті, хто увірував і зазнав вигнання та боровся на шляху Аллага, з їхнім багатством і особистостями, радійте, бо ви успішні; і ті, хто дав їм притулок, допомагав і захищав їх від людей, на котрих Аллаг гнівається. Ніхто не знає, які такі радості очей приховані від них – як нагорода за їхні (добрі) справи».²⁷⁰

Очевидно, що ці два вірші були запозичені з Корану з невеликими змінами 8:74 і 32:17, а потім об'єднані.

Дев'ятий приклад: Айша прочитала вірш Корану 33:56: «Воістину, Аллаг і Його ангели благословляють Пророка...» з додаванням «і тих хто молиться в першому ряду»!

Повідомляється, що це доповнення було хади-сом,²⁷¹ це вказує на те, що її передача є не більш ніж сунною.

Десятий приклад: сури, які іноді поєднуються в одну суру, відомі як кунут, а іноді, які існують окремо (як от сура *Аль-Халь* і сура *Аль-Хафад*) були вилучені з Корану.²⁷²

Однак Ібн аль-Баккилані заперечує проти такої теорії мансух аль-тілява. Він цитує групу вчених, які кажуть, що повідомлення є поодинокими, тому вони не в змозі судити про Одкровення та його анулювання.²⁷³ Сучасний дослідник, який вивчав теорію анулювання, приходять до висновку, що всі ці повідомлення сфабриковані, хоча він загалом погоджується з *мансух аль-тілява ва аль-хукм*, оскільки анулювання відбулося, коли Коран був, і Пророк був ще живий.²⁷⁴

Проте існує багато причин для заперечення обох видів скасування:

1. Усі наведені приклади є недостовірними, суперечливими або поодинокими повідомленнями з багатьма своїми варіантами передачі.

2. Приклади відрізняються від стилю Корану, як можна побачити, порівнявши закінчення сур 2 і 3 з два аль-кунут (зазвичай читається під час молитви).

3. Усі *усуль* (дослідники *усуль аль-фікх*) погоджуються, що Коран підтверджується лише послі-

довними повідомленнями, тоді як наведені приклади є поодинокими.²⁷⁵ Хоча шиїти та сунніти загалом погоджуються з існуванням анулювання,²⁷⁶ деякі шиїтські коранознавці стверджують, що схвалення такого анулювання суннітськими коранознавцями доводить, що Коран був спотворений.²⁷⁷ Західні дослідники мають різні думки з цього приводу. Нельдеке дотримується традиційної думки,²⁷⁸ тоді як Бертон відкидає всю концепцію як фабрикування.²⁷⁹ З іншого боку Уонсбро, відповідно до свого загального підходу, розглядає цю проблему як проекцію назад у часи пізніших суперечок.²⁸⁰

ДУМКИ ШИЇТІВ ПРО ЗМІНИ КОРАНУ

Багато переказів у шиїтських джерелах стверджують, що Коран був змінений, бо певні частини, які стосувалися положення *Агль аль-Бейт*, були навмисно випущені.²⁸¹

В одному прикладі Абу Абдуллаг сказав, що Коран у тому вигляді в якому він був відкритий Джибрілем Мухаммаду, складався з 17 000 віршів²⁸² і що сура 98 називала імена 70 чоловіків курайшитів та їхніх батьків.²⁸³ Окрім цього, він наказав одному з його послідовників читати сучасний Коран, сказавши, що коли прийде Виконавець волі Аллага (Каїм), він має читати первісний Коран в його повній формі.²⁸⁴ Сура *аль-Ахзаб*, кажуть, була такою ж довгою, як і сура *аль-Анам*, а чесноти *Агль аль-Бейт* були випущені.²⁸⁵ Окрім того, він сказав, що «*Умматун гія арба мін умма*» сповторено, і це повинно читатися як: «*Аїмматун гія азка мін аїмматікум*».²⁸⁶

Деякі шиїтські дослідники також стверджують, що значення певних віршів було спотворено нав-

мисно, наприклад, 43:4: «Він знаходиться біля Нас у Матері Писання, піднесений, мудрий!» Дослідники припускають, що *‘алій*, що означає «піднесений (за гідністю)», як це впливає з контексту, стосується Алі ібн Абу Таліба.²⁸⁷ Аль-Куммі стверджує, що Коран було змінено, замінивши один стиль рецитації на інший, і що він містить матеріал, який не узгоджується з Одкровенням. ²⁸⁸ Окрім того, кажуть, що примірник Фатіми втричі перевищував за розміром поточний примірник, і що він не мав стилю прочитання як сьогодні.²⁸⁹

Також, вони кажуть, що лише Аїма (ланцюг шіїтських імамів) мав весь Коран,²⁹⁰ і що відсутні дві сури про ранг *Агль аль-Бейт: сура Аль-Валайя і сура Аль-Нурайн*.²⁹¹ Вони складаються з деяких віршів Корану, зібраних із різних сур, а потім доданих або певним чином змінених. Деякі шіїти вважають, що ці повідомлення були сфабриковані, і праці шіїтів щодо походження не дають їхнього оригінального джерела.²⁹²

Про їх недостовірність свідчить велика кількість стилістичних помилок.²⁹³ Окрім того, Алі, який правив протягом кількох років після Усмана, а потім його син Аль-Хасан, що правив протягом кількох місяців після нього, мав би змогу виправити будь-які помилки або відновити належний порядок, якщо щось було змінено.

Окрім того, Алі погоджувався з Усманом, підтримував його проєкт з упорядкування Одкровення і захищав його від повстанців.²⁹⁴

Більшість шіїтів також відкидають теорію зміни на підставі недостовірності та фабрикування повідомлень,²⁹⁵ через стилістичні відмінності мовні помилки,²⁹⁶ і тому, що титул, так званий *Аль-Нурайн* (відноситься до Пророка і Алі), як відомо,

був винайдений у сьомому столітті гіджри/дванадцятим столітті нашої ери.²⁹⁷ Деякі повідомлення вважаються достовірними, хоча вони вказують на те, що примірник був змінений. Однак це вважається посиленням на тлумачення, додані до тексту як коментар, а не як частина Корану.²⁹⁸ Дійсно, всі існуючі сьогодні примірники є однаковими. Ті, що були надруковані в Єгипті, були прийняті та переписані в Ірані та інших країнах, без будь-яких змін, доповнень чи пропусків.

Вони узгоджуються в прочитанні та правописі, хоча люди можуть по-різному їх розуміти й тлумачити.

ДВА НЕОБГРУНТОВАНІ ЕПІЗОДИ, ЯКІ КИДАЮТЬ ТІНЬ СУМНІВУ

Перш ніж закінчити цей розділ, доцільно проаналізувати два необгрунтовані епізоди, які нібито «ставлять під сумнів» достовірність текстів Корану. Перший із них – це історія про *гаранік*, яку розглядають у своїх працях багато авторів.²⁹⁹ По суті, повідомляється, що коли Пророк читав суру 53 у Мецці, то, під час наближення до її закінчення робив земний уклін після рецитації *ясджудун* (вони падають на землю в поклони). [Це відомо як *саджда аль-тільва*]. Ті, хто молився з ним, у тому числі деякі немусульмани, повторювали за ним.³⁰⁰ Деякі з мусульман-переселенців в Абіссинію повернулися в Мекку, почувши, що мекканці прийняли іслам після цього поклону.³⁰¹

Поки що повідомлення прийняті. Проте деякі оповідачі пов'язують це повідомлення з історією

аль-гаранік, у якій говориться, що коли Пророк прочитав Коран 53:10-20, він додав: «Тільки аль-гаранік' аль-'ула ва інна шафа'атаунна ля туртаджа»³⁰² («Це піднесені гараніки, на заступництво яких можна сподіватися»). Почувши це доповнення, Джібріль прийшов з одкровенням, щоб негайно анулювати його. Окрім того, деякі коментатори Корану цитують це як приклад втручання сатани в процес одкровення. Історія, однак, є вигадкою, бо вона знайдена не раніше часу наступників і не приписується в жодній із своїх версій сподвижникам, не кажучи вже про Пророка.³⁰³ Отже, Аль-Разі стверджує, що її було винайдено ворогами ісламу.³⁰⁴

Наявність цієї історії в багатьох коментарях Корану нічим не відрізняється від присутності *Ісра'їлійят* (історій або пояснень, запозичених від євреїв, аби пояснити певні події, згадані в Корані та в хадисах). Аль-Каді Ійяд спростовує її на двох підставах: вона безпідставна, незрозуміла, суперечлива і не приписується жодному сподвижнику; і її контекст суперечить непогрішності Пророка, оскільки на нього не має впливу сатана.

Свідомо чи несвідомо, але Пророк ніколи не бажав хвалити фальшивих божеств. Про це свідчить його вислів: «Воістину мої очі сплять, але моє серце ні». Аль-Каді Ійяд додає, що слова цієї історії відмінні за стилем і здаються чужорідними для Корану, і що жоден ворог ісламу не стверджує, що вони використовували цю історію проти Корану.

Більше того, жоден новонавернений мусульманин не повернувся до свого колишнього язичництва у результаті, як це сталося після *Ісра* (нічної подорожі Пророка до Єрусалиму і його сходження на небо, обидві події відбулися духовно). До того ж,

племена курайшитів і сакіфітів сказали Пророку, що вони приймуть іслам, якщо він догодить їхнім ідолам своєю прихильністю.

Але він відмовився від їхньої пропозиції, що є ще одним свідченням того, що ця історія є вигаданою.³⁰⁵

Згідно з Аль-Каді Ійядом, якби історія була достовірною, найкращим тлумаченням для *аль-гаранік* були б «ангели», оскільки можна сподіватися на їхнє заступництво. Однак, коли багатобожники приписували *гаранік* їхнім ідолам, хадис був анульований.³⁰⁶ Спростовуючи цю історію, Аль-Разі зазначає, що Коран, Сунна та розум – усе це відкидають. Спочатку він цитує Коран:

“Якби він приписав Нам якісь слова, Ми схопили би його за праву руку, а далі перерізували б йому серцеву жилу, і ніхто з вас не захистив би його.”
(69:44-47)

«Коли їм читають Наші ясні знамення, говорять ті, які не сподіваються на зустріч із Нами:

«Принеси нам інший Коран або зміни цей!»
Скажи: «Не годиться мені змінювати його за власним бажанням. Я йду за тим, що дано мені в одкровенні. Я боюся, що, не послухавши Господа свого, буду покараний у Великий День!»(10:15)

«Це не пристрасть говорить, адже це – одкровення, яке відкривається йому!» (53:3-4)

«Вони мало не відхилили тебе від Нашого одкровення, щоб вигадав ти щось таке про Нас, чого немає в ньому. О, тоді вони справді мали б тебе за друга! І Ми зміцнили тебе, коли ти вже мало не пристав на їхній бік.» (17:73-74)

«Ті, які не увірували, говорять: «Чому Коран не зіслано одразу цілком?» Це так, адже Ми праг-

немо зміцнити ним твоє серце й прочитати у певному ладі!» (25:32)

«Ми дамо тобі прочитати Коран, і ти не забудеш нічого» (87:6)

Далі він повідомляє, що Ібн Хузайма (пом. 311 р.г./923 р.н.е.) сказав, що історія була сфабрикована зандиками (атеїстами). У своїй книзі про це він пише, що Аль-Байгакі сказав: «Ця історія була безпідставно передана, а її оповідачі заперечуються». Він також посилається на Аль-Бухарі, який не згадує про неї.³⁰⁷

По-третє, Аль-Разі стверджує, що хвалити ідолів є невірою, яка не може бути приписана Пророку, який не дозволяв собі молитися в Каабі до тих пір, поки вона не буде очищена від усіх слідів ідолопоклонства. Він додає, що Аллаг не дозволив би сатані спричинити плутанину із самого початку, щоб не виправляти її пізніше. Аль-Разі також спростовує можливість того, що Пророк міг щось додати або випустити в Одкровенні.³⁰⁸ Крім того, під *янсагу* в сурі Корану 22:53 розуміється швидше його лінгвістичне значення (тобто, *ізала*), а не термін використаний в *аль-насіх ва аль-мансух*.³⁰⁹ До того ж, *таманна* у цьому контексті просто означає надію,³¹⁰ хоча також може мати значення «виразно читати».³¹¹ Насправді Ібн Хішам згадує лише те, що мухаджири повернулися до Мекки.³¹²

Ібн Касір заперечує це та підтверджує неприйнятність історії. Він стверджує, що хоча ця розповідь наводиться у багатьох різних слабких версіях, вона відкидається, тому що слабка версія не є прийнятною, скільки б разів вона не передавалась.³¹³

Мухаммад Абду зазначає, що в жодному надійному переказі не стверджується, що доісламські

араби у своїй поезії чи промовах використовували *гурнук'* або *гірнік'* (мн. *гаранік'*) як ім'я для своїх ідолів. Окрім того, після лексикографічного дослідження, проаналізувавши значення слів, він робить висновок, що жодне з них не здається доречним для позначення цих ідолів.³¹⁴

Другий епізод стверджує, що певні переписувачі обманювали Пророка, змінюючи закінчення віршів, і що Пророк не бачив сенсу у запереченні. Він прийняв зміни на тій підставі, що немає різниці, чи буде фраза написана як *Самім Алім* або *Аліум Самі*.³¹⁵ Цю історію приписують Абдуллагу ібн Абу аль-Сарху, який, повідомляє, що він залишив іслам, повернувся до Мекки та стверджував, що писав те, що він хотів.

Інша версія говорить, що коли Пророк читав суру 23:12-14 і попросив Ібн Абу аль-Сарха записати її, останній сказав «фатабарака Аллаг ахсану аль-халікін». Потім Пророк сказав: «Так було відкрито», після чого переписувач повернувся назад і сказав, що це було відкрито йому так само, як і Пророку.³¹⁶ Після завоювання Мекки Пророк наказав його стратити. Однак цей переказ безпідставний, оскільки про нього не згадує жодне попереднє надійне джерело, таке як книги завоювання (*кутуб аль-магазі*) та Сіра Ібн Хішама. Перше посилання на це з'являється в Ібн аль-Кальбі (пом. 146 р.г./763 р.н.е.) та аль-Вакіді (пом. 207 р.г./822 р.н.е.).³¹⁷ Але обох чоловіків звинувачують у брехні.³¹⁸ Те ж саме приписується 'Абдуллагу ібн Абу Хаталю³¹⁹ і колишньому християнину, який вніс зміни та повернувся до християнства. Повідомляється, що його викидали з могили багато разів.³²⁰

Однак історія безпідставна і вигадана. Важко повірити що Коран, який був вивчений напам'ять

Пророком і багатьма з його сподвижників, деякі з яких мали власні рукописи, міг бути змінений зі згоди або без згоди Пророка.

Пророк, лягаючи спати, виправив аль-Бара ібн Азіба, який змінив єдине слово, читаючи так, як його навчили говорити. Враховуючи це, Пророк не дозволив би будь-яких змін у тексті Корану.³²¹ Крім того, прикінцеві вірші (*аль-фавасі*) відіграють важливу роль у стилістичній красі Корану. Переписувачі ніколи не розрізняються в написанні кінцівок віршів (*фасілах*), хоча, як повідомляється, вони відрізнялися в написанні *аль-табут* (чи писати його з кінцевим *та'* чи *ха'*).

З достовірних джерел відомо, що Абдуллаг ібн Абу аль-Сарх, переписувач одкровення, повернувся і втік з Медини до свого народу в Мекку, але коли Пророк наказав його стратити після завоювання Мекки, Усман попросив Пророка прийняти його покаяння. Він так і зробив. Навіть якщо Ібн Абу аль-Сарх стверджував після того, як залишив іслам, що він змінював Коран, це твердження не слід приймати серйозніше, ніж у випадку Аль-Раххаля ібн Унфуви, який, коли був відправлений до Бану Ханіфа (людей Мусайліми), приєднався до Мусайліми. Там він сказав людям, що Пророк погодився поділитися пророцтвом з Мусайлімою, і деякі з них пішли за ним.³²² Також важко повірити, що Пророк був обманутий тричі, відповідно, враховуючи його вислів: «Віруючу людину двічі не вжалити в те саме місце».³²³

На закінчення ми можемо сказати, що Сподвижники вивчали Коран напам'ять, а призначені переписувачі записували його за життя Пророка. Абу Бакр зібрав ці записи в повний примірник та впорядкував вірші та сури згідно з Одкровенням, і

як він знайшов їх у писаннях і спогадах хуффаз. Він залишив цю копію, після чого вона перейшла до Умара, а після його смерті – його дочці Хафсі, тому що він помер до того, як Усман став халіфом. Коли виникли розбіжності між курра, ‘Усман за згодою сподвижників зробив примірники з головного примірника Абу Бакра, які потім надіслали до великих провінційних міст разом із карі’ (декламатори Корану), щоб навчати людей.

Коран приймався і передавався послідовно, покоління за поколінням. Отже, примірник, який ми маємо сьогодні, є повним записом Корану без змін, доповнень або пропусків. Непрозорі, слабкі або сфабриковані повідомлення не можуть прийматися, оскільки Коран вимагає послідовної передачі для кожного фрагмента інформації, що стосується його тексту. Хоча скасування певних віршів за життя Пророка не впливають на достовірність Корану, всі заявлені приклади скасування, проаналізовані в цьому розділі, виявляються безпідставними, як і історії про гаранік і переписувачів, які змінили закінчення віршів.

РОЗДІЛ 3

Мусхаф Усмана

ПРИМІРНИКИ МУСХАФА УСМАНА ТА ЇХНІЙ СТОСУНОК ДО СЕМИ СТИЛІВ РЕЦИТАЦІЇ КОРАНУ

Чи включали переписані примірники Корану, складені Усманом, сім стилів рецитації? Залежно від характеру цих стилів існують різні відповіді. Ібн аль-Джазарі пише, що деякі дослідники стверджують, що ці примірники дійсно містять сім стилів рецитації. Вони вважають, що мусульманська громада (умма) не може відмовитися від жодної її частини, і що примірники були зроблені з тексту Корану, укладеного Абу Бакром.¹

Ібн Хазм підтримує цю точку зору, стверджуючи, що Усман нічого не змінив і продовжував допускати читання в семи стилях. Він додає, що Усман прагнув об'єднати мусульман і забезпечити їх письмовими переписаними примірниками Корану, щоб виправити помилки, які деякі *курра* зробили у своїх особистих рукописах, і зробити цей примірник довідником для всіх мусульман.² Ібн аль-Бакилані підтримує цю думку, заявляючи, що вчинок Усмана зупинив людей від читання Корану недостовірними способами та вставлення пояснювального матеріалу. Він додає, що ані Усман, ані будь-який інший мусульманський лідер не міг ускладнювати для мусульман те, що полегшив для них Пророк. Окрім

того, він каже, що люди не розходилися в думках з приводу відомих і достовірних стилів рецитації, а лише щодо окремих читань.³

Інша група вчених стверджує, що Усман упорядкував свій примірник Корану лише з одним стилем рецитації та відмовився від решти.⁴ Аль-Табарі аргументує це, стверджуючи, що мусульманам було дозволено, а не наказано, читати Коран у семи стилях. Він додає, що коли Усман дізнався про внутрішні мусульманські суперечки щодо рецитації Корану, він вирішив за згодою Умми об'єднати їх в один стиль читання.⁵ Аль-Табарі погоджується, зазначаючи, що сім стилів рецитації були необхідні, оскільки переважно неписьменним мусульманам було важко змінити свої звички. Він додає, що коли їхні діалекти стали більш схожі на діалект Пророка, і коли більше людей навчилися писемності, Усман наказав їм читати Коран лише в одному стилі.⁶ Аль-Куртубі приписує цю точку зору Суф'яну ібн Уяйніу, Абдаллагу ібн Вахбу, Аль-Табарі, Аль-Тагаві, Ібн Абд аль-Барру та багатьом іншим дослідникам Корану.⁷

В результаті, переписані примірники, як кажуть, містять стільки із семи стилів

рецитації скільки може бути вміщено правописом Корану, відповідно до остаточної явленої Богом версії одкровення.⁸ Цієї точки зору притримується більшість дослідників. Таким чином, примірники Корану включають невизначену кількість стилів рецитації, безумовно, більше, ніж один, але не всі сім із них.⁹ Ібн аль-Джазарі додержується цієї точки зору, використовуючи аргумент Аль-Табарі.¹⁰ Аль-Аскалані погоджується, заявляючи, що примірники містять невизначену кількість із семи прийнятних стилів рецитації. Він наводить приклад: *мін* (Коран

9:100) існує в мекканському примірнику, але цей термін пропущено в тих примірниках, які були надіслані в інші міста.¹¹ Абу Шама цитує Аль-Магдаві, погоджуючись із цією точкою зору, вважає її більш обґрунтованою та приписує її видатним дослідникам.¹² Дійсно, ця остання думка видається найбільш вірогідною та прийнятною оскільки в примірниках існують ознаки більш ніж одного стилю рецитації, зазначає Аль-Аскалані.¹³

Ті, хто погоджуються, що примірники містять лише один стиль рецитації або невизначену кількість стилів, розходяться в питанні їх анулювання та того, чи це мало місце за життя Пророка (погляд приписується більшості вчених), або під час упорядкування Корану Усманом. Причина полягає в тому, що мусульманам було дозволено, але вони не були зобов'язані, зберігати кожен стиль. Але коли Усман дізнався про суперечки, що виникали внаслідок цього, він скасував цей дозвіл.¹⁴

Проте наявність семи чи невідомої кількості стилів рецитації не обов'язково означає, що вони були записані в примірниках. Маккі ібн Абу Таліб аль-Кайс стверджує: *«Коран був написаний одним харфом, щоб звести до мінімуму різницю (у прочитанні) між мусульманами»*.¹⁵ Аль-Багаві підтримує це, кажучи, що так було відповідно до останньої явленої Богом версії.¹⁶

ПРАВОПИС ПРИМІРНИКІВ

Переписані примірники Корану не містили голосних або діакритичних знаків, тому їхній правопис нагадував ті письмена, з яких вони були взяті. Деякі дослідники, серед них Аль-Дані,¹⁷ Ібн аль-А-

рабі,¹⁸ Ібн Таймія,¹⁹ та Ібн аль-Джазарі²⁰ стверджують, що це було зроблено навмисно, щоби можна було вмістити більше, ніж один стиль рецитації. Ця точка зору передбачає, що арабам, які зробили ці примірники, були відомими відповідні значення голосних звуків та діакритика. Дійсно, багато експертів стверджують, що арабські літери завжди мали ці особливості, або принаймні крапку (*іджам*).²¹ В підтвердження цього твердження, ми посилаємось на два документи, датовані першим століттям гіджри/сьомим століттям нашої ери. Перший, датований правлінням Умара в 22 р.г./643 р.н.е., містить кілька пунктирних літер: *ха, дал, за, шін і нун*.²² Інший документ, датований періодом правління Муавії в 58 р. гіджри/677 р. н.е.²³ походить з Тайфу і містить більшість літер з крапками, там, де вони мають бути.

Примірники залишалися незмінними, доки не було визнано необхідним розвинути їхній правопис, запровадивши значки для голосних, для того, щоби новонавернені мусульмани інших національностей під час рецитації не робили помилок та чітко читали Коран з правильними кінцевими голосними.²⁴ Під час правління Муавії Зайд, губернатор Басри, призначив Абу аль-Асвада аль-Дуалі ввести значки для голосних (*накт аль-іраб*) в орфографію примірників.²⁵ Інші перекази стверджують, що або Ях'я ібн Ямур, або Наср ібн 'Асім був першим, хто зробив це.²⁶ Однак Аль-Калкашанді стверджує, що більшість вчених погоджуються щодо Абу аль-Асвада²⁷, хоча його значки склалися лише з позначення останніх голосних (*танвін*).²⁸

Другий крок полягав у введенні діакритичних крапок (*накт аль-іджам*) під час правління Абд аль-Маліка ібн Марвана, котрий, як кажуть, наказав

Аль-Хаджаджу (пом. 95 р.г./713р.н.е.), губернатору Іраку, призначити дослідників для розрізнення літер. Наср ібн Асім був одним із таких дослідників, і тому він першим ввів діакритичні знаки, щоби полегшити читання примірників.²⁹ Оголоси та діакритика складалися із крапок, які відрізнялися кольором: червоний для оголосів та чорний для діакритичних крапок.³⁰ Багато вчених заперечували це, оскільки вони не схвалювали будь-які орфографічні зміни або розвиток³¹, а також, тому що було легше читати Коран в його оригінальній формі, адже його рецитація залежить від переказів.³² Справді, довгий час такі люди вважали використання цих засобів неправомірним.³³

Третій крок у цьому розвитку був зроблений Аль-Халілем ібн Ахмадом (пом. 170 р.г./786 р.н.е.): нова система символів (*харакат*). Її було застосовано не відразу, оскільки переписувачам не подобалося те, що вони називали «діакритичні крапки, пов'язані з поезією» (*накт аль-шір*), і вони не бажали використовувати їх замість системи Абу аль-Асвада аль-Дуалі, до якого вони звикли і вважали його шляхом салаф (доброчесних предків).³⁴

Однак система символів Аль-Халіля ібн Ахмада зрештою почала переважати й замінила систему Абу аль-Асвада аль-Дуалі³⁵. Окрім того, він запровадив знаки для гортанної зупинки (*хамза*), подвоєння приголосного (*ташдід*), вираження побажання або бажання (*равм*), і вимови у з відтінком і (*ішмам*).³⁶ Написання приголосних у Корані залишилося незмінним, оскільки більшість вчених стверджували, що воно має залишитися таким, яким воно походить від сподвижників, і що це написання було закріплено Божою волею (*таукіф*).³⁷ Абу Убайд, Малік ібн Анас, Ахмад ібн Ханбал та Аль-Байгакі та-

кож заперечували проти будь-якої такої зміни³⁸, як і Аль-Замахшарі, який стверджує, що «орфографія масахіфа є сунною, і її не слід змінювати».³⁹ Ісламські установи підтримують цю точку зору до наших днів, оскільки всі примірники друкуються відповідно до традиційної орфографії.⁴⁰

Однак деякі дослідники стверджують, що ця орфографія є умовністю, і що люди можуть переписувати свій примірник відповідно до нової орфографії. Ібн аль-Баккилані підтримує цю точку зору, стверджуючи, що немає жодного свідчення з Корану, Сунни, консенсусу чи аналогії, і що не існує фіксованого способу написання. Таким чином, дозволено будь-яка орфографія, яка дає правильний виклад і якій легко слідувати.⁴¹ Ібн Хальдун погоджується з таким міркуванням: мистецтво орфографії є просто умовним і було недосконалим, тож коли різні матеріали були зібрані разом і упорядковані, виявилось, що немає серйозних причин для збереження старої орфографії або невикористання нової системи.⁴²

Аль-Із ібн Абд аль-Салам стверджує, що нова орфографія не лише дозволена, але й вкрай необхідна (*ваджіб*), аби неосвічені люди уникали помилок.⁴³ Аль-Заркаші, який обрав таку точку зору, додає, що «усманську орфографію слід зберігати як дорогоцінну спадщину».⁴⁴ Аль-Маргі стверджує, що він погоджується з цією думкою та, як і Аль-Із ібн Абд аль-Салам, вважає за краще писати вірші, наведені в його коментарі, відповідно до нової орфографії, оскільки людям його часу це потрібно більше, ніж те, що було за часів Ібн Абд аль-Салама.⁴⁵

Однак згідно із загальним переконанням, орфографію не слід змінювати, оскільки, як каже Ібн аль-Джазарі, вона вміщує варіанти рецитації Корану відповідно до його Одкровення в семи стилях.⁴⁶

Аль-Дані стверджує, що відмінності, котрі виникають через збереження або пропуск певних букв і слів, пов'язані з необхідністю зберегти всі стилі рецитації, відкриті Пророку та отримані Сподвижниками.⁴⁷ Найбільш практичним способом боротьби із цим може бути те, що прийнято в певних примірниках, призначених для учнів: ті слова, які відрізняються в написанні від сучасної орфографії, пояснюються на полях.⁴⁸ Ця система допомагає новим мусульманам, не арабам, уникати помилок, зберігаючи при цьому успадковану орфографію.⁴⁹ Ібн Абу Дауд приписує введення певних приголосних і орфографічні зміни в 11 місцях Аль-Хаджаджу, а саме:

1. 2:259: *Ятасанна* було змінено на *ятасаннаг*.

2. 5:48: *Шаріатан* було змінено на *шір'атан*.

3. 10:22: *Яншурукум* було змінено на *йусаййірукум*.

4. 12:45: *Атікум* було змінено на *унаббі'укум*.

5. 23:58-59: *Ліллаг* повторюється три рази, останні два рази змінюється на *Аллаг*

6. 26:116: *Аль-марджумін* було змінено на *аль-мухраджин*.

7. 26:167: *Аль-маріджумин* було змінено на *аль-мухраджин*.

8. 43:32: *Ма'їшахум* було змінено на *ма'їшатагум*.

9. 47:15: *Ясін* було змінено на *асін*.

10. 57:7: *Іттакав* було змінено на *анфаку*.

11. 81:24: *Занін* було змінено на *данін*.⁵⁰

Однак ця передача вважається недостовірною із кількох причин. По-перше, її ланцюжок незвичний, оскільки автор цитує безіменну книгу свого батька і двох незрозумілих і неприйнятних передавачів.⁵¹ По-друге, Ібн Абу Дауд є єдиним джерелом, і

його професійність як дослідника була дискредитована його власним батьком.⁵²

По-третє, Аль-Хаджадж виступив би проти нього, свого часу чи пізніше, якби він зробив заявлені зміни.⁵³ По-четверте, Ібн Абу Дауд каже на тій же сторінці, що Абдуллаг ібн Зайд попросив Язіда аль-Фарісі додати букву *аліф* посередині та в кінець калу і кану. Це призвело би до додавання 2000 *аліфів* до примірників.⁵⁴ Аль-Хаджадж заперечував проти цього, хоча значення тексту не було б змінено. Це робить малоймовірним те, що він зробив би якісь нововведення самостійно.

У будь-якому випадку, Ібн Масуд прочитав *ліллаг* у трьох місцях Корану 23:58-59, тоді як іракці прочитали *ліллаг* в першу чергу, а Аллаг у двох інших.⁵⁵ У *мусхаф аль-імам* і примірниках Басри, Слово *Аллаг* було прочитано в перших двох випадках і *ліллаг* у третьому.⁵⁶ Таким чином, оскільки всі ці варіанти існували до часів Аль-Хаджаджа, він не міг відігравати жодної ролі в будь-яких змінах. Фактично, наведені довідки показують, що всі варіанти написання, наведені Аль-Дані, передували Аль-Хаджаджу. Нарешті, – якби метою Аль-Хаджаджа було виправити визнані помилки в тексті, ми б не очікували, що будь-який з цих варіантів написання буде збережено у прийнятих стилях рецитації, а насправді вони збереглися. Деякі з *курра* приймають наведені вище приклади в обох формах, як-от перша, а інші ні (як у Корані 26:116 і 167, що не знайдені в жодному джерелі). Однак ці слова, схоже, не були позначені крапками до часу Аль-Хаджаджа. Їхні рецитації керувалися лише передачею, і аль-Хаджаджу можна поставити в заслугу лише введення діакритичних точок по всьому тексті Корану, а не лише в цих конкретних прикладах. Примірник про-

довжував читатися відповідно до передачі, а значки для голосних та постановка крапок цьому відповідали.

МУСХАФ УСМАНА

Джеффері, який вважає цю передбачувану консонантну та орфографічну модифікацію «абсолютно новою редакцією Корану», стверджує, що «цей новий текст, оприлюднений Аль-Хаджаджем, здається, зазнав більш-менш значних змін»⁵⁷, він перебільшує роль Аль-Хаджаджа, як зазначено в *Кітаб аль-Масахіф*,⁵⁸ настільки, що він фактично стверджує, що «якщо це так, то наш загальноприйнятий текст ґрунтується не на варіанті Усмана, а Аль-Хаджаджа ібн Юсуфа».⁵⁹ Проте, Аль-Хаджадж дозволив лише діакритичні крапки, введені вченими, яких він з цією метою призначив.⁶⁰ Він надіслав примірники *мусхафу* Усмана до столичних провінційних міст, у тому числі до Єгипту, правитель якого Абд аль-Азіз ібн Марван образився, оскільки вважав, що він йому не потрібен.⁶¹ Таким чином, єдине, що можна віднести на рахунок аль-Хаджаджа, це додавання діакритичних знаків на основі пропозицій вчених. (Сам Аль-Хаджадж перебував під командуванням Абд аль-Маліка ібн Марвана).⁶²

Після введення оголосів та діакритичних знаків наступним кроком стало додавання заголовків сур із зазначенням їх початку та закінчення⁶³, місця їхнього послання⁶⁴, і знаку із трьох крапок у кінці кожного вірша.⁶⁵ Крім того, вірші були поділені на п'ятірки (*ахмас*) і десятки (*ашар*),⁶⁶ а потім розділили текст на тридцять частин (*аджаза*), кожну части-

ну (*джуз*) на два підрозділи (*хізб*), а кожен підрозділ на чотири частини (*арба*).⁶⁷ Крім того, для позначення всіх цих нововведень було створено різні кольорові знаки. Але оскільки їх доводилося виготовляти вручну, виникла проблема, коли примірники *мусхафу* Усмана, почали друкувати на друкарських верстатах.⁶⁸ До того ж у друкованих примірниках розміщувалась більша кількість знаків, наприклад, знаки для шести видів пауз (*аукаф аль-тілява*) і для паузи, необхідної для земного поклону після певного вірша під час читання (*саджат аль-тілява*). Ці знаки були ініційовані єгипетськими редакційними комісіями, а потім й іншими.⁶⁹

Каліграфія примірників залишалася в каліграфічній формі *куфі* до кінця четвертого століття гіджри/десятого століття нашої ери,⁷⁰ коли з'явилися інші стилі каліграфії, такі як *тулус*, а потім *насх*, які з часом почали переважати.⁷¹

Насх вважається найгарнішою каліграфічною копією для примірників Корану. Інші види, такі як *руках*, *дівані*, *фарісі*, *сіяка* і *шікаста*, є непридатними, оскільки правила вимагають, що вони не повинні мати позначень голосних, тоді як примірники Корану повинні їх мати, щоб читач міг не робити помилок.⁷²

Перший друкований примірник, виготовлений у Венеції в 1530 році, не був розповсюджений, оскільки церковна влада негайно знищила його.⁷³ Наступні друковані примірники вийшли в Гамбурзі (1649); в Падуї (1698) у двох великих томах під керівництвом Марачі; у Санкт-Петербурзі (1787, 1790 і 1798) під керівництвом Мавлани Усмана; і в Казані (1803, 1819 і 1839).⁷⁴ Його було надруковано літографією вперше в Тегерані (1828), а потім знову в Те-

бризі (1833).⁷⁵ Після цього, під керівництвом Флюгеля, видання з'явилися в Лейпцигу (1834, 1842, і 1870); в Індії (між 1280-81 р.г./1863-65 р.н.е.) під керівництвом Хафіза Мухаммада Махдума і Мавлаві Мухаммада Абд аль-Хафіза і пізніше виправлені шейхом Мавлаві Махбубом Алі.

Перше турецьке друковане видання з'явилося в 1297 році гіджри/1879 році нашої ери каліграфією Хафіза Усмана.⁷⁶ Перший примірник, надрукований у повній відповідності з усманським правописом, був опублікований в Єгипті в 1308 році гіджри/1866 році нашої ери під наглядом шейха Рідвана ібн Мухаммада аль-Мухаліяті.⁷⁷ Перше видання, надруковане під наглядом Мам'яката аль-Азгара і комісії, призначеної королем Фуадом, з'явилося в 1337 р. гіджри/1918 р.н. Кілька разів перевиданий, він одностайно визнаний найкращим.⁷⁸

Проте, все це було надруковано відповідно до стилю рецитації хафс, як передано від Асіма, який є загальним стилем у всьому мусульманському світі. Видання відповідно до стилю рецитації варш, як передано від *Нафі*, з'явилося вперше в 1349 р.г./1930 р.н.е в Єгипті.⁷⁹ Різні видання були надруковані *куфі* або стандартним *наسخ* у Марокко, Тунісі, Алжирі, Нігерії, Саудівській Аравії, а нещодавно і в Лівії. Цей стиль рецитації є другим за поширеністю після хафса і є загальноприйнятим стилем рецитації в Північній і Західній Африці та в деяких частинах Судану та Єгипту. Третім найпоширенішим стилем у деяких частинах Північної Африки є *калун*, з передачею від Нафі. Перша його друкована версія з'явилася в Тунісі в 1401 році гіджри/1981 році нашої ери, а потім у Лівії. Нарешті, Коран було надруковано вперше відповідно до стилю рецитації *аль-дурі*, як передано

від Абу Амра в Судані в 1398 р. гіджри/1978 р.н. Це найпоширеніший стиль рецитації в Судані, який використовується в деяких частинах Єгипту та Чаду.

Ці чотири примірники тексту Корану представляють загальноприйняті стилі рецитації для громадських цілей у сучасному ісламському світі. Однак решта канонічних стилів рецитації відомі багатьом читачам, які закінчили університет Аль-Азгар, заклади в Судані, і багатьом іншим, які спеціалізуються в цій галузі. На сьогоднішній день для вивчення Корану введено нові засоби запису, і всі канонічні стилі рецитації були записані відомими провідними *курра* у Єгипті.⁸⁰

У підсумку, переписи Корану, замовлені Усманом, містять більше одного стилю рецитації та будь-який орфографічний варіант із семи прийнятих стилів рецитації. Як наслідок, «Усманський» Коран ідеально відповідає остаточній явленій Богом версії Корану. Письмовий текст був записаний відповідно до одного стилю рецитації, і дозвіл на використання інших стилів надавався лише для цілей рецитації (за умови, що він читається так, як йому вчили). Ранні примірники не містили позначень голосних або крапок, і такі нові практики вводилися поетапно, спочатку Абу аль-Асвадом аль-Дуалі, якого попросили виконати це завдання, коли почали з'являтися помилки, а потім під час правління Абд аль-Маліка ібн Марвана, щоб полегшити читання. Оригінальний правопис залишився без змін. Друковані примірники Корану, які ми маємо сьогодні, представляють чотири домінуючі стилі рецитації: *хафс*, *варш*, *калун* і *аль-дурі*.

РОЗДІЛ 4

Мусхаф Усмана та особисті рукописи

Багато стилів рецитації, які приписуються сподвижникам, відрізняються від Мусхафу Усмана і продовжують все ще зустрічатися у старих книгах з коментарями до Корану та невідповідними рецитаціями (*аль-кіра'ат аль-шазза*).¹ Нижче наведено класифікацію цих різночитань.

КАТЕГОРІЇ РІЗНОЧИТАННЯ ДОДАВАННЯ ТА ПРОПУСКАННЯ ДЕЯКИХ СУР

Повідомляється, що Убай ібн К'аб додав дві сури *кунут*² до свого особистого рукопису, а Ібн Масуд випустив зі свого примірника три сури: *Аль-Фатіха* і *Муавазатайн* (дві останні сури).³ Не всі дослідники погоджуються із цими твердженнями:

1. Одна група вчених вважає історію неправдивою та сфабрикованою.⁴

2. Іншим поясненням є те, що Убай та Ібн Масуд були збентежені, оскільки вони вперше почули, як Пророк читає *кунут* у молитвах, зокрема у молитві *вітр*, найважливішій *сунні* після обов'язкових п'яти щоденних молитов. Убай вважав, що вони були з Корану, тоді як Ібн Масуд вважав, що ці дві останні сури – ні, тому що він бачив, як Пророк чи-

тав їх як заклинання для [своїх онуків] Аль-Хасана і Аль-Хусейна.⁵ Проте, деякі дослідники відкидають таке тлумачення. Автор *Кітаб аль-Мабані* стверджує, що глибоке знання Корану Убайя дозволило б йому розрізнити те, що є частиною Корану, а що ні. Це підтверджується тим фактом, що його передача рецитації для *а'їмма* (провідним фахівцем з рецитації) не згадує того факту, що він навчав їх *кунут* як частині Корану.⁶ Ібн аль-Баккилані припускає, що Убайя, можливо, написав *кунут* на зворотному боці свого особистого рукопису як *дуа*, «як ми робимо на наших *масахіф*».⁷ Окрім того, він присвячує спеціальний розділ стилістичним відмінностям між Кораном і висловлюваннями Пророка.⁸ На цій підставі він робить висновок, що сподвижники були цілком здатні розрізнити те, що є частиною Корану, а що ні, і що вони знали, скільки є сур.⁹ Справді, багато авторитетів підтверджують, що те, що приписується Убайю, є не більш, аніж *ду'а аль-кунут*.¹⁰

3. Деякі дослідники стверджують, що Ібн Масуд не написав ці сури, тому що всі мусульмани, навіть діти, вивчали їх напам'ять. Тому не було страху, що про них забудуть. Інакше, як стверджує автор *Кітаб аль-Мабані*, як він міг, з його великими знаннями, не знати про найвідоміші та найпростіші сури Корану?¹¹ Однак, Ібн аль-Анбарі відкидає цю точку зору на тій підставі, що особистий примірник Ібн Масуда містив такі короткі сури, як *Аль-Кавсар* (108), *Аль-Наср* (110) і *Аль-Іхлас* (112), які схожі довжиною до *Аль-Муавазатайн*.¹² Однак він каже, що зрозуміло чому Ібн Масуд не записував *Аль-Фатіху*, адже її не можна було забути, оскільки вона читається в усіх молитвах і циклах поклонів.¹³ Це підтверджує Ібн Масуд: «Якби я записував її, я б записував її ра-

зом із кожною сурою», що означає, як тлумачить Ібн аль-Анбарі, що частина Корану читається під час кожної молитви, і що їй повинна передувати *Аль-Фатіха*.¹⁴

4. Автор *Кітаб аль-Мабані* стверджує, що Ібн Масуд, можливо, випустив ці сури, оскільки він хотів записати лише те, що почув безпосередньо від Пророка.¹⁵ Однак це здається невірним, оскільки Ібн Масуд стверджував: «Мене навчили 70 сурам безпосередньо з вуст Пророка»¹⁶, що вказує на те, що він навчився решті сур від інших сподвижників. Таким чином, його рукопис містить те, що він дізнався з обох джерел.

5. Аль-Куртубі пише, що Язід ібн Харун повідомив, що Ібн Масуд помер до того, як він вивчив напам'ять усі сури. Однак, Аль-Куртубі це заперечує,¹⁷ кажучи, що ця точка зору не має доказів на власну підтримку. Стверджуване випущення цих сур не означає, що Ібн Масуд не вивчив їх напам'ять, адже вони, зрештою, належать до найкоротших і найлегших сур Корану.

6. Крім того, Ібн аль-Баккилані стверджує, що всі ці перекази є поодинокими повідомленнями, які не слід вважати достовірними. Крім того, він вважає всі розбіжності з Кораном, приписувані Ібн Масуду, помилковими та пов'язаними з неосвіченими людьми, хоча він не заперечує, що Ібн Масуд, як і будь-який інший *хафіз* може допускати деякі помилки в певних стилях рецитації. Він додає, що якби Ібн Масуд заперечив ці дві останні сури, суперечка зі сподвижниками стала б широко відомою, оскільки нам повідомляли навіть про менші суперечки. Крім

того, він каже, що згода сподвижників на впорядкування Корану не може бути поставлена під сумнів цими незвичними сфабрикованими переказами.¹⁸

Нарешті, багато хадисів містять посилення на положення цих сур¹⁹, історію, що стоїть за їх появою,²⁰ і, перш за все, на їх рецитації Пророком, що перебував удома чи подорожував.²¹ Усе це свідчить про те, що Ібн Масуд знав про них. Таким чином, перекази, приписувані Убайю ібн Ка'бу та Абдуллагу ібн Масуду, не можна вважати достовірними.

ВСТАВЛЕННЯ ПОЯСНЮВАЛЬНОГО МАТЕРІАЛУ

Вставлення пояснювального матеріалу, що складається з одного або кількох слів, у текст Корану приписується деяким особистим рукописам сподвижників. Наприклад:

1. Ібн аль-Зубайр додав *ва яста'їнуна бі Аллаг алама асабагум*²² після *кунтум хайр уммаг ухріджат лі аль-нас та'муруна бі аль-ма 'аруф ва тауна ан аль-мункар* (3:110). Автор *Кітаб аль-Мабані* каже, що це доповнення, якщо його прийняти як достовірне, безсумнівно, є тлумаченням Ібн аль-Зубайра та його власними словами, і що воно було включене в текст деякими оповідачами, які заплуталися. Він підтверджує це твердження, запевняючи, що ці самі слова приписувалися Усману, що свідчить про те, що він читав їх під час проповіді лише як пояснення, а не як частину Корану (оскільки інакше він додав би їх до свого власного примірника ([*мусхаф аль-імам*])).²³

2. Ібн Аббас додав *мін нафсі* після *інна аль-са'ах атіях акаду ухфіха* (20:15).²⁴ Це також припи-

сується Убайю ібн Ка'бу, разом із *мін нафсі факайфа утлі'кум 'алайга*.²⁵ Автор *Кітаб аль-Мабані* стверджує, що, якщо доповнення вважається достовірним, то воно, безумовно, заплутало оповідачів щодо того, що включено в текст. Окрім того, ланцюг передачі цієї розповіді до Убайя переривається (*макту*), і передача рецитації від Убайя до Абу Амра та Ібн Касіра робить цей переказ недійсним.²⁶

3. Алі додав ва наваїб аль-дагар одразу після *ва аль-'ашр*.²⁷ Автор *Кітаб аль-Мабані* стверджує, що це приписування недійсне на тій підставі, що стиль рецитації Абу Абд аль-Рахмана аль-Суламї (передавач рецитації від Алі, його близький учень та вчитель [його синів] Аль-Хасана і Аль-Хусейна) відповідає *мусхаф аль-імам*, який не містить цього доповнення. Окрім того, якби це приписування було достовірним, Алі включив би його в текст замість того, щоб відмовитися від нього, оскільки це зменшило б винагороду читача та змінило б значення, бажане Аллагом. Це означає, що оповідач або збрехав, або забувся. Окрім того, ми повинні взяти до уваги одностайну згоду мусульман щодо *мусхаф аль-імам*, щоб, якщо хтось стверджуватиме про єдине доповнення чи пропуск, які суперечать консенсусу, це буде так само, як стверджувати, що існує 50 обов'язкових молитов, що дозволено одружуватися з дев'ятьма дружинами або що обов'язком є постити понад місяць Рамадан.²⁸

4. Са'ад ібн Абу Ваккас додав (*мін умм*) після *ва лазу ах ав ухт* (4:12). Аль-Суюті зазначає, що це доповнення вважається коментарем.³⁰ Однак усі одностайно погоджуються, що воно є правильним.³¹

5. Убай ібн Ка'б додав *ва лав хамітум кама хаму лі фасад аль-масджід аль-харам до іза джала аллазіна кафару фі кулубігім аль-хамія аль-джа-*

хілья (48:26).³² Умар заперечив і попросив Зайда прочитати це. Він зробив це відповідно до загального стилю рецитації, після чого Умар погодився із Зайдом. Убай захистив свій стиль рецитації, і Умар погодився дозволити йому відповідно прочитати це доповнення.³³ Автор *Кітаб аль-Мабані* ставить під сумнів цей переказ як такий, що не може бути узгоджений з Кораном, який був збережений і переданий від Пророка. Крім того, Убай міг повідомити про цей стиль рецитації до її анулювання, особливо до остаточної версії. Це підтверджується передачею рецитації від Убайя Абу Джафару, Ібн Касіру та Абу Амру, які дізналися від Убайя, як слід читати, коли стикаєшся з подовженням (*мадд*) і подвоєнням (*шадд*), але вони не повідомляють про це доповнення. Він також вказує на те, що вона стилістично відрізняється від Корану, і запитує, як Умар міг не знати про це, оскільки він почув цю суру безпосередньо від Пророка в Худайбійї.³⁴

6. Абдуллаг Ібн Масуд додав *متابعات* (*мутатабі'ат*) до *أيام ثلاثة فصيام* (*фа сіям таласа аям*) (5:89).³⁵ Аль-Газалі стверджує, що ця рецитація відрізняється від *мусхафа* Усмана, належить Ібн Масуду, і не є *таватур*. Таким чином, вона не є частиною Корану, і її варто розглядати лише як тлумачення вірша Ібн Масуда та його мазгабу (ісламської правової школи). Аль-Газалі цитує Абу Ханіфа, який прийняв це тлумачення як *ваджіб* (обов'язкове). Хоча Абу Ханіфа не визнав це доповнення як частину Корану, він прийняв його як окрему передачу, що має достатньо доказів для практики. Тим не менш, Аль-Газалі заперечує проти цього твердження, дійшовши висновку, що воно є неприйнятним навіть як окремий переказ для практики, оскільки воно не було повідомлене як сунна, почута від Пророка.³⁶

7. Серед наступників Хасан аль-Басрі додав *аль-вуруд аль-духул до ва ін мінкум ілля варіду-га* (19:71)).³⁷ Аль-Суюті цитує Ібн аль-Анбарі, який каже, що це доповнення є власним тлумаченням Хасана аль-Басрі, але деякі оповідачі помилково включили його в текст.³⁸ Стосовно цієї загальної проблеми Ібн аль-Джазарі зазначає, що сподвижники, можливо, записували тлумачення у своїх особистих примірниках, але вони знали, що є частиною Корану, а що ні. Він також стверджує, що вони не дозволяли читати Коран відповідно до його значення на відміну від його буквального тексту.³⁹

Нарешті, Абу Хайян стверджує, що існує підозра, що більшість рецитацій, приписуваних Ібн Масуду, є фабрикаціями шіїтів.⁴⁰

ВІДМІННОСТІ В ПОРЯДКУ СЛІВ

У цьому контексті Абу Бакр прочитав *ва джа'ат сакра аль-хак бі аль-мавт*, тоді як у еталонному примірнику використано *ва джа'ат сакра аль-мавт бі аль-хак* (50:19).⁴¹ Незважаючи на те, що деякі дослідники цитують його як приклад одного із семи прийнятих стилів рецитації,⁴² Айша повідомила, що вона чула, як її батько Абу Бакр читав цей вірш у тому вигляді в якому він зустрічається в еталонному примірнику під час його останньої хвороби.⁴³ Іншим прикладом цього є твердження, що Ібн Аббас прочитав *іза джа'а фатх Аллаг ва аль-наسر* замість *іза джа'а наسر Аллаг ва аль-фатх* (110:1).⁴⁴ Проте, як повідомляється, він витлумачив цю суру та прочитав її відповідно до еталонного примірника Корану.⁴⁵

ЗМІНА СТРУКТУРИ ПРИГОЛОСНИХ БЕЗ ЗМІНИ ЇХ ЗНАЧЕННЯ

Ібн Масуд прочитав *صِيحَة* (*сайхах*) (36:29) як *زَفِيَة* (*закіях*). Деякі дослідники наводять це як приклад одного із семи прийнятих стилів рецитації.⁴⁶

Однак вони стверджують, що цей стиль рецитації був зрештою заборонений через скасування певних стилів рецитації.⁴⁷ Абдуллаг ібн Масуд прочитав *كالِغُون* (101:5) як *кальсуф*,⁴⁸ Умар прочитав *فَامَضُوا* (*фамду*) (62:9) як *فَاسَعُوا* (*фасав*),⁴⁹ а Убай продекламував *ліллазіна аману анзуруна...* (57:13) як *іллазіна аману амхалуна... ахірнуна... аркабуна*.⁵⁰ Дослідники згадують ці перекази як приклади анульованого стилю рецитації.⁵¹

ЗМІНА СТРУКТУРИ ПРИГОЛОСНИХ І ЗНАЧЕННЯ СЛІВ

Алі продекламував *حَطَوُ* *ва тахлін* (56:29) як *لَعَطَوُ* *ва та'лін*.⁵² Однак, деякі дослідники наводять це як приклад скасованого стилю рецитації.⁵³ У всіх цих випадках, як показано в розділі 3, залишається спірним питання про те, чи був певний стиль рецитації анульований за життя Пророка, чи дозвіл на його використання було скасовано, коли Усман видав еталонний примірник.⁵⁴

Крім того, ці синоніми можуть бути вигаданими. У будь-якому випадку стиль читання не був залишений на індивідуальний вибір, а на нього поширювалася умова передачі. Що стосується додаткових тлумачень, які приписувалися особистим рукописам, Гольдзігер сумнівається, що вони були частиною оригінального тексту. Він стверджує, що

залишається невідомим, чи були вони оригінальними чи ні, і що вони були допущені до тексту лише як інтерпретації.⁵⁵ Проте, на тій же сторінці він суперечить сам собі, заявляючи, що деякі пізніші дослідники вважають їх частиною тексту. Він підтверджує цю точку зору, стверджуючи, що сподвижники дозволили таким додатковим тлумаченням бути записаними в еталонному примірнику, за умови, що вони не розглядаються як частина Корану.⁵⁶ Однак, ці додаткові тлумачення не є частиною оригінального тексту Корану, і їх не слід плутати з еталонним примірником, оскільки було чітко зазначено, що вони можуть використовуватися лише як коментарі.⁵⁷ Загалом було згадано 123 відмінності між *мусхафом* Усмана та особистими рукописами сподвижників. У дев'яти місцях два, три або чотири особисті рукописи узгоджуються з мусхафом Усмана. Але це максимальна міра згоди між ними. Крім того, Ібн Масуд є єдиним посиланням на 102 з цих 123 відмінностей.⁵⁸

Коран містить понад 77 000 слів і, отже, кількість слів в особистих рукописах, які відрізнялися від мусхафу Усмана, є дуже малою.⁵⁹ У зв'язку з цим Аль-Джахіз зауважує:

«Воістину, деякі люди ставлять під сумнів достовірність Корану, і пошук доповнення або пропуску в ньому зроблених без згоди Пророка, і консенсусу сподвижників. Однак, якби хтось вставив поетичний вірш у поезію Абу аль-Шамакмака, він би набув сумної слави серед передавачів (руат). Отже, як щодо Книги Всемогутнього Аллага, яка передається послідовними (таватур) і достовірними ланцюжками і читається вдень і вночі?»⁶⁰

ВІДМІННОСТІ МІЖ ПРИМІРНИКАМИ РОЗІСЛАНИМИ В РІЗНІ МІСТА

Примірники, надіслані Усманом, відрізнялися певними стилями рецитації щодо додавання чи пропуску певних літер чи часток. Наприклад, куфічна копія відрізняється від басрської п'ятьма стилями читання. Наприклад, у 21:4 вона містить *каль*, тоді як у Басрі є *куль*. Крім того, мединська копія відрізняється від іракської дванадцятьма стилями рецитації. Наприклад, у 2:132 написано *ва авсса*, а в іракських копіях – *ва васса*.

Нарешті, – примірники, надіслані до Дамаска та Іраку, відрізняються в 40 випадках. Наприклад, у 5:54 ми знаходимо *яртадід*, тоді як в останньому ми знаходимо *яртадда*.⁶¹ Однак усі, крім двох, є відмінностями, які виникають у літерах; два винятки відрізняються частками. Перша відмінність міститься в 9:100, де *من* *мін* зустрічається в меккському примірнику, але не в інших.⁶² Другий приклад, у 7:23, де *هو* (*гува*) пропущено в копіях Медини та Дамаску, але з'являється в решті примірників.⁶³ Відмінності літер можна класифікувати за різними категоріями:

1. Морфологічна зміна: *ва авсса* та *ва васса* (2:132); *яртадід* і *яртадда* (5:64)
2. Заміна сполучника: *фа ла якхафу* і *ва ла якхафу* (91:15) і *ав ан юджіра* і *ва ан юджіра* (40:26).
3. Пропуск сполучника: *يَقُولُ الَّذِي نَ آمَنُوا* (якулу аллазіна аману) і *وَيَقُولُ* (ва якулу) (5:53)
4. Різниця приголосних: *يَنْشُرْكُمْ* (*яншурукум*) і *юсайрікум* (10:22).
5. Пропуск займенникового суфікса: *ва ма 'амілатгу* і *ва ма 'амілат* (36:35).

Розділ 4. Мусхаф Усмана та особисті рукописи

6. Граматична зміна: *зу аль-джалалі і за аль-джалалі* (55:78).

7. Одиначне та подвійне чергування *хатта іза джа'ана* і جَاءَ (джа'ана) (43:38).

8. Чергування в однині та множині: *хаккат калімату раббіка і калімату* (10:33).

9. Дієслівна зміна: *кала субхана раббі і куль* (17:93).

Аль-Дані стверджує, що всі ці розбіжності правильні й достовірні, оскільки вони були відкриті та почуті безпосередньо від Пророка. Він додає, що коли Усман склав свій *мусхаф* і зробив примірники, він не міг вмістити всі ці стилі рецитації в одному примірнику, і тому він розподілив їх між примірниками.⁶⁴

Крім того, автор *Кітаб аль-Мабані*, лінгвістично вивчивши всі такі приклади, приходять до висновку, що вони правильні та слухні. Він стверджує, що ці відмінності були зроблені навмисно, щоб обґрунтувати всі прийняті стилі рецитації, відкриті Пророку та почуті від нього.⁶⁵

Таким чином, дослідження підтверджує, що особисті рукописи, котрі, як кажуть, належали певним сподвижникам та їхнім наступникам, були передані ненадійними ланцюжками, відрізняються один від одного та суперечать *мусхафу* Усмана. Додаткові вставлення є не більш ніж пояснювальним матеріалом, який ті, хто мав особисті рукописи, додали до тексту Корану, оскільки вони не могли сплутати такий матеріал з оригінальним текстом Корану. Повідомлення про те, що Абдуллаг ібн Масуд пропустив першу та дві останні сури у своєму примірнику, і що Убай ібн Ка'б написав аль-кунт як суру у своєму примірнику, є безпідставними.

Нарешті, існують повідомлення, що примірники *мусхафа* Усмана дещо відрізнялися літерами або частками (наприклад, йдеться про додавання або пропуск певних літер), за винятком двох місць, де *гува* та *мін* іноді включені, а іноді пропущені. Усі ці перекази мають достовірні ланцюги передачі та були доведені лінгвістичними дослідженнями як прийнятні для вільного володіння арабською мовою на момент відкриття Корану.

РОЗДІЛ 5

Мова Корану

У цьому розділі ми розглянемо, який тип арабської мови представляє текст Корану з його варіантами рецитації. Замість того, щоби проводити ретельний граматичний і лексикографічний аналіз Корану, ми вивчимо інформацію, надану класичними арабськими вченими, а також теорії сучасних вчених, щоб визначити, чи це арабська мова курайшитів, стандартна арабська мова або поетичний *койне*, який відображає Хіджазі, або чи він містить матеріал з курайшитського та інших арабських діалектів. Хоча наявні дані дозволяють зробити лише попередній висновок, обговорення забезпечить краще розуміння семи прийнятних стилів рецитації.

Коран називає мовою свого одкровення арабську, без посилання на певний арабський діалект. Наприклад:

1. Ми послали його як арабський Коран, щоб ви могли навчитися мудрості. (12:2)

2. Ось, ось, цей [божественний напис] справді був дарований із висоти Творцем усіх світів: надійне божественне натхнення зійшло з ним з висоти на твоє серце, [о Мухаммад,] щоб ти був серед тих, хто проповідує чистою арабською мовою. (26:192-95)

3. [Це] Коран арабською мовою без будь-яких викривлень [у ньому] в такому порядку, щоб вони могли захиститися від зла. (39:28)

4. Книга, у якій вірші пояснюються в подробицях, – Коран арабською мовою для людей, які розуміють. (41:3)

5. Ми створили Коран арабською мовою, який ви можете зрозуміти [і навчитися мудрості]. (43:3)

МУСХАФ УСМАНА ТА ОСОБИСТІ МАНУСКРИПТИ

Ібн аль-Анбарі (пом. 328 р. гіджри/939 р.н.е.) стверджує, що Коран був відкритий найбільш красномовною, найчистішою та найзрозумілішою мовою арабів:

«Ми послали Коран арабською мовою, щоб ви могли бути у змозі зрозуміти [і навчитися мудрості]» (43:3). У 41:44 Аллаг говорить: «Якби Ми зробили це [Писання] Кораном чужою мовою, то вони б запитали: «Чому не пояснені його знамення? Як це: воно – чужою мовою, а він – араб?» Скажи: «Це – прямий шлях і зміцнення для тих, які увірували! А вуха тих, які не увірували, вражені глухотою, і вони сліпі до нього. Таких кличуть наче з далекого місця!»

Коран не містить згадок про якийсь конкретний діалект; однак сунна містить кілька відповідних тверджень, які приписують певним сподвижникам:

1. Усман сказав комісії, призначеній ним для складання Корану, у якій всі були курайшитами, крім Зайда ібн Сабіта, що: *«Якщо ви не згодні із Зайдом ібн Сабітом щодо будь-якого пункту в Корані, напишіть це на курайшитському діалекті,*

оскільки Коран був відкритий їхньою мовою». ² Він також сказав це, коли переписувачі розходилися в думках щодо того, чи писати аль-табут з кінцевим ха' або та' зрештою, це писалося з кінцевим та, відповідно до курайшитського діалекту. ³

2. Умар писав Ібн Масуду, що Коран був відкритий мовою курайшитів, тож він повинен навчати людей нею, а не відповідно до мови племені хузайл. ⁴ Він також сказав, що переписувачі, які роблять примірники повинні бути лише з племен курайшитів і сакіфів. ⁵

3. Абдуллаг ібн Масуд вважав за краще, щоб переписувачі були з племені мудар. ⁶

Більшість класичних і сучасних вчених погоджуються, що Коран був явлений на діалекті курайшитів (*луга*). Однак не завжди зрозуміло, що мається на увазі під словом луга. Чи відноситься це слово до фактичного діалекту в повному розумінні цього терміну, чи до курайшитської версії стандартної літературної мови, яка демонструє певні курайшитські риси щодо її фонології, морфології та лексики? Деякі дослідники стверджують, що класична арабська мова (*фусха*) ідентична мові курайшитів.

Стародавні дослідники використовували слово луга в різних контекстах, щоб позначати *лахджа* (діалект), як це зробив Абу Амр ібн аль-Аля, коли він розрізняв *лугах* та *арабію* (останнє – це те, що узгоджувалося з більшістю, а те, що не узгоджувалося – лугат). ⁷ У зв'язку з цим, Аль-Фара говорить про читання одного слова як *ісвах* або *усвах*: «*ва гума лугатан*» (це не більше ніж діалекти). ⁸ Стародавні дослідники також використовували *лісан* (язик) для значення *луга*, що може бути витлумачено як *лагджа* (діалект) і тлумачили *лахн* як *луга* (*лагджа*). ⁹ Сібавей, однак, використав *луга* для позначення при-

йнятної форми *арабія*. Наприклад, він каже: «*Луга лі ахл аль-Хіджаз ва хія арабія джаіза*»¹⁰ («[Це] луга людей Хіджазу, і це дозволена арабська мова») і «*Ва гія аль-луга аль-арабія аль-кадіма аль-джая*» («Це добре, давньоарабська луга»)¹¹. Відповідно до передавачів, луга означає «винятковий» і має рідкісні форми, а також відмінності у слові щодо його значення, морфології та граматики.¹²

Сучасні арабські дослідники визначають *луга* та *лягджа* більш ретельно. Аль-Гамраві стверджує, що домінуюча точка зору філологів полягає в тому, що лугат курайш являє собою не більше, ніж діалект спільної мови, якою є діюча арабська мова.¹³ Хамму-да в своїй праці *Аль-Кіра'ат ва аль-Лагаджат*¹⁴ вивчає обидва терміни за допомогою сучасної лінгвістичної методології та каже, що *лагджат* стосується вимови та фонетики.¹⁵ Це головним чином питання акценту, хоча значення терміну охоплює незначні варіації у формах слів або значеннях. У наступному обговоренні *луга* буде визначено як прийнятну арабську форму, але не вживану більшістю. Важливим моментом є те, що ранні арабські автори не визнавали нашої сучасної концепції діалекту і того, що спроби (такі як спроба Рабіна)¹⁶ реконструювати діалекти є туманними, та ймовірно, дадуть мало результатів.

Думка про те, що Коран був посланий на курайшитському *луга* (діалекті) ґрунтується на таких аргументах:

1. Першими людьми, до яких звернувся Коран, були курайшити, які легко розуміли його мову. У зв'язку з цим певні вірші наводяться та тлумачаться на їхню користь: «*Ми відсилали посланцями тільки тих, хто говорив мовою свого народу, щоб вони зрозуміло пояснювали. Алаг вводить в оману,*

кого побажає, і веде прямим шляхом, кого побажає. Він – Всемогутній, Мудрий!» (14:4) і «Застерегай своїх найближчих родичів!» (26:214)¹⁷

2. Пророк був курайшитом, тому його вислови відповідають мові Корану.¹⁸

3. Кажуть, що стиль висловлювань, приписуваних сподвижникам та їхнім сучасникам із курайшитів, узгоджувався з мовою Корану.¹⁹

4. Консенсус усіх арабів після ісламу, а також згода серед вчених, оповідачів, передавачів хадисів і коментаторів Корану полягає в тому, що Коран був відкритий на курайшитському діалекті і що, незважаючи на суперечки та політичні суперечки між племенами та існування шовінізму з боку хім'яритів та неарабів, жодних заперечень проти цього діалекту ніколи не було висунуто.²⁰

Мова курайшитів займає таку вищу позицію, оскільки:

1. Це висока якість і плавність. Пророк сказав: «Я найбільш красномовний з вас, тому що я належу до курайшитів і виховувався Са'ад ібн Бакр (племенем Халімі, годувальниці Мухаммада)».²¹ Катада пише, що курайшити вибрали найкращі арабські слова та фрази, щоби з часом їхня мова стала найкращою з усіх, і, відповідно, нею було послано Коран.²² Аль-Фарабі каже, що вони були найкращими, коли справа дійшла до вибору найбільш красномовних висловлювань: найлегших для вимови та слуху та найчіткіших у вимові.²³

Кажуть, що курайшити отримали цю високоякісну арабську мову, спілкуючись з іншими племенами під час їхніх конфліктів і культурних зібрань на щорічних ярмарках Укказ та інших ярмарках. Крім того, араби регулярно відвідували Мекку в релігійних цілях і для торгівлі.²⁴ Ібн Фаріс стверджує

в своїй праці *Аль-Сахібі*, що делегації відвідували Мекку з метою паломництва та з іншими цілями, і що вони просили курайшитів вирішувати їхні суперечки через їхнє красномовство та досконалу мову. Таким чином, курайшити вибирали найкращі зразки мовлення та вірші інших племен і додавали їх до своєї мови. Роблячи це та посилюючи свої вроджені здібності, вони стали найбільш красномовними арабами.²⁵

2. Вони знаходилися далеко від сусідніх неарабських держав. Ця відстань, як каже Ібн Хальдун, захищала їх від неарабських впливів. На думку філологів, які дотримуються цієї точки зору, прийнятність арабського діалекту залежить від близькості його носіїв до курайшитів.²⁶ Аль-Суюті цитує Аль-Фарабі, який зазначив, що філологи ігнорували ті арабські племена, що жили поруч з чужими народами.²⁷

3. По-третє, курайшити були несприйнятливі до дефектів вимови, приписуваних іншим діалектам. Абу аль-Аббас стверджує у своєму *Маджаліс Талаб*²⁸, що курайшити мали високий рівень вільного володіння мовою і, отже, не мали *‘ан’анан тамім, кашкашаш рабі’а, касках хавазін, тададжукайс, аджрафіях даббах, і талталах бахр*. Він наводить приклади лише для *‘ан’анак* і *талталах*. Перше передбачає зміну *аліф* на *‘айн*, ніби кажучи *‘анна абда Аллаг каїмун для анна*, тоді як другий передбачає вимову префіксів теперішнього часу з *касра* (як у *тілямунна, ті’кілуна та тісма’уна*).²⁹

Інші джерела також цитували дефекти вимови в різних племінних діалектах, серед яких *фахвах* *хузайл* (зміна *ха’* на *аюн*) і *вакм та вахм калб* (зміна суфікса множини *-кун* на *-кім*, коли попередня голосна є *касра*, *алайкім* і *бікім*).

Вахм включає вимову *-гум* як *-гім* у таких контекстах, як *мінгім*, *ангім* і *байнігім* у всіх відмінках.

Аджаджа Куда'а складається зі змін закінчення *-і* на *-ідж*, як при заміні тамідж на тамімі. *Істінта' са'ад бану Бакр*, *хузайл*, *азд*, *кайс* та *ансар* пропонують зміну *'айн* на *нун* у слові *анта* на *та*. У єменській вимові ватм приймає вимову сін як та, наприклад, *аль-нат* на *аль-нас*. *Лахлаханія*х *шіхр* та *Оману* включають вимову *маша* *Аллаг* замість *маша'а Аллаг*. *Тумтуманія* Хімьяр пропонує використання визначеного артикля *ам* замість *аль*, як у *таба ам-гава'у* замість *таба аль-гава*.³⁰

Деякі з цих особливостей існують досі, як-от кашкаша (тобто вимова суфікса жіночого роду *-ік* як *-іш*), яка все ще використовується в Сані та інших частинах Ємену,³¹ а також тумтуманія, яка, як кажуть, досі використовується в певних Ємену. В одному хадісі наводиться слово *ам* (тобто «*лайса мін ам біррі ім сіяму фі ім сафар*»)³².

Чудовим характеристикам мови курайшитів сприяли такі фактори:

1. Араби здійснювали паломництво до Мекки, де курайшити служили Каабі та паломникам і опікувались Каабою. Тому всі арабські племена їх любили й поважали.³³

2. Курайшити були торговцями та купцями, які подорожували по всій Аравії, а також до Шам та Ємену. Сама Мекка була комерційним центром Аравії: «*Заради єднання курайшитів – єднання під час подорожей, влітку та взимку*». (106:1-2).³⁴

3. Згодом курайшити набули політичної ваги та авторитету серед інших арабських племен.³⁵ Абу Бакр звернувся до *ансарів* такими словами: «*Араби слідуєть лише за курайшитами*».³⁶

Деякі сучасні дослідники вважають, що багатство та чистота мови курайшитів, а також політичний престиж серед племен, призвели до того, що арабська мова була прийнята на ранніх етапах як літературний стандарт Аравії.³⁷ Вважається, що вона була домінуючою задовго до ісламу та стала мовою арабської культури більш ніж за 100 або 150 років до гіджри³⁸ (тобто приблизно з 500 року нашої ери). Отже, всі араби, незалежно від племінної приналежності, могли розуміти Коран.³⁹

Аль-Рафії стверджує, що арабська мова пройшла через три стадії свого розвитку до свого піднесення: вона була розроблена одним племенем, потім усіма племенами разом, а потім курайшити підвели її до останньої та найважливішої стадії розвитку. Він стверджує, що курайшити зайняли це становище тому, що їхні члени жили поблизу Кааби та зустрічали паломників, що дозволяло їм чути мову інших людей, а потім вибирати найкраще з інших діалектів. Аль-Рафії робить висновок, що це було майже дивом, що цей розвиток почався тоді, коли він стався.⁴⁰

Однак, деякі дослідники стверджують, що Коран не був посланий лише на курайшитському *луга*, оскільки його текст має багато некурайшитських рис. Наприклад, деякі курайшитські сподвижники не знали точного значення деяких слів Корану: Абдуллаг ібн Аббас сказав: «Я не знав значення [*фатір* в] *фатір аль-самават*, поки я не зустрів двох бедуїнів, які сварилися через колодязь. Один із них сказав: «*Ана фатартуга* (Я почав [або розпочав] це)».⁴¹ Ібн Аббас сказав: «Я не знав значення *аль-фатах*, поки не почув як дочка Зу Язана каже одному зі своїх опонентів: «*Халуммна фатіхні*» (пішли зі мною до суду). Тоді я це зрозумів».⁴² Абу

Бакр і Умар не знали значення *абб у ва факіхатан ва аббан* (80:31).⁴³

Ранні дослідники Одкровення написали кілька книг і трактатів з цього питання, серед них *Кітаб аль-Лугат фі аль-Ку'ран* (версія Ібн Хаснуна за переказом від Ібн Аббаса)⁴⁴ і *Ма Варад фі аль-Коран мін Лугат аль-Кабайл* (Абу Убайд аль-Касім ібн Саллам).⁴⁵ Аль-Надім стверджує, що Аль-Фарра', Абу Зайд, Аль-Асмаї, Аль-Хайсам ібн Аді, Мухаммад ібн Яхья аль-Каті та Ібн Дурайд писали про *лугат аль-Ку'ран*.⁴⁶ У своєму *Табакат аль-Муфасірін*⁴⁷ Аль-Дауді згадує, що у Мухаммада ібн Язіда аль-Басрі є книга про *лугат аль-Ку'ран*.⁴⁸ Як Аз-Заркаші, так і Аль-Суюті присвячують цій темі розділ.⁴⁹ Розділ Аль-Суюті заснований на праці Абу Убайда.

Багато інших прикладів показують існування некурайшитських граматичних особливостей у Корані, таких як *лугат акалуні аль-Барагіт*: «*Ва ассару аль-наджва алазіна заламу*» (21:3) і «*Тума амму ва самму касірун мінгум*» (5:71). Ця стародавня семітська риса зустрічається в мові інших арабських племен, але не в мові курайшитів.⁵⁰ Ібн аль-Баккилані тлумачить твердження Усмана про те, що Коран був відкритий на курайшитському діалекті, таким чином, що його було відкрито на цьому діалекті в основному, але не повністю. Наводячи риси, які належать іншим діалектам, він каже: «Ми зробили його арабським Кораном, щоб ви могли розуміти» (43:3), і це стосується всіх арабів. Крім того, він стверджує, що той, хто вважає, що Коран був посланий на певному діалекті, повинен надати відповідні докази. Він стверджує, що якби це було так, інші люди сказали би, що це має бути мова хашімі, оскільки цей клан складається з найближчих родичів Пророка.⁵¹

Ібн аль-Баккилані цитує слова, приписувані Пророку: «Я є найбільш красномовним з вас, тому що я належу до курайшитів і виховувався серед Са'ад ібн Бакр». Він вважає, що це не означає, що Коран був відкритий мовою курайшитів, оскільки він міг бути посланий найкрасивішою мовою арабів і, по відношенню до мови тих, чия мова не така красномовна, оскільки всі різновиди арабської мови, які використовуються в Корані, є красномовними. Він визнає, що більша частина його мови є курайшитською, але стверджує, що Бану Тамім мали найбільш плавну та найчіткішу рецитацію, що Пророк прийняв *луґа* (діалект) Тамім, і що він читав Коран на діалектах тамім, хуза'а та інших племен.⁵²

Ібн Абд аль-Барр, який підтримує цю точку зору, зазначає, що інші племінні діалекти присутні у всіх стилях рецитації, наприклад, збереження хамза (у той час як курайшити її опускають).⁵³ Абу Шама цитує деяких дослідників, які стверджують, що Коран був відкритий не лише мовою курайшитів, але й на діалектах їхніх сусідів, які вільно розмовляли ними, тоді як арабам було дозволено читати це відповідно до їхніх діалектів.⁵⁴ Крім того, він коментує, що Коран включає всі арабські діалекти, оскільки його одкровення було для всіх арабів, і що їм було дозволено читати його відповідно до власного діалекту. Таким чином, їхні рецитації відрізнялися. Він додає, що коли примірники 'Усманових записів Одкровення були переписані та надіслані до великих міст, ці різні рецитації були відкинута, за винятком тих, мова яких (діалекти) відповідала орфографії примірників.⁵⁵

Згідно з Ібн Маліком, Коран був відкритий на діалекті хіджазі, за винятком кількох особливостей,

які належать племені тамім, таких як *ідгам* (асиміляція): *ва ман юшаккі Аллаха* (59:4) для курайшитського *юшакік*, який ніхто не читав, і *ва ман яртадда мінкум* (2:217) для курайшитського *яртадіду*. Цей стиль асиміляції тамім зустрічається дуже рідко, тоді як практика хіджазі розділення приголосних зустрічається частіше: *яртадід* (2:217), *ва аль-юмліль* (2:282), *юхбібкум* (3:31), *юмдідкум* (71:12), *юшакік* (4:115 і 8:13), і *юхадід* (9:63), *фа аль-юмдід* (22:15), *ва-аглуль* (20:27), *іздууд* (20:31) і *яхліл* (20:81).⁵⁶ Сібавейх вважає цю практику хіджазі найкращою стародавньою арабською мовою.⁵⁷

Крім того, усі *курра* одноголосно читають *ілла іттїба аль-занні* (4:157) з *фатах*, як це робиться в діалекті хіджазі, котрий використовує *фатах* у цьому типі винятку⁵⁸ (на відміну від тамім, які використовують *дамма*). Сібавейх досліджував цей тип винятків у своєму Хаза Бабун Юкхтару фіхі аль-Насбу лі'анна аль-Акхірах Лайса мін Нав' аль-Аввал ва гува Лугату Агл аль-Хіджазу (віддаючи перевагу знахідному, тому що другий термін не належить до тієї самої категорії, що й перший, і це діалект Хіджаз), на противагу тамім, які використовують *дамма* (називний).⁵⁹ Таким чином, ми знаходимо *ма газа басхаран* (12:31)⁶⁰ замість *ма газа басхарун* Тамім. Однак Сібавейх стверджує, що ніхто не читає цю фразу в останньому вигляді, окрім тих, хто не знає, як вона виглядає у впорядкованих примірниках.⁶¹ Однак він зазвичай обирає *ма тамімія* на тій підставі, що це відповідає аналогії.⁶² Ібн Джинні (пом. 392 р. гіджри/1001 р.н.е.) стверджує, що *ма* у вживанні тамім є більш аналогічним, але використання хіджазі є більш поширеним. Він віддає перевагу останньому як з цієї причини, так і тому, що Коран був посланий цією мовою.⁶³

Крім того, різні стилі рецитації Корану представляють різні діалекти, серед яких хіджазі і тамім, такі як *бі рубватін* (2:265), із *фатха* відповідно до практики *тамім* (наприклад, Ібн Амір і Асім), тоді як *бі рубватін* з *дамма* приписується *курайшитам* (наприклад, інші десять *курра*).⁶⁴ Ібн Джінні вважає стиль рецитації *нушуран* (7:57) більш вільною, оскільки це мова хіджазі, тоді як версія тамім є *нушран*.⁶⁵

Нафі', Ібн Касір, Абу Амр, Абу Джафар і Якуб читали згідно з версією Хіджазі, тоді як лише Ібн Амір дотримувався версії тамімі.⁶⁶

Ібн Абд аль-Барр стверджує, що заява 'Умара до Ібн Масуда⁶⁷ просто вказує на його власні уподобання і не означає, що він забороняв стиль рецитації Ібн Масуда. Він зазначає, що оскільки Коран можна читати в семи стилях, немає заперечень проти вибору якогось одного.⁶⁸ Ібн Джінні коментує, що араби змінюють *ха'* на *'айн* і навпаки через подібність у їхньому місці артикуляції. Він робить висновок, що читання атта замість *хатта* дозволено, але що *хатта* є кращим варіантом, оскільки воно більш широко використовується.⁶⁹ Хаммуда підтримує цю точку зору, посилаючись на певні достовірні рецитації, що приписуються племені хузайл і прийняті *курра*, як от Хамзою і Аль-Кісаї: *фа лі іммігі* (4:11) замість *фа ла уммігі*.⁷⁰ Це тлумачення призводить до питання про одкровення Корану в семи стилях рецитації.

Одне з уже згадуваних тлумачень терміну «стилі рецитації» (*ахруф*) полягає в тому, що вони стосуються певних арабських діалектів. Проте дослідники, які підтримують це тлумачення, розходяться в думках щодо діалектів, які використовуються. Деякі стверджують, що всі сім з них входять до складу

мударі.⁷¹ Абу Убайд приписує певним неназваним вченим думку про те, що ці сім діалектів мударі стосуються діалектів курайшитів, кінана, асад, хузайл, тамім, дабба та кайс.⁷² Інші дослідники повідомляють, що Ібн Аббас ідентифікував їх як Ка'абів з курайш (тобто Ка'аб ібн Лу'ай та Ка'аб з хуза'а [тобто, Ка'аб ібн Амр з хуза'а]). Згідно з Ібн Аббасом, гілки курайшитів і хуза'а були сусідніми.⁷³

Однак, Аль-Кальбі каже, що Ібн Аббас розглядав стилі рецитації як сім діалектів, п'ять з яких належали до аджаз племені хавазинів. Абу Убайд ідентифікує чотири як такі, що належать до племен Са'ад ібн Бакр, Джушам ібн Бакр, Наср ібн Муа'вія та сакіф. Він додає, що їх називали улья хавазин (верхні хавазини) і що Амр ібн аль'Ала' вважав їх, разом із суфла тамім (нижні тамім), найбільш розвиненими арабськими діалектами.⁷⁴

Проте на думку Абу Убайда найкращий арабський діалект належить племені Са'ад ібн бакр, тому що Пророк сказав: *«Я найбільш красномовний серед арабів, тому що я курайшит і вихований серед Са'ад ібн Бакр»*.⁷⁵ Абу Шама приписує неназваним коранознавцям думку про те, що п'ять діалектів належать хавазинам, а решта два належать усім арабам. На підтримку цієї точки зору деякі дослідники стверджують, що Пророк виріс серед хавазинів і жив із хузайлітами.⁷⁶ Згідно ще однієї версії Абу Убайд визначив діалекти як такі, що належать курайшитам, хузайлітам і сакіфітам, хавазинам, кінана, тамім і Ємену.⁷⁷ Цей погляд, очевидно, розширює сім стилів рецитації та охоплює майже всі арабські діалекти. Абу Шама та Ібн аль-Джазарі пишуть, що деякі дослідники вважають ці діалекти са'ад, сакіф, хузайл і курайш, а два, що залишилися, поділяються на мови всіх арабів.⁷⁸ Згідно з Абу Хатімом

аль-Сіліджістані, діалектами Одкровення є діалекти курайшитів, хузайль, тамім, азд, рабі'а, хавазін та Са'ад ібн Бакр.⁷⁹ На думку Аль-Табарі, мова Корану представляє деякі, але не всі арабські діалекти, оскільки араби мали більше семи мов і діалектів.⁸⁰ Відповідно до Ібн Кутайби та Абу Алі аль-Ахвазі, усі сім стилів рецитації включені в мову курайшитів на якій був повністю явлений Коран.⁸¹

Ті, хто погоджується з існуванням інших арабських діалектів у Корані мають різні погляди щодо того, яке плем'я розмовляло найбільш красномовною арабською мовою. Аль-Мубаррід стверджує, що кожен араб, мова якого не була змінена, вільно розмовляє мовою свого племені, і що *бану фулан аф-сагу мін бані фулан* означає, що араби більше схожі своєю мовою на мову Корану і курайшитів, хоча Одкровення було послане усіма їхніми мовами.⁸² Абу Амр ібн аль-Ала зазначає, що найбільш красномовні араби – це ті, хто живе між верхніми хавазин і нижніми тамім,⁸³ верхніми хавазин і нижніми кайс, або верхніми хавазин і нижніми курайш.⁸⁴ Проте відповідно до Абу 'Убайда, враховуючи вищезазначену заяву Пророка, плем'я Са'ад ібн Бакр найбільш красномовно розмовляє з усіх арабів. Курайшити вважаються найбільш красномовними з усіх арабів, згідно з Ібн Фарісом,⁸⁵ Аль-Фарабі, Аль-Суюті,⁸⁶ Ібн Хальдуном,⁸⁷ та аль-Рафії.⁸⁸ Ібн аль-Баккилані вважає їх найбільш красномовними арабами та посилається на вільне володіння та ясність мови тамім. У своєму *Аль-Камілі* та за переказом від Аль-Асма'ї Аль-Мубаррід вважає, що найбільш вільно мовою володіло плем'я джарма.⁸⁹ Інші джерела посилаються на інші племена, такі як хузайл і сакіф, як на найбільш красномовні.⁹⁰

Проте, згідно з Аль-Фарабі, араби, які найбільш вільно володіли мовою після курайшитів, це кайс, тамім, асад, хузайл і деякі частини племен кінана і тай.⁹¹ Аль-Ріфаї стверджує, що курайшити є найбільш красномовними, за ними йдуть племена Са'ад ібн Бакр, Джушам ібн Бакр, Наср ібн Му'авія та плем'я сакіф. Слідом за ними у свободі володіння мовою йдуть хуза'а, хузайл, кінана, асад і абба, усі вони були сусідами Мекки і часто там бували. Далі за свободою володіння йдуть кайсити та інші племена центральної Аравії.⁹² На думку аль-Ріфаї, число сім є символічним.⁹³

Важливою причиною цих відмінностей у свободі володіння, красномовстві та чіткості мови відігравав чинник часу, оскільки ці племінні суспільства зазнавали впливу неарабських народів, які приходили жити в осілих районах, а пізніше вплинули на кочові регіони. Філологи відмовлялися приймати інформацію від певних регіонів і племен, діалекти яких вважалися найбільш красномовними, наприклад сакіф, мешканців тайфу та міст Хіджазу, на тій підставі, що іноземні гості змінили та спотворили їхню мову.⁹⁴

Ця точка зору щодо семи діалектів і всіх їхніх варіацій була спростована на тій підставі, що текст Корану містить багато слів, що належать до інших арабських діалектів, які не були обрані як один із семи стилів рецитації.⁹⁵ Крім того, якби ці відмінності полягали в діалекті, Умар і Хішам не відрізнялися б у своїх рецитаціях, тому що обидва чоловіки були курайшитами.⁹⁶

Окрім того, Аль-Табарі вважає всі традиції, що згадують сім лугат на основі їхнього ланцюга передачі, слабкими, оскільки жоден із їхніх оповідачів

(наприклад, Катада та Аль-Калбі) не вважається прийнятим у жодному ланцюзі.⁹⁷ Ібн аль-Джазарі стверджує, що *ахруф* означає не діалекти, а радше сім типів мовних відмінностей.⁹⁸

На підтримку цієї точки зору Абу Бакр аль-Васіті каже, що в Корані знайдено 40 арабських діалектів (*лугат*).⁹⁹ Аль-Суюті визначає 32 діалекти, цитуючи їхні приклади в Корані.¹⁰⁰ Ібн аль-Накіб говорить у своєму *Тафсірі*, що Коран включає всі арабські діалекти,¹⁰¹ та його підтримує Аюб ас-Сахтіяні, котрий пише, що: «Ми відсилали посланцями тільки тих, хто говорив мовою свого народу, щоб вони зрозуміло пояснювали. Аллаг уводить в оману, кого побажає, і веде прямим шляхом, кого побажає. Він – Всемогутній, Мудрий» (14:4) і звертається до всіх арабів.¹⁰² Алі та Ібн Аббас також сказали, що Коран був відкритий на діалектах усіх арабів.¹⁰³ Ібн Аббас стверджує, що Пророк навчав людей на одному діалекті, але почав навчати кожне плем'я відповідно до його діалекту, коли його члени мали труднощі із розумінням Корану.¹⁰⁴

Оскільки текст Корану містить риси різних арабських діалектів, у цьому розділі ми розглянемо загальноприйнятую точку зору, згідно з якою Коран був відкритий загальною літературною мовою арабів, яка базується на певному(-их) діалекті(-ах), які можуть вказуватися або ні. На наступних сторінках ми обговоримо погляди сучасних дослідників, чий аргументи та аналізи базуються на сучасній методології та лінгвістичних доказах. Однак, по-перше, ми коротко розглянемо гіпотезу Воллерса: класична арабська мова, заснована на мові бедуїнів, що жили в Неджді та Ямамі, була значно змінена поетами, тоді як в іншій частині Аравії розмовляли на зовсім

іншою мовою (попередницею сучасної розмовної хадарі).

Воллерс стверджує, що Коран був складений цією народною арабською мовою і пізніше був переписаний у класичному стилі.¹⁰⁵ Однак його теорію було відкинуто як надто крайню.¹⁰⁶ Рабін не погоджується з Воллерсом,

*«...який відкидав офіційний текст Корану як фабрикацію спеціалістів з граматики і шукав його оригінальну форму в неканонічних різночитаннях. Він вважав, що цей реконструйований текст був би представником «народної мови», на відміну від класичної арабської, перш за все через брак у ній відмінків та деяких інших нюансів».*¹⁰⁷

Далі Рабін висловлює власну гіпотезу: *«Я приймаю Усманів еталонний текст Корану як правдиве представлення мови, якою користувався Мухаммад, але вважаю, що його літературна манера містила деякі елементи розмовних особливостей, яка є зразком іншої втраченої мови».*¹⁰⁸

Р. Гейєр і Нельдеке також відкидають точку зору Воллерса, оскільки жодна з найдавніших традицій або арабська мова того часу не містить жодних доказів на її підтримку.¹⁰⁹ У будь-якому випадку діакритичне позначення є оригінальною семітською рисою, яка трапляється в акадській, амхарській, вавилонській, івриті, набатейській та інших семітських мовах.¹¹⁰ Зокрема, у набатейській мові, як встановив Нельдеке, зустрічаються всі такі випадки (а саме, використання *дамма*, *фатха* і *касра*).¹¹¹ Наприклад, напис Харран містить за'а аль-мартул, знахідний відмінок.¹¹²

Текст Корану містить багато прикладів слів, які є незрозумілими, коли такі діакритичні знаки ігноруються, наприклад, *іннама якша Аллага мін ібадігі аль-’улама’у* (35:28), *ва із ібтала Ібрагім Раббу* (2:124), *ва із хадара аль-кісмата улу аль-курба* (4:8), і *анна Аллага барі’ун мін альмушірікіна ва расулу* (9:3). Крім того, Коран був отриманий шляхом таватур з діакритичними знаками як у письмовій, так і в усній формах.¹¹³

Таким чином, його викладали учням і читали під час молитви відповідно до цих позначок. *Курра* не погоджувалися між собою щодо цих позначок лише в кількох випадках, пов’язаних із читанням Корану в його семи стилях читання.¹¹⁴

Оскільки ця система сягає стародавніх часів, спеціалісти з граматики лише сформулювали правила її використання з особливим посиленням на мову Корану та тих, хто вільно розмовляє нею. Таким чином вони створили арабську граматику як науку.¹¹⁵ Алі Вафі вказує на те, що транскрибування еталонного примірника Одкровення, який був отриманий шляхом *таватур*, але без позначень головних, підтверджує існування діакритичних знаків: наявність *аліфа* з об’єднаним знахідним відмінком (наприклад, *расулан*, *башуран* і *шагідан*) і діакритичних позначок зі стилями реcitaції (наприклад, *аль-му’мінум* і *аль-му’мінін*).¹¹⁶ Коран називає свою мову «чистою арабською мовою» (26:195) і стверджує, що це «Коран арабською мовою без будь-яких викривлень [у ній]» (39:28). Це передбачає наявність діакритичних позначок, щоб зробити текст чітким і зрозумілим.

Однак у своїй першій появі в арабському лексиконі *айраб* (діакритичні знаки) означає «говори-

ти чітко, коректно та без варварства».¹¹⁷ Твердження, приписувані Пророку та деяким Сподвижникам, заохочують мусульман читати Коран відповідно до його діакритичних позначок.¹¹⁸ Аль-Суюті каже, що в цьому контексті *ай'раб* означає не більше, ніж знання значення слів. Він стверджує, що це не граматичний термін, оскільки будь-які рецитації без нього ніколи не враховуються і не приймаються, і що не буде винагороди за рецитації Корану без нього.¹¹⁹

У зв'язку з цим Абу Бакр сказав: «Воістину, читання Корану з *айраб* мені більше подобається, ніж просто запам'ятовувати певні вірші».¹²⁰ Пол Кале неправильно зрозумів цей коментар, коли писав, що пошук діакритичних знаків і звернення до людей читати з ними Коран свідчать про те, що раніше він читався без таких знаків. Тому його пізніше ввели в текст Корану.¹²¹ Якщо прийняти твердження Абу Бакра, *айраб* означає «ясність у читанні Корану» і не стосується граматичної термінології, тому що це значення розвинулося після того, як Абу аль-Асвад аль-Дуалі ввів *накт аль-айраб* під час правління Абд аль-Маліка ібн Марана.¹²²

Якби Коран раніше читався без діакритичних знаків, це, безперечно, було би згадано в найдавніших традиціях і мовних джерелах.¹²³ Крім того, кажуть, що деякі ранні дослідники заперечували проти позначень голосних (*накт аль-айраб*) і діакритичних знаків (*накт аль-айджам*), оскільки вони не відповідали орфографічній практиці салафів. Якщо флексійні закінчення самі по собі були винаходом чи нововведенням, ці дослідники рішуче протестували б. Але жодних записів про такий протест немає. У своєму граматичному сенсі, як

стверджує Ібн Фаріс, *айраб* «розрізняє значення, і за допомогою *айраб* ми розуміємо, що мали на увазі мовці». ¹²⁴

Як зазначає Аль-Антакі, мало ймовірно, що група спеціалістів з граматики зможе нав'язати арабській мові ці вигадані характеристики та змусити людей використовувати їх так швидко без будь-якого опору чи відкидання. Крім того, сама ідея такого винаходу є неприйнятною, оскільки мови розвиваються поступово. Таким чином, можна сказати, що мова Корану розвивалася природним шляхом і що її характеристики та якості сягають століть до ісламу. ¹²⁵

Повертаючись до основної дискусії, відмінності між діалектами, якими розмовляють у Хіджазі, Неджді та регіоні Євфрату, за словами Нельдеке, були «невеликими, і літературна мова базується на всіх них однаково». ¹²⁶ Лаял пише, що класична арабська мова є «мовою поетичної узгодженості племінних словникових запасів, які вирости внаслідок поглинання величезного словникового запасу касидах Джахілі та великої кількості синонімів». ¹²⁷ Гуїді стверджує, що хоча класична арабська є сумішшю діалектів, якими розмовляють у Неджді й прилеглих регіонах, вона не ідентична жодному з них. ¹²⁸

Налліно стверджує, що класична арабська мова базується на розмовній мові племен Маад, які об'єдналися завдяки появі королівства Кінда та щедрому покровительству його королів поетам. Згідно з ним, ця розмовна мова стала загальною літературною мовою в середині шостого століття нашої ери і домінувала в більшій частині Аравії, включаючи Медину, Мекку і Тайф. ¹²⁹ Фішер і Гартманн вважа-

ють, що класична арабська мова ідентична певному діалекту, але не вказує, якому саме.¹³⁰

Брокельманн, як і Вецштайн та інші до нього, стверджує, що «класичною арабською мовою ніколи не говорили в тому вигляді, в якому ми її знаємо», але не розглядає її зв'язок із діалектами.¹³¹ В іншому місці він описує мову Корану як таку, що базується на курайшитському діалекті.¹³² У *Аль-Таттаур аль-Нахві лі аль-Луґа аль-Арабія*,¹³³ можна процитувати Берґштрассера, який віддає перевагу тому, що він називає «діалектом Хіджазі», оскільки він стверджує, правопис еталонного тексту Одкровення відповідав саме цьому діалекту.¹³⁴ Вулфенсон стверджує, що ця спільна літературна мова є сумішшю багатьох діалектів, які стали єдиною мовою лише після того, як їхні носії зникли.¹³⁵

Блашер стверджує, що літературна арабська мова заснована на некурайшитському рідному діалекті, але не уточнює, якому саме.¹³⁶ Рабін пропонує робочу гіпотезу: «Класична арабська мова базується на одному або кількох діалектах Неджду, можливо, в архаїчній формі». ¹³⁷ Мова Корану, за словами Бістона, «безсумнівно належить до поетичного корпусу шостого століття». ¹³⁸ Проте, він стверджує, що вперше Одкровення було записане у формі, яка відображала вимову західного діалекту Мекки, і що дослідники ввели певні характерні риси для східних діалектів, додаючи до мови знаки рецитації.¹³⁹

На завершення, більшість західних учених загалом погоджуються, що класична арабська мова виникла серед бедуїнів Неджду, і що спочатку вона була мовою одного племені, поєднанням різних діалектів, або що вона набула деяких суто штучних характеристик.¹⁴⁰

У своїх *Дослідженнях Корану*¹⁴¹ Вансбро присвячує розділ «Походженню класичної арабської мови». ¹⁴² Тут він відкидає концепцію літературної арабської мови, не пропонуючи жодної чіткої альтернативи, і стверджує, що мало що відомо про текст Корану чи класичну арабську мову до «літературної стабілізації обох у третьому сторіччі гіджри/дев'ятому столітті нашої ери». Нічого, стверджує він, у використанні в Корані арабі та її спорідненої форми не підтверджує припущення Ф'юка (*Арабія*, Берлін: 1905, 1-5), що *арабі* у виразі «чітка арабська мова» стосується *арабія*, яка була літературною мовою бедуїнів.¹⁴³

Остаточний висновок Ватта, однак, полягає в тому, що мова Корану знаходиться десь між поетичним *койне* та мекканським діалектом. Він також відзначає відсутність *хамза* (гортанної зупинки), яка згадується як особливість мекканського мовлення та вплинула на правопис Корану.¹⁴⁴

Крім того, він стверджує, що можна сказати, що Коран був написаний мекканським варіантом літературної мови. Однак, на думку деяких сучасних арабських філологів, цю загальноприйнятую літературну мову слід відносити не до окремого племені, а радше до всіх арабських племен, оскільки вона увібрала елементи від усіх них і, таким чином, здається подібною до всіх них.¹⁴⁵

Алі Вафі¹⁴⁶ визнає, що Коран було явлено загальноприйнятною літературною мовою, але не погоджується із західними вченими в тому, що він, як і Таха Хусейн та інші до нього, стверджує, що ця загальноприйнята мова заснована на мові курайшитів. Щоб узгодити ці дві ідеї, він постулює, що цей вплив курайшитів поширився по всій Аравії задовго до ісламу. Він погоджується з Вендрісом у тому,

що формування стандартної або загальноприйнятої мови відбувається «внаслідок поширення організованої політичної влади, впливу переважного соціального класу або верховенства літератури. Яким би не було його визнане походження, завжди є політичні, соціальні чи економічні причини, які сприяють її збереженню».¹⁴⁷

Далі Алі Вафі стверджує, що принаймні друга і третя з цих причин стосуються курайшитів. Тоді їхній домінуючий діалект став мовою мистецтва, а також мови прози та поезії, листування, збірань, переговорів, промов делегацій і віршів.¹⁴⁸ Його аргументи базуються не на лінгвістичних доказах, а на тому, що він вважає домінантним культурним та економічним становищем Мекки в часи до ісламу. Багато арабських вчених і дослідників використовують його аргументи з певними доповненнями або змінами.¹⁴⁹

Ця загальноприйнята літературна мова доісламських віршів і прози є, згідно з Хаммудою, мовою, якою був відкритий Коран. Але він додає, що він походить від курайшитського *лагджа* (діалекту), або того, що називається діалектом Хіджазу.¹⁵⁰ Аніс посилається на випадки паломництва, загальних збірань і культурних конференцій до ісламу, які всі були факторами об'єднання арабської мови на основі курайшитського діалекту.¹⁵¹ Хоча він стверджує, що найбільш красномовний і домінуючий спосіб паузи в Корані характерний для курайшитів і племен Хіджазу,¹⁵² він стверджує, що мова Корану представляє загальноприйнятую літературну мову арабів.¹⁵³

Однак стверджують, що курайшитський діалект вніс багато елементів і особливостей у цю загальноприйнятую літературну мову, насправді

настільки, що приписування його загалом курайшита́м або племенам хіджазі може бути точним, оскільки так вважає більшість вчених.¹⁵⁴ Проте, Коран також містить багато інших елементів і особливостей, які не узгоджуються з Хіджаз, включно з мовою курайші.¹⁵⁵

Аль-Гамраві, який приймає теорію загальноприйнятої літературної мови, стверджує, що єдина різниця між курайшитським та іншими діалектами полягає в тому, що вплив спільної літературної мови був таким великим на курайшитський діалект, оскільки плем'я курайшитів жило поблизу ринків. Розрізняючи його літературну та розмовні мови, він постулює, що на обидві вплинула загальноприйнята літературна мова. Для інших племен цей вплив обмежувався переважно їхньою поезією.¹⁵⁶

Деякі дослідники заперечують думку, що мова Корану заснована на діалекті курайшитів:

1. Єдина причина переваги курайшитського діалекту – теологічна, а не лінгвістична, оскільки Пророк походив із цього племені.¹⁵⁷

2. Коментатори Корану цитують інші діалекти та поетів, що належать до інших племен, щоб прояснити значення архаїчних слів.

3. Плем'я курайшитів може похвалитися небагатьма поетами.

4. Філологи посилаються на бедуїнські діалекти, а не на діалекти курайшитів.

5. Незадовго до появи ісламу було започатковано ярмарок в Укказі.¹⁵⁸

6. В Корані переважають певні некурайшитські риси, такі як *хамза*.¹⁵⁹

Ті, хто підтримує цю теорію, відкидають ці шість пунктів на тій підставі, що Коран містить інші риси, пов'язані з діалектами, які слід тлумачити з по-

силанням на їхнє походження,¹⁶⁰ але вплив неарабів на мову мешканців хіджазу після поширення ісламу спонукав філологів шукати чисту мову в районах, де було мало або взагалі не проживали неараби.¹⁶¹ Що стосується міст, то чистота мови (*фасаха*) зникла в межах 150 років після переселення Пророка до Медини.¹⁶² Навіть після того, як ці філологи виявили, що курайшитська мова почала спотворюватися,¹⁶³ вони продовжували збирати слова та фрази від бедуїнів і приймати їхні діалекти протягом приблизно ще 200 років.¹⁶⁴ Крім того, вони стверджували, що ярмарок Укказ виник принаймні за століття до появи ісламу.¹⁶⁵

На завершення, Коран говорить про мову, якою він був явлений, як про «арабську без будь-якої викривленості (в ній)» (39:28) і «чисту арабську мову» (26:195). Ця арабія не є ані курайшитською, ані іншою мовою, а загальнопринятою літературною мовою людей Хіджазу, Неджду та інших аравійських регіонів. Таким чином, Коран міг бути зрозумілим для всіх, так само як *мухіджируни* і *ансари*, які зустрілися в Медині, могли розмовляти і розуміти один одного без будь-яких проблем.

До Пророка прибували делегації з різних куточків Аравії, і він посилав з ними назад вчителів. Очевидно, у них не виникало труднощів у спілкуванні чи розумінні Корану.¹⁶⁶ Якби Коран не був представлений цією загальнопринятою літературною мовою, арабам було б важко зрозуміти його або піддатися впливу його віршів. Вплив Корану на всі арабські діалекти був настільки сильним, що, зрештою, він мав величезний вплив на всі літературні починання. Це, однак, не означає, що всі діалектні особливості перестали існувати. Фактично, всі вони містяться в тексті Корану.

Незважаючи на те, що правопис еталонних *мусхафів* Усмана, як кажуть, відповідає курайшитському діалекту¹⁶⁷, текст Корану все ще допускає варіанти читання в семи прийнятих стилях рецитації. Таким чином, на практиці можна знайти різні діалекти під час достовірних, схвалених читаннях або канонічних читаннях. Наприклад, у *лакінна* (18:38) та *ана уху* (2:258) кінцеве а вимовляється у довгій формі як у безперервному мовленні, так і в формі паузи (наприклад, Абу Джафар і Нафі [аль-Тамімі] з Медини), тоді як інші племена та рецитації зберігають лише його форму паузи.¹⁶⁸

Незважаючи на те, що мова Корану представляє багато арабських діалектів, можна стверджувати, що вона була заснована головним чином на діалекті курайшитів та на діалекті їхніх красномовних сусідів у Хіджазі й Неджді, зокрема племені Тамім. У цих канонічних читаннях можна помітити існування різноманітних арабських діалектів як в плані етимології, лексики, граматики та морфології. Однак, діалекти курайшитів або хіджазі загалом є більш домінуючими.

РОЗДІЛ 6

Походження різних стилів реcitaцій

Пророк отримав Одкровення у вигляді частин віршів, навчив їм своїх сподвижників і читав їх, молячись на самоті та ведучи своїх сподвижників у молитві.¹ У зв'язку з Коран звертається до Пророка:

«Не повторюй його, намагаючись швидше запам'ятати. Нам належить зібрати його та прочитати. Коли Ми прочитаємо його, то читай його й ти. А далі Нам належить пояснити його».
(75:16-19)

Коран також характеризує своє одкровення як поетапне:

«Ми розділили Коран, щоб ти читав його людям поволі, й зіслали його як одкровення!» (17:106)

Крім того, Пророк попросив деяких сподвижників, таких як Абдуллаг ібн Масуд (3:1-42)² та Убай ібн Каб (сура 98),³ читати йому частини Корану. Мусульмани вивчали і декламували його із самого початку мекканської епохи. Наприклад, Ібн Ісхак повідомив, що коли Умар відвідав свою сестру та її чоловіка, він знайшов їх з їхнім учителем, Хаббабом ібн аль-Аратом, коли вони декламували та вивчали сури 20 і 81.⁴ Щоразу, коли Пророку являлися вірші Корану, він навчав їм спочатку чоловіків, а потім жінок у спеціальному гуртку.⁵

Перед гіджрою Пророк наказав деяким вченим *курра* навчати концепції Корану людей Медини. Першим *карі*, який зробив це, був Мусаб ібн Умайр⁶, за яким пішли Абдуллаг ібн Умм Мактум, Амар ібн Ясір та Біляль.⁷ Після гіджри, коли мусульмани були в Медині, Пророк призначав кожній новонаверненій особі або делегації вченого сподвижника, щоб навчити їх Корану.⁸ Він також посилав *курра* до певних місць і племен, особливо після завоювання Мекки. У самій Мецці Муаз ібн Джабаль навчав людей.⁹

Кількість *курра*, серед яких була велика кількість тих, хто запам'ятовував Коран, поступово зростала, настільки, що 70 або 40 з них були вбиті в битві біля Бі'р-Ма'уна (5 р.г./626 р.н.е.).¹⁰

Багато *курра* серед сподвижників і наступників оселялися в щойно завойованих містах. У своєму *Кітаб аль-Табакат* Ібн Са'ад нараховує сотні людей, які оселилися в Куфі, Басрі та Дамаску, а також їхніх учнів, які передавали від них матеріали¹¹. Після смерті Пророка халіфи призначили видатних *курра* на конкретні посади: (наприклад, Абу аль-Дарда до Дамаска, Убайда ібн аль-Саміта до Хомса, Муаза ібн Джабаля до Палестини,¹² Абдуллага ібн Масуда до Куфи,¹³ і Абу Мусу аль-Ашарі до Басри).¹⁴

Після впорядкування матеріалів Корану в офіційний еталонний мусхаф та створення кількох примірників, Усман призначив *курра* для кожного міста/регіону, який отримав еталонний примірник Корану.¹⁵

Ці примірники містили відмінності з правопису. Деякі дослідники стверджують, що це було зроблено навмисно, щоб вмістити сім прийнятих стилів рецитації. Варіанти, які не можна було виділити

в окремий примірник, були розділені між еталонними примірниками *мусхафа* Усмана.¹⁶ Наприклад, примірники, надіслані до Медини та Дамаску, містять *ва авса'* (2:132), тоді як інші примірники мають *ва васса* (тобто без *аліфа*).¹⁷ Крім того, у цих копіях майже немає позначень голосних чи діакритичних знаків, щоб вони могли вмістити різні діалекти та дозволені рецитації. Такі позначки були додані пізніше для запобігання помилкам серед новонавернених неарабських народів.¹⁸

Ібн Таймія та Ібн аль-Джазарі стверджують, що примірники *мусхафа* Усмана, які існували за часів сподвижників, не містили таких позначок через такі причини:

1. Сподвижники поклалися на свої спогади, а не на примірники, мається на увазі, що Коран передається шляхом *таватуру*. Його також розкривали частинами, щоб його можна було легко запам'ятати. Таким чином, їм не потрібно було залежати від книги, як це робили люди Книги.

2. Як носії арабської мови, вони не робили помилок.

3. Вони хотіли зберегти можливість таких різних прочитань, як *я'малуна* і *та'малуна*. Різні кольорові позначки були введені протягом життя наступників, коли деякі з них почали використовувати їх у своїх копіях, щоб забезпечити відсутність помилок.¹⁹ Деякі дослідники стверджують, що діакритичні крапки завжди зустрічалися з літерами алфавіту, оскільки їхня відсутність ускладнювала б їхнє розрізнення.²⁰

Школи читання Корану були засновані в кожному місті/регіоні, що отримали примірники. Будь-яке різночитання, яке не відповідало еталонним

примірникам було заборонене, і Усман наказав знищити всі особисті рукописи.²¹ Примірники *мусхафа* Усмана та різночитання у великих містах/регіонах стали відомими та були прийняті в усьому мусульманському світі. Відтак, усі канонічні читання приписуються їхнім *курра*, серед яких наступні:

1. У Медині: Муаз аль-Карі, Саїд ібн аль-Мусаїб, Урва ібн аль-Зубайр, Умар ібн Абд аль-Азіз, Ата ібн Ясір, Салім ібн Абдуллаг, Сулейман ібн Ясір, Муслім ібн Джундуб, Абду аль-Рахман ібн Хурмуз, Ібн Шіхаб аль-Зухрі та Зайд ібн Аслам.

2. У Мецці: Убайд ібн Умайр, Ата, Таус, Муджагід, Ікріма та Ібн Абу Мулайка.

3. У Куфі: Алькама, Аль-Асвад, Масрук, Убайда, Амр ібн Шурахбіль, Аль-Харіс ібн Кайс, Аль-Рабі ібн Хайсам, Амр ібн Маймун, Абу Абд аль-Рахман аль-Суламі, Зарр ібн Хубайш, Убайд ібн Фаділа, Абу Зарах ібн Амр ібн Джарір, Саїд ібн Джубайр, Ібрагім аль-Наха'ї і Шабі.

4. У Басрі: Амір ібн Абду Кайс, Абу аль-Алія, Абу Раджа, Наср ібн Асім, Ях'я ібн Ямур, Муаз, Джабір ібн Зайд, Аль-Хасан, Ібн Сірін і Катада.

5. У Шамі: аль-Мугрія ібн Абу Шіхаб аль-Махзумі (учень 'Усман) та Хулайд ібн Са'ад (учень Абу аль-Дарда').²²

Наступне покоління було більш вузькоспеціалізованим, і деякі коранознавці навчали лише рецитації. До них їздили навчатися жителі міст і немісцеві студенти. Таким чином, їм були приписано читати рецитації завдяки їхньому багаторічному досвіду викладання, їхньому підбору (*іхтіяр*)²³ стилю рецитації, і тому факту, що люди, які жили з ними в одному місті приймали їхній спосіб читання Корану. До числа цих коранознавців входили:

Розділ 6. Походження різних стилів рецитації

1. У Медині: Абу Джафар Язід ібн аль-Кака', Шайба ібн Насах та Нафі' ібн Абу Нуайм.

2. У Мецці: Абдуллаг ібн Касір, Хумайд ібн Кайс аль-Арадж та Мухаммад ібн Сайн.

3. У Куфі: Ях'я ібн Васаб, 'Асім ібн Абу аль-Наджут, Сулейман ібн аль-А'маш, Хамза і Аль-Кіса'ї.

4. У Басрі: 'Абдуллаг ібн Абу Ісхак, 'Іса ібн Абу 'Умар, Абу 'Амр ібн аль-'Ала', 'Асім аль-Джухдарі, і Я'куб аль-Хадрамі.

5. У Шамі: 'Абдуллаг ібн 'Амір, 'Атія ібн Кайс аль-Кіллабі, Ізмаїл ібн 'Абдуллаг аль-Мухаджір, Ях'я ібн аль-Харіс аль-Зімарі, і Шурайх ібн Язід аль-Хадрамі.²⁴

Відсутні повідомлення про наявність різноманітності серед сподвижників в мекканську епоху. Перші повідомлення про це почали надходити з Медини після гіджри ще за життя Пророка, оскільки деякі сподвижники зверталися до нього, щоб він їх розсудив. Кожен із них підтвердив свою рецитацію, заявивши, що Пророк навчив його читати Коран саме так. Наприклад, Умар і Хішам передали свою суперечку на розсуд Пророка, який сказав їм, що Коран був посланий обома способами.²⁵ Ці розбіжності тривали навіть після впорядкування Корану Усманом, хоча тепер мусульманам було наказано читати і навчати Корану відповідно до еталонних примірників Усмана і вчень офіційного Корану». Таким чином, усі інші рецитації були відкинуті та вважалися девіантними (*шазз*).²⁶ Ібн Мансур у своєму *Лісан аль-Араб* приймає цю точку зору та в підтвердження цитує Аль-Азгарі, Ібн Муджіда та Ібн аль-Анбарі.²⁷

Аль-Задж стверджує, що рецитація має відповідати орфографії *мусхафа* Усмана, оскільки таким

чином це буде сунна.²⁸ Ібн аль-Джазарі повідомляє від Умара та Зайда ібн Сабіта (сподвижників), а також Ібн аль-Мукандіра, Урви ібн аль-Зубайра, Умара ібн Абд аль-Азіза та Аміра аль-Шабі (наступників), що рецитації є *сунною* і що салафі навчали цьому своїх нащадків. Враховуючи це, будь-яка рецитація повинна відповідати цій вимозі.²⁹ Аль-Байгакі та Ізмаїл аль-Каді тлумачать це як те, що ми повинні слідувати будь-якій рецитації салафів, яка узгоджується з *мусхадом* Усмана і розбіжності з його правописом неприпустимі.³⁰

РОЗРОБКА УМОВ ДЛЯ ПРИЙНЯТИХ РЕЦИТАЦІЙ

Сподвижники та наступники читали Коран так, як їх навчали Пророк та уповноважені ним вчителі. Єдиною умовою для достовірності та прийнятності рецитації було те, що вона читалася відповідно до прийнятої передачі, оскільки сподвижники та наступники завжди направляли спір назад на тій підставі, що їх так навчав Пророк.³¹

Наступники також відсилали свої рецитації до таких видатних *курра*, як Убай ібн Ка'б, Абдуллаг ібн Масуд і Зайд ібн Сабіт, усі з яких були сподвижниками.³² Відповідно, усі дослідники погоджуються, що *карі* мав передати рецитації безпосередньо учневі, і що цей *карі* мав простежити свою лінію вчителів аж до Пророка, оскільки Пророк вивчив Коран від Джібріля, а потім навчив цьому своїх сподвижників.³³ Після упорядкування Усмана всім *курра* було наказано декламувати лише згідно з *мусхафом* Усмана та його примірниками особисті рукописи

були зібрані та спалені.³⁴ Зрештою, еталонні примірники Усмана почали переважати, навіть незважаючи на те, що вони зустріли певний опір (наприклад, Ібн Масуда³⁵ та Ібн Шунбуза³⁶).

Аль-Касталані каже, що деякі люди нововведень (*біда*) почали читати Коран без жодної передачі чи ланцюга, щоб підтримати свої теологічні погляди, наприклад, рецитації, які приписують певним мутазилітам, *ва каллама Аллага Муса такліман*, тоді як достовірне читання є *ва каллама Аллагу Муса такліман* (4:164). Інший приклад приписували певним шіїтам, *ва ма кунту мутахізі аль-муділаян 'адудан*, щоб тлумачити це як посилення на Абу Бакра та 'Умара, тоді як достовірна рецитація містить *аль-муділін* (18:51), у множині замість подвійної форми.

Аль-Касталані стверджує, що коранознавці вибирали певного курра із кожного міста, яке отримало еталонний примірник Усмана, на основі їхньої достовірності, цілісності, знання, багаторічного досвіду викладання рецитації, відповідності їхніх рецитацій правопису *мусахафа* Усмана та його примірників, а також прийняття мешканцями їхніх міст їхніх рецитацій.³⁷ У своєму *Кітаб аль-Кіра'ат*, Аль-Табарі засвідчує достовірність кожної рецитації, за умови, що вона відповідала правопису *мусахафа* Усмана і була передана від Пророка згідно з надійним ланцюгом передачі.³⁸

Ібн Муджагід вводить більше умов, враховуючи його вдасну оцінку *карі*, а не рецитації: рецитація є прийнятою, якщо *карі* ідеально запам'ятав Коран; знає різні способи оголосів (*і'раб*), рецитації (*кіра'ат*) та діалектів (*лугат*); опирається на переказ і ланцюг передачі; і чи приймають його рецитацію люди з його міста/району.

Ібн Муджагід стверджує, що сім *курра* Хіджазу, Іраку і Дамаску, читання яких він зібрав у своєму *Кітаб аль-Саба*, є нащадками наступників, а їхні рецитації були однотайно прийняті в їх власному та сусідніх містах.³⁹ Новий розвиток умов стався, коли Маккі ібн Абу Таліб дослідив і класифікував їх у своїй *Аль-Ібана*: він швидше оцінював рецитації, а не *курра*.

За його словами, будь-яка рецитація є прийнятною, якщо вона є достовірною передачею від Пророка, лінгвістично обґрунтованою та орфографічно збігається з одним з еталонних примірників Усмана.⁴⁰

У своєму *Аль-Авасім мін аль-Кавасім*,⁴¹ Ібн аль-Арабі (пом. 543 р.г./1148 р.н.е.) приписує ці три умови деяким неназваним вченим і схвалює їх.⁴² Ібн аль-Джазарі приймає умови Маккі з невеликими змінами, а саме: достовірність ланцюга; відповідність арабській мові в будь-якій вільній формі, навіть якщо вона має нижчий ступінь красномовності; і пряма (*малік* [Коран, 1:4]) або опосередкована (узгоджено з орфографією, як у *малік*) узгодженість з орфографією одного із примірників мусхафу Усмана⁴³.

Ібн аль-Джазарі також робив вибір на користь ланцюга *таватур* рецитації,⁴⁴ але змінив його на надійність, адже, якщо ланцюг є *таватур*, немає потреби шукати інші умови.⁴⁵ У цьому контексті «надійність» означає, що ланцюг має складатися не лише з поодиноких повідомлень і що, незважаючи на те, що він може не бути *таватур*, він принаймні повинен бути загальновідомим. Маккі, Аль-Багаві, Аль-Сахаві, Абу Шама та Ібн аль-Джазарі погоджуються з цим,⁴⁶ кажучи, що рецитація є прийнятною, якщо вона надійшла через надійний, добре відо-

мий ланцюг, що підтримується вільною арабською мовою та відповідає орфографії *мусхафу* Усмана.

Якщо одна з цих трьох умов не виконується, рецитація повинна розглядатися як девіантна.⁴⁷ На підтримку свого рішення Ібн аль-Джазарі цитує попередніх вчених (наприклад, Маккі, Ад-Діні, Аль-Махдаві, Абу Шаму та Аль-Кауші) і додає, що його позицію поділяють всі салаф.⁴⁸ Ібн аль-Арабі, Ібн Хаджар аль-Аскалані, Аль-Касталані та Аль-Суюті з цим погоджуються, цитуючи багатьох інших учених, які підтримали цю точку зору.⁴⁹

Проте, на думку Аль-Джабурі єдиною умовою є достовірний ланцюг передачі, який обов'язково включає інші вимоги щодо вільної арабської мови та орфографії.⁵⁰ Однак, у своєму «Аль-Камілі» Аль-Хузалі пише, що всі читання, які узгоджуються з еталонними копіями, приймаються, якщо вони не суперечать консенсусу (*іджма*).⁵¹

Згідно з Аль-Зуркані, деякі коранознавці не робили безперервність обов'язковою умовою для прийняття, оскільки Коран передавався по ланцюгу *таватур*. Таким чином, цих трьох умов може бути достатньо, щоби дати знання, які є такими ж, як ті, що надає ланцюг *таватур*.⁵²

Аль-Нувайрі (897 р. гіджри/1492 р.н.е.) пише, що він та більшість інших вчених, серед них Аль-Газалі, Ібн аль-Хаджіб, Ібн Абд аль-Барр, Ібн Атия, Аль-Нававі і Аль-Заркаші вимагають безперервності як умови для прийняття рецитації і тому відкидають наведену вище думку. Він також заявляє, що відсутність цієї умови є нововведенням і суперечить консенсусу юристів, збирачів хадисів та інших. Крім того, він зазначає, що Маккі був першим, хто висловився проти цього, і що за ним послідували пізніші коранознавці.⁵³ Аль-Банна' аль-Дім'яті, слі-

дом за Аль-Нувайрі, стверджує, що Маккі був першим, хто не висунув цієї умови.⁵⁴

Аль-Сафакісі (1118 р.г./1706 р.н.е.) стверджує, що, згідно з *усулі*, *фукаха* і *курра*, безперервність є важливою для достовірності рецитації. Відповідно просто мати надійний ланцюг навіть якщо він узгоджується з орфографією еталонних екземплярів Корану Усмана та свободою мови як це стверджували Маккі, а потім Ібн аль-Джазарі,⁵⁵ цього недостатньо. Він додає, що юридична школа цих двох вчених не є надійною, оскільки вона не проводить різниці між тим, що є Кораном, а що ні. При цьому, Аль-Сафакісі пише, що різночитання *курра*, не впливають на послідовність рецитації, оскільки рецитація може бути послідовною відповідно до однієї групи *курра*, та не бути такою для іншої. Тому він стверджує, що невідповідна рецитація відноситься до непослідовних.⁵⁶ Більшість юристів не приймають таку рецитацію, і лише Ханафі приймають *шура* ланцюга.⁵⁷

Рецитація Ібн Міксама (пом. 332 р.гіджри/943 р.н.е.) здійснювалася у відповідності до еталонних примірників Усмана та вимоги вільного володіння арабською мовою. Однак, оскільки його ланцюг не був достовірним, коранознавці не прийняли її. Його допитували провідні коранознавці того часу, і після того, як йому сказали не продовжувати, він розкався і повернувся до консенсусу.⁵⁸

Ібн аль-Баккилані вважає всі рецитації, які суперечать *мусхафу* Усмана такими, що мають непослідовні ланцюги (*ахбар ахад*) та стверджує, що всі стилі рецитації повинні мати послідовну передачу, і каже, що всі мусульмани погоджуються з тим, що Коран не можна писати або ж читати відповідно до цих неправильних стилів.⁵⁹ Проте всі дослідники, включно з Ібн аль-Джазарі, вважають будь-яку ре-

цитацію, яка не має безперервної надійної передачі, як фальшиву та сфабриковану, а також кажуть, що той, хто навмисно слідує їй, є неввіручым.⁶⁰

Орфографічні відмінності між примірниками *мусафу* Усмана відомі із книг ранніх вчених, які вивчали ці примірники. Серед них *Фада'іл аль-Коран Абу Убайд*,⁶¹ *Кітаб аль-Саб'а Ібн Муджагіда*,⁶² *Аль-Мукні фі Расм Масахіф аль-Амсар*⁶³ та *Аль-Мухкам фі Накт аль-Масахіф*,⁶⁴ та *аль-Махдаві Хіджа' Масахіф аль-Амсар аль-Дані*.⁶⁵

П'ятий розділ анонімого *Мукадімат Кітаб аль-Мабані фі Назм аль-Ма'ані*⁶⁶ присвячено відмінностям між примірниками (*іхтілаф аль-масахіф*).⁶⁷ Нарешті, більш ранні книги з коментарями до Корану, такі як праця Аль-Табарі *Джамі аль-Байн ан Та'віл ай аль-Коран*,⁶⁸ праця Аль-Замахшарі *Тафсір аль-Кашишаф*,⁶⁹ та праця Аль-Куртубі *Аль-Джамі' лі Ахкам аль-Коран*, розглядають це питання більш докладно.⁷⁰

Вчені одноставно згодні, що будь-яка рецитація повинна відповідати орфографії одного з примірників Усман.⁷¹ Таким чином, Малік ібн Анас пише, що кожен, хто читає згідно з особистими рукописами, які відрізняються від цих записів, не повинен проводити жодної молитви.⁷² Згідно з Ібн аль-Джазарі, ці примірники були узгоджені з остаточною богоявленою версією, і люди кожного міста використовували їх у своїх рецитаціях, як їх навчали Сподвижники, котрі навчилися правильному прочитанню безпосередньо від Пророка. Наступники використовували той самий метод для навчання своїх учнів.⁷³

Ібн Шунбуз, однак, робив рецитацію згідно з певними особистими рукописами Корану, такими як записи Ібн Масуда⁷⁴, і був покараний за це зборами

вчених, які зібралися в Багдаді в 323 р. гіджри/934 р.н. Під головуванням Ібн Муджахіда та за підтримки Ібн Мукли візир Аббасидів засудив Ібн Шунбуза до побиття та заборонив йому продовжувати.⁷⁵ Оскільки ніхто не заперечував проти цієї умови, відповідність рецитації еталонним примірникам Усмана стала обов'язковою, а всі особисті рукописи які не узгоджувалися з цим правописом⁷⁶, відкидалися та вважалися невідповідними й девіантними, навіть якщо їхній ланцюг був достовірним та вони були написані правильною арабською мовою.⁷⁷

Остаточна умова, яка відповідає вільному володінню арабською мовою, очевидна, враховуючи, що Коран був явлений «чистою арабською мовою» (26:195). Однак деякі дослідники не могли дійти згоди щодо необхідного ступеня вільного володіння мовою і тому заперечували проти певних рецитацій, які, на їхню думку, не були виконані з найбільш вільним володінням арабською мовою.⁷⁸ На завершення, як каже Ібн аль-Джазарі, якщо рецитація передається достовірним ланцюгом і узгоджується з правописом одного із еталонних примірників Усмана, тоді вона є прийнятною, якщо прийнятною є її мова, незважаючи на те, що інша рецитація може читатися більш швидко.⁷⁹

ВИДИ РЕЦИТАЦІЙ

Згідно з Маккі ібн Абу аль-Кайсі, усі рецитації класифікуються на наступні дві категорії: прийняті рецитації, які відповідають трьом умовам, і відхилені, які а) не відповідають орфографії еталонних примірників Усмана (а саме: вони є поодинокими переказами та суперечать консенсусу), б) не мають

достовірних передач, і в) мають достовірні (але не безперервні) передачі, які відповідають мусхафу Усмана, але не відповідають арабській мові.⁸⁰

Заради стислості Маккі не наводить прикладів. Проте Ібн аль-Джазарі цитує його і наводить такі приклади:

1. Для першого виду: два способи рецитації *ма-лік* у сурі 1:4.

2. Для другого виду: а) рецитація Ібн Масуда *ва аль-закара ва алунза*, яке міститься в мусхафі Усмана, із додаванням *ма халака як ма халака ва аль-закара ва аль-утха* (92:3); б) рецитація, яку приписують Ібн Аль-Сумайфі та Абу аль-Сімалю, *нунаххіка бі баданіка лі такуна лі ман халафака аях*, тоді як достовірною є *нунаджіка бі бадніка лі такуна лі ман халфака аях* (10:92); і в) рецитація, яку приписують Зайду та Абу Хатіму за твердженням Якуба, *адрія акарібун*, що слід читати як *адрі акарібун* (без *фатха*). Ібн аль-Джазарі каже, що цей останній вид, однак, є рідкісним або неіснуючим, і наводить його тут лише як приклад.⁸¹

Після цього він ділить достовірні рецитації на дві категорії: власне достовірні (відповідають всім трьом умовам) і недостовірні (не відповідають жодній із умов).⁸² В іншому місці він поділяє їх на три категорії. Перші – це добре відомі, прийняті всіма людьми, такі як ті, що отримані від схвалених оповідачів та з надійних книг рецитацій. Прикладом того, як добре відомі рецитації відрізняються, є їх трактування пролонгації (*мадд*).⁸³ Ібн аль-Джазарі стверджує, що такі різновиди сягають своїм корінням до семи стилів рецитації, відкритих Пророку, як і всі ці різновиди, усі з яких мають статус послідовних рецитацій. Він інтерпретує «послідовні» як щось, що передається групою людей (без фіксованої

кількості переказувачів), які розповідають на основі передачі іншої групи до кінця ланцюга. Він додає, що рецитації, визначені таким чином, дають знання.⁸⁴

Друга категорія – це рецитація, яка відкидається людьми або не є добре відомою.⁸⁵ Третя категорія це невідповідна рецитація, що визначається як така, що має надійний ланцюг передачі і відповідає арабській мові, але не відповідає еталонним примірникам Усмана.⁸⁶

Аль-Аскалані ділить рецитації на три категорії: ті, які відповідають орфографії еталонних примірників Усмана, але передаються дивними ланцюгами (він вважає їх подібними до наведених вище); ті, що відрізняються від еталонних примірників Усмана і тому не вважаються частиною Корану; а також ті, які узгоджуються з орфографією еталонних примірників Усмана, передані загальновідомими ланцюгами та приймаються коранознавцями з покоління в покоління. Такі рецитації, до яких належать рецитації Якуба і Абу Джафара є прийнятними.⁸⁷

Аль-Касталані класифікує рецитації на ті, щодо яких існує узгоджена думка щодо їх послідовності передачі, ті, які мають сумнівну послідовність, і ті, які вважаються невідповідними.⁸⁸ Відповідно до Джалі ад-Діна аль-Балкані (824 р.г./1421 р.н.е.), рецитації поділяються на безперервні (сім видатних рецитацій), поодинокі (рецитації трьох *курра*, які додаються до семи прийнятих стилів рецитації [рецитації, які приписуються сподвижникам вважаються поодинокими]), і невідповідні (рецитації таких наступників, як Аль-Амаш, Ях'я ібн Васаб та Ібн Джубайр).⁸⁹

Аль-Суюті, який погоджується з Ібн аль-Джазарі, заперечує проти точки зору Аль-Балкані на тій

підставі, що прийнятність рецитації має залежати лише від трьох умов, згаданих вище.⁹⁰

На завершення він більш докладно класифікує види прийнятних рецитацій і дає визначення кожному виду:

1. *Мутаватір*: рецитація, яка передається групою від іншої групи до кінця ланцюга, щодо якої було б неможливо домовитися про щось неправдиве. Як приклад можна навести рецитацію щодо якої існує узгоджена думка передавачів, що вона передана від семи курра. До цієї категорії відноситься більша частина всіх рецитацій.

2. *Машгур*: рецитація передана по надійному ланцюгу, але яка не є послідовною за умови, що вона відповідає одному з еталонних примірників Усмана та нормам арабської мови. Прикладом може бути слово або фраза, щодо яких у семи *курра* відсутня єдина думка. Він стверджує, що тільки ці види допустимі і що їх слід приймати без жодних сумнівів.

3. *Ахад*: рецитація передана по надійному ланцюгу, але яка не відповідає нормам арабської мови або орфографії еталонних примірників Усмана. Такі читання є поодинокими і, отже, неприйнятними, навіть якщо їхній ланцюг є добре відомим, а тому забороненими. Приклад цього можна знайти в Мустадраку Аль-Хакіма, де він повідомляє від Пророка щодо рецитації *рафаріф*, яка в еталонних примірниках Усмана читається як *рафраф*, і рецитації *куррат*, (32:17).

4. *Шазз*: рецитація, передана без надійного ланцюга, наприклад малака та юбаду, які, згідно з прийнятими рецитаціями читаються як *малікі* та *на'буду* (1:4-5).

5. *Мавду*: рецитація, передана без будь-якого ланцюга або вигадана, як наприклад ті, що укладе-

ні Аль-Хузаї, які приписувалися Абу Ханіфі - *яхша Аллагу мін ібадіхі аль-'улама*, в той час як достовір-на рецитація читається як *яхша Аллага мін ібадігі аль-'улама'гу* (35:28).

6. *Мудрадж*: рецитація аналогічна *аль-хадіс аль-мудрадж* (коментар, доданий до тексту Корану), на зразок тієї, яку приписують Са'аду ібн Абу Ваккасу, із додаванням *мін умм після ва лагу ахун ав ухтун* (4:12) і тієї яку приписують Ібн Аббасу, із додаванням *фі мавасі аль-хаджі до лайса 'алай-кум джунахун ан табтагу фадлан мін Раббікум* (2:198).⁹¹

ПОСЛІДОВНІ ТА НЕВІДПОВІДНІ РЕЦИТАЦІЇ

Коранознавці погоджуються між собою щодо послідовності передачі семи стилів рецитації, які пов'язуються з основними місцями, укладеними в збірці Ібн Муджагідом у його *Кітаб ас-Сабах*. Таким чином, ці рецитації та їх чотирнадцять варіацій були прийняті й канонізовані консенсусом коранознавців.⁹² Видатні філологи написали багато книг про фонетичні аспекти та лінгвістичні особливості цих стилів.⁹³ Ібн Муджахід вважає будь-який стиль рецитації, окрім тих, що містяться в його книзі, невідповідним. Деякі коранознавці⁹⁴ з ним погоджуються. Проте, деякі з тих, хто погоджувався з ним, також додали до його переліку рецитації Абу Джафара, Якуба та Халафа, в результаті чого нараховується десять рецитацій з послідовним ланцюгом передачі.⁹⁵

З часом було написано багато книг про стилі рецитації, які належать восьми, дев'яти або десяти

ти *курра*, які додавали одну або більше рецитацій до списку Ібн Муджагіда.⁹⁶ Ібн аль-Джазарі рішуче підтримує цю точку зору, стверджуючи, що саляфи та їхні нащадки схвалювали десять різночитань, оскільки від них не було повідомлено про жодні заперечення щодо цього. Таким чином, він каже, що ці десять стилів рецитації були прийняті людьми. Він вивчає ланцюжки трьох додаткових стилів рецитації, щоби довести, що вони мають той самий статус, що й сім, які з'являються у книзі. Окрім того, він цитує Ібн Таймійю та Ібн Хайяна, кажучи, що, по суті, сім рецитацій (*кіра'ат*) відрізняються від семи стилів рецитації (*ахруф*) і були запроваджені Ібн Муджагідом у четвертому столітті гіджри/десятому столітті нашої ери. До цього часу всі десять із цих рецитацій були відомі й прийняті у великих містах.

Ібн Таймійя та Ібн Хайян стверджують, що десять рецитацій мають послідовний ланцюг передачі, і що люди не повинні відкидати їх лише тому, що вони не знають їх усіх.⁹⁷ Більше того, Ібн аль-Джазарі перераховує імена відомих *курра* з часів Ібн Муджагіда до його власного (дев'яте століття гіджри/п'ятнадцяте століття н. е.).⁹⁸ На завершення він зазначає, що десять рецитацій мають однаково послідовний ланцюг передачі.⁹⁹ Нарешті, він присвячує п'ятий розділ свого *Мунджід аль-Мукрін* цитатам вчених, які підтримують його погляд, таких як Аль-Багаві, Ібн Таймійя та Аль-Джабурі.¹⁰⁰

Згідно з Ібн аль-Хаджибом, сім рецитацій мають послідовний ланцюг передачі, за винятком деяких стилів вимови (наприклад, подовження [*мадд*] і згинання звуку короткого голосного [*імала*]).¹⁰¹ Ібн Хальдун, який віддавав перевагу такій позиції, схвалює послідовність передачі лише семи рецита-

цій.¹⁰² Але інші дослідники відкидають цю думку, кажучи, що саляфи передали сім рецитацій з усіма їхніми ланцюжками, орфографією та лінгвістичними аспектами, включно з фонетикою та способами вимови. Стосовно пролонгації, курра, наприклад, одностайно погодилися, що вона існує і відрізняється лише своїм ступенем.¹⁰³

Абу Шама вважає, що сім рецитацій мають послідовний ланцюг передачі, коли вони узгоджуються між собою.¹⁰⁴ Однак Ібн аль-Джазарі стверджує, що ця думка суперечить думці більшості про те, що кожна з цих рецитацій була передана по послідовному ланцюгу, і що Ібн Муджагід вибрав лише двох з багатьох передавачів для кожної рецитації.¹⁰⁵ На додаток, він вважає всі десять рецитацій переданими послідовно, незалежно від того чи узгоджуються вони між собою у всіх своїх аспектах.¹⁰⁶

Аль-Хузаї (пом. 408 р.г./1017 р.н.е.), перший відомий автор такої книги, написав *Аль-Мунтага фі аль-Кіра'ат аль-'Ашр*.¹⁰⁷ За ним послідувало багато інших: Абу Алі аль-Малікі (пом. 438 р.г./1046 н.е.), який написав *Кітаб аль-Равдах фі аль-Кіра'ат аль-Ідха Ашара* (десять читань і читання Аль-Амаша).¹⁰⁸ Потім з'явився Абу Наср аль-Багдаді (пом. 442 р.г./1050 р.н.е.), *Аль-Муфід фі аль-Кіра'ат аль-Ашр*¹⁰⁹; Ібн Шіта (пом. 443 р. гіджри/1051 р. н. е.), *Аль-Тідхар фі аль-Кіра'ат аль-Ашр*¹¹⁰; Ібн Фаріс (пом. 450 р. гіджри/1058 р. н. е.), *Аль-Джімі фі аль-Кіра'ат аль-Ашр*¹¹¹; Абу аль-Хасан аль-Фарісі (пом. 461 р.г./1068 н.е.), *Кітаб аль-Джамі фі аль-Кіра'ат аль-Ашр*¹¹²; Ібн Джубара аль-Магрібі (пом. 465 р.г./1072 р.н.е.), *Аль-Каміль фі аль-Кіра'ат аль-Ашр ва аль-Арба аль-За'їда алайга*¹¹³; Ібн Сувар (пом. 496 р.г./1102 р.н.е.), *Кітаб аль-Мустанір*

фі аль-Кіра'ат аль-Ашр¹¹⁴; Абу Алі аль-Хаят (пом. 499 р.г./1106 р.н.е.), *Кітаб аль-Мухазаб фі аль-Кіра'ат аль-Ашр*¹¹⁵; Абу аль-Ізз аль-Каланісі аль-Васіті (пом. 521 р.г./1127 р.н. е.), *Кітаб Іршад аль-Мубтаді' ва Тазкірат аль-Мунтагі фі аль-Кіра'ат аль-Ашр*¹¹⁶; Ібн Хайрун (пом. 539 р.г./1144 р.н.е.), *Кітаб аль-Мудіх фі аль-Кіра'ат аль-Ашр* і *Аль-Міфтах аль-Кіра'ат аль-Ашр*¹¹⁷; аль-Шахразузі (пом. 550 р.г./1155 АС), *Кітаб аль-Місбах аль-Кіра'ат аль-Ашр*¹¹⁸; аль-Васіті (пом. 740 р.г./1339 р.н.е.), *Аль-Канз фі аль-Кіра'ат аль-Ашр* і *Аль-Кіфаях фі аль-Кіра'ат аль-Ашр*¹¹⁹; Ібн аль-Джунді (пом. 769 р.г./1367 р.н.е.), *Кітаб аль-Бустан фі аль-Кіра'ат аль-Ашр*¹²⁰; Сібт аль-Хаят (пом. 541р.г./1146 р.н.е.), *Ірадат аль-Таліб фі аль-Кіра'ат аль-Ашр*¹²¹; Абу Наср Мансур ібн Ахмад аль-Іракі (пом. після 420 р.г./1029 р.н.е.), *Аль-Ішара фі аль-Кіра'ат аль-Ашр*¹²²; та Ібн аль-Джазарі (пом. 833 р.г./1429 р.н.е.), *Аль-Нашр фі аль-Кіра'ат аль-Ашр*,¹²³ *Такріб аль-Нашр фі аль-Кіра'ат аль-Ашр*,¹²⁴ *Тахбір аль-Тайсір фі Кіра'ат аль-А'їммага-Ашара*,¹²⁵ та *Тайбат аль-Нашр фі аль-Кіра'ат аль-Ашр*.¹²⁶

Нижчеперелічені дослідники написали книги на підтримку восьми рецитацій: Ібн Галбун (пом. 399 р.г./1008 р. н. е.), *Аль-Тазіра фі аль-Кіра'ат аль-Саман*¹²⁷ Абу Ма'шар (пом. 448 р.г./1056 р.н.е.), *Кітаб аль-Талкіз фі аль-Кіра'ат аль-Таман*¹²⁸; Абу Абдуллаг аль-Хадрамі (пом. 560 р.г./1164 р.н.е.), *Кітаб аль-Муфід фі аль-Кіра'ат аль-Саман* (скорочення Абу Ма'шара *Кітаб аль-Талкіз* [згадано вище]);¹²⁹ і Сібт аль-Хаят (пом. 541 р.г./1146 р.н.е.), *Аль-Мубхідж фі аль-Кіра'ат аль-Саман*. На додаток до них є різночитання Ібн Мухайсіна, Аль-Амаша, Халафа та Аль-Язіді.¹³⁰

Нарешті, інші дослідники присвятили свої книги рецитації всіх або лише одного з трьох додаткових *курра*: Аль-Дані (пом. 444 р.г./1052 р.н.е.), Муфрадат Якуб¹³¹; Ібн аль-Фаххамм (пом. 516 р.г./1122 р.н.е.), Муфрадат Якуб¹³²; Абу Мухаммад аль-Са'аді (пом. після 650 р.г./1212 р.н.е.), Муфрадат Якуб¹³³; та Ібн аль-Джазарі (пом. 833 р.г./1429 р.н.е.), *Аль-Дурра аль-Мутамміма фі аль-Кіра'ат аль-Ашр*¹³⁴ (рецитації Абу Джафара, Якуба та Халафа, *Шарх аль-Самнуді ала' Мат аль-Дурра аль-Мутамміма фі аль-Кіра'ат аль-Ашр*).¹³⁵

ВИЗНАЧЕННЯ НЕВІДПОВІДНОЇ РЕЦИТАЦІЇ

Відповідно до Ібн аль-Салаха, а пізніше Абу Шами та Ібн аль-Джазарі, невідповідною (*шазз*) вважається рецитація, яку було передано як Коран або без ланцюга послідовної передачі або принаймні без добре відомої (*машгур*) передачі, прийнятої людьми. В якості прикладу,¹³⁷ він посилається на матеріал, що міститься в книзі Ібн Джінні *Аль-Мухтасіб фі Табійн Вуджух Шавазз аль-Кіра'ат ва аль-Ідах анга*¹³⁶» Маккі та Ібн аль-Джазарі визначають невідповідну рецитацію, як ту, що суперечить правопису еталонних примірників Усмана чи нормам арабської мови, незважаючи на те, що у неї може бути надійний ланцюг передачі. І навпаки, рецитація невідповідна, якщо ланцюг її передачі недостовірний, навіть якщо рецитація відповідає орфографії та літературній арабській мові. Також рецитація невідповідна, якщо вона відповідає трьом умовам, але є маловідомою і не приймається людьми.¹³⁸

Проте, на думку більшості коранознавців, будь-яка рецитація, яка не передається послідовним способом, вважається невідповідною.¹³⁹ Таким чином, Аль-Касталані стверджує, що такі рецитації не вважаються частиною Корану, оскільки вони не мають послідовного ланцюга передачі. На підтримку своєї думки він цитує *усулі*, *фукага* та інших вчених, а також зазначає, що Аль-Газалі, Ібн аль-Хаджіб, Аль-Каді Адуд аль-Дін, Аль-Нававі, Аль-Сахаві й більшість коранознавців заперечують проти таких рецитацій.¹⁴⁰

Аль-Нававі вважає що використання невідповідних рецитацій у будь-якому випадку, включно з молитвами, заборонено. Ібн Абд аль-Барр стверджує, що всі дослідники відкидають такі рецитації.¹⁴¹ Аль-Касталані посилається на Аль-Азруї, Аль-Заркаші, Аль-Аснаві, Аль-Насаї, Аль-Тірмізі і Аль-'Аскалані, які забороняють людям використовувати *невідповідні* рецитації.¹⁴² Абу Шама цитує свого вчителя ас-Сакхаві (з його схваленням), який погоджується з цим твердженням, оскільки такі рецитації суперечать консенсусу мусульман і умовам послідовності передачі.¹⁴³

Аль-Сафакісі цитує Аль-Нувайрі, який дозволяє використовувати невідповідні рецитації для тлумачення Корану з лінгвістичною метою, а також як джерело для обґрунтування аргументів в ісламському праві. Хоча деякі юристи підтримують цю точку зору, більшість вчених – ні. Згідно з Аль-Нувайрі, перші коранознавці, котрі, як повідомлялося, використовували такі рецитації, мабуть, робили це лише для двох вищезгаданих цілей, але не використовували їх як Коран.¹⁴⁴

ПОХОДЖЕННЯ РЕЦИТАЦІЙ

Як розпізнати такі рецитації? Ібн аль-Джазарі каже, що всі книги про рецитації поділяються на дві категорії залежно від того, хто їх написав:

1. Ті, хто зібрав прийнятні рецитації та чий рецитації люди одностайно схвалили, такі як дві книги під назвою *Аль-Гая* Ібн Мархана та *Аль-Хамадіна*, *Аль-Саб'ах* Ібн Муджагіда, *Аль-Іршад аль-Мубтаді* Аль-Каланісі, *Аль-Тайсір* Аль-Дані, *Муджаз* Аль-Ахвазі, *Аль-Табсіра* Маккі, *Аль-Кафі* Ібн Шурайха, *Аль-Талкіз* Абу Ма'шара аль-Табарі, *Аль-Глан* Аль-Сафраві, *Аль-Таджрід* Ібн аль-Фахамса і *Хірз аль-Амані* Аль-Шатібі.

2. Ті, хто уклав книги або збірники рецитацій, які вони отримали, незалежно від послідовності ланцюга їх передачі та відповідності. Сюди можна віднести книги Сібта аль-Хаята, Абу Ма'ашара, Аль-Хазалья, Шанразурі, Абу Алі аль-Малікі, Ібн Фаріса та Абу Алі аль-Ахвазі.¹⁴⁵

Ібн аль-Джазарі зазначає, що деякі неназвані ним коранознавці приймали *невідповідні* рецитації, які приписуються збіркам та рукописам деяких сподвижників і наступників. Він стверджує, що більшість вчених заперечують проти цих рецитацій, оскільки вони не є послідовними; навіть якщо вони були достовірними в передачі, вони були анульовані внаслідок прийняття остаточно затвердженого примірника Корану або консенсусом сподвижників щодо примірників *мусахафа* Усмана.¹⁴⁶

РОЗВИТОК КОНЦЕПЦІЇ НЕВІДПОВІДНОСТІ

Після того, як були виготовлені та поширені мусхафи Усмана та його примірники, усі інші рецитації були визнані невідповідними, оскільки вони відрізнялися від офіційного правопису, анульовані та знищені.

Таким чином, з'явилася нова галузь: визначення того, чи є рецитація прийнятною чи невідповідною. Першим коранознавцем, який почав займатися нею був Ібн Муджагід, який після виходу його *Аль-Саб'а* стверджує, що всі інші рецитації є невідповідними. На цьому етапі Ібн Джінні уклав свій *Аль-Мухтасіб*, а Ібн Халавайх написав свої *Аль-Баді* і *Аль-Мухтасар*. Вони обидва погоджуються з Ібн Муджагідом, оскільки Ібн Джінні¹⁴⁷ повідомляє, що люди його часу описували їх як невідповідні.¹⁴⁸ Відповідно слово «невідповідний» тут не обов'язково означає те, що є лінгвістично невідповідним (*луга шазз*).¹⁴⁹

Наступний крок полягав у запровадженні трьох умов для того, щоб рецитація була визнана прийнятною, щоб визначити, які рецитації були невідповідними. Внаслідок цього кількість прийнятних рецитацій поповнилась ще трьома, тоді як чотири додаткові були врешті-решт визнані невідповідними, до яких були віднесені рецитації нижче:

Карі	Його регіон	Перший передавач	Другий передавач
Аль-Хасан аль-Басрі (пом. 21 р.г./641 н.е.)	Басра	Шуджа (190 р.г./805 р.н.е.)	Аль-Дурі (пом. 246 р.г./860 р.н.е.)

Ібн Мухай-сін (пом. 123 р.г./740 р.н.е.)	Мекка	Аль-Баззі (пом. 250 р.г./864 р.н.е.)	Ібн Шунбуз (328 р.г./939 р.н.е.)
Аль-А'маш (пом. 148 р.г. / 765 р.н.е.)	Куфа	Аль-Шунбузі (388 р.г./998 р.н.е.)	Аль-Мутава'ї (371 р.г./981 р.н.е.)
Ях'я аль-Язіді (пом. 202 р.г./817 р. н. е.)	Багдад	Сулейман ібн аль-Хакам (235 р.г./849 р.н.е.)	Ахмад ібн Фарах (пом. 303 р.г./915 р.н.е.) ¹⁵⁰

Вони включені в *Ітхаф Фудала' аль-Башар бі аль-Кіра'ат аль-Араба'а та 'Ашар Аль-Банні' аль-Дім'яті*.¹⁵¹

ЗВ'ЯЗОК МІЖ РЕЦИТАЦІЯМИ І КОРАНОМ

Аль-Заркаші, а за ним Аль-Касталані та Аль-Банна розрізняють Коран і рецитації. Згідно з ним, Коран є Одкровенням, чудесним чином явленим Пророку, тоді як рецитації є орфографічними, фонетичними та мовними варіаціями, які виникають під час його читання.¹⁵² Насправді, немає великої різниці між достовірними читаннями та Кораном, і відношення між ними є співвідношенням частин до цілого. Незважаючи на те, що вони дублюють один одного та між ними існує тісний зв'язок, не виникає жодних сумнівів щодо того, що є частиною Корану, а що ні.

Ібн аль-Джазарі, який не порівнює визначення Корану та рецитацій, підтримує визначення рецитацій дане Аль-Заркаші як науки про пізнання зго-

ди передавачів, того як вони відрізняються у передачі Корану в залежності діалекту (*луга*) і оголосів (*і'раб*), а також про орфографічні відмінності між примірниками *мусхафа* Усмана.¹⁵³

ЗБІРКИ РЕЦИТАЦІЙ ТА ЇХНІ НАЙПЕРШІ УКЛАДАЧІ

З самого початку різні коранознавці почали збирати та писати книги про всі рецитації, які вони могли знайти. Першим відомим автором, який цим займався був Ях'я ібн Ямур (пом. 129 р.г./746 р.н.е.), який написав книгу у відповідності до еталонних примірників Усмана.¹⁵⁴ Наступним став Якуб ібн Ісхак аль-Хадрамі (пом. 205 р.г./820 р.н.е.), який написав одну працю про рецитації під назвою *Аль-Джамі*.¹⁵⁵

Ібн аль-Джазарі приписує Абу Убайду аль-Касіму ібн Салламу (пом. 224 р.г./838 н.е.) заслугу в розрізненні, чия книга, як повідомляється, включала 25 рецитацій.¹⁵⁶ Багато вчених, які вивчали рецитації міст пішли по його стопам. Наприклад, Ахмад ібн Джубайр аль-Кафі (пом. 258 р.г./871 р.н.е.) написав книгу про рецитації п'яти міст, вибравши в кожному з них *карі'*. За Ісмаїлом ібн Ісхаком аль-Малікі (пом. 282 р.г./895 р.н.е.), чия книга містить рецитації 20 *курра'*, послідував Аль-Табарі, чия книга має більше 20 рецитацій, і Аль-Даджуні (пом. 324 р.г./935 р.н.е.), книга якого включає 11 рецитацій. Після них з'явився Ібн Муджагід, перший вчений, який представив сім *курра*, яких він вибрав в таких містах як Медина, Мекка, Куфа, Басра та Дамаска.¹⁵⁷ Його книга, *Кітаб аль-Саб'ах*,¹⁵⁸ містить рецитації наступних *курра*:

Карі	Його Регіон
Нафі (пом. 169 р.г./785 р.н.е.)	Медина
Ібн Касір (пом. 120 р.г./737 р. н. е.)	Мекка
Ібн Амір (пом. 118 р.г./736 р. н. е.)	Дамаск
Абу Амр (пом. 154 р.г./770 р. н. е.)	Басра
Асім (пом. 128 р.г./744 р.н.е.)	Куфа
Хамза (пом. 156 р.г./722 р.н.е.)	Куфа
Аль-Касі (пом. 189 р.г./804 р. н. е.)	Куфа

Деякі сучасні дослідники критикують працю Ібн Муджагіда на тій підставі, що вона вводить в оману маси людей щодо співвідношення семи стилів рецитації (ахруф) із сімох канонічних рецитацій (кіра'ат).¹⁵⁹ Щоб вирішити цю проблему, деякі дослідники писали книги про рецитації лише одного карі' або восьми чи десяти курра.¹⁶⁰

На підтримку книги Ібн Муджагіда його учень Абу Тахір ібн Абу Хішам стверджує, що люди неправильно зрозуміли Ібн Муджагіда, який був надто розумним, щоб зробити таку помилку.¹⁶¹ Деякі дослідники стверджують, що він вибрав сім рецитацій просто тому, що він хотів, щоб це число узгоджувалося з тим фактом, що Коран був відкритий у семи стилях рецитації.¹⁶² У своїй передмові Ібн Муджагід зазначає, що він обрав ці сім курра на основі оцінки цих чоловіків, а не їхніх рецитацій.¹⁶³

Незважаючи на багаточисельність передавачів його Аль-Саб'ах, Ібн Муджагід обрав лише по два або три з них для кожного карі. Після цього він ще більше скоротив їхню кількість, щоб полегшити

Розділ 6. Походження різних стилів рецитації

людям читання Корану, вибравши двох найвидатніших передавачів. За його словами, найбільш обізнаними та надійними з них є такі:

Карі	Його перший передавач	Його другий передавач
Нафі	Кулан (пом. 220 р.г./ 835 р.н.е.)	Варш (пом. 197 р.г./ 812 р.н.е.)
Ібн Касір	Кулан (пом. 220 р.г./ 835 р.н.е.)	Кунбул (пом. 219 р.г./903 р. н. е.)
Ібн Амір	Хішам (пом. 245 р.г./ 859 р. н. е.)	Ібн Даквін (пом. 42 р.г./ 856 р. н. е.)
Абу Амр	Аль-Дурі (пом. 246 р.г./ 860 р.н.е.)	Аль-Сусі (пом. 261 р.г./ 874 р.н.е.)
Асім	Шубба (пом. 193 р.г./809 р.н.е.)	Хафс (пом. 180 р.г./ 805 р.н.е.)
Хамза	Халаф(пом. 229 р.г./843 р.н.е.)	Халлад (пом. 220 р.г./ 835 р.н.е.)
Аль-Кі- саї	Абу аль-Ха- ріс (пом. 240 р.г./864 р.н.е.)	Аль-Дурі (пом. 246 р.г./ 860 р.н.е.) ¹⁶⁴

Робота Ібн Муджагіда була прийнята та відроджена його послідовниками, такими як Маккі ібн Абу Таліб аль-Кайс, який написав *Аль-Табсірах фі аль-Кіра'ат аль-Саб*¹⁶⁵ та *Аль-Кашф 'ан Вуджух аль-Кіра'ат аль-Саб*,¹⁶⁶ та Аль-Дані, чий *Аль-Тай-*

сір став настільною книгою для студентів про сім рецитацій у їхніх чотирнадцяти версіях.

Ібн Муджагід вважає всі рецитації, не згадані в його *Аль-Саба'а*, як невідповідні.¹⁶⁷ Інші дослідники відкидають цю точку зору на тій підставі, що багато *курра*, як припускають, були такими ж або навіть більш видатними, ніж ті, що містяться в його *Аль-Саба'х*, як-от Абу Джафар з Медини (пом. 128 р.г./ 747 р.н.е.), вчитель Нафі, якого сам Ібн Муджагід згадував у своєму вступі як вченого та шанованого карі. Якуб аль-Харамі з Басри (пом. 205 р.г./820 р.н.е.) з'явився в цій книзі лише для того, щоби пізніше бути заміненим на Аль-Кіс'аї. На додаток до цих двох, деякі дослідники стверджують, що рецитація Халяфа аль-Багдаді (пом. 229 р.г./843 р.н.е.) є такою ж достовірною, як і та, яку було знайдено в *Аль-Саба'ах*. Таким чином, згідно з цією точкою зору, існує десять послідовних рецитацій, причому три останніх рецитації були додані до семи Ібн Муджагіда.¹⁶⁸

При цьому інші коранознавці стверджують, що деякі або всі рецитації наступних *курра'* є достовірними та прийнятими: Ібн Мухайсін (пом. 123 р.г./740 р.н.е.) з Мекки, Аль-Язідді (пом. 202 р.г. / 817 р. н. е.) з Басри, Аль-Хасан аль-Басрі (пом. 110 р.г./720 р.н.е.) з Басри та Аль-Амаш (пом. 148 р.г./ 765 р.н.е.) з Куфи.

В підтримку цього вони зазначають, що прийнятність рецитації має залежати лише від умов, згаданих вище, і що передача деяких або всіх з них є достовірною відповідно до міст або людей, які отримали її послідовним чином.¹⁶⁹ Проте, Аль-Касталані стверджує, що чотири рецитації, які йдуть після десяти загальноприйнятих, вважаються невідповідними.¹⁷⁰ Цієї думки також притримується Ібн

аль-Салах, Абу Наср ас-Субхі, його син Абу аль-Хасан, і Аль-Багаві.¹⁷¹

На завершення можна сказати, що різні варіанти читання існували з часів Пророка, і всі люди стверджували, що Пророк навчив їх читати таким особливим способом. Наступники продовжували цю практику, і деякі з видатних курра' поміж них були відряджені в різні міста саме для навчання людей. Зі збільшенням кількості курра дехто став відомим і присвятив себе рецитаціям. Отже, їх почали ототожнювати з певною рецитацією. Згодом Ібн Муджагід визнав канонічними сім рецитацій, які користувалися найбільшою повагою незважаючи на те, що на думку деяких дослідників ще три мали такий самий статус.

Проводилися дослідження рецитацій з послідовним ланцюгом передачі, а також значення та поява «невідповідних» рецитацій. Таким чином, ми бачимо, що прийнятність рецитації залежить від умов, які її визначають. Крім того, сім рецитацій (*кіра'ат*) повністю відрізняються від семи стилів рецитації (*ахруф*), оскільки перші укладачі та автори, які займалися цією темою, зібрали необмежену кількість рецитацій. Спосіб передачі є найважливішою умовою для прийняття рецитації, оскільки всі ті рецитації, які не відповідають цій умові або двом іншим (відповідність еталонним примірникам Усмана та нормам арабської мови) вважаються невідповідними, незрозумілими або неприйнятними.

РОЗДІЛ 7

Вибір рецитації

Вибір рецитації – процес, відомий як *іхтіяр*, базується на усвідомленому виборі окремим коранознавцем найбільш достовірних і правильних способів рецитації.¹

Курра використовував три умови для прийняття рецитації: відповідність граматиці арабської мови, еталонним примірникам Усмана та прийняття рецитації *амма*². Значення термін *амма* тлумачиться і означає або жителів Медини та Куфи (вагома причина для вибору), або мешканців Мекки та Медини.³

Ібн аль-Джазарі стверджує, що *курра* вибирали та віддавали перевагу певним рецитаціям для самих себе і для навчання своїх учнів. Однак вони ніколи нічого не вигадували і не склали текстів, бо це було б неприйнятним.⁴

У зв'язку з цим, слово *іхтіяр* часто зустрічається в тих книгах, де йдеться про рецитації, наприклад:

1. *Іхтіяр* Якуба дотримуються звичайні [люди] Басри.⁵

2. Люди домовилися щодо свого *іхтіяр* (тобто, *курра* десяти рецитацій).⁶

3. У цій книзі я відзначив рецитації видатних *курра*, які були відомі завдяки своїм рецитаціям і *іхтіярам*.⁷

4. У праці, яка йому приписується, *Аль-Худжа фі аль-Кіра'ат аль-Саб'*,⁸ Ібн Халавайх каже, що семеро *курра'* засновували свій *іхтіяр* на традиціях.⁹

Для того, щоб зробити будь-який вибір карі повинен покладатися на традиції, оскільки йому заборонено робити це на власний розсуд, коли справа доходить до розгляду невідповідних рецитацій, усі з яких були відхилені.¹⁰ Після відбору та упорядкування рецитацій коранознавці почали писати книги, щоб встановити достовірність вибраних рецитацій на основі вищезазначених критеріїв. Враховуючи розбіжності між філологами щодо необхідного ступеня вільності читання, їхній вибір відрізнявся.

Аль-Мубаррід (пом. 285 р.г./898 р.н.е.), автор *Кітаб Іхтіджадж аль-Кіра'ат*, був першим вченим, який писав на цю тему.¹¹ Після нього був Абу Бакр ібн аль-Саррідж (пом. 316 р.г./928 н. е.) автор *Кітаб Іхтіджадж аль-Кіра'ат*¹²; Ібн Дарастувайх (пом. після 330 р.г./941 р. н. е.) автор *Кітаб аль-Іхтіджадж лі аль-Кірра'*¹³; Ібн Міksam (пом. 332 р.г./943 р.н.е.) автор *Кітаб Іхтіджадж аль-Кіра'ат*, *Кітаб аль-Саб'ах бі Ілаліга аль-Кабір*, *Кітаб аль-Саб'ах аль-Авсат*, і *Кітаб аль-Саб'ах аль-Сагір* (праця також відома як *Шіфа' аль-Судур*)¹⁴; Абу Тахур 'Абд аль-Вахід аль-Баззар (пом. 349 р.г./960 р.н.е.), учень Ібн Муджагіда та автор *Кітаб аль-Інтісар лі Хімзах*¹⁵; Мухаммад ібн аль-Хасан аль-Ансарі (пом. 351 р.г./962 р.н.е.), якому приписується *Кітаб аль-Саб'ах бі Іллілах аль-Кабір*¹⁶; Ібн Халавайх (пом. 370 р.г./980 р.н.е.), якому приписується *Кітаб аль-Худжах фі аль-Кіра'ат аль-Саб'ах*¹⁷; Абу 'Алі аль-Фарісі, автор великої книги на підтримку *Кітаб аль-Саб'ах* свого вчителя Ібн Муджагіда під назвою *Кітаб аль-Худжах лі аль-Курра'*

*аль-Саб'ах*¹⁸; Абу Зар Абд аль-Рахман ібн Мухаммад ібн Зенджала (один з учнів Аль-Фарісі), чий *Худжату аль-Кіра'ат*¹⁹ було складено до 403 р.г./1012 р.н.е.²⁰; та Абу Бакр Ахмад ібн 'Убайдуллах ібн Ідріс, чий *Аль-Мухтар фі Ма'ані Кіра'ат Агль аль-Амсар* включає рецитацію Якуба аль-Хадрамі на додаток до семи Ібн Муджагіда.²¹ У п'ятому ісламському столітті ми знаходимо книгу Маккі (пом. 437 р.г./1080 р.н.е.) *Аль-Каушф 'ан Вуджах аль-Кіра'ат аль-Саб ва 'Ілаліга ва Хіджадж*.²²

СПРОСТУВАННЯ СВОБОДИ ВИБОРУ РЕЦИТАЦІЇ

Ібн аль-Баккилані був стурбований тим, що люди можуть неправильно витлумачити ці відмінності як те, що *курра'* може обрати будь-яку рецитацію. Він стверджує, що вони не могли так робити, оскільки всі дослідники погодилися, що рецитація може бути прийнята, лише якщо вона була передана по надійному ланцюгу. Крім того, за його словами, це найважливіша і найбільш очевидна робота *курра*, оскільки вони приймали будь-яку рецитацію, котру чули, на тій підставі, що вона може бути достовірною й має правильний ланцюг передачі, поки не буде доведено, що вона є неприйнятною. Наприклад, Аль-Амаш каже, що коли він читав не так, як навчив його вчитель Ібрагім ан-Наха'ї, останній не казав «Це неправильно», а «Читай так і так».²³

Ібн аль-Баккилані пояснює, що, оскільки це була практика саляфів, малоімовірно, що *курра* ігнорували б її в питанні рецитації Корану.²⁴ Багато видатних і відомих *курра* роблять подібні заяви.

Наприклад:

1. За словами Нафі він вивчив Коран від 70 *курра* серед послідовників, і що він ґрунтує свій вибір на згоді двох із них.²⁵

2. Ібн Муджагід стверджує, що Нафі дотримувався традиції ранніх *курра*.²⁶

3. Суф'ян аль-Саурі підтримував читання Хамзи на тій підставі, що «він не читав жодної літери (*харф*) Корану поза традицією (*асар*)»²⁷.

4. Абу Амра ібн аль-Ала сказав, що якби він був вільний декламувати так, як хотів, він би прочитав так і так.²⁸

5. Абу Амр ібн аль-Аля запитали, чи чув він свої власні рецитації та вибрані рецитації від саляфів. Він відповів, що якби він цього не чув, то не читав би його, тому що Коран повинен читатися відповідно до сунни (тобто переказу).²⁹

Відповідно, стверджує Ібн аль-Баккилані заборонено читати у спосіб, який не відповідає традиції.³⁰

Щодо того, як *курра* підтверджували свій вибір цитуванням граматичних та інших доказів, Ібн аль-Баккилані каже, що всі вони погоджуються з тим, що їхні вибори були передані безпосередньо від Пророка, і що немає заперечень проти додавання інших логічних доказів на підтримку цього конкретного переказу. Кожен *карі* лише пояснює, чому він обрав певну рецитацію, що не передбачає відкидання чи спростування інших.

На підтримку свого власного вибору Ібн аль-Баккилані каже, що цей спосіб є найбільш плавним в арабській мові і кращим за інші.³¹

Крім того, аль-Касталані стверджує, що перевага певних рецитацій ґрунтується лише на тому, на-

скільки вони відповідають найбільш промовистим і відомим характеристикам арабської мови, оскільки всі вони є достовірними та загальноприйнятими.³²

Отже, лінгвістичні докази використовуються лише для обґрунтування причини свого вибору, але ніколи не використовуються як єдина причина. Тут Ібн аль-Мунайїр не погоджується з Аль-Замахшарі, який вважав, що сім *курра* вибирали читання так, ніби вони були вільні від умови достовірного переказу.³³ Коранознавці як і раніше можуть обирати будь-яку достовірну рецитацію за умови, що вона підкріплена переказом та використовується кваліфікованим і уповноваженим карі.³⁴

Право вибору конкретної рецитації регулюється традицією. Вільне використання синонімів або рецитація відповідно до значень слів не вважається вибором оскільки це суперечить умовам прийнятності. Тому такі практики відкидаються і вважаються навіть гіршими за невідповідні рецитації.³⁵ Усі коранознавці погоджуються, що така рецитація заборонена і що вона має бути припинена та знищена. Деякі приклади, які приписуються особистим рукописам Корану, розглядалися або як недостовірні у своїй передачі або як такі, що були анульовані після закінчення Одрокнення.³⁶

Гольдзігер наводить приклади таких відхилених рецитацій та робить висновок, що їх використовували для внесення фундаментальних змін у рецитації з послідовною передачею.³⁷ Однак, він ігнорує той факт, що всі вони вважаються невідповідними та поодинокими, а не послідовними.³⁸ З іншого боку, Абу Убайда каже, що ці невідповідні рецитації слід використовувати лише для пояснення значень добре відомих рецитацій.³⁹

Письмовий текст Корану являє собою перший стиль рецитації, у якому він був відкритий в процесі Одкровення.⁴⁰ Таким чином, інші прийнятні способи рецитації, незалежно від різних інтерпретацій вчених, є лише варіаціями, які повинні відповідати переказу. У цьому відношенні сподвижники й наступники співставляли будь-які спірні рецитації зі вченням Пророка, як у згаданому вище випадку з Умаром ібн аль-Хатабом та Хішамом ібн Хакімом.⁴¹

Ібн Халавайх стверджує у своєму *Кітаб Ір'а-бі Талатін Сурах мін аль-Коран аль-Карім*⁴², що єдиною достовірною та прийнятною рецитацією для початку сури 87:1 є *саббіх ісма Раббіка*, хоча з лінгвістичної точки зору її можна прочитати як *саббіх (бі) ісм(і) Раббіка*, як ми знаходимо в інших місцях Корану, або *фасаббіх бі хамді Раббіка* (15:98). Але оскільки ця рецитація не відповідає переказу, вона відхилена.⁴³

Ібн аль-Джазарі стверджує, що забороняється використовувати вільну аналогію при виборі певних рецитацій, оскільки Умар, Зайд, Ібн аль-Мукандір, Урва, Умар ібн Абд аль-Азіз та Аль-Ша'бі, й інші сказали: «Рецитація повинна відбуватися згідно з сунною (тобто передачею від одного покоління до іншого), і кожен повинен читати так, як його навчили»⁴⁴.

Еталонні примірники Усмана не містили позначень голосних та крапок, щоб можна було зберегти різні достовірні рецитації. Однак всі вони відповідали орфографії еталонних примірників і не могли бути використані для створення будь-якої можливої рецитації, яку допускав би текст Корану.⁴⁵ Наприклад, у своєму *Аль-Кітаб*,⁴⁶ Сібавейх підтримує деякі рецитації та заперечує проти інших, хоча

їх можна було б обґрунтувати лінгвістично, стверджуючи, що кожна рецитація повинна узгоджуватися із сунною і приймалася людьми.⁴⁷ Він використовує певні рецитації на підтримку граматичних аргументів, щоб обґрунтувати достовірність певних граматичних конструкцій. Наприклад, він каже, що певна конструкція є достовірною, оскільки вона з'являється в рецитації мешканців Медини.⁴⁸

Сподвижники та наступники обирали конкретні рецитації та пояснювали, чому вони це зробили. Першим сподвижником, котрий, як відомо, зробив це, був Ібн Аббас,⁴⁹ який прочитав наншуруга (2:259) і обґрунтував свій вибір, цитуючи «*тума іза ш'я анишарах*» (80:22). Серед ще більш ранніх філологів ми знаходимо Аль-Халіла ібн Ахмада та його учня Сібавейха, які використовували граматичні, морфологічні та фонетичні дані для підтвердження достовірності певних переказів.⁵⁰

Ми також помічаємо це в дискусіях знавців Корану та в книгах на такі теми, як коментарі до Корану (*тафсір*)⁵¹, значення Корану (*ма'ані аль-Коран*)⁵² та оголоси Корану (*іраб аль-Коран*).⁵³ Наприклад, у своєму Ма'ані аль-Коран ва Ірабуг,⁵⁴ Аль-Зуджадж проводить лінгвістичне дослідження різних способів рецитації *аль-хамду* (1:2) і вирішує читати його з дамма, оскільки це відповідає достовірному переказу.⁵⁵ Харун ібн Муса аль-А'вар (пом. до 200 р.г./815 р.н.е.) зібрав деякі рецитації та дослідив їх передачу й інші докази, щоб підтвердити їхню достовірність.⁵⁶ Його сучасники заперечували проти його роботи, кажучи, що прийнятність і достовірність кожної рецитації повинні залежати лише від її послідовної передачі.⁵⁷

Абу Хайян повідомляє, що Абу аль-Аббас Ахмад ібн Яхья не віддавав переваги жодній із семи

рецитацій і сказав: «Коли сім курра не можуть дійти згоди щодо і'раб і Корану, я не віддаю перевагу одному перед іншим. Але коли я звертаюся до звичайної мови людей, я віддаю перевагу тій формі, яка сильніша».

Абу Хайян погоджується з цим, посилаючись на Абу аль-Аббаса як на надійну, релігійну людину та знавця граматики й мови.⁵⁸

Численні варіації у способах рецитації виникли через те, що еталонні примірники Корану Усмана не містили оголосів та крапок. Отже, *курра* зіткнулися з великою різноманітністю можливих прочитань.⁵⁹ Ранній приклад цієї тенденції наведено Ібн Міксамом (пом. 328 р.г./939 р.н.е.), який покладався лише на письмовий текст еталонного примірника Корану Усмана та арабську мову. Однак, влада Аббасидів того часу, підтримана консенсусом знавців Корану, заборонила йому поширювати свої погляди на тій підставі, що його підхід був недійсним, оскільки він не підпорядковував свою рецитацію переказу.⁶⁰ В іншому випадку він декламував у стилі, який існував до укладення Корану Усмана та подальших кроків, які встановили його як канонічний текст.⁶¹

Якби люди могли декламувати будь-яким способом, сумісним з орфографією Корану Усмана можливо, усі такі рецитації були б прийнятні. Наприклад, з граматичної точки зору *кун фа якун* (3:47 і 36:82) можна прочитати або з *фатха*, або з *дамма*. Але єдиний спосіб, прийнятий у 3:47, це *дамма*, тоді як обидва способи прийнятні в сунні 36:82.⁶²

Інший приклад міститься у 22:23, де в Корані Усмана *лулу'ан* пишеться з аліф. Якби курра дотримувалися лише орфографії, вони продекламували б це з *фатха* у першому прикладі та з *касра* в останньому. Однак Нафі та 'Асім читають обидва слова з

фатха, тоді як решта *курра* читають перше з *фатха*, а останнє з *касра*.⁶³

Що стосується постановки крапок, єдиним способом рецитації для сури 2:123 є *ва ла тафі уха шафа'атун*, тоді як подібний приклад читається як з *я'*, так і з *та'* у сурі 2:48: *ва ла юкбалу мінга шафа'атун і ва ла тукбалу мінга шафа'атун*.⁶⁴ У 4:94 слово *فسوا* читається і як *фа тасаббату*, і як *фа таббаяну*, оскільки обидва були передані по ланцюгу. Але в 9:114 слово *آية* можна прочитати, згідно з орфографією, як *ійягу*. Це достовірна рецитація, яку приписують людям, тоді як інший можливий спосіб, абагу, є невідповідною рецитацією, що суперечить загальній рецитації та вважається дивною, хоча її приписують Хаммаду аль-Равія. Крім того, у сурі 7:48 люди читають *тастакбірун*, на відміну від *тастактірун*, рецитація, яка вважається недостовірною на тій підставі, що вона суперечить переказу.⁶⁵

З іншого боку, певні слова мають більше ніж одну достовірну рецитацію (наприклад, *Джибріль*, *Джабріл*, *Джахра'іл* та *Джабра'іл*), тоді як сама орфографія не дає однозначної відповіді. Той факт, що деякі слова Корану можуть писатися інакше, ніж зазвичай, при цьому продовжуючи вказувати лише на одну рецитацію, підтверджує важливість переказу. Деякі приклади цього: *ва джі'а* (89:23), *لِشَايْءٍ* (*лі шай'ін*) (18:23), *لِأَذْيَحْتُهُ* (*ла азбаханнагу*) (27:21) з додаванням *аліф*, які читаються відповідно як *ла азбаханнагу*, *лі шай'ін* та *джі'а*; а також *бі аййідін* (51:47) та *бі аййікум* (68:6), з додаванням *я'*, які читаються як *бі айідін* та *бі аййікум* відповідно.⁶⁷ Звідси, вихідною основою будь-якої рецитації є переказ, від якого завжди залежить орфографія.⁶⁸ Отже, на практиці ми виявляємо, що навіть незважаючи на

те, що курра не доходили згоди щодо рецитації кожного окремого слова, усі їхні рецитації були орфографічно однаковими. Наприклад, вони погодилися щодо *малік аль-мульк* (3:26) і *малік аль-нас* (114:2), але не щодо 1:4, де одні з них декламували *малик*, а інші читали *малік*. Проте всі ці рецитації є достовірними, оскільки ланцюг їхньої передачі є надійним.⁶⁹

Більше того, ми знаходимо теоретичні способи рецитації, які відповідають орфографії Корану Усмана і узгоджуються з арабською мовою, але котрі, як повідомляється, не використовувалися жодними *курра*. Це також підтверджує важливість переказу. У зв'язку з цим дослідники посилаються на ва Кура'анан *фаракнагу лі такра'агу 'ала аль-насі 'ала мукхін* (17:106), який, з лінгвістичної точки зору, можна прочитати як *мукх*, *макх* і *мікх*. І все ж *курра* читають це лише як *мукх*.⁷⁰

Гольдзігер припускає, що ці відмінні рецитації виникають із тлумачень певними *курра* вокалізованого тексту без крапок відповідно до власного розуміння у відносно пізню дату. Але ця теорія не помічає важливості переказу та ігнорує існування багатьох вчених, які присвятили свої дослідження цій темі. Незалежно від того, чому існує прийнятий варіант або невідповідні рецитації, його пояснення, здається, не спираються на жодні реальні докази. Наприклад, він цитує повідомлення про те, що Катада (пом. 117 р. хіджри/735 р.н.е.) прочитав *фа акілу анфусакум* (2:54) замість достовірного *фа уктулу анфусакум*. Він стверджує, що оскільки Катада вважав, що він прочитав його таким альтернативним способом оскільки останній варіант означав суворе покарання, яке було несумісне зі згаданим

гріхом. Коментуючи це, Гольдзігер каже: «У цьому прикладі ми бачимо об'єктивну точку зору, що стало причиною різночитань»⁷¹.

Однак це легко спростувати, бо всі версії, крім однієї, повідомляють про те, що Катада прочитав фа уктулу анфусакум і витлумачив це як те, що вони стояли, б'ючись один з одним у два ряди, доки їх не попросили зупинитися, результатом чого стали мученицька смерть для тих, хто був убитий, і покаєння для тих, хто залишився живим.⁷² Аль-Куртубі, який повідомляє, що Катада прочитав фа акілу анфусакум, тлумачить акілу (врятувати) як «врятуйте себе від помилки вбивством», таким чином надаючи йому те саме значення, що й актулу.⁷³

Гольдзігер також цитує 48:9, де він використовує певні достовірні рецитації на протигагу іншим. Він зазначає, що деякі *курра* читали *ту'аззіругу* як *туаззіругу* (використовуючи за замість *ра*'), тому що, як він припускає, вони, можливо, хотіли уникнути попереднього слова, оскільки воно означає матеріальну допомогу, тоді як останнє слово менш обмежене за значенням.⁷⁴ Однак насправді обидва слова зустрічаються в Корані (наприклад, у 7:157 і 48:9) без видимої різниці в значенні. Крім того, арабська лексика надає аззара та назара однакового значення.

Ібн Мансур тлумачить азарагу як фаххамагу, ва аззамагу, анагу, ва каввагу та ва назарагу. На підтвердження цього він цитує *лі ту'аззіругу ва ту-ваккіругу* (48:9) і *ва 'аззартумугум* (5:12)⁷⁵ і додає, що арабською мовою *аль-тазір* означає *аль-наср* – язиком і мечем. Він повідомляє, що Варака ібн Науфаль сказав на підтримку Пророка з самого початку Одкровення: «Якщо він буде посланий, поки я живий, я допоможу йому» (*са у'аззіругу ва ансуругу*).

Ібн Мансур каже, що тут аль-та'зір означає «допомогу, піднесену повагу та періодичну допомогу».⁷⁶ Таким чином, не можна сказати, що 'аззара та 'аззаза відрізняються за значенням. Використовуючи той самий загальний підхід, Гольдзігер вважає, що певні розбіжності між *курра*' пов'язані з їхнім страхом приписати Богові та Його Посланцю щось, що може применшити їхні якості. Він цитує бал 'аджібта ва яхшарун (37:12) (Вони справді дивуються, коли висміюють), який деякі з курра Куфи прочитали як аджібта, тоді як інші прочитали його як аджібту. Він стверджує, що коментатори Корану тлумачили аджаб як посилання на Бога, хоча деякі вважають за краще приписувати «подив» Пророку, оскільки недоречно приписувати це Богу. Він стверджує, що початкове значення — *аджібту*, і в підтвердження свого тлумачення цитує Аль-Табарі.

Однак, насправді, Аль-Табарі підтверджує та приймає обидві рецитації на тій підставі, що Коран був відкритий двома способами.⁷⁷ Але він також згадує, що Шурайх (пом. 80 р.г./699 р. н. е.) читав *аджібта* і заперечував *аджібту*, кажучи, що аджаб не можна приписувати Богу. Однак Ібрагім аль-Наха'ї заперечує проти аргументу Шурайха і стверджує, що «*Абдуллаг ібн Масуд, який читав аджібту, був більш обізнаним, ніж Шурайх*».⁷⁸

За словами Гольдзігера, ці дві рецитації суперечать одна одній, і те, що Аль-Табарі прийняв обидві, вказує на те, що йому було важко відмовитися від одного читання на користь іншого.⁷⁹ Однак, Аль-Табарі підтверджує достовірність обох рецитацій і стверджує, що, хоча вони відрізняються за значенням, вони обидві правильні та надійні. На підтримку цієї точки зору він стверджує, що Пророк настільки дивувався віршам, які йому були відкриті,

що багатобожники висміювали його за це, і що Бог дивувався тому, що говорили багатобожники.

Аль-Куртубі повідомляє, що Алі ібн Сулейман сказав, що обидві рецитації узгоджуються за своїм однаковим значенням, і що обидва слова аджібта і аджібту стосуються Пророка. Він також цитує Абу Джафара ан-Наххаса, який схвалює це тлумачення та вважає його правильним. Аль-Куртубі додає, що бал аджібту може означати щось на кшталт: «Справді, їхні дії є огидними в моїх очах», і цитує Аль-Байгакі, який пов'язав аджіба в цьому контексті з хадисом аджіба Раббука.⁸⁰ Аль-Наккаш тлумачить бал аджібту як бал анкарту. Аль-Хасан ібн аль-Фадл підтверджує це, стверджуючи, що слово аджаб, коли воно стосується Бога, означає інкар і та'зім і що це давнє арабське використання (ва гува лугат аль-араб).⁸¹

Насправді, якби прийнятні рецитації не повинні були відповідати умові передачі, або якщо б їхній страх приписати певні вади Богу та Його Посланцю спонукав курра змінювати деякі способи рецитації, як вважає Гольдзігер, можна було б очікувати, що вони могли також змінити інші слова в Корані. Фактично, вони нічого не зробили, окрім того, що витлумачили їх відповідно до арабської мови. Для прикладу:

«Воістину, Аллаг не посоромиться навести приклад комара або й щось понад нього». (2:26)

«Вони хитрували, але й Аллаг хитрував. Аллаг – найкращий із хитрунів!» (8:30)

«Ні ж бо, руки Його широко простягнуті, наділяє Він, як побажає!» (55:31)82

Точка зору Шурайха відхилена та визнана неприйнятною на тій підставі, що вона суперечить передачі.⁸³ Крім того, немає жодних доказів гіпотези Гольдзігера про те, що аджібту є оригінальним прочитанням. Коментатори Корану тлумачать аят таким чином, що обидві рецитації підтверджують одна одну,⁸⁴ а курра приймають та засвідчують їх, оскільки вони узгоджуються з необхідними умовами.⁸⁵

Гольдзігер також стверджує, що в 12:110 оригінальна рецитація — *казабу*, і це бентежило мусульман і змусило їх шукати спосіб відкинути цю рецитацію. За його словами, було запропоновано багато рішень, але є факт, який вказує на те, що це був оригінальний запис, і що кузібу та куззібу були запроваджені курра пізніше.⁸⁶ Знову ж таки, однак, здається безглуздим стверджувати, що будь-яка рецитація є оригіналом, оскільки текст Корану не містить доказів для такого твердження. Насправді ці рецитації приписують лише Муджагіду.⁸⁷ Деякі дослідники стверджують, що кузібу і куззібу, які є широко вживаними словами, це оригінальні рецитації, а не відповідна рецитація, яка приписується виключно Муджагіду, походить від двох достовірних рецитацій,⁸⁸ а не навпаки, як стверджував Гольдзігер.⁸⁹

Муджагід інтерпретував вірш так: «Коли апостоли втратили надію, що їхній народ (який відкинув їхнє послання) буде покараний, і що їхній народ думав, що апостоли сказали неправду, Наша допомога досягла їх».⁹⁰ Однак Аль-Табарі стверджує, що цю рецитацію було відхилено, оскільки вона суперечить достовірним рецитаціям. Крім того, він стверджує, що якби це було допустимо, це було би витлумачено таким чином, щоб не суперечило рецитаціям переданим послідовним ланцюгом, і що це було би

краще, ніж в Муджагіда. Найкраще тлумачення рецитації Муджагіда, пише він, таке: *«Доки апостоли не втратили надію на те, що їхній народ, який ставився до них як до брехунів, буде покараний Богом – і Апостоли знали, що їхній народ бреше»*.

Аль-Табарі вважає, спираючись на Аль-Хасана і Катаду, що занн може означати ільм (знання).⁹¹ Таким чином, як рецитація, так і тлумачення Муджагіда суперечать консенсусу курра і коментаторів Корану.⁹² Ібн аль-Джазарі стверджує, що Абу аль-Касім аль-Хузалі у своєму Аль-Каміль, приписує Муджагіду певні рецитації, які мають недостовірний ланцюг передачі⁹³, і стверджує, що ця книга сповнена помилок щодо ланцюгів рецитацій, і що вона містить неприйнятні рецитації, котрі не мають достовірного ланцюга.⁹⁴ Ібн Халавайх також відносить рецитацію Муджагіда до невідповідних.⁹⁵

Гольдзігер зазначає про внесок Айші у цю дискусію. Однак, його розповідь вводить в оману, оскільки ця дискусія стосувалася суто куззібу, а не кузібу, який вона відкинула.⁹⁶ (Однак, вона заперечувала проти тлумачення Ібн Аббаса, а не проти самої рецитації⁹⁷).

Аль-Касталані стверджує, що Айші заперечувала проти кізібу, тому що вона не отримала його в послідовний спосіб.⁹⁸ Що стосується казабу, то він взагалі не фігурує в цій дискусії, і Гольдзігер помиляється, коли припускає, що Айша заперечувала проти казабу.

Незважаючи на те, що рецитація Муджагіда вважається невідповідною, оскільки її приписують лише йому, дві достовірні та послідовні рецитації є серед семи канонічних рецитацій. Перша — це кузібу, яку приписують Убайю, Алі, Ібн Масуду та Ібн Аббасу (сподвижники); Муджагіду, Тальсі і Аль-А-

машу (наступники); Асіму, Хамзі і Аль-Кісі, які представляють кувейтців серед семи видатних курра.⁹⁹ Аль-Замахшарі, який заснував свій коментар до Корану на цьому читанні, тлумачить його так: «Допоки апостоли думали, що їхні душі говорили їм неправду, коли вони сказали їм, що вони переможуть» або «Їхня надія сказала їм неправду».¹⁰⁰

Гольдзігер неправильно розуміє Аль-Замахшарі, вважаючи, що його тлумачення представляє *казабу*.¹⁰¹ Однак, уважне прочитання підтверджує, що воно базується на *кузібу*. Питання вирішується ще й тим фактом, що він окремо згадує *казабу*, приписуючи це Муджахіду.¹⁰²

Друга достовірна рецитація – *куззібу*, яка приписується Айші¹⁰³; Аль-Хасану, Катаді, Мухаммаду ібн Ка'абу, Абу Раджі ібн Абу Мулайка, і Аль-А'раджу (наступники)¹⁰⁴; а також Нафі, Ібн Касіру, Ібн Аміру, і Абу Амру ібн аль-Ала серед семи видатних *курра*.¹⁰⁵ Айша інтерпретувала цей вірш так: «До тих пір, поки апостоли не втратили надію на те, що їхні люди, які вважали їх брехунами, не стануть віруючими, і апостоли не прийшли до думки, що до них ставилися як до брехунів серед своїх ближніх, допомога Божя досягла їх».¹⁰⁶ Аль-Табарі каже, що інші дослідники читали *куззібу* і розуміли вірш так: «Доки апостоли не прийшли до думки, що (маючи на увазі під заанн у цьому контексті 'ільм [знання]) їхній народ ставився до них як до брехунів, до них прийшла Наша допомога».¹⁰⁷ Це останнє тлумачення заанн, що означає «ільм», приписується Аль-Хасану та Катаді. Однак Аль-Табарі заперечує, заявляючи, що це суперечить поглядам сподвижників, і що араби використовують заанн замість 'ільм лише тоді, коли знання отримано через повідомлення або коли це фізично не видно. Таким

чином, у цьому вірші занн не може означати ільм.¹⁰⁸ В іншому прикладі, який Гольдзігер також цитує на підтримку своєї теорії, Ібн Аббас читає *фа ін аману бі ма амантум бігі* або *фа ін аману бі аль-ладні амантум бігі* замість звичайних рецитацій, які відповідають Усмановому запису Одкровення: *фа ін аману бі мітлі ма амантум бігі* (2:137).

Ібн Аббас зробив це на тій підставі, що не існує жодної істоти, подібної до Бога.¹⁰⁹ Однак, Аль-Табарі стверджує, що це повідомлення суперечить Корану Усмана та консенсусу курра.¹¹⁰

Окрім того, Ібн Аббас узгоджений з рецитацією Корану Усмана.¹¹¹ Відповідно до Аль-Табарі, тлумачення повинно бути таким: «Коли вони вірять у те, що згадується в цьому уривку книги Бога і Його пророків, як ви вірите в них, вони справді на правильному шляху». Він дійшов висновку, що під аналогією в цьому зв'язку мається на увазі аналогія між двома віруваннями, а не між тим, у що вірять.¹¹²

Із цього приводу Аль-Заджадж стверджує, що якби хтось запитав чи є щось подібне на *іман* (віра, надія), окрім самого *іман*, відповідь була би зі зрозумілим значенням: «Якщо вони вірять, як ти віриши у пророків, і вірять в єдність, як ти, вони на прямому шляху і стали мусульманами, як ти».¹¹³ Окрім того, автор Мукаддімат *Кітаб аль-Мабані*¹¹⁴ лінгвістично вивчає конструкцію цього вірша та підтверджує його достовірність, кажучи: це означає «якщо вони вірять, як ви вірите», оскільки ба' додається лише для наголосу (*та'кід*). Значення фрази: *місла ма амантум бігі*, і *місл* додано для підтвердження (*таукід*). Таким чином, значення фрази є *фа ін аману бі ма амантум бігі*. У зв'язку з цим, він посилається на суру 42:11, *лайса ка міслігі шайюн* (ніщо не схоже на Нього), де *місль* додано,

щоб підсилити значення: «Немає нічого подібного до Нього». Іншим прикладом на підтримку цього тлумачення є поетичний вірш «*Ка місль аль-шамс із базагат біга нухза ва мі'тару*», де місл додано з тієї ж причини.¹¹⁵

Ібн Абу Давуд, який передає цей переказ у різних версіях, їх всі заперечує, заявляючи, що там написано *бі місл ма амантум бігі в мусхаф аль-імам* та в усіх примірниках Корану Усмана, і що це прийнято в арабській мові. Враховуючи, що жителі міст і сподвижники ніколи не могли дійти згоди щодо помилки, особливо щодо Корану та читання їхніх молитов, він стверджує, що правильно і прийнятно арабською сказати людині, яка зустрічає вас таким чином, який ви не схвалюєте: «*А юстакбалу міслі бі газа?*» («Чи з такими, як я, так поводяться?»). Він також цитує *лайса ка міслігі шай'ун* (42:11), що означає *лайса ка міслі Раббі шай'ун*, і *ла юкалу лі ва ла лі міслі* і *ла юкалу лі ахіка ва ла лі міслі ахіка*, у якому ці вирази означають «я».¹¹⁶

У підсумку, повідомлення Ібн Аббаса, як і багато інших, що суперечать Корану Усмана, є поодиноким повідомленням, яке суперечить послідовним рецитаціям, прийнятим всіма курра, оскільки воно не відповідає умовам прийнятності.

Ібн аль-Джазарі стверджує, що рецитації можуть відрізнятись за значенням залежно від семи стилів рецитації, але не суперечити одна одній, оскільки Коран не може суперечити сам собі: «*Невже вони не замислюються про Коран? Якби він був не від Аллага, то вони знайшли б там багато протиріч!*» (4:82).¹¹⁷

Гольдзігер, який не погоджується з цим твердженням, наводить кілька прикладів «протиріч». Одне із них з'являється у 30:2-4. Тут він стверджує,

що дві рецитації *галабат ... саюглабуна і гулібат ... саяглібуна* суперечать одна одній, тому що переможці (у першій рецитації) є переможеними (у другій рецитації). Він стверджує, що більшість курра використовували перший варіант¹¹⁸, і що мусульманські дослідники вважали перемогу візантійців в 3 р.г./625 р.н.е. як одне з чудес Пророка, оскільки подія відбулася згідно з його пророцтвом (хоча, на думку Гольдзігера, це вказує не більше, ніж на надію).¹¹⁹

Насправді, перша рецитація приписується лише деяким сподвижникам (наприклад, Алі, Абу Саїду аль-Худрі, Ібн Аббас та Ібн Омару) і наступникам (наприклад, Муавії ібн Курра і Аль-Хасану).¹²⁰ Однак, вона вважається невідповідною, оскільки дослідники її відкидають. Єдина достовірна рецитація, прийнята людьми, що розглядається як передана послідовним ланцюгом, – це друга.¹²¹

Проте перша не суперечить змісту другої, якщо уважно вивчити історичні відомості. Або, як висловлюється Аль-Алісі, дві рецитації можуть відрізнитися одна від одної за своїм значенням (за умови, що вони не суперечать одна одній і що немає суперечності в тому, що група людей перемагає і зазнає поразки у два різних моменти часу).¹²² Таким чином, Сасаніди перемогли візантійців близько 615 р., а візантійці перемогли Сасанідів близько 622 р., що підтверджує поширену рецитацію:

«Переможені ромеї у найближчих землях. Але після своєї поразки переможуть вони, за кілька років. Влада належала Аллагу раніше і буде належати далі. Того дня віруючі зрадіють допомозі Аллага. Він допомагає, кому побажає. Він – Всемогутній, Милостивий!» (30:2-5)

Інша невідповідна рецитація підтверджується тим, що візантійці після перемоги в Сирії зазнали поразки від арабів в Йорданії в 8 році гіджри/629 року нашої ери в битві біля Газват-Мута, за якою через шість років відбулася битва біля Ярмуку.¹²³

Нарешті, мусульмани вважають це пророцтво дивом у їхній рецитації з послідовним ланцюгом передачі, незалежно від тлумачення Гольдзігера. Фактично, Аль-Замахшарі стверджує, що цей вірш є одним із найбільших чудес, які засвідчують правдивість пророцтва Пророка та факт, що Коран був явлений Богом, оскільки він стосується знання невидимого, яке відоме тільки Богу.¹²⁴

ПРИМІРНИКИ КОРАНУ УСМАНА І ПРОБЛЕМИ ГРАМАТИЧНИХ АБО ОРФОГРАФІЧНИХ ПОМИЛОК

Коли весь матеріал Корану було зібрано та доставлено до Усмана, він знайшов помилки в певних рецитаціях, але сказав комісії переписувачів залишити їх як є, оскільки араби їх прочитають правильно.¹²⁵

Згідно з іншою версією, він додав, що якби переписувач був сакіфітом, а читець був хузайлітом, помилок не виникало б.¹²⁶

Аль-Дані стверджує, що це повідомлення є безпідставним і неприйнятним, оскільки слабким є як його ланцюг (*мурсал*), так і контекст (*мудтаріб*). Також, навіщо Усману, який, за згодою сподвижників, упорядкував цей матеріал, щоб покласти край мусульманським міжусобицям, залишати якісь помилки, щоб виправляти їх в майбутньому?¹²⁷ Аль-Дані також стверджує, що якщо повідомлення є досто-

вірним, *лахн* (помилка) швидше полягає в рецитації, а не в орфографії, тому що багато слів, якщо їх читати відповідно до їхньої орфографії, мали б інше значення (наприклад, لأذبحنه *(лі азбаганна)*, لأوضعوا *(лі авд'ау)*, са'урікум мін набі' аль-мурсалін і الربو *(аль-рабу)*). Таким чином Усман можливо мав на увазі цей останній вид, який араби прочитали би правильно, оскільки Коран був посланий їхньою мовою.¹²⁸

Далі Аль-Дані повідомляє, що коли Айшу запитали про наявність помилок, вона відповіла, що помилилися переписувачі (*ахата'у*), і процитувала такі уривки: *ін газані ла сахірані* (20:63), *ва аль-мукіміна альсалата ва аль-му'туна аль-заката* (4:162) та *інна аль-лазіна аману ва аль-лазіна хаду ва аль-сабі'уна* (5:69).¹²⁹

Він стверджує, що, на думку Айші, вони не були найбільш легкими для вимови, і вона вважала свій власний вибір найкращим на тій підставі, що вона не могла мати на увазі буквально *ахата'у*, оскільки переписувачі так написали за загальною згодою спдвижників. На підтвердження він цитує деяких знавців Корану, котрі витлумачили її висловлювання як те, що переписувачі припустилися помилки у виборі найкращого стилю рецитації. Згідно з ними, *лахн* означає «рецитація» (*луґа*), як у висловлюванні 'Омара: «Убай акрауна ва інна ла нада'у ба'да *лахнігі*» (тобто кіра'атігі – його рецитація).¹³⁰ Автор *Кітаб аль-Мабані*¹³¹ пише, що деякі дослідники вважали, що Айша заперечувала це, адже такі рецитації не відповідали курайшитському діалекту, хоча вони достовірні згідно з іншими арабськими діалектами.¹³²

У переписах є й інші передбачувані орфографічні помилки, а саме: *ва аль-муфуна бі 'абдігім*

іза 'ахаду ва аль-сабірїна (2:177), фа ассадакаа ва акун мін аль-салїхїн (63:10), і ва асарру аль-наджва аль-лазіна заламу (21:3).¹³³ Однак, Аль-Табарї каже, що ці приклади є достовірними відповідно до різних арабських діалектів.¹³⁴ Далі він стверджує, що якби вони були написані неправильно в примірниках Корану Усмана, то весь попередній матеріал не узгоджувався би з ними, тоді як рецитація Убайя та особисті рукописи узгоджені з примірниками Корану Усмана. Наприклад, обидва містять фразу *ва аль-мукїміна аль-салата ва аль-мутуна аль-заката* (4:162).

Аль-Табарї робить висновок, що ця узгодженість вказує на те, що зміст наших поточних примірників Корану є достовірним і правильним, і що якби орфографія Корану Усмана містила помилки, сподвижники все одно правильно навчали б своїх наступників. Нарешті, він стверджує, що передача мусульманами цих рецитацій відповідно до орфографії Корану Усмана є найпереконливішим доказом їх правильності та обґрунтованості. Він додає, що це не має стосунку до переписувачів, і ніхто не повинен приписувати їм будь-яку помилку.¹³⁵

Ці переписувачі розійшлися в думках щодо того, чи слід писати *النابوب* з кінцевим та' чи га'. Усман сказав їм писати це з кінцевим та, відповідно до діалекту курайшитів, на якому було явлене Одкровення.¹³⁶ Оскільки переписувачі консультувалися з ним щоразу, коли виникала суперечка, і він виправляв їх, видається малоймовірним, щоб він дозволив би помилкам залишитися в тексті та очікував, що люди виправлять їх у своїх власних рецитаціях. Якщо він сказав переписувачам зробити це, розумно припустити, що він зробив би те саме з *التابوت* (аль-табут). Крім того, автор *Кітаб аль-Мабанї*¹³⁷ вивчив усі ці

прикладі, обґрунтував їхню прийнятність завдяки їхній гарній арабській мові відповідно до різних арабських діалектів і цитує багато рядків давньої арабської поезії на підтримку кожного прикладу.¹³⁸

Щодо їх мовної достовірності, то погляди коментаторів викладено нижче:

1. Коран 20:63: *Калу інна газані ла сахірані*. Абу Убайда стверджує, що у цьому випадку, в Корані Усмана пропущено аліф (у називному відмінку), і що переписувачі додавали я', коли воно було в знахідному чи давальному відмінках.¹³⁹

Цей уривок читається кількома прийнятими способами:

а. *Ін газані ла сахірані* приписується Хафу, оповідач Асім.

б. *Ін газані ла сахіранні* приписується Ібн Касіру.¹⁴⁰ Обидва вони читають ان як ін. В обох випадках газані це мубтада, а його хабар це ла сахірані або ла сахіранні.

в. *Інна газані ла сахірані*, як читають курра, приписують Нафі, Ібн Аміру, Шу'бі (інший оповідач Хафс), Хамзі, аль-Кіса'ї, Абу Джа'фару, Якубу, і Халафу.¹⁴¹

Граматики пропонували різні діакритичні знаки та тлумачення:

і. Це приклад *дамір аль-ша'ан*, граматичного засобу, який дозволяє уникнути узгодження в числі, з пропущеним -гу, і його слід розуміти як іннагу газані. Ця точка зору вважається слабкою. На підтвердження цього Абдуллаг ібн аль-Зубайр сказав поетові *Інна ва ракібага*, який відповів: «*Ла'ана Аллагу накатан хамалатні ілайка*».¹⁴²

іі. У цьому контексті кажуть, що інна означає на'ам.¹⁴³ Окрім того, газані є підметом, а ла сахірані є предикатом (приписується Аль-Мубарріді, Ісма-

їлу ібн Ісхаку і Абу аль-Хасану аль-Ахфашу аль-Багіру).

iii. Абу Хайян цитує наступні арабські племена, які використовують подвійну форму цього слова з аліф у всіх відмінках: *кінана, Бану аль-Харіс ібн Ка'аб, хатам, забід* та мешканці того регіону, *бану аль-анбар, бану хаджім, мурад і узра*. Абу Хайян вважає це пояснення найкращим.¹⁴⁴

Подібним чином, Аль-Замахшарі стверджує, що деякі араби трактують подвійну форму *аліф* як *аліф максура* (тобто незмінну).¹⁴⁵ Автор Мукаддімат *Кітаб аль-Мабані*¹⁴⁶ стверджує, що курайшити перейняли це від Бану аль-Харіс, і що курайшити кажуть акрамту аль-раджулані, ракібту аль-фарасані і назарту іла аль-абдані. Він повідомляє, що Аль-Фарра передав по ланцюгу від людини з племені азд, яка зробила це за дорученням деяких людей з Бану аль-Харіс, що вони декламували вислів Аль-Муталаміса таким чином: *фа астрака істрака аль-шуджа'і ва лав ра'а масаган лінабаху аль-шуджа'і ласаммама*, і що Бану аль-Харід говорять хадха кхатту яда акхі аріфуху.

Він також приписує їм поетичний вірш *інна абага ва аба абага кад балага фі аль-маджі гаятага*.¹⁴⁷

Нарешті, Абу Амр ібн аль-Ала прочитав *інна газайяні ла сахірані*. Але Абу Хайян повідомляє, що Аль-Заджадж заперечував проти цієї рецитації, оскільки вона не відповідала Корану Усмана.¹⁴⁸

2. Коран 4:162: Ва аль-мукіміна аль-салата ва аль-мутуна аль-заката. Слово аль-мукіміна пишеться та читається в непрямому відмінку похвали.

Але згідно з Сібавейхом, слово в знахідному відмінку, оскільки воно протиставляється мінгум.¹⁴⁹ Аль-Замахшарі стверджує, що всі заяви про наяв-

ність орфографічної помилки, тут чи деінде, слід ігнорувати, оскільки вони зроблені не експертами в тому, як араби використовують свою мову. Він стверджує, що саляфи, які були відомі своїми величезними знаннями, чеснотами та енергійною підтримкою ісламу, не могли залишити жодної вади, яку слід виправити наступному поколінню.¹⁵⁰

3. Коран 5:69: *Інна аль-лазіна аману ва лазіна хаду ва аль-Сабі'уна ва аль-Насара*. Слово *аль-Сабі'уна* пишеться і читається у знахідному відмінку, оскільки це підмет, присудок якого пропущено. Таким чином, це можна розуміти як *інна л-лазіна аману ва аль-лазіна хаду ва аль-Насара хукмугум кадха ва аль-Сабі'уна казаліка*. На підтримку цього тлумачення Аль-Замахшарі цитує Сібавейяха, який цитував *ва ілла фа іамму анна ва антум бугатун ма бакіна фі шікакі*, що означає *фа 'іаму анна бугатун ва антум казаліка*.¹⁵¹

4. Коран 2:177: *Ва аль-муфуна бі 'агдігім іза ахаду ва аль-сабірїна*. Слово *аль-сабірїна* декламується з фатха, як це написано в копіях Усманових записів, оскільки воно розглядається як непрямий відмінок відзнаки та похвали.¹⁵² Аль-Табарі стверджує, що ця форма зустрічається в арабській мові, і цитує певні рядки на підтвердження цього.¹⁵³

5. Коран 63:10: *Фа ассаддака ва акун мін аль-салїхїн*. Слово *акун* читається з позначкою для закритого складу, як це написано в копіях Усманових записів, оскільки воно залежить від льяв ля акхкхартані, якби речення було в *акхкхартані ассаддак ва акун*.¹⁵⁴

6. Коран 21:3: *Ва ассару аль аль-наджва аль-лазіна заламу*. Абу Хайян стверджує, що всі типи діакритичних знаків, які вказують на індика-

тив, непрямий відмінок і знахідний відмінок, пропонуються для *ал-ладхіна заламу*, а саме:

По-перше, індикатив із різними тлумаченнями:

а. Це перестановка (*бадаль*) іменника асару.

б. Це суб'єкт (*фаїл*) дієслова аламу, тоді як ва асару вказує лише на множину.

Відповідно до цього тлумачення, це був би приклад *лугхат акалуні аль-барагхіт*, що виникає, коли хтось дотримується граматичної конвенції, проілюстрованої цим реченням. Деякі дослідники вважають це останнє тлумачення невідповідним (*луга шазза*), тоді як інші вважають його правильним (*луга хасана*), приписуючи його діалектам Азд Шану'а (*лугат*). Це підтверджується подібним уривком у 5:71, Сумма аму ва самму касірун мінгум, і поетичним віршем, приписуваним поету Азд Шану'а: *Ялумунані фі'штіра'ї аль-накхілі аглі вакулугуму алвamu*.

в. На думку інших спеціалістів з граматики, *аль-лазіна* є підметом, і його предикатом є *ва асару* *аль-наджва*.

г. *Аль-лазіна* є суб'єктом, і його дієслово опущено, оскільки сутність зрозуміла з уривку. Можна припустити, що це, наприклад, *якулу* або *асаррага*.

д. Інші спеціалісти з граматики стверджують, що *аль-лазіна* є підметом, і його присудок, *гам*, опущено.

По-друге, припускають, що оголоси *аль-лазіна* перебувають в непрямому відмінку або для вказівки на провину, або з ані, зрозуміло. Нарешті, його оголоси можуть бути у знахідному відмінку, якщо припустити, що це слово відноситься до *лі аль-насі* у першому вірші, або що це переставний спосіб цього

слова. Однак Абу Хайян вважає це малоімовірним (*абад аль-аквал*),¹⁵⁵ тоді як Аль-Замахшарі взагалі не згадує про це.¹⁵⁶

Текст Корану допускає різні рецитації, а його мовою є загальнопоширена літературна мова арабів і включає різні арабські діалекти. Тому філологам і спеціалістам з граматики не слід було заперечувати будь-які перекази, які відповідали одному з арабських діалектів. Насправді багато з них заперечували проти достовірних читань лише тому, що вони не відповідали найвільнішій арабській мові або тому, що вважали їх дивними, неправильними чи незвичайними.

Грамотичні школи Басри та Куфи розійшлися в певних питаннях достовірності і прийнятності рецитації лише тому, що вони не відповідали своїм аналогіям або критеріям вільного мовлення.¹⁵⁷ Фактично, коранознавці Куфи поважали та приймали різні рецитації більше, ніж їхні колеги в Басрі, хоча куфійці заперечували проти деяких прийнятих рецитацій. Наприклад, Аль-Кісаї, який був одночасно куфійським спеціалістом з граматики і *карі'*, заперечував проти загальноприйнятого способу читання сури 58:1, кад самія з чіткою вимовою даль у кад, віддаючи перевагу своєму власному вибору змішування його з наступним сін (тобто *кассамія*).¹⁵⁸ Окрім того, Аль-Фаррі спростував рецитацію Ібн Аміра в сурі 6:137.¹⁵⁹

Дослідники з Басри заперечували проти певних лінгвістичних особливостей, навіть якщо вони походили із семи канонічних рецитацій, перерахованих Ібн Муджагідом.

Наприклад, Абу аль-Тайб аль-Лугаві заперечував вченість куфійських *курра* і спеціалістів з

граматики¹⁶⁰, як і його учень Аль-Мубаррід, який категорично відкидав будь-яку рецитацію, що не відповідала його басрійській аналогії.¹⁶¹

Наприклад, він не погоджувався з рецитацією Хамзи сури 4:1, *ва аттаку Аллага аллазі таса'алуна бі гі ва аль-архамі* з касра в аль-арамі,¹⁶² тоді як більшість декламувала це з фатха.¹⁶³ Аль-Куртубі повідомляє, що Аль-Мубаррід сказав, що якби він почув від будь-якого імама рецитацію Хамзи, він би пішов від нього.¹⁶⁴

Однак *курра* приймають обидві рецитації, і використання Хамзою касра вважається прийнятним в арабській мові¹⁶⁵. В дійсності, філологи та спеціалісти з граматики погоджуються, теоретично, що *курра* дотримуються сунни у своєму виборі рецитацій і що їхні рецитації відповідають орфографії Корану Усмана та узгоджуються з арабською мовою. У цьому відношенні Ібн Джінні підтримує певні рецитації, хоча іноді він не може знайти жодних підтверджувальних лінгвістичних доказів на тій підставі, що карі, мабуть, чув про певну рецитацію, і що він повинен був спиратися на переказ.¹⁶⁶

Проте філологи та спеціалісти з граматики не застосовували свою теорію послідовно. Наприклад, Ібн Джінні, наслідуючи свою Басрійську школу, заперечує проти певних достовірних рецитацій.¹⁶⁷ Насправді, ми знаходимо це явище навіть серед деяких *курра*: Абу Убайд і Аль-Заджадж заперечували проти рецитації в сурі 14:22 *ва ма антум бі мусріхій* з касра на відміну від бі мусріхій¹⁶⁸.

Абу Амр ібн аль-Ала заперечував проти рецитації Хамзи в сурі 18:44 *хуналіка аль-вілаяту* і *малакум мін вілаятігім* (8:72) на відміну від загальнопоширеного варіанту *аль-валаятау* і *валайятігім* і

вважав перше помилкою¹⁶⁹; і Харун аль-Авар заперечував проти рецитації Ібн Аміра в 19:42 я абата, яка, за його словами, мала б бути я абаті.¹⁷⁰

Давайте розглянемо ще деякі заперечення проти прийнятих рецитацій, а потім розглянемо їхню і обґрунтуємо їх достовірність і прийнятність арабською мовою за допомогою посилань на їхнє походження із різних арабських діалектів.

У 14:22 загальна рецитація *ва ма антум бі-мусрікігія з фатха* наприкінці я'; однак, Хамза читає її як бі мусріхійї. Аль-Замахшарі вважає другий варіант слабким.¹⁷¹ Абу Хайян повідомляє, що деякі філологи та спеціалісти відхилили його, але стверджує, що другий виклад є достовірним і відповідає нормам арабської мови, хоча й рідко вживаний, оскільки його приписують діалекту бану ярбу. На підтвердження цього він цитує Кутруба та інших авторів.¹⁷²

У 4:1 загальноприйнятою рецитацією є *ва аттаку Аллага аль-лазі таса'алуна бі гі ва аль-архама*, тоді як Хамза, аль-Нахаї, Катада, аль-Амаш та інші читали як архамі.¹⁷³ Деякі граматики кажуть, що остання рецитація не є правильною, а арабські і провідні басрайські граматики не сприймають її.¹⁷⁴ Абу Хайян, однак, стверджує, що це перевірений варіант і приклад вільного володіння арабською мовою, що підтверджується різними прикладами в арабській прозі та поезії. Він стверджує, що куфійська школа, яка приймає і підтримує цю форму, має рацію, а басрійська школа помиляється, заперечуючи проти неї.¹⁷⁵

Окрім того, він вивчав передачу останньої рецитації та стверджував, що вона є послідовною, була отримана від Пророка шляхом послідовності, і що Хамза читав лише стиль рецитації відповідно до

традиції. Він приходить до висновку, що арабська мова не обов'язково слідує басрійській чи іншій школі, оскільки багато її частин були передані лише кувейтцями, а багато інших частин були передані лише басрійцями.¹⁷⁶

Ібн аль-Джазарі стверджує, що Хамза був головним карі' Куфі після Асіма і аль-Амаша, і що він був надійним, мав знання Корану, арабської мови та інших галузей ісламознавства, був побожний.¹⁷⁷ Він також стверджує, що Хамза читав лише той стиль рецитації, що відповідав традиції.¹⁷⁸

Ібн Амір, один із семи канонічних курра, прочитав 6:137 як ва казаліка зуїна лікасірін мін аль-мушрікіна катлу авалудугум шуракаігім тоді як загальноприйнятим читанням у Хіджазі та Іраку є ва казаліка заяна лікасірін мін аль-мушрікін катла авладігім шуракаугум¹⁷⁹: «Тим не менш, в очах більшості язичників їхні «партнери» спонукали до вбивства їхніх дітей». Аль Замахшарі заперечує проти першої рецитації, у якій Ібн Амір читає катлу з раф, авладагум з фатха, і шурака'ігім з касра, стверджуючи, що це не вільне володіння арабською мовою і не повинно використовуватися в мові Корану. Він зазначає, що Ібн Амір читав таким чином, тому що він бачив шурака'ігім у деяких копіях з я'.¹⁸⁰ Ібн аль-Мунайїр спростовує це твердження і підтримує рецитацію Ібн Аміра на тій підставі, що вона була передана в послідовному порядку. Він відкидає ідею аз-Замахшарі про те, що курра із семи канонічних рецитацій читають усе за бажанням або просто дотримуються орфографії примірників, не покладаючись на традицію.¹⁸¹

Абу Хайян, який обговорює та підтримує рецитацію Ібн Аміра, каже, що деякі граматики приймають цю форму в арабській мові, хоча більшість

представників басрійської граматичної школи відкидає її (за винятком поетичної дозволеності). Він стверджує, що рецитація Ібн Аміра є правильною, враховуючи те, що вона була передана послідовним чином, приписується Ібн Аміру (араб, який вільно володів мовою, який отримав її від Усмана до появи лан в арабській мові), і багато віршів поезії підтверджують цю форму.¹⁸² Ібн аль-Джазарі говорить про Ібн Аміра як про великого імама, шанованого послідовника та видатного знавця Корану, який проводив молитви в мечеті Омейядів у Дамаску під час правління Умара ібн Абд аль-Азіза. Він також був головним суддею (*каді*) і *карі*, і саляф одноставно приймають його рецитацію.¹⁸³ Крім того, Ібн Хаджар аль-Аскалані вказує, що оголоси хадису фа гал антум таріку лі ашабі узгоджуються з твердженням Ібн Аміра, оскільки в останньому уривку перший і другий іменники присвійної конструкції (ідафа) розділені прийменниковою фразою, тоді як у першому вони розділені прямим доповненням.¹⁸⁴

Можливо, арабська граматики повинна була базуватися на всій арабській літературі і на її різних діалектах, а рецитації Корану слід було прийняти та використовувати для побудови арабської граматики. Проте спеціалісти з граматики обрали протилежний шлях, коли відкинули певні рецитації, оскільки вони відрізнялися від аналогії чи загальноприйнятого правила. Аль-Разі відкидає цей підхід, стверджуючи, що граматики часто були невпевнені, як підтримувати вільність і прийнятність деяких слів Корану, і що вони були раді знайти невідомий поетичний рядок. Він пояснює, що така практика його дивує, і що, хоча вони вважають такий рядок ознакою правильності слів Корану, справедливим

методом було б підтвердити справжність слів на тій підставі, що вони містяться в Корані.¹⁸⁵

Насправді спеціалісти з граматики не могли впоратися з усіма конструкціями, які містяться в Корані та його рецитаціях. Удайма знаходить приклади їхніх заперечень проти певних видів вокалізацій, які зустрічаються в Корані.¹⁸⁶ Він додає, що вони заперечували проти будь-якої рецитації, яка не відповідає їхній аналогії, якщо вони не могли обґрунтувати її відповідно до своїх знань, та якщо це не узгоджувалося із загальним вживанням, або тому, що вони неправильно зрозуміли певні рецитації (хоча вони послідовні та погоджуються з їхньою аналогією).¹⁸⁷

Підсумовуючи, ми можемо сказати, що вибір конкретної рецитації не був залишений на індивідуальний розсуд, а залежав від виконання трьох умов прийнятності, розглянутих вище. Він не залежав від орфографії Корану Усмана, а також не був пов'язаний з тим фактом, що літери були без крапок і позначень голосних. Крім того, хоча прийнятні читання можуть відрізнятися за значенням, вони не суперечать одне одному. Оскільки Коран був посланий у семи стилях рецитації, усі вони мають гарне арабське походження, і жодна не повинна бути відхилена з граматичних міркувань. На практиці деякі спеціалісти з граматики, особливо басрійської школи, могли відхилити деякі з цих переказів на підставі аналогії зі своєю школою. Тим не менш, вони дійсні на основі інших діалектів, і інші спеціалісти з граматики їх прийняли.

ВИСНОВОК

У цьому висновку коротко розглядаються основні питання, розглянуті вище. По-перше, Коран був посланий у семи стилях рецитацій. Відмінності між рецитаціями сподвижників, очевидно, виникли після гіджри до Медини, коли велика кількість некурайшитських арабів прийняла іслам. Щоб допомогти їм правильно продекламувати Коран, такі відмінності в прочитанні були прийняті. Відповідні хадиси вважаються перевіреними та послідовними. Термін «сім стилів рецитації» означає сім лінгвістичних варіацій, які відображають різні арабські діалекти, які використовуються при читанні Корану.

Для того, щоб допомогти сподвижникам запам'ятати Одкровення, Пророк сказав переписувачам записували те, що йому було відкрито Аллагом, на будь-яких доступних матеріалах. Багато сподвижників вивчали напам'ять весь Коран або його частину; деякі навіть мали власні рукописи Одкровення. Таким чином, Коран був збережений як у їхніх серцях, так і у письмовому вигляді.

Абу Бакр зібрав увесь матеріал, на основі якого були написані частини коранічного тексту. Коран був написаний в тому вигляді в якому він був отриманий від Пророка, і упорядкований у *мусхаф* (книгу). Давньоарабське слово мусхаф, яке зустрічається в поезії доісламського періоду, тепер позначає весь текст Корану і відіграло таку ж роль за життя Пророка. Пізніше Усман наказав переписати збірку коранічних текстів Абу Бакра та розповсюдити її у

великих містах, а також направив до них видатних курра, щоб містяни могли правильно читати Коран і припинили суперечки щодо спірних рецитацій. Після цього Усман наказав спалити всі особисті рукописи коранічних текстів. Численні достовірні перекази доводять, сури та аяти в копіях Усманових записів були впорядковані відповідно до Одкровення, оскільки вони були знайдені в оригіналі, а їхня достовірність підтверджується їх передачею від Пророка.

Проблема анулювання розглянута разом із двома епізодами гаранік та переписувача, котрий, як кажуть, змінив закінчення віршів. Як наслідок, було показано повноту та достовірність Корану, оскільки нічого не було втрачено, і жодна частина не була прочитана та анульована *наسخ аль-тілява*, як з хукм, так і без нього.

Що стосується зв'язку між Усманськими копіями та сімома стилями рецитації, то дві найбільш прийнятні думки такі: Коран Усмана вміщує або всі, або деякі з цих стилів, які відповідають Усманській орфографії примірників, включно з тим, що передається безперервними ланцюжками (на відміну від відокремлених рецитацій, приписуваних певним особистим рукописам і переданих нам недостовірними ланцюжками). Ці примірники були записані в одному стилі рецитації, було дозволено читати текст Корану сімома стилями рецитації. Показано, що всі вставки, пов'язані з особистими рукописними збірками коранічних текстів, є не більш ніж поясненнями та тлумаченнями їхніх власників. Крім того, усі вони, як правило, є поодинокими, сумнівними або відхиленними переказами. Повідомлення про те, що Убай додав до свого примірника *дуа' аль-кунут* як одну або дві сури, і що Ібн Масуд не включив у свій

примірник Аль-Фатіха і Аль-Муавазатайн, є недостовірними.

Примірники Корану Усмана залишилися незмінними, без позначень голосних чи крапок відповідно до ланцюгів передачі та вчень курра'. Оголосили були введені Абу аль-Асвад аль-Ду'алі після того, як почали з'являтися помилки через переважаючу кількість неарабів в Іраку, а крапки завдячують своєю появою його учням, на прохання аль-Хаджаджа під час правління Абд аль-Маліка ібн Марвана. Позначення голосних та крапки отримали подальший розвиток завдяки прийняттю Аль-Халілем символів Ібн Ахмада (*харакат*), які з тих пір залишилися незмінними. В заслугу Аль-Хаджаджа можна зарахувати не більше, ніж додавання діакритичних крапок до Корану Усмана. Таким чином, він не вносив жодних змін чи виправлень, і друковані примірники, які ми маємо сьогодні, представляють отриманий текст Корану без будь-яких змін.

З метою з'ясування думок знавців Корану в стародавніх та сучасних джерелах вивчалася мова, якою був відкритий Коран,. Встановлено, що текст Корану відображає вплив різних арабських діалектів. Також було перевірене твердження про те, що сім стилів рецитації можна інтерпретувати як сім діалектів. Деякі дослідники вважали, що ці рецитації повністю належать курайшитах або найбільш розвиненим арабським діалектам, хоча вони розходилися щодо точних критеріїв розвиненості. Я спробував розрізнити луга і лягджа у стародавніх джерелах і сучасних дослідженнях. Підсумовуючи, я стверджую, що мова Корану представляє загальнопоширену розмовну літературну мову арабів, в основі якої лежать всі її діалекти з переважанням курайшитського.

Також в праці досліджено питання походження рецитацій та встановлено, що вони відносяться до часів життя Пророка, оскільки кожен сподвижник, який декламував Коран у різній манері казав, що його таким чином навчив Пророк. Відповідним чином Коран вивчався наступними поколіннями. Було встановлено, що прийняті рецитації відповідали певним умовам, тоді як ті, які не відповідали одній або більше умовам вважалися невідповідними або відхиленими. Було досліджено появу цих умов. Теорія рецитацій Корану відповідно до його змісту виявилася безпідставною; швидше, курра' навчали своїх учнів відповідно до умов, що регулюють рецитацію, і так, як вони навчилися цьому від сподвижників, які навчилися цьому безпосередньо від Пророка.

Перші упорядники рецитацій зібрали стільки рецитацій, скільки змогли знайти. Ібн Муджагід був першим знавцем Корану, який запровадив сім рецитацій семи курра і вважав інші рецитації невідповідними. Хоча він обрав це конкретне число, яке точно відповідало числу прийнятих стилів рецитації, він ніколи не збирався плутати дві групи. Його сім рецитацій були прийняті жителями міст, куди були надіслані Усманові записи і де вони переважали в колах курра.

При цьому три інших рецитації отримали підтримку та аргументи на користь такого самого статусу.

Далі досліджувався вибір. У курра не було повноважень щодо вибору стилю рецитації, оскільки будь-яке прийнятне читання мало узгоджуватися з ланцюгом передачі, орфографією примірників Усманових записів та нормами арабської мови. Доведено, що ці примірники не містять граматичних

або орфографічних помилок, отже, мають найвищий пріоритет. Курра завжди пояснювали, чому вони обрали певну рецитацію, але не відкидали інші прийняті рецитації.

Незважаючи на те, що філологи та граматика погоджувалися, принаймні теоретично, що будь-яка рецитація, яка відповідає умовам для прийняття, не повинна заперечуватися, на практиці їхні погляди розходилися щодо ступеня необхідного розвитку мови – навіть у випадку достовірних і високоповажних читань. У цій книзі було вивчено деякі приклади цього й зроблено висновок, що вони прийнятні на підставі їх достовірної передачі, мовної досконалості та відповідності різним арабським діалектам.

Врешті-решт, хоча прийняті рецитації можуть відрізнятися за значенням, вони не суперечать одна одній. Примірники орфографії Корану Усмана зберігають достовірні рецитації, які підтверджуються переказами, а сама орфографія не ініціює та не створює жодних рецитацій.

ПРИМІТКИ

РОЗДІЛ 1

1. Бухарі, том 6, с. 481-82; Муслім, том 1, стор. 561; Муслім додав, “Ібн Шіхаб аль-Зухрі сказав: «Мені розповіли, що ці сім ахруф мають одне й те саме значення і не відрізняються в питанні халяля або харама. Табарі, Тафсір, том 1, стор. 29, і Аль-Багаві, Шарх аль-Сунна, том 1, стор. 501.

2. Бухарі, том 6, стор. 482-83; Аль-Табарі, Тафсір, том 1, стор. 24-25. Див. також суперечку між Убайєм ібн Кабом та Абдуллагом ібн Масудом, а також між Амром ібн аль-Асом та іншим Фатх Аль-Барі, том. 9, стор. 26.

3. Муслім, том 2, стор. 391.

4. ‘AAS (Sallā Allāhu ‘alayhi wa Sallam): «Нехай благословить його Аллаг і вітає.» Промовляється щоразу, коли згадується ім’я Пророка.

5. Передано Тірмізі, котрий каже, що це – відомий і надійний хадис. Див. Сахіх аль-Тірмізі, том 14, стор. 63; Аль-Багаві, Шарх аль-Сунна, том 4, стор. 508; також Аль-Табарі, том 1, стор. 35.

6. Аль-Табарі, Тафсір, том 1, стор. 46.

7. Муслім, том 2, стор. 391.

8. Там само, стор. 390.

9. Суюті, Іткан, том 1, стор. 136; Ібн Хаджар аль-Аскалані, Фатх аль-Барі, том 9, стор. 22; Ібн аль-Джазарі, Нашр, том 1, стор. 22.

10. Муслім, том 2, стор. 391; Аль-Хабарі, Тафсір, том 1, стор. 40.

11. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 28; Аль-Касталані, Лата'іф аль-Ішарат, том 1, стор. 35; Табарі, Тафсір, том 1, стор. 36; Аль-Бакрі, Муджам ма Істаджам, том 1, стор. 164.

12. Передано Тірмізі, який каже: «Це – відомий та надійний хадис». Див. Сахіх аль-Тірмізі, том 4, стор. 61; Ахмад, Муснад, том 5, стор. 132; Багаві, Шарх аль-Сунна, том 4, стор. 508; Табарі, том 1, стор. 35.

13. Див. Табарі, Тафсір, том 1, стор. 35-36. Муджагід каже, що це є сама Куба. Див. Ібн аль-Асір, Аль-Нілайя, том 1, стор. 203. Аль-Бакрі в його книзі Муджам ма Істаджам, том 1, стор. 117, розгубився, коли зазначив, що це як у Мецці. Насправді, він вважав, що Суджій аль-Шабаб було тим же місцем, що й Ахджар аль-Міра.

14. Аль-Суюті, Іткан, том 1, стор. 27.

15. Передано Ахмадом, Муснад, том 4, стор. 169-70; Табарі, том 1, стор. 44; Фатх аль-Барі, том 9, стор. 21; Ібн Касір, Фадаїль аль-Коран, стор. 65.

16. Нашр, том 1, стор. 21; Іткан, том 1, стор. 78. В дійсності, така велика кількість сподвижників, які розповідали ці хадиси, мабуть, і стала причиною того, що Абу Убайд вважав їх хадисами, переданими по ланцюгу (мутаватір), оскільки такої кількості людей, що зустрічається в поколінні сподвижників, немає серед наступників. У будь-якому випадку це відомий і надійний хадис. Див. Аль-Зуркані, Манахіль аль-Ірфан, том 1, стор. 132.

17. Мазахіб аль-Тафсір аль-Ісламі, стор. 54, цитування Аль-Балаві, Аліф Ба, том 1, стор. 21.

18. Див. стор. 8.

19. Іткан, том 1, стор. 131. Суюті вивчав роботу Ібн аль-Джазарі і додав два до дев'ятнадцяти, які останній вже встиг зібрати. Див. Нашр, том 1, стор. 21.

20. Нашр, том 1, стор. 21. Ібн аль-Джазарі каже, що цей хадис переданий Аль-Хафізом Абу Ялою в цій книзі Аль-Муснад аль-Кабар; Іткан, том 1, стор. 131.

21. Бухарі, том 6, стор. 482; Фатх аль-Барі, том 9, стор. 26.

22. Муслім (арабський текст), том 2, стор. 480; переклад хадису див. в Місхкат аль-Масабіх, том 2, стор. 417.

23. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 23; Іткан, том 1, стор. 131; Аль-Заркаші також приписував це певним знавцям Корану. Див. Бурхан, том 1, стор. 212. Ібн аль-Джазарі каже в Нашр, том 1, стор. 25-26: «Кажуть, що число сім не означає точного значення. Але тут воно означає кількість і простоту». Див. також Encyclopaedia of Islam, 1st ред., том 2, стор. 1073. аль-Рафії у його книзі Іджаз аль-Коран, стор. 70; Ахмад Аділь Кемаль у його книзі Улюм аль-Коран, стор. 85-86; і Абд аль-Сабур в Таріх аль-Коран обрав саме цю думку.

24. Бухарі, том 6, стор. 482.

25. Передано Насаї. Див. Іткан, том 1, стор. 131-32.

26. Муслім, том 2, стор. 391.

27. Камус, том 3, стор. 130; Аль-Нігайа фі Гаріб аль-Хадис, том 1, стор. 369; Лісан аль-Араб, том 9, стор. 41; Лейн, книга I, частина II, стор. 550.

28. Лісан аль-Араб, том 9, стор. 42.

29. Камус, том 3, стор. 131; Лісан аль-Араб, том 9, стор. 41-42; Лейн, книга I, частина II, стор. 550.

30. Камус, том 3, стор. 131; Лісан аль-Араб, том 9, стор. 41; Лейн, книга I, частина II, стор. 550.

31. Лісан аль-Араб, том 9, стор. 41; Лейн, книга I, частина II, стор. 550.

32. Камус, том 3, стор. 131; Лісан аль-Араб, том 9, стор. 41; Лейн, книга I, частина II, стор. 550.
33. Нігайа, том 1, стор. 369 (див. розділ 5).
34. Манахіл, том 1, стор. 146.
35. Бурхан, том 1, стор. 212.
36. Іткан, том 1, стор. 173-76, Бурхан, том 1, стор. 212; Ібн Хіббан каже: «Ці вислови схожі один на одного і є можливими, можливі також й інші тлумачення». Див. Іткан, том 1, стор. 176.
37. Іткан, том 1, стор. 131-41.
38. Бурхан том 1, стор. 213; Іткан, том 1, стор. 131.
39. Манахіл, том 1, стор. 165.
40. Бурхан, том 1, стор. 213.
41. Там само., том 1, стор. 213; Іткан, том 1, стор. 132.
42. Бурхан, том 1, стор. 213.
43. Нашр, том 1, стор. 34.
44. Там само, стор. 33-34.
45. Там само, стор. 34; більш детально про це можна прочитати в розділі 6.
46. Нашр, том 1, стор. 36.
47. Іткан, том 1, стор. 138.
48. Там само, том 1, стор. 136-38.
49. Там само, стор. 136.
50. Бурхан, том 1, стор. 216.
51. Іткан, том 1, стор. 137. Цих поглядів також притримуються Абу Шама, Абу Алі аль-Ахвазі, і Абу аль-Аля аль-Хамадані. Див. там само, 171-72.
52. Нашр, том 1, стор. 25.
53. Іткан, том 1, стор. 137.
54. Там само.
55. Іткан, том 1, стор. 134-35. Аль-Суюті, цитування Ібн Абд аль-Бара, який приписує це більшості

знавців Корану і зокрема згадує імена Суф'яна ібн Уйййну, Аль-Табарі, Ібн Вахба та аль-Тахаві.

56. Передано Ахмадом і Табарані через достовірний ланцюжок передачі. Інші версії дають таке ж значення. Див. Куртубі, том 1, стор. 42; Іткан, том 1, стор. 134.

57. Куртубі, том 1, стор. 42; Іткан, том 1, стор. 134, цитування Ібн Абд аль-Бара.

58. Куртубі, том 1, стор. 43, цитування Аль-Баккилані.

59. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 22.

60. Бухарі, том 6, стор. 483.

61. Куртубі, том 1, стор. 43; Іткан, том 1, стор. 134-35.

62. 49:6. Останній – це читання Хамзи та аль-Кісаї, тоді як решта – читання курра. Див. аль-Кайсі, Кітаб аль-Табсіра, 480, 681; Нашр, том 2, стор. 351, 376, додаючи Халяфа до Хамзи та аль-Кісаї.

63. Манахіл, том 1, стор. 68-69.

64. Бурхан, том 1, стор. 217-18; Іткан, том 1, стор. 169. Цей погляд належить Абу Убайду аль-Касіму ібн Саляму, Талабу, Сіджістані, Аль-Каді Абу Бакру, Аль-Ажарі, аль-Баккилані та Ібн Атийї. Див. також Ібн Абу Закарїя, Аль-Сахібі, 41-42.

65. Іткан, том 1, стор. 135-36; Нашр, том 1, стор. 24; Бурхан, том 1, стор. 218-19; Куртубі, том 1, стор. 44-45.

66. Іткан, том 1, стор. 35, де Абу Алі аль-Ахвазі також процитований.

67. Латаїф, том 1, стор. 33.

68. Куртубі, том 1, стор. 44. Існує й інша версія, що приписують Умару, у якій він пише до Абдуллага ібн Масуда: «Коран був посланий мовою курайшитів, тому не читайте людям на діалекті хузайль».

Див. також Аль-Касталані, Латаїф, том 1, стор. 33. У деяких версіях замість назви курайшити з'являється назва мудар, але Ібн Абд аль-Бар каже: «Достовірною є перша версія, де згадуються курайшити, тому що вона перевірена і прийшла через жителів Медини (Бурхан, том.1, стор.219-20). Також деякі характерні риси мовлення мударі невідповідні і заборонені в рецитаціях Корану. Наприклад, хашхашах Кайса змінює другу особу жіночого роду однини – кі – на ші в Раббукі Тахтакі для рецитації Раббуші Тахташі (19:24) і тамтамах Таміма (напр., зміна сін на та) так, що аль-нас читають аль-нат (Куртубі, том 1, стор. 45; Бурхан, том 1, стор. 219-20).

69. Куртубі, том 1, стор. 44, цитування Ібн Абд аль-Бара і Аль-Каді ібн аль-Хайїба, які стверджують: «Аллаг Всемогутній каже: «Ми створили Коран арабською мовою» (43:3, Переклад А. Й. Алі, стор. 1342) і не сказав Всевишній Коранан Курашийан». Ніхто не стверджує, що тут маються на увазі лише курайшити, адже назва «араб» охоплює всі племена.

70. Куртубі, том 1, стор. 45.

71. Нашр, том 1, стор. 22; Фатх аль-Барі, том 9, стор. 22. З цього приводу Енциклопедія ісламу (1-е вид.), том 2, стор. 1067, говорить: «Мова, якою Мухаммад виголосив своє одкровення, була, згідно з найприроднішим припущенням, діалектом хіджазі мешканців Мекки».

72. Іткан, том 1, стор. 136.

73. Нашр, том 1, стор. 24; Іткан, том 1, стор. 136. Аль-Ізз ібн Абд аль-Салам не погоджувався з тлумаченням семи стилів рецитації як сімох діалектів (Хамс Расайль Надіра, 64). Див. Хаммуда, Аль-Кірат ва аль-Лахаджат, стор. 25.

74. Іджаз аль-Коран, стор. 70-71. Більш докладно див. у розділі 5.

75. Коран, 11:78.

76. Коран, 34:19.

77. Коран, 2:259.

78. Коран, 36:29.

79. Коран, 56:29 і 50:10. Ібн аль-Джазарі схвалював аналіз Ібн Кутайби, але розкритикував в цьому прикладі, оскільки він не має стосунку до різниці в рецитації. Ібн аль-Джазарі каже: «Якби він використав в якості прикладу замість цього бі данін / бі занін (81:24), приклад був би правильним». Див. Нашр, том 1, стор. 28.

80. Коран, 50:19.

81. Коран, 36:35.

82. Іткан, том 1, стор. 133; такої самої точки зору дотримується Аль-Рафії у своїй книзі Іджаз аль-Коран 70, такої самої точки зору притримується автор роботи Кітаб аль-Мабані фі Назм аль-Маані притримується такої ж позиції. Див. Мукадіматан фі Улюм аль-Коран, під ред. А. Джефрі, 221-28.

83. Ібана, 36.

84. Тавіль Мушкіль аль-Коран, стор. 28-30.

85. Нашр, том 1, стор. 26-27.

86. Там само, стор. 25; Фатх аль-Барі, том 9, стор. 29. Ібн Хаджар каже: «Аль-Разі процитував Ібн Кутайбу і уточнив його».

87. Ібана, стор. 37-42.

88. Мукадіматан, стор. 221-28.

89. Нукат аль-Інтісар, стор. 120-22; Куртубі, том 1, стор. 109-13.

90. Аль-Хуї, Аль-Байан фі Тафсір аль-Коран, стор. 177-90.

91. Там само, стор. 177. Він процитував з Усуль аль-Кафі, том 4, стор. 438-39, визначення Абу Джа-

фара: «Коран був посланий від Єдиного, але відмінності походять від оповідачів». Також повідомляється (439), що Абу Абдуллага запитали про перекази про те, що Коран був посланий у семи стилях читання, і він відповів: «Брешуть і ворогують між собою: «Вони брехали і були ворогами Аллага, а він був посланий одним стилем читання від Єдиного».

92. Там само.

93. Там само, стор. 178.

94. Там само.

95. Байан, стор. 158.

96. Це підтверджується достовірним хадисом, який передають Абу Давуд та Аль-Хакім. Див. Аль-Альбані, Сіфат Салат аль-Набій, стор. 70-71.

97. Ібн Таймійя, Фатава, том 13, стор. 402; Тартіб аль-Муснад, том 18, стор. 9.

98. Байан, pp.191-93.

99. Там само, стор. 188.

100. Див. стор. 2-3 цього вчення.

101. Більше інформації про достовірність цих хадисів див. стор. 3-4 цього дослідження.

102. Тексти цих хадисів і деяких інших див. в Аль-Зінджані, Таріх аль-Коран, стор. 33-37, і стор. 1-3 цього дослідження.

103. Аль-Зінджані, Таріх аль-Коран, стор. 37.

104. Там само, також див. стор. 8-9 цього дослідження.

105. Цей Коранічний коментар називається Мафатіх аль-Асрар ва Масабіх аль-Абрар, який, за словами Аль-Зінджані, є шанованим. Автор його – Абу аль-Фатх Мухаммад ібн аль-Касім ібн Ахмад аль-Шахрастані, богослов і юрист, що народився 477 р.г. і помер у 548 р.г.. Рукопис цієї роботи зберігається в бібліотеці Меджлісу в Тегерані. Див. Таріх аль-Коран, стор. 36.

106. Див. стор. 1-5 цієї книги.
107. Там само, стор. 1-3.
108. Див. Ібн Абу Давуд, Кітаб аль-Масахіф, під ред. А.А. Джефрі, повсюдно.
109. Кожна книга має один або більше розділів про рецитації згідно Тафсір та Фадаїль аль-Коран.
110. Аль-Табарі, Джамі аль-Байан фі Тафсір аль-Коран.
111. Див. також А. Джефрі, Матеріали з історії тексту Корану, включно з Кітаб аль-Масахіф, повсюдно.
112. Аль-Кіраат ва аль-лахаджат, стор. 5.

РОЗДІЛ 2

1. Кажуть, що серед них були пальмові стебла (усуб), тонкі білі камінці (ліхаф), шматки дерева (альвах) і плечові кістки (актаф). Див. Бухарі, том 6, стор. 478 і 481. Більш докладну інформацію див. стор. 18 нижче.
2. Аль-Багаві, Шарх аль-Сунна, том 4, стор. 522.
3. Аль-Бухарі, том 6, стор. 480.
4. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 22; Кітаб аль-Бузара ва аль-Куттаб, стор. 12-14; Аль-Бідайя ва Аль-Нігайя, том 5, стор. 339-55; Аль-Ікд аль-Фарід, том 4, стор. 245-47.
5. Аль-Муснад, том 6, стор. 250; Кітаб аль-Масахіф, стор. 3; Аль-Джахшійарі, Кітаб аль-Бузара ва аль-Куттаб, стор. 12-14; Аль-Бідайя ва Аль-Нігайя, том 5, стор. 339-55; Фатх аль-Барі, том 9, стор. 22; Аль-Ікд аль-Фарід, том 4, стор. 245-54.
6. Аль-Бідайя ва Аль-Нігайя, том 5, стор. 339-55.

7. Ма'аль-Масахіф, стор. 15-18.
8. Куттаб аль-Набій, 3 вид. (Бейрут: 1981).
9. Кітаб аль-Вузара ва аль-Куттаб, стор. 12; Аль-Бідайах ва Аль-Ніхайа, том 7, стор. 145; Фатх аль-Барі, том 9, стор. 22.
10. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 22.
11. Аль-Насаї, Фадаїль аль-Коран, стор. 72; Аль-Хатіб аль-Багдаді, Такйїд аль-Ільм, стор. 29-32.
12. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 13; Шарх аль-Сунна, том 5, стор. 521-22.
13. Кітаб аль-Масахіф, стор. 50-88; Аль-Ісабах фі Тамїіз аль-Сахабах, том 2, стор. 489; Матеріали, стор. 20-238.
14. Манахіль, том 1, стор. 245.
15. Бухарі, том 6, стор. 487, додає ці два імена до списку, наведеного в Манахїл.
16. Див., наприклад, аль-Багаві, Шарх аль-Сунна, том 4, стор. 518.
17. Аль-Нававі, Сахіх Муслім бі Шарх аль-Нававі, том 7, стор. 184.
18. Шарх аль-Сунна, том 5, стор. 519.
19. Див. Зібрання Коран, повсюдно. Це питання більш докладно розглянуто також на стор. 49.
20. Куртубі, том 1, стор. 50. На стор. 38-39 питання кількості вбитих розглянуто більш докладно.
21. Тарїх аль-Табарі, том 2, стор. 545-49; Аль-Вакїді, Магазі, том 1, стор. 346-50; Аль-Каміль, том 2, стор. 171-72; Бухарі, том 5, стор. 287-88.
22. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 13.
23. Бухарі, том 6, стор. 478.
24. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 10-16.
25. Табарі, Тафсір, том 1, стор. 21; Іткан, том 1, стор. 102; Аль-Масахіф, стор. 21; Аль-Мугні, стор. 8.
26. Бухарі, том 6, стор. 479.

27. Аль-Каміль, том 3, стор. 111-12.
28. Більш докладно див. Розділ 5
29. Бухарі, том 6, стор. 479.
30. Там само.
31. Аль-Бідайя ва аль-Нігайя, том 7, стор. 171.
32. Аль-Каміль, том 3, стор. 112. Позиція Алі в шийтських джерелах більш докладно розглянута на стор. 36 цієї книги.
33. Манахїл, том 1, стор. 260-61.
34. Там само, том 1, стор. 257-60.
35. Шарх аль-Сунна, том 5, стор. 525-26. Переказано від Абдуллага ібн Масуда, який стверджує, що він також був свідком останнього одкровення.
36. Том 6, стор. 479. Див. також Аль-Каміль, том 3, стор. 112.
37. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 19; Аль-Масахіф, стор. 25-26.
38. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 19.
39. Там само.; Аль-Масахіф, стор. 25-26.
40. Том 6, стор. 479.
41. Аль-Масахіф, 11.
42. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 19.
43. Там само. Сучасні спроби ідентифікувати інших переписувачів розглянуті в Ма аль-Масахіф, стор. 92; Дірасат фі аль-Сакафа аль-Ісламія, стор. 59.
44. Аль-Муснад, том 5, стор. 325, Фатх аль-Барі, том 9, стор. 19; Куртубі, том 1, стор. 52-53; Ібн Сад, Аль-Табакїт, том 2, стор. 444.
45. Аль-Масахіф, стор.18; Куртубі, том 1, стор. 52-53; Аль-Тамхїд ва аль-Байан фі Макталъ аль-Шагїд Усман. Автор, Мухаммад ібн Яхья ібн Абу Бакр, додає “але послідовники Ібн Масуда не погодилися з ним. Тоді Ібн Масуд попросив у Усмана дозволу повернутися до Медини, бо не хотів залишатися

в Куфі. Він отримав дозвіл і приїхав до Медини за кілька місяців до своєї смерті.”

46. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 19.

47. Бухарі, том 6, стор. 478-81; Міфтах аль-Са'ада, том 2, стор. 292; Аль-Мухарар аль-Ваджіз, том 1, стор. 64.

48. Аль-Мухарар аль-Ваджіз, том 1, стор. 64.

49. Ібн аль-Баккилані, Аль-Тамхід, стор. 222.

50. Аль-Аваїл, том 1, стор. 214. Автор тлумачить раkk як вараk, що в той час означало «пергамент». У зв'язку з цим люди приходили з вараком до Пророка, який просив одного з переписувачів написати на цьому для нього. Див. Аль-Байгакі, Аль-Сунан аль-Кубра, том 6, стор. 16.

51. Очевидно, що це анахронізм, оскільки в цей період в Аравії не використовували навіть папірус. Імовірно, мається на увазі пергамент.

52. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 16.

53. Там само.

54. Там само.

55. Аль-Зафзаф, Аль-Таріф бі аль-Коран ва аль-хадіс, стор. 84-85.

56. Там само.

57. Аль-Талібі, Тімар аль-Кулуб, стор. 543; Латаїф аль-Маріф, стор. 160, 218.

58. Бухарі, том 6, стор. 479.

59. Аль-Масахіф, стор. 20.

60. Там само, стор. 12.

61. Аль-Масахіф, стор. 35.

62. Там само, стор. 34.

63. Аль-Мукні, стор. 11; Аль-Муршід аль-Ваджіз, стор. 74.

64. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 20.

65. Нукат аль-Інтісар, стор. 359.

66. Іршад аль-Сарі, том 7, стор. 535.

67. Манахіл аль-Ірфан, том 1, стор. 403.
68. Там само.
69. Аль-Масахіф, 34; Аль-Муршід аль-Ваджіз, стор. 73.
70. Тахзіб Таріх Дімашк. Том 1, стор. 44.
71. Аль-Бідайя ва аль-Нігайя, том 3, стор. 216.
72. Том 2, том 20-21.
73. Аль-Нашр, том 1, стор. 7.
74. Таріх аль-Якубії, том 2, стор. 1471.
75. Аль-Мукні, стор. 98-131; Абу 'Убайда, Фадаїль аль-Коран, стор. 264-300.
76. Манахіл, том 1, стор. 403-04; Ма' аль-Масахіф, стор. 90-91.
77. Манахіл, том 1, стор. 403-04.
78. Аль-Тамхід ва аль-Байан, стор. 138-39.
79. Абу Убайда, Фадаїль аль-Коран, стор. 264-300; Ма аль-Масахіф, стор. 89.
80. Ма'аль-Масахіф, стор. 89.
81. Кітаб Акілат Атраб аль-Касаїд, стор. 12; Ма'аль-Масахіф, стор. 89.
82. Табарі, Тафсір, том 1, стор. 59-61; Бухарі, том 6, стор. 481; Кітаб аль-Масахіф, стор. 11-26.
83. Таріх аль-Табарі, том 4, стор. 246. Він також згадує іншу версію, в якій йдеться про 26 р.г.
84. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 17.
85. Там само.
86. Там само.
87. Там само. У цьому його підтримали Аль-Касталані, Іршад аль-Сарі, том 7, стор. 534; Аль-Суюті, Іткан, том 1, стор. 170.
88. Аль-Муршід аль-Ваджіз, стор. 59.
89. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 17.
90. Аль-Каміль, том 3, стор. 111-12.
91. Для прикладу, Абу аль-Фіда', Аль-Мухтасар фі Таріх аль-Башар, том 1, стор. 167; Мухаммад

ібн Ях'я ібн Абу Бакр, Аль-Тамхід ва аль-Байан, стор. 50.

92. Для прикладу, Латаїф аль-Ішарат, том 1, стор. 8.

93. Брокельман, Історія ісламських народів, стор. 64.

94. Аль-Масахіф, стор. 13-18.

95. Гайат аль-Нігайя, том 1, стор. 459.

96. Аль-Ісабах, том 2, стор. 369; Тахзіб, том 6, стор. 28. Аль-Аскалані приписує 32 р.г./652 р.н.е. Абу Ну'айму і 33 р.г./653 р.н.е. Ях'ї ібн Букайру. Див. Тахзіб аль-Тахзіх вище.

97. Таріх аль-Табарі, том 4, стор. 308.

98. Ансаб аль-Ашраф, том 1, стор. 526.

99. Аль-Рійад аль-Мустатаба, стор. 190-92.

100. Аль-Мааріф, стор. 109.

101. Таріх аль-Іслам, том 3, стор. 104.

102. Аль-Істі'аб, том 2, стор. 324.

103. Таріх аль-Табарі, том 4, стор. 307.

104. Там само. Аль-Табарі додає, що інші відносять цю подію до 26 р.г./646 р.н.е.. Ібн аль-Асір стверджує, що це було в 25 р.г./645 р.н.е.; Аль-Каміль, том 3, стор. 83.

105. Таріх аль-Табарі, том 4, стор. 281.

106. Аль-Каміль, том 3, стор. 111-12.

107. Таріх аль-Табарі, том 4, стор. 306-07; Аль-Каміль, том 3, стор. 131-33.

108. Футух аль-Булдан, стор. 277-88.

109. Таріх аль-Табарі, том 4, стор. 306-07; Аль-Каміль, том 3, стор. 131-33.

110. Аль-Каміль, том 3, стор. 111-12.

111. Аль-Нашр, том 1, стор. 7.

112. Див. стор. 21

113. Аль-Табакат аль-Кубра, том 3, стор. 2.

114. Іткан, том 1, стор. 166.

115. Там само.
116. Джефрі, Заключне есе, стор. 14; Абд аль-Кадір, Назра Амма фі Таріх аль-Фікг аль-Ісламі, стор. 90-91.
117. Джефрі, Заключне есе, стор. 14-15.
118. Абд аль-Кадір, Назра Амма фі Таріх аль-Фікг аль-Ісламі, стор. 90-91.
119. Бухарі, том 6, стор. 477.
120. Аль-Бідайя ва аль-Ніхайя, том 6, стор. 334-40.
121. Там само. Див. також стор. 48 нижче.
122. Аль-Бурхан фі Улюм аль-Коран, том 1, стор. 238.
123. Аль-Табакат аль-Кубра, том 3, стор. 2.
124. Іткан, том 1, стор. 166.
125. Бухарі, том 6, стор. 476-77.
126. Там само. Ібн Абу Давуд у своєму Аль-Ма-сахіф, 6, стверджує, що Абу Бакр доручив Умару та Зайду ібн Табіту укласти Коран і наказав їм сісти перед мечеттю і записати те, що, за свідченнями двох свідків, є частиною Корану. Ця версія вважається недостовірною (Іткан, том 1, стор. 167). У своєму Заключне есе, стор. 14, Джефрі вказує, що ця суперечливість вказує на те, що Абу Бакр не укладав жодної офіційної книги, але, згідно з достовірною традицією Бухарі, пропозиція надійшла від Умара.
127. Бухарі, том 6, стор. 477.
128. Таріх аль-Табарі, том 3, стор. 281-301.
129. Аль-Бідайя ва аль-Нігайя, том 6, стор. 326.
130. Джумаль Футух аль-Іслам, стор. 341.
131. Аль-Бідайя ва аль-Нігайя, том 6, стор. 226.
132. Там само.
133. Там само, стор. 332.
134. Заключне есе, стор. 14.
135. Таріх аль-Табарі, том 3, стор. 296.

136. Куртубі, том 1, стор. 50.
137. Тарікх аль-Табарі, том 3, стор. 296.
138. Аль-Бідайя ва аль-Нігайя, том 6, стор. 340.
139. Куртубі, том 1, стор. 50.
140. Бухарі, том 6, стор. 477.
141. Бертон, Збірник Корану, стор. 239.
142. Аль-Зугрі, Кітаб Танзіль аль-Коран, стор. 23.
143. Іткан, том 1, стор. 38-47; Куртубі, том 1, стор. 61; Ібн Таймійя, Дакаїк аль-Тафсір, том 1, стор. 13.
144. Детальніше про це йтиметься на стор. 28-31 цього розділу.
145. Куртубі, том 1, стор. 59; Аль-Бурхан, том 1, стор. 256; Іткан, том 1, стор. 176; Асрар Тартіб аль-Коран, стор. 68.
146. Іткан, том 1, стор. 179-80.
147. Аль-Бурхан, том 1, стор. 237; Іткан, том 1, стор. 176.
148. Аль-Муснад, том 1, стор. 398-99.
149. Тартіб Муснад Ахмад ібн Ханбаль, том 18, стор. 29; Сунан Абу Давуд, том 2, стор. 114-16.
150. Аль-Хакім, том 2, стор. 229; Аль-Муршід, стор. 44, 61; Іткан, том 1, стор. 172; Тартіб Муснад, том 18, стор. 30.
151. Сунан Абу Давуд, том 1, стор. 291; Аль-Хакім, том 1, стор. 231; Шарх аль-Сунна, том 4, стор. 522; Аль-Муршід аль-Ваджіз, стор. 35.
152. Гараїб аль-Коран ва Рагаїб аль-Фуркан, том 1, стор. 32.
153. Шарх аль-Сунна, том 4, стор. 502.
154. Аль-Муршід аль-Ваджіз, стор. 45; Іткан, том 1, стор. 175.
155. Ібн Хазм, Аль-Іхкам фі Усуль аль-Ахкам, том 4, стор. 93.

156. Аль-Бурхан, том 1, стор. 260; Асрар Тартіб аль-Коран, стор. 71.

157. Мукадіматан, стор. 32; Манахіл, том 1, стор. 248-49.

158. Аль-Фіхріст, стор. 29-30.

159. Куртубі, том 1, стор. 60.

160. Булуг аль-Амані, том 18, стор. 155.

161. Муснад, том 1, стор. 329-30.

162. Аль-Манар, том 9, стор. 585; Муснад, том 1, стор. 330.

163. Хашійя про Фадаїль аль-Коран, стор. 12; Муснад, том 1, стор. 330.

164. Аль-Манар, том 9, стор. 585. Окремі сури неодноразово згадуються за назвами в хадисах. Так, побіжний огляд одного розділу вибраного джерела (Сунан Ібн Маджі том 2, стор. 120-39) виявляє щонайменше 26 таких посилань.

165. Бухарі, том 6, стор. 485-86.

166. Фадаїль аль-Коран, стор. 12.

167. Аль-Хатіб, Аль-Кіфайах фі Ільм аль-Рі-вайя, стор. 432.

168. Ібн Касір, Фадаїль аль-Коран, стор. 25.

169. Куртубі, Аль-Джамі лі Ахкам аль-Коран, том 1, стор. 53.

170. Аль-Джамі лі Ахкам аль-Коран, том 1, стор. 60.

171. Аль-Бурхан фі Улюм аль-Коран, том 1, стор. 238.

172. Опубліковано під іншою назвою: Асрар Тартіб аль-Коран, вид. 'Абд аль-Кадір Ахмад Ата, 2 вид. (Каір 1398 р.г./1978 р.н.е.). Він також написав короткий трактат на цю тему під назвою Марасід аль-Маталі фі Танасуб аль-Макаті ва аль Маталі, Бібліотека Честера Бітті, Дублін, MS.S112, стор. 114-17.

173. Див., для прикладу, Хіджазі, Аль-Вагда аль-Мавдудійя фі аль-Коран аль-Карім; Аль-Касім, Аль-Іджаз аль-Байані фі Тартіб Аят аль-Коран аль-Карім ва Субарі.

174. Іткан, том 1, стор. 172; Муїр, Коран, стор. 37, говорить, що дійсно були визнані сури (глави).

175. Бухарі, том 6, стор. 46.

176. Куртубі, том 1, стор. 60.

177. Аль-Мабані, стор. 41; Куртубі, том 1, стор. 60-61.

178. Той, хто помирає, не залишивши сина чи батька. Див. Куртубі, том 5, стор. 28-29, стор. 76-78.

179. Муснад, том 1, стор. 231; Іткан, том 1, стор. 173.

180. Місхкат аль-Масабіх (переклад англійською), том 2, стор. 458.

181. Тартіб аль-Муснад, том 18, стор. 9.

182. Там само, том 18, стор. 8.

183. Там само, том 18, стор. 9.

184. Іткан, том 1, стор. 174.

185. Іткан, том 1, стор. 172-76.

186. Бухарі, том 6, стор. 48. Переклад з деякими змінами взято у Юсуфа Алі.

187. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 16; Іткан, том 1, стор. 101.

188. Аль-Масахіф, стор. 9; Мукадіматан, стор. 35.

189. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 11; Бухарі, том 6, стор. 479-80; Місхкат аль-Масабіх, том 2, стор. 470, англійський переклад Джеймса Робсона.

190. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 21.

191. Фадаїль аль-Коран, стор. 15.

192. Порів. з Муснад, том 3, стор. 163-64.

193. Аль-Масахіф, 30. В іншій версії, Ібн Абу Давуд пов'язав цю подію з Усманом (див. стор. 31),

який запропонував закінчити останню зіслану суруцями двома віршами.

194. Аль-Банна, Булуг аль-Амані, том 18, стор. 173. Ахмад Шакір спростовує цю версію на тій підставі, що мункар шазз суперечить мутаватір. Див. Муснад, том 3, стор. 163-64.

195. Аль-Масахіф, том 9, стор. 128-29; Аль-Муршід аль-Ваджіз, стор. 56; Тартіб аль-Муснад, том 18, стор. 173. Автор Булуг аль-Амані, том 18, стор. 54-55 та стор. 173-74, приймає цю версію як достовірний хадис, прийнятий Аль-Хакімом.

196. Тартіб аль-Муснад, том 18, стор. 54.

197. Там само, стор. 174. Переказ вважається обґрунтованим. Див. Булуг аль-Амані, стор. 174-75.

198. Тартіб аль-Муснад, том 18, стор. 156-58.

199. Фадаїль аль-Коран, стор. 63.

200. Ібн Хазм, Аль-Іхкам фі Усуль аль-Ахкам, том 6, стор. 832.

201. Куртубі, Тафсір, том 1, стор. 56.

202. Нукат аль-Інтісар, стор. 331.

203. Коран 5:17.

204. Аль-Насаї, Фадаїль аль-Коран, стор. 101.

205. Аль-Балазурі, Ансаб аль-Ашраф, частина IV, том 1, стор. 489.

206. Кітаб аль-Масахіф, стор. 5.

207. Маріфат аль-курра аль-Кібар, стор. 29-39; Іткан. том 1, стор. 201-04.

208. Деякі з них ми знаємо поіменно. Що ж до анонімних Курра, то ми не маємо точної інформації про них, хоча в одному випадку кажуть, що 70 з них було вбито ще в 5 р.г.. Див. Бухарі, том 5, стор. 287-88.

209. Іткан, том 1, стор. 200.

210. Ібн аль-Баккілані, Іджаз аль-Коран, стор. 33-50.

211. Шарх аль-Сунна, том 4, стор. 19-31; аль-Насаї, том 2, стор. 120-39.

212. Шарх аль-Сунна, том 4, стор. 427-99.

213. Там само, стор. 427-36.

214. Коран, стор. 38.

215. Аль-Муснад, том 10, стор. 43; Аль-Насаї, Фадаїль аль-Коран, стор. 101-03.

216. Бухарі, том 6, стор. 488.

217. Нукат аль-Інтісар, стор. 70-76; Фатх аль-Барі, том 9, стор. 46-54.

218. Аль-Багаві у своєму Шарх аль-Сунна, том 4, стор. 428, каже: «Куль Шай» в Джаматагу факад каратагу»

219. М. А. Шабан, Ісламська історія: Нове тлумачення, том 1, стор. 23, стор. 50-51.

220. Див. стор. 15-17 цієї праці.

221. Лісан аль-Араб, том 9, стор. 186.

222. Там само.

223. Муснад, том 10, стор. 110-11.

224. Бухарі, том 4, стор. 146.

225. Діван Імру аль-Кайс, стор. 88.

226. Заключне есе, стор. 46.

227. Іткан, том 1, стор. 166. Аль-Суюті вказує на те, що ланцюжок цього переказу (мункаті).

228. Мартін Хайндс, «Сіффіньський арбітражний договір», Журнал семітських досліджень, том 17, стор. 95-96.

229. Аль-Джувайні, Аль-Бурхан фі Усуль аль-Фікг, том 2, стор. 1293-300; Аль-Газалі, Аль-Мустасфа, том 1, стор. 123-24; Ібн Хазм, Аль-Іхкам фі Усуль аль-Ахкам, том 1, стор. 440-41; Мафатіх аль-Гайб, том 1, стор. 432-33.

230. За винятком мугазилітів вчених, які повністю заперечували теорію насх. Див. Мафатіх аль-

Гайб, том 1, стор. 435; аль-Джувайні, Аль-Бурхан фі Усуль аль-Фікх, том 2, стор. 1312.

231. Аль-Іхкам фі Усуль аль-Ахкам, том 2, стор. 263; Мафатіх аль-Гайб, том 1, стор. 435; Аль-Аміді, Аль-Іхкам, том 2, стор. 264.

232. Іткан, том 3, стор. 74. Ланцюг слабкий, на що вказував Аль-Гамарі, Хавк аль Халява, стор. 11.

233. Іткан, том 3, стор. 72. Ланцюжок не є достовірним. Див. Хавк аль-Халява, стор. 12.

234. Аль-Ідах, 46; Іткан, том 3, стор. 72.

235. Іткан, том 3, стор. 75.

236. Аль-Ідах, стор. 72.

237. Хавк аль-Халява, стор. 18-19. Аль-Гамарі пов'язує його з Мусанаф Абд аль-Раззака. Він додає, що цю версію відкидає і вважає її неправдивою та такою, що суперечить Корану.

238. Іткан, том 3, стор. 75.

239. Аль-Рауд аль-Юнуф, том 6, стор. 206-07.

240. Аль-Кіраат ва аль-Лягджат, стор. 81.

241. Аль-Нававі, Сахіх Муслім бі Шарх аль-Нававі, том 10, стор. 29-30.

242. Аль-Кайсі, Аль-Ідах лі Насіх аль-Коран ва Мансукіг, стор. 45.

243. Там само, стор. 44.

244. Іткан, том 3, стор. 63.

245. Ахкам аль-Коран, том 2, стор. 125.

246. Мушкіль аль-Асар, том 3, стор. 6.

247. Аль-Насіх ва аль-Мансух, стор. 11.

248. Аль-Кіраат ва аль-Лахаджат, стор. 86.

249. Іткан, том 3, стор. 72.

250. Фатх аль-Барі, том 12, стор. 117-20.

251. Там само, том 12, стор. 117.

252. Мушкіль аль-Асар, том 3, стор. 2.

253. Аль-Кіраат ва аль-Лахаджат, стор. 84-85.

254. Фатх аль-Барі, том 12, стор. 143.

255. Хавк аль-Халява, стор. 17. Термін мункар означає хадис, який передається слабким ланцюжком оповідачів, що суперечить більш достовірній інформації.

256. Іткан, том 3, стор. 76. Шейх у цьому контексті означає «старий чоловік».

257. Хавк аль-Халява, стор. 17-18.

258. Там само, стор. 18.

259. Аль-Хакім, том 2, стор. 224; Іткан, том 3, стор. 73. Повідомляється, Убай ібн Ка'б сказав, що Пророк читав йому суру 98, і вона містила це доповнення.

260. Аль-Рауд аль-Юнуф, том 2, стор. 176.

261. Бухарі, том 6, стор. 256-57.

262. Фатх аль-Барі, том 11, стор. 213.

263. Там само.; Місхат аль-Масабіх, том 2, стор. 671.

264. Рух аль-Маані, том 30, стор. 208.

265. Аль-Кіраат ва аль-Лахаджат, р.80.

266. Аль-Мусабіхат – ті сури, які починаються з тасбіх (прославляння), наприклад, сури 61 і 62.

267. Іткан, том 3, стор. 74; Бурхан. том 2, стор. 37.

268. Іткан, том 3, стор. 74. Розповідь не є достовірною, оскільки є перерва в передачі. Див. Хавк аль-Халява, стор. 13.

269. Іткан, том 3, стор. 64.

270. Там само.

271. Там само, том 3, стор. 73. Хадис не є достовірним, оскільки його ланцюжок включає двох невідомих оповідачів. Хавк аль-Халява, стор. 14.

272. Іткан, том 3, стор. 75. Аль-Гамарі стверджує, що те, що називається Сурат аль-Хафад було складено Умаром. Хавк аль-Халява, стор. 19.

273. Нукат аль-Інтісар, стор. 103-04; Іткан, том 3, стор. 75.

274. Мустафа Зайд, Аль-Насх фі аль-Коран аль-Карім, том 1, стор. 282-83. Підтверджуючи свою думку, він цитує Аль-Табарі, Тафсір, том 2, стор. 480, який стверджує, що Аллаг міг змусити Свого Пророка забути деякі (вірші), послані йому. У своїй книзі Мін Кадайя аль-Коран, стор. 235-36, Абд аль-Карім аль-Хатіб припускає, що в остаточному варіанті, що був посланий, деякі вірші були перенесені в інші сури, а не вилучені. Але він не наводить жодних посилок на підтримку своєї думки.

275. Аль-Іткан, том 3, стор. 75; Бурхан, том 2, стор. 36; Аль-Кіраат ва аль-Лахаджат, стор. 77; Мабахіс фі Улюм аль-Коран, стор. 266; Хавк аль-Халіява, стор. 19-20.

276. Аль-Тусі, Аль-Тібайн фі Тафсір аль-Коран, том 1, стор. 13.

277. Аль-Хуї, Аль-Байан фі Тафсір аль-Коран, стор. 201; Тафсір аль-Каммі, том 1, стор. 22-25 (вступне слово редактора, Тайіб аль-Мусаві аль-Джазаїрі).

278. Нольдеке, Історія Корану, том 1, стор. 234-61.

279. Бертон, Збірник Корану, стор. 238.

280. Венсбро, Коранічні дослідження, стор. 197.

281. Аль-Усуль мін аль-Кафі, том 2, стор. 631-34; Усуль аль-Кафі, під ред. Абд аль-Хусейна ібн аль-Музаффара, том 11, частина V, стор. 178-204.

282. Аль-Усуль мін аль-Кафі, том 2, стор. 634.

283. Там само.

284. Там само, стор. 633.

285. Рух аль-Маані, том 1, стор. 24.

286. Там само.

287. Тафсір аль-Каммі, том 1, стор. 28-29.
288. Там само, 5. Редактор Аль-Мусаві аль-Джазаїрі не погоджується з автором і наводить як приклад нібито пропуск фі Алій після слів “О Апостоле! Проголошуй (послання), яке було послано тобі від твого Господа” (5:70). Переклад Юсуфа Алі, стор. 264.
289. Усуль аль-Кафі, том 2, частина 5, стор. 199-204.
290. Там само, стор. 178-81.
291. Нольдеке, Історія Корану, том 2, стор. 102-103; Мухтасар аль-Тухфа аль-Існа Ашарійяга, Вступ Мухіб аль-Діна аль-Хатіба, стор. 31.
292. Тафсір Алā’ аль-Рахман, вступ автора, стор. 16-17.
293. Там само.
294. Аль-Каміль, том 3, стор. 112.
295. Аль-Тусі, Аль-Тібайн фі Тафсір аль-Коран, том 1, стор. 3; Тафсір Алā’ аль-Рахман, стор. 17-18; Аль-Табрізі, Маджма аль-Байан фі Тафсір аль-Коран, том 1, стор. 15; Нукат аль-Інтісар, стор. 365.
296. Тафсір Алā’ аль-Рахман, стор. 16-17; Дараз, Мадхаль, стор. 40.
297. Дараз, Мадхаль, стор. 40.
298. Тафсір Алā’ аль-Рахман, стор. 18-19.
299. Див., наприклад, аль-Разі, Мафатіх аль-Гайб, том 23, стор. 49-56; Ійад, аль-Шіфа, том 2, стор. 282-305; Ібн Касір, Тафсір, том 3, стор. 229-81; Аль-Касім, Тафсір, том 12, стор. 36-57; Саїд Кутб, Фі Зіляль аль-Коран, том 4, стор. 2431-36; Абд аль-Карім аль-Хатіб, Аль-Тафсір аль-Коран, том 3, стор. 1061-85; Аль-Альбані, Насб аль-Маджанік Лі Насф Киссат аль-Гаранік; А. М. Ахсан, «Сатанинські» вірші та орієнталізм» Гемдард Ісламікус 5, № 1 (Весна

1982): стор. 27-36. Дивіться також Белл і Ватт, Вступ до Корану, стор. 88-89, Ватт, Мухамед в Мецці, стор. 101-09; Ліхтенштедтер, «Записка про Гаранік та пов'язані коранічні проблеми» Ізраїльські східні дослідження №. 5 (1975): стор. 54-61; Бертон, «Ці високі єства», ДжейЕсЕс №. 15 (1970): стор. 246-65.

300. Бухарі, том 6, стор. 363; Тірмізі, том 3, стор. 58.

301. Сірат Ібн Хішам, том 3, стор. 330-33.

302. Табарі, Тафсір, том 17, стор. 186-90, 3 вид., 1388 р.х./1968 р.н.е. (невідредагована версія).

303. Ібн Касір, Тафсір. том 3, стор. 229-231; Аль-Шіфа, том 2, стор. 289.

304. Мафатіх аль-Гайб, том 23, стор. 51.

305. Аль-Шіфа, том 2, стор. 289-97.

306. Там само, стор. 302.

307. Мафатіх аль-Гайб, том 23, стор. 51.

308. Там само.

309. Там само, том 23, стор. 52 і стор. 56.

310. Там само, том 23, стор. 51; Тафсір аль-Касімі, том 12, стор. 46-47.

311. Там само.

312. Сірат Ібн Хішам, том 3, стор. 330-33. Проте Мухаммад ібн Ісхак переказав цей епізод із додаванням аль-гаранік. Див. Табарі, Тафсір, том 17, стор. 187 (невідредагована версія).

313. Ібн Касір, Тафсір, том 3, стор. 229-31.

314. Тафсір аль-Касімі, том 12, стор. 56.

315. Аль-Шіфа, том 2, стор. 306; аль-Каді Ійяд зауважує, що переказ є не більше, ніж розповіддю, яку приписують невірному, і яку необхідно відхилити.

316. Куртубі, том 7, стор. 40.

317. Аль-Вакіді, Магазі, том 2, стор. 855.

318. Аль Азамі, Куттаб аль-Набій, стор. 89.
319. Ібн Саїд аль-Нас, 'Уйюн аль-Асар, том 2, стор. 175-76, стор. 315-16.
320. Ібн Абу Давуд, Кітаб аль-Масахіф, стор. 3.
321. Бухарі, том 8, стор. 216-17.
322. Таріх аль-Табарі, том 3, стор. 289.
323. Сунан ібн Маджа том 2, стор. 1318, хадис № 3982-83.

РОЗДІЛ 3

1. Нашр, том 1, стор. 31.
2. Аль-Фадль фі аль-Мілаль ва аль-Ніхаль, том 2, стор. 77.
3. Муршід аль-Ваджіз, стор. 142. Аль-Джабурі приймає цю точку зору і вважає її достовірною. Див. його Канзаль-Маані, f4.
4. Аль-Табарі, Тафсір, том 1, стор. 63-64; Муш-кіль аль-Асар, том 4, стор. 190-91.
5. Аль-Табарі, Тафсір, том 1, стор. 58-59.
6. Мушкіль аль-Асар, том 4, стор. 190-91.
7. Куртубі, том 1, стор. 42-43.
8. Нашр, том 1, стор. 31; Іткан, том 1, стор. 141-42.
9. Нашр, том 1, стор. 31-32.
10. Там само.
11. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 30.
12. Аль-Муршід аль-Ваджіз, стор. 140-42.
13. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 30.
14. Шарх аль-Сунна, том 4, стор. 525-26; Шарх аль-Зуркані, том 2, стор. 11-12; аль-Муті'ї, Аль-Калі-тат аль-Хісан, стор. 113-14.
15. Аль-Ібана, стор. 33; Мунджид, стор. 56.
16. Шарх аль-Сунна, том 4, стор. 525.

17. Аль-Мухкам фі Накт аль-Масахіф, стор. 3.
18. Аль-Авасім мін аль-Кавасім, том 2, стор. 81.
19. Фатава, том 12, стор. 100-02.
20. Нашр, том 1, стор. 32.
21. Субх аль-Аша, том 3, стор. 151; Міфтах аль-Саада, том 2, стор. 89; Кашф аль-Зунун, том 1, стор. 712. Аль-Дані в своїй книзі Аль-Мухкам, стор. 35, згадує доісламського Аслама ібн Худру як піонера оголосів та діакритичних знаків.
22. Грохман, Зі світу арабських папірусів (Каір: 1952), стор. 82, 113-14; Аль-Мунаджід, Таріх аль-Хат аль-Арабі, стор. 37-39, 116, 126; Аль-Джабурі, Асль аль-Хатт аль-Арабі ва Татавуругу, стор. 107.
23. «Перші ісламські написи поблизу Таїфу в Хіджазі,» JNES, № 7 (1948): стор. 236-42; Аль-Мунаджид, Таріх аль-Хатт аль-Арабі, стор. 101-03.
24. Аль-Мухкам фі Накт аль-Масахіф, стор. 3-4, 18-19.
25. Там само, стор. 3-4; Аль-Агані, том 12, стор. 298; Іткан, том 4, стор. 160; Аль-Аваїл, том 2, стор. 129-30; Аль-Анбарі, Нуджат аль-Алібба, стор. 8-11. Він додає, що достовірною є думка, що Абу аль-Асвад був призначений Алі ібн Абу Талібом.
26. Аль-Дані стверджує, що Ях'я і Наср, ймовірно, були першими, хто запровадив накт, якого вони навчилися від Абу аль-Асвада, (Аль-Мухкам, стор. 5-6). Куртубі додає ім'я Аль-Хасан до імені Ях'я (Куртубі, том 1, стор. 63); Суюті приписує його всім їм (Абу аль-Асвад, Ях'я, та Аль-Хасан) додаючи Наср, але вважає приписування Абу аль-Асваду найбільш прийнятним (Іткан, том 4, стор. 160); Міфтах аль-Саада, том 2, стор. 24.
27. Аль-Мухкам, стор. 6.
28. Субх аль-Аша, том 3, стор. 156.
29. Аль-Мухкам, стор. 18-19.

30. Там само, стор. 19-20, 22-23.
31. Там само, стор. 10-11, де він згадує таких видатних знавців Корану як Ібн Масуд, Ібн Умар, Катада, Ібн Сірін, Малік ібн Анас та Ахмад ібн Ханбаль.
32. Ібн Таймійя, Фатава, том 12, стор. 100-01.
33. Аль-Сулї, Адаб аль-Куттаб, стор. 61.
34. Аль-Мухкам, стор. 22, 43.
35. Іткан, том 4, стор. 162.
36. Аль-Мухкам, стор. 6.
37. Там само, р.17; Іка аль-Алам, повсюдно.
38. Там само, стор. 11; Іткан, том 4, стор. 146-47; Міфтах аль-Са'ада, том 2, стор. 225; Аль-Бурхан фі Улюм аль-Коран, стор. 1379-88.
39. Аль-Кашаф, том 3, стор. 265.
40. Рустуфадуні, Таріх аль-Коран ва аль-Масахіф, стор. 12; Аль-Шанкіті, Іказ аль-Амлят лі Вуджуб Іттіба Расм аль-Мушаф аль-Імам; аль-Хаддад, Хулашат аль-Нусус аль-Джалійя, стор. 11-16; Махлуф, Унван аль-Байан, стор. 72-78.
41. Тафсір аль-Марагі, том 1, стор. 13-14.
42. Аль-Мукадімах, стор. 457.
43. Аль-Бурхан фі Улюм аль-Коран, том 1, стор. 379.
44. Там само.
45. Тафсір аль-Марагхі, том 1, стор. 15.
46. Нашр, том 1, стор. 12.
47. Аль-Мукні, стор. 114. Приклади будуть незабаром, ст.91.
48. Цей метод нещодавно був прийнятий у Абд аль-Джаліля Ісі, Аль-Мушаф аль-Муїсар та Мухаф аль-Шурук аль-Муфасар.
49. Малік ібн Анас, як повідомляється, писав Масахіф для учнів у стандартному правописі. Див. Аль-Дані, Аль-Мухкам фі Накт аль-Масахіф, стор. 11.

50. Аль-Масахіф, стор. 49-50, 117-18.
51. Там само, стор. 117; Аль-Аскалані, Тахзіб аль-Тахзіб, том 5, стор. 89-115; том 8, стор. 166-167: Аль-Бухарі, Кітаб аль-Дуафа аль-Сагір, стор. 76.
52. Тазкірат аль-Хуффаз, том 2, стор. 770-72; Табакат в Хуффаз, стор. 75-76.
53. Див., для прикладу, Таріх аль-Табарі, том 6, повсюдно; Ібн Касір, Аль-Бідайя ва аль-Нігайя, том 9, стор. 117-39; Таріх Халіфа ібн Хайат, частина 1, стор. 340-419.
54. Аль-Масахіф, стор. 117. Цей ланцюжок включає Язіда аль-Фарісі, який вважали слабким (розділ 2, стор. 63). Однак, згідно з Аль-Дані, опускання аліф після вау у множині було послідовним, за винятком кількох випадків. Він наводить приклади. Аль-Мукні, стор. 26-27.
55. Мукадіматан, стор. 119.
56. Ма'аль-Масахіф, с. 117-18.
57. «Текстова історія Корану», Журнал близькосхідного суспільства (Весна 1947): 45.
58. Див. нижче.
59. Там само.
60. Див. с. 44 цього розділу.
61. Ібн Абд аль-Хакам, Футух Міср ва Ахбаруха, с. 117-18.
62. Див. с. 44 цієї праці.
63. Аль-Мухкам, с. 16-17.
64. Таріх аль-Мусхаф аль-Шаріф, с. 78.
65. Там само, с. 17.
66. Там само, с. 14-15.
67. Аль-Бурхан, том 1, с. 250; Таріх аль-Мусхаф аль-Шаріф, с. 78.
68. Знайомство з редакційною комісією журналу Мусхаф аль-Малік приєднано до хатіма пер-

шої редакції 1337 р.г./1918 р.н.е.; Ма'аль-Масахіф, с. 129-30.

69. Там само, Таріх аль-Мусхаф аль-Шаріф, с. 91-94.

70. Аль-Курді, Таріх аль-Коран, с. 160; Кашф аль-Зунун, том 1, с. 710-11. Хаджи Халіфа вказує на те, (с.711) що Абу Алі ібн Мукла (пом. 328 р.г./939 р.н.е.), був першим представником аль-хатт аль-баді і що за ним послідував Алі ібн Хіляль (також відомий як Ібн аль-Бавваб [пом. 413 р.г./1022 р.н.е.]), кращий каліграф свого часу. Копія написаного ним Мусхафа знаходиться в Дублінській бібліотеці Честера Бітті.

71. Аль-Курді, Таріх аль-Коран, с. 410.

72. Там само.

73. Аль-Саліх, Мабахіс фі Улюм аль-Коран, с. 99

74. Фандік, Кітаб Іктіфа аль-Канубі ма Хуба Матбу, с. 111-12.

75. Аль-Саліх, Мабахіс фі Улюм аль-Коран, с. 99.

76. Фандік, Кітаб Іктіфа аль-Канубі ма Хуба Матбу, с. 112.

77. Таріх аль-Мусхаф аль-Шаріф, стор. 91-92.

78. Аль-Саліх, Мабахіс фі Улюм аль-Коран, с.

100. Однак автор використав неправильну дату: 1342 р.г./1923 р.н.е. замість 1337 р.г./1918 р.н.е.. Див. Ма'аль-Масахіф, с. 103.

79. Ма'аль-Масахіф, с. 103.

80. Для отримання додаткової інформації про цей проєкт див. Аль-Саїд, Аль-Мусхаф аль-Мура-таль, 2 ред. (Каїр: 1978).

РОЗДІЛ 4

1. Див., для прикладу, Аль-Табарі, Тафсір; Аль-Замахшарі, Аль-Кашшаф; Ібн Джінні, Аль-Мухтасіб фі Шаваз аль-Кіраат; Ібн Халавайх, Аль-Мухтасар фі Шаваз аль-Кіраат.
2. Мукадіматан, с. 75; Іткан, том 1, с. 182.
3. Мукадіматан, с. 75; Іткан, том 1, с. 183.
4. Див. для прикладу, Ібн Хазм, Аль-Фісаль Мін аль-Мілаль ва аль-Ніхаль, том 2, с. 77; Мукаддімат Кітаб аль-Мабані, с. 75; Іткан, том 1, с. 220-21.
5. Куртубі, том 1, с. 53, том 20, с. 251; Мукадіматан, с. 75; Ібн аль-Бақкілані, Іджаз аль-Коран, с. 291.
6. Мукадіматан, с. 75.
7. Іджаз аль-Коран, с. 291-92.
8. Там само, с. 291-97.
9. Там само, с. 292.
10. Див., для прикладу, Мукатіл, Тафсір аль-Хамс Міат Аяа, Аль-Ахфаш, Маані аль-Коран, том 2, с. 551.
11. Мукадіматан, с. 96-97; Куртубі, том 20, с. 251.
12. Куртубі, том 20, с. 251.
13. Там само, том 1, с. 53.
14. Там само.
15. Мукадіматан, с. 97.
16. Ібн Ханбаль, Аль-Муснад, том. 5, с. 258-59; Фатх аль-Барі, том 9, с. 46-47.
17. Куртубі, том 1, с. 53, 58, том 20, с. 251.
18. Іджаз аль-Коран, с. 291-92.
19. Див., для прикладу, Аль-Албані, Аль-Ахадіс аль-Сахіха, том 2, с. 582-83, хадис 891; 249, хадис 645; Сунан Абу Давуд, том 2, с. 152-53.

20. Сунан Абу Давуд, том 2, с. 152-53; Аль-Суюті, Любаб аль-Нукул фі Асбаб аль-Нузул, с. 238-39.
 21. Сунан Абу Давуд, том 2, с. 152
 22. Аль-Масахіф, с.82-82; Мукадіматан, с. 102; матеріали, с. 227.
 23. Матеріали, с. 227.
 24. Там само,с. 201.
 25. Там само,с. 146.
 26. Мукадіматан, с. 102.
 27. Матеріали, с. 193.
 28. Мукадіматан, с. 103-04.
 29. Іткан, том 1, с. 216.
 30. Там само.
 31. Нашр, том 1, с. 28.
 32. Аль-Хакім, Аль-Мустадрак аля аль-Сахі-хайн, том 2, с. 225-26.
 33. Там само.
 34. Мукадіматан, с. 91-93.
 35. Куртубі, том 2, с. 283.
 36. Аль-Мустасфа, том 1, с. 102.
 37. Іткан, том 1, с. 216.
 38. Там само.
 39. Нашр, том 1, с. 321-30; Мунджид, с. 17-18.
- Більш докладно див. розділ 7.
40. Аль-Бахр аль-Мухіт, том 1, с. 161.
 41. Нашр, том 1, стор. 26-27.
 42. Див. розділ 1, с. 10.
 43. Куртубі, том 17, с. 12-13.
 44. Матеріали, с. 208.
 45. Куртубі, том 20, с. 232.
 46. Матеріали, с. 78.
 47. Див. розділ 1, с. 7-10.
 48. Матеріали, с. 111.
 49. Там само, с. 221.
 50. Там само, с. 169.

- 51. Див. розділ 1, с. 7-10.
- 52. Матеріали, с. 191.
- 53. Див. розділ 1, с. 7-10.
- 54. Див. с. 42-43 цієї книги.
- 55. Мазахіб аль-Тафсір аль-Ісламі, с. 21.
- 56. Там само.
- 57. Аль-Кіраат ва аль-Лахаджат, с. 185.
- 58. Ма аль-Масахіф, с. 147.
- 59. Там само.
- 60. Там само.
- 61. Мукадіматан, с. 117-21; Аль-Мукні, с. 108-24.
- 62. Аль-Мукні, с. 11; Фатх аль-Барі, том 9, с. 30.
- 63. Аль-Мукні, с. 115.
- 64. Там само, с. 123.
- 65. Мукадіматан, с. 121-33.

РОЗДІЛ 5

- 1. Іда аль-Вакф ва аль-Ібтіда, том 1, с. 12.
- 2. Бухарі, том 6, с. 479; Аль-Муршід аль-Ваджіз, с. 92.
- 3. Фатх аль-Барі, том 9, с. 20; Кітаб аль-Зіна, том 1, с. 141.
- 4. Іда аль-Вакф ва аль-Ібтіда, том 1, с. 13; Аль-Мухтасіб, том 1, с. 343; Фатх Альбарі, том 9, с. 7.
- 5. Абу Убайд, Фадаїль аль-Коран, с. 310; Аль-Сахібі, с. 28; Аль-Муджір, том 1, стор. 211.
- 6. Абу Убайд, Фадаїль аль-Коран, с. 310.
- 7. Аль-Зубайді, Табакат аль-Нахвійн ва аль-Лу-гавїйн, с. 34.
- 8. Аль-Фара, Маані аль-Коран, том. 2, с. 339.
- 9. Ібн Абу Давуд, Кітаб аль-Масахіф, с. 32.
- 10. Аль-Кітаб, том 2, с. 416.

11. Там само, с. 424.
12. Аль-Рафії, Таріх Адаб аль-Араб, том 1, с. 135.
13. Аль-Накд аль-Тахлілі, с. 210.
14. 1 ред. (Каїр: 1368 р.г./1948 р.н.е.).
15. Там само, с. 4-5.
16. Давня західноарабська.
17. Мушкіль аль-Асар, том 4, с. 185; Іткан, том 1, с. 135.
18. Фі аль-Адаб аль-Джахіль, с. 110.
19. Там само.
20. Там само, с. 110-11.
21. Абу Убайд, Фадаїль аль-Коран, с. 309; Ібн аль-Баккилані, Нукад аль-Інтісар, с. 386; Аль-Муджир, том 1, с. 210.
22. Лісан аль-Араб. Том 1, с. 588.
23. Аль-Муджир, том 1, с. 211; аль-Іктіра, с. 22.
24. Аль-Ашр аль-Джахіль, с. 133; Фі Ільм аль-Луга аль-Ам, с. 222; аль-Рафії, Таріх Адаб аль-Араб, том 1, с. 85-90 (2 ред., 1940).
25. Аль-Сахібі, с. 33-34.
26. Аль-Мукадіма, с. 635.
27. Аль-Муджир, том 1, с. 212; Аль-Іктіра, с. 23.
28. Під ред. Абд аль-Саляма Гарунам, 3 ред. (Каїр: Дар аль-Ма'аріф, 1969).
29. Там само, том 1, с. 81.
30. Аль-Муджир, том 1, с. 221-23.
31. Лахаджат аль-Яман Кадіман ва Хадисан, с. 47-48.
32. Там само, с. 20.
33. Аль-Сахібі, с. 33; аль-Рафії, Таріх Адаб аль-Араб, том 1, с. 85 (2 ред., 1940).
34. Вафі, Фікх аль-Луга, с. 109; Фі аль-Адаб аль-Джахіль, с. 111-12.
35. Там само.

36. Аль-Байан ва аль-Табійн, том 4, с. 10.
37. Вафі, Фікг аль-Луга, с. 109-10.
38. Таріх Адаб аль-Араб, том 1, с. 86.
39. Хасан Аун, Дірасат фі аль-Луга ва аль-Нахв, с. 58.
40. Таріх Адаб аль-Араб (Каїр), том 1, с. 79-86, 89-90.
41. Абу Убайд, Фадаїль аль-Коран, с. 314; Іткан, том 2, с. 4.
42. Аль-Мубарід, Аль-Фаділь, стор. 113-14; Іткан, том 2, с. 5.
43. Іткан, том 2, с. 4.
44. Під ред. Салах аль-Дін аль-Мунаджид, 2 ред., Бейрут.
45. Опубліковано Тафсір аль-Джалалайн (Каїр: 1342 р.г./1923 р.н.е.).
46. Аль-Фіхріст, с. 38.
47. Під ред. Алі Мухаммада Умара, 1 ред. (Каїр, 1392 р.г./1972 р.н.е.), 2 томи.
48. Там само, том 2, с. 267.
49. Аль-Бурхан фі Улюм аль-Коран, том 1, с. 291-96; Іткан, том 2, с. 89-120.
50. Рамадан Абд аль-Таваб, Фусуль мін Фікг аль-Арабія, 1 ред. (Каїр:1971), с. 81-82.
51. Нукат аль-Інтісар лі Накль аль-Коран, с. 385-86.
52. Там само, с. 386-87.
53. Аль-Бурхан, том 1, с. 284; Фатх аль-Барі, том 9, с. 27; Ібн Катхір, Фадаїль аль-Коран, с. 22; Іткан, том 2, с. 103.
54. Фатх аль-Барі, том 9, с. 27; Аль-Муршід аль-Ваджіз, с. 95.
55. Ібраз аль-Маані, с. 487.
56. Аль-Бурхан, том 1, с. 295-86; Іткан, том 1, с. 103.

57. Аль-Кітаб, том 2, с. 424.
58. Там само.
59. Там само, том 1, с. 363-65.
60. Аль-Бурхан, том 1, с. 286; Іткан, том 1, с. 103.
61. Аль-Кітаб, том 1, с. 28.
62. Там само.
63. Аль-Хасаїс, том 1, с. 125.
64. Худжат аль-Кіраат, с. 146; Аль-Мухаззаб фі аль-Кіраат аль-Ашр, том 1, с. 104.
65. Аль-Мухтасіб, том 1, с. 255.
66. Аль-Мухаззаб фі аль-Кіраат аль-Ашр, том 1, с. 241.
67. Див. с. 62 цієї книги.
68. Фатх аль-Барі, том 9, с. 27.
69. Аль-Мухтасіб, том 1, с. 343.
70. Аль-Кіраат ва в Лахаджат, с. 27.
71. Ібн Касір, Фадаїль аль-Коран, с. 22; Фатх аль-Барі, том 9, с. 27.
72. Аль-Муршід аль-Ваджіз, с. 101.
73. Абу Убайд, Фадаїль аль-Коран, с. 308; Аль-Табарі, Тафсір, том 1, с. 66; Аль-Муршід аль-Ваджіз, с. 93.
74. Абу Убайд, Фадаїль аль-Коран, с. 309.
75. Там само; Аль-Муджир, том 1, с. 210.
76. Аль-Муршід аль-Ваджіз, с. 96.
77. Там само, с. 99-100; Нашр, том 1, с. 24; Маннахїл, том 1, с. 180.
78. Аль-Муршід аль-Ваджіз, с. 100; Нашр, том 1, с. 24.
79. Аль-Муршід аль-Ваджіз, с. 94; Іткан, том 1, с. 135.
80. Аль-Табарі, Тафсір, том 1, с. 46-47.
81. Іткан, том 1, с. 135.

82. Аль-Фаділь, с. 113.
83. Абу Убайд, Фадаїль аль-Коран, с. 309;
Аль-Фаділь, с. 113.
84. Аль-Фаділь, с. 113.
85. Аль-Сахібі, с. 52.
86. Аль-Муджир, том 1, с. 211.
87. Мукадіма, с. 635.
88. Іджаз аль-Коран, с. 65.
89. Аль-Каміль, том 2, с. 233.
90. Аль-Муджир, том 1, с. 211.
91. Там само.
92. Іджаз аль-Коран, с. 65.
93. Там само, стор. 70-71.
94. Аль-Муджир, том 1, с. 212.
95. Манахїл, том 1, стор. 180-81.
96. Там само; Аль-Іткан, том 1, с. 136.
97. Аль-Табарі, Тафсір, том 1, с. 66.
98. Нашр, том 1, с. 24-26, і розділ 4 цієї книги.
99. Іткан, том 1, с. 102.
100. Там само, с. 89-104.
101. Там само, с. 168.
102. Аль-Муршід аль-Ваджіз, с. 94.
103. Там само, с. 96.
104. Там само, с. 96.
105. Давня західноарабська, с. 17.
106. Ербері, Сім пісень, с. 240.
107. Давня західноарабська, с. 4.
108. Там само.
109. Коротка енциклопедія ісламу, с. 276.
110. Бергштрассер, Аль-Татаввур аль-Нахві, бл. 75; Вольфеншон, Таріх аль-Лугхат ас-Самійя, при- бл. 157; Йоган Фюк, Аль-Арабія, бл. 3; Енно Літтман, Арабські написи (Лейден: 1914), с. 37.

111. Нельдеке, Семітські мови (Лейпциг: 1899), с. 51f.

112. Аль-Муфасаль фі Таріх аль-Араб Кабль аль-Іслам, том 8, с. 549.

113. Вафі, Фікг аль-Луга, с. 215.

114. Див. с. 10 цієї праці.

115. Вафі, Фікг аль-Луга, с. 215.

116. Там само.

117. Лейн, арабсько-англійський лексикон, книжка I, частина 5, с. 1492.

118. Аль-Халялі, Рісала фі аль-Таджвід, с. 156; Іткан, том 2, с. 3; Ібн аль-Анбарі, Кітаб Іда аль-Вақф ва аль-Ібтіда, том 1, с. 15-36.

119. Іткан, том 2, с. 3.

120. Ібн аль-Анбарі, Іда, том 1, с. 20, 23

121. Каїрська Геніза (Лондон: 1947), с. 78-84.

122. Аль-Мухкам, стор. 3-7; Аль-Аваїль, том 2, стор. 107, 130; див. розділ 3 цієї книги.

123. Коротка енциклопедія ісламу, с. 276.

124. Аль-Сахібі, с. 76.

125. Аль-Ваджіз фі Фікг аль-Луга, с. 129-32.

126. Давня Західно-Арабська, с. 17.

127. Сер Чарльз Дж. Льяль, Аль-Муфадалійат, том. 1, с. XXV-XXVI.

128. Давня Західно-Арабська, с.17.

129. Наліно, «Кайфа Наша аль-Луга аль-Арабія», Маджалят аль-Хіляль 26, 1 (жовтень 1917): с.41-48.

130. Давня Західно-Арабська, с. 17.

131. Там само.

132. Фікг аль-Лугат аль-Саміа, с. 30.

133. Опубліковано в Каїрі Маба'атом аль-Саадах в 1929.

134. Там само, с. 27.

135. Таріх аль-Лугхат аль-Саміах, с. 166

136. Тарікх аль-Адаб аль-Араб: аль-Ашр аль-Джахіль, с. 77.
137. Давня Західно-Арабська, с. 3.
138. Арабська мова сьогодні, с. 13.
139. Там само.
140. К. Ребін, стаття. «Арабійа», Е.І. 2 том 1, с. 565.
141. Oxford University Press, 1977.
142. Там само, стор. 85-118.
143. А.Т. Уелч, стаття «Аль-Коран», Е.І. 2 том 5, с. 419.
144. Вступ до Корану, с. 84.
145. Тамам Хасан, Аль-Луга байна аль-Мійарійа ва аль-Басфійа, с. 61-62.
146. Фікг аль-Луга аль-Арабійа, с. 111.
147. Мова: Лінгвістичний вступ до історії, с. 261.
148. Фікг аль-Луга аль-Арабійах, с. 111-12.
149. Хамуда, Аль-Кіраат ва аль-Лахаджат (Каїр: 1948); Шахін, Фі Льм аль-Луга аль-Ам (Каїр: 1980); Магді аль-Махзумі, Медресе аль-Куфа (Багдад: 1955).
150. Аль-Кіраат ва аль-Лахаджат, с. 30.
151. Фі аль-Лахаджат аль-Арабійа, с. 32.
152. Мін Асрар аль-Лугхах, с. 215.
153. Мустакбаль аль-Лугхах аль-Арабійа, с. 9.
154. Фусуль мін Фікг аль-Арабійа, с. 69.
155. Там само.
156. Аль-Накд аль-Тахлілі, с. 210.
157. Нельдеке, Семітські мови.
158. Наліно, «Кайфа Наша аль-Луга аль-Арабійа», с. 41-48; Е.І., том 1, с. 565; К. Ребін, стаття «Арабійа».
159. Абд аль-Раджихі, Аль-Лахаджат аль-Арабійа фі аль-Кіраат аль-Коранійах (Каїр: 1968).

160. Шавкі Дайф, Аль-Аср аль-Джахіль, с. 133-37; Наслах, Лугат аль-Коран фі Джуз' Ама, с. 74-75.

161. Ібн Хальдун, Аль-Мукадіма, с. 635; Шавкі Дайф, Аль-Аср аль-Джахіль, с. 136-37; Аль-Муфасаль фі Таріх аль-Нахв аль-Араї, с. 18.

162. Хізанат аль-Адаб, том 1, с. 5-6; Таріх Адаб аль-Араб, том 1, с. 338.

163. Аль-Муджир, том 1, с. 211.

164. Таріх Адаб аль-Араб, том 1, с. 128, 345; Турук Танмійат аль-Альфа, с. 11- 12.

165. Асвак аль-Араб, стор. 342-43; Лейн, Лексікон, ві (вступ).

166. Ібн Хішам, Аль-Сіра том 7, стор. 357-427; Ібн Сад, Аль-Табакат аль-Кубра, том 1, с. 258-358; Шавкі, Аль-Аср аль-Джахіль, с. 134; Аль-Гамраві. Аль-Накд аль-Тахліф, с. 210-11.

167. Бухарі, том 6, с. 479; Ібана, с. 33; Аль-Арабія, с. 4; Аль-Татаввур аль Нахві, с. 27; Аль-Мунджид, с. 22; Аль-Мукні, с. 114

168. Абу Шама, Ібраз аль-Маані, с. 383; Аль-Банна, Ісаф Фудаль аль-Башар, с. 193.

РОЗДІЛ 6

1. Див. розділ 2, с. 25, 28.

2. Бухарі, том 6, с. 87-88.

3. Там само, с. 456-57.

4. Сірат Ібн Ісхак, с.161-62.

5. Там само, с. 128.

6. Гайат Аль-Нігайа. том 2, с. 299.

7. Аль-Зінджані, Таріх аль-Коран, с. 40.

8. Тартіб аль-Муснад, том 18, с. 9.

9. Там само.

10. Див. розділ 2, с. 15 в цій книзі.

11. Аль-Табакат аль-Кубра, том 7, с. 5-493.
12. Там само, том 2, с. 356-57.
13. Там само, том 6, с. 3-14.
14. Там само, том 2, с. 345.
15. Манахїл, том 1, с. 403-04; Ма'аль-Масахїф, с. 90-91; див. розділ 2, с. 48.
16. Аль-Мукні, с. 123-24; Нашр, том 1, с. 33.
17. Аль-Мукні, с. 109.
18. Аль-Мухкам, 2; також див. розділ 3, с. 106-09.
19. Аль-Фатава, том 12, с. 100-01; Нашр, том 1, с. 7-8; Аль-Ібана, с. 68.
20. Субх аль-Аша, том 3, с. 151; також див. розділ 3, с. 107.
21. Бухарї, том 6, с. 479.
22. Нашр, том 1, с. 8.
23. Пояснення цього терміна див. в розділі 7.
24. Нашр, том 1, с. 8-9.
25. Бухарї, том 6, с. 482-83
26. Мунджид, с. 16-17; Нашр, том 1, с. 14; Латаїф, том 1, с. 64; Іткан, том 1, с. 213-14.
27. Лісан аль-Араб, том 10, с. 386.
28. Ібраз аль-Маанї, с. 397.
29. Нашр, том 1, с. 17.
30. Аль-Ібана, с. 69-73; Іткан, том 1, с. 211.
31. Бухарї, том 6, с. 482.
32. Аль-Джабурї, Канз аль-Маанї, fol. 15.
33. Бухарї, том 6, с. 481-83.
34. Там само, с. 482-83, 485-86.
35. Див. с. 31 цієї книги.
36. Див. с. 124 нижче.
37. Латаїф аль-Ішарат, том 1, с. 66.
38. Аль-Ібана, с. 53.
39. Кїтаб аль-Сабах, с. 87.
40. Аль-Ібана, с. 51, 90-91.

41. Під ред. Талібі, 2 томи.
42. Там само, том 2, с. 485.
43. Нашр, том 1, с. 9.
44. Мунджид, с. 15.
45. Нашр, том 1, с.13.
46. Аль-Ібана, с. 51; Аль-Муршід аль-Ваджіз, с. 145, 172; Нашр, том 1, с. 13.
47. Там само.
48. Нашр, том 1, с. 9, 44; Іткан, том 1, с. 210.
49. Ібн аль-Арабі, Аль-Авасім, том 2, с. 485; Фатх аль-Барі, том 9, с. 32; Латаїф аль-Ішарат, том 1, с. 67; Іткан, том 1, с. 225.
50. Нашр, том 1, с. 13; Іткан, том 1, с. 211.
51. Нашр, том 1, с. 36.
52. Манахіл аль-Ірфан, том 1, с. 427.
53. Аль- Кавл аль-Джаз лі ман Караа бі аль-Шаз і Латаїф аль-Ішарат, том 1, с. 70.
54. Ісаф Фудала аль-Башар, стор. 6.
55. Гайс аль-Наф, с. 6.
56. Там само, с. 7.
57. Аль-Зафзаф, Аль-Таріф бі аль-Коран ва аль-Хадіс, с. 54-55.
58. Нукат аль-Інтісар, с. 60; Мунджид, с. 52; Нашр, том 1, с. 17; Гайат Аль-Нігайа, том. 2, с. 124-25.
59. Нукат аль-Інтісар, с. 100-02.
60. Мунджид, с. 17.
61. Під ред. Джавахрі (Мекка: 1398 р.х./1973 р.н.е.).
62. Під ред. Шавкі Дайф (Каїр: 1972).
63. Під ред. Отто Претцль (Стамбул: 1932).
64. Під ред. Іззат (Дамаск: 1972).
65. Під ред. М. Рамадан в Маджалат Махад аль-Махтутат аль-Арабійах 19, частина 1, (1973): с. 75-141.

66. Анон., опубліковано Мукадіма Ібн Атийї в Мукадіматан, Під ред. Джефрі (Каїр: 1954).
67. Мукадіматан, с. 117-33.
68. Опубліковано у 18 томах (Каїр 1388 р.г./1968 р.н.е.); Під ред. Шакір (не повністю) в 16 томах. (Каїр: 1347-89 р.г./1955-69 р.н.е.).
69. Опубліковано в 4 томах. (Бейрут, 1366 р.г./1947 р.н.е.).
70. Опубліковано в 20 томах в 10 (Каїр: 1966).
71. Аль-Нававі, Аль-Тібайн фі Адаб Гамалат аль-Коран, с. 98-99.
72. Мунджид, с. 17.
73. Нашр, том 1, с. 7-8.
74. Аль-Фіхріст, с. 34-35; Аль-Муршід аль-Ваджіз, с. 190.
75. Аль-Фіхріст, с. 34; Аль-Тібайн, с. 99; Аль-Муршід аль-Ваджіз, с. 188-89; Мунджид, с. 17.
76. Для отримання більш докладної інформації див. розділ 4.
77. Нашр, том 1, стор. 16-17.
78. Див. у розділі 7.
79. Нашр, том 1, стор. 15.
80. Аль-Ібана, стор. 51-52.
81. Нашр, том 1, стор. 14-16.
82. Там само, том 1, стор. 15.
83. Мунджид, стор. 16-17.
84. Там само, стор. 15.
85. Там само, стор. 16-17.
86. Там само.
87. Фатх аль-Барі, том 9, стор. 32.
88. Латаїф, том 1, стор. 170.
89. Іткан, том 1, стор. 210.
90. Там само.
91. Там само, том 1, стор. 215-16.
92. Латаїф аль-Ішарат, том 1, стор. 170; Аль-Ба-

хр, том 2, стор. 324.

93. Абу Алі-аль-Фарізі, Аль-Худжа, Під ред. Аль-Наджі та ін., перша ред. (Каїр: 1966); Ібн Халавейх, Аль-Худжа, Під ред. Мукаррам, друга ред. (Бейрут: 1977).

94. Ібн Хальдун, Аль-Мукадіма, стор. 479.

95. Нашр, том 1, стор. 38-43; Мунджид, стор. 15-16.

96. Нашр, том 1, стор. 43, 58-59.

97. Там само, стор. 28-29; порів. Фатава, том 13, стор. 390-94.

98. Мунджид, стор. 29-45.

99. Там само, стор. 45-46.

100. Там само, стор. 46-49.

101. Там само, стор. 57.

102. Мукадіма, стор. 479.

103. Мунджид, стор. 57-62; Латаїф аль-Ішарат, том 1, стор. 78-79.

104. Аль-Муршід аль-Ваджіз, стор. 177; Мунджид, стор. 63.

105. Мунджид, стор. 62-67.

106. Там само, стор. 54.

107. Нашр, том 1, стор. 93; Лафаїф аль-Ішарат, том 1, стор. 86.

108. Нашр, том 1, стор. 74.

109. Там само.

110. Там само, стор. 84.

111. Там само.

112. Там само, стор. 75.

113. Там само, стор. 91.

114. Там само, стор. 82.

115. Там само, стор. 84.

116. Там само, стор. 86.

117. Там само.

118. Там само, стор. 93.

119. Там само, стор. 94.
120. Там само, стор. 97.
121. Нашр, том 1, стор. 84.
122. Там само, стор. 93.
123. Під ред. Аль-Дабба. 2 томи. (Бейрут: без дати).
124. Під ред. Ібрагіма Атба Авада, перша ред. (Каїр: 1381 р.г./1961 р.н.е.).
125. Під ред. Аль-Каді Камхаві, перша ред. (Каїр: 1393 р.г./1973 р.н.е.).
126. Під ред. Аль-Дабба, включено в Ісаф аль-Барара бі аль-Мутун аль-Ашара (Каїр: 1354 р.г./1935 р.н.е.).
127. Нашр, том 1, стор. 73.
128. Там само, стор. 77.
129. Там само, стор. 93.
130. Там само, стор. 83.
131. Там само, стор. 60.
132. Там само, том 1, стор. 75-77.
133. Там само, стор. 98.
134. Під ред. аль-Каді Аль-Камхаві, перша ред. (Каїр and Альессо: 1393 р.г./1973 р.н.е.).
135. Під ред. Аль-Дабба (Каїр).
136. Під ред. Насіфа та ін., 2 томи. (Каїр: 1386-89 р.г./1966-69 р.н.е.).
137. Аль-Муршід аль-Ваджіз, стор. 184; Мунджид, стор. 18.
138. Аль-Каді, Аль-Кіраат аль-Шазза, стор. 10; див. на стор.128 вище.
139. Там само.
140. Латаїф аль-Ішарат, том 1, стор. 72-73.
141. Там само, стор. 13.
142. Там само, стор. 74.
143. Аль-Муршид аль-Ваджіз, стор. 181-82.
144. Гайс аль-Наф, стор. 7.

145. Мунджид, стор. 18-19.
146. Нашр, том 1, стор. 14-15.
147. Аль-Мухтасіб, том 1, стор. 32.
148. Там само, стор. 32-33.
149. Там само.
150. Аль-Кіраат аль-Шазза.
151. Під ред. Аль-Дабба (Каїр: 1359 р.г./1940 р.н.е.).
152. Аль-Бурхан фі Улюм аль-Коран, том 1, стор. 318; Латаїф аль-Ішарат, том 1, стор. 170- 71; Ісаф Фудала аль-Башар, с. 5.
153. Мунджид, стор. 3.
154. Куртубі, том 1, стор. 63.
155. Аль-Забіді, Табакат аль-Лугхавійїн ва аль-Нахвіїн, с. 51.
156. Нашр, том 1, с. 34; Латаїф, том 1, стор. 85.
157. Латаїф, том 1, стор. 85-86; Нашр, том 2, стор. 33-34.
158. Під ред. Шавкі Зайїф (Каїр: 1972).
159. Нашр, том 1, стор. 36-37; Мунджид, стор. 70-71.
160. Нашр, стор. 43-44.
161. Мунджид, стор. 72-73.
162. Латаїф, том 1, стор. 86.
163. Кітаб аль-Сабах, стор. 45-46.
164. Там само; Аль-Будур аль-Захіра, стор. 8-9.
165. Під ред. Аль-Надаві (Індія: 1983).
166. Під ред. Рамадана, 2 томи. (Дамаск: 1974).
167. Аль-Мухтасіб, том 1, стор. 32-33.
168. Мунджид, 15; Нашр, том 1, стор. 36.
169. Ібн Таймія, Фатава, том 13, стор. 392-93; Ібн Хазм, Аль-Кіраат аль-Машгура, стор. 269-71; Нашр, том 1, стор. 39.
170. Латаїф, том 1, стор. 77, 170.
171. Мунджид, стор. 16.

РОЗДІЛ 7

1. Аль-Тібайн, стор. 99.
2. Див. розділ 6, стор. 119-25.
3. Аль-Муршід аль-Ваджіз, стор. 172; Аль-Іба-нах, стор. 89.
4. Нашр, том 1, с. 51.
5. Гайат аль-Нігайа, том 2, с. 43.
6. Нашр, том 1, с. 37.
7. Там само.
8. Під ред. Мукаррам, 2 ред. (Бейрут: Дар аль-Шурук, 1397 р.г./1977 р.н.е.).
9. Там само, стор. 62.
10. Див. розділ 6.
11. Аль-Фіхріст, стор. 65.
12. Там само, стор. 86.
13. Там само, стор. 38, 68-69.
14. Там само, стор. 35-36.
15. Там само, стор. 35.
16. Там само, стор. 50.
17. Під ред. Мукаррам, 2 ред. (Бейрут: 1397 р.г./1977 р.н.е.). Достовірність цього приписування Ібн Халавайху є суперечливою; див. Мухамад аль-Абід аль-Фасі Нісбат аль-Худжа іла Ібн Халавайх Ла Тасіх, Маджалат аль-Лісан аль-Арабі, 8, том 1, стор. 5, 21; Аль-Афгані (ред.), Худжат аль-Кіраат, стор. 24.
18. Аль-Фіхріст, стор. 69. Ця книга Ібн Фарі від-редагована Аль-Наджар, том 1, 1 ред. (Каїр: 1966).
19. Під ред. Саїд аль-Афгані, 2 ред. (Бейрут: 1399 р.г./1979 р.н.е.).
20. Там само, стор. 30, 39.
21. Там само, стор. 22
22. Під ред. Рамадан, 2 томи. (Дамаск: 1394 р.г./1974 р.н.е.).

23. Нукат аль-Інтісар, стор. 415.
24. Там само, стор. 416.
25. Ібн Муджагід, Кітаб аль-Сабах, стор. 62.
26. Там само, стор. 54.
27. Там само, стор. 82.
28. Гайат аль-Нігайа, том 1, стор. 290.
29. Нукат аль-Інтісар, стор. 417.
30. Там само, стор. 418.
31. Там само, стор. 419-20.
32. Латаїф аль-Ішарат, том 1, стор. 170.
33. Аль-Інтісаф з Аль-Кашаф, том 2, стор. 69-70.
34. Нашр, том 1, стор. 44.
35. Нукат аль-Інтісар, стор. 321-30; Мунджид, стор. 17-18.
36. Для більш детальної інформації, розгляньте розділ 4.
37. Голдзігер, Аль-Мазахіб аль-Ісламійя, стор.17; Мазахіб аль-Тафсір аль-Ісламі, стор.19.
38. Аль-Кіраат ва аль-Лахаджат, стор.192-93.
39. Іткан, том.1, стор.82.
40. Див. розділ 3, стор. 43.
41. Бухарі, том 6, с. 48 (процитовано в розділі 1, стор. 1-2).
42. Опубліковано в Каїрі: 1360 р.г./1941 р.н.е..
43. Там само, стор. 54.
44. Нашр, том 1, стор. 17.
45. Мунджид, стор. 56.
46. Опубліковано в Булак: 1316 р.г./1898 р.н.е..
47. Там само, том 1, стор. 74.
48. Аль-Кітаб, том 1, стор. 417 і cassim.
49. Аль-Бахр аль-Мухіт, том 2, стор. 293.
50. Аль-Кітаб, касім.
51. Абу Хайан, Аль-Бахр аль-Мухіт, у 8 томах .
52. Аль-Фарра, Ма'ані аль-Коран, у 3 томах .

53. Ібн Халавайх, Іраб Талатін Сура мін аль-Коран аль-Карім (Каїр: 1360 р.г./1941 р.н.е.).

54. Під ред. Абд аль-Джаліль Шалабі (Каїр: 1394 р.х./1974 р.н.е.).

55. Там само, том 1, стор. 7.

56. Мунджид, стор. 69.

57. Там само, стор. 69-70.

58. Аль-Бахр аль-Мухіт, том 4, стор. 87.

59. Див., до прикладу. Брокельман, Таріх аль-Адаб аль-Арабі, том 1, стор. 134; Аль-Мазахіб аль-Ісламійя, стор. 4; Голдзігер, Мазахіб аль-Тафсір аль-Ісламі, стор. 8; аль-Хатіб, Аль-Фуркан, стор. 22 (також стор. 17); аль-Іб'ярі, Аль-Мавсуа аль-Коранійя, том. 1, стор. 80; Аль-Хуї, Аль-Байан, стор. 181.

60. Бухарі, том 6, стор. 482-83.

61. Аль-Кіраат ва аль-Лахаджат, стор. 183; розділ 2, стор. 20.

62. Аль-Курді, Таріх аль-Коран ва Гараїб Расміг ва Хакміг, стор. 115.

63. Абу Шамах, Ібраз аль-Маані, стор. 406.

64. Аль-Курді Таріх аль-Коран, стор. 114-15.

65. Шалабі, Расм аль-Мушаф ва аль-Іхтідждж бігі фі аль-Кіра'ат, стор. 28.

66. Аль-Курді, Таріх аль-Коран, стор. 115-16.

67. Там само, стор. 116.

68. Абу Шама, Ібраз аль-Ма'ані, стор. 406.

69. Аль-Нашр, том 1, стор. 271, том 2, с. 239, 405; Тахбір аль-Тайсір, стор. 41, 96, 200.

70. Аль-Бахр аль-Мухіт, том 6, стор. 88.

71. Аль-Мазахіб аль-Ісламійя, стор. 5; порів. Мазахіб аль-Тафсір аль-Ісламі, стор. 11.

72. Аль-Табарі, Тафсір, том 2, стор. 76; порів. Ібн Касір, Тафсір, том 1, стор. 92.

73. Аль-Куртубі, том 1, стор. 342.

74. Мазахіб аль-Тафсір аль-Ісламі, стор. 11.

75. Лісан аль-Араб, том 6, стор. 237.
76. Там само.
77. Аль-Табарі, Тафсір, том 23, стор. 29.
78. Аль-Кашаф, том 4, стор. 37-38.
79. Мазахіб аль-Тафсір аль-Ісламі, стор. 33-35.
80. Для тексту цього хадису й інших див. Кур-тубі, том 15, стор. 70-71.
81. Там само, стор. 71.
82. Хамуда, Аль-Кіраат ва аль-Лахаджат, стор. 199-206.
83. Аль-Замахшарі, Аль-Хашаф, том 4, стор. 38; аль-Алусі, Рух аль-Маані, том 23, стор. 70.
84. Аль-Табарі, Тафсір, том.23, стор.29; Аль-Замахшарі, Аль-Хашаф, том 23, стор. 70.
85. Нашр, том 2, стор. 356; Аль-Кашф, том 2, стор. 223; Худжат аль-Кіраат, стор. 606-08.
86. Мазахіб аль-Тафсір аль-Ісламі, стор. 42.
87. Аль-Табарі, Тафсір, том 16, стор. 309-10; Ібн Халавайх, Мухтасар, стор. 65; Фатх аль-Барі, том 8, стор. 296.
88. Аль-Кіраат ва аль-Лахаджат, стор. 209.
89. Аль-Мазахіб аль-Ісламія, стор. 25; Мазахіб аль-Тафсір аль-Ісламі, стор. 41-42.
90. Аль-Табарі, Тафсір, том 16, стор. 310.
91. Там само.
92. Там само, том 16, стор. 309-10.
93. Гайат аль-Нігайа, том 2, с. 42.
94. Там само, том 1, с. 349.
95. Мухтасар, с. 65.
96. Аль-Табарі, Тафсір. том 16, стор. 306-08; Фатх аль-Барі, том 8, с. 367.
97. Аль-Табарі, Тафсір, том 16, с. 306-07.
98. Іршад аль-Сарі, том 7, с. 216.
99. Аль-Бахр аль-Мухіт, том 5, с. 354.
100. Аль-Кашаф, том 3, с. 510.

101. Аль-Мазахіб аль-Ісламія, 25; порів. Мазахіб аль-Тафсір аль-Ісламі.
102. Аль-Кашаф, том 3, с. 510.
103. Аль-Табарі, Тафсір, том 16, с. 308.
104. Там само.; Аль-Бахр аль-Мухіт, том 5, с. 354.
105. Аль-Табарі, Тафсір, том 16, с. 309.
106. Там само, том 16, с. 308.
107. Там само.
108. Там само, том 16, с. 309.
109. Там само, том 2, с. 114.
110. Там само.
111. Там само, том 2, с. 113.
112. Там само, том 2, с. 114.
113. Ма'ані аль-Коран ва Ірабуғу, том 1, с. 195.
114. Анонім, див. Мукадіматан, с. 116.
115. Мукадіматан, с. 116.
116. Кітаб аль-Масахіф, с. 76-77.
117. Нашр, том 1, с. 48.
118. Аль-Мазахіб аль-Ісламія, с. 18; порів. Мазахіб аль-Тафсір аль-Ісламі, с. 29-31.
119. Там само.
120. Аль-Бахр аль-Мухіт, том 7, с. 161; Куртубі, 14:4; Аль-Алусі, Рух аль-Ма'ані, 21:17.
121. Аль-Бахр аль-Мухіт, том 7, с. 161.
122. Аль-Алусі, Рух аль-Ма'ані, том 21, с. 17.
123. Там само.; Хамуда, Аль-Кіраат ва аль-Лахаджат, с. 198.
124. Аль-Замахшарі, Аль-Кашаф, том 3, с. 467.
125. Аль-Дані, с. 124.
126. Там само, с. 125.
127. Аль-Мукні, с. 124.
128. Там само, с. 124-25.
129. Там само, с. 126-28; Аль-Табарі, Тафсір, том 9, с. 395; Мукадіматан, с. 104-05.

130. Аль-Мукніб с.127-28.
131. Включено Мукадіматан, Під ред. А. Джефрі (Каїр: 1954).
132. Там само, с. 115.
133. Там само, с. 104.
134. Аль-Табарі, Тафсір, том 3, с. 352-54, том 9, с. 394-97.
135. Там само, том 9, с. 397-98.
136. Бухарі, том 6, с. 479.
137. Мукадіматан, Під ред. А. Джефрі (Каїр: 1954).
138. Там само, с. 104-16.
139. Аль-Бахр аль-Мухіт, том 6, с. 255.
140. Там само.; Нашр, том 2, с. 320-21.
141. Нашр, том 2, с. 321.
142. Мукадіматан, с. 111.
143. Аль-Бахр аль-Мухіт, том 6, с. 255.
144. Там само.
145. Аль-Кашаф, том 3, с. 72.
146. Включено в Мукадіматан.
147. Там само, с. 109.
148. Аль-Бахр аль-Мухіт, том 6, с. 255.
149. Аль-Кашаф, том 1, с. 590.
150. Там само.
151. Там само, с. 660-61.
152. Там само, с. 220.
153. Аль-Табарі, Тафсір, том 3, с. 352-53.
154. Аль-Кашаф, том. 4, с. 544.
155. Аль-Бахр аль-Мухіт, том 6, с. 296-97.
156. Аль-Кашаф, том 3, с. 102.
157. Мадрасат аль-Куфа, с. 337.
158. Аль-Бахр аль-Мухіт, том 8, с. 232.
159. Маані аль-Коран, том 1, с. 357-58; див. с. 170-71 цієї праці.
160. Маратіб аль-Нахвійїн, с. 26.

161. Удайма, ред., «Вступ», Аль-Муктадаб, том 1, с. 111.
162. Аль-Каміль, том 3, с. 39.
163. Аль-Бахр аль-Мухіт, том 3, с. 157.
164. Тафсір, том 5, с. 2.
165. Аль-Бахр аль-Мухіт, том.3, с.157. Більш докладну інформацію див. на стор. 164-65 цієї книги.
166. Аль-Мухтасіб, том 1, с. 85-86; том 2, с. 27, 252.
167. Там само, том 1, с. 240-43; Аль-Хасаїс, том 1, с. 72-73.
168. Аль-Бахр аль-Мухіт, том 5, с. 419.
169. Нашр, том 2, с. 277; Аль-Бахр аль-Мухіт, том 6, с. 130.
170. Аль-Бахр аль-Мухіт, том 6, с. 193.
171. Аль-Кашаф, том 2, с. 551.
172. Аль-Бахр аль-Мухіт, том 5, с. 420.
173. Там само, том 3, с.157.
174. Там само.; Аль-Кашаф, том 1, с. 462; Аль-Табарі, Тафсір, том 3, с. 519-20; Аль-Бахр аль-Мухіт, том 3, с. 158. 175. Аль-Бахр аль-Мухіт, том 3, с. 158-59.
176. Там само, том 3, с. 159.
177. Нашр, том 1, с. 166.
178. Гайат аль-Нігайа, том 1, с. 263.
179. Аль-Бахр аль-Мухіт, том 4, с. 229.
180. Аль-Кашаф, том2, с. 70.
181. Аль-Інтісаф, з Аль-Кашаф, том 2, с. 69.
182. Аль-Бахр аль-Мухіт, том 4, с. 229.
183. Нашр, том 1, с. 114.
184. Фатх аль-Барі, том 7, с. 25f.
185. Аль-Разі, Мафатіх аль-Гайб, том 3, с. 193.
186. Удайма, Дірасат лі Услюб аль-Коран аль-Карім, том 1, с. 5-13.
187. Там само, 22-25.

СКОРОЧЕННЯ

Абу Убайд, Фадаїль аль-Коран - Абу Убайд, Фадаїль аль-Коран ва Ма'алімуг ва Адабуг.

Аль-Аваїль - Аль-Карі, Аль-Аваїль.

Аль-Бахр аль-Мухіт - Абу Хайян, Тафсір аль-Бахр аль-Мухі.

Байян - Аль-Хуї, Аль-Байян фі Тафсір аль-Коран.

Аль-Бідайя ва аль-Нігайя - Ібн Касір, Аль-Бідайя ва ан-Ніхая фі аль-Таріх.

Аль-Будур аль-Захіра — Аль-Каї, Аль-Будур аз-Захіра ф аль-Кір'ат аль-Ашр аль-Мутаватіра мін Тарікат аш-Шатібійя ва аль-Дуррі.

Бухарі - Аль-Бухарі, Аль-Джам аль-Сахіх або Сахіх аль-Бухарі.

Булуг аль-Амані - Аль-Банна, Булуг аль-Амані мін Асрар аль-Фатх аль-Раббані.

Бурхан - Аз-Заркаші, Аль-Бурхан ін Улум аль-Коран.

Заклучне есе — Джеффері, Заклучне есе з матеріалів для історії тексту Корану.

Дайф, Аль-Ашр аль-Джахілі - Дайф, Таріх аль-Адаб аль-Арабі: аль-Аїр аль-Джахілі.

Заук аль-Халава - аль-Гамарі, Заук аль-Халава бі Баян Імтіна Насх ат-Тілава.

Дірасат фі Таріх аль-Хатт аль-Арабі — аль-Мунаджид, Дірасат ф Таріх аль-Хатт аль-Арабі мунз Бідаятігі іля Нігайят аль-Ашр аль-Уммаві.

ЕІ2 – ЕІ1Енциклопедія ісламу, 1-е та 2-ге видання.

Фетва - Ібн Таймійя, Маджму Фетва Шейх аль-Іслам Ібн Таймійя.

Фатх аль-Барі - Ібн Хаджар аль-Аскалані, Фатх аль-Барі бі Шарх Сахіх аль-Бухарі аль-Фіхріст - ан-Надім, Кітаб аль-Фіхріст.

Ф'юк, Аль-Арабія - Ф'юк, Аль-Арабія Дірасат фі аль-Лахаджат ва аль-Асалиб. Фунун аль-Афнан — Ібн аль-Джаузі, Фунун аль-Афнан ін Уюн Улум аль-Коран.

Гараїб аль-Коран - Ан-Нісабурі, Тафсір Гараїб аль-Коран ва Рагаїб аль-Фуркан.

Гайят аль-Нігайя — Ібн аль-Джазарі, Гайят ан-Нігая фабакат аль-Курра' Заві ад-Дірайя.

Гайт ан-Наф - аль-Сафакісі, Гайт аль-Наф фі аль-Кіраат аль-Саб.

Аль-Хакім - Аль-Хакім, Аль-Мустадрак кала ас-Сахіхайн.

Ібана - Аль-Кайсі, Аль-Ібана ан Маані аль-Кірат.

Іда - Ібн аль-Анбарі, Кітаб Іда аль-Вакф ва аль-Ібтіда фі Кітаб Аллаг Азза ва Джалл.

Ібн Касір, Тафсір - Ібн Касір, Тафсір аль-Коран аль-Азим.

Ібраз аль-Ма'ані - Абу Шама, Ібраз аль-Ма кані мін Хірз аль-Амані.

Аль-Ікд аль-Фарід - Ібн Ібд Раббіг, Аль-Ікд аль-Фарід.

Аль-Іктіра - Аль-Суюті, Аль-Іктіра фі Усул ан-Нахв.

Іршад аль-Сарі - Аль-Каскалані, Іршад ас-Сан бі Шарх Сахіх аль-Бухарі.

Аль-Істіаб - Ібн Абд аль-Барр, Аль-Істіаб фі Маліфат аль-Асхб.

Ісхаф аль-Дім'яті, Ісхаф Фудала аль-Башар бі Кір'ат аль-Арбакат Ашар.

Іткан - Аль-Суюті, Аль-Іткан фі Улум аль-Коран

Аль-Калімаат аль-Хісан — аль-Мутїї, Аль-Калімаат аль-Хісан ф аль-Хуріуф аль-Сабках ва Джам аль-Коран.

Аль-Каміль - Ібн аль-Асір, Аль-Хаміль фа аль-Таріх.

Канз аль-Ма'ані - Аль-Джабури, Канз аль-Макані фі Шарх Хірз аль-Амані ва Ваджх ат-Тахані.

Кашф аль-Зунун — Хаджі Халіфа, Кашф аль-Зунун ан Асамі аль-Кутуб ва аль-Фунун.

Аль-Кашшаф — Аль-Замахшарі, Аль-Кашшаф ан Хакаїк Гавамід аль-Танзіль ва Уюн аль-Акавіль фі Вуджу аль-Та'віль.

Кітаб ас-Саб'а - Ібн Муджагід, Кітаб ас-Саб'а фі аль-Кіраат.

Кітаб аль-Зіна - аль-Разі, Кітаб аль-Зіна фі аль-Калімаат аль-Ісламійя аль-Арабійя.

Хізанат аль-Адаб - аль-Хатіб аль-Багдаді, Хізанат аль-Адаб ва Лубб Лубаб Лісан аль-Араб.

Аль-Курді, Таріх аль-Коран - аль-Курді, Таріх аль-Коран аль-Карійїн ва Гараїб Расміг ва Хукміг.

Лейн – Лейн, Мадд аль-Камус: арабсько-англійський лексикон.

Лата'їф, Аль-Касталані - Лата'їф аль-Ішарат Лі Фунун аль-Кіра'ат.

Лісан аль-Араб - Ібн Мансур, Лісан аль-Араб.

Мабані Анон. – під ред. Джеффері, Кітаб аль-Мабані фі Назм аль-Ма'ані (див. Джеффері, Мукаддіматан фі Улюм аль-Коран).

Ма'а аль-Масахіф - Юсуф Ібрагім аль-Нур, Ма'а аль-Масахіф.

Аль-Мазгаб аль-Ісламійя фі Тайсір аль-Коран аль-Карім — Гольдзіхер, Аль-Мазгаб аль-Ісламійя

фі Тафсір аль-Коран аль-Карім, переклад з німецької (Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung) Алі Хасана Абд аль-Кадіра.

Мазагіб аль-Тафсір аль-Ісламі - Гольдзіхер, Мазагіб аль-Тафсір аль-Ісламі в перекладі з німецької (Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung) Абд аль-Халіма аль-Наджара.

Медресе аль-Куфа - Аль-Махзумі, Медресе аль-Куфа ва Манхаджуга фі Дірасат аль-Луга ва ан-Нахв.

Мафатіх аль-Гайб - Аль-Разі, Мафатіх аль-Гайб.

Манахіл - Аль-Зуркані, Манахіл аль-Ірфан фі Улюм аль-Коран.

Маратіб аль-Нахавійн - Аль-Халабі, Маратіб ан-Нахавійн.

Ма'ріфат аль-Курра аль-Кібар — Аль-Загабі, Ма'ріфат аль-Курра аль-Кібар ала аль-Табакат ва аль-Ашар.

Аль-Масахіф - Ібн Абу Дауд, Кітаб аль-Масахф.

Матеріали – Джеффері, Матеріали з історії тексту Корану.

Міфтах аль-Са'ада - Ташкубрі Зада, Міфтах аль-Саада ва Місбах аль-Сіяда фі Мауду'ат аль-Улюм.

Аль-Мухаззаб - Мухайсін, Аль-Мухаззаб фі аль-Кір'ат аль-'Ашр ва Тауджуха мін Лугат аль-'Араб.

Аль-Мухаррар аль-Ваджіз - Абу Шама, Аль-Муршид аль-Ваджіз іля 'Улім Татакаллак бі аль-Кітаб аль-Азіз.

Аль-Мухкам - Аль-Дані, Аль-Мухкам фі Накт аль-Масахіф.

Аль-Мухтасіб — Ібн Джіні, Аль-Мухтасіб фі Таб'їн Вуджіх Шаваза аль-Кір'ат ва аль-Ідах 'анга.

Му'джам ма істаджам — Аль-Бакрі, Му'джам ма істаджам мін Астма аль-Білад ва аль-Маваді.

Мухтасар - Ібн Халавайх, Аль-Мухтасар ф Шаваза аль-Кіра'ат.

Мунджід - Ібн аль-Джазарі, Мунджід аль-Мукріін ва Муршид аль-Талібін. Мукаддіматан – під ред. Джеффері, Мукаддіматан фі Улюм аль-Коран.

Аль-Мукні - Аль-Дані, Аль-Мукні фі Расм Масахіф аль-Амсар.

Мушкіл аль-Асар - аль-Тахаві, Мушкіл ал-Асар.

Муснад - Ібн Ханбаль, Аль-Муснад.

Аль-Муджир - Аль-Суюті, Аль-Мужир фі аль-Луга ва Анва'їга.

Ан-Накд аль-Тахлілі - аль-Гамраві, Аль-Накд ат-Тахлілі лі Кітаб аль-Адаб аль-Джахілі.

Аль-Наса'ї - ай-Наса'ї, Сунан аль-Наса'ї, аль-Муджтаба.

Нашр - Ібн аль-Джазарі, Аль-Нашр фі аль-Кіраат аль-Ашр.

Аль-Насх фі аль-Коран аль-Карім - Абу Зайд, Ан-Насх фі аль-Коран аль-Карім: Діраса Ташріійя Таріхійя Накдія.

Ніхайя - Ібн аль-Асір, Аль-Нігая ф Гаріб аль-Хадіс ва аль-Хар.

Нукат Аль-Інтісар — Ібн аль-Баккилані, Нукат аль-Інтісар чи Накл Масахіф аль-Амсар.

Камю - Аль-Файрузабаді, Аль-Камю аль-Мухі.

Аль-Кіраат аль-Машгура — Ібн Хазм, Аль-Кіраат аль-Машира аль-Амсар аль-Атійя Маджі' аль-Таватур.

Куртубі — аль-Куртубі, Аль-Джамі лі Ахкам аль-Коран.

Ар-Рауд аль-Унуф - Аль-Сухайлі, Ар-Рауд аль-Унуф фі Шарх Аль-Сіра ан-Набавійя лі Ібн Хішам.

Аль-Рійяд аль-Мустабах - Аль-Амірі, Аль-Рійяд аль-Мустабах фі Джумлат Ман Рава фас-Сахіхайн мін-ас-Сахаба.

Рух аль-Маані - аль-Алюсі, Рух аль-Маані фі Тафсір аль-Коран аль-Азім ва аль-Саб'а аль-Матані.

Аль-Сахібі - Ібн Закарія, Аль-Сахібі Шарх аль-Сунна - аль-Багаві, Шарх аль-Сунна.

Аль-Шіфа — Аль-Каді Ійяд, Аль-Шіфа бі Та'ріф Хукук аль-Мустафа.

Сірат Ібн Хішам - Ібн Хішам, Аль-Сіра ан-Набавійя.

Сірат Ібн Ісхак - Ібн Ісхак, Сірат Ібн Ісхак.

Субх аль-А'ша — Аль-Калькашанді, Субх аль-А'ша фі Сіна'ат аль-Інша.

Сунан Абу Давуд - Абу Давуд аль-Сіджістані, Сунан Абу Давуд.

Сунан Ібн Маджа - Ібн Маджа, Сунан Ібн Маджа.

Табакат аль-Хуффаз - аль-Суюті, Табакат аль-Хуффаз.

Табарі, Тафсир – аль-Табарі, Джамі Аль-Байян 'ан та'віль аль-Коран.

Тазкірат аль-Хуффаз - Аль-Загабі, Тазкіарт аль-Хуффаз.

Тафсір аль-Хамс Міат Айах — Мукатіль, Тафсір аль-Хамс М'іат Руйа мін аль-Коран фі аль-Амр ва ан-Нахайї ва аль-Халаль ва аль-Харам.

Тафсір аль-Манар — Ріда, Тафсір аль-Коран Аль-Хакім.

Тафсір аль-Марагі - Аль-Марагі, Тафсір аль-Марагі.

Тафсір аль-Куммі - Аль-Куммі, Тафсір аль-Куммі.

Таріх аль-Табарі - Аль-Табарі, Таріх аль-Русуль ва аль-Мулюк.

Таріх аль-Якубі - Аль-Якубі, Таріх аль-Якубі.

Тартіб аль-Муснад — Аль-Банна, Аль-Фатх аль-Раббані лі Тартіб Муснад Ахмад ібн Ханбал аль-Шайбані.

Ат-Татаввур аль-Нахві - Бергштрассер, Аль-Татаввур аль-Нахві лі аль-Луга аль-Арабійя.

Та'віл – Ібн Кутейба, Та'віл Мушкіл аль-Кур'ан.

Тімар аль-Кулюб – Аль-Са'алібі, Тімар аль-Кулюб фі аль-Мудаф ва аль-Мансуб.

Ат-Тамхід - Ібн аль-Баккилані, Аль-Тамхід фі аль-Радд ала аль-Муатілла ва аль-Рафіда ва аль-Хаваріджі ва аль-Муктазіла.

Ат-Тіб'ян – Аль-Нававі, Аль-Тіб'ян фі Адаб Хамалат аль-Кур'ан.

Аль-Тусі, Аль-Тіб'ян – Аль-Тусі, Аль-Тіб'ян фі Тафсір аль-Кур'ан.

Аль-Вакіді, Магазі - аль-Вакіді, Кітаб аль-Магазі.

БИБЛИОГРАФИЯ

‘Abd al-Qadir, ‘Ali Hasan, Nazrah ‘Ammah fi Tarikh al-Fiqh al-Islami. vol.1. Cairo: 1361 AH/1942 AC.

‘Abd al-Tawwab, Ramadan, Fusul min Fiqh al-‘Arabiyyah. 1st edn. Cairo: 1973.

Abu Bakr, Muhammad ibn Yahya, Al-Tamhid wa al-Bayan fi Maqatal al-Shahid ‘Uthman. Beirut: 1964.

Abu Dawud al-Sijistani, Sulayman ibn al-Ash’ath al-Sijistani al-Azdi, Sunan Abu Dawud. Edited by ‘Izzat ‘Ubayd al-Da’as and ‘Adil al-Sayyid. 1st edn. 4 vols. Hims: 1389-93 AH/1969-73 AC.

Abu al-Fida’, ‘Imad al-Din Isma’il, Al-Mukhtasar fi Akhbar al-Bashar. 1st edn., vol.1. Cairo: al-Matba’ah al-Husayniyyah, n.d.

Abu Hayyan, Athir al-Din Abu ‘Abd Allah Muhammad ibn Yusuf ibn ‘Ali, Tafsir al-Bahr al-Muhit. 8 vols. Riyadh: Maktabat al-Nasr al-Hadithah, n.d.

Abu Shamah, ‘Abd al-Rahman ibn Isma’il al-Dimashqi, Ibraz al-Ma’ani min Hirz al-Amani. Cairo: 1349 AH/1930 AC

---, Al-Murshid al-Wajiz ila ‘Ulum Tata’allaq bi al-Kitab al-‘Aziz. Edited by Tayyar AltI Qulaj. Beirut: Dar Sadir, 1395 AH/1975 AC.

Abu ‘Ubayd, al-Qasim ibn Sallam, Kitab Fada’il al-Qur’an wa Ma’alimuh wa Adabuh. Edited by Muhammad Tijani Jawhari. Makkah: 1393 AH/1973 AC.

---, Ma Warada fi al-Qur’an min Lughat al-Qaba’il. Included in Tafsir al-Jalalayn. Cairo: 1342 AH/1923 AC.

Abu Zayd, Mustafa, Al-Naskh fi al-Qur'an al-Karim: Dirasah Tashri'iyah Tarikhiyyah Naqdiyyah. 1st edn. Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1383 AH/1963 AC.

Al-Afghani, Sa'id, Aswaq al-'Arab fi al-Jahiliyyah wa al-Islam. 2nd edn. Damascus: 1379 AH/1960 AC.

Ahsan, A. M., "The 'Satanic' Verses and Orientalism," Hamdard Islamicus 5, no.1 (Spring 1982): 27-36.

Al-Akhfash, Sa'id ibn Mas'adah, Ma'ani al-Qur'an. edn. Fa'iz. Beirut: 1982.

Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din, Nasb al-Majaniq li Nasf Qissat al-Gharaniq. Beirut: Manshurat al-Maktab al-Islami. Damascus: 1372 AH/1952 AC.

---, Sifat Salat al-Nabiyy. Beirut: n.d.

---, Silsilat al-AhadiIth al-Sahihah. vol.2. Beirut: Manshurat al-Maktab al-Islami, 1392 AH/1972 AC.

'Ali, Jawad, "Lahjat al-Qur'an al-Karim," Majallat al-Majma' al-'Ilmi al-'Iraqi 3, part I (Baghdad: 1373 AH/1954 AC): 270-94.

---, Al-Mufassal fi Tarikh al-'Arab qabl al-Islam. 1st edn. vol.8. Beirut: 1971.

'Ali, 'Abd Allah Yusuf, The Glorious Qur'an: Translation and Commentary. Riyadh: Islamic University of al-Imam Muhammad ibn Sa'ud, n.d.

Al-Alusi, Shihab al-Din Muhammad, Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-MathanI. Cairo: n.d. reprint (30 vols. in 15).

Al-'Amiri, Yahya ibn Abu Bakr, Al-Riyad al-Mustatabah fi Jumlat man Rawa fi alSah ihayn min al-Sahabah. Edited by al-AnsarI and Haykal. Doha, Qatar: 1400 AH/1980 AC.

Al-Anbari, Abu al-Barakat Kamal al-DIn 'Abd al-Rahman ibn Muhammad, Nuzhat al-'Alibba' fi Tabaqat al-Udaba'. Edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Cairo: Dar Nahdat Misr, n.d.

Anis, Ibrahim, *Fi al-Lahajat al-'Arabiyyah*, 5th edn. Cairo: 1973.

---, *Min Asrar al-Lughah*, 3rd edn. Cairo: 1966.

---, *Mustaqbal al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mushtarakah*. Cairo: 1960.

---, *Turuq Tanmiyat al-Alfaz fi al-Lughah*. Cairo: 1967.

Al-Antaki, Muhammad, *Al-Wajiz fi Fiqh al-Lughah*. Aleppo: Maktabat al-Shahba', 1969.

Arberry, A. J., *The Seven Odes*. London: 1957.

Al-AsfahanI, Abu al-Faraj 'Ali ibn al-Husayn, *Kitab al-Aghani*. Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1921-48.

Al-'Askari, Abu Hilal, *Al-Awa'il*. 2 vols. Edited by Muhammad al-Misri and Walid Qassab. Damascus: 1975.

'Awn, Hasan, *Dirasat fi al-Lughah wa al-Nahw al-'ArabI*. Cairo: 1969.

Al-A'zamI, Muhammad Mustafa, *Kuttab al-Nabiyy*. 3rd edn. Beirut: 1401 AH/1981 AC.

Al-BaghawI, Abu Muhammad al-Husayn ibn Mas'ud al-Farra', *Sharh al-Sunnah*. Edited by Shu'ayb al-Arna'ut and Muhammad Zuhayr al-ShawIsh. 1st edn. Beirut: 1390 AH/1971 AC.

Al-BaghdadI, 'Abd al-Qadir ibn 'Umar, *Khizanat al-Adab wa Lubb Lubab Lisan al-'Arab*. vol.1. Edited by 'Abd al-Salam Muhammad Harun. 2nd edn. Cairo: 1979.

Al-BakrI, Abu 'Ubayd 'Abd Allah ibn 'Abd al-'AzIz, *Mu'jam ma Ista'jam min Asma' al-Bilad wa al-Mawadi'*. vol.1. Edited by M. al-Saqqaf. Cairo: 1364 AH/1945 AC.

Al-BaladhurI, Abu al-'Abbas Ahmad ibn Yahya ibn Jabir, *Ansab al-Ashraf*. vol.1, section 4. Edited by Ihsan 'Abbas. Beirut: 1400 AH/1979 AC.

---, *Futuh al-Buldan*, Edited by 'Abd Allah and AnIs al-Tabbu'. Beirut: 1377 AH/1957 AC.

Al-Balaghi, Muhammad Jawad, Muqaddimat Tafsir ala' al-Rahman. Published as an introduction to Shubbar's Tafsir al-Qur'an al-Karim. 2nd edn. Cairo: Matbu'at al-Najah, 1383 AH/1966 AC.

Al-Balawi, Abu al-Hajjaj Yusuf ibn Muhammad, Kitab Alif Ba'. Cairo: 1287 AH/1870 AC.

Al-Banna, Ahmad 'Abd al-Rahman, Bulugh al-Aman min Asrar al-Fath al-Rabba nI. Included in his Al-Fath al-Rabbani li Tartib Musnad Ahmad ibn Hanbal al-Shaybani, vol.18. Cairo: n.d.

---, Al-Fath al-Rabbani li Tartib Musnad Ahmad ibn Hanbal al-Shaybani.vol.18. Cairo: n.d.

Al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad ibn al-Husayn ibn 'Ali, Al-Sunan al-Kubra. 1st edn. Hyderabad: 1346 AH/1927 AC

Beeston, A. F. L., The Arabic Language Today. London: 1970.

Bergstraesser, Al-Tatawwur al-Lughawi li al-Lughah al-'Arabiyyah. Cairo: Matba'at al-Samah, 1929.

Blachère, R., Tarikh al-Adab al-'Arabi: Al-'Asr al-Jahili. Translated from the French (Histoire de la Littérature Arabe) by Ibrahim Kaylani. Damascus: 1956.

Brockelmann, Carl, Fiqh al-Lughat al-Samiyyah. Translated from the German (Semitische Sprachwissenschaft) by Ramadan 'Abd al-Tawwab. Riyadh University: 1397 AH/1977 AC.

---, History of the Islamic Peoples. Translated from the German (Geschichte der Islamischen Volkerundstaaten) by Carmichael and Perimann. London: 1949.

---, Tarikh al-Adab al-'Arabi. Translated from the German (Geschichte der Arab-ischen Litteratur) by 'Abd al-Halim al-Najjar. 4th edn. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1977.

Al-Bukhari, Abu ‘Abd Allah Muhammad ibn Isma’il, Al-Jami’ al-Sahih or Sahih al-Bukhari. 9 vols. With English translation by Muhammad Muhsin Khan. 2nd edn. Ankara: n.d.

---, Kitab al-Du’afa’ al-Saghir. Edited by Muhammad Ibrahim Zayd, 1st edn. Aleppo: 1396 AH/1976 AC.

Burton, John, The Collection of the Qur’an, 1st edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

---, “Those are the High-flying Cranes.” Journal of Semitic Studies, no. 15, (1970): 246-65.

Al-Dahlawi, Shah ‘Abd al-’Aziz Ghulam Hakim, Mukhtasar al-Tuhfah al-Ithnay ‘Ashariyyah. Translated into Arabic from Persian by al-Aslami. Abridged by Mahmud Shukri al-Alusi. Istanbul: 1396 AH/ 1976 AC.

Dahman, Muhammad Ahmad, Dirasat fi al-Thaqafah al-Islamiyyah. 1st edn. Beirut: al-Sharikah al-Muttahidah, 1404 AH/1983 AC.

Al-DanI, Abu ‘Amr ‘Uthman ibn Sa’id, Kitab al-Taysir fi al-Qira’at al-Sab’. Edited by Otto Pretzl. Istanbul: 1930.

---, Al-Muhkam fi Naqt al-Masahif. Edited by ‘Izzat Hasan. Damascus: 1960.

---, Al-Muqni’ fi Rasm Masahif al-Amsar. Edited by Otto Pretzl. Istanbul: 1932.

Daraz, Muhammad ‘Abd Allah, Madkhal ila al-Qur’an al-Karim. 1st edn. Beirut: 1391 AH/1971 AC.

Al-Dawudi, Shams al-Din Muhammad ibn ‘Ali ibn Ahmad, Tabaqat al-MufassirIn. 2 vols. Edited by ‘Ali Muhammad ‘Umar. 1st edn. Cairo: 1392 AH/1972 AC.

Dayf, Shawqi, Tarikh al-Adab al-’Arabi: Al-’Asr al-Jahili. 10th edn. Cairo: 1972.

Al-Dhahabi, Shams al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn ‘Uthman, Ma’rifat al-Qurra’ al-Kibar ‘ala al-Tabaqat

wa al-A'sar. Edited by Muhammad Sayyid Jad al-Haqq. Cairo: 1969.

---, Tadhkirat al-Huffaz. vol.2. 3rd edn. Hyderabad: 1375 AH/1975 AC.

---, Tarikh al-Islam. vol.2. Cairo: 1368 AH/1948 AC.

Al-Dimyati al-Banna, Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad 'Abd al-Ghani, Ithaf Fudala' al-Bashar fi Qira'at al-Arba'at 'Ashar. Edited by 'Ali Muhammad al-Dabba'. Cairo: 1359 AH/1940 AC. Encyclopedia of Islam, 1st and 2nd editions.

Al-Farisi, Abu 'Ali al-Hasan ibn Ahmad, Al-Hujjah fi 'Ilal al-Qira'at al-Sab'. Edited by al-Najjar et. al. 1st edn. Cairo: 1966.

Al-Farra', Abu Zakariyya Yahya ibn Ziyad, Ma'ani al-Qur'an. Edited by Najjar et al. Cairo: 1955-73.

Farrukh, 'Umar, Tarikh al-Adab al-'Arabi. vol.1. 3rd edn. Beirut: 1978.

Al-Fasi, Muhammad 'Abid, "Nisbat al-Hujjah li ibn Khalawayh la Tasih," Majallat al-Lisan al-'Arabi 8, part I, pp.521-23.

Al-Fayruzabadi, Majd al-Din Muhammad ibn Ya'qub, Al-Qamus al-Muhit. Cairo: 1372 AH/1952 AC.

FandIk, Edward, Iktifa' al-Qanu' bi ma Huwa Matbu'. Cairo: 1313 AH/1896 AC.

Fück, Johann, Al-'Arabiyyah: Dirasat fi al-Lahajat wa al-Asalib. Translated from the German 'Arabiiyya by 'Abd al-Halim al-Najjar. Cairo: 1370 AH/1951 AC.

Al-Ghamari, Abu al-Fadl Muhammad ibn al-Siddiq, Dhawq al-Halawah bi Bayan Imtina' Naskh al-Tilawah. 1st edn. Cairo: Dar al-Ansar, 1401 AH/1981 AC.

Al-Ghamrawi, Muhammad Ahmad, Al-Naqd al-Tahlili li Kitab fi al-Adab al-Jahili. Cairo: 1970.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad, *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, 2 vols. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, n.d.

Goldziher, Ignaz, *Al-Madhahib al-Islamiyyah fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Translated from the German (*Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*) by 'Ali Hasan 'Abd al-Qadir. Cairo: 1363 AH/1944 AC.

---, *Madhahib al-Tafsir al-Islami*. Translated from the German (*Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*) by 'Abd al-Halim al-Najjar. 2nd edn. Beirut: 1403 AH/1983 AC.

Grohmann, A., *From the World of Arabic Papyri*. Cairo: 1952.

Hajji Khalifah, *Kashf al-Zunun 'an Asami al-Kutub wa al-Funun*, 2 vols. 1362 AH/1942 AC.

Al-Hakim, Abu 'Abd Allah al-Hakim al-Nisaburi, *Al-Mustadrak 'ala al-Sahihayn*. vol.2. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, n.d.

Al-Halabi, Abu al-Tayyib 'Abd al-Wahid, *Maratib al-Nahawiyyin*. Edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Cairo: 1375 AH/1955 AC.

Al-Halali, Yusuf ibn al-Mawla Abu al-Hasan 'Ali ibn Muhammad, *Al-Mujaz fi Tajwid al-Qur'an*. MS 3653. Dublin: Chester Beatty Library, n.d.

Hammudah, 'Abd al-Wahhab, *Al-Qira'at wa al-Lahajat*. 1st edn. Cairo: Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah, 1368 AH/1948 AC.

Hassan, Tammam, *Al-Lughah bayn al-Mi'yariyyah wa al-Wasfiyyah*. Cairo: al-Anjlu al-Misriyyah, 1958.

Hijazi, Muhammad Mahmud, *Al-Wahdah al-Mawdu'iyah fi al-Qur'an al-Karim*. Cairo: n.d.

Hinds, M., "The SiffIn Arbitration," *Journal of Semitic Studies*, no. 17 (1972): 93-129.

Al-Hulwani, Muhammad Khayr, Al-Mufasssal fi Tarikh al-Nahw al-'Arabi. vol.1. Beirut: 1399 AH/1979 AC.

Husayn, Taha, Fi al-Adab al-Jahili. Cairo: 1345 AH/1927 AC.

Ibn 'Abd al-Barr, Abu 'Amr Yusuf ibn 'Abd Allah, Al-Isti'ab fi Ma'rifat al-Ashab. Included in Ibn Hajar al-'Asqalani's Al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah. 4 vols. 1st edn. Cairo: 1328 AH/1910 AC.

Ibn 'Abd al-Hakam, Futuh Misr wa Akhbaruha. Leiden: 1339 AH/1920 AC.

Ibn 'Abd Rabbih, Abu 'Umar Ahmad ibn Muhammad, Al-'Iqd al-Farid. vol.4. 2nd edn. Cairo: 1346 AH/1928 AC.

Ibn Abu Dawud, Abu Bakr 'Abd Allah ibn Abu Dawud Sulayman ibn al-Ash'ath al-Sijistani, Kitab al-Masahif. Edited by A. Jeffery. Cairo: 1355 AH/1936 AC.

Ibn al-AnbarI, Abu Bakr Muhammad ibn al-Qasim, Kitab Idah al-Waqf wa al-Ibtida' fi Kitab Allah 'Azza wa Jall. Edited by Muhyi al-Din Ramadan. Damascus: 1390 AH/1971 AC.

Ibn al-Anbari, Abu Muhammad al-Qasim, Sharh al-Mufaddaliyyat. Edited by Lyall. Beirut: 1920.

Ibn al-'ArabI, Abu Bakr Muhammad ibn 'Abd Allah ibn Muhammad, Al-'Awasim min al-Qawasim. Edited by 'Ammar Talibi. Algiers: n.d.

Ibn 'Asakir, Abu al-Qasim 'Ali ibn al-Hasan Hibat Allah ibn 'Abd Allah, Tarikh Madinat Dimashq. vol.1. Edited by al-Munajjid. Damascus: 1951.

Ibn al-Athir, 'Izz al-Din Abu al-Hasan 'Ali ibn Abu al-Karam Muhammad Ibn 'Abd al-KarIm al-Shaybani, Al-Kamil fi al-Tarikh. vol.3. Beirut: 1385 AH/1965 AC.

Ibn al-Athir, Majd al-Din Abu al-Sa'adat al-Mubarak ibn Muhammad ibn al-Athir al-Jazari, Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar. vol.1. Edited

by Tahir Ahmad al-Zawi and Mahmud Muhammad al-Tinnahi, 1st edn. Cairo: 1963.

Ibn A'tham al-Kufi, Abu Muhammad Ahmad, Kitab al-Futuh, 1st edn., Hyderabad, Deccan; 1388 AH/1968 AC.

Ibn 'Atiyyah, Abu Muhammad 'Abd al-Haqq ibn Ghalib, Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz. vol.1. Edited by Ahmad Sadiq al-Mallah. Cairo: 1394 AH/1974 AC.

Ibn Baqillani, Abu Bakr Muhammad ibn al-Tayyib, I'jaz al-Qur'an. Edited by al-Sayyid Ahmad Saqr. 4th edn. Cairo: 1397 AH/1977 AC.

---, Nukat al-Intisar li Naql al-Qur'an. Edited by Muhammad Zaghlul Sallam. Alexandria: 1391 AH/1971 AC.

---, Al-Tamhid fi al-Radd 'ala al-Mu'attilah wa al-Rafidah wa al-Khawarij wa al-Mu'tazilah. Edited by al-Khudayri and Abu Raydah. Cairo: 1366 AH/1947 AC.

Ibn Hajar al-Asqalani, Ahmad ibn 'Ali ibn Muhammad, Fath al-Bari bi Sharh Sahih al-Bukhari. 13 vols.

---, Al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah. 4 vols. 1st edn. Cairo: 1320 AH/1910 AC.

---, Tahdhib al-Tahdhib. vol.1. Hyderabad: 1327 AH/1909 AC.

Ibn Hanbal, Ahmad ibn Muhammad, Al-Musnad. 15 vols. Edited by A. M. Shakir. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1373-75 AH/1954-56 AC.

Ibn Hasnun al-Muqri' on the authority of Ibn 'Abbas, Kitab al-Lughat fi al-Qur'an:

Riwayat Ibn Hasnun al-Muqri' bi Isnadiha ila Ibn 'Abbas. Edited by Salah al-Din al-Munajjid. 2nd edn. Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, 1392 AH/1972 AC.

Ibn Hazm, Abu Muhammad 'Ali ibn Ahmad, *Jumal Futuh al-Islam*. Included in *Jawami' al-Sirah*, Edited by Ihsan 'Abbas and Nasir al-Din al-Asad. Cairo: 1956.

---, *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Edited by Ahmad Shakir (8 vols. in 4). Cairo: Matba'at al-'Asimah, n.d.

---, *Kitab al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*. 2 vols. 1st edn. Cairo: al-Matba'ah al-Adabiyyah, 1317 AH/1899 AC.

---, *Al-Qira'at al-Mashhurah fi al-Amsar, al-Atiyah Maji' al-Tawatur*. Included in *Jawami' al-Sirah*. Edited by Ihsan 'Abbas and Nasir al-Din al-Asad. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1956.

Ibn Hisham, Abu Muhammad 'Abd al-Malik, *Al-Sirah al-Nabawiyah*. Included in al-Suhayli's *Al-Rawd al-Unuf fi Sharh al-Sirah al-Nabawiyah li Ibn Hisham*. 7 vols. Edited by 'Abd al-Rahman al-Wakil. Cairo: Dar al-Kutub al-Hadithah, 1387-90 AH/1967-70 AC.

Ibn Ishaq, Muhammad ibn Ishaq ibn Yasar, *Sirat Ibn Ishaq* (a.k.a. *Kitab al-Mubtada' wa al-Mab'ath wa al-Maghazi*). Edited by Muhammad Hamid Allah. 1396 AH/ 1976 AC.

Ibn al-Jawzi, Jamal al-Din Abu al-Faraj 'Abd al-Rahman, *Funun al-Afnan fi 'Uyun 'Ulum al-Qur'an*. Casablanca: 1970.

Ibn al-Jazari, Abu al-Khayr Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn 'Ali, *Ghayat al-Nihayah fi Tabaqat al-Qurra'*. 3 vols. Edited by Bergstrasser. Istanbul: 1355 AH/1916 AC.

---, *Al-Nashr fi al-Qira'at al-'Ashr*. 2 vols. Edited by al-Dabba'. Cairo: n.d.

---, *Munjid al-Muqri'in wa Murshid al-Talibin*. Cairo: 1350 AH/1931 AC.

---, *Tahbir al-Taysir fi Qira'at al-A'imma al-'Asharah*. Edited by al-Qadi and al-Qamhawi. 1st edn. Aleppo: 1393 AH/1973 AC.

---, Taqrib al-Nashr fi al-Qira'at al-'Ashr. Edited by Ibrahim 'Atwah 'Awad. 1st edn. Cairo: 1381 AH/1961 AC.

---, Tayyibat al-Nashr fi al-Qira'at al-'Ashr. Included in Majmu'at al-Ithaf al-Bararah bi al-Mutun al-'Asharah. Edited by al-Dabba'. Cairo: 1354 AH/1935 AC.

Ibn Jinni, Abu al-Fath 'Uthman, Al-Khasa'is. Edited by Muhammad 'Ali al-Najjar. 3 vols. 2nd edn. Beirut: Dar al-Huda, n.d.

---, Al-Muhtasib fi TabyIn Wujuh Shawadhdh al-Qira'at wa al-Idah 'anha. 2 vols. Edited by 'Ali al-Najdi Nasif et al. Cairo: 1386-89 AH/1966-69 AC.

Ibn Kathir, Abu al-Fida' Isma'il, Al-Bidayah wa al-Nihayah fi al-TarIkh. 13 vols. Beirut: 1966.

---, Fada'il al-Qur'an. Included in vol.4 of his TafsIr al-Qur'an al-'AzIm. Beirut: n.d.

---, Tafsir al-Qur'an al-'Azim. 4 vols. Beirut: n.d.

Ibn Khalawayh, Abu 'Abd Allah al-Husayn ibn Ahmad, I'rab ThalathIn Surah min al-Qur'an al-KarIm. Cairo: 1360 AH/1941 AC.

---, Al-Hujjah fi al-Qira'at al-Sab'. Edited by 'Abd al-'Al A. S. Mukarram. 2nd edn. Beirut: 1397 AH/1977 AC.

---, Al-Mukhtasar fi Shawadhdh al-Qira'at. Edited by Bergstraesser. Cairo: 1934.

Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman, Kitab al-'Ibar wa Diwan al-Mubtada' wa al-Khabar. Cairo: 1321 AH/1903 AC.

---, Al-Muqaddimah. Cairo: n.d.

Ibn Majah, Abu 'Abd Allah Muhammad ibn YazId al-Qazwini, Sunan Ibn Majah. 2 vols. Edited by Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi. Cairo: 1392 AH/1972 AC.

Ibn Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad, *Lisan al-'Arab*. 1st edn. Cairo: Bulaq: 1301 AH/1883 AC.

Ibn Mujahid, Abu Bakr Ahmad ibn Musa al-Tamimi, *Kitab al-Sab'ah fi al-Qira'at*. Edited by Shawqi Dayf. Cairo: 1972.

Ibn al-Munayyir al-Iskandari, Nasir al-Din Ahmad ibn Mansur al-Qadi, *Al-Intisaf min al-Kashshaf*. Included with al-Zamakhshari's *Al-Kashshaf*. 4 vols. Beirut: 1366 AH/1947 AC.

Ibn Qutaybah, Abu Muhammad 'Abd Allah ibn Muslim, *Ta'wil Mushkil al-Qur'an*. Edited by S. A. Saqr. 2nd edn. Cairo: 1973.

Ibn Sa'd, Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Sa'd ibn Mani' al-Zuhri, *Al-Tabaqat al-Kubra*. 8 vols. Beirut: Dar Bayrut, 1398 AH/1978 AC.

Ibn Sayyid al-Nas, Fath al-Din Abu al-Fath Muhammad, *'Uyun al-Athar fi Funun al-Maghazi wa al-Siyar*, 2 vols. Cairo: Maktabat al-Maqdisi, 1356 AH/1937 AC.

Ibn Taymiyyah, Abu al-'Abbas Ahmad ibn 'Abd al-Halim, *Daqa'iq al-Tafsir*. Edited by al-Julaynid. 1st edn. Cairo: 1398 AH/1978 AC.

---, *Majmu' Fatawa Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah*. Vols. 12 and 13. Collected and arranged by 'Abd al-Rahman al-Najdi and his son Muhammad. Riyadh: 1381 AH/1982 AC.

Ibn Zakariyya, Abu al-Husayn Ahmad ibn Faris, *Al-SahibI*. Edited by S. A. Saqr. Cairo: 1977.

Ibn Zanjalah, Abu Zar'ah 'Abd al-Rahman ibn Muhammad, *Hujjat al-Qira'at*. Edited by Sa'id al-Afghani. 2nd edn. Beirut: 1399 AH/1979 AC.

Al-Ibyari, Ibrahim. *Al-Mawsu'ah al-Qur'aniyyah*. Cairo: 1388 AH/1969.

- , *Tarikh al-Qur'an*. Cairo: n.d.
- Imru' ul Qays, DIwan Imri' il Qays. Edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Cairo: 1958.
- 'Iyad, al-QadI ibn Musa al-Yahsubi al-Andalusi, *Al-Shifa' bi Ta'rif Huquq al-Mustafa*. vol.2. Edited by Muhammad Amin Qurrah 'Ali et al. Damsacus: Dar al-Wafa', 1392 AH/1972 AC.
- Al-Ja'buri, Ibrahim ibn 'Umar ibn Ibrahim. *Kanz al-Ma'ani fi Sharh Hirz al-Amani wa Wajh al-Tahani*, MS 47. Istanbul: Sulaymaniyyah, n.d.
- Al-Jahiz, Abu 'Amr Bahr, *Al-Bayan wa al-TabyIn*. Beirut: 1968. (4 vols. in 2).
- Al-Jahshiyari, Abu 'Abd Allah Muhammad ibn 'Abdus, *Kitab al-Wuzara' wa al-Kuttab*. Edited by al-Saqqa et al. 1st edn. Cairo: 1357 AH/1938 AC.
- Jeffery, Arthur, *Concluding Essay on Materials for the History of the Text of the Qur'an*. New York: 1938.
- , *Materials for the History of the Text of the Qur'an*. Included in Ibn Dawud's *Kitab al-Masahif*. Leiden: 1356 AH/1937 AC.
- , *Muqaddimatan fi 'Ulum al-Qur'an*. *Muqaddimah of Ibn 'Atiyyah to his Tafsir and the Muqaddimah to the Kitab al-Mabani*. Cairo: 1374 AH/1954 AC.
- , "The Textual History of the Qur'an." *Journal of Middle Eastern Studies Society* (Spring 1947): pp.35-49.
- Al-Juwayni, Imam al-Haramayn Abu al-Ma'ali 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allah ibn Yusuf, *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*. 2 vols. Edited by 'Abd al-'Azim al-Dib. 1st edn. Doha: 1399 AH/1979 AC.
- Kahle, Die Kairoer. London: Geniza, 1947.
- Kamal, Ahmad 'Adil, *'Ulum al-Qur'an*. 4th edn. Cairo: 1974.

Khalifah ibn Khayyat, Abu 'Amr, Tarikh Khalifah Ibn Khayyat. The version of Baqiyy ibn Makhlad. Part I. Edited by Suhayl Zakkar. Damascus: 1967.

Al-Khatib, 'Abd al-Karim, Min Qadaya al-Qur'an. Cairo: n.d.

---, Al-Tafsir al-Qur'ani li al-Qur'an. Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, n.d.

Al-Khatib, Muhammad Muhammad 'Abd al-Latif, Al-Furqan. Cairo: 1366 AH/1948 AC.

Al-Khatib al-Baghdadi, Ahmad ibn 'Ali ibn Thabit, Al-Kifayah fi 'Ilm al-Riwayah. Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, n.d.

---, Taqyid al-'Ilm. Damascus: 1949.

Al-Khu'i, Abu al-Qasim al-Musawi, Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. 3rd edn. Beirut: 1974.

KulyanI, Abu Ja'far Muhammad ibn Ya'qub ibn Ishaq al-Kulyani al-Razi, Usul al-Kafi. vol.4. With a translation and commentary in Persian. Tehran: n.d.

---, Usul al-Kafi, vol.2, p.5. Edited and annotated by 'Abd al-Husayn al-Muzaffar. Najaf: Matba'at al-Nu'man, n.d.

---, Al-Usul min al-Kafi. Edited 'Ali Akbar al-Ghifari. vol.2. 2nd edn. Tehran: Maktabat al-Saduq, 1381 AH/1961 AC.

Al-Kurdi, Muhammad Tahir ibn 'Abd al-Qadir, Tarikh al-Qur'an wa Ghara'ib Rasmih wa Hukmih. 2nd edn. Cairo: 1372 AH/1953 AC.

Lane, Edward William, Madd al-Qamus: An Arabic-English Lexicon. London: 1863-93.

Littman, Enno, Arabic Inscriptions. Leiden: 1914.

Al-Mahdawi, Abu al-'Abbas Ahmad ibn 'Ammar, "Kitab Hija' Masahif al-Amsar." Edited by Muhyi al-Din 'Abd al-Rahman Ramadan. Majallat Ma'had al-Buhuth al-'Arabiyyah, vol.19, Part I (Cairo: 1973): 53-141.

Makhluf, Muhammad Hasanayn, 'Unwan al-Bayan fi 'Ulum al-Tibyan, 2nd edn. Cairo: 1364 AH/1945 AC.

Al-Makhzumi, Mahdi, Madrasat al-Kufah wa Manhajuha fi Dirasat al-Lughah wa al-Nahw. Baghdad: 1374 AH/1955 AC.

Al-Maraghi, Ahmad Mustafa, Tafsir al-Maraghi, vol.1. Cairo: 1365 AH/1946 AC.

Miles, G., "Early Islamic Inscriptions Near Ta'if in the Hijaz." *Journal of Near Eastern Studies*, no. 2 (1948): 236-42.

Al-Mubarrid, Abu al-'Abbas Muhammad ibn YazId, Al-Fadil. Edited by 'Abd al-'Aziz al-Maymani. Cairo: Matba'at Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1375 AH/1956 AC.

---, Al-Kamil. 4 vols. Edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim and al-Sayyid Shahadah. Cairo: Dar Nahdat Misr, 1956.

Muhaysin, Muhammad Muhammad Muhammad Salim, 2 vols. Al-Muhadhdhab fi al-Qira'at al-'Ashr wa Tawjihuha min Lughat al-'Arab. Cairo: 1389 AH/1969 AC.

Muir, Sir William, *The Coran*. London: 1896.

Al-Munajjid, Salah al-Din, *Dirasat fi Tarikh al-Khatt al-'Arabi mundhu Bidayatihi ila Nihayat al-'Asr al-Umawi*. 1st edn. Beirut: Dar al-Kitab al-JadId, 1972.

Muqatil, Ibn Sulayman, *Tafsir al-Khams Mi'at Ayah min al-Qur'an fi al-Amr wa al-Nahy wa al-Halal wa al-Haram*. Included in M. M. al-Sawwaf. *Muqatil ibn Sulayman: An Early Zaidi Theologian with Special Reference to His Tafsir al-Khams Mi'at Ayah*. Ph.D. Thesis, Oxford: 1968.

Muslim, Ibn al-Hajjaj ibn Muslim al-Qushayri al-Niyasaburi, *Sahih Muslim or Al-Jami' al-Sahih*. vol.2. Cairo: 1377 AH/1957 AC.

---, Sahih Muslim. vol.2. Translated by A. SiddiqI. Pakistan: 1968.

Al-Muti'i, Muhammad Bakhit, Al-Kalimat al-Hisan fi al-Huruf al-Sab'ah wa Jam' al-Qur'an. Beirut: 1403 AH/1982 AC.

Al-NadIm, Abu al-Faraj Muhammad ibn Abu Ya'qub Ishaq, Kitab al-Fihrist. Edited by Rida Tajaddud. Tehran: 1391 AH/1971 AC.

Nahas, Abu Ja'far Ahmad ibn Muhammad ibn Isma'il, Al-Nasikh wa al-Mansukh. Cairo: 1342 AH/1923 AC.

Nahlah, Mahmud Ahmad, Lughat al-Qur'an al-Karim fi Juz' 'Amma. Beirut: 1981.

Nasa'i, Abu 'Abd al-Rahman Ahmad ibn Shu'ayb, Sunan al-Nasa'i al-Mujtaba, 1st edn. Cairo: 1383 AH/1964 AC.

---, Fada'il al-Qur'an. Edited by Faruq Hamadah. 1st edn. Casablanca: 1400 AH/ 1980 AC.

Nallino, "Kayfa Nasha'at al-Lughah al-'Arabiyyah." Majallat al-Hilal, no. 26 (October 1917): 41-48.

Al-NawawI, Abu Zakariyya Yahya ibn Sharaf, Sahih Muslim bi Sharh al-Nawawi. Beirut: 1401 AH/1981 AC. (18 vols. in 9).

Al-Mahdawi, Abu al-'Abbas Ahmad ibn 'Ammar, "Kitab Hija' Masahif al-Amsar." Edited by Muhyi al-Din 'Abd al-Rahman Ramadan. Majallat Ma'had al-Buhuth al-'Arabiyyah, vol.19, Part I (Cairo: 1973): 53-141.

Makhluf, Muhammad Hasanayn, 'Unwan al-Bayan fi 'Ulum al-Tibyan, 2nd edn. Cairo: 1364 AH/1945 AC.

Al-Makhzumi, Mahdi, Madrasat al-Kufah wa Manhajuha fi Dirasat al-Lughah wa al-Nahw. Baghdad: 1374 AH/1955 AC.

Al-MaraghI, Ahmad Mustafa, Tafsir al-Maraghi, vol.1. Cairo: 1365 AH/1946 AC.

Miles, G., "Early Islamic Inscriptions Near Ta'if in the Hijaz." *Journal of Near Eastern Studies*, no. 2 (1948): 236-42.

Al-Mubarrid, Abu al-'Abbas Muhammad ibn YazId, Al-Fadil. Edited by 'Abd al-'Aziz al-Maymani. Cairo: Matba'at Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1375 AH/1956 AC.

---, Al-Kamil. 4 vols. Edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim and al-Sayyid Shahadah. Cairo: Dar Nahdat Misr, 1956.

Muhaysin, Muhammad Muhammad Muhammad Salim, 2 vols. Al-Muhadhdhab fi al-Qira'at al-'Ashr wa Tawjihuha min Lughat al-'Arab. Cairo: 1389 AH/1969 AC.

Muir, Sir William, *The Coran*. London: 1896.

Al-Munajjid, Salah al-Din, *Dirasat fi Tarikh al-Khatt al-'Arabi mundhu Bidayatihi ila Nihayat al-'Asr al-Umawi*. 1st edn. Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, 1972.

Muqatil, Ibn Sulayman, *Tafsir al-Khams Mi'at Ayah min al-Qur'an fi al-Amr wa al-Nahy wa al-Halal wa al-Haram*. Included in M. M. al-Sawwaf. *Muqatil ibn Sulayman: An Early Zaidi Theologian with Special Reference to His Tafsir al-Khams Mi'at Ayah*. Ph.D. Thesis, Oxford: 1968.

Muslim, Ibn al-Hajjaj ibn Muslim al-Qushayri al-Niysaburi, *Sahih Muslim or Al-Jami' al-Sahih*. vol.2. Cairo: 1377 AH/1957 AC.

---, *Sahih Muslim*. vol.2. Translated by A. Siddiqi. Pakistan: 1968.

Al-Muti'i, Muhammad Bakhit, *Al-Kalimat al-Hisan fi al-Huruf al-Sab'ah wa Jam' al-Qur'an*. Beirut: 1403 AH/1982 AC.

Al-Nadim, Abu al-Faraj Muhammad ibn Abu Ya'qub Ishaq, *Kitab al-Fihrist*. Edited by Rida Tajaddud. Tehran: 1391 AH/1971 AC.

Nahas, Abu Ja'far Ahmad ibn Muhammad ibn Isma'il, *Al-Nasikh wa al-Mansukh*. Cairo: 1342 AH/1923 AC.

Nahlah, Mahmud Ahmad, *Lughat al-Qur'an al-KarIm fi Juz' 'Amma*. Beirut: 1981.

Nasa'I, Abu 'Abd al-Rahman Ahmad ibn Shu'ayb, *Sunan al-Nasa'I al-Mujtaba*, 1st edn. Cairo: 1383 AH/1964 AC.

---, *Fada'il al-Qur'an*. Edited by Faruq Hamadah. 1st edn. Casablanca: 1400 AH/ 1980 AC.

Nallino, "Kayfa Nasha'at al-Lughah al-'Arabiyyah." *Majallat al-Hilal*, no. 26 (October 1917): 41-48.

Al-Nawawi, Abu Zakariyya Yahya ibn Sharaf, *Sahih Muslim bi Sharh al-Nawawi*. Beirut: 1401 AH/1981 AC. (18 vols. in 9).

Nicholson, Reynold A., *A Literary History of the Arabs*. Cambridge: 1930.

Al-Nisaburi, Nizam al-Din al-Hasan, *Tafsir Ghara'ib al-Qur'an wa Ragha'ib al-Furqan*. vol.1. Included in *al-Tabari, Jami' al-Bayan*. 2nd repr. Beirut: 1972.

Nöldeke, T., *Die Semitischen Sprachwissenschaft*. Leipzig: 1890.

---, *Geschichte des Qorans*. Vols. 1 & 2. Zweite Auflage bearbeitet von Friedrich Schwally. Leipzig: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher, 1909.

Al-Nur, Yusuf IbrahIm, *Ma'a al-Masahif*. 2nd edn. Copy supplied by author of a work submitted for print, 1978.

Al-Nuwayri, Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad, *Al-Qawl al-Jadhdh li Man Qara'a bi al-Shadhdh*. MS no. 3072. British Museum.

Al-Qadi, 'Abd al-Fattah, *Al-Budur al-Zahirah fi al-Qira'at al-'Ashr al-Mutawatirah min Tariqay al-*

Shatibiyyah wa al-Durri. 1st edn. Beirut: 1401 AH/1981 AC.

---, Al-Qira'at al-Shadhdhah wa Tawjihuha min Lughat al-'Arab. Included in his Al-Budur al-Zahirah. 1st edn. Beirut: 1401 AH/1981 AC.

---, Tarikh al-Mushaf al-SharIf. Cairo: al-Mashhad al-Husayni, n.d.

Al-QalqashandI, Abu al-'Abbas Ahmad ibn 'Ali, Subh al-A'sha fi Sina'at al-Insha', vol.1. Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1340 AH/1922 AC.

Al-Qasim, Muhammad Ahmad Yusuf, Al-I'jaz al-Bayani fi Tartib Ayat al-Qur'an al-KarIm wa Suwarih. 1st edn. Cairo: 1399 AH/1979 AC.

Al-QasimI, Muhammad Jamal al-DIn, Mahasin al-Ta'wIl, vol.7. 2nd edn. Beirut: 1388 AH/1978 AC.

Al-Qastallani, Shihab al-Din Abu al-'Abbas Ahmad ibn Muhammad, Irshad al-Sari bi Sharh Sahih al-Bukhari. vol.7. Cairo, 1285 AH/1868 AC.

---, Lata'if al-Isharat li Funun al-Qira'at. vol.1. Edited by 'Amir al-Sayyid 'Uthman and 'Abd al-Sabur ShahIn. Cairo: 1392 AH/1972 AC.

Al-Qaysi, Makki ibn Abu Talib, Al-Ibanah 'an Ma'anI al-Qira'at. Edited by 'Abd al-Fattah Shalabi. 1st edn. Cairo: 1960.

---, Al-Idah li Nasikh al-Qur'an wa Mansukhih. Edited by Ahmad Hasan Farahat. 1st edn. Riyadh: 1396 AH/1976 AC.

---, Kitab al-Kashf 'an Wujuh al-Qira'at al-Sab' wa 'Ilaliha wa Hujjiha. Edited by Muhyi al-Din Ramadan. Damascus: 1974.

Al-Qummi, Abu al-Hasan 'Ali ibn Ibrahim, Tafsir al-Qummi, vol.1. Edited by Tayyib al-Musawi al-Jaza'iri. Najaf: 1386 AH/1966 AC.

Qur'an, Al-Qur'an al-Karim: Riwayah of Hafs from 'Asim. Cairo: 1337 AH/1918 AC.

---, Al-Qur'an al-Karim: Riwayah of Warsh from Nafi'. Cairo: 1349 AH/ 1930 AC.

---, Al-Qur'an al-Karim: Riwayah of al-DurI from Abu 'Amr. Khartoum: 1398 AH/ 1978 AC.

---, Al-Qur'an al-Karim (a.k.a. Al-Mushaf al-Muyassar). Edited by 'Abd al-Jalil 'Isa. Cairo: 1381 AH/1961 AC.

---, Al-Qur'an al-Karim: Muyassar al-Qira'ah Mufassar al-Ma'na (a.k.a. Mushaf al-Shuruq al-Muyassar). Cairo: Dar al-Shuruq, 1977.

---, Al-Qur'an al-Karim: Riwayah of Qalun from Nafi'. Tunisia: 1401 AH/1981 AC.

QurtubI, Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Ahmad al-AnsarI, Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an. Cairo: 1966. (20 vols. in 10).

Qutb, Sayyid, Fi Zilal al-Qur'an. vol.4, 9th edn. Beirut: Dar al-Shuruq, 1400 AH/1980 AC.

Rabin, Chaim, Ancient West-Arabian. London: 1951.

---, art. "ArabIyyah." E.I.2.

---, "The Beginnings of Classical Arabic." Studia Islamica, no. 4. (Paris: Larose, 1955).

Al-Rafi'I, Mustafa Sadiq, I'jaz al-Qur'an. 8th edn. Cairo: 1965.

---, TarIkh Adab al-'Arab. Edited by al-'Uryan. vol.2. Cairo: 1359 AH/1940 AC.

Al-RajihI, 'Abduh, Al-Lahajat al-'Arabiyyah fi al-Qira'at al-Qur'aniyyah. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1969.

Al-Razi, Abu Hatim Ahmad ibn Hamdan, Kitab al-Zinah fi al-Kalimat al-Islamiyyah al-'Arabiyyah. Edited by Husayn ibn Fayd Allah al-HamadanI. Cairo: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1957.

Al-Razi, Muhammad Fakhr al-Din Abu al-Fadl ibn Diya' al-Din ibn al-Hasan ibn al-Husayni, Mafatih al-

Ghayb. 1st edn. Beirut: Dar al-Fikr, 1401 AH/1981 AC. (32 vols. in 18).

Rida, Muhammad Rashid, Tafsir al-Qur'an al-Hakim. 12 vols. 4th edn. Cairo: 1373 AH/1954 AC.

Rustufaduni, Musa Jar Allah, Tarikh al-Qur'an wa al-Masahif. Kazan: 1323 AH/1913 AC.

Al-Safaqisi, 'Ali al-Nuri, Ghayth al-Naf' fi al-Qira'at al-Sab'. Included in Abu al-Qasim 'Ali ibn al-Qasih's Siraj al-Qari' al-Mubtadi' wa Tidhkar al-Qari' al-Muntahi. Beirut: n.d.

Al-Sa'id, Labib, Al-Mushaf al-Murattal. Cairo: 1978.

Al-Salih, Subhi, Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an. 10th edn. Beirut: 1977.

Al-Samanudi, Muhammad ibn Hasan, Sharh al-Samanudi 'ala Matn al-Durrah al-Mutammimah li al-Qira'at al-'Ashr. Cairo: n.d.

Shaban, M. A., Islamic History: A New Interpretation. vol.1. Paperback edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

ShahIn, 'Abd al-Sabur, Fi 'Ilm al-Lughah al-'Amm, 3rd edn. Beirut: 1400 AH/1980 AC.

---. Tarikh al-Qur'an, Cairo: 1966.

Shalabi, 'Abd al-Fattah, Rasm al-Mushaf wa al-Ihtijaj bihi fi al-Qira'at. Cairo: Maktabat Nahdat Misr, 1380 AH/1960 AC.

Sharaf al-Din, Ahmad Husayn, Lahajat al-Yaman Qadiman wa Hadithan. Cairo: 1970.

Al-Shatibi, Abu Muhammad al-Qasim ibn Firruh, Kitab 'Aqilat Atrab al-Qasa'id fi Asna al-Maqasid. Annotated by Musa Jar Allah Rustufaduni. Kazan: 1326 AH/ 1908 AC.

Al-Shinqiti, Muhammad Habib Allah, Iqaz al-A'lam li Wujuh Ittiba' Rasm al-Mushaf al-Imam. 2nd edn. Hims, Syria: 1392 AH/1972 AC.

Al-Shirazi, Muhammad ibn Mahmud, *Kashf al-Asrar fi Rasm Masahif al-Amsar*. MS no. 4253.

Shorter Encyclopaedia of Islam. Edited by Gibb and Kramers. Leiden: 1953.

Sibawayh, Abu Bishr ‘Amr, *Al-Kitab*. 2 vols. 1st edn. Cairo: Bulaq, 1316. Reprinted Baghdad: al-Muthanna, n.d.

Al-Suhayli, Abu al-Qasim ‘Abd al-Rahman, *Al-Rawd al-Unuf fi Sharh Al-Sirah al-Nabawiyyah li Ibn Hisham*. 7 vols. Edited by ‘Abd al-Rahman al-Wakil. Cairo: Dar al-Kutub al-Hadithah, 1387-90 AH/1967-70 AC.

Al-Suli, Abu Bakr Muhammad ibn Yahya, *Adab al-Kuttab*. Edited by Muhammad Bahjat al-Athari. Cairo: 1341 AH/1922 AC.

Al-Suyuti, Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman, *Asrar Tartib al-Qur’an*. Edited by ‘Abd al-Qadir Ahmad ‘Ata. 2nd edn. Cairo: 1398 AH/1978 AC.

---, *Al-Itqan fi ‘Ulum al-Qur’an*. Edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Cairo: al-Mashhad al-Husayni. (4 vols. in 2).

---, *Kitab al-Iqtirah fi Usul al-Nahw*. 1st edn. Hyderabad: 1310 AH/1892 AC.

---, *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul*. Beirut: 1978.

---, *Marasid al-Matali’ fi Tanasub al-Maqati’ wa al-Matali’*. Chester Beatty Library, Dublin, MS S112, pp. 114-17.

---, *Al-Muzhir fi ‘Ulum al-Lughah wa Anwa’iha*. Edited by Muhammad Ahmad Jad al-Mawla et al. Cairo: Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, n.d.

---, *Tabaqat al-Huffaz*. Edited by ‘Ali Muhammad ‘Umar. 1st edn. Cairo: 1973.

Al-Tabari, Abu Ja’far Muhammad ibn Jarir, *Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wil al-Qur’an*. 16 vols. Edited by Ahmad

and Mahmud Muhammad Shakir. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1374-89 AH/1955-69 AC. Unedited version, Cairo: 1388 AH/1968 AC. (30 vols. in 18).

---, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*. 10 vols. Edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1384 AH/1964, 1960 AH/1969 AC.

Al-Tahawi, Abu Ja'far al-Tahawi Ahmad ibn Muhammad ibn Salamah ibn Salamah al-Azdi, *Mushkil al-Athar*. 4 vols. 1st edn. Hyderabad: 1333 AH/1914 AC

Tashkubri Zadah, Ahmad ibn Mustafa, *Miftah al-Sa'adah wa Misbah al-Siyadah fi Mawdu'at al-'Ulum*, 3 vols. Edited by Bakri and Abu al-Nur. Cairo; n.d.

Al-Tha'alabi, Abu Mansur 'Abd al-Malik ibn Muhammad ibn Isma'il, *Lata'if al-Ma'arif*. Edited by al-Ibyari and al-Sayrafi. Cairo: 1960.

---, *Thimar al-Qulub fi al-Mudaf wa al-Mansub*. Edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Cairo: 1384 AH/1965 AC.

Al-Tha'lab, Abu al-'Abbas Ahmad ibn Yahya, *Majalis Tha'lab*. 2 vols. Edited by A. S. Harun. vol.1. 3rd edn. Cairo: 1969.

Al-Tibrizi, Muhammad ibn 'Abd Allah al-Khatib, *Mishkat al-Masabih*. 3 vols. Edited by al-Albani. 1st edn. Damsacus: 1381 AH/1961 AC.

---, *Mishkat al-Masabih*, vol.2. English translation with explanatory notes by James Robson. Lahore: 1975.

Al-Tirmidhi, Abu 'Isa Muhammad ibn 'Isa ibn Sawrah, *Sahih al-Tirmidhi or Al-Jami' al-Sahih*, vol.11. With commentary by Abu Bakr ibn al-'Arabi al-Maliki. Cairo: 1350 AH/1931 AC.

Al-Tusi, Abu Ja'far Muhammad ibn al-Hasan, *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*. vol.1. Najaf: 1376 AH/1957 AC.

‘Udaymah, Muhammad ‘Abd al-Khaliq, *Dirasat li Uslub al-Qur’an al-Karim*. 3 vols. Section I: *Al-Huruf wa al-Adawat*. Cairo: 1972.

---, Introduction to his edition of al-Mubarrid’s *Al-Muqtadab*. vol.1. Cairo: 1385 AH/1975 AC.

Vendryes, J., *Language: A Linguistic Introduction to History*. Translated by Paul Radin. London: 1925.

Wafi, ‘Ali ‘Abd al-Wahid, *Fiqh al-Lughah*, 8th edn. Cairo: n.d.

Wansbrough, John, *Qur’anic Studies*. Oxford: 1977.

Al-Waqidi, Muhammad ibn ‘Umar, *Kitab al-MaghazI*, 3 vols. Edited by Marsden Jones. London: Oxford University Press, 1966.

Watt, W. M., *Muhammad at Mecca*. Oxford: 1960.

Welch, art. “Al-Kur’an.” E.I.2.

Wolfensohn, Israel., *Tarikh al-Lughat al-Samiyyah*, 1st edn. Cairo: Matba’at al-I’timad, 1348 AH/1929 AC.

Al-Ya’qubi, Ibn Wadih, *TarIkh al-Ya’qubi*. Najaf: 1358 AH/1939 AC.

Al-Zajjaj, Abu Ishaq Ibrahim, *Ma’ani al-Qur’an wa al-I’rabuh*. Edited by ‘Abd al-Jalil Shalabi. Cairo: 1349 AH/1974 AC.

Al-Zafzaf, Muhammad, *Al-Ta’rif bi al-Qur’an wa al-HadIth*, 2nd edn. Kuwait: 1399 AH/1979 AC.

Al-Zamakhshari, Jar Allah Mahmud ibn ‘Umar, *Al-Kashshaf ‘an Haqa’iq Ghawamid al-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta’wil*, 4 vols. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1366 AH/1947 AC.

Zarkashi, Badr al-Din Muhammad ibn ‘Abd Allah, *Al-Burhan fi ‘Ulum al-Qur’an*. 4 vols. Edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Cairo: 1377 AH/1957 AC.

Zayd, Mustafa, *Al-Naskh fi al-Qur’an al-Karim*:

Dirasah Tashri'iyah, Tarikhiyyah, Naqdiyyah. 2 vols. 1st edn. 1383 AH/1963 AC.

Al-Zinjani, Abu 'Abd Allah, Tarikh al-Qur'an. 3rd edn. Beirut: Mu'assasat al-A'lami, 1388 AH/1969 AC.

Al-Zubaydi, Abu Bakr Muhammad ibn al-Hasan, Tabaqat al-NahawiyyIn wa al-Lughawiyyin. Edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Cairo: 1973.

Al-ZuhrI, Muhammad ibn Shihab, TanzIl al-Qur'an. Edited by S. al-Munajjid. Beirut: 1963.

Al-Zurqani, Muhammad ibn 'Abd al-Baqi ibn Yusuf, Sharh al-Zurqani 'ala Muwatta' al-Imam Malik, vol.2. Cairo: 1355 AH/1936 AC.

Al-Zurqi, Muhammad 'Abd al-'Azim, Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an. 2 vols. Cairo: n.d.

Зміст

ПЕРЕДМОВА.....	3
ПЕРЕДМОВА.....	5
ВСТУП.....	15
<i>РОЗДІЛ 1</i>	
Сім схвалених стилів рецитації Корану	21
<i>РОЗДІЛ 2</i>	
Укладання Корану	42
<i>РОЗДІЛ 3</i>	
Мусхаф Усмана	89
<i>РОЗДІЛ 4</i>	
Мусхаф Усмана та особисті рукописи	101
<i>РОЗДІЛ 5</i>	
Мова Корану.....	113
<i>РОЗДІЛ 6</i>	
Походження різних стилів рецитацій	139
<i>РОЗДІЛ 7</i>	
Вибір рецитації	168
ВИСНОВОК.....	200
ПРИМІТКИ	205
СКОРОЧЕННЯ.....	258
БІБЛІОГРАФІЯ	265

Наукове видання

Ахмад Алі аль-Імам

Варіанти читання Корану:
Критичне дослідження їхнього історичного
та лінгвістичного походження

Переклад з англійської: Корженко Анна
Редактор: Василенко Андрій, Микитюк Петро,
Косенко Юрій

Підписано до друку 12.07.2023 р.
Формат 84x108.16. Гарнітура «Georgia»
Друк офсет. Папір офсет.
Ум.-друк. арк. 50,4. Обл.-вид. арк. 24,86.
Тираж 500 прим.

ФОП Зеленський В.Л.
08131, Київська обл., Бучанський р-н,
с. Софіївська Борщагівка, вул. Лугова, 19.
Тел.: (050) 352-71-85
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
Серія ДК №4878 від 06.04.2015 р.

У цій захопливій і важливій книзі зроблено спробу дослідити природу семи *ахруф*, у яких було відкрито Коран, і причини відхилень серед *курра'* (читців) Корану. У книзі вивчається, розглядається та обговорюється:

- Одкровення Корану в семи *ахруф*, як вони представляють сім мовних способів рецитації.
- Укладання Корану за життя Пророка та збереження Корану у пам'яті сподвижників, а також у письмовій формі, компіляцію за часів Абу Бакра та подальшу компіляцію за часів Усмана.
- Проблема *наسخ* для демонстрації повноти й достовірності Корану і те, що жоден аят не був пропущений і не був прочитаний і скасований шляхом *наسخ аль-тілява* з *хукм* або без нього.
- *Мусхаф* Усмана та його відношення до семи *ахруф* та до різних діалектів арабської мови.
- Походження *кіра'ат* та умови, що регулюють усталені правила.
- *Іхтіяр* (тобто вибір одного прочитання, а не іншого) і пріоритети провідних *курра'*, які обирали той чи інший спосіб читання.

Професор Ахмад Алі аль-Імам є *хафізом* Корану, одним із небагатьох дійсно видатних вчених світового рівня, які займаються вивченням Корану. Він має ступінь доктора філософії в Единбурзькому університеті, спеціалізуючись на темі варіантів читання Корану; працював викладачем в Ісламському університеті Омдурмана, в Судані; і є засновником та ректором Університету Священного Корану та ісламських наук у Судані. Спеціалізуючись в царині коранічних наук, з особливим акцентом на критиці роботи сходознавців щодо мови та історії Корану, він опублікував низку книг і статей, присвячених питанням, пов'язаним з цією тематикою, зі впровадженням шаріату та з майбутнім ісламу. Він також брав участь у різних міжнародних семінарах і конференціях, присвячених Корану.

