

古兰学浅论

苏伯希·萨里哈 著

马万林 译

从广义上来讲，「古兰学」包括有关《古兰经》方面的所有知识，如经注学、圣训学、法学、法源学等，甚至包括有助于理解《古兰经》的所有学科，如语言学、历史学等。



2021年斋月的献礼

مباحث في علوم القرآن
古兰学浅论

苏伯希·萨里哈著

马万林 译

本书研究了《古兰经》的收集、背记、抄写、美化书法、七种读法、各家读法等古兰学诸方面

目 录

作者简介.....	5
译者前言.....	6
一、古兰学的产生和发展.....	6
二、翻译本书的动机.....	8
三、应说明的事项.....	9
作者前言.....	11
第一章 《古兰经》与启示.....	14
第一篇 《古兰经》的名称及其词源.....	14
第二篇 启示现象.....	18
第三篇 零星降示及其奥秘.....	36
第二章 《古兰经》的历史.....	44
第一篇 《古兰经》的收集和记录.....	44
一、先知时代的《古兰经》收集.....	46
二、艾布·伯克尔时代的收集《古兰经》.....	49
三、奥斯曼时代的《古兰经》收集.....	52
第二篇 完善阶段的奥斯曼定本.....	58
第三篇 七种读法.....	64
第三章 古兰学.....	73
第一篇 古兰学发展史.....	73
第二篇 降示背景学.....	77
第三篇 麦加章和麦地那章.....	97
第四篇 章首字母一瞥.....	133
第五篇 诵读学和诵读家.....	141
学者们对伊本·麦斯欧德读法的立场.....	145
第六篇 废止的和被废止的.....	148
第七篇 古兰书法学.....	156
第八篇 明确经文和隐晦经文.....	162
第四章 注释和奇迹.....	166
第一篇 注释的产生和发展.....	166
第二篇 《古兰经》相互注释.....	172
表义和隐义.....	172
泛指的和特指的.....	174
概括的和详述的.....	177
单义词和多义词.....	178
第三篇 《古兰经》的奇迹.....	179
比喻和借喻.....	185
转义与暗示.....	188
第四篇 《古兰经》音调的奇迹.....	192
结束语.....	197

附：人名、书名、术语等中阿对照表.....	201
一、人名.....	201
二、书名.....	206
三、术语.....	208
四、其他.....	211
五、参考书目（圣训出处）.....	212
后 记.....	214

作者简介

作者苏伯希·萨利赫 (صبحي الصالح)，博士，教授，文学家，烈士；祖籍土耳其，1925 年出生于黎巴嫩的黎波里。

在故乡读完高中后，分别于 1947 年和 1949 年在埃及艾资哈尔大学获得学士学位和硕士学位，1954 年在法国荣获博士学位。

先后任教于巴格达大学、大马士革大学、约旦大学和黎巴嫩大学长达 28 年之久。

曾担任过黎巴嫩伊斯兰最高委员会副主席、黎巴嫩学者联盟总书记等要职。

作者一生译著颇丰，其中有《伊斯兰与现代社会》《伊斯兰制度的产生与发展》《伊斯兰与妇女》《伊斯兰与文明的未来》《语言学研究》《圣训学浅论》《伊斯兰法学》《古兰学浅论》等阿拉伯语作品，除此以外，还有一些法语作品和译著。

苏伯希·萨利赫于 1986 年被暗杀于贝鲁特，享年 61 岁。

译者前言

奉普慈特慈的安拉之名

一切赞颂全归安拉，全世界的养育者，我们赞美他并向他求助，求饶。安拉引导者，没有人能使他迷误；安拉使迷误者，没有人能引导他。我作证除安拉外没有任何真正值得崇拜者，也作证穆罕默德是安拉的仆人和使者。

在进入译文之前，首先借这个前言，对古兰学的产生和发展作一个简单的介绍，以便读者对它有所了解，接着简述一下我对古兰学的了解，最后说明一些相关事项。

一、古兰学的产生和发展

从广义上来讲，“古兰学”包括有关《古兰经》的所有知识，如经注学、圣训学、法学、法源学、诵读学等，甚至包括有助于理解《古兰经》的所有学科，如语言学、历史学、语法、词法等。但一般情况下，“古兰学”只指与《古兰经》联系较紧密和对理解《古兰经》有直接性帮助的学科。

有学者认为，最早提出“古兰学”这一名称的是伊历第五世纪的学者阿里·本·伊布拉欣·胡费（علي بن إبراهيم الحوفي）〈卒于伊历430年〉，原因是他曾将自己的著作命名为《古兰学的证据》（البرهان في علوم القرآن）。后来的部分学者通过进一步研究，认为第三世纪的学者伊本·麦尔祖班（ابن المرزبان）〈卒于伊历309年〉是最早提出这一名称的人。因为他编著了一部古兰学方面的专著，并命其名为《古兰学大全》（الحاوي في علوم القرآن）。

经注学是古兰学不可分割的组成部分，因其重要性，许多学者将它从古兰学中分离出来，使之成为一门独立学科。如伊历第二世纪的舒尔白·本·罕扎吉、苏夫扬·本·欧叶奈、沃基阿·本·哲拉哈等，他们在各自的经注中主要记录了圣门弟子和二代弟子对部分《古兰经》文的解释。再如第三世纪的学者泰百里，他在自己的经注《〈古兰经〉注释大全》（جامع البيان في تفسير القرآن）中，记录了传自圣门弟子、二代弟子以及后来的学者有关注释方面的大量传述，同时涉及了语法、推论及许多有价值的见解。他的这部经注被誉为

最全面最伟大最权威的经注。后来的许多经注学家也仿效他们的做法而将经注学从古兰学中分离出去。

在早期,针对古兰学著书立说的学者们只涉及其中的一种或几种学科,而且内容也相对简单。如伊历第三世纪的阿里·本·麦迪尼——布哈里的老师,他的著作只涉及了《古兰经》的降示背景;再如艾布欧拜德·本·赛俩穆,他的著作专讲废止和被废止的经文以及《古兰经》的各种读法和优越性。

后来随着时间的推移,涌现出一些集大成的学者。通过总结和整理前辈学者的知识,他们将多种学科集中在一部著作中。如第八世纪的学者泽尔凯什,他编著了一部专著并命名为《古兰学的证据》(البرهان في علوم القرآن)。在此书中,他把先辈们的诸多知识归纳为四十七种。再如第九世纪的学者苏尤蒂,他也编著了一部专著并命名为《古兰学精义》(الإتقان في علوم القرآن)^①。在此书中,他综合了前辈学者有关古兰学方面的三百多种学科并把它归纳为八十种。这两位学者的这两部著作成为后来者研究古兰学不可或缺的参考书。

除此之外,在古兰学方面留下著作的学者还有第四世纪的穆罕默德·本·夏希穆,他著有《奇妙的古兰学》(عجائب علوم القرآن)。在其中,他论述了《古兰经》的优越、以七种读法降示、记录《穆斯哈夫》以及章、节、词的数目等。还有赛哲斯塔尼,他著有《〈古兰经〉的生僻词汇》(غريب القرآن)。

第五世纪的学者中,达尼著有《简明七家读法》(التيسير في القراءات السبع)和《标点的确立》(المحكم في النقط)。第六世纪的学者中,伊本·焦兹著有两部书,一部名为《〈古兰经〉中的罕见知识》(فنون الألفان),另一部名为《〈古兰经〉知识精选》(المجتبى في علوم القرآن),第七世纪的学者中,赛哈威著有《诵读家的风采》(جمال القراء),艾布·沙麦著有《简明古兰学》(المرشد الوجيز فيما يتعلق بالقرآن العزيز)。第八世纪的学者中,泽尔凯什著有《古兰学的证据》。第九世纪的学者中,哲俩伦丁·布里基尼著有《星星落处的古兰知识》(مواقع العلوم من مواقع النجوم)。

在后来的几个世纪中,这方面的人才和著作都相对缺乏。到了近现代,又涌现出许多有所建树并拥有专著的学者。如筛赫团塔威的《〈古兰经〉注释拾贝》(الجواهر في تفسير القرآن),穆斯托法·萨迪格的《〈古兰经〉的奇迹》(إعجاز القرآن),赛伊德·古图布的《〈古兰经〉

① 这部书已由笔者译为汉语。

中的艺术描写》(التصوير الفني في القرآن)和《在〈古兰经〉的阴影下》(في ظل القرآن)、勒希德·里达的《智慧〈古兰经〉注释》(تفسير القرآن الحكيم)等。

二、翻译本书的动机

以上是伊斯兰世界有关古兰学方面的概况。据我了解，居住在距离伊斯兰世界较远的东方大国的中国穆斯林，由于各方面条件的限制而对这门学科还较为陌生。也可能是我孤陋寡闻，不甚了解，但从小时候步入清真寺学习，一直到现在，在我所了解的范围内，对古兰学略知一二者也为数不多。老一辈阿訇中，没有听过“古兰学”这个名称者大有人在。说实在话，我自己也是在念经多年后才听说的。因为念经时虽然讲过几部经注，如《哲俩莱尼经注》《拜达威经注》等，特别是在《拜达威经注》中，讲到了读法、语法、词法、修辞、词义解释、降示背景、废止的和被废止的等内容，但当时并不清楚这些正是古兰学的组成部分，更不知道经注学是古兰学不可分割的重要组成部分。

后来随着年龄的增长和不断的学习，我逐步接触到古兰学的相关书籍。在国内，我读过的第一本古兰学书籍是一位老师从国外带回的。书名有些记不清了，好像是《简明古兰学》(الوجيز في علوم القرآن)。刚拿到手时，陌生而熟悉的内容不但使我增长了知识，而且引起了我对本学科的浓厚兴趣。书不太厚，好像有200多页。但当时没有注意作者是谁，据判断应该是一位现代作者。文字相对简单，但尽管如此，我对许多内容还是不甚理解。

后来去大马士革学习期间，在安拉的襄助下，成功注册了法塔哈大学本科的圣训系。所修课程中，有部分古兰学内容。当时，古兰学新颖的内容极大地激发了我深入了解本学科的兴趣。为进一步了解本学科内容，第二年，我又在另一所大学成功注册了研究生并选择了古兰学系。知感安拉！三年后顺利完成了所有必修课并在一个月内相继毕业。

在写研究生论文期间，我查阅了大量相关书籍。通过阅览这些书籍，使我真正地领略到了古兰学的博大精深，也更进一步地认识到自己的渺小和知识的浅薄。与此同时，也使我产生了将这门学科介绍给国内同胞的想法。

后来回国后在某阿校任教期间，有朋友建议我翻译本书。当时虽然觉得无暇顾及，同时因缺乏翻译经历而心中没底，但还是很想做这项工作，更何况这正是我曾经非常向往之事。所以稍作推辞后就答应了。

三、应说明的事项

第一、本书的阿拉伯语名为“مباحث في علوم القرآن”，原本由贝鲁特-大众知识出版社（دار العلم للملايين）于2000年出版，为第二十四版。

第二、本书翻译过程中所引用的《古兰经》文，大部分采用了马坚先生的翻译，但由于某些原因，少部分是自己翻译的。

第三、本书中出现的人名、地名、术语等词语的音译除约定俗成的之外，绝大部分参照了中国地图委员会1979年10月制定的试行本。第一次出现时，后面都附带阿拉伯语名称，除少数大家熟知的名称。为了便于读者查阅，在本书的最后附有中阿对照表。

第四、本书中的脚注都是译者加的。在脚注中，除指出本书中所引用圣训的出处和阐释一些不明之处外，还指出了作者的部分混淆或不足之处，并认为这是应尽的义务。

第五、这是一本专业性较强的书。在翻译过程中，遇到了许多困难，但最困难的莫过于那些专业术语。据译者了解，这些术语大部分在国内还属首次翻译。凭安拉的佑助，本人以有限的知识和短欠的理解进行了翻译。不一定恰当，但旨在抛砖引玉。

第六、出现在原本中的圣训，会尽力查到出处并加以脚注。有些未注明的，是没有查到的，需要者应自行查找。除此之外，部分地方所查出的内容好像与作者所列举的并不完全相同。

第七、译者将所有圣训书籍统称为圣训集，但在需要区别的地方，则会以音译或意译的方式而译出其专用名称。

第八、书中出现的名人的去世年代，但凡作者在正文或脚注中提到的，在正文中都会列出。作者没有提到的，译者只稍作了补充了。

第九、在部分脚注中，指出了作者的一些混淆、不足或错误，并认为这是应尽的义务，但只代表个人的看法。

第十、在脚注中说明九大部圣训集中圣训的出处时，会分别用每部圣训集名称中的一个字来代表该圣训集。如“布”表示《布哈

里确凿圣训集》，“穆”表示《穆斯林确凿圣训集》，“德”表示《艾布达伍德圣训集》，“提”表示《提尔米兹圣训集》，“奈”表示《奈萨仪圣训集》，“玛”表示《伊本·玛哲圣训集》，“克”表示《马力克圣训集》，“达”表示《达尔米圣训集》，“艾”表示《艾哈麦德圣训集》。其他相比而言较陌生的圣训集或书籍则用完整的书名，或汉语的或阿拉伯语的。至于每部圣训集中的段数，则采用的是当代穆斯林世界流行最广的版本中的数码。如果安拉意欲，在本书的最后将会附上这些书籍的相关信息。

最后需要说明的是，由于译者水平有限，在翻译过程中错误难免。所以首先希望安拉的饶恕和佑助，然后真诚地希望有识之士批评指正，本人将诚恳接受并衷心感谢。

作者前言

本书第一版时，我没说过要在其中阐明所有古兰学方面的知识，因为古兰学的研究领域广阔，分支繁多，千万册也不能涉其十分之一。此书的目的只是使人更容易地了解有关《古兰经》的一些基本知识，这些知识大多数获益于优秀的先辈，也有些得益于出类拔萃的同辈。在这一版（第四版）中，尽管增加了许多内容，但还得承认，我仅涉及了其中的部分基本知识，而没有详述任何一项。

对当代研究伊斯兰和《古兰经》者来讲，在古籍中寻找对一节经文的解释，或对一种思想的阐释，或分析《古兰经》中的某种文学现象是较困难的。因为针对许多经文，大多数古籍中存在相互矛盾的传述和各种对立的主张，致使许多人误认为病根就在这些古籍中。尽管如此，针对每节经文，我们必须选择一种令自己满意的道理和解释，但绝不能说我们发现的正是安拉言辞的本义。

毫无疑问，在优秀先辈的心目中，《古兰经》的地位是古今任何典籍无法相比的。为了研究《古兰经》，他们甘愿奉献毕生精力。甚至我们会想，除服务《古兰经》外，他们不做任何事。一般来讲，我们应满足于他们无与伦比的努力结果并接受其著作内容。但假如仅仅满足于此的话，我们就无法揭示《古兰经》中更加引人入胜的层面。因为《古兰经》的内含非常丰富，曾因此而产生了许多学校、学派和主张。另一个原因是古老的研究方法没有涉及它的所有内容。

当然，我们要认可他们无与伦比的优越，要学习他们的遗作并从中汲取营养。同时也要承认，在这些研究方面，我们是他们的学生。当然，承认这些毫不减少学自他们的古老方法的价值。因为从历史的角度来讲，他们的方法中所蕴含的精确、深奥、可信是无法相比的。但他们研究《古兰经》的方式大多以历史为主，这种方法没想过为研究其中的文学艺术留下余地，更没想过以此来弥补被隐藏的部分历史真相造成的缺陷。从他们对古兰学的定义和对定义的解释中，就能清楚地看出他们的研究中重视历史的程度，也能清楚地说明这种特点。因为他们认为它表达的是研究有关《古兰经》的一些问题，如降示、传达、记录、收集、排序、解释词义、阐明特征、说明目的等。

通过他们的论述，我们知道了启示从头到尾的几个阶段。他们为我们精确地描绘了降示方式：晚上的和白天的；炎热时的和寒冷天的；和平期的和战争中的等；并且还不厌其烦地讲述了针对个人或集体事件而零星降示的章节。可以说他们没有忽略这个领域的任何细节，也可以说在研究《古兰经》的收集、背记、抄写、美化书法和确定七种读法（سبعة أحرف）、各家读法（القراءات）的各种传述等方面，他们的论述是举世无双的。为了辨别各种传述和确定启示经文，他们走过的路证明他们是历史真相的最佳拥有者。

但他们的这种巨大优点却包含了一种形式性缺点——重视历史而忽视《古兰经》的文学性。如在论述降示背景时，他们能把一些历史背景和上下文的衔接以文学的形式结合起来，但对另一些却做不到，甚至研究者会多次询问：为什么要把这节经文放在那节经文旁边？为什么要把两个相隔很久的问题连在一起？但最终却在诸多的传述和著作中找不到满意的答案。

为了区分不同背景，他们制定了许多精确入微的推理方法。在研究降示背景时，我们要分享这些成果；也要从各大著名经注中，把说明《古兰经》文的组合和衔接方面的内容收集在一起；还要多用古兰章节求证，以此来兼顾艺术性的协调。所有《古兰经》文会因此而显得结构更紧密，组织更协调，内容更连贯；也能以此看出每节经文与前后的关系及相吻合的道理。

先辈们曾提出并注重降示背景超越化^①和普及化^②——甚至针对有特殊背景的经文。针对这一点，我们要大加赞赏。但我们发现，他们有时注意不到《古兰经》中超越时空和因果的描写方式。对我们这些古兰艺术的服务者来讲，有必要用安拉启迪的，不断出现在生物世界的画面来填充这个空白。

我们认为对先辈们研究麦加章和麦地那章之详尽，任何研究者都不会怀疑。对他们中的佼佼者把它分为前中后三个阶段的佳作，更不会担心。他们重视细节超过重视每个阶段包含的内容，如信仰、教法律例、词句的韵律及描述场景等。通过本书，我们试着分析一下这些亮点，读者将会在本书的《麦加章和麦地那章》中读到相关内容。需要指出的是，我们将以阐释部分章节的模式取代以往的历

① 即把由于此背景而降示的经文说成由于彼背景而降示的。

② 即把由于某一事件而降示的经文律例用于所有类似事件。

史主导模式，并将依次分析二十章的内容和风格。想了解者，将会在其中得到答案。

一些先辈出奇地重视“废止的”(الناسخ)和“被废止的”(المنسوخ)经文并多次混用一些概念。其中许多人分不清哪些是安拉属于自己的，哪些是人类属于安拉或自己的；也分不清废止(النسخ)和特指(التخصيص)、废止和鲁莽(البداء)、废止和延期(الإنشاء)、废止律例(نسخ الأحكام)和废止信息(نسخ الأخبار)之间的区别。我们认为这些人是不会成功的。针对他们的过分和混淆，我们说，安拉至实的语言与他们离奇而矛盾的妄言毫不相干。

还有一些先辈对《古兰经》的奇迹特别感兴趣，但这绝不能阻碍我们校正一些过失。为了使研究《古兰经》的方式从狭隘的修辞术语领域升级到高超的文学艺术领域，通过对奇迹的探讨，我们对修辞形式得到了灵感般的理解，并全身心地感受着《古兰经》内在的音乐感。

最后，就《古兰经》的这些探讨而言，我们不敢说它无所不包，也不认为它详细全面，但这是一些比较重要的问题，希望阿拉伯人或奉行正教的穆斯林不要对它一无所知或佯装不知。现在，我们要把它摆在读者面前。求安拉使大家热爱诵读《古兰经》、参悟其奥秘并遵循其教导。也许历史会重演，届时凭借这部经典，我们能重塑辉煌，就像我们是为世人而产生的最优秀民族一样。

第一章 《古兰经》与启示

第一篇 《古兰经》的名称及其词源

伟大的安拉为自己的启示选择了一些新颖且完全有别于阿拉伯人命名习惯的名称，既注重了命名的奥秘又保持了词的来源。最常见的《古兰经》名称有两个：“尅塔布”（الكتاب^①）和“古兰”（القرآن^②）。

命其名为“尅塔布”（الكتاب）是暗示收集它于字里行间。其词源为“尅塔拜”（الكتابة^③），指的是组合字母和写出词句。同样，命其名为“古兰”是在暗示背记它于心中。其词源为“给拉艾”

（القراءة^④），有温习、复习之意。这本明白的阿拉伯语启示注定要得到足够的保护，而不会成为篡改者玩弄的对象；也不像其他典籍一样而只被记录或背记。恰恰相反，它的记录内容和众传内容完全一致，众传内容和众传系统正好吻合。

另外，这两个名称都能在阿拉玛语^⑤（آرامي）中找到根源。因为在其中，“尅塔布”（الكتاب）是画字符之意，“古兰”是诵读之意。很自然，这样命名表示先知所受启示的各个阶段都受到双重保护——文字被记录在字里行间，教导被牢记在心灵深处。

这两个名称中，使用最多的是“古兰”。它本来是一个词根性名词，但由于广泛使用而成为这部高贵经典的专用名词。

在论述启示现象，研究《古兰经》的相关内容之前，应先了解一下“古兰”一词的来源和它在闪族（السامية）语中的同义词，也应该了解一下其他比较重要的同义词及其含义，并要注意在阿拉伯语和闪族语中它们的语言意义是否有相似点。

关于“古兰”一词，学者们有多种主张。部分学者认为它带“哈姆宰”（الهمزة），另一部分则认为不带。认为不带的学者有伊

① 意为“书、经典”。

② 意为“被诵读的”。

③ 意为“书写、记录”。

④ 意为“读、念”。

⑤ 阿拉玛语（又译为亚兰语、阿兰语、阿拉姆语、阿拉美语、阿拉米语等）是阿拉玛人的语言，也是《旧约》后期书写的所用语言，也被认为是尔萨圣人时代犹太人的日常用语。属于闪米特语系，与希伯来语和阿拉伯语相近。

玛目沙斐仪 (الشافعي) <卒于伊历204年>、法拉伊 (الفراء) <卒于伊历207年>和艾什阿里 (الأشعري) <卒于伊历324年>。

伊玛目沙斐仪说：“确指的‘古兰’一词不被派生，也不带“哈姆宰”。最初它就被当成降示给先知之启示的一个专用名称来使用。”即他认为它没有被派生于“格勒爱土” (قُرأت^①) 一词。因为假如它被派生的话，所有被读内容都要成为《古兰经》，但它只是《古兰经》的一个名称，如《讨拉特》和《银支里》。

法拉伊说：“它派生于‘格拉因’ (القرائن)，是‘格里奈’ (قرينة^②) 的复数。因为《古兰经》的相似处很多，好像一部分联系着一部分。很明显，‘格拉因’一词中的‘努奈’ (النون) 是原有的。”

艾什阿里及其追随者说：“它被派生于‘格勒奈’ (قرن^③)，因为它的章和节相互联系在一起。”

这三种说法足以说明“古兰”的词源不带“哈姆宰”。

认为“古兰”一词带“哈姆宰”的学者有赞扎吉 (الزجاج) <卒于伊历311年>、里哈亚尼 (الليثاني) <卒于伊历215年>等人。

赞扎吉说：“‘古兰’一词带‘哈姆宰’，词型是‘付尔兰’ (فُعْلان)，派生于‘盖尔艾’ (القُرء)，意思是‘收集’‘集合’。在阿拉伯语中，‘把水收集在水池中’就用这个词。这样派生的原因是《古兰经》集古经典的精华于一身。”

里哈亚尼说：“它是一个带‘哈姆宰’的词根，与‘古付兰’ (الغُفران) 词型相同，派生于‘格勒艾’ (قرأ)، 意思是‘诵读’‘念’。这是用词根命名被诵读内容的一种方法。”

后面的这种说法较强并较有说服力，因为在阿拉伯语中，“古兰”和“诵读”义同音异。在经文“集合它和诵读它，确是我的责任。当我读完它的时候，你跟着诵读” (75: 17~18) 中，提到的“古兰”就是“诵读”的意思。

愚昧时代的阿拉伯人刚知道“给拉艾” (القراءة) 一词时，赋予它的意义不是“读”而是“怀胎”。在他们的交谈中，“هذه الناقة لم تقراً سلى قط” (这峰骆驼绝没有怀过胎) 就用这个词。

诗人说：“没有怀胎的良种骆驼。”

① 意为“我读了”。

② 意为“妻子、联系、证据”。

③ 意为“相连、联系”。

至于用“给拉艾”（الفراءة）来表达“诵读”之意并广泛使用，则源于阿拉玛语。众所周知，阿拉玛语、埃赛俄比亚语和波斯语都对阿拉伯语产生过不可否认的影响。在迁徙前的几个世纪中，这几种语言的使用者都是阿拉伯人的邻居。

伯杰阿瑟（G. bergstraesser）如是说。

我们怎能以此为奇而不相信呢？我们知道，阿拉玛语的各种方言曾盛行于巴勒斯坦、叙利亚、两河流域及部分伊拉克地区。我们也知道，阿拉伯人常与犹太人杂居，而这些犹太人的宗教用语就是阿拉玛语。这种情况加速了阿拉玛语的传播。在《伊斯兰百科全书》（دائرة المعارف الإسلامية）中，东方学家克伦科（Krenkow）在论述“尅塔布”（الكتاب）一词时指出了这一点。

同样，东方学家布雷切尔（Blachere）也曾引用阿拉玛语、古叙利亚语（السريانية）和希伯来语（العبرية）中的一些宗教用语，来强调阿拉伯人曾因受犹太人和其他宗教的影响而使用过这些词语，如“格勒艾”（قرأ）、“凯特白”（كتب）、“尅塔布”（الكتاب）、“特夫希尔”（تفسير^①）、“富尔甘”（فرقان^②）、“盖优穆”（قيوم^③）、“津迪格”（زنديق^④）等。

不管怎样，在伊斯兰传播前，阿拉伯人就已经开始用“格勒艾”（قرأ）来表达原阿拉玛语中“读”的意思。这足以说明它已被阿拉伯化，后来被伊斯兰接受并被用来命名其神圣的经典。

《古兰经》的名称中还有“富尔甘”（فرقان）。安拉说：“赞主超绝，为了使仆人成为警告者，他降示了明证于他。”（25: 1）“富尔甘”一词源于阿拉玛语，其组成部分表示“分开”“分散”之意，好像这样命名能够说明这本经典有分明真假的功能。

《古兰经》的名称中还有“吉克尔”（الذکر^⑤）。安拉说：“这是吉祥的教诲，我降示了它。”（21: 50）它是一个纯阿拉伯语词汇，意为“声望”。安拉说：“我却已降给你们一部经典，它包含了你们的声望。”（21: 10）

① 意为“注释、解释”。

② 意为“明证、证据”。

③ 意为“维护者”。

④ 意为“异教徒”。

⑤ 意为“教诲”。

《古兰经》的名称中还有“坦济里”（التنزيل^①）。安拉说：“它确是全世界的主宰所降示的。”（26：192）它也是一个纯阿拉伯语词汇，表示它是被降示在先知心中的启示。

这些名称是众所周知的，但有些人在统计《古兰经》的名称时会过分夸张。泽尔凯什（الزركشي）〈卒于伊历794年〉传自大法官筛泽莱（شينة）〈卒于伊历494年〉说《古兰经》有55个名称。无疑，他把名称和属性混为一谈。在《古兰经》的名称中，他提到了“阿利伊”（العلي^②），源于经文“在我那里的天经原本中，它确是高尚的、确是智睿的”（43：4）；提到了“麦吉德”（المجيد^③），源于经文“不然，这是尊严的《古兰经》”（85：21）；提到了“阿齐兹”（العزیز^④），源于经文“它确是高贵的经典”（41：41）；提到了“阿尔比”（العربي^⑤），源于经文“阿拉伯语的《古兰经》”（39：28）。

部分学者甚至说《古兰经》有九十多个名称。

但无论怎样命名，《古兰经》是一部被降给先知的被记录成册的被大众所传述的诵读它被定为功修的奇迹之典。

对《古兰经》的这个定义，是教理学家和教法学家们一致认可的。

① 意为“降示的”。

② 意为“高尚的”。

③ 意为“尊严的”。

④ 意为“尊严的”。

⑤ 意为“阿拉伯语的”。

第二篇 启示现象

穆罕默德不是一位史无前例的使者，也不是第一位以启示的名义对人们讲述来自天上的信息者。从努哈圣人开始，就有许多被选拔的优秀者在替安拉传达，他们没有凭私欲说话。由于来源一样和目的相同，安拉用来支援他们的启示和用来援助穆罕默德圣人的启示完全相同，甚至大家接受启示的现象也是一样的。正如安拉说：“我确已启示你，犹如我启示努哈和在他之后的众先知一样，也犹如我启示伊布拉欣、伊斯玛仪、伊斯哈格、叶尔古白及各支派，以及尔萨、安优布、尤努斯、哈伦、素莱曼一样，我已将《宰布尔》赏赐达伍德，我确已派遣许多使者，他们中有我以前告诉你的，有我未告诉你的，真主曾与穆萨对话。”（4：163~164）很明显，先知的邻居——居住在希扎兹及周边地区的犹太人——非常熟悉这些先知及其信息，所以《古兰经》只提到了他们的名字。

由于上述原因，也为了使所有先知所受的启示和所表达的内容相同，《古兰经》酷爱把降于先知心中的一切称为“沃哈义”（الوحي）。安拉说：“以没落的星宿盟誓，你们的朋友，既不迷误，又未迷信，也未随私欲而言，这只是他所受的启示。”（53：1~4）又说：“你说，我不至于擅自修改它，我只遵从我所受到的启示。”（10：15）又说：“当你未昭示一种迹象的时候，他们说：‘你怎么不创造一种呢？’你说，我只遵从我的主所启示我的经典。”（7：203）

然后安拉指责那些有理智但视启示为奇怪现象者说：“难道人们认为这是怪事吗？我曾启示他们中的一个男子：‘你要警告众人，你要向信士们报喜，（告诉他们）在他们的主那里，他们有崇高的品位。’不信道者说，这确是明显的术士。”（10：2）

难道理智认为人类共有的人性能阻碍安拉特赐某人一些特殊的知识、哲理和信仰吗？难道理智认为这种专属是离奇的，人们应对其内含的玄妙感到惊奇吗？难道否认者看到了其中类似魔术的实质吗？

其实，不该对容易理解且毫不复杂的启示感到惊奇。那么，用宗教的眼光来看，这种启示的实质是什么呢？先知与其他先知所受启示之间的相似程度有多大呢？

宗教称这种隐秘而神速的通知为“启示”的同时，也没有偏离它的组成部分所表示的语言意义。如人类与生俱有的“灵感”。安

拉说：“我曾启示穆萨的母亲（说），你应当哺乳他。”（28：7）又说：“当时，我启示众门徒说：‘你们当信我和我的使者。’他们说，我们已信仰了，求你作证，我们是顺从的人。”（5：111）。再如动物天生的“灵性”。安拉说：“你的主曾启示蜜蜂，你可以建房在山上和树上，以及人们所建造的蜂房里。”（16：68）

再如表示暗示的“快速指点”，安拉描述宰凯里雅圣人说：“他从圣所里走出来见他的族人，就暗示他们，你们当朝夕赞颂真主。”（19：11）众所周知，这个词的意思是宰凯里雅圣人指了一下而没有说话。再如肢体的表达，诗人说：“看了她一眼，我被她惊人的容貌惊呆了，就用眼睛暗示我爱她。这个暗示在她脸上表现了出来。”

《古兰经》还用“沃哈义”（الوحي）来表达恶魔的教唆和美化人类的坏想法。安拉说：“我这样以人类和精灵中的恶魔为每个先知的仇敌，他们为了欺骗而以花言巧语互相讽示。”（6：112）又说：“恶魔必定讽示他们的朋友，以便他们跟你们争论。”（6：121）

还用“沃哈义”（الوحي）来表示命令天使即刻去做。安拉说：“当时，你的主启示众天使，我是与你们同在的，故你们当使信道者坚定。”（8：12）

至于用“沃哈义”（الوحي）来表示派天使传送给先知的《古兰经》，则与用它来表示对先知的直接启示是一样的，只是形式不同而已，犹如天使负责传送，先知负责记忆和传达一样。安拉说：“他把他所应启示的启示给他的仆人。”（53：10）这节经文的意义是，安拉把将要启示于先知的内容启示于哲布拉伊莱（جبريل）天使。在这节经文中，“启示”的含义与另一节经文“这部《古兰经》确是全世界的主所启示的。那忠实的精神把他降在你的心上，以便你警告众人”（26：192~194）中的“降示”同义。

但《古兰经》在注重“启示”一词原义的同时，并没有把安拉和特选者之间这种隐藏且不可感知的联系局限于通过天使的降示，不然，他用一节经文指出了启示的三种形式：

第一、把意义授于先知心中；

第二、与先知隔幔帐交谈；

第三、信仰者通过“启示”一词所理解的现象——传送启示的天使扮成凡人或以原形把要传送的内容传授给先知。

讲述这三点的经文是“任何人也不配与真主对话，除非启示、或帷幕的后面、或派一个使者，奉他的命令而启示他所欲启示的。他确是至尊的，确是至睿的”（42：51）。

这样说来，这种隐秘而神速且被称作“启示”的告知有其特殊的形式。在《古兰经》的论述中，表示这些形式的词汇不同于古今被用于通知的其他词汇，尽管都有隐藏和快速的含义。

《古兰经》强调所有先知所受的启示是一致的。这种思想吸引了我们，但令人遗憾的是，我们在《圣经辞典》中看到的与《古兰经》对启示的解释有本质的区别。这部辞典中说：安拉的精神与受启示者的灵魂合为一体，以便他们发现精神的实况和幽玄的信息，但被启示者并没有失去丝毫人性，每个被启示者都有自己的辑录形式和表达方式。

两种截然不同的解释令我们非常遗憾。根据这部辞典的表达，启示变成离安拉宗教的内涵最远、离灵感的意义最近的事物。人类知道，灵感有出自杰出诗人和苏菲大师的精华，也有来自骗人的占卜者或巫师的糟粕。

为了避免用词不当，我们认为必须要把“启示”与“灵感”（الكشف）及类似灵感的词句区分开，如“启迪”（الإلهام）“预测”（الحدس）“意识”（الشعور）“下意识”（اللاشعور）等。这些词受到我们中热衷于崇洋媚外的知识分子的青睐，他们非常幼稚地试图用这些词或其中的一部分来解释众先知及万圣的封印者所受的启示。

针对所有妄称受启示者，我们先确定灵感的意义，然后再驳斥其受启示之说。这对我们来说非常容易。这种现象不外乎是一种明显而有限的心理导向，在大多数情况下，它是勤奋努力的硕果，或精神修炼的结晶，或长期思考的产物。它不会产生完美或类似完美的信念，不然，它是个人的私事而不是获取于更崇高的源泉。苏菲大师们的灵感与修炼成功者的启迪一样，是内心认识的一种直觉，在没有觉察其真正来源的情况下被授予的。同属一类的还有体验者的品味、狂热者的感受、希腊诗神的故事和愚昧时代阿拉伯诗仙们的神话。

这不足为奇，因为“灵感”与“启迪”一样，是心理学新生的词汇，这些词汇的定义一直含糊不清，甚至其使用者也这样认为。因为它属于无意识的范畴，是离启示和意识最遥远的。

如果有人说：“某人是有灵感者或受启迪者”的话，不意味着他达到了圣品，因为但凡启示都需要意识，但凡圣旨都需要理解其意义，知晓其内涵。“无意识”只针对失去意识者，“下意识”只属于感受被剥夺者。

但启示的宗教实质和幽玄的本质都拒绝接受这些涉及未知领域的方法，同时也拒绝接受预测未知的感性标准。它只被用于两个本体——言说、命令、赏赐的本体与静听、服从、接受的本体——之间的最高级对话

在下面这段确凿圣训中，先知描绘了启示降于自己心中的模式。他说：“有时，它就像铃声一样降于我。对我来讲，这是最猛烈的。结束时，我就会记住他所说的。有时天使装扮成一个人与我讲话，我就记住他所说的。^①”

这段圣训明白无误地地揭示了启示的两种情形：

一是把庄重的言辞授于他的心中，当时他能听到就像铃声一样的叮当声；

二是为了不使他紧张，哲布拉伊莱天使装扮成一个人来跟他讲话。

无疑，第一种情形来势较猛烈，言辞更庄重。如安拉说：“**我必定以庄重的言辞授予你。**”（73：5）甚至启示的降临会使他满头大汗，如信示之母阿伊舍（عائشة）说：“**我确已看到在非常寒冷的日子启示降示给他，结束后，他的额头还在流汗。**^②”不仅如此，这种启示的降临有时会猛烈且沉重到令骆驼跪在地上的程度——如果他骑在骆驼上的话。有一次启示来临时，他的大腿落在宰德·本·萨比特（زيد بن ثابت）的大腿上，令他感到无比沉重，甚至几乎要压碎它^③。

第二种情形来势较缓和，没有叮当声，也没有额头出汗，而更像传授者与接受者的情景。这对忠实的传送者和特选的先知来讲都比较轻松。

两种情形中，先知都重视记住所受到的启示。正如针对第一种情形，他说：“结束时，我就会记住他的话。”针对第二种情形，他说：“他跟我讲话，我就记住他所说的。”他肯定自己有完美的

① 参见：布 2；穆 2333。

② 参见：布 2；穆 2333。

③ 参见：艾 21601。

意识，无论在启示之前，或是在启示之后，或是在启示过程中；无论来势猛烈，还是轻柔。

凭借这种完美的意识，尽管《古兰经》降示经历了多个阶段且长达数年，但先知从未把自己奉命接受的凡人性和启示命令的超绝性混淆在一起，哪怕一次也没有。他非常清楚，在安拉面前自己是一个微不足道的被造物。因此他深怕安拉使他失去意识并常向安拉哀求：主啊！拨转心灵的主啊！求你把我的心拨转在顺从你方面^①；主啊！拨转心眼的主啊！求你使我的心稳定在你的教门上^②。

启示降示初期，因担心部分经文丢失，先知会在结束前就积极地动着舌头和双唇，以便牢记。他特别爱跟哲布拉伊莱天使学习，甚至每一个字母，直到安拉赐予他容易，让他坚信安拉的许诺。安拉说：“你不要摇动你的舌头，以便你仓促地诵读它。集合它和诵读它，确是我的责任，当我诵读它的时候，你当静听我的诵读，然后解释它，也是我的责任。”（75：16～19）与此同时，安拉又禁止他毫无理由的仓促之举说：“对你启示的《古兰经》还没有完全的时候，你不要急忙诵读。你说，我的主啊！求你增加我的知识。”（20：114）

《古兰经》将先知描述为安拉面前的一个弱者。他常向他求助，求指引，求饶恕并积极传达他的命令，有时还会受到他的严厉谴责。当一个人读到这些经文时，就会发自内心地信服，被造物的本体、属性和行为与造物主的本体、属性和行为毫无可比性。

在《古兰经》中，先知是一个唯命是从、坚守法度、害怕主的惩罚、希望主的怜悯的仆人。他承认自己绝不能改变安拉经典中的任何一个字母。“有人对他们宣读我的明显的迹象的时候，那些不希望会见我的人说：‘请你另拿一部《古兰经》来，或者请你修改这部《古兰经》。’你说：‘我不至于擅自修改它，我只能遵从我所受的启示。如果我违抗我的主，我的确害怕重大日的刑罚。’你说，假如真主意欲，我一定不向你们宣读这部经，真主也不使你们了解其意义。在降示这部经之前，我确已在你们当中度过了大半生了，难道你们不明理吗？”（10：15～16）

这类说明主仆属性区别的经文在《古兰经》中不胜枚举。它明确地指出，先知只是一个与其他凡人一样的凡人，只负传达的责任。

① 参见：《泰拜拉尼大圣训集》79。

② 参见：提 2140。

他不拥有安拉的宝藏，不知幽玄，不妄称自己拥有异于人类的属性。“你说，我只是一个和你们一样的凡人，我奉到的启示是：你们所应当崇拜的，只是一个主宰”（18：110）；“你说，除真主所意欲的外，我不能掌握自己的祸福，假如我能知幽玄，我必多谋福利，不遭灾殃了”（7：188）；“你说，我不对你们说，我拥有真主的一切宝藏。我也不对你们说，我是一个天神。我只遵从我所受的启示”（6：50）。

上述经文冠以“你说”一词，含义奇妙，阿拉伯人闻之晓义，旨在呼吁或教授先知，因为他不私自说话，而是在奉行所受的启示。在《古兰经》中，“你说”一词出现过300多次，为了使读者明白穆罕默德对启示没有丝毫介入，他没有用自己的言语表达它，而只接到了对他的命令。他是传达者，而不是命令者；他在叙述听到的内容，而不是表达心中的想法。

有时，安拉用一些经文来轻微或严厉地责怪先知，或告诉他已原谅了他的所有罪过。这些经文更清楚地说明：命令的降示启示的主宰的属性完全有别于被命令的接受启示的使者的属性。如泰布克战役中，先知允许部分人逗留后方，这件事使先知受到轻微的责备并被原谅，“真主已原谅你了！认清诚实者和撒谎者之前，你为什么就准许他们不出征呢？”（9：43）

众所周知，原谅只针对过失，而饶恕则会出现在于犯罪之后。经文“我确已赏赐你一种明显的胜利，以便真主赦宥你以前和将来的过失”（48：1~2）完全说明了这一点。

真奇怪，尽管有这样明确的经文，但部分经注学家，如拉济（الرازي）〈卒于伊历606年〉等人还试图肯定“原谅”不意味着犯罪，安拉责备他是由于他放弃了最佳选择。但正如勒希德·里达（رشيد رضا）所说：“这属于不正确运用‘罪过’（ذنب）一词的专属意义。他们不该逃避安拉的经典所确定的常用语言所表达的含义，而坚持自己的惯用术语。”

至于严厉的责备，则由《战利品章》中赎战俘的经文中提到。这些经文严厉警告了先知和建议他收赎金的圣门弟子，指责他们在伊斯兰史上第一次战争中没有严惩敌人，而选择了腐朽的今世并放弃了援助安拉的教门，导致以后他们的东西不会受到重视。但他没有专指先知，而用了一个泛指肯定所有先知和使者基本属性的词和一个冠以否定虚词的句子，来说明先知接受赎金的严重性：“先

知在大地上严惩敌人之前，不该有俘虏，你们欲得尘世的浮利，而真主愿你们得享后世的报酬。真主是万能的，是至睿的。假如没有从真主发出的以往的判决，那么，你们必为收纳赎金而遭受重大的刑罚”（8：67～68）。

由于这种责备过于严厉，安拉没有直指先知，而用了一个第三人称代词来叙述一种场景和描绘某个事实。

与此相近的是因盲人阿布杜拉·本·媪姆迈克图穆（عبد الله بن أم مكتوم）而责怪先知。当时，他来见先知，先知正在与古莱氏的贵族们交谈，号召他们加入伊斯兰并出现了一丝希望。先知明白，招呼他会令他们不快并打断对他们的宣教，他曾希望他们加入伊斯兰，再通过他们而使伊斯兰在阿拉伯人中传播开来。出于这个考虑，他就没有理睬他。但他不知道，安拉在人类中的常道是，先知和改良家最早的追随者大多数是穷人和中层，而非骄横跋扈的领导和上层。为此安拉降示了如下经文：“他曾皱眉，而且转身离去，因为那个盲人来到他跟前。你怎能知道呢？他也许能受熏陶，或听忠告而蒙教义。至于自满者，你都蓬迎他，他不受熏陶，与你何干？至于殷切地来请教你，而且心怀敬畏者，你却怠慢他。绝不然，这确是一种教训”（80：1～11）。

对先知最严厉的警告要数如下经文：“要不是我使你坚定，你几乎已倾向于他们了。如果那样，我必使你在生前尝受加倍的刑罚，在死后尝受加倍的刑罚，你不能找到任何人来对抗我”（17：74～75）；“假如他借我的名义捏造谣言，我必以权利逮捕他，然后必割断他的大动脉，你们中没有一个人能保卫他”（69：44～47）。

泽麦赫舍里（الزمخشري）〈卒于伊历538年〉注释上述经文时说：“即假如他借我的名义而妄言一些我未曾说过的话，我定会就地杀死他，就像国王为了报复和发泄怒气而就地处决假传圣旨者一样。提到抓住手和砍掉头就地处决，以示严厉的警告。”

通过这些警告性经文和那些责备性经文可以看出，在能力强大的无所不能的意志不可抗拒的主宰面前，先知只是一个软弱无比的被造物。也可看出，他完全清楚自己的奉命之体和安拉的命令之体之间的区别。正是以这种完美的意识，他明白无误地区分了降示给自己的启示和自己凭借安拉的默助而表达的话语。他的意念和思维具有纯粹的人性，不可能和主宰的话混为一谈。因此在启示降示初期，为了维护《古兰经》的神圣和避免混淆，先知禁止记录除《古

兰经》以外的任何内容。但每当一节或半节经文降示时，他就马上叫人记录下来。

也许部分研究者认为，与明显禁止先知使用自己的记忆相比，上述理由根本不值得一提。因为面对这些事实，我们只能承认，启示完全独立于先知本身和他的所有内心活动，甚至他连使用记忆来背记《古兰经》的权利也没有，而是安拉保证让他背下。也就是说，在安拉的意欲面前，记忆的法则完全失效。在这一切之后，在他明白自己不能掌控自己的任何事情的情况下，先知怎能意识不到自己的奉命之体和安拉的命令之体之间的区别呢？

还有，先知曾绝对禁止把安拉的话和自己的话记录在一起，尽管这些话是注释某些经文的。因为他或其他人的表达都不能混淆《古兰经》的表达，甚至“启示性圣训”（الحديث القدسي）也被与《古兰经》分开，尽管大部分学者认为它的词和意都源于安拉。其原因仍然是先知极力避免使非《古兰经》的内容掺杂在其中，以免读者看到先知的表达后误认为先知以个人的方式表达了启示的意义。但他的表达方式与全能的降示者的表达方式绝不可能同日而语，即使他是人类中表达能力最强的人。因此，学者们必须加倍小心，为了加以区分，每一位以“启示性圣训”求证者必须在句首冠以下面几种表达方式之一：“先知传自他的养主”，或“先知说：‘安拉说’”，或“在‘启示性圣训’中安拉说”。

我们不在这里论述《古兰经》的奇迹性，本书的最后将有专篇论述。这里只说明先知清醒地意识到，自己的话与安拉的话之间是没有可比性的。

能区别《古兰经》与“启示性圣训^①”和“传达性圣训^②”

（الحديث التوقيفي）者，才能更清楚地区别先知对现世事务和教门事务的看法。让我们用大家熟知的“授粉”事件来进行比较。先知经过时看到一些人在椰枣树上，就问，这些人在干什么？他们说：“在给椰枣树授粉。”他说：“我不认为这样会起作用。”有人告诉他们后，他们就放弃了。后来先知说：“如果那对他们有益，就让他们做吧！我只是猜测而已，不要以猜测来责怪我。但如果我告诉你

① 指词和义都来自安拉的启示、借先知之口传达的圣训。

② 指意义来自安拉，先知以自己的话表达并传达的圣训。

们安拉的命令时，你们就照办，因为我绝不会以安拉的名义而撒谎。^①”

看，在《穆斯林确凿圣训集注释》（شرح النووي على صحيح مسلم）中，伊玛目脑威（النوي）〈卒于伊历676年〉把这段圣训归纳在《必须遵守先知发布的教法令，他对尘世的看法则另作别论》的篇章中，同时紧跟了另一个传述，最后先知说：“你们更懂现世之事。^②”

先知以凡人身份推测出的现世看法与以先知身份发出的教法令被截然分明：前者是推测性的，是相对的，要求弟子们不要怪他；后者是来自安拉的，是绝对的，要求弟子们必须照办，因为他不会私自编造类似的话，也不会假借安拉的名义撒谎。先知的许多言行说明了这个事实。在一段圣训中，他说：“我只是像你们的一个人，推测有对有错，但我对你们说‘安拉说’时，我绝不会借安拉的名义撒谎。^③”

另一段圣训中，他强调说自己不知道辩诉者的心事，不晓得上诉者的所想，哪怕是同时代的人、同住的邻居或最亲近的人。他说：“你们来向我诉说，也许你们中的一些人比另一些人更能说会道，我就根据他的话使他胜诉。依我的判决得其兄弟的一些物品者，绝不要拿走它，因为我的判决会使他受到火刑。^④”

众所周知，在先知时代，白尼·吾拜里格（بني أبيرق）想以偷盗事件来忽悠先知，使他替盗贼辩护，先知信以为真，就判他清白并责备格塔德·本·努尔曼（قتادة بن نعمان）冤枉好人。先知说：“格塔德呀！你在不确定、无证据的情况下，以偷盗冤枉一个顺从的、善良的家庭吗？”话音未落，安拉就降示了“你不要替奸人做辩护人，你当向真主求饶。真主确是至赦的，确是至慈的”（4: 105~106）。这时他才知道白尼·吾拜里格在欺骗和忽悠他，就赶紧求安拉饶恕对格塔德的责备和凌辱^⑤。

如果说成为安拉的使者并确信自己对启示毫无权利是明白启示的唯一凭据的话，先知正是这样的。如前所述，他非常自信地认为，《古兰经》的降示与他个人的意念和人性完全无关，甚至对启

① 参见：穆 2361。

② 参见：穆 2363。

③ 参见：玛 2470。

④ 参见：穆 1713。

⑤ 参见：提 3036。

示的降示或中断也没有丝毫选择的余地。有时启示频繁下降，有时却迟迟不来，甚至在最关键的时刻。

启示在每时每刻都有可能降示。有一次他刚上床，几乎没有入睡就跳起来并微笑着抬起头——他已被启示《多福章》^①。有一次，他在家休息。就在晚上只剩三分之一时，《忏悔章》中接受三个待命者忏悔的经文——“他也允许那三个人悔过，他们留待真主的命令，感到大地虽广，他们觉得无地自容，心境也觉得很狭隘，相信除向真主悔过外，无法逃避真主的震怒。此后，他允许他们悔过，以便他们自新。真主确是至恕的，确是至慈的”（9：118）降示给他。

无论在漆黑的夜晚或晴朗的白昼，在严寒的冬天或炎热的夏日，在家休息或外出旅行，在平静的市场上或激烈的战争中，甚至在夜行远寺和穿越诸天之时，都会有启示降示给他。

但有时却在他最渴望最需要之际，它却会中断。哲布拉伊莱天使降示《血块章》前五节经文后，连续中断三年。为此他特别忧愁，甚至信士之母阿伊舍说：“他几次登上山头想跳下，但每次哲布拉伊莱天使都会出现并对他说：‘穆罕默德呀！真的，你就是安拉的使者。’这时他才会安心。”^②

有一次，他正走路时，忽然听见上空有声音，抬头一看，忽然看到了曾在希拉（حراء）山洞中来过的天使。他非常吃惊，就赶紧回到爱妻赫迪哲（خديجة）跟前说：“快给我盖上被，快给我盖上被。”安拉就降下了“盖被的人啊！你应当起来，你应当警告，你应当颂扬你的主宰，你应当洗涤你的衣服，你应当远离污秽”（74：1~5）。从此，启示增多并接连降示^③。为此先知高兴无比，令人忧心的等待终于结束了。因此他清醒地坚信，这不服从他的命令不听从他的意愿的启示，是独立于他的本体并超越他的思维的，是源自全知幽玄的安拉的。

谁能忘记呢？“诬陷事件”后，启示整整推迟了一个月。这次事件中，伪信士诬陷圣妻阿伊舍干了丑事，引起了轩然大波，甚至先知也起了疑心。他对爱妻说：“阿伊舍啊！我听到如此如此的谣

① 参见：穆 400。

② 参见：布 6982。

③ 参见：布4。

言，如果你是清白的，安拉将会使你清白，如果你犯了罪，就赶快向安拉求饶吧^①”

谁能料到发生如此重大之事却又接不到启示？整整一个月，伪信士们在大肆中伤纯洁诚实的爱妻。对先知来讲，这个月超过数年，他成为忧愁和煎熬的牺牲品。整整一个月，他沉默不语，苦苦等待。终于，安拉降示了《光明章》的经文，澄清了对阿伊舍的冤枉。他为何不披上道袍，备好韵文，介入主宰的意愿而还清白给爱妻？

先知曾渴望转变朝向，并为此不住地仰望天空长达十六或十七个月，希望启示降下令他朝向天房^②。但尽管他无比渴望，安拉在大约一年半后才降示了《古兰经》。为什么他不亲自操作，以实现自己的梦想？

这就是启示，穆罕默德的主宰欲降则降，欲停则停；护符和韵词不能干预，穆罕默德的情感无法支配。

根据古今唯物论者的说法，先知的人格和启示之间的明显区别只是内心的感受。他们假设先知拥有双重人格，一种是有意识的，另一种是无意识的；或假设先知心中有意识也无意识。但公正的研究者认为，这些假设者没有丝毫理智或意识。

曾经阿拉伯人对发布命令之体和接受命令之体之间的关系混淆不清。就像作伪证一样，他们含糊其词，心意混乱，不放心自己病态的理智做出的解释。安拉描述他们这种可笑的不安说：“**但他们说，这是痴人说梦话呢？还是他捏造谎言呢？还是他只是一个诗人呢？**”（21：5）即他们认为《古兰经》或源于痴人梦话和痴人呓语，或来自捏造者的谎言和骗子的推测，或属于诗人的幻想和文豪的构思。安拉连用三个转变虚词，表示对他们的徘徊和矛盾的尖刻讥讽。真的，他们的这些妄言太可怕了！

“痴人梦话”之说自然不值一驳，因为先知的感观灵敏而警觉，他的意识清醒而机警，甚至在休息和睡觉时也如此。众所周知，这种意识从安拉用“你读”一词呼唤他开始，一直伴随着他，直到最后一节经文降示，然后他复命归真。

在这里，我们有必要纠正一下部分经注学家和现代作家陷入其中的特大错误，尽管他们想法美好。他们用丰富的想象，把首次接受启示的先知描绘成一个沉睡在洞中的人，尽管两大圣训实录的传

① 参见：布 2661。

② 参见：布40。

述清楚地说明启示忽然来临，当时他正在清醒地追求真理并寻找真宰，所以他才胆战心惊地去找赫迪哲。假如发生在梦中，醒来后害怕定会消失。针对此，《古兰经》说：“**他的心没有否认他所见的，难道你们要为他所见的与他争论吗？**”（53：11~12）

信士之母阿伊舍描述启示初期他的这种敏锐警觉的意识说：“先知最早接受的启示为真实的梦，他的梦都像破晓般清楚。后来他喜欢上独处，就带上生活物资到希拉山洞幽居冥思。许多天后，再回到赫迪哲处带上生活物资继续做类似之事，直到真理降临于他。”另一传述提到“然后真理降临于他，当时他在洞中。一位天使来对他说：‘你读。’他说：‘我不会读。’他说，他就抓住我并用力拥抱，令我非常难受，然后放开我说：‘你读。’我说：‘我不会读。’他就第二次抓住我并用力拥抱，令我十分难受，然后放开我说：‘你读。’他说：‘我不会读。’他就第三次抓住并用力拥抱，然后放开我并启示了‘**你应当奉你的创造主的名义而宣读，他曾用血块创造人。你应当宣读，你的主是最尊严的，他曾教人用笔写字，他曾教人知道自己所不知道的东西**’（96：1~5）。然后先知带着它胆战心惊地回到赫迪哲处说：‘快给我盖上被，快给我盖上被。’她就给他盖上了。害怕消失后，他告诉了她事情的经过并说：‘我真为自己担心。’赫迪哲说，绝不可能，以安拉发誓！安拉绝不会令你难堪。你接续近亲，忍辱负重，周济穷人，善待客人，助人危困。”^①

值得指出的是，先知的胆战心惊是由于他遭到的恐惧引起的，因为启示忽然降临，出乎他的意料。正如安拉说：“**你并未希望安拉把这部经典赏赐你，但那是由于你的主的恩惠。**”（28：86）这与寒冷导致的面色苍白和牙齿发抖没有丝毫关系。正好相反，他体温上升，满面通红，满头大汗，身体沉重甚至几乎会压断同坐者的大腿。要求赫迪哲盖上被子只意味着休息而已，因为初会幽玄令人敬畏，沉重的言辞来势猛烈。因此启示复降后，安拉命令他奋起承担宣教的使命时说：“**盖被的人啊！起来传达警告吧。**”（74：1）又说：“**披衣的人啊！你应当在夜间礼拜，除开不多的时间。**”（73：1~2）接受启示时，第一次和以后的每一次一样，他都处于最佳状态，即他的意识清醒，思维灵敏，神经强健；而没有任何迹象表明他心理崩溃，神经病频发或有其他病态现象出现。

^① 参见：布3。

有时候，阿拉伯人认为痴人梦话和疯人呓语是一样的，因此他们说：“他是受教的，是疯狂的。”（44：14）又说：“被派向你们的使者一定是个疯子。”（26：27）安拉安慰先知并驳斥他们说：“奴乃，以笔和它所写的发誓，凭你主的恩典，你绝不是一个疯人。”（68：1~2）

至于妄言《古兰经》是捏造者的谎言或骗子的杜撰之说，阿拉伯人自己的作法就足以驳斥它，因为他们曾作证先知诚实可靠。谎言很快会被揭穿！先知在哪里撒过谎？在幽玄信息方面吗？针对过去的还是将来的？难道有限的知识容许他们判断出此领域的撒谎者或诚实者吗？

《古兰经》描述了被造物的起源和归宿，详述了后世的恩典和酷刑，统计了火狱之门及守门天使的数目，这些内容被讲给阿拉伯人，也传入有经人的知识分子耳中。安拉说：“我只将管理火狱的造成天使，我只以他们的数目考验不信道的人们，以便曾受天经的人认清，而信道的人们更加笃信。”（74：30）

在崇拜偶像的文盲民族中，穆罕默德从哪里得知了那么多幽玄知识？是从天空中的某颗星星中降下的呢？还是从天狼星或火星中带给他们的？难道在被派遣以前他未曾与他们一起生活过四十年吗？难道他现在陷入迷误了吗？难道他们未曾称他为可靠的诚实者吗？“或是他们没有认识他们的使者，因而不承认他呢？”

（23：69）为了使他们哑口无言，安拉教导他说：“你说，假如安拉意欲，我一定不向你们宣读这部经典，安拉也不使你们了解其意义，在降示这部经典之前，我确已在你们中度过了大半生，难道你们不理解吗？”（10：16）难道安拉的这种做法值得奇怪吗？

《古兰经》详述了先民中最优美的故事，纠正了古老典籍中涉及先知的许多错误，驳斥了许多历史性谬论，描述穆罕默德为各大事件的作证者和监护者，好像他生活在那个时代的人群中。它为先知讲述了努哈圣人的故事，最后说：“这是部分幽玄的消息，我把它启示给你。以前，你和你的宗族都不知道它，故你应当坚忍，善果归于敬畏的人们。”（11：49）

它多次叙述穆撒圣人在麦德彦的故事说：“当我以我的命令启示穆撒的时候，你没有在西奈山边，也没有亲眼看见。但我创造了许多世纪，那些世纪曾经过漫长的岁月。你没有生活在麦德彦人之间，对他们宣读我的迹象，但我是派遣使者的。”（28：44~45）

它描述了宰凯里雅圣人抚养麦尔艳和尔萨圣人的出生，然后说：“这是幽玄的消息，我把它启示给你，当他们用拈阄法决定，谁应当抚养麦尔艳的时候，你没有在场，他们争论的时候你也没有在场。”

(3: 44) 它详述了优素夫圣人和兄弟们的故事，然后说：“那是一部分幽玄的消息，我把它启示于你。当他们用计谋决策的时候，你不在他们的面前。” (12: 102)

《古兰经》预言的许多事在多神教徒有生之年成为现实并被他们亲眼目睹。难道麦加人未曾欺辱先知，致使他祈祷使他们遭受就像优素夫圣人时代一样的荒年？结果他们遭到干旱，甚至吃了朽骨。抬头看天空时，眼前灰蒙蒙的好像烟雾一般^①。这正好证实了安拉的言辞：“你应当等待烟雾漫天的日子，那烟雾将笼罩世人，他们说：这是一种痛苦的刑罚” (44: 10~11)。难道罗马人败给波斯人几年后没有转败为胜吗？这正好证实了安拉的言辞：“罗马人已败于最近的地方。他们既败之后，将获胜利，于数年之间” (30: 2~4)。难道在迁徙后第二年的白德尔大战中，多神教徒没有惨败吗？这也正好证实了降示在麦加的月亮章中的经文：“那个团体将败北，他们将转背” (54: 45)。当时在麦加，绝对想不到这两个团体之间会发生战争。难道在胡代比叶 (الحديبية) 年间，安拉没有为信士们实现进入禁寺，转危为安，剃头剪发，完成功课的诺言吗？安拉说：“真主确以昭示他的使者包含真理的征兆，如果真主意欲，你们必定平安的进入禁寺，有的人剃头，有的人剪发，你们将永不恐惧。” (48: 27)

也许最令人惊奇的要数安拉保护先知不被谋害，尽管想谋杀他者遍布前后，但坚信安拉的保护令先知非常放心。当时安拉启示了“使者啊！你当传达我所降示给你的经典。如果你不这样做，你就没有传达他的命令。真主将保护你免遭众人的杀害” (5: 67)。这节经文降示后，先知从帐篷中伸出头对守卫者说：“大家都回去吧，安拉已保护了我。”^②

看吧！就是这位先知，在吾候德日离敌人最近，死亡时刻都有可能来临，甚至阿里说：“曾在战争最激烈的时候，我们都被先知保护着，他最接近敌人。”看吧！就是这位先知，在胡奈因 (حنين) 战役中骑着骡子冲向敌人。敌人包围他时，他没有逃跑，反而从骡

① 参见：布1007。

② 参见：提 3046。

子上跳下来，好像要让他们用箭来射。他说：“我是先知，这不是谎言；我是阿布杜·蒙泰里布（عبدالمطلب）的后代。^①”看吧！就是这位先知，曾在布条战役（ذات الرقاع）中在树下休息时，把剑挂在树上。一位多神教徒来取下剑并抽出来说：“你害怕我吗？”先知说：“不！”此人说：“谁能阻止我杀你？”先知说：“安拉！放下剑吧。”此人就不由自主地放下了剑^②。部分传述中增加了“并随即宣布加入伊斯兰”。

须知，涉足幽玄信息者，不外乎是玩世不恭的轻率者或确信无疑的坚信者。但在先知身上看不出任何轻率者的迹象和捏造者的迹象。无疑，他是一位诚实的坚信者。

有些人想为先知的启示寻找来源，并假设一个人为他教授了《古兰经》。这些文盲不敢妄言先知随他们学习，因为天性告诉他们，文盲是不能教授任何东西的，但却为他找出了一位老师。这位伟大的导师和知识的源泉是何人？他是一个信奉基督教的罗马奴隶，不会讲阿拉伯语，在麦加当铁匠做刀剑；是一个普通人，但略懂读写；不懂经，只会幻想，有时先知会站在旁边看他做活。文盲的阿拉伯人就抓住机会说这就是他的导师：“只是一个人教授了他”（16：103）。很自然，《古兰经》有力地驳斥了他们残缺的理智：“他们所倾向的那个人的语言是化外人的语言，而这（部经典的语言）是明白的阿拉伯语”（16：103）。当他们觉得为先知找不出一位固定的导师时，就选择用妄言来对抗。“他们说，这是古人的神话，他使人抄录下来，朝夕对他诵读。”（25：5）

文盲的阿拉伯人以此为后来有文化的无神论者勾画了一个轮廓，令他们试图用这个妄言来确定为穆罕默德传授宗教实质和历史哲学的导师。

有些人认为此“导师”是一个名叫拜希拉（بحيرا）的道士，是阿尔优斯（أريوس）的追随者，信奉一神教。先知在孩童时代随伯父艾布·塔里布（أبو طالب）旅行时，在沙姆地区的布斯拉（بصرى）市场见过他。另一些人则认为他是沃尔格·本·脑法里（ورقة بن نوفل）。此人精通基督教教义，是赫迪哲的近亲，先知在接受第一次启示后在麦加见过他。针对这两个人，无可争辩的事实是先知在九岁（有人说十二岁）时见过拜希拉一次，当时他跟叔父艾布·塔里

① 参见：布 2864。

② 参见：穆 843。

布在一起。这个道士对他叔父说：“你的这个孩子将会有大作为。”会见沃尔格发生于希拉山洞奇遇后，是赫迪哲带他去的。当时沃尔格年事已高，双目失明。赫迪哲对他说：“堂兄啊！听听你侄子的奇遇吧！”沃尔格说：“侄子啊！你看到了什么？”先知就告诉了他经过。沃尔格听后说：“这是一位传送启示的天使，曾降示启示给穆萨。”不久以后，沃尔格就去世了^①。

足以驳回这两种谬论的是先知没有私下会见过这两个人，而是每次都有人陪伴。与拜希拉见面时，艾布·塔里布在场；与沃尔格见面时，有赫迪哲陪同。难道通过这两次见面，先知就能通晓幽玄和历史吗？

一些东方学家妄称，当时麦加居住着很多犹太教徒和基督教徒，（先知随他们学习了宗教知识）。我们没有必要自讨苦吃地去驳斥这些妄言，他们中公正的学者已驳斥了他们的过分言论，并强调说过分夸张这个话题是傻瓜行为。因为没有任何证据肯定先知会见过犹太学者和基督道士，或跟他们有过联系。

一些疑心家暗示，启示与冬夏两季的商队带回的先民信息和古老宗教故事有关。这些谬论更不值一驳。因为据我们了解，阿拉伯人并不注重会见犹太学者及其他神职人员。至于先知本人，则只去过沙姆两次。一次在孩童时代陪叔父同去，如前所述。另一次是青年时代为赫迪哲经商时去的，陪同他的是赫迪哲的仆人迈赛勒（ميسرة）。两次短暂的旅行中，除布斯拉之外，他没有去过其他地方。他们的理智哪里去了？怎能胡说八道呢？

视力健全者会看到白天的。在这一切之后，《古兰经》讥笑了那些轻浮狂妄者的理智，以绝对的、斩钉截铁的口吻说：“这部《古兰经》不是可以舍真主而伪造的，确是真主降来证实以前的天经、并详述真主所制定的律例的，其中毫无疑义，乃是从全世界的主降示的。”（10：37）

至于说《古兰经》是诗人的幻想或文豪的构思来讲，部分阿拉伯人确实这样描述过先知。当《古兰经》以活现的画面、鲜明的场景、动听的语句、优美的音调引发他们的想象时，他们说：“他是一个诗人，我们等待他遭逢厄运。”（52：30）无疑，他们的文豪明白《古兰经》不含丝毫诗句。其风格至高无上，无可比拟，绝不是凡人的作品。他们中一个人说：“它优美动听，上面能使大雨倾

^① 参见：布3。

盆，下面能使硕果累累，绝不是凡人之言。”但《古兰经》一直在挑战他们，直到逼得他们无路可走，甘拜下风。无法解恨时，他们只能说它是诗或明显的魔术。

开始时，它挑战他们拟作类似《古兰经》的一部经。全部《古兰经》都是安拉的言辞。有谁的言辞比安拉的言辞更实在呢？安拉说：“难道他们说他曾捏造它吗？不然，其实是他们不相信。叫他们做出像这样的文辞来，如果他们是说实话的。”（52：33~34）然后它降低了挑战要求，不再要求他们拟作整部《古兰经》，而要求他们拟作同样的十章，如果它真的毫无根据和来源的话。“难道他们说他们捏造经典吗？你说，你们试拟作十章。你们应当舍真主而祈祷你们所能祈祷的，倘若你们是诚实的人。倘若他们不答应你们，那么你们应当知道，这本经是依真主的知觉而降示的，并应当知道，除他外，绝无应受崇拜的。你们是顺从的人吗？”（11：13~14）他们也拟作不出。《古兰经》又要求他们拟作一章：“如果你们怀疑我所降示给我的仆人的经典，那么，你们拟作一章，并舍弃真主而祈祷你们的见证人，如果你们是诚实的。如果你们不能作——你们绝不能作——那么，你们当防备火狱，那是用人和石头做燃料的，已为不信道者预备好了。”（2：23~24）结果，作为修辞专家的他们还是拟作不出来。于是《古兰经》就公开向全世界发出挑战，十分自信地说：“你说，如果人类和精灵联合起来创作一部像这样的《古兰经》，那么，他们即使互相帮助。也必不能创造像这样的经文。”（17：88）

在麦加，在立法性经文降示以前《古兰经》就以奇迹的风格、对幽玄的预言以及对宇宙、生命和人类的宏观理论而震撼了阿拉伯人的心灵。因为它包含了许多科学、哲学等内容及历史真相。假如就像现代人一样，启示时代的人能发现并掌握这些知识，他们定会知道在任何时代都不可能驳倒它的任何内容，并坚信整个宇宙的知识都在为它服务，也都在昭示安拉在四方和人类自身的迹象。安拉说：“我将在四方和他们自身中，把我的许多迹象昭示给他们，直到他们明白《古兰经》确是真理。难道你的主见证万物还不够吗？”（41：53）

综上所述，《古兰经》以令人折服的方式阐述了启示，我们就选择用其中的一些经文来阐述奇迹性的启示现象，同时运用了心理学。然后又阐述了造物主的本体和行为与被造物的本体和行为之间

的区别，并且避免了复杂和无益的辩论。我们力求不把幽玄比作磁力催眠术、录音、广播、电话、无线电等现象，因为我们知道，通过这些不能获得信仰。

通过这些论述，我们认为已达到预期的效果。因为读者已明白，尊贵的先知是用所有感官接受启示的。他是安拉的仆人和安拉放心的使者。

第三篇 零星降示及其奥秘

主宰的智慧决定启示会一直伴随着先知，并每天教授他一些新知识，以期对他加以引导，使他更加坚定，更加放心。也伴随着圣门弟子并教育他们，改善他们的习性，回答他们的提问，不使他们对教导和法令感到突然。这表现在根据需求而零星降示《古兰经》方面，每次五节或十节，或更多，或更少。确凿传述提到，一次性降十节的有“诬陷事件”的经文^①，有《信士章》的前十节经文；一次性降半节的有《妇女章》第95节的“没有残疾的”和《忏悔章》第28节的“如果你们畏惧贫困，那么真主将以他的恩惠使你们满足，如果他意欲。真主确是全知的，确是智睿的”。这半节降示给前半节之后。

《古兰经》就以这种方式零星降示着，以便先知和圣门弟子们从容地读它。据较可靠的说法，它伴随着先知生活的23年，并根据先后出现的个人或社会事件而逐步降示。这是根据先知被派遣后在麦加居住了13年的说法。因为学者们公认他在麦地那居住了10年。伊本·阿巴斯（ابن عباس）传述：先知被派遣于40岁，后在麦加接受启示13年，然后又奉命迁徙麦地那10年，去世时63岁。部分学者认为《古兰经》的降示期为20年，另一部分学者则说25年。他们的依据分别是在麦加的居住期为10年或15年。正如舍阿比（الشعبي）传述：《古兰经》始降于盖德尔夜，后分期分批而下降。他的这种主张中和了两节经文：一节是“在那高贵的夜晚，我确已降示它”（97：1），另一节是“这部《古兰经》，我使它意义明白，以便你从容不迫地对众人宣读它，我逐渐地降示它”（17：106）。这种理解是正确的，它与“降示它于吉祥的夜晚”（44：3）以及降示给“莱麦丹月”（2：185）不相冲突。因为这两节经文所指的都是安拉始降于吉祥的夜晚，这个晚上被描述成高贵的夜晚，它正是莱麦丹的夜晚之一。正如安拉说：“莱麦丹月中，开始降示《古兰经》，指导世人，昭示明证，以遵循正道，分别真伪。”（2：185）然后随着事件的发生而不停地零星降示着。

有一种主张说《古兰经》降示了三次。第一次降示给被保护的仙牌，第二次降示给近天的高贵之屋，第三次根据事件而零星降示。我们不倾向于这种主张，既使传述正确无误。因为降示属幽玄之事，

① 指第二十四章提到的诬陷信士之母阿伊舍的经文。

只能依靠《古兰经》和众传圣训；也因为正确的传述如果与《古兰经》相抵触的话，就不足以必须相信。安拉的经典只说明了逐渐降示^①。

通过上述内容就能清楚地知道，这种“逐渐”正是多神教徒不接受的原因之一。因为他们习惯了一次性表达诗歌的形式，也听犹太人说过《讨拉特》是一次性降示的，就不停地询问《古兰经》零星降示的原因并妄想《古兰经》也一次性降示。安拉在《准则章》中提到了这种情况并驳斥了他们：“不信道者曾说：‘为什么不把《古兰经》一次降示给他呢？’我那样零零星星地降示它，以便我用它来坚定你的心，我逐渐降示它。他们每向你提出一种非难，我就启示你真理和更美满的解释。”（25：32~33）

其实，在阐述多次降示的哲理时，主张三次降示者也指出了最后一次^②根据事件而零星降示的哲理。

他们说，主宰的智慧决定启示要根据事件而零星降示，否则他定会一次性降示它，就像降示以前的经典一样。但安拉使它有别于它们并使它具备两种情况：先整降，后零降，以使接受者更加高贵。

通过他们的话，可知道他们发现了逐渐降示的许多奥秘，几乎为后人研究这个课题没留下余地。因为他们早就注意到逐渐降示的哲理——我们指出的那两个哲理：陪同先知和圣门弟子，不过表达稍有不同而已。

启示陪同先知有两种形式：一是事件后新降启示安定其心，二是使他容易地背记。

艾布·沙麦（أبو شامة）〈卒于伊历665年〉指出了第一种形式。他说：“如果有人问，零星降示的奥秘何在？为什么它不就像其他

① 关于这个问题，最著名最正确的是不被作者所倾向的主张。这是大多数学者的主张，犹如伊玛目苏尤蒂所说。因为根据作者的观点，只有逐渐降示之说，且始降于高贵之夜，然后是零星降示。但首先，这种说法需要以确凿依据确定先知接受第一次启示就是在高贵之夜，否则无法自圆其说。其次，它不但否定了《古兰经》先整降后零降的说法，而且也否定了确凿圣训可确定幽玄之事的说法。这一点也有违于学者们的观点。最后，他认为“三次降示之说”有违于《古兰经》提到的零星降示之说。其实，虽然《古兰经》提到了逐渐降示，但也没有否定一次性降示。所以不存在圣训与《古兰经》相抵触的说法。相比之下，“三次降示之说”既肯定了先整降后零降的说法，也没有否定在高贵之夜和吉祥之夜降示的经文，同时也没有否定任何确凿圣训。所以它更值得采纳。

② 指第三次。

经典一样那次性地降示呢？答，这个问题安拉已答复：‘不信道者曾说，为什么不把《古兰经》一次降示给他呢？’（25：32）即就像降给以前的使者一样。安拉答复了他们：‘就这样’，指零星降示，‘为了以它使你的心安定’（25：32），即为了加强你的心。因为每次事件后，新降启示更能加强接受者的心灵。这就需要天使多次下凡，更新对他的嘱咐以及来自万能主宰的命令，这样会使他兴奋无比。曾在莱麦丹月中，先知异常慷慨，原因就是与哲布拉伊莱天使见面的次数较多。”

《古兰经》通过讲述各使者与其族人的故事，照顾了阿拉伯人的幻想，震撼了他们的耳膜。这些故事以不同的形式、各异的方式而重复着，每次重复都会增加美感，但大多数地方重复的目的是坚定先知和信士们的心灵。《古兰经》说明了这一点：“关于使者的消息，我把它告诉你，用来安定你的心。”（11：120）以多种方式零散地提到各使者的故事，就是为了加强先知的决心和安慰他受伤的心灵。他不是史无前例的先知，以前的先知都遭受过折磨、否认和迫害，“甚至使者和信道的人都说，真主的援助什么时候降临呢？”（2：214）

就这样，《古兰经》不断地降示着，为了一次次地减轻先知的痛苦，安慰他的心灵和鼓励他效仿以前的先知。有时则明显地命令他忍耐：“你应当忍受他们所说的谏言，而温和地退避他们。”（73：10）“你应当坚忍，如有决心的众使者那样坚忍。”（46：35）有时也明显地禁止他忧伤：“不要让他们的妄言使你忧愁，我的确知道他们所隐匿的和他们所表现的。”（36：76）“不要让他们的胡言乱语使你忧愁，一切权势全归真主，他确是全聪的，全知的。”

（10：65）有时则告知他，否认者不会伤害他。对他的污蔑不是针对他本人，而是出于私心和悖逆真理，同样的否认者每个时代都会出现。正如安拉说：“我确已知道，他们所说的话使你悲伤。他们不是否认你，那些不义的人，是在否认真主的迹象。”（6：33）

注释这节经文时，伊本·凯希尔（ابن كثير）〈卒于伊历774年〉说：“针对族人的否认和反对，安拉安慰先知说：‘我确已知道，他们所说的话使你忧愁’（6：33），即我已知道他们对你的否认和你的忧伤。安拉在另一节经文中说：‘因为他们不信道，或许你气的要死。’（26：3）又说：‘如果他们不信这训辞，在他们背离之后，你或许为悲伤而自杀。’（18：6）‘他们不是要否认你，那些不义的

人，是在否认安拉的迹象。’即事实上他们没有污蔑你撒谎，但他们在悖逆道理并以私欲来抵制它。”

多次降示安慰性经文的奥秘正是重复众先知的信息，讲述其故事所包含的奥秘。假如多神教徒的迫害还在继续，而坚定心灵的启示已经中断，安慰的经文还没有重新降示的话，一定会就像其他人一样，先知也会感到忧心和绝望。安拉之所以禁止他忧愁、煎熬、自杀和痛苦，就是因为他与其他凡人一样，心中会出现这些心理活动。勒希德·里达注意到了这一点。注释经文“直到我的援助降临他们”（6：34）时，他说：“这节经文又一次安慰先知并指明了安拉对先知和民众的常道，或者说这节经文使他重温了这个常道及它所包含的优美典范，因为它不是这方面最早下降的经文。”然后他进一步阐明这种思想说：“若不是解除忧患是人性所需的话，重复降示安慰性经文没有任何意义，因为先知经常诵读《古兰经》，特别在晚上。只有在读完其他章节后，读过的章节才能重读。但他需要多次安慰和多次奉命忍耐，因为导致忧愁和悲伤的原因会重复出现，也因为读到说明否认者的状况，以及与他们辩论和警告他们的经文时，忧愁和悲伤也会重复出现。”

如前所述，启示与先知相呼应的第二种形式是使他容易地背记《古兰经》。部分学者认为《准则章》提到的“坚定心灵”，指的是把《古兰经》集中于他心中，因为他是一个文盲，不会读写，零星降示能使他容易地背记。他不同于其他会写会读的先知，只要全部降示，他们就能全部背会。伊本·夫尔克（ابن فورك）〈卒于伊历604年〉曾对此加以详述说：“据说《讨拉特》被一次性降示，是因为它被降给会读会写的穆萨圣人。《古兰经》被零星降示，而没有被一次性降示，是因为它被降示给文盲的先知。”

至于启示与先知时代的信士相呼应，在《古兰经》中有多种形式，但目的只有一个：在一个逐步繁荣的新社会中，照顾被呼吁者并答应其要求，而不使他们对前所未闻的法度、习惯和美德感到突然。艾布·塔里布·麦基（أبو طالب المكي）〈卒于伊历437年〉在《废止经文与被废止经文》（الناسخ والمنسوخ）一书中指出了这一点。他认为逐渐降示更能使人接受，而完全不同于一次性降示，因为过多的律例会使许多人望而却步。布哈里传自圣妻阿伊舍的一段圣训说明了这一点。她说：“最早降示的是一些短章，只提到天堂和火狱。当人们大批加入伊斯兰时，合法和非法的经文才降示了。假如刚开

始就降示‘不要喝酒’，他们定会说：‘我们绝不放弃喝酒。’假如刚开始就降示‘不要奸淫’，他们定会说‘我们不会放弃奸淫’”^①。

阿伊舍的这番话提到了逐渐禁止饮酒和奸淫，使听众误以为禁止奸淫也是循序渐进的。这种想法是不对的，也不是她的意思。因为她知道，以“**你们不要接近私通，因为私通确是下流的事，这行径真恶劣**”（17：32）等经文禁止奸淫是一次性的，是绝对的。她只是想说明最早启示的内容。安拉的智慧决定那些启示不涉及合法与非法，而只涉及信仰安拉和后世。但最早的启示没提到禁止奸淫并不意味着推迟很久，因为无论如何，禁止它发生于麦加；也不意味着分几个阶段循序渐进地禁止。据我们所知，除定它为大罪外，经训中没有提到它的任何益处。这与禁酒和禁赌不同。我们没有见过伊斯兰以任何方式默认过任何形式的奸淫，但我们却知道伊斯兰以绝对的方式和斩钉截铁的口吻宣布了奸淫的非法性。同样，所有明显或暗藏的丑事、犯罪、无理侵犯别人也都被禁止。

无疑，针对个人和社会中根深蒂固之事物和肤浅之事，伊斯兰会区别对待。但凡个人心中根深蒂固的习惯和社会上源远流长的传统，伊斯兰都对它采取宽容暂缓的方式，因为它相信有序的稳步发展优越于急于求成导致的混乱。对于使个人或社会堕落、损害其纯洁天性的轻浮之事，以及危害人生和不容姑息的罪恶，伊斯兰主张坚决，态度明确，对它施行了不容争辩的法度。只有天性扭曲、人格丧失者才会对它说三道四。

出于对深固与肤浅、个人与社会的区别对待，伊斯兰对杀人、偷盗、霸占、以诈术侵占他人财物、社交中的欺骗等行为的看法与对奸淫的看法是一致的，即一次性彻底禁绝，而不给予丝毫姑息。

由于禁止这些事情大多数发生于迁徙后，因此可以说禁止它在《古兰经》中出现的较晚，但绝不可说它被逐渐地分阶段禁止。安拉以断然的口吻禁止了奸淫：“**你们不要接近私通，因为私通确是下流的事，这行径真恶劣！**”（17：32）同样，他也断然禁止了杀人：“**谁故意杀害一个信士，谁要受火狱的刑罚，而永居其中，且受真主的谴怒和弃绝，真主已为他准备重大的刑罚。**”（4：93）同样，他也以绝对的表达方式禁止了偷盗：“**偷盗的男女，你们应当割去他俩的手，以报他俩的罪行，以示真主的惩戒。**”（5：38）他也以同样的方式禁止了无理侵占他人的财物：“**你们不要借诈术**

① 参见：布4993。

而侵吞他人财产，不要以它贿赂官吏，以便你们明知故犯地借罪行而侵吞别人的一部分财产。”（2：188）在《古兰经》中，各种社交性的欺诈都被以这种形式禁止。如果《古兰经》中没有出现，圣训中肯定会出现。

无论伊斯兰如何重视《古兰经》的零星降示和“立法的循序渐进行”，但它决不允许把它与“推迟阐明至需要之时”混为一谈。安拉确实推迟了许多非法、合法、命令和禁令，但需要阐明时，他就会一次性发布命令而不会给循序渐进留下余地。通过这种方式，他告诉信士们要积极响应宗教法令，并时刻准备承担宗教义务。他曾责成他们礼拜、施舍和斋戒，但初期的拜功只是早晚举个形式而已，而没有固定的时间、拜数和形式，直到迁徙的前一年。针对施舍和斋戒，早期的穆斯林了解一些，但天课的数量和斋戒的条件只在迁徙后第一年才确定。这一切说明了伊斯兰的弹性、容易和宽容，“安拉要你们便利，不要你们困难”（2：185）。安拉不想使信士犯难，只欲使他们方便。因此他禁止他们多问，以免出现不利于他们的新负担：“信道的人们啊！你们不要询问若干事物，那些事物若为你们而显示，会使你们烦恼，当《古兰经》在逐渐降示的时候，如果你们询问，那么，那些事物会为你们显示。真主饶恕以往的询问。”（5：101）如果这一切可纳入“推迟阐明于需要之时”的范畴，而且跟循序渐进没有丝毫关系的话，它更应该适用于使社会和个人堕落的轻浮之事。

因此，循序渐进地禁止奸淫、杀人、偷盗、诈骗等行为是没有任何必要的，但针对类似酒、赌等个人嗜好或心理疾病，或针对类似沦战俘为奴隶等社会传统或国际惯例，却是非常有必要的。

让我们以举例的方式迅速浏览一下《古兰经》循序渐进的禁酒过程。开始时，安拉降示了如下经文：“他们问你饮酒和赌博（的律例），你说，这两件事都包含着大罪，对于世人都有许多利益，但其罪过比利益更大。”（2：219）它为嗜好饮酒者指出，禁止它的原因是坏处多，利益少。因为它经商能带来经济效益，脸色红润会使人感到身体健康，醉酒时慷慨大方可带来社会效益，战场上会增强胆量奋勇向前等。但无论如何，它的罪过更大。仅凭这一点，就足以禁止它。这是第一步，以使穆斯林心中对立法有所掌握。然后第二步出现了：“信道的人们啊！你们在酒醉的时候不要礼拜，直到你们知道所说的是什么话。”（4：43）接触酒的机会被减少，

因为五时拜功的时间相近,间隔的时间不足以醉后清醒。自然而然,沉醉的机会越来越少。在这种情况下,安拉以断然的口吻禁止了它:
“信道的人们啊!饮酒、赌博、拜像、求签,只是一种秽行,只是恶魔的行为,故当远离,以便你们成功。恶魔惟愿你们因饮酒和赌博而互相仇恨,并且阻止你们记念真主和谨守拜功。你们将戒除(饮酒和赌博)吗?” (5: 90~91)他们说:“我们戒除了。”他们真的戒除了,并开始实践安拉对饮酒者的法度,同时认为对于穆斯林来讲,被执行此法度真是奇耻大辱。

就这样,启示循序渐进地降示着,以便对先知加以教育、教授和引导,直到他的德行成了活生生的《古兰经》——正如阿伊舍所说。与此同时,也在逐渐培养信士们——首先使他们逐步认清了丑风陋俗和谬误信仰的丑恶性,然后用诚实的信仰、虔诚的功修和宽容的德性装饰了他们的心灵,并帮助他们背记经文于心中,加强了他们应对各种考验的决心。最后,知和行成为他们生活的座右铭。正是通过这种方式,这个学校把他们中的许多人培养成名垂千古的英雄豪杰。

在解释这节经文:**“他们每向你提出一种非难,我就启示你更美满的解释”** (25: 33)时,伊本·阿巴斯说:“哲布拉伊莱天使带着仆人用言行作出的答复下来了。”也许他指的就是这种崇高的培养——根据需求,伴随事件,循序渐进地降示启示,使信士们受到无比的培养。

在教育层面,《古兰经》想摧毁愚昧时代低俗的宗派主义,以敬畏安拉取代比祖先争荣耀,把受人奴役的奴隶培养成高贵贤达的自由人。在解放麦加之日,埃塞俄比亚的黑奴比俩里(بلال)登上克尔白念宣礼词,部分多神教徒傲慢地说:“难道让一个黑奴在克尔白上宣礼吗?”随即一节经文就降于先知心中,从而确立了待人接物、价值观念和事物的公正尺度:**“众人啊!我确已从一男一女创造你们,我使你们成为许多民族和宗族,以便你们互相认识,在真主看来,你们中最尊贵者只是你们中最敬畏者。真主确是全知的,彻知的。”** (49: 13)

在社会层面,伊斯兰想使这个稳麦(集体)稳步发展并成为在一个在信仰、道德、功修、社交等方面都中立的民族。为此,它确立了一些标准并要求大家实践。有些圣门弟子想自行阉割,抛妻离子,不食肉油,粗布裹身,独善其身,并像道士一样周游大地。安拉就

降示《古兰经》矫正了这种违背天性的行为——“信道的人们啊！真主准许你们享受的佳美食物，你们不要把它当作禁物，你们不要过份，真主的确不喜欢过份者。”（5：87）在这里，《古兰经》以惊人的表达方式，将这些圣门弟子的上述行为称为“过份”之举。

在心理方面，《古兰经》几乎以全面的理论涉及到每个人的秘密和隐私。在这里，我们仅以一段启示为例。安拉曾责成早期的圣门弟子做许多困难之事，他们都心甘情愿的接受了，然后又用一节经文责成他们做力所不能及之事：“你们的心事，无论加以表白，或加以隐讳，真主都要依它而清算你们。”（2：284）这节经文降示后，他们惊恐万状地跪在地上并百思不得其解，为什么安拉要清算只想而未做之事呢？他们就对先知说：“安拉降示给你的这节经文，我们做不到啊！”减负的启示及时降临，宣布了明显的宽容原则：“真主只依各人的能力而加以责成。各人要享受自己所行善功的奖赏，要遭遇自己所做罪恶的惩罚。”（2：286）

最后，如果启示能直观地证明先知的诚实，那么，以我的寿命起誓！循序渐进的降示就能符合逻辑地绝对地证明这部伟大的经典是全知智睿的主宰之言辞，它被降示给先知，以用来引导和劝谏人类并阐明万事万物。

第二章 《古兰经》的历史

第一篇 《古兰经》的收集和记录

《古兰经》的“收集”有两层意思，这在《古兰经》中都有记载。第一层意思是“背记”。经文“集合它和诵读它，确是我的责任”（75: 17）中提到的“集合”，指的就是“背记”之意。阿拉伯语中，“收集《古兰经》者”（جُمَاعُ الْقُرْآنِ）指的就是“背记《古兰经》者”（حُفَاطُ الْقُرْآنِ）。第二层意思是把零散的节和章记录在一部册簿中，或把每一章记录在一部册簿中，或把排好次序的许多零册合成整册。至于把《古兰经》刻画于心中，则是舍众人而只被赐予先知的特恩。也可以说，先知是背记者的领袖和收集者的先驱。对许多优秀的圣门弟子来讲，背记也相当容易。这样的圣门弟子为数不少。在比尔·麦欧奈（بِئْر مَعُونَةَ）之日，就有七十位通背者被杀。先知去世后的另一次战争中，又有相同数目的通背者被杀。正如古尔泰比（القرطبي）所说。假如采用布哈里所传圣训的表面意义，我们定会认为先知时代的背记者不会超过七位。在《布哈里确凿圣训集》中，这七位的名字没有出现于同一传述中，而由三个传述分别提到。省略其中重复的名字后，只有七位。

正因为如此，东方学家布雷切尔断言圣训只提到了七个通背《古兰经》者。这是由于他没有了解学者们对这些传述的注释。因为大家公认限制词在这里失去了本义，并对它进行了可接受的解释。玛沃尔迪（الماوردي）〈卒于伊历450年〉说：“圣门弟子分散于各地，怎能知道只有四个通背者呢？假如只有四个人通背的话，数百人就能背下其所有部分。”在《各家读法》的开头，艾布·欧拜德·本·赛俩穆（أبو عبيدة بن سلام）〈卒于伊历224年〉提到了许多通背《古兰经》的圣门弟子并一一列出了姓名。在《古兰学精义》（الإتقان في علوم القرآن）中，苏尤蒂（السيوطي）〈卒于伊历911年〉也提到了其中的一部分。不过他提到的这些人，艾布·欧拜德在《各种读法》中都提过。

从中可以得知，艾布·欧拜德提到的圣门弟子中，迁士中有四大哈里发、泰里哈（طلحة）、赛尔德（سعد）、阿布杜拉·本·麦斯欧德（عبد الله بن مسعود）、胡宰法（حذيفة）、萨里穆（سالم）、艾布·胡莱勒（أبو هريرة）、阿布杜拉·本·萨伊布（عبد الله بن السائب）、四大阿布杜

拉^①、阿伊舍、哈夫赛（حفصة）、媪姆·赛莱麦（أم سلمة）等人；辅士中有欧巴德·本·萨米特（عبادة بن الصامت）、穆阿兹（معاذ）、麦吉迈尔·本·扎里叶（مجمع بن جارية）、法达莱·本·欧拜德（فضالة بن عبيد）、麦斯莱麦·本·麦赫莱德（مسلمة بن مخلد）等人。同时他明确指出，一部分人在先知归真后才通背了。

艾布·欧拜德提到的这些圣门弟子只是有幸随先知学习并通背者中的一部分。可以说他们是先知的学生，先知是他们的老师。除此之外，还有不计其数的圣门弟子没有直接随先知学习，但他们师从其他人而通背了。这还不算先知去世后才通背的圣门弟子。伊玛目宰哈比（الذهبي）〈卒于伊历748年〉在《诵读家的等级》（طبقات القراء）的序言中说：“很明显，这个数目只指随先知学过且事迹被流传下来者。至于通背但事迹未流传下来者，还有很多。”

但无论先知时代的通背者多到什么程度，也不能与他们迷恋《古兰经》的程度相提并论。《古兰经》曾占据了他们的整个心灵，甚至他们唯一的志趣就是读或听它。两大筛赫^②传自艾布·穆萨（أبو موسى），先知说：“在夜间，当艾什阿里族的商队进入时，我能听见他们的诵经声。在夜间，我通过诵经声能认出他们的下榻处，既使他们白天下榻时我没到场。”

此外，拜功中要求高声或低声诵读一些《古兰经》。为了能在拜功中流利地诵读，他们经常互相学习并背记《古兰经》。先知也帮助、鼓励、督促他们学习，甚至选出精通者来教授他们。如果有人迁徙而来时，他就会安排圣门弟子教授他。曾经圣寺里经常会听见诵经声，先知就让他们放低声音，以免相互干扰。

圣门弟子中，有七个人以教授《古兰经》而出名。他们是奥斯曼·本·阿凡（عثمان بن عفان）、阿里·本·艾布塔里布（علي بن أبي طالب）、吾班叶·本·凯尔布（أبي بن كعب）、宰德·本·萨比特、阿布杜拉·本·麦斯欧德、艾布·德尔达伊（أبو الدرداء）和艾布·穆萨。

许多圣门弟子师从吾班叶·本·凯尔布学习过诵读，其中有艾布·胡莱勒、伊本·阿巴斯、阿布杜拉·本·萨伊布等。伊本·阿

① 指阿布杜拉·本·欧麦尔（عبد الله بن عمر）、阿布杜拉·本·阿巴斯（عبد الله بن العباس）、阿布杜拉·本·祖拜尔（عبد الله بن الزبير）、阿布杜拉·本·阿穆尔（عبد الله بن عمرو）。

② “筛赫”指学识非常渊博、非常受人尊重的人。“两大筛赫”指布哈里和穆斯林。（下同）

巴斯也师从随宰德·本·萨比特学过。二代弟子中，许多人都师从这些人学习过。可以说，整个先知时代就像一个背记和学习《古兰经》的学校。

伊本·哲泽里（ابن الجزري）〈卒于伊历833年〉强调说：“依靠心胸的背记而不依靠册簿的记录，是安拉赐予本教民的最高贵特征。”他的证据是穆斯林传述的一段圣训，先知说：“我的养主对我说：‘你起来去警告古莱氏人吧。’我说：‘我的养主啊！那样的话，他们会砸碎我的头，然后像馒头一样扔掉。’养主说，我要考验你并以你考验人，并会降示你一部不会被水冲洗掉的经典，你睡着醒着都会读它。”^①通过这段圣训可以得知，在任何情况下都应用心背记《古兰经》。对于会背者来讲，不需要看墨水写成的并会被水冲洗掉的册簿。

至于具有“记录”意义的收集《古兰经》来讲，在早期的三个时间段有三种形式。第一个时间段是先知时代，第二个时间段是艾布·伯克尔时代，第三个时间段是奥斯曼·本·阿凡时代。

一、先知时代的《古兰经》收集

先知挑选了一些人记录启示，其中有四大哈里发、穆阿威叶（معاوية）、宰德·本·萨比特、吾班叶·本·凯尔布、哈里德·本·沃里德（خالد بن الوليد）、萨比特·本·盖斯（ثابت بن قيس）等。

他命令他们记录被降示的所有启示，以便记录和背记相辅相成。哈克穆（الحاكم）在《补充性圣训集》（المستدرک）中，以符合两大筛赫条件的传述系统传自宰德·本·萨比特，他说：“曾在先知跟前，我们会从各种薄片上收集《古兰经》^②”。圣训中提到的“各种薄片”，指动物皮、树叶或波斯纸。这个词为我们说明了先知时代可用的记录用品的种类。他们还会把启示记录在石片、椰枣叶柄、肩胛骨、驼鞍、皮块等上面。

宰德的圣训中提到“从各种薄片上收集《古兰经》”，指根据先知的指示和交待而对章和节进行排序。至于排章时把起始词^③放在章首，毫无疑问是根据先知的交待，而不是随意放置的。这是毫无分歧的。其证据是布哈里传自阿布杜拉·本·祖拜尔（عبد الله بن

① 参见：穆2865。

② 参见：提 3954；《المستدرک》第 2901 段。

③ 指“奉至仁至慈的安拉之尊名”（بسم الله الرحمن الرحيم）。

الزبير)的传述,我问奥斯曼,经文“你们中弃世而遗留妻子的人……”

(2: 234)已被另一节经文废止,你为什么还要记录(或保留)它?即明知它已被废止,你为什么还要这样做?他说:“侄子啊!对启示的位置,我不能做丝毫改动。^①”奥斯曼不敢改动任何一节经文的位置,既使已确定被废止。因为他知道无论他或别人都没有资格介入《古兰经》的排序,因为它是受先知的指示,先知受哲布拉伊莱的指示而排的。伊玛目艾哈迈德(أحمد)〈卒于伊历241年〉以优美的传述系统传述,奥斯曼·本·艾布阿斯(عثمان بن أبي العاص)说:“我曾坐在先知身旁时,忽然他注目正视了一会儿,然后放低视线说,哲布拉伊莱天使来让我把这节经文:‘真主命人公道、行善、接济近亲……’(16: 90)放在这章的这个位置。”^②

许多圣训提到先知曾把《古兰经》读给记录员,并为他们指定了经文的顺序。曾在拜中或演讲中,先知当着圣门弟子的面而按顺序读过许多章。这一点是确凿无疑的。这明确表明经文的顺序是指示性的,而且这种顺序已达到众传程度,圣门弟子不会按照圣人未读过的方式来排序。

我们掌握的证据表明章序也是指示性的。也就是说,先知在世时,《古兰经》的章序已被大众所知。有些人认为章序是圣门弟子的推论,也有些人认为应区别对待,即一部分章序是推论性(الاجتهاد)的,另一部分是指示性的。但这两种说法都没有任何依据。

泽尔凯什说:“一部分章序不是安拉的命令,而是圣门弟子的推论和选择,因此每位圣门弟子的册簿都有自己的排法。”这种说法的道理无法服人,因为在排序自己的专用册簿时,圣门弟子的推论仅属于个人选择,而没有想过让他人遵守,也没有妄言不可相反。他们记录那些册簿只为自己而不为众人,当大家公认奥斯曼的排序后,他们就放弃了个人册簿而采用了奥斯曼定本。假如排序有待于他们的推论和选择的话,他们定会坚持自己的排序,而不会采纳奥斯曼的排序。泽尔凯什认为就章序而言,主张“指示”者和主张“推论”者的分歧是字面性的,为此他以伊玛目马立克(مالك)的话“他们只依据从先知处听到的内容而收集了《古兰经》”作为依据,但他本人却认为章序是圣门弟子的推论。分歧的最后结果是,它究竟是凭借先知的语言性指示,还是仅以他的行为为依据?

① 参见:布 4530。

② 参见:艾 17918。

主张排序分为两种^①者没有为推论性部分举出证据，因为无论如何，这类很少并且几乎不被认可。大法官伊本·阿提叶(ابن عطية)〈卒于伊历542年〉说：“先知健在时，许多章序就已被人所知，如七个长章，几个‘哈·米目’(حم)及一些短章。”艾布·哲尔法·本·祖拜尔(أبو جعفر بن الزبير)〈卒于伊历807年〉主张指示性的占多数，推论性的为少数。又说：“圣训证明的远比伊本·阿提叶提到的多，只有很少部分可能存在分歧。”

这一少部分的依据是一段软弱甚至毫无根据的圣训，其所有传述系统中都出现了一个名叫叶济德(يزيد)的波斯人，由他传自伊本·阿巴斯。伊玛目布哈里在“软弱者”中提到了他，他独自传述类似的圣训不被接受。因为它使人对读、听、记录都以众传系统而确定的《古兰经》章序产生怀疑，也使人对章首的“起始词”产生怀疑，认为写与不写是凭奥斯曼的主张而确定的——他对此毫无权利。如果我们说这段圣训毫无根据的话，也没有罪过。但我们认为没有必要过多地提到它，而只提一下用于求证的地方即可。伊本·阿巴斯询问(奥斯曼)：“你为什么要把《忏悔章》和《战利品章》连在一起而不写起始词？”奥斯曼答复说：“《战利品章》是最早降示给麦地那的，《忏悔章》是最后降示的，它俩的内容相似。先知去世前没有说明后者是前者的一部分，但我认为就是，于是我就把两者连在了一起。^②”

综上所述，优选的主张是我们今天在经本中看到的章和节的顺序都是指示性的，推论对它毫无作用。因为尽管先知做了这样的指示，但由于当时能读会背者不计其数，同时他期盼着启示连续不断地降给他，并且有可能要废止一些律例，所以他认为没有必要把每章的经文或全部《古兰经》收集在一部册簿中。综上所述，在先知时代，《古兰经》的全部内容都已被记录下来，但没有被记录在一部册簿中。与此同时，先知奉安拉的命令而指示圣门弟子将《古兰经》背记在心中。这使将它记录在一部册簿中变得毫无意义。泽尔凯什说：“在先知时代，为了不导致随时改变，它没有被记录在一部册簿里。也由于这个原因，记录被推迟到启示结束以后。但这只能在先知辞世以后。”

① 即指示性的和推论性的。

② 参见：提 3086。

大多数学者认为，降示给先知的七种读法都被包括在先知时代记录的《古兰经》中。我们将在以《七种读法》为题目的篇章中专门论述这个话题。

被记录下来的所有内容都放在先知家里，记录员给自己也抄了一份。这些手抄本与先知家里的原本及圣门弟子的背记和保护相互印证着，证实了安拉的诺言：“我确已降示了教诲，我确是教诲的保护者。”（15：9）

二、艾布·伯克尔时代的收集《古兰经》

在先知时代，全部《古兰经》都已被记录下来，但章和节是零散的。艾布·伯克尔是第一个按照传自先知的顺序而收集它于一部册簿中者。艾布·阿布杜拉·穆哈赛比（أبو عبد الله المحاسبى）〈卒于伊历243年〉在《理解圣训》（فهم السنن）中说：“记录《古兰经》不是新生事物，先知曾令人记录过，但散记在各种薄片、肩胛骨和椰枣叶柄上，后来艾布·伯克尔下令把它从各处收集在一起。好像先知家中有一些记录《古兰经》的零散纸张，为防止流失，一个人把它收集起来用线钉在一起。”

艾布·伯克尔的收集始于伊历12年，于叶玛麦（اليمامة）战役过后不久。这是穆斯林和大骗子穆赛莱迈（مسيلمة الكذاب）的随从之间的一次战役。在这次战役中，七十个通背《古兰经》者殉教令欧麦尔（عمر）非常吃惊，他就来建议艾布·伯克尔收集《古兰经》。布哈里在其《确凿圣训集》中传自宰德·本·萨比特，他说：“叶玛麦战役后，艾布·伯克尔派人来找我，我去后忽然发现欧麦尔也在场。艾布·伯克尔说，欧麦尔来对我说：‘在叶玛麦之日，许多通背《古兰经》者被杀，我担心其他战场上其他通背者也会被杀，一些经文会流失。我建议你命人收集《古兰经》。’我对欧麦尔说：‘我怎能做安拉的使者没做过的事呢？’欧麦尔说：‘指主发誓！是好事。’他就不停地与我辩论，直到安拉开阔了我的胸怀，使我认同了他的看法。”宰德接着说：“艾布·伯克尔说：‘你是一个理智健全的青年，我们不怀疑你，你曾为先知记录过启示。你去寻找并收集《古兰经》吧。’指主发誓！假如他们命令我搬山，对我来讲也比命令我收集《古兰经》更容易。我说：‘你们怎能做安拉的使者未做之事呢？’他说：‘指主发誓！是好事。’艾布·伯克尔就不停地与我辩论，直到安拉开阔了我的胸怀，犹如开阔艾布·伯

克尔和欧麦尔的胸怀一样。我就从椰枣叶柄、石片和人们的心胸中收集了《古兰经》。最后，我在辅士艾布·胡宰迈（أبو خزيمه）处得到了《忏悔章》的最后一节经文‘你们本族中的使者确已来教化你们了，他不忍心见你们受痛苦……’（9：128~129），而在其他人处没得到它。这些册簿一直由艾布·伯克尔保管着，直到他去世；然后由欧麦尔保管着，直到他去世；然后由圣妻哈夫赛（欧麦尔的女儿）保管着。^①”

也许宰德的话“他只在辅士艾布·胡宰迈处找到了《忏悔章》的最后经文”会使读者产生怀疑，但如果读者知道宰德的意思是“他只发现艾布·胡宰迈处记录着它”的话，他的怀疑就会很快消失。因为许多圣门弟子都会背它，宰德自己也会背它，但出于敬畏和谨慎，他想两者^②兼得。在奉艾布·伯克尔之命收集《古兰经》的过程中，他一直坚持着一个原则：接受一节或几节经文必须同时具备两个条件——会背和记录。艾布·伯克尔曾对欧麦尔和宰德说：“你俩坐在寺门口，谁带来一些《古兰经》和两个见证者的话，你俩就记录下来。”伊布·哈哲尔（ابن حجر）〈卒于伊历年〉就是这样解释上述圣训中提到的两个见证者的。这是一段断层圣训，由伊本·艾布达伍德（ابن أبي داود）〈卒于伊历316年〉传自希沙穆·本·欧尔沃（هشام بن عروة），传自欧尔沃，但传述人都是可信的。很明显，伊本·哈哲尔的解释满足于一个证人作证记录，另一个证人作证背记。但大众学者解释为“必须有两个公正人作证记录，两个公正人作证背记，对二者都不满足于一个证人”。他们用以求证的是伊本·艾布达伍德通过叶哈亚·本·阿布杜拉哈曼（يحيى بن عبد الرحمن）所传的圣训，他说：“欧麦尔说：‘谁随先知学到一些《古兰经》的话，就将它带来。’他们曾把那些经文记录在册簿、木板和椰枣叶柄上。他不接受任何人带来的任何经文，直到两个证人作证。”

赛哈威（السخاوي）〈卒于伊历643年〉在《诵读家的风采》（جمال القراء）中说：“即两个证人作证被记录的内容是在先知面前记录下来的。”但好像《忏悔章》的最后一节经文超出了这个原则，因为它只在艾布·胡宰迈一个人处找到了，并对它只注重了许多圣门弟子的背记。这种达到众传程度的背记相当于两个证人作证此节经文就是在先知面前记录下来的。

① 参见：布4679。

② 指背记和记录。

宰德的话“我只在艾布·胡宰迈处得到了它”，不意味着以一个人的话来确定《古兰经》，因为宰德听到了它并知道它的位置。在他人处寻找只是为了更加确定，而不是为了增加新知识。

经过大约一年时间，艾布·伯克尔终于收齐了所有《古兰经》。因为命令宰德收集始于叶玛麦战役之后，结束于艾布·伯克尔去世之前^①。试想一下，在如此短暂的时间内，他们是怎样把这部《古兰经》从薄片、椰枣叶柄、石片、驼鞍、动物皮中收集起来的？想想这件事，我们只能对圣门弟子的奉献精神倍加赞叹，只能像阿里·本·艾布塔里布一样说：“愿安拉慈悯艾布·伯克尔！他第一个收集安拉的经典于前后两个封壳之间。”欧麦尔被历史记载为献策者，宰德被记载为执行者。

布哈里传自宰德的最后几句话告诉我们，记载《古兰经》的那些册簿由艾布·伯克尔保管着，直到他去世；然后由欧麦尔保管着，直到他去世；然后由他女儿——圣妻哈夫赛保管着，而没有交给新任哈里发奥斯曼。《伊斯兰百科全书》曾就此问题质疑说：“难道把这些册簿交给奥斯曼保管不是更适合吗？”我们说：“不，不然哈夫赛更适合。因为欧麦尔遗嘱要放在她那里，她是圣妻和信士之母，同时又通背了《古兰经》，并且能读会写。欧麦尔曾遗嘱他去世后，哈里发一职应以协商来决定。在任何人没有考虑到奥斯曼被选为哈里发之前，怎能那些册簿交给他呢？”

很明显，称《古兰经》为《穆斯哈夫》始于艾布·伯克尔时代。伊本·艾什特(ابن أشتة)卒于伊历360年在他的《手抄本〈古兰经〉》(المصاحف)中传自穆萨·本·欧格拜(موسى بن عقبة)，传自伊本·希哈布(ابن شهاب)，他说：“当他们收集并记录《古兰经》于纸张上时，艾布·伯克尔说：‘为它取个名字吧。’有人说：‘苏夫尔(السفر)。’他说：‘这是犹太经典的名字。’大家都不赞同。有人说：‘穆斯哈夫。’——埃赛俄比亚人称类似的册簿为‘穆斯哈夫’。大家都同意了，于是它就被称为‘穆斯哈夫’。”

的确，艾布·伯克尔的《穆斯哈夫》得到了整个稳麦^②的认可，其内容达到了众传^①程度，大多数学者认为它包含了被降示的七种读法。这一点与先知时代的收集相同。

① 叶玛麦战役之后一年多，艾布·伯克尔就去世了。

② 指所有信奉伊斯兰教的民众。

三、奥斯曼时代的《古兰经》收集

布哈里在其《圣训实录》中传自伊本·希哈布，艾奈斯·本·马立克（أنس بن مالك）告诉他，胡宰法·本·叶玛尼（حذيفة بن اليمان）曾与伊拉克人一起参加解放亚美尼亚和阿赛拜疆的战争时，大家在读法方面的分歧使他大为震惊。他就去对奥斯曼说：“在本民族对《古兰经》达到犹太人和基督徒对自己经典的分歧程度之前，你赶紧拯救他们吧。”奥斯曼就派人去见哈夫赛：“请你把《穆斯哈夫》送到我这里，我们抄写几部后，仍然还给你。”哈夫赛就派人送给他，他就命令宰德·本·萨比特、阿布杜拉·本·祖拜尔、赛伊德·本·阿斯（سعيد بن العاص）和阿布杜拉哈曼·本·哈里斯（عبد الرحمن بن الحارث）抄写几部。他对三个古莱氏人说：“如果你们与宰德·本·萨比特对一些《古兰经》词句发生分歧时，就以古莱氏方言而写吧！因为它就是以他们的方言降示的。”抄写完毕后，他把原本送还哈夫赛，又派人为每个区域送去了一部抄写本《穆斯哈夫》，并命人焚烧了其他册簿^②。

这段确凿传述告诉我们五件非常重要的事。

第一、促使奥斯曼命人从哈夫赛处取来《穆斯哈夫》并抄写几部的原因是穆斯林大众对《古兰经》读法的分歧。布雷切尔等东方学家欲激发人们置疑这一点，并妄称这位哈里发积极实现这一伟大举措的动机是贵族主义倾向，以贵族主义名义^③而收集《古兰经》是其最好的证据。但这种说法没有任何依据。他们是从哪里得知的呢？他们的唯一依据是丰富的想象和毫无凭据的猜测，否则确定他们妄言谬论的可靠历史在哪里？智者会听信他们的臆断乱猜而放弃类似布哈里等人的言论吗？众所周知，在可信、谨慎、负责方面，历史上找不出与他们相提并论者。

第二、被委派负责这项工作的小组由四个人组成。我们已看到，除辅士宰德·本·萨比特外，其余成员都是古莱氏族的麦加人。这四个人都是优秀可信的圣门弟子。

第三、该小组抄写的母本是由艾布·伯克尔收集，后来由哈夫赛保管的《穆斯哈夫》。

① 指不可能不约而同地撒谎的一群人传自类似的一群人，以此类推，直到源头。

② 参见：布4987。

③ 他们认为以古莱什方言记录《古兰经》是贵族主义倾向。

第四、《古兰经》以古莱氏方言而降示，当三个古莱氏成员与宰德发生分歧时，它是首选对象。我们将会看到以这种方式记录的《古兰经》包含着七种读法，其中没有丝毫矛盾。因为当时记录的《古兰经》没有音符和点，也因为各种读法散见于多部《穆斯哈夫》——如果一种书法不能兼顾的话。

第五、由这四个人抄写的几部《穆斯哈夫》被奥斯曼派人送往几个辖区，以期根除纷争，然后他命人焚烧了其他册簿。看来，因穆斯林大众对诵读的诸多分歧，不只是胡宰法感到忧虑，许多圣门弟子也都为此深感忧虑。奥斯曼听到后也十分忧虑，并认为应在矛盾激化前采取补救措施。泰百里（الطبري）通过其经注中的一条传述指出了这一点。安优布（أيوب）传自艾布·盖俩拜（أبو قلابة），他说：“在奥斯曼时代，一个老师会教一种读法，另一个老师会教另一种读法。儿童们相见后发生了分歧，就传达于老师，他们就相互断对方为叛教者。奥斯曼听到后发表演讲说：“在我眼皮之下，你们会分歧，争吵；远方城市的分歧和争执肯定更为严重。穆罕默德的弟子们啊！快来齐心协力地为人们记录一个范本吧。”

从先知去世到奥斯曼统一《穆斯哈夫》是一个比较漫长的时期。除存放在哈夫赛处的册簿外，还有许多比较出名的册簿，其中以伊本·吾班叶和阿布杜拉·本·麦斯欧德的册簿最为出名。这些册簿的存在对分歧的加剧起到了推波助澜的作用。

也许还存在一些不太出名的册簿，正如伊本·奈迪穆（ابن النديم）〈卒于伊历 438 年〉在《书目大全》（الفهرست）、伊本·艾布达伍德在《手抄本〈古兰经〉》、伊本·艾什特在《手抄本〈古兰经〉》等书中所说。我们不倾向于夸大其数目，因为没有确凿依据说明。值得一提的是这些册簿都没有传下来，我们接到的只是其中一些关于章序和读法的传述，有许多方面仍然需要探索和研究。无疑，奥斯曼的焚烧令是明智的，因为它的存在势必成为加剧分裂的因素，特别针对离先知越来越远的时代。

奥斯曼的工作得到了人们的认可和表扬。但如前所述，拥有专用册簿的阿布杜拉·本·麦斯欧德却在开始时持抵制态度，拒绝焚烧自己的册簿。后来凭安拉的慈悯，他终于回心转意并同意了奥斯曼的做法。事实上它是整个稳麦的做法，有助于消除纷争和统一言辞。

四人小组于伊历 25 年开始实施奥斯曼的决定。尽管他们都能通背《古兰经》，但奥斯曼命令他们抄写哈夫赛原本，以便他的定本源于艾布·伯克尔原本，而艾布·伯克尔原本则源于奉先知的命令和指示而在他面前记录的母本。通过这种方式，他斩断了所有妄言和置疑的途径。艾布·阿布杜拉·穆哈赛比说：“被抄写的《古兰经》原本最初保存于艾布·伯克尔处，他去世后保存于欧麦尔处，欧麦尔去世后保存于哈夫赛处，她没有使任何人接触过它。奥斯曼时代需要统一读法时，她才忍痛割爱地将它交给奥斯曼，让他抄写了几部《穆斯哈夫》。”

被还给哈夫赛原本一直由她亲自保管着，直到她去世。麦尔万·本·哈克穆（مروان بن الحكم）〈卒于伊历 65 年〉曾想要来烧毁，被她拒绝了。她去世后，麦尔万才把它拿来烧毁了。他替自己辩护说：“我这样做是因为它的内容已被记录并保存于定本《穆斯哈夫》之中，我担心时间长了，人们会对这些册簿产生怀疑。”

人们对奥斯曼送往各地《穆斯哈夫》的数目有分歧。艾布·阿穆尔·达尼（أبو عمرو الداني）〈卒于伊历 444 年〉在《令人叫绝的古兰书法》（المقتع في رسم القرآن）中说：“大多数学者认为奥斯曼曾抄写了四部《穆斯哈夫》，分别送至库法、巴士拉和沙姆，并自留了一部。有人说他抄写了七部，另加了三个地区——麦加、也门和巴林。”他还说：“第一种说法最可信，因为它是众学者的主张。”苏尤蒂则认为是五部，加上哈里发自留的一部共六部。我们倾向于该小组抄写了七部，奥斯曼送往各地六部，自留一部的说法。据我们所知，个别人有能力索取一部奥斯曼抄写的《穆斯哈夫》，如阿布杜拉·本·祖拜尔、阿伊舍、哈夫赛、媪姆·赛莱麦等。这一点加强了我们的倾向。但我们认为哈里发允许个别人——无论其势力如何——得到官方定本，而没有将它分送各大城市的做法是不符合逻辑的，况且促使他抄写多部《穆斯哈夫》的主要动机是统一读法和消除分歧。

无论那些《穆斯哈夫》的确切数目如何，但其共同点是包括全部《古兰经》的 114 章，没有符号和点，也没有章名和分节符，更没有任何注释。这是效仿艾布·伯克尔的行为，因为他的原本中就没有这一切。有些圣门弟子曾在自己的册簿上记下了从先知处听到的解释。如安拉说：“لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ”（寻求主的恩惠，对于你们是无罪的）（2: 198）。伊本·麦斯欧德曾在他的册

簿上加了一句“في مواسم الحج”（在朝觐季节）并这样读着。毫无怀疑，最后附加的这一句是注释，因为它不同于穆麦公认的所有《穆斯哈夫》。泰百里指出了这一点。他说：“有时为了说明或解释，他们会把注释写进《穆斯哈夫》。当然他们精通从先知处接受的《古兰经》，而不用担心混淆。有时部分人还会写在一起，如阿伊舍的《穆斯哈夫》”。

总之在奥斯曼定本中，所有为了注释、详述概括、确定省略等原因而加写的且不属于《古兰经》的成分都被完全删除，所有不达标传述也被完全删除，章和节则被排成我们今天所见的形式。

奥斯曼定本中没有点和符号，使部分词句适合多种读法。如“إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا”（如果一个恶人报告你们一个消息，你们应当弄清楚）(49: 6)。这节经文中“فتبينوا”（你们应当弄清楚）一词的另一种读法是“فتثبتوا”（你们应当确定）。再如“فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ”（阿丹奉到从主降下的几件戒命）(2: 37)，它的另一种读法是“فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٌ”（主的几件戒命来临了阿丹）。

有绝对证据证明这两节经文的写法适合两种读法。先知曾这样读过，或某位圣门弟子在先知面前这样读时，他默认了。确定书法是否适合多种读法，要看其传述系统是否达到众传程度。如果是单传系统，则不被采纳并被定为罕见读法（الشاذة），即使书法的形状适于多种读法。如“إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ”（仆人中只有学者敬畏安拉）(35: 28)，另一种罕见读法为“إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ”（安拉只害怕仆人中的学者）。

明白这一点之后，不必要再说《古兰经》中，但凡具有多种罕见读法的词句，只有一种书写方法；但凡具有多种众传读法（المتواترة），但书写时不能兼顾的词句，在部分定本中被写成一种形式，在另一部分定本中被写成另一种形式。如“وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ”（伊布拉欣和叶尔古白都曾以此嘱托自己的儿子）(2: 132)。这节经文中的“وصى”是重复字母的，其另一种读法为“أوصى”，用了“哈姆宰”。这两种都是众传读法。奥斯曼的部分定本记录了重复字母的“وصى”，另一部分记录了带“哈姆宰”的“أوصى”，但后者比较少见。这类经文只限于为数不多的几节经文，都被记录在有关《穆斯哈夫》的大部分著作中。

为了进一步促使人们依靠记忆传授和诵读《古兰经》，而不依赖抄写和记录，在大多数情况下，奥斯曼派人送去《穆斯哈夫》的

同时，还会派去一位合适的传授者。当时宰德·本·萨比特是麦地那的传授者，阿布杜拉·本·萨伊布是麦加的传授者，穆吉拉·本·艾布希哈布（المغيرة بن أبي شهاب）是沙姆的传授者，艾布·阿布杜拉哈曼·赛莱米（أبو عبد الرحمن السلمي）是库法的传授者，阿米尔·本·阿布杜盖斯（عامر بن عبد القيس）是巴士拉的传授者。

至于奥斯曼焚烧其他专用册簿之事，则是经过与圣门弟子的协商和确认后才进行的。苏威德·本·盖夫莱（سويد بن غفلة）传述，阿里说：“你们应只说奥斯曼的好话，指主发誓！经过与我们协商后，他才对各种册簿采取行动的。”阿里还说：“假如我遇到类似奥斯曼的情况，也定对这些册簿采取类似的行动。”

有研究者会问，现在奥斯曼的《穆斯哈夫》在哪里？这个问题不会得到满意答复。有人问：现存于开罗图书馆的古老《穆斯哈夫》是否是奥斯曼定本？答：各章间的分隔图案或表示十分之一的花纹否定了它，因为他的《穆斯哈夫》中没有这一切。部分东方学家收集的许多历史资料表明，部分前辈学者曾在一些伊斯兰城市见到了这些《穆斯哈夫》或其中的一些章。这些东方学家的先驱是卡特米尔（Quatremere）教授。同时，伯奇斯特拉斯（Bergestrasser）和伯特兹（Bertzre）在研究《古兰经》历史时也指出了这一点。后来的东方学家卡萨诺瓦（Casanova）以其先驱卡特米尔的研究为蓝本，重新进行了研究并做了许多补充。从中我们了解到，伊历第四世纪前期，有一本奥斯曼的《穆斯哈夫》被中层知识分子所知。著名旅行家伊本·白图泰（ابن بطوطة）旅行时，在格拉纳达、马拉喀什、巴士拉等城市，曾亲眼目睹那些被认为是奥斯曼《穆斯哈夫》的一部分或其中的一部。

但卡萨诺瓦在提到那些有价值的知识后，就迫不及待地宣布他对其历史价值持怀疑态度，并抛出了古兰学研究领域的一些离奇大胆的见解。他认为奥斯曼收集《古兰经》只是一个幻想故事，并认为阿布杜麦里克·本·麦尔万（عبد الملك بن مروان）为哈里发时期，曾在《穆斯哈夫》的书法上附加了许多过分的装饰品，有人为掩盖这些而编造了这个故事。比这一切更为离奇的是，这个家伙毫不避讳地抛出一些令智者甚至东方学家也无法接受的幼稚论断，他认为罕扎吉·本·优素福（الحجاج بن يوسف）才是第一位收集者。布雷切尔指出了这种说法的荒谬和离奇，他说：“我们决不同意卡萨诺瓦的这种胆大的妄言，确凿的传述足以驳倒它。”

众所周知，伊历八世纪的学者伊本·凯希尔曾见过沙姆的《穆斯哈夫》，他在《古兰经的优越》中说：“今天最有名的《穆斯哈夫》要数沙姆地区的那一部。它被存放在大马士革大清真寺靠东的一间小屋里。原来在泰百里城，后来约于伊历 518 年被转移到大马士革。这是一部高贵而价值连城的经典，它的书法优美、强劲、清晰，其墨被精心研制。凭我的猜测，其纸应该是用骆驼皮制作的。”同样，《十家读法盛传》（النشر في القراءات العشر）的作者伊本·哲泽里和《各国概况》（مسالك الأبصار في ممالك الأمصار）的作者伊本·法德鲁拉（ابن فضل الله）〈卒于伊历749年〉等人都在沙姆见过这本《穆斯哈夫》。

部分研究者认为曾有一段时间，这本《穆斯哈夫》被存放在俄罗斯的列宁格勒图书馆，后被转到英国。另有人认为这本《穆斯哈夫》一直保存在大马士革清真寺，后来在伊历 1310 年被烧毁。

我们及所有公正的研究者都确信，除《古兰经》以外的任何典籍都没有受到过如此的重视，也没有被以如此众多的传述系统传至我们，它比任何人想象的都更完美更精确——正如史法力所说。这不足为奇，因为它是安拉的经典，谬误不能从前后侵入它，降自至睿可颂的主宰。

第二篇 完善阶段的奥斯曼定本

奥斯曼的定本抄写时没有音符和点，用这种方式记录的《古兰经》兼顾了多种读法，各个区域的居民能够自然区分，并且不需要为了正确诵读而标音符和点。人们读了奥斯曼的定本四十多年，一直到阿布杜·麦里克为哈里发时代。在这个时期，出现了许多误读并传播于伊拉克。我认为这里的“误读”大概指由于长时间跟非阿拉伯人杂居，他们纯正的语言受到冲击，于是在读《古兰经》的一些字词时出现了混淆现象。在伊历 65 年阿布杜·麦里克执政时期，部分政要担心如果再不标符号和点，《古兰经》将受到篡改，他们想创制一些特定的符号来帮助人们正确地诵读。在这个领域内，值得一提的人物是欧拜杜拉·本·济亚德(عبيد الله بن زياد)〈卒于伊历 67 年〉和罕扎吉·本·优素福。据传伊本·济亚德让一个原籍波斯人在上面加写了被省略的一到两千个单词的“艾里夫”(الألف)，如“قُلْتُ”被写成“قُلْتُ”，“كُنْتُ”被写成“كُنْتُ”^①。至于罕扎吉来讲，有人说他修改^②了《古兰经》中十一个地方的书法。经过他的修改，《古兰经》变得诵读更容易，理解更轻松。据传奥斯曼曾指出需要改善一些书法，并说：“我在其中发现了一些误写，阿拉伯人将修

① 艾布·阿穆尔·达尼说：“由于传述人软弱，传述内容不确定且不符合常规，我们认为这些传述都不确凿。因为他俩（指伊本·吉雅德和奈斯尔）知道，稳麦是不会接受这些附加成分的。在这种情况下，他俩不可能做这种无益之事。”

② 罕扎吉·本·优素福是伊历 65 年阿布杜·麦里克为哈里发时期的伊拉克总督，同时也是一位诵读家。正如作者所提到的，他对《古兰经》书法的改善作出了不可磨灭的贡献。这里的“修改”指他为一些没有点和符号的词句加上了点和符号，使它变得更加容易辨认，更加容易诵读。

改它^①。”如果这个传述确凿的话,这里的误写与误读一样,只与书法有关,随着时代和环境的变化,必须会出现一些变化。但《古兰经》的内容则丝毫不会变化,因为它被背记在学者们心中。他们世世代代在学习它,传授它,并以令人放心的众传系统相传着它。

改善《古兰经》的书法不是一蹴而成的,而是经过了几代人的努力,到伊历三世纪末达到顶峰。令人不解的是,设置《古兰经》的点和符号的雏形者竟然是艾布·艾斯沃德·杜艾里(أبو الأسود الدؤلي)〈卒于伊历69年〉一个人。自古以来,学者们对第一个为《古兰经》标点的人没有达成一致。在这个课题中,常会出现三个名字。其中最著名的是艾布·艾斯沃德,其次是叶哈亚·本·叶尔麦尔(يحيى بن يعمر)〈卒于伊历129年〉,再次是奈斯尔·本·阿岁穆(نصر بن عاصم)〈卒于伊历89年〉。

艾布·艾斯沃德以最早奉阿里·本·艾布塔里布之命设置阿拉伯语语法规则而出名。由此看来,为《古兰经》标点只是此事的延伸。有关这个课题相传的一个故事可说明他对《古兰经》语言的忧虑之深。他听见一个人读经文“真主及其使者对于以物配主者是无干的”(9:3)时,错读了一个音符,其意义就变成“真主对于多神教徒和使者是无干的”。这种错误使他大为吃惊,他说:“安拉的尊容好高贵!他与使者无干吗?”他就去对巴士拉总督济亚德(زيد)说:“我答应你的要求。”济亚德曾要求他设置一些标志,便于人们了解安拉的经典,但他迟迟没有答应,直到这个令他吃惊

① 这是一段羸弱传述,学者们从以下几个方面反驳了它:

第一、传述系统软弱、中断。

第二、内容矛盾。因为前面提到奥斯曼说:“你们做得好,做得对。”后面又提到他说:“我在其中发现了一些误写,阿拉伯人将修改它。”

第三、不符合理性。原因如下:其一,与圣门弟子的公议相矛盾。因为奥斯曼的《穆斯哈夫》是从艾布·伯克尔的《穆斯哈夫》原本中抄写的,那是许多圣门弟子在先知面前记录的。其二,与圣门弟子为安拉而不怕指责的作风相矛盾。因为他们不可能默认类似的错误存在于《古兰经》中。其三,与奥斯曼本人的行为相矛盾。因为他否定了比这更微小的。布哈里传述,抄写《古兰经》时,宰德和三个古莱氏成员就“التابوت”一词的书法发生了分歧。因为在古莱氏方言中,其写法是“التابوت”;在其他方言中,其写法是“التابوه”。奥斯曼就命令他们按照古莱氏方言而写成“التابوت”。其四,与奥斯曼的动机相矛盾。因为他命令抄写《古兰经》是为了消除矛盾,而他自己却又明知故犯地把矛盾的隐患留下来吗?其五,与《古兰经》以古莱氏方言降示的圣训相矛盾。因为奥斯曼告诉小组成员,假如出现分歧的话,古莱氏方言是仲裁,而不是相反。

的事件发生。从此他努力工作，冥思苦想，终于得出结果——置放一点于字母上面，表示开口符；置放一点于字母下面，表示齐齿符；置放两点于字母中间，表示合口符；置放两点于字母上面，表示静符。部分学者认为他设置《古兰经》标点是奉阿布杜·麦里克之命。通过这些分歧传述，很难确定他究竟是自发的，还是奉命的，自己没想过这样做？更不了解他工作的程度。但我们确信他是第一个负担此重任的，因为这是所有传述和信息所表达的最低概念。但说他独自一人设置了点和符号是不符合逻辑的，不可思议的。因为这不一个人能够胜任的工作，而需要许多人；也不是一代人能完善的。但足以令他自豪的是，他是为《古兰经》标点和改善其书法之链的第一环。

这个链的另一环（部分学者认为是第一环）是叶哈亚·本·叶尔麦尔。毋庸置疑，他对《古兰经》的标点有贡献，但没有证据表明他是第一位标点者。不过可以肯定他是迈尔沃地区的第一个标点者。伊本·赫尔康(ابن خلكان)〈卒于伊历 808 年〉声称伊本·西林(ابن سيرين)有一本标点的《穆斯哈夫》，标点者是叶哈亚。这确定他成为毫无争议的第一人。但众所周知，伊本·西林去世于伊历 110 年。果真如此的话，在此之前就有完整地标志着符号和点的《穆斯哈夫》。这是很难令人信服的，并且是危险的。

至于奈斯尔·本·阿岁穆来讲，有可能他在延续两位老师的工作。他曾师从于前两者。但艾布·艾哈迈德·阿斯凯里(أبو أحمد العسكري)〈卒于伊历 382 年〉在传述中强调，奈斯尔·本·阿岁穆奉命进行了给《古兰经》加标点的工作。当时罕扎吉召来自己的书记员，要求他们设置区分相似字母的标点。这个传述几乎就要说，奈斯尔是第一位标点者。但尽管如此，在这样的分歧中，它不能被当作确信无疑的绝对主张。

如果断言艾布·艾斯沃德、伊本·叶尔麦尔或奈斯尔中任何一位为第一个标点者困难的话，那么说他们共同参与了改善《古兰经》书法并使人们更容易地诵读《古兰经》之事，则是完全可以的。然后罕扎吉——无论别人对他如何评价，无论他个人的想法如何——对督导和鼓励《古兰经》的标点工作有着不可磨灭的贡献。

随着时光的流逝，人们注重使《古兰经》书法容易辨认的意识有增无减并采取了多种形式。哈里里(خليل)〈卒于伊历 175 年〉是第一位专书论述标点和书法并阐明其原因的，也是第一位设置“哈姆

宰”“半读”（الروم）^①、“叠读”（التشديد）、“闻读”（الإشمام）^②等标志的。艾布·哈泰穆（أبو حاتم）〈卒于伊历 248 年〉专书论述《古兰经》的标点和符号时，《穆斯哈夫》的书法几乎达到完善。到伊历三世纪末，书法已非常优美。人们竞相选择优美的书法，发明专门的标识。他们为叠读字母设置了一个弓形标志，又根据前面的开口符、齐齿符或合口符，为连读的“艾里夫”设置了置于上面、下面或中间的标志。

在改善《古兰经》书法的过程中，人们遇到的坎坷也不少。到三世纪末，学者们还没有对《古兰经》的标点达成一致。很早以前，就有学者讨厌为《古兰经》标点。大圣门弟子中，阿布杜拉·本·麦斯欧德为其代表人物。他说：“你们只记录《古兰经》，不要掺杂任何东西。”二代弟子中，有人甚至讨厌为《穆斯哈夫》用香、夹玫瑰花叶于册页之间等行为。三代弟子中，伊玛目马立克〈卒于伊历 179 年〉主张对此事应区别对待。他仅允许为学习用的《穆斯哈夫》标点，母本则不可。尽管如此，保守派还是不愿接受。但不时会出现一些学者区别对待标点和放置其他符号，并指出标点与只记录《古兰经》不相矛盾。哈里米（الحليمي）〈卒于伊历 403 年〉说：“设置十分之一或五分之一的标志、章名、节数均为可憎。”又说：“你们只记录《古兰经》，但可以标点，因为它不会引起混淆，并且只是一些被读内容的点。对需求者来讲，设置无妨。”

尽管如此，到伊历第五世纪初期，保守者仍然坚持读没有标点和符号的《穆斯哈夫》。他们中的激进者甚至认为创制那些标点是异端，但凡异端都是迷误，但凡迷误都会进入火狱。但正如达尼指出，真奇怪！其中的部分人可忽略取代符号而标点，但却坚决不接受标符号，既使大多数同代人认为无妨。

达尼本人认为，应醒目地标明无符无点的《古兰经》文和为区别而加写的符号。他不允许用黑色标点，因为它会改变书法形状；也不允许把多种不同读法用各种颜色写进一部《穆斯哈夫》之中，

① “半读”指停顿时，如果词尾标合口符或齐齿符——无论单音符或双音符——时，做出合口符或齐齿符的口型，发出的声音身边的人能听见，远处的人只看见口型而听不见声音；如果前面有长音字母（الحروف المدية）的话，只拉长两拍。

② “闻读”分两种：一是只有口型没有声音，根据哈夫斯（حفص）传述的读法，这在《古兰经》中只有一处——《优素福章》第 11 节的“لا تأمنا”；二是使某一个符号带有另一个符号的一些音。

他认为这是对书法最严重的混淆和更改。他还认为符号、鼻音、叠音、静符、长音可用红色，“哈姆宰”可用黄色。

又过了一段时间，人们一改过去的厌恶和抵制，开始喜欢打标点符号。他们担心标点符号会改变书法，更担心无标点符号会使无知者出错。酷爱保护《古兰经》有时是厌恶标点的根本原因，有时则是喜爱它的直接因素。脑威说：“为《穆斯哈夫》打标点符号是可嘉的，因为它能保护人免出错误。”

学者们先讨厌，后允许，再喜爱的那些新生事物是章前写标题，节尾置分隔符，把《古兰经》分为多个“卷”（الجزء），每“卷”再分为两个“半卷”（الحزب），每个“半卷”又分为两个“四分之一卷”（الربع）并用特殊符号来表示。

出于了解分节的需求——特别在公认经文的排序是指示性的之后，人们接受最快的是分节符。各家的标志有所不同。有的会标上节数，有的则不标；有的在每十节或五节结尾标个“十”或“五”字，有的则用“十”或“五”字的第一个字母来表示，并且都认为这样无妨。

至于为了表明章名和麦加或麦地那章而写在章首的标题，势必会引起保守派的强烈反对，因为许多甚至所有学者都认为这不是指示性的，而含有圣门弟子的推论成分。虽然我们不接受章序是推论性之理论并且优选指示性的说法，但没有依据说明章名也是指示性的。当然我们也不敢妄言某些章节公认只有一种说法，即麦加的或麦地那的，因为正是这种分歧引起了对写标题于章首的强烈反对。但抵制的程度在不断减少。后来人们已不满足于写标题，而用各种饰品来美化它甚至为它镀金。部分无知者甚至认为这是《古兰经》不可分割的组成部分。

自从允许人们写分节符，进而敢写章首的标题，就不可能阻止他们用各种方法来美化《穆斯哈夫》。他们认为分“卷”和“半卷”是美化的组成部分，还为此找出了许多传述依据。泽尔凯什说：“就分‘卷’和‘半卷’来讲，众所周知的是三十卷，各个学校的经匣中都是这样的。艾哈迈德、艾布·达伍德〈卒于伊历275年〉、伊本·玛哲（ابن ماجه）〈卒于伊历273年〉在各自的圣训集中传自奥斯·本·胡宰法（أوس بن حذيفة），先知健在时，他曾问圣门弟子：‘你们

如何划分《古兰经》？’他们说：‘三章，五章，七章，九章，十一章，十三章，中短章（从《嘎夫章》一直到最后）’”^①。

书法家们也参与了美化《穆斯哈夫》和改善书法。有人说，哈里发沃里德（الوليد）（伊历 86~96 在位）曾选择哈里德·本·艾布哈亚吉（خالد بن أبي الهياج）书写《穆斯哈夫》。他以书法优美而出名，曾书写了圣寺米哈拉布^②的书法。在伊历四世纪以前，书法家都用库法体；到第五世纪时，被优美的小楷取而代之，因为它带有沿用至今的所有点和符号。

安拉意欲他的经典要通过印刷传遍全世界。就像手写体《古兰经》一样，它也经过若干次改善。最早印刷的要数威尼斯版的《古兰经》，大约发生于 1530 年。但刚出版不久，教会就下令烧毁。后来欣克尔曼（Hinkelmann）于 1694 年在汉堡印刷了《古兰经》，再后来迈瑞克茨（Marracci）于 1698 年在帕多瓦进行了印刷。这三种版本在伊斯兰世界没有任何影响。纯伊斯兰版的《古兰经》最早于 1707 年出现于俄罗斯的圣彼得堡，由毛拉奥斯曼印刷。碓山也出现了同样的版本。在此之后，伊朗用石刻印过两次。第一次于 1828 年发生于德黑兰，另一次于 1833 年发生于大不裡士。弗留格尔（Flugel）于 1834 年在莱比锡专版印了《古兰经》，受到欧洲人的空前欢迎，原因是它采用了现代化的书写方法，方便阅读，但在伊斯兰世界却不受欢迎。在印度也出现了很多次印刷，阿斯塔纳重视印刷始于 1877 年。

后来得到夫阿德一世国王指定的委员会的认可后，由爱资哈尔的长老亲自指导，于公历 1923（伊历 1342）年在开罗出版了优雅精致的《古兰经》。这个版本的书法和符号完全符合哈夫斯（حفص）传自阿岁穆（عاصم）的读法，整个伊斯兰世界都认可它，同时它精美的字体和书法也得到了所有学者的公认，并且每年的印刷量超过百万册，成为（或几乎）成为唯一流通的版本。

① 参见：德 1393。

② 清真寺内最前方正中间领拜师站立的地方，一般都修建有一个穹窑。

第三篇 七种读法

我们通过传自不同渠道的多段确凿圣训得知，先知曾明确指出《古兰经》以七种读法而降示。这些传述中最明确的要数两大筛赫——布哈里和穆斯林传自欧麦尔的圣训，他说：“先知健在时，我听到希沙穆·本·哈克穆（هشام بن حكيم）在读《准则章》，就注意去听，忽然听到了许多先知没教过我的读法。若不是他正在礼拜，我就要去抓住他。等他一出拜，我就抓住他的衣领说：‘谁为你这样教了这章？’他说：‘先知。’我说：‘胡说。指主发誓！先知亲口为我教了刚才听你读的这章。’我就拉着他去见先知。我说：‘安拉的使者啊！我听此人读了《准则章》，许多读法是你没教过我的。’先知说：‘欧麦尔啊！放开他。希沙穆，你读一下。’他就按我听到的方式读了。先知说：‘它就是这样下降的。’然后又说，这部经典以七种读法而降示了，你们当读对自己容易的。”^①

很明显，《古兰经》以七种读法降示传自不计其数的圣门弟子。艾布·叶阿俩（أبو يعلى）〈卒于伊历307年〉在其圣训集中传述，有一天，奥斯曼在演讲台上说：“先知说：‘《古兰经》以七种读法降示，读哪一种都是有效的，可行的。’我以安拉要求听过这段圣训者务必站起来。”于是不计其数的人就站起来进行了作证。奥斯曼说：“我也与他们一起作证。”^②

“不计其数的人站起来进行了作证”，这句话促使一些学者断言该圣训达到了众传程度，其中首屈一指的是艾布欧拜德·本·赛俩穆。如果后一段圣训的传述系统不具备众传条件的话，我们提到的那些确凿圣训就足够了。

大多数学者认为奥斯曼的《穆斯哈夫》包括七种读法。法官艾布·伯克尔·巴基俩尼（أبو بكر الباقلاني）〈卒于伊历403年〉选择了这种主张。他说：“正确的是这七种读法都传自先知。学者们背记了它，奥斯曼及其他圣门弟子将它记载于《穆斯哈夫》中，并告诉了人们其正确性，同时删除了罕见读法。”

出现于圣训中的“艾哈录夫”（أحرف）一词是“哈尔夫”（حرف）的复数，有多种含义。有时带有“读法”的含义。如伊本·哲泽里说：“沙姆人读了伊本·阿米尔（ابن عامر）的读法。”有时表示“方

① 参见：布 2419；穆 818。

② 参见：《مسند أبي يعلى》第 1216 段。

向”的意思。如语法学家穆罕默德·本·赛尔丹（محمد بن سعدان）〈卒于伊历 231 年〉所说。但称它为“读法”无疑是最弱的说法，正如哈里里·本·艾哈迈德（الخليل بن أحمد）所说。更加错误的，是认为它正是“七家读法”（القراءات السبع）的说法。

学者们对确定该词的定义有分歧，并由此引发了多种相互矛盾的说法。有人说 35 种，有人说 40 种，但其中大多数不受正确传述和健全理性的支持。错误的根源是每个人都想肯定自己绝对正确，尽管没有任何经训证据，尽管大家对此有分歧。正如伊本·阿尔比（ابن العربي）〈卒于伊历 543 年〉所说。

有学者问，这个数字表示局限于七种读法呢，还是表示对读者放宽？不主张局限者对相关众传圣训不屑一顾，但多次出现的“七”不表示任何意义是不可思议的，特别当注意一下与启示和降示有直接关系的圣训时。因为先知不可能针对类似问题说一些难懂之言，更不可能提一些无意义的数目，圣门弟子也不可能传述一些与信仰无任何关系的内容。

但对圣训不屑一顾或曲解者却草率地武断“七”不表示实际意义和特定数目，而只表示给人方便和容易。个位数中的“七”表示多，同样十位数中的“七十”和百位数中的“七百”也都表示多。奇怪的是有人说这是大法官伊亚德（القاضي عياض）〈卒于伊历 544 年〉的主张，其实他是一个不把任何说法置于正确传述之上者。苏尤蒂也以多个有力证据驳斥了这一说法。

也就是说大多数学者主张“七”表示局限，而不表示放宽。如伊本·罕巴奈（ابن حبان）〈卒于伊历 354 年〉所说。有人曾试图研究这个特殊数目，但其结果都经不起推敲。比如说倾向于七种读法就是七家读法的说法。与此相近的是把七种读法局限于一些方言或近义词的说法。

就方言而言，一些学者认为它不属于词和义不同的范畴。因为“显读”（الإظهار）“卷读”（الإدغام）“半读”“闻读”“轻读”（التخفيف）“软读^①”（التسهيل）“挪读”（النقل）“换读”（الإبدال）等都是同一个词的多种属性，属性的变化不会使它变成另一个词。但也不能因此说这种说法软弱无力，因为一个词的多种表达几乎就使它成为多个词，但局限于此的说法却是很羸弱的。我们已知方言是

① “软读”：指读“哈姆泽”时，发出介于“哈姆泽”和“艾里夫”之间的音，具体方法只能通过诵读家的亲自传授才能掌握。

一个词多种表达方式，但假如把只有这点不同的各种词语局限于七种，不多也不少，并且被不假思索地接受，同时也不觉得我们太盲目的话，毋需争辩，这七种方言正是七种读法。但智者对其盲目性一目了然，无论说阿拉伯人的语言就是古莱氏（قریش）、胡宰里（هذیل）、泰米姆（تمیم）、艾兹德（أزد）、勒比尔（ربيعة）、哈瓦津（هوازن）、赛尔德·本·伯克尔（سعد بن أبي بكر）的方言，还是说它是穆德尔（مضر）的各部落（胡宰里、凯纳奈（كنانة）、盖斯（قيس）、丹白（ضبة）、泰姆·勒巴布（تيم الرباب）、艾赛德·本·胡宰迈（أسد بن خزيمه）和古莱氏）的专用语言，都是一样的。因为尊贵的《古兰经》中除上述部落的词汇外，还有其他部落的许多词汇，但这些词汇在古莱氏方言中都能找到根源。艾布·伯克尔·瓦希迪（أبو بكر الواسطي）在《十家读法指导》（الإرشاد في القراءات العشر）中列出了四十种。如在欧兹勒（عذرة）方言中，“اخسؤوا”（闭嘴）一词是“اخزوا”（遭受凌辱）的意思；在额桑（غسان）方言中，“بئيس”（痛苦的）一词有“شديد”（严厉的）的意思；在莱赫姆（لحم）方言中，“لا تغلوا”（不要过分）一词有“لا تزيدوا”（不要增加）的意思；在叶玛麦（يمامة）方言中，“حصرت”（狭隘）一词有“ضاقت”（窄狭）的意思；在赫斯阿姆（خثعم）方言中，“هلوعا”（贪婪）一词有“ضجرا”（烦躁）的意思；在朱尔胡姆（جرهم）方言中，“الودق”（雨点）一词有“المطر”（下雨）的意思。

伊本·阿布杜班尔（ابن عبد البر）〈卒于伊历463年〉认为七种读法不可能是七种方言。因为果真这样的话，一开始大家就不会相互指责，因为那是他们的习惯用语。欧麦尔和希沙穆都是古莱氏族人，但他俩的读法不一样。欧麦尔不可能否定自己的语言。可能有人会辩解说“七”表示多，我们已说明了这种说法的弱点，因为这个数目必须有特定的含义。

前面提到了学者们对七种读法的各种说法，尽管这些主张软弱，但我们也不以提到它为奇。因为我们强烈反对的是部分学者毫无证据的荒谬解释，并认为自己有能力解释圣训的深奥含义，而且对七个“艾哈录夫”的看法完全不同于其他人。有人认为它指七种知识——创世学、认主学、（主宰）属性学、赏罚学、复生学和圣品学。有人主张它指七种教理知识。即无限制的（المطلق）和受限制的（المقيد），泛指的（العام）和特指的（الخاص），单义词（النص）和释义词（المؤول），

废止的和被废止的，概括的（المجمل）和详述的（المفصل）以及各种特例及其种类。

部分人胆敢用羸弱圣训来为自己的荒谬主张求证。他们通过伊本·麦斯欧德传述，先知说：“以前的经典从一道门中以一种内容而降示，《古兰经》从七道门中以七种内容而降示。即禁令、命令、合法、非法、明确的、隐晦的及各种比喻。你们当遵合法，禁非法，喻为鉴，信隐晦，并说，我们相信来自养主的一切。”伊本·阿布杜班尔说：“学者们认为这是不确定的圣训，是公认的羸弱圣训。”

与下面说法的荒谬性相比，上述说法算不了什么。出于好的意念，部分经注家做了一些不合理的解释，主要体现在把七个“艾哈录夫”局限于七个同义词，如“أسرع”“عجل”“تعال”“هلم”“أقبل”“أخر”“انظر”等。泰百里在其经注中表达了这层意思，并以先知对欧麦尔的话“欧麦尔呀！所有读法都是正确的，只要没有把慈悯的经文读成惩罚的，没有把惩罚的经文读成慈悯的”为证。他们的想法很好，但殊不知这种解释带来的危害非常可怕——信仰薄弱者会以此为借口对《古兰经》进行荒谬的解释，东方学家则利用这一点来强调“按义诵读”是对伊斯兰的最大威胁，因为它会使《古兰经》附和每个人的私欲并随心所欲地进行解释。

其实这是对相关圣训的一种曲解，更不该称之为“按义诵读”，它也不像根据意义而传述圣训。因为“古兰”（القرآن）和“读法”（القراءة）是两个不同的概念。“古兰”是作为说明和奇迹而降示给先知的启示，而“读法”则是启示的不同写法或读法，如轻读、重读等。有正确传述提到起初因说其他方言困难，出于宽限和照顾高龄者，先知允许以本族方言而读，但这并不意味着确定它并把它当作读法记录下来，因为先知拓宽诵读方式只是在特定的情况下针对部分人的。至于先知确认并默认记录员记录下来的读法，则以众传渠道被传下来并被局限于很少的几种读法中。其他读法则被废弃，既使传自正确的单传圣训，因为达到众传程度是确定《古兰经》的条件。所以说不能笼统地把圣训中的七种读法局限于类似“按义诵读”的个别情况。

既然局限于上述任何一种主张都不可以的话，我们有必要研究出一种可接受的，不抵触经训和理性的，有可能是最正确最中说的说法。即这七个“艾哈录夫”——安拉最知——指的是能为教民带来容易的七种读法，无论读哪一种都是正确的。先知几乎就要说明

此事，他说：“哲布拉伊莱天使教给我一种读法，我就不停地求他增加，最后达到了七种。”因为无论《古兰经》的某些语句有几种表达方式或几种读法，但其区别不超过以下几种方式。

一是语法不同，无论意义变化与否。意义变化的如“فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ”（阿丹奉到从主降下的几件戒命）（2: 37），另一种读法是“فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٌ”（主的几件戒命来临了阿丹）。意义不变的如“وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ”（不要伤害记录员和证人）（2: 282），另一种读法是“وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ”（记录员和证人不能受到伤害）。

二是字母变化（另一种表达方式是“点的变化”）。其中有意义变化但形状不变的，如“تعلمون”（你们知道）和“يعلمون”（他们知道）；有形状变但意义不变的，如“الصراط”和“السرائط”，“المصيطرون”和“المسيطرين”。在《穆斯哈夫》中，这里以الصاد取代了السين。الصاد符合《穆斯哈夫》的实际写法，السين符合它的隐含^①写法。

三是单双复数和阳阴性的变化。如“وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ”（他们是尊重自己所受的信托和自己所缔结的盟约的）（23: 8），这里用了复数“لِأَمَانَاتِهِمْ”，另一种读法用了单数“لِأَمَانَتِهِمْ”。很明显，奥斯曼的《穆斯哈夫》中没有“艾里夫”，被写成“لِأَمَانَتِهِمْ”。但两种读法的内含是一致的，因为单数表示“类”，“类”中含有“多”；也因为复数包含多个单数，而“包含”则带有“指类”之意。“لِأَمَانَاتِهِمْ”和“لِأَمَانَتِهِمْ”一样，都包含整体和个体。出于只有安拉知道的某种原因，在同样的两节经文中，“العهد”一词都以单数形式出现。

同样，在经文“إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهُ عَلَيْنَا”（在我们看来，牛都是相似的）（2: 70）中，“الْبَقَرَ”（牛）一词在一种读法中用了阳性，动词用了阳性过去式，表示指类，即“تَشَابَهُ”；在另一种读法中则用了阴性，动词用了阴性现在式，表示复数，即“تَتَشَابَهُ”。

四是同义词互换，原因是两个部落的用法有别。如“كَالْعِهْنِ كَالصُّوفِ الْمَنْفُوشِ”（疏松的羊毛）（101: 5），另一种读法是“كَالصُّوفِ الْمَنْفُوشِ”。两种读法都表示“羊毛”之意。或发音部位相近的词互换，如“وَطَلْحٍ مَنضُودٍ”（果实累累的香蕉树）（56: 29），另一种读法是“طلع”。العين和الحاء的发音部位相同，可以互换。伊本·麦斯欧德以“فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا”（你们割掉他俩的右手）取代“فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا”（你

① “隐含”写法：指从形状看来，有这样读的可能性。

们割掉他俩的手)(5: 38)的读法属罕见读法,传自单传系统。值得强调的是,这位圣门弟子的读法只能算做一种注释。

五是变换顺序。这是针对阿拉伯语中变换理由可知的或特殊的表达方式而言的。如为主道战争的信士们,安拉以天堂换取了其生命和财产。安拉针对他们说:“فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ”(他们杀敌或殉教)(9: 111),另一种读法是“فَيُقْتَلُونَ وَيَقْتُلُونَ”(他们殉教或杀敌)。第一种读法说明信士们主动、积极地去杀敌,第二种读法说明他们向往驰骋疆场,也许安拉会使他们成为烈士。尽管顺序变换,但意义是一样的,没有发生丝毫变化。

至于艾布·伯克尔以“وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ”(真理的痛苦依死亡而来临)取代“وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ”(死亡的痛苦依真理而来临)(50: 19)的读法,则是以不达标或罕见的传述系统而确定的一一如果真有这种读法的话。因为阿拉伯人都知道死亡的痛苦,但却不承认明确无误的真理;或舌头把一个词误读成另一个词,但他却浑然不知。

六是加减字母。阿拉伯人有加减介词或其他词的习惯,这种情况只出现于有限的几处,其中不够条件的皆为罕见读法。如“وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ”(他们为他们准备了诸河流于其下的天堂)(9: 100)。这段经文的一种读法中有介词“مِنْ”,另一种读法中则没有。两种都是众传读法,都符合奥斯曼《穆斯哈夫》的书法。有“مِنْ”的符合送往麦加的《穆斯哈夫》,无“مِنْ”的符合其他《穆斯哈夫》。再如“وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا”(他们说:安拉收养了儿子)(2: 116)。在送往沙姆的《穆斯哈夫》中,这节经文中的连词الواو被省略了。

至于取代“وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى”(以创造阳性和阴性的主发誓)(92: 3)而读“وَالذَّكَرَ وَالْأُنثَى”(以阳性和阴性发誓),伊本·阿巴斯将“وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا”(他们后面有一个国王,强夺所有船)(18: 79)读为“وَكَانَ أَمَامَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ غَصْبًا”,并加了“صَالِحَةٍ”(好的)一词,又以“أَمَامَ”(前面)一词代替“وَرَاءَ”(后面)一词等,皆为单传系统,类似的传述不能确定《古兰经》。

类似的还有在“لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً”(他有九十九只绵羊)(38: 23)的经文后面加上“أُنثَى”(母的),在“وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ”(至于孩子的双亲是信士)(18: 80)的经文中增加“وَكَانَ كَافِرًا”(他是否认者),在“حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى”(你们坚持所

有拜功，特别是中间拜）(2: 238)中增加“**وصلاة العصر**”（就是晡礼拜）等，都属注释说明类，不能当作七种读法之一，即使伊本·麦斯欧德在自己的专用《穆斯哈夫》中确定了它。

七是发音不同。如开口符（**الفتحة**）或偏于齐齿符（**الإمالة**），细读（**الترقيق**）或粗读（**التفخيم**），实读（**التحقيق**）或软读哈姆宰，现在式动词标志标齐齿符，变换部分字母，饱读（**الإشباع**）阳性**الميم**，闻读部分音符等。

可读开口符，也可偏于齐齿符读的，如在“**وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى**”（你听到穆萨的故事了吗）(20: 9)中的“**موسى**”，在“**بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ**”（不然，我能使他的每个手指复原）(75: 4)中的“**بلى**”。粗音和细音都可读的，如“**خيريرا بصيرا**”中的“**الراء**”，“**الطلاق**”中的“**اللام**”。实读和软读“哈姆宰”都可以的，如“**قَدْ أَفْلَحَ**”（23: 1）。这个“哈姆宰”可读完美的开口符，也可把开口符挪到前面标静符的字母上，“哈姆宰”读软音。这种读法被称为“软读哈姆宰”。现在式动词标志可读开口符和齐齿符的例子有许多，如“**حتى حين**”（12: 35）。胡宰里部落的人读成“**عتى عين**”。饱读阳性复数**الميم**的，如“**عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوَاءِ**”（48: 6），可读成“**عليهمو دائرة السوء**”；再如“**وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمُكَ**”（9: 58），可读成“**ومنهمو من يلزمك**”。闻读部分符号的，如“**وغيض الماء**”（11: 44）。这里的齐齿符要带一些合口符的音而读，这种读法被称作“闻读”。

其实最后这种读法才是七种读法中最重要的，因为它体现了降示七种读法的伟大哲理，即给予这个部落众多且方言复杂的民族容易。需要照顾的是方言及说方言的方式，而不是语言本身，因为语言本身没有必要照顾。因为《古兰经》选择的是能体现所有阿拉伯语的古莱氏方言，而不是被一些学者大力支持的几个特定部落的方言，尽管没有任何理性证据和经训证据。

古莱氏方言虽然被阿拉伯人选为共享的文学语言，但语言相互影响的法则对它也不例外。因为它在影响其他部落方言的同时，也受到其影响。研究一下语言就会发现，这几乎是一种毫无例外的人文现象。

所有部落公认的古莱氏方言集所有方言的精华于一体。它词汇丰富，表达精炼，寓意深刻，能精确地表达各种话题，是唯一被选用于书写、著作、吟诗、演讲的语言，也是多种因素共同参与提炼

的结晶。有些非古莱氏族诗人遣词造句时，会有意避开自己的专用方言，而用大家习惯的常用的语言来表达。

伊斯兰出现时，正好与这门优美的语言不期而遇。它值得称为特殊人群而不是普通人群的表达工具，《古兰经》以这种优美语言的降示加速了它的传播，但没有否定方言的存在及其多元性。普通阿拉伯人一般不讲这门独特的标准语，而用自己的方言表达。因此表达中会显现出方言的属性和语调的特征。伊本·希沙穆(ابن هشام)说：“有时阿拉伯人会相互用方言读对方的诗，因此部分诗的词汇会有多种传述。由于这种无法避免的现象，为了确定语言的统一，《古兰经》挑战了上层阿拉伯人和他们的雄辩家，要求他们拟作一部《古兰经》或其中的一章，同时允许他们使用七种读法范围内的各种读法和音调，即使它是为了方便普通人群而降示的，而没有责成他们用口头熟悉的方言以外的语言。”伊本·哲泽里也指出了这一点。他说：“至于七种读法出现的原因，则是为了方便教民，使他们引以为荣，显示他们的优越并答应最尊贵的先知的请求。”又说：“那是因为其他先知只被派向自己的民族，穆圣则被派向所有人——红种人、黑种人、阿拉伯人和非阿拉伯人。《古兰经》是以阿拉伯语降示的，但阿拉伯人的方言各异，乡音繁杂，同时转换方言困难甚至不可能，即使专门学习过。”

由于最后这种说法(指方言不同)的重要性，部分学者把七种读法局限于各种不同的方言。与此同时，另一些学者则完全忽略了这一点。按照伊本·古泰拜(ابن قتيبة)〈卒于伊历 276 年〉的看法，它不属于词和义有别的一种，因为不同的表达方式不意味着它不是同一个词。

这两种说法都有过激之处。由于前六种说法的重要性，不允许它被忽略而满足于第七种，更不能满足于前六种而忽略第七种。因为圣门弟子中以不同方言表达部分词的情况经常出现，在交流中出现的分歧则更多。前人研究七种读法时出现的不足，促使我们开辟一条不同于他们的研究之道。我们不选择拉济的主张，尽管祖尔夏尼(الزرقاني)在《古兰学的源泉》(مناهل العرفان في علوم القرآن)中使他优越于伊本·古泰拜、伊本·哲泽里和艾布·伯克尔·巴基俩尼。当然，我们也不会选择这几个人中任何一个的主张。因为拉济在《征兆》(اللائح)中只字未提字母不同的说法，如“يعلمون”“تعلمون”，尽管它不属于上述六种中的任何一种。但他却把动词的过去式、现

在式、命令式列为一种特殊而独立的说法，尽管它被包含在语法不同的种类中。其他三位在实践中忽略了方言不同的看法，但部分人却在理论上替这种说法辩护。

最后我们说，我们研究得出的这七种说法包括了诵读《古兰经》时所有不同的表达方式。这种表达并不意味着这七种方式必须出现在同一个词中，因为有些词有两种或多种读法，有些词只有一种读法。我们只是说只要有不同读法，就不可能超出这七种。

经过收集和整理先辈的各种主张，我们有能力把不同的说法局限于此七种。的确，这是一种巧合。先知在世时，《古兰经》以上述七种读法降示，圣门弟子得到传授和指点。当时他们中大多数是不会读写的文盲，因此他们没有限定七种读法的范畴，但他们知道《古兰经》中所有单词的读法都不会超过七种。我们通过研究得出的七种读法，正是在实践中被先知认可并被我们掌握的读法。

第三章 古兰学

第一篇 古兰学发展史

圣门弟子是地道的阿拉伯人，智力过人，能够正确理解降示给先知的明白经文。如果对哪些经文有疑惑，就会马上请教他。如经文“他们的信仰没有搀和不义”（6：82）降示时，他们问：“我们中谁没有亏待过自己呢？”先知解释说：“指的是以物配主。”并以经文“以物配主确是巨大的不义”（31：13）为证。安拉赐予先知经典和知识，并赐予他巨大的恩惠。所以说在先知和圣门弟子时代，不需要有关古兰学方面的著作。

由于大多数圣门弟子是文盲，加上缺乏书写工具，记载这门学问之事被搁浅。同时因担心《古兰经》被其他内容混淆，先知禁止圣门弟子记录所有非《古兰经》的内容。启示刚开始降示时，他就对圣门弟子说：“你们只记录《古兰经》，而不要记录我的言行，已记录的应抹掉。谈论我的事情无妨，但故意借我的名义撒谎者，当准备在火狱中的位置^①。”

在先知、艾布·伯克尔和欧麦尔时代，古兰知识都以口口相传的方式传播着。到奥斯曼时代，阿拉伯人开始与非阿拉伯人杂居，后来奥斯曼下令统一《古兰经》版本并抄写了几部送往各地，其他手抄本被焚毁。这一点前面已讲过。这里我们要论述的是，奥斯曼下令抄写《穆斯哈夫》为后来出现的一门学科奠定了基础，这门学科被称为“古兰书法学”或“奥斯曼定本书法学”。

我们已知，为了保护阿拉伯语的纯正，阿里曾命令艾布·阿斯沃德设置一些语法规则。因此可以说，阿里是古兰语法学的奠基者。

从更广泛的角度来讲，古兰学的奠基者包括以下几种人。

第一、圣门弟子中有四大哈里发、伊本·阿巴斯、伊本·麦斯欧德、宰德·本·萨比特、吾班叶·本·凯尔布、艾布·穆萨·阿史艾里、阿布杜拉·本·祖拜尔等。

第二、二代弟子中有穆扎希德（مجاهد）、阿塔伊·本·叶萨尔（عطاء بن يسار）、伊克里麦（عكرمة）、格塔德、哈桑·巴士拉（الحسن البصري）、赛伊德·本·朱拜尔（سعيد بن جبير）、宰德·本·阿斯莱麦（زيد بن أسلم）等人。

^① 参见：穆 3004。

第三、三代弟子中有马立克·本·艾奈斯 (مالك بن أنس)，他曾师从宰德·本·阿斯莱麦。

这些人奠定了后来被命名为“注释学”“降示背景学”“降示地点学”“废止学”“古兰词汇学”等学科。

到了记录时代，最早被记录的是《古兰经》注释，它是所有古兰学科的基础。从事这门学科并留下作品的人很多。第二世纪的学者中，有舒尔白·本·罕扎吉 (شعبة بن الحجاج) <卒于伊历160年>、苏夫扬·本·欧叶奈 (سفيان بن عيينة) <卒于伊历198年>、沃基阿·本·哲拉哈 (وكيع بن الجراح) <卒于伊历197年>等人。他们的注释主要记录了圣门弟子和二代弟子的言论。然后是泰百里，他的经注是最权威的经注，其中包含了许多正确的传述、语法、推论及有价值的见解。

伴随着“传述注经” (التفسير بالمأثور) 的产生，又产生了“理性注经” (التفسير بالرأي)。《古兰经》被整体注释，或被部分注释，或其中一章被注释，甚至某一节或几节经文被注释，如许多有关律例的经文等。

在《古兰经》的其他学科方面留下著作的有三世纪的阿里·本·麦迪尼 (علي بن المديني) <卒于伊历234年>——布哈里的老师。他的著作专讲《古兰经》降示背景。有艾布·欧拜德·本·赛俩穆。他的著作专讲废止和被废止经文、各种读法和《古兰经》的优越。有穆罕默德·本·安优布 (محمد بن أيوب الضريس) <卒于伊历294年>，他的著作专讲麦加和麦地那降示的章节。有伊本·麦尔祖班 (ابن المرزبان) <卒于伊历309年>，他著有《古兰学大全》(الحاوي في علوم القرآن)。

第四世纪的学者中，有穆罕默德·本·夏希穆 (محمد بن القاسم الأنباري) <卒于伊历328年>。他著有《奇妙的古兰学》(عجائب علوم القرآن)，并在其中论述了《古兰经》的优越，以七种读法降示，记录《穆斯哈夫》以及章、节、词的数目等。有艾布·哈桑·艾什阿里 (أبو الحسن)。他著有《古兰学宝库》(المختزن في علوم القرآن)，是一部巨著。有艾布·伯克尔·赛哲斯塔尼 (أبو بكر السجستاني) <卒于伊历330年>。他著有《<古兰经>的生僻词汇》(غريب القرآن)。有穆罕默德·本·阿里·库尔希 (محمد بن علي الكرخي) <卒于伊历360年>。他著有《<古兰经>箴言》(نكت القرآن)。有穆罕默德·本·阿里·艾德法威 (محمد بن علي الأدفوي) <卒于伊历388年>。他著有《丰富的古兰学》(الاستغناء في علوم القرآن)，有十二大册。

第五世纪的学者有阿里·本·伊布拉欣·胡费（علي بن إبراهيم الحوفي）〈卒于伊历430年〉。他著有《古兰学的证据》（البرهان في علوم القرآن）、《〈古兰经〉的语法》（إعراب القرآن）等。有艾布·阿穆尔·达尼。他著有《简明七家读法》（التيسير في القراءات السبع）、《标点的确定》（المحكم في النقط）等。

第六世纪的学者有艾布·夏希穆·阿布杜拉哈曼（أبو القاسم عبد الرحمن）〈卒于伊历581年〉。他著有《〈古兰经〉的含糊词汇》（مبهمات القرآن）。

第七世纪的学者有安兹·本·阿布杜赛俩穆（عز ابن عبد السلام）〈卒于伊历660年〉。他的著作专讲《古兰经》中的转义。有赛哈威。他的著作专讲各家读法。

后来又产生了有关《古兰经》的新学科，如《古兰经》的奇闻、《古兰经》的证据、《古兰经》的分类、《古兰经》的比喻等。

他们的共同特点是研究《古兰经》的细节。这些知识被简称为《古兰学》。

伊玛目沙斐仪曾被指控为也门阿里党的首领并为此倍遭折磨。他带着枷锁被押到巴格达去见哈里发勒希德时，后者问：“你对安拉的经典有何了解？”他说：“信士的长官啊！你询问我安拉的哪部经典呢？安拉降过许多部经典。”勒希德说：“答的好！我询问的是降给我的同宗穆罕默德的经典。”沙斐仪说：“《古兰经》的知识很多，你要询问明确的和隐晦的呢？还是要询问先降的和后降的呢？或者要询问废止的和被废止的呢？或者……？”

部分研究者认为，“古兰学”作为一个概括性词汇最早出现于阿里·本·伊布拉欣·胡费所著的《古兰学的证据》中。该书有三十册，保留下来的只有十五册，还没有经过整理和校对，现保存于开罗图书馆，经注类，59号。这套巨著尽管表面看来是经注，其实包括了部分古兰学方面的知识。《解惑》（كشف الظنون）的作者针对它而说：“其中涉及了解释生词、分析语法、注释经文等。”但刚才提到的有关《古兰经》研究的著作中，明确提到“古兰学”一词的，在我看来，最早的要数伊本·麦尔祖班的著作。

到了第六世纪，伊本·焦兹（ابن الجوزي）〈卒于伊历597年〉著了两部书，一部名为《〈古兰经〉中的罕见知识》（فنون الأفتان في عجائب علوم القرآن），另一部名为《〈古兰经〉知识精选》（المجتبى في علوم تتعلق بالقرآن）。这两部著作都被保存在开罗图书馆，依然是手抄本。

在第七世纪，赛哈威著了《诵读家的风采》(جمال القراء)，艾布·沙麦<卒于伊历665年>著了《简明古兰学》(المرشد الوجيز فيما يتعلق بالقرآن العزيز)。

在第八世纪，泽尔凯什<卒于伊历794年>著了《古兰学的证据》(البرهان في علوم القرآن)。此书由穆罕默德·艾布·法德里(محمد أبو الفضل)教授校对并发行，并为此付出了值得肯定的努力。

第九世纪的著作比较多。哲俩伦丁·布里基尼(جلال الدين البقيني) <卒于伊历824年>著了《星星落处的古兰知识》(مواقع العلوم من مواقع النجوم)。穆罕默德·本·素莱曼·卡菲吉(محمد بن سليمان الكافيجي) <卒于伊历879年>著了一本书，苏尤蒂曾提过并评论说“前所未有”。但我们没有得知此书的名字。后来苏尤蒂<卒于伊历911年>著了《古兰学精析》(التحرير في علوم القرآن)，接着又著了《古兰学精义》。

再后来，许多学者都开始编著有关《古兰经》《古兰经》历史、《古兰经》知识等方面的著作。筛赫塔西尔·哲扎伊里(طاهر الجزائري)著有《对部分古兰研究的阐释》(التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن)，筛赫穆罕默德·哲玛伦丁·夏希米(محمد جمال الدين الفاسمي)著有《注释的优美》(محاسن التأويل)，祖尔夏尼著有《古兰学的源泉》，筛赫穆罕默德·阿里·赛俩麦(محمد علي سلامة)著有《古兰学分辨方针》(منهج الفرقان في علوم القرآن)，筛赫团塔威·焦哈里(طنطاوي جوهري)著有《<古兰经>注释拾贝》(الجواهر في تفسير القرآن)，阿拉伯大文豪穆斯托法·萨迪格·拉菲伊(مصطفى صادق الرافعي)著有《<古兰经>的奇迹》(إعجاز القرآن)，赛伊德·古图布(سيد قطب)教授著有《<古兰经>中的艺术描写》(التصوير الفني في القرآن)和《在<古兰经>的荫影下》(في ظلال القرآن)，马立克·本·奈比(مالك بن نبي)教授著有《<古兰经>现象》(الظاهرة القرآنية)，勒希德·里达著有《智慧<古兰经>注释》(تفسير القرآن الحكيم)并涉及了很多古兰学方面的知识。最后，穆罕默德·阿布杜拉·代拉兹(محمد عبد الله دراز)博士著有《伟大的信息——对<古兰经>的重新思考》(النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن)。

第二篇 降示背景学

安拉为万事万物设置了起因和定数。新生儿能看见光明，需要多个前因和阶段；宇宙间发生的所有事件，都有前提和先兆；个人和环境的变化，要经过一系列的准备工作。安拉对被造物的常道就是这样的，你绝不会发现安拉的常道有任何变更。

所有事物中，只有历史才能作证这种常道的真实性及其符合生命的常规性。任何一位洞察深邃且观察细致的历史学家，如果想通过各种文献和文学来理解历史真相的话，不了解事件的前因是不可能的。

但不仅历史需要通过前提预测结果，利用前因获取真相，而是所有自然知识、社会研究、文学艺术等，都同样需要了解前因后果和得知来龙去脉。

我们不想通过对比来说明研究前因的重要性，而是想通过它来说明研究前因与我们的宗教研究关系之密切，联系之紧密。研究对象是一些听得见看得到读得出的优美文字。如果想通过文学平台来正确理解或深切体会某段文字的话，在着手研究之前必须先清除心理障碍，排除社会压力，因为这些障碍和压力会使文学家望文生义，断章取义或歪曲理解。

曾有一个文学研究者以自己的语言水平及背记很多诗词而感到自豪，还自吹自擂地说自己在搞文学研究，能体会诗人的心境。有人就呈上一段诗，让他确定吟诗的目的和环境。一看之后，他张口结舌说不出话来，然后硬着头皮搪塞了几句。他声称是褒扬诗，实际是贬斥诗；或者是爱情诗，实际是谴责诗；或者是号召和平诗，其实是鼓励战争诗。比如说此人读了这段诗：

伤哉！战争，多少人释其重负，得以休息；

凡参加者不会留下幻想和欢乐；

唯有战争中一位坚忍的少年和一匹无耻的马。

诗中的单词看起来容易，不需要查字典。但就在他急着要解释时，忽然瞥见了“多少人”（أراھط）一词。该词可能作主语，意思是这些人主动放弃战争而选择了安逸。如果是这样的话，诗的意思是告诫人们战争之残酷和结果之令人寒心，诗人以此鼓励人们放弃战争并追求和平。也可能作宾语，意思是这些人在战争中被征服并向敌人投降，以此换取安逸。诗人的意思是蔑视他们，用它来鼓励

人们拿起武器并投身战斗，不然将遭到凌辱。这个词究竟当主语还是当宾语，他不敢肯定。

但如果他了解诗人赛尔德·本·马立克（سعد بن مالك）吟此诗的语境，就不会徘徊不定。因为他会通过传述得知，赛尔德的这首诗是在含沙射影地讽刺以逃避战争而出名的哈里斯·本·安巴德（الحارث بن عباد），并号召人们参加战争，因为骑士不能屈辱地活着。

如果了解诗的创作背景有助于对它的正确理解和真实感受，并能与文学性的解释并驾齐驱的话，那么，了解降示背景和故事的来龙去脉更有助于精确理解《古兰经》，也有助于分辨出较合理较正确的解释。

仔细参悟一下《古兰经》就会知道，我们面对的《古兰经》远比注释学要崇高的多。因为经注学家们没有解开所有谜团，也没有消除所有疑惑，更没有详述所有的概括内容。也远远超越语言、语法和文学，因为《古兰经》的表达、所选用的单词以及故事中形形色色的描述，无一不与活生生的现实、真实的事件、特定的场景紧密联系在一起，好像这些英雄们一直活跃在生活的舞台上。是啊！干巴的语言解释和苦涩的修辞术语怎能展现出确信无疑的信息，又怎能演绎出事件中深藏的奥秘呢？何况有时它会可怜到连耳朵中一丝甜甜的回音也不能留下的程度。

最后我们说，我们面对的《古兰经》也超越了历史本身。读到一段历史性降示背景，不意味着我们已得到了所有。历史的内幕何其多！历史学家的谎言知多少？有多少历史空白需要填充，有多少历史缺陷应该弥补。

至于以宗教的眼光来看降示背景，从中获得的是现实而不是画面，是人而不是其他，是真理而不是其回声。因此严谨的学者禁止不懂降示背景者注释《古兰经》。这值得奇怪吗？瓦希迪（الواحي）〈卒于伊历427年〉说：“不懂经文故事及降示详情者，不可能知道经文的解释。”这些话并不过分。

他用“故事”一词来表示降示背景，暗示了一种高超的欣赏力，这种欣赏力几乎超越了艺术的界限而达到高尚的宗教目的。降示背景本来就是现世的故事，它使《古兰经》在每时每地都被痴迷地诵读着，并驱走了因连续叙述同类及先辈的故事而产生的厌倦，好像在读自己的故事——当他们缓缓地诵读安拉的训辞并沉醉在这天籁之音中时。

许多人因不懂降示背景而多次陷入迷惑之中，既不能正确理解经文，也不能确切把握主宰的启示之哲理。麦尔万·本·哈克穆曾误解了经文“有些人对于自己做过的事，洋洋得意，对于自己未曾做过的事，爱受赞颂，你绝不要以为他们将脱离刑罚，其实，他们将受痛苦地刑罚”（3：188），而误认为这是对信士的警告。于是他向门卫说：“拉斐尔（رافع）呀！你去问问伊本·阿巴斯，所有人都会以自己的所得而高兴，并且喜欢以未曾做过之事而受人赞扬，如果这样的人都要受到惩罚的话，我们将无一幸免。”伊本·阿巴斯说：“你们怎能这样理解这节经文呢？先知曾叫来犹太人询问一些事情时，他们隐藏了真相而告诉了他其他内容。他们想以此得到表扬，还以隐藏真相而得意。”接着伊本·阿巴斯读了“当时安拉和接受天经者结下约会，你们一定要为人们阐明……”（3：187～188）。明白了降示背景后，问题就会迎刃而解。

如果没有降示背景的阐释，到今天为止，许多人仍然会以经文“信道而且行善的人对于所用的饮食是毫无罪过的”（5：93）为证，而坚持认为饮用酒等麻醉品是合法的。据传曾因不知降示背景，奥斯曼·本·麦兹翁（عثمان بن مظعون）和阿穆尔·本·麦尔迪凯鲁拜（عمرو بن معديكرب）以这节经文求证说酒是合法的。看，这就是无知造成的结果！哈桑和其他人说：“禁酒时有人说：‘安拉告诉我们酒是污秽的，但那些肚子里装着酒而去世的兄弟们怎么办呢？’安拉就降下此节经文。”

如果没有降示背景，因遵守经文“东方和西方都是真主的，无论你们转向哪方，那里就是真主的方向。真主确是宽大的，确是全知的”（2：115），礼拜时，人们定会允许自己朝向所爱的方向。但懂得降示背景的人明白，这节经文讲述的是一些信士的情况。在一个黑暗的夜晚随先知礼拜时，因辨不清方向，他们就估量着礼了拜。安拉没有使任何人徒劳无功，不然他使他们均得到了拜功的回赐，既使因在黑暗的夜晚无法辨认方向而没有朝向天房。

如果专门研究降示背景，就不能涉及没有任何背景而降示的经文，如叙述先民和先知的故事，描述以往的事件，预言未来的信息，描写后世的成立和各种场景，描述天堂的恩典和火狱的刑罚等经文。类似的经文有很多，通过降示它，安拉引导大众走上正道。它与上下文有紧密的联系，但不是回答询问，也不是阐明律例。苏尤蒂说：

“有背景的经文指事发之时降示的经文。瓦希迪曾在其经注中提到

《象章》的降示背景时说：‘它的降示背景是埃赛俄比亚人进犯克尔白。’其实这无论如何算不上降示背景，而是在叙述已往的事件，如提到努哈圣人、阿德和赛穆德^①、修建克尔白的故事等。同样很明显，关于经文‘安拉以伊布拉欣为密友’（4：125），他提到的原因也不算降示背景。”

既然如此，我们的研究就局限于为了回答询问或说明律例等原因而降示的经文，并称类似的事件为“降示背景”。

采用这个术语，就意味着我们要把《古兰经》分成两类：一类与降示背景有关，另一类与降示背景无关。据传阿里、伊本·麦斯欧德等圣门弟子知道所有经文的降示背景、当事人和降示地点。但不应只看这些话的表面意义，既使他们为此发誓。因为这种夸张或许表示过分重视这部尊贵的经典和研究有关它的所有知识，或许出于对先知时代听过或见过此事者善猜并渴望人们随他们学习，以免知识随着他们的去世而消失，既使他可能没有亲历某节经文的降示，而只是从另一个圣门弟子处听到的，但他认为这就是知识，好像他亲身经历了一样。也有可能出自传述者的夸张，后来被相加于他们。原因是这种表达带有炫耀知识之嫌疑，我们很难相信这种话会出自他们之口。因为他们是以谦虚谨慎、注重礼仪、远离教法判断而为人师表的。

我们已知圣门弟子们会专心学习《古兰经》并忙于将它记在中和经中，安拉的经典占用了他们的所有时间，占据了他们的全部感官。每时每刻都有经文降示给先知，至少在一个或几个事件后会降示一节或多节经文。他们哪有时间去搜集所有经文的降示背景？他们中一个人怎能亲临所有经文的降示，又怎能同时处于经文降示的两个地点或两个时间呢？就算他背记或记录了其中的一个，但能等于应知或应背的所有降示背景吗？

符合逻辑的说法是，他们会根据精湛的知识而说出亲耳听到的内容，但不可能说出不知道的降示背景，犹如许多精通《古兰经》的学者确实不知道许多降示背景一样。随着时间的推移，人们的无知有增无减，原因是他们离纯净的源头越来越远。因此优秀的先辈对传述降示背景的人非常严格。

许多学者被问及降示背景时特别谨慎。伊本·西林说：“我询问欧拜德（عبدة）某节经文的背景时，他说，你当敬畏安拉，当说

① 阿德和赛穆德：阿拉伯半岛的两个古老部落名。

正当之言，知道《古兰经》降示背景的人已过世了。”但这种谨慎并没有阻碍他们接受圣门弟子关于这个课题的信息。当然他们有不容置疑的证据，并认为在个人见解和演绎没有余地而只依赖听和传的领域，圣门弟子的言论被当成亲耳聆听的圣训，因为他们不可能随私欲而言。圣训学家伊本·赛俩哈（ابن الصلاح）、哈克穆等人说明，亲历降示的圣门弟子讲述的降示背景，就是值得信赖的圣训，应与追溯到先知处的圣训同等对待。

二代弟子在这个领域的言论却没有这种殊荣，除过那些随圣门弟子学习过的著名经注大师，如伊克里麦、穆扎希德、赛伊德·本·朱拜尔、阿塔伊、哈桑·巴士拉、赛伊德·本·穆赛伊布（سعيد بن المسيب）、丹哈克（الضحاك）等。

亲历降示的圣门弟子和随他们学习过的二代弟子所传的信息表明，以确凿传述为条件，其目的就是确定降示背景的真实性——无论见过的、听过的或问过的。

也许学者们把了解降示背景局限于真实可信的传述内，而不接受任何个人见解或推论，就是为了确定这些事件的真实性。瓦希迪指出了这一点，他说：“除从亲历启示并精通演绎者处听取和传述外，不允许对降示背景随便说话。”接着他列举了优秀先辈们谨慎谈论降示背景的事迹。他们曾非常担心陷入假借《古兰经》的名义而毫无知识、明证和经典依据地撒谎。然后又指责同代学者的忽略这一点，好像他们对假借安拉的名义而撒谎者的警告不屑一顾。他说：“今天每个人都在无知地创新和捏造谎言，毫不在乎针对无知降示背景者的警告。”

为了不被列为捏造者和撒谎者，我们必须承认，尽管我们在努力寻找有关降示背景的正确传述，但具有背景的经文非常多，我们绝没有能力收集所有背景。通过研究各种传述系统和传述内容而得出的这些精确、广博的知识，需要用许多著作来详述。尽管前辈学者以谨慎和可信著称，但他们有关降示背景的著作仍然受到严厉的抨击，有可能我们的言论将受到的抨击会更严厉，更苛刻；对我们的指责将更无情，更刻薄。

苏尤蒂曾提到了著书论述这门学科者，接着就暗示瓦希迪的著作内容匮乏，又暗示哲阿拜里（الجعيري）〈卒于伊历732年〉精简了此书，省略了传述系统，但没增加新内容。后面又说伊布·哈哲尔著了一本书，没来得及整理就去世了。他暗示自己只看到了部分草稿，

而无缘看到全书，但并没有表明对它感兴趣或满意，甚至批评的意味更浓。因为他把他与前人的行为归于一类，而把自己在丰富、简明、确凿的著作《降示背景精粹》(لباب النقول في أسباب النزول)中的行为归于另一类。

也许我们认为苏尤蒂以这部著作倍感自豪没有多大必要，因为在后辈学者的著作中，这种不受欢迎且自以为荣的论调随处可见，在苏尤蒂本人的著作中尤为突出。

我们在乎的不是这些，而是它的弦外之音，即前人的著作缺乏一些应有的内容，否则苏尤蒂或其他人不敢暗示其匮乏。

但愿那些著作中存在的不仅仅是匮乏！不仅如此，其中更充斥着许多历史性错误、诡辩、惊人的夸张和奇谈怪论。

以瓦希迪注释经文“阻止人进入清真寺去念诵真主的尊名，且图谋拆毁清真寺者，有谁比他们更加不义呢？这等人，除非在惶恐之中，不宜进清真寺去。他们在今世将受凌辱，在后世将受重大的刑罚”（2：114）为例，他没有将它解释为对轻视教堂、废除宗教标志、侵犯其尊严、努力毁坏清真寺者的普遍警告，而陷入一个巨大的历史性错误。假如关系到某个人的话，那就简单多了，但他涉及的是《古兰经》。任何人都没有资格把自己的错误强加于《古兰经》。真奇怪，瓦希迪在这里毫不在乎地提到格塔德的一些看法，并说：“这节经文是针对巴比伦的尼布甲尼撒（بختنصر البابلي）及其手下而降示的，他们讨伐了犹太人，拆毁了耶路撒冷，罗马的天主教徒支援了他们。”

这个事件发生于公元前 633 年，但他却在这里提到了它？

但有两个原因促使他的这个错误有情可原。第一、他不是历史学家；第二、他没有优选这种说法，而只在提到前后的注释时顺便提了一下，好像他认为提一下无妨。另外两件事也有可能。第一、克里比（الكلبي）传自伊本·阿巴斯，这节经文是针对罗马人泰图斯（طيطوس）和他的天主教同伴而降示的，他们曾讨伐了以色列的后裔，杀死了其壮男，俘虏了其妇孺，焚烧了《讨拉特》，拆毁了耶路撒冷并把许多尸体仍在里面。历史学家认为这样注释无妨。因为泰图斯入侵并拆毁耶路撒冷发生在公元 70 年。第二、阿塔伊传自伊本·阿巴斯，它是针对麦加的多神教徒而降示的，他们曾阻止穆斯林进入禁寺纪念安拉。他指的是侯代比叶事件。偶然看来这种解释更接近上下文和历史，或者说至少与相隔较远的泰图斯事件相比

更有可能，但没有理由说它就是经文所指的。他的这种注释会受到质疑，因为阿拉伯人早在愚昧时代就修建了克尔白，认为它是高贵和自豪的来源，而且没有着力破坏它。但经文指责的，只是他们在侯代比叶年阻碍先知和圣门弟子进入禁寺。

由于不懂历史，瓦希迪犯得这个严重错误可以谅解，可能他指的是被犹太人称为尼布甲尼撒二世（بختنصر الثاني）的罗马大帝艾尔迪纳里（أردينال），出现于公元 130 年以后。他在耶路撒冷的废墟上建立起了一座美丽的城市，又在城里修建了许多浴室，并在素莱曼神殿的废墟上为木星修建了一座神殿并禁止犹太人进入该城，违者格杀勿论。

如果我们为瓦希迪找这样的借口的话，那么针对身为经注学家和历史学家的泰百里又该怎样讲呢？他没有像瓦希迪那样满足于提到该事件，而是按惯例从众多解释中优选了它。他说：“针对这节经文，最适合的是主张指天主教徒的说法，因为他们曾积极帮助尼布甲尼撒拆毁耶路撒冷。尼布甲尼撒撤走后，他们又阻止以色列的信徒在里面礼拜。”

假如我们统计类似的被当作降示背景的历史性错误的话，就会偏离主题。在这里，我们将抓紧时间研究错误的原因。我们认为其主要原因是大多数学者认为每节经文必有背景，甚至有关先民的事件也不例外。但如果必须要找降示背景的话，为什么不在先知时代的那些人——无论信士、多神教徒或其他人——中寻找呢？

针对上述经文，我们可用仔细研究上下文的方法来代替其降示背景。研究者会看到，它的对象是所有有经人以及他们的同类者和所有侵犯教堂尊严的行为——无论发生于哪个时代和哪些人，无论实现与否。经文没有针对任何特定的人物、地点和时间，而是在严厉警告发生于所有时间和地点的所有破坏教堂者。

选择这种注释法，能使注经家避免妄猜降示背景，能区分出没有降示背景的一些章节。没有背景降示的经文是可以理解的，或者说有一个概括性背景，但不应被视为实际背景，也是符合逻辑的。如穆萨圣人的故事在《古兰经》中曾以多种形式出现，它没有依赖任何背景而降示。如果真想为其找个背景的话，那只能是一个概括性背景，即安慰倍受野蛮族人伤害的先知，但不能说针对穆萨圣人及其民众而降示的，因为它降示给故事发生后的多个世纪。对当事人已过世的经文，只能说为安慰先知而降示的。

有关优素福圣人的故事中提到一些圣门弟子说：“安拉的使者呀！但愿你能为我们讲个故事。”安拉就降示了这章的前几节经文。用类似的故事来反驳是没有任何意义的，因为整章的降示都跟圣门弟子的要求有关，而不仅仅是前几节。他们非常渴望包含教诲的《古兰经》故事降示，就把这种渴望聆听最优美故事的愿望说给了先知。这不值得奇怪，犹如犹太人询问双角王的故事不值得奇怪一样。格塔德说：“犹太人询问先知有关双角王的故事，安拉就降示了如下经文：‘他们询问你双角王的故事。你说，我将会告诉你们他的一些情况’（18：83）。”

因此我们在表达有背景的一类时，没有过分地说它包括过去的所有事件、《古兰经》的所有故事、后世的所有场景以及天堂和火狱的所有描述，而说它包括了其中的大多数。当然部分事件是有背景的，但对研究者而言，需要降示背景相对其他领域较少。如果他看到有关功修与社交、合法与非法、权利与义务、战争及国际条约时，就会很快想到降示背景。因为只有将这些事项与背景联系起来并使自己置身于启示降示的环境中时，才能理解它。

以往事为降示背景是经注学家无意的过失，我们可以忽略。但还有一个困难需要我们去面对，即传述背景者的用词。因为有些正确传述的表达直截了当，有些则模棱两可。如有时传述者说：“这节经文的降示背景如何如何。”有些人表达时，则用一个表示先后顺序的连词来表示在某个事件或某个询问后某节经文降示了。如他说：“发生了某件事或有人询问先知某件事后，某节经文就降示了。”这也是明确说明降示背景。但如果他只说“某节经文为某件事而降示了”的话，这种表达就还包含着另一层含义——这节经文所包含的律例。泽尔凯什说：“众所周知，如果圣门弟子和二代弟子说‘某节经文为某件事而下降’的话，指的是这节经文包括的某个律例，而不只指降示背景。一些圣训学家认为，用这种表达方式传述的圣训应视为传述系统连贯的先知训。如伊本·欧麦尔针对‘你们的妻子是你们的田地’（2：223）的解释。伊玛目艾哈迈德、穆斯林等学者则认为，应视之为以某节经文为某个律例求证的一种，或视之为注释的一种，而不能视之为传述事件之类。”

如果一个传述人说：“此经文为某事而降”，另一位说：“此经文为其他事而降”的话，如果经文能表达两种意义，就将它用于这两件事，无任何矛盾。否则只认可经文表达的且受上下文支持的

意义。如果其中一位传述人明确说明“它为某事而降”的话，就只认可他的话，因为明确的比模棱两可的更值得认可。

有时关于一节经文会传述多个背景，每个背景都明确说明它是此节经文的降示背景。在这种情形下，学者们会用非常精确的评比标准来评出其优劣，或进行可接受的中和。如果两种传述都正确无误且不能分出优劣，就让两个传述都发挥作用，即确定这节经文有两个降示背景，它针对这两件事而降示了。如两大筛赫传自赛哈里·本·赛尔德（سهل بن سعد），欧沃米尔（عويمر）去对白尼·阿吉兰（بني عجلان）的头领阿岁穆·本·阿迪伊（عاصم بن عدي）说：“如果有人发现自己的妻子和另一个男人在一起时，你们会对他怎么判断？他能否杀掉他，然后你们再让他偿命，或者还有其他办法？你替我询问一下先知。”阿岁穆就去对先知说：“安拉的使者啊！”但先知讨厌并批评刨根问底。欧沃米尔说：“以安拉起誓！我不会停止，直到我得出结果。”他就去对先知说：“安拉的使者啊！有人发现自己的妻子和另一个男人在一起时，他能否杀掉他，然后你们再让他偿命，或者还有其他办法？”先知说：“安拉已为你和那个女人降示了《古兰经》。”他就让他俩赌咒，他俩就照办了^①。伊克里麦传自伊本·阿巴斯，希俩里·本·吾曼叶（هلال بن أمية）到先知跟前妄称自己的妻子与舍里克·本·赛哈玛（شريك بن سحماء）有染。先知说：“拿出证据来，否则要受鞭打。”他说：“安拉的使者啊！如果有人发现自己的妻子和别的男人在一起，他还去找证据吗？”哲布拉伊莱天使就来启示了如下经文：“凡告发自己的妻子，除本人外别无见证人……”（24：6~9）^②。

两个事件的时间相近会为中和提供方便。即一位圣门弟子先提出问题，先知还没回答，另一位又来询问相同问题，安拉就降示经文回答了两个问题。也可能两件事会同时发生。如赫推布（الخطيب）〈卒于伊历 463 年〉所言：“以背景众多来对待是明显的，值得认可的，何况没有任何借口不接受背景众多之说。”伊布·哈哲尔也持这种观点。

如果两种传述都确凿且不能分出优劣，但由于间隔太长不能中和，就以多次降示来对待。如拜哈给（البيهقي）〈卒于伊历 458 年〉和班扎尔（البنزار）〈卒于伊历 292 年〉传自艾布·胡莱勒，先知站在

① 参见：布4745。

② 参见：布4747。

已殉教并被毁容的哈穆泽（حمزة）跟前说：“我一定要毁掉他们中七十个人的容貌来为你报仇。”先知还站着，哲布拉伊莱天使就来启示了《蜜蜂章》的最后三节经文：“**如果你们要报复，就应当依照你们所受的伤害而报复……**”（16：126~128）^①。另据提尔米兹和哈克穆传自吾班叶·本·凯尔布，他说：“在吾候德日，包括哈穆泽在内的六十四个辅士和六个迁士殉教，他们都被毁容。辅士们说：‘如果有一天我们胜利的话，定会加倍报复他们。’到了解放麦加之日，安拉降示了《蜜蜂章》的最后几节经文。”^②由于相隔太远，中和这两个传述是不可能的，一个与吾候德战役有关，另一个与解放麦加有关，二者相隔几年。针对类似的情况，我们只能说经文多次降示了，第一次降示给吾候德战役后，第二次降示给解放麦加后。

同一类型的还有布哈里传自穆赛伊布（المسيب）的圣训：艾布·塔里布临终时，先知来看他，艾布·哲哈里（أبو جهل）和阿布杜拉·本·艾布吾曼叶（عبد الله بن أبو أمية）在场。先知说：“叔叔啊！你念‘لا إله إلا الله’（除安拉外，没有任何真正值得崇拜者），我一定在安拉面前替你辩护。”艾布·哲哈里和阿布杜拉·本·艾布吾曼叶说：“艾布·塔里布啊！难道你要背叛阿布杜·蒙泰里布的宗教吗？”先知说：“我一定会为你求饶，只要不被禁止”。安拉就降示了：“**先知和信士不能为多神教徒求饶，即使是近亲……**”^③的经文（9：113）。大家公认，这节经文是最迟降示给麦地那的，但艾布·塔里布去世于麦加。

同类型的还有《忠诚章》，为了回答麦加的多神教徒降了一次，为了回答麦地那的有经人又降了一次。多次降示没有任何妨碍。

泽尔凯什在《明证》中说：“有时为了重温某事或避免忘记，某些经文会降示多次，如《开端章》，据说在麦加降示了一次，在麦地那降示了一次。”

如果两种传述都确凿，但由于其中之一更确凿或其传述者是参与者，并且能分出优良的话，无疑要采用更确凿和更优越的。如布哈里传自伊本·麦斯欧德，我曾与先知在麦地那一起行走，当时他拄着一根椰枣枝。经过一些犹太人时，有人说：“询问一下他关于

① 参见：《مسند البزار》第 9530 段；《شعب الإيمان》第 9253 段。

② 参见：提 3129。

③ 参见：布 1360。

灵魂的情况吧。”他们就说：“你为我们谈谈关于灵魂的情况吧。”他就抬起头站了一会儿，我知道他在接受启示。启示结束后，他说：“你说，灵魂是我养主的命令，你们只被赐予很少的知识。”（17：85）^①

提尔米兹传述了一段圣训并认为确凿，伊本·阿巴斯说：“古莱氏人对犹太人说：‘请为我们提一些问题，我们去问一下此人。’他们说：‘你们问一下他关于灵魂的问题。’他们就问了他，安拉就降示了上述经文。”^②

这两个传述中一个由布哈里传述，是确凿圣训，另一个由提尔米兹传述，也是确凿圣训，但公认《布哈里确凿圣训集》优先于《提尔米兹圣训集》。从这个角度讲，前一传述更胜一筹，而且这个背景的传述人伊本·麦斯欧德是事件的参与者和目睹者——耳闻不如眼见。这是分出优劣的第二个理由，甚至是区分优劣最有力的理由。

如果在说明背景时要采用更确凿的传述，在存在另一段确凿但次一等的传述的情况下，显然要依靠更确凿的传述，放弃次一等的传述。如两大筛赫等人传自仲德布（جندب），先知因病卧床两日或三日，一个女人来说：“穆罕默德啊！我认为你的主已抛弃了你。”安拉就降示了“誓以上午，誓以黑夜，当其寂静的时候，你的主没有弃绝你，也没有怨恨你”（93：1~3）。^③

泰拜拉尼（الطبراني）〈卒于伊历 360 年〉和伊本·艾布筛白（ابن أبي شيبة）〈卒于伊历 297 年〉传自先知的一位女仆，一只小狗跑进先知的房间后死在床下。连续四天，先知没有接到启示。先知就说：“豪莱（خولة）啊！先知家究竟怎么了？怎么哲布拉伊莱不来了？”我想，应该整理并打扫一下房间。于是我就拿了扫把去打扫床下并把一只小狗清理了出去。然后先知胡子抖动着来了——接受启示时他会发抖，安拉就降示了上述经文^④。

这个传述的伪造味很浓，因为它的用词和用意都使人吃惊并感到陌生。与此同时，第一段传述是确凿无疑的。在这种情况下，没有必要询问要采用哪一个，放弃哪一个。因为真假是无法相比的。

① 参见：布 125。

② 参见：提 3140。

③ 参见：布 4950；穆 1797。

④ 参见：《泰拜拉尼大圣训集》第 636 段。

伊本·哈哲尔说：“由于小狗的原因，哲布拉伊莱天使迟迟不来的故事是很出名的，但它成为降示背景是不可思议的，而且传述系统中有不为人所知者，所以应依靠确凿传述。”

有时一个事件会成为两节或多节经文的背景，学者们会用“启示众多背景单一”来表达。一个事件成为两次启示的背景的，如泰百里、泰拜拉尼和伊本·穆尔德威（ابن مردويه）〈卒于伊历 410 年〉传自伊本·阿巴斯：先知曾坐在树荫下，忽然说：“马上要来一个人，会用魔眼看你们。他来时，你们不要与他说话。”话音未落，就出现了一个蓝眼人。先知叫来他说：“你和你的伙伴们为什么要骂我？”此人就去带来了他的伙伴们，他们都发誓说绝无此事。先知就原谅了他们，随即安拉就降示了“他们以真主盟誓，说他们没说什么，其实他们却已说过不信道的话，而且他们在表示信奉伊斯兰之后，又不信了，他们确已图谋不轨，但未得逞。他们非难，只因为真主及其使者以其恩惠使他们富足。如果他们悔过，那对他们是有更有益的；如果背弃，真主就要在今世使他们遭受痛苦的刑罚。他们在大地上没有任何保护者，也没有任何援助者”（9：74）^①。

哈克穆收集了同样的圣训，但他提到安拉就降示了“在那日，真主将使他们统统复活，他们对他盟誓，犹如他们现在对你们盟誓一样；他们以为他们是获得效果的。真的，他们确是说谎的”（58：18）^②。

某事件成为多次启示的降示背景的，有哈克穆和提尔米兹传自媪姆·赛莱麦的传述，她说：“安拉的使者啊！我没听到安拉提到妇女迁徙之事。”安拉就降示了“他们的主应答了他们：‘我绝不使你们中任何一个行善者徒劳无酬，无论他是男的还是女的，——男女是相生的。迁徙异乡者、被人驱逐者、为主道而受害者、参加战斗者、被敌杀伤者，我必消除他们的过失，我必使他们进入那下临诸河的乐园。这是从真主发出的报酬。在真主那里，有优美的报酬’”（3：195）^③。

哈克穆传自她的另一传述提到，她说：“我说：‘安拉的使者啊！它（启示）只提到男人而不提到妇女。’安拉就降示了‘顺服的男女、信道的男女、服从的男女、诚实的男女、坚忍的男女、恭

① 参见：《泰拜拉尼大圣训集》第 12307 段。

② 参见：《المستدرک》第 3795 段。

③ 参见：提 3023；《المستدرک》第 3174 段。

敬的男女、好施的男女、斋戒的男女、保守贞操的男女、常记真主的男女，真主已为他们预备了赦宥和重大的报酬’（33：35），又降示了《伊姆兰的家属章》的上述经文。”

这就是谨慎的经注学家们用来鉴别降示背景的标准。如我们所见，这些标准术语精确，研究到位，推敲细致，溯源彻底。通过这些标准，可靠的学者们得到了开启降示背景的密钥，避免了草率者的盲目和极端者的荒谬，也避免了陷入历史学家们毫无意义的幻想之中。因为他们置研究《古兰经》于历史传述之上，犹如置它于经注学和语法修辞的规则之上一样。

根据这种严格而深入的研究，这些严谨的学者们发现，用这些独特的方法得出的降示背景和上下文需要协调的经文之间没有丝毫矛盾。因为《古兰经》就是根据降示背景并符合所发事件而零星降示的，然后奉安拉的旨意，先知命人把这些经文置放在适合的位置上。从而确定了启示的意义，保护了《古兰经》的风格及优美的协调。

这种集历史和文学于一体的作法，包含着文字无法表达的艺术性和责任感。为了了解降示背景，他们以时间为条件但没有忽视历史真相。为了照顾上下文的协调，他们深究时代思潮但没有忽略艺术性协调。因为时间只在降示背景中被当作条件，而在协调中不是条件，因为协调的目的是把经文放在一个合适的位置。泽尔凯什所言也如此。

符合哲理而被排列在字里行间，根据事件被牢记在内心深处的经文何其多！在《妇女章》中安拉说：“难道你没有看见吗？曾受一部分天经的人，确信偶像和恶魔。他们指着不信道的人说：‘这等人的道路比信道者的道路更正当些’”（4：51）。这节经文针对一个名叫凯尔布·本·艾什拉夫（كعب بن الأشرف）的犹太人而降示的。他曾亲眼目睹了白德尔战役中的被杀者，然后到麦加去鼓励多神教徒去找先知复仇。他们问，谁的道路更正确，是他们自己的道路呢，还是信士们的道路？为了照顾他们的情感，他说：“不然，你们的道路比他们的道路更端正。”

针对此人及赞同此言的有经人，先后降示了许多经文。上述经文的下文转向了新的内容——把信托物交还给其主人。安拉说：

“安拉命令你们把信托物交给其主人”（4：58）。经注学家们说：这节经文针对克尔白的管理员奥斯曼·本·泰里哈（عثمان بن طلحة）

而降示。在解放麦加之日，先知从他手中拿走了克尔白的钥匙，然后又还给他。这节经文与前节经文相隔六年，为什么要把这些经文排在那些经文之后？为什么要在那个话题之后讲这个话题而不在乎相隔久远？

严谨的学者们找出了两个话题之间的共同点，使它们成为结构紧密首尾相连并前呼后应的一个整体。他们认为，为了顾及多神教徒的情感而说“你们的道路比他们的道路更端正”者，正是一些有经人。他们从自己的经典中了解到先知将被派遣，也了解到他的特征。他们曾结约不隐瞒这个信托，后来却违约了。这种违约和隐瞒的情形与那些承担义务却不完成者的情形非常相似，所以非常适合号召他们及所有人重视并完成所承担的义务。

有时经注学家会先于降示背景而提到经文间的协调。也许这样做并不过分，只要他们认为这样做更恰当的话。但有时了解协调的哲理取决于了解降示背景，他们就必须先提到降示背景。这样做也许能达到更好的效果，犹如他们针对交付信托物于主人的经文所做的那样。如果先不确定背景，读者很难得知经文上下相吻合的哲理。

尽管经注学家们习惯于先提到降示背景，但他们仍然会问，为了更能说明经文间的紧密联系和相互协调，词句的结构及各种场景和画面，先提到协调的哲理更适合呢，还是先提到背景更适合呢？这是一门伟大的知识，蕴含着《古兰经》的奥秘和精彩，大多数教法律例都借它而得以解决。大学者艾布·伯克尔·尼萨布里（أبو بكر النيسابوري）〈卒于伊历406年〉曾在巴格达显露了这门学问，令本地学者无地自容，因为他们不懂经文之间相互协调的哲理。当有人读给他一节或一章经文时，他就会问，为什么要把这节经文放在这节经文旁边？把这一章放在这一章后面的哲理是什么？

他的这种行为包含了一种新的动向，即揭示经文之间相互协调的哲理的同时，也揭示了各章之间相互协调的哲理。实际上，首先应该研究并得出结果的是经文之间相互协调的哲理。因为研究每节经文的情况时，首先要知道它与前面的经文有没有联系。如果没有的话，它与前面相互协调的哲理是什么？为什么要这样衔接？

至于研究各章之间相互协调的哲理，则应以“章序是指示性的”为原则——尽管有些勉强。但这绝不意味着相连的两章之间必须有某种联系，犹如从理性方面讲，“节序是指示性的”并不意味着它们之间必须相互联系一样——如果每一节经文都有不同的背景的

话。同样从理性方面讲，按指示排序经文不意味着具有不同背景的经文之间必须有联系。

一般情况下，每章都有一个明显的主题，其他成分都以此为中
心。这些成分的各段落之间有紧密联系，但每章特有的主题不应该
成为所有章节的主题。经注学家们不该这样勉强，他们只需说出上章
的最后经文和下章的开头经文之间的联系即可，好像二者之间的关
系是节和节之间的细节关系——如果不以“起始词”分开的话，而
不是章和章之间的整体关系。

据我们观察，确定各章节间的相互协调属于自然或勉强，要以
各主题之间的相似程度为标准。如果前后一致，就是可接受的，可
理解的。如果背景不同，则称不上协调。有句话说得太实际了：合
理而被理智接受的，才是真正的协调。

确定这个精确标准的原因是，各节或各章之间的相互协调有时
明显，有时不明显。各节之间明显的现象多，各章之间明显的情况
少。因为一个需要强调、注释、连接、说明、除外、限制、插入、
补充的话题，用一节经文很难说清楚，而需要多节经文，并且这些
先后出现的经文显得如同年龄划一的同代人一样。

《古兰经》说：“他们询问新月的情况，你说，新月是人事和
朝觐的时记。正义绝不是从房屋后面穿洞进去，但正义是敬畏。”

(2: 189) 诵读此经文者要问：新月与进屋有什么联系？经过研究
他才明白，原来《古兰经》在暗示询问者的询问不在其位。好像有
人询问新月圆缺的哲理时，他对他们说，众所周知，安拉的所有行
为都包含明显的哲理和仆人的利益。你们不要询问这些而应看看自
己的一些行为，因为它根本不是善举，但你们却自以为是。

很明显，在关于新月的经文中，我们已揭示了一节经文中相继
出现的两种内容之间的联系。为了不使一节经文显得首尾不连贯，
我们必须这样做。针对用分隔符分开的两节独立经文，难道我们没
有这样做吗？是谁规定经文的结尾必须成为断开的标志？

读一读经文“难道他们不观察吗？骆驼是怎样造成的？天是
怎样升高的？山峦是怎样竖起的？大地是怎样展开的”（88: 17~
20），我们会看到升高天和创造骆驼没有联系，展开大地跟竖起山
峦更不沾边。在这几节经文间，我们看不出任何联系。但为什么不
想想最低程度的联系呢？即被呈现在人类眼前的宇宙现象之间的
协调，它把高高的天空、平坦的大地、耸立的大山、突出的驼峰全

部置于一个空间和方向协调的平面上。我们将引用泽尔凯什的话来说明它们之间的联系。他说：“根据游牧人的习惯，它同时提到了这几种事物。因为他们的生活离不开骆驼，所以非常重视它；骆驼需要水、草和雨水，致使他们经常仰望天空；他们需要容身的住所和庇护的堡垒，在这方面没有什么能与大山相比；由于不能长时间呆在家中，他们必须在大地上走动。如果游牧人仔细想一想，就会发现这些事物按经文提到的顺序而出现在这个画面中。

经文“不要急着读它而动你的舌头”（75:16）前面是“不然，人类是明察自己的，既使他抛出许多借口”（75:14~15），后面是“绝不然！不然你们喜爱今世，放弃后世”（75:20~21）。读一读这些经文，我们会发现它们之间没有任何联系。但难道称今世为“快速的”没有指出生命的短暂吗？这与先知为接受启示而忙着动舌头是相吻合的。好像安拉对他说，你当仔细参悟所接受的启示，在转眼即逝的生活中，你不要与他人一样慌张。

安拉说：“阿丹的子孙啊！我确已为你们而创造了遮盖阴部的衣服和装饰的衣服，敬畏的衣服尤为优美。”（7:26）又说：“犹如他把你们始祖父母的衣服脱下，而揭示他俩的阴部，然后把他俩诱出乐园。”（7:27）针对这两节经文相互协调的哲理，泽麦赫舍里说的一些话很在理。他说：“前面的经文提到他俩羞体显露，顺便提到了用树叶遮挡，以示安拉创造衣服的恩惠和裸露羞体的丑贱，同时指出遮盖羞体是伟大的敬畏之举。”

还有，“同类相聚”是文学中常见的一种用法。针对《战利品章》第4节和第5节经文之间的协调关系，可以使它发挥作用。因为安拉命令先知奖励参战者时，一些圣门弟子不情愿；犹如他奉命走出家门带领他们去拦劫商队时，他们不情愿一样。在这里，他把他们不情愿奖励参战者比作他们不情愿随他去战争。

读《古兰经》者只可运用自己的文学知识和逻辑思维，就能明白经文之间协调的道理，发现其中有机的联系——广泛的或特殊的、内在的或外在的、理性的、感性的或幻想的，但这些词句本身却不带有术语性或哲学性的含义。在许多情况下，经文之间会存在一种必然的因果关系，有时则会出现相对关系，如提到惩罚后提到慈悯，描述火狱后描述天堂，开发理智后启迪心灵，颁布律例后加以劝谏等。

这是一种人类与生俱有的逻辑方法，我们认为通过它能轻而易举地得知节文间协调的道理，少数例外。

读一下艾布·哲尔法的《〈古兰经〉章序揭秘》(البرهان في مناسبة ترتيب سور القرآن)，就会看到许多晦涩难懂的内容。我们认为，经注家不愿涉足这一领域不仅是因为它深奥，更是由于它益处少且较为牵强。甚至有些人在寻找两章的前面、中间或最后的两个相似词或两节相似的经文时，由于劳累过度而送命。

有人妄称《黄牛章》的开端经文“艾里夫·俩目·米目，那本经毫无怀疑”(2: 1)是在暗示《开端章》中“求你指引我们走上正道”(1: 6)中的“正道”。好像他们要求正道时，有声音说，你们要求获得的正道就是这本经典。有人妄言《创造者章》以赞主开始，正好与《赛伯邑章》最后一节经文“他们将因障碍而不能获得他们所欲望的”(34: 54)相吻合。以“赞主超绝”开始的《蚂蚁章》和以“赞颂全归安拉”开始的《山洞章》相吻合，因为“赞主超绝”总是出现在“赞颂全归安拉”之前。《多福章》的内容与《什物章》的内容相反，理应排在它后面。因为前一章描述伪信士的四种恶习：吝啬不舍，放弃拜功，沽名钓誉和拒借什物。后一章相对“吝啬不舍”而提到了“我确已赐与你多福”(108: 1)；相对“放弃拜功”而提到了“你当礼拜”(108: 2)；相对“沽名钓誉”而提到了“为你的主”(108: 2)而不能为人；相对“拒借什物”而提到“你要献牲”(108: 3)，即要施舍掉献牲的肉。

最为荒唐的要数艾哈法什(الأخفش)的说法。他认为《象章》和《古莱氏章》之间的联系与“法老的侍从曾拾取了他，以致他成为他们的敌人和忧患”(28: 8)属一类，即犹如安拉使拾到穆萨圣人成为法老家属的忧患一样，他也使象军诡计的恶果成为对古莱氏人的伤害。

为了找出章节之间相互协调的哲理，无论勉强者怎样勉强，但毫无疑问，摘取硕果者是那些谨慎的注经家们。他们放弃所有勉强而满足于这部历时 23 年的真经。它包含着多种教法律例和背景，每节和每章之间的相互协调达到最完美程度，甚至许多地方的相互协调不需要降示背景，其艺术性吻合足可取代历史事件。最终，这些经文相协调的章节成为戴在时光脖子上的 114 条项链。

你一定会发现，《古兰经》是所有典籍中最注重艺术性协调的；也一定会发现，我们中谨慎的学者们是最渴望得到协调之哲理的。

如果降示背景不为人所知，或虽为人所知但不确切，或虽确切但不出名，他就会用经文之间的协调来取代。有时通过这些方式也能确定降示背景，增强联系，说明上下文的动态。这些协调一起汇成一门伟大的“经文协调学”。

除经文间的协调外，《古兰经》还用各种协调来代替没有被提到的降示背景。如果在启示时代出现过众所周知的背景或亲眼目睹的实事的话，则用一些活动的画面，不断出现且充满生气的场景或各种相似的模式来强调其内涵。

在《古兰经》的内容中，眼睛不会错过以下三类新颖的协调方式：第一、学者们公认可以使背景超越化^①；第二、使具有特殊背景的经文普及化；第三、超越时空和背景的人物描写。

《辩诉者章》的前几节经文针对奥斯·本·萨米特（أوس بن الصامت）而降，他将妻比母^②并使她非法化。经文说明了挽救措施——释放一个奴隶、连续斋戒两个月或为六十个穷人供食。时过不久，赛莱麦·本·赛哈拉（سلمة بن صخر）也发生了类似事件。当他询问时，先知以安拉针对奥斯而降示的经文作了答复。

赛莱麦事件不是经文降示的背景，奥斯事件才是实际背景，但学者们公认可将这些经文用于其他人。所以在注释时，他们会说将妻比母的经文针对赛莱麦·本·萨哈拉而降示。

在诬陷事件中，诬陷之刑是针对诬陷信士之母阿伊舍的人而降示的。诬陷者是众所周知的，但该刑法可超越他们而用于其他诬陷者，尽管他们的罪过更丑恶，更严重。因为他们的诬陷对象是信士之母。表达时，经文用了一个泛指性词汇，以包括阿伊舍和其他贞节妇女。安拉说：“冤枉贞节的妇女者……。”（24：4）

使经文超越背景之说，促使大多数学者采用词句的泛指性而不采用原因的特指性。有些泛指性经文因特殊原因而降，但它包含此原因的所有成分的同时，也会包括其他内容，因为《古兰经》的泛指性词汇特指一个人是不可理喻的。伊本·泰米叶（ابن تيمية）说：“针对有特殊原因的泛指性词汇能否局限于其原因，人们众说纷纭，莫衷一是，但任何人没有说过经训中的泛指专指一个人。”这些话最低表明它用于当事者的同时，还泛指同类者，它的泛指不是根据

① 即把由于某一个背景而降示的经文说成由于其他背景而降示的。

② 阿拉伯人的一种陋习。他们中有人如果想离弃自己的妻子，就把她比作母亲，或把她某一肢体比作母亲的某一肢体。

词句而定的。有特殊背景的经文如果是命令或禁令，自然包括当事人和同类。

以伊斯兰传入麦地那初期的伪信活动为例，它对许多历史性事件都有明显的影响。从伊历元年到先知归真，它采取了多种形式。在许多章节中，《古兰经》对这种运动及伪信者的奸计和谣言进行了猛烈抨击，甚至针对他们降示了一章，并以其专用名词而命了名^①。名称可代表其主人，标题能说明其内容。这章的许多经文以最丑陋的形象描绘了伪信士，暗示他们呆板，笨蠢；把他们比作靠在墙边的雕像和木偶，毫无生气；形容他们胆小如鼠，每当感到一点动静或听到一丝声音时就惊恐万分，尽管装得镇定自若，看上去身体魁梧令人羡慕。看看下面这段奇妙的经文，它活灵活现地描述了他们及他们的显著标志：“当你看见他们的时候，他们会使你称赞；如果他们说话，你就静听他们的言辞。他们好像木偶一样，他们以为一切呐喊都是对他们而发的。他们确是坏人，你当谨防他们。愿真主诛灭他们！他们是如何勃谬的呢？”（63：4）。

在启示时代，这些伪信士出现于奥斯和赫兹勒吉两个部落中，但很快消亡。难道《古兰经》用泛指词汇专指他们吗？这样合理吗？既然《古兰经》已提到了他们并对他们进行了恰如其份的描述，那么在过去和将来，使这些经文及同类经文成为广泛性的教训和永久性的借鉴不可以吗？有什么符合理性的理由来限制这样做呢？——尽管大家都声称自己坚持的才是真理！难道伊本·阿巴斯、艾布·阿里叶（أبو العالية）、哈桑、格塔德、苏迪（السدي）等经注家说得不对吗？在注释类似的经文时，他们说：“它指的是奥斯和赫兹勒吉部落的伪信士及其同类，即使降示时特指这两个部落。”

先知时代最早发生的战役中，穆斯林既要防御外敌更要警惕内奸。《妇女章》的一些经文指出，信士中隐藏着一些人，战争中专门消弱士气，传播谣言。他们正是被号召参战时推三托四，溜在后方的投机取巧者。如果信士受到考验或遇到灾难，他们就对自己的滞留兴高采烈，对自己的逃避感到欣慰，因为它使他们免遭失败、被杀或受伤。如果信士战胜敌人并打垮他们时，他们就忧心忡忡后悔万分，妄想曾与信士们在一起冲锋陷阵，杀敌立功，从而得到荣耀和战利品。读一读如下经文，就会发现它对心理的艺术性描写完全摆在眼前：“你们中确有人逗留后方，如果你们遭遇灾难，他就

① 即《伪信士章》

说：‘真主确已护佑我，因为没有同他们在前方。’如果从真主降示的恩惠降临你们，他必定说，好像在你们和他们之间没有一点友谊一样。但愿我曾同他们同在前方，而获得伟大的成功。”（4：72~73）但在刻画这种心理状态时，《古兰经》选择了这两节精辟的经文，不专指先知时代特定战役中一些特定的人，既使部分注释家——如穆扎希德、格塔德等人这样说过，而用它那奇异罕见的笔锋在画板上描绘了那些随时随地都不断出现的人群。伊本·朱莱吉（ابن جرير）〈卒于伊历 150 年〉注释这节经文时就是这样理解的，他说：“这两节经文描述了伪信士阻碍穆斯林为主道奋斗的行为。敌人胜利时，他们就会幸灾乐祸；穆斯林胜利时，他们则会疾愤满腔。

我们可以此类推。如《诽谤者章》的开头所描绘的卑鄙小人的形象——用尖刻的舌头挖苦别人，用轻视的目光小瞧别人，用滑稽的动作取笑别人；克扣他人的所得，无视他人的尊严，其生活的唯一目的就是聚财，并认为它能使自己长生不老。针对类似的小人，《古兰经》说：“**伤哉！每个诽谤者、诋毁者，他聚集钱财并加以盘算，他以为他的钱财能使他不灭。**”（104：1~3）部分经注学家限定了这个画面的范围，认为这里指的是艾赫奈斯·本·舍里格（الأخنس بن شريك）。但泽麦赫舍里反驳了他们并声明自己的主张说：“可以说背景是特指的，警告是泛指。它包括了所有犯此丑行者，也暗示了为其而降示者。因为这样更能制止和讽刺他。

泽尔凯什也注意到了这一点，并专门写了一篇文章来论述“背景的特指和词句的泛指”。他在其中说：“有时背景是特指的，词句是泛指的，以提醒人们被认可的是词句的泛指性。”然后他引证了泽麦赫舍里针对《诽谤者章》所说的话。

当然，在每个时代每个环境中都会出现与此相似的模式，但它必须首先包括那些特指的人。《古兰经》中还有另一些类型，经注学家无论如何努力也不能确定其特指的人群，因为它超越时空和种类。最初降示时它就没有任何背景、前提和范围，而好像它是一些相互衬映的艺术画板，在描绘整个人类或具有某些特征的个体。

第三篇 麦加章和麦地那章

被派遣以前，先知度过了很长时间，不懂什么是经典，什么是信仰，然后被安拉选派为接受启示并传达使命的先知。与以前的许多先知一样，他到四十岁时才被派遣，以便他的决心更强烈，意志更坚定，体魄更强壮，思维更成熟，经验更丰富，心灵更坚韧。

部分注经家忙着寻找表示先知为圣前年龄的经文，但只找到借先知之口而说的一句话：“以前，在你们中间，我确已呆过一段时间”（10：16）。于是就断言，“一段时间”是“四十岁”的同义词。

这种仓促的注释混淆了多少词义和历史真相啊！

真的！“一段时间”与他们的断言毫无关系，它不表示任何明确的数字意义，但通过句子结构或历史真相，它也可能暗示它。这些注经家从先知传记中受到启发，就把《古兰经》文与实际情况结合起来。

一些东方学家妄言研究者不能确定启示开始时先知的年龄。他们对该经文进行了注释，同时提出了一些疑惑。但这纯属狡辩或愚蠢之举。部分人还以传述相互矛盾为难以确定的原因。与此同时，另一些人则以阿拉伯人和大多数闪族人的习惯来注释它，并为这个饱含奥秘的数字“四十”加上了魔术的性质。

妄称传述相互矛盾是一种明显的狡辩，因为传述众多绝不意味着相互矛盾，而矛盾只出现在各方面相等且分不出优劣的传述中。圣训学家们对这些专用术语进行了详细的论述，并指出如果能分出优劣就决不能说矛盾。关于先知的年龄，历史学家们的传述多达几十条，谨慎的经注学家们已分辨出其优劣，其中最著名的就是最可信的。东方学家们的无知或佯装无知体现在对阿拉伯人和闪族人认为充满奥秘的数字——四十或七十——处于徘徊之中，无论真实的或是假装的。

面对这些狡辩或佯装的东方学家，我们必须做出答复。真的，先知就在四十岁被安拉派遣。这不需要解释经文中“一段时间”一词，也不受闪族人对这个奇妙数字的信仰之影响，而只依赖可靠著名的几乎达到众传程度的世人皆知的古今传诵的传述。

毫无怀疑，引发疑惑者的企图是首先让人对伊斯兰在麦加的宣传产生怀疑，接着削弱麦加和麦地那各个阶段启示的价值。试想，

如果启示开始时的形象在一个研究者心中模糊不清的话，他还怎能去想象启示继续的样子呢？

解开启示开始时的疑团并说明先知被差派前的年龄后，我们可随着降示阶段而逐步前进。我们完全同意严谨的学者们描述的前中后三个阶段和前几篇中讲过的内容——对启示现象的剖析，对根据个人或社会需求而零星降示的《古兰经》的分析，对《古兰经》的收集、背记、抄写、改善书法的论述，对确定达标的七家读法、研究降示背景和经文中令人信服的道理等内容的论述。众所周知，他们对人物、文字及传述系统的研究非常谨慎，既注重艺术性的协调，又不忽略历史真相。

对比一下有关《古兰经》的各个学科，我们就会确信，了解麦加章和麦地那章最需要推敲各种传述系统，确定其内容及运用确凿的历史。无论如何，它比降示背景更需要这一切，因为降示背景只出现于个人和社会的一些特定部分中，而不出现于无背景而降示的部分中。但麦加章或麦地那章的学问却会涉及《古兰经》的所有章节，因为这些章不是此就是彼。偶尔麦加章中会有麦地那的经文或相反，但《古兰经》的所有经文都有独特的风格和明显的特征，如果掺在其他类中，学者们会凭精确的研究标准能断定（或几乎断定）：这些应加入麦加类或麦地那类。

如此说来，了解麦加或麦地那章值得全面而深入的研究，值得被学者们当作研究伊斯兰几个宣教阶段的对象；也应该了解它与事件和环境循序渐进而富有哲理的步伐，通晓它与麦加和麦地那以及沙漠和城市环境相适应的过程，找出它呼吁信士、多神教徒和有经人时的不同风格。

完全掌握这种知识需要多种研究，如事件的排序，地点的限定，主题的分类，人物的确定等。我们认为学者们对这些内容从不同的角度进行了区分。有学者说，麦加章是呼吁麦加人的，麦地那章是呼吁麦地那人的。这种说法注重了被呼吁对象。有学者定义，麦加章指先知迁徙麦地那前降示的，既使不在麦加；麦地那章指迁徙以后降示的，既使降示给麦加。这个著名定义注重了伊斯兰宣传阶段的时间顺序。对读者来讲，既使采用后一个定义，但这几个定义内含的时间、地点、人物等要素并不隐藏。对用心者来讲，第四个要素——主题——也一目了然。

试以《被考验的妇女章》为例。论地点，它降示给麦地那；论时间，它降示给迁徙后；论人物，它呼吁的是麦加人；论内容，它是一个纯洁心灵的社会性指导。据此，学者们把它列为麦加性的麦地那章。

再看《寝室章》第13节经文，降示地点是麦加，时间是迁徙后，主题是号召人们相互认同和回想共同来源，呼吁对象是麦地那人和麦加人。学者们没有绝对称之为麦加章，也没有确定其为麦地那章，而把它列为麦地那性的麦加章。

针对麦加章和麦地那章的分类，我们毫不犹豫地选择时间分类法，因为我们面对的是与历史有密切联系的内容。在这个问题上，我们不会选择地点分类法，因为对于有先后顺序的事物来讲，选择时间分类法是合理的，没有徘徊余地的。至于确定人物及挖掘内容，与其相比则居于第二位。

这种方式虽然以时间和历史为主线，但并没有避讳内心领域和社会领域，也没有忽视环境对生活对人的影响。严谨的学者们异常严格地采用了这种方式，甚至阻止不懂宣教阶段者注释《古兰经》者深入它。艾布·夏希穆·尼萨布里（أبو القاسم النيسابوري）〈卒于伊历406年〉说：“古兰学中，最高贵的要数研究麦加章和麦地那章及其前、中、后期的顺序，然后是麦地那性的麦加章或麦加性的麦地那章。”这段话明确告诉我们，他认为启示应分为六个阶段，即麦加的前、中、后期和麦地那的前、中、后期。部分东方学家倾向于以降示背景来排序《古兰经》，并将其分为四个或六个阶段。这种说法本身没有任何妨碍，因为我们中许多著名学者允许涉及类似的问题。后面我们将会谈到这些。所忌讳的是这种排序法避开了确凿传述，而采用了随时随地都有可能出现的个人见解。

读完艾布·夏希穆的话后，我们发现他不但坚持了这种方针，而且还坚持了许多我们认为无关紧要，但他却认为极其重要的细节。他认为，对所有从事注释《古兰经》者来讲，掌握这门学科是应尽的义务。严谨的学者应知道在麦加针对麦地那人降示的，在麦地那针对麦加人降示的，在麦地那章中类似麦加章的，在麦加章中类似麦地那章的，在朱哈法降示的，在耶路撒冷降示的，在塔伊夫降示的，在胡代比叶降示的，在晚上降示的，在白天降示的，由众天使拥簇着降示的，无天使拥簇降示的，在麦加章中的麦地那节，在麦地那章中的麦加节，从麦加带到麦地那的，从麦地那带到麦加的，

从麦地那带到埃塞俄比亚的，意义概括的，内容详细的，含沙射影的，降示地点有分歧的。总共二十五种。没有掌握也没有分清者，不允许对安拉的经典说三道四。

我们承认无法在这里展现所有细节，因为既使为每一类写一本书，也离目的地还很遥远。为了说明学者们为此付出的艰辛，我们只需概括地引用部分传述。传述者没有满足于只描述麦加的或麦地那的以及迁徙前或迁徙后的经文，不然，他们对这部伟大经典的研究已达到了最精确的程度，同时也没有忽略最微小的细节和最简单的成份。

比如说他们注意到一个普遍现象——大多数《古兰经》文降示给白天，接着就提醒说，这个规则不可用于个别现象。如泰拜拉尼传自艾布·麦尔艳（أبو مريم الغساني），他说：“我去对先知说：‘今晚我得到了一个女儿。’先知说，今晚《麦尔艳章》被降示给我，你为她取名麦尔艳吧。^①”还有，《胜利章》的开头也是晚上降示的。布哈里传自欧麦尔，先知说：“今晚一章被降示给我，我喜爱它胜于太阳照耀的一切。”接着他读了“**确实我赐给你明显的胜利**”（48:1）^②。除此之外，《朝觐章》的开头经文：“**众人阿！你们当敬畏你们的主，复活时的地震确是一件大事**”（22:1）也是晚上降示的。它降示给白尼·穆斯泰莱格（بني المصطلق）战役时的一个夜晚，当时人们正在行军。

如果以确凿传述为主的话，我们几乎就能得知它降示给晚上的哪个时间段，是初夜、半夜或后半夜。如先知正在礼晨礼的后一拜时，经文“**你对于这件事是无权过问的**”（3:128）降示给他。再如先知曾在一顶皮制的帐篷中时，部分圣门弟子彻夜防守于帐篷门前。夜晚的部分时间过后，安拉降示了“**安拉将保护你免遭被人杀害**”（5:67）。再如先知曾在信士之母媪姆·赛莱麦家中过夜时，夜晚只剩下三分之一时，接受三个被推迟者忏悔的经文降示给他。

有时，传述者还会不失时机地为我们描述在严寒的冬天某个寒冷的夜晚降示的经文。只要有蛛丝马迹，无论我们认为多么繁琐微小，但在传述者眼中它确有教门或社会价值，并会对它进行实际可信的描述，不加也不减。如联军战役的一个晚上，大家从先知周围散去了，只剩下十二个人。先知呼吁大圣门弟子胡宰法说：“你起

① 参见：《泰拜拉尼大圣训集》第 834 段。

② 参见：布 4177。

来到敌营去一趟。”胡宰法说：“凭以真理派遣你的主发誓，由于天冷我不想起来，但感觉羞愧于你……。”安拉就降示了“信道的人们啊！你们应当记忆真主所赐予你们的恩惠，当时敌军来袭，我就对他们派遣暴风 and 你们所未见的天兵，真主是明察你们行为的”（33：9）。

与此同时，我们还发现了在炎热的夏天降示给泰布克战役中的经文。当时一个伪信士说：“在炎热时不要出兵。”安拉就降示了第九章第81节经文。

大部分经文是先知居家时下降的。但为了宣教，他四处辗转着，这使得他有时在旅途中也会接受启示，以便坚定他的心灵，增强他的斗志。传述者经常会用类似“在先知的一次出行中，降示了一节或几节经文”等话语来表达这种现象。大多数情况下，他们会确定此行的有关情况，如时间、地点等。传自欧麦尔的一段确凿圣训提到，经文“今天，我已为你们全美了你们的教门”（5：3）降示给辞朝年阿拉法日的下午，并且是聚礼日^①。拜哈给在《为圣的凭据》（دلائل النبوة）中传述，《蜜蜂章》的最后经文降示给吾候德山，当时先知站在已殉教的叔叔哈穆泽旁边。

先知的生活就是毫不松懈地为主道奋斗，因此许多启示是在战争中降示的。白德尔战役后，先知还没离开，《战利品章》的前几节就降示了。在胡代比叶副朝中，安拉降示了“正义绝不是从房屋后穿洞进去，但正义是敬畏”（2：189）。先知在泰布克时，安拉降示了“他们确已使你几乎不能安居故乡，以便把你逐出境外，如果那样，他们在你被逐出之后，只得逗留一会儿”（17：76）。苏尤蒂在他的《古兰学精义》中还例举了许多例子。

登霄夜只是时间长河中的一个夜晚，但在安拉的知识中却是一个不可分割的组成部分，好几节经文就是在那神圣的夜晚降示的。其中有“你问问在你之前被派遣的众使者，我曾否在至仁主之外制定许多神灵供人崇拜”（43：45）。也是在登霄夜，在太空中，《黄牛章》最后两节经文降示给先知。当时他见到了养主的许多迹象。

这种详尽的研究表明，在学者和传述者心目中，确定麦加章和麦地那章的标准只有一个：传述确凿并值得信赖。

根据这个精确的研究原则，学者们区分出了麦加章中酷似麦地那章风格的经文和麦地那章中酷似麦加章风格的经文。他们用“酷

^① 参见：布45。

似”一词表达的目的很明确。因为他们注意到每章都有一个普遍的风格，有一些经文风格与这种风格极其相似。如果你在降示给麦加的《呼德章》中读到“**你当在白昼的两端和初更的时候礼拜**”（11: 114）时，你一定不认为它是麦地那降示的，即使它的风格很像麦地那经文；如果你在降示给麦地那的《战利品章》中读到“**当时他们说：‘真主啊！如果这就是从你降示的真理，那么，求你从天上降下石头来毁灭我们，或以痛苦的刑罚来惩罚我们吧’**”（8: 32）时，你不会判断它是麦加降示的，即使它包含着许多麦加经文的迹象。

由于一些浮躁的研究者忽略了这些相似点，所以他们曾多次放弃研究伊斯兰宣教史中一个细小但不可忽视的内容——在特定的环境中，需要把一些启示从一个地方带到另一个地方。但可信的学者为我们备好了一切。《古兰经》的每节经文都有其历史，甚至每个单词都有独特的解释和说明。经注学家的导师泰百里告诉我们，《黄牛章》第 217 节经文是从麦加带到麦地那的。古尔泰比告诉我们，《黄牛章》第 287 节禁止利息的经文和《忏悔章》的开头经文被从麦地那带到麦加，然后由阿里·本·艾布塔里布在宰牲日读给了人们。

为了根据宣教发展史和其细节排列《古兰经》各章，学者们在研究确定各种相关传述中，付出了值得感谢的努力。得知这些后，令我们吃惊的是东方学家们对以传述人和先知史来了解《古兰经》降示顺序的可能性持怀疑态度。更为离奇的是他们不承认时间排序的所有确凿传述，却觉得自己有能力按时间顺序为《古兰经》排序。假如他们异常苛刻并只接受确凿传述的话，事情就简单了。因为在研究章节的排序和教导的循序渐进方面的传述时，伊斯兰的学者们不会采纳羸弱的传述。

不过也有些东方学家试着用与我们相近的方式来研究这个课题。如格里姆（H. grimme）教授。排章序时，他依赖的是伊斯兰的传述内容和传述系统。但他的两件事受到指责，第一、像其他东方学家一样，他对传述的强弱不加以考证。因此在排序《古兰经》时，他不在乎依靠伪弱传述；第二、他曾许诺尊重传述，但为了在几个地方超越东方学家诺德克（Noldeke）对启示几个阶段的看法，最终放弃了自己的方针。

实际上，东方学家诺德克曾制定了一个新方案。他认为必须以时间为顺序，按非伊斯兰的方式来排序《古兰经》。许多人受其影响。后来排序问题引起所有东方学家的关注，在《古兰经》研究领域，他们加上了许多极其危险的脚注。

十九世纪中期，欧洲出现了多次排序《古兰经》和研究其历史阶段的尝试。其中威廉缪尔（Williammuir）尝试着把《古兰经》分为六个阶段：麦加为五个阶段，第六个是麦地那阶段。研究过程中，他在很大程度上依靠的是先知生平及其传述系统。通过细致的研究，他从中得到了许多历史知识。尽管如此，由于采用一些经不起推敲的传述，他犯了许多错误。在这个领域内，能与他相提并论的要数格里姆。

威伊（Weil）的尝试开始于 1844 年，但他的最终格式直到 1872 年才确定，在研究过程中，他对伊斯兰的传述内容和传述系统不屑一顾。布雷切尔认为这是唯一能得出结果的方式。在他之前，诺德克认为这是对排序《古兰经》大胆尝试的起点，于是就采取了这种方式，并在研究中以其中许多原则为基础。

威伊把《古兰经》分为四个阶段，麦加为三个阶段，麦地那为第四个阶段。诺德克在其著作《古兰经的历史》第一版问世时采纳了这种观点，同时对其中的一些内容进行了校正。第二版发行时，又进行了一些改动。当时斯堪沃里（Schwally）与他一起参与了此书的校对、增删和发行。

受这种方式影响的有比尔（R. bell）、罗德威尔（Rodwell）和布雷切尔。我们认为，后者对《古兰经》的介绍是最精确的，因为他具备科学研究的精神，唯一减少其价值的是对《古兰经》各章按时间排序。他本人也承认其方式中不乏盲目之举。导致他这样做的原因是认为只有《古兰经》是伊斯兰先后几个阶段、章序、教育的循序渐进等内容的出发点。对《古兰经》没有提到的事项，先知历史及圣门弟子传述的各种信息只能起补充说明的作用。

前面已讲过，在研究麦加章和麦地那章的过程中，学者们异常严格谨慎。我们毫不怀疑，确凿的传述才是对《古兰经》进行最确切最适合最精确排序的唯一途径，这个领域的传述只能来自亲临启示地点、知道启示时间的圣门弟子，或来自听过圣门弟子描述和分析的二代弟子。先知对此没有做过任何论述，是因为他没有奉到这

样的命令。正如法官艾布·伯克尔在《支援》(الانتصار)中说：“他没有奉到这样的命令，安拉也没有责成教民必须知道它。”

无疑，许多圣门弟子对麦加章和麦地那章了如指掌，他们完全掌握传述注经和古兰学著作包括的一切。在举例和求证中，我们已适当地提到了其中的一些。伊本·麦斯欧德说：“指独一无二的主发誓！我知道安拉经典中的每节经文为谁而降，降在哪里。”通过他的话，我们能想到在这个领域内圣门弟子的知识之广泛。但尽管伊本·麦斯欧德学识渊博，他不是圣门弟子中唯一这样发誓的，阿里也曾发誓说过类似的话。无疑，圣门弟子中不乏类似这二位者，有可能其他人的所见所闻会超过他俩。甚至我们认为，一些不出名的圣门弟子拥有那些出名圣门弟子不曾拥有的知识，这是很有可能的。

当然，依靠确凿传述与思考和演绎并不矛盾，特别在没有明确传述的领域内。在研究麦加章和麦地那章时，这种演绎具有多种形式。有时会出现如下分歧：某章究竟是麦加的还是麦地那的？麦加章中的一些经文是否是麦地那的（或反之）？如何排序麦加或麦地那的启示？麦加章和麦地那章各有什么特征或内容？等等。分析这些分歧只能靠某种推论方法。

奈哈斯(النحاس)〈卒于伊历338年〉声称《妇女章》是麦加的。他的依据是其中的一节经文：“**真主的确命令你们把一切受信托的事物交给应受的人**”(4: 58)，大家公认这节经文针对克尔白的钥匙而降示给麦加。苏尤蒂认为他的这种说法极其软弱，并说：“这是不堪一击的证据，在篇幅较长的麦地那章中，有一节或几节经文降示给麦加并不意味着整章都是麦加的。特别应指出，大家优选的看法是迁徙后降示的都属于麦地那的。查阅一下降示背景，就会知道他的话不可接受。反驳他的依据还有布哈里传自阿伊舍的圣训，《黄牛章》和《妇女章》降示时，我就在先知家里。^①大家公认她与先知是在迁徙后结婚的。”

麦加章和麦地那章都有被除外的经文，但部分学者除外时依靠的是推论而不是传述。这与传自伊本·阿巴斯的话不矛盾。他说：“曾经在麦加，如果某章的开头降示时，就会在麦加被记录下来，然后安拉会增加他所意欲的。”在了解麦加的经文加入麦地那章或麦地那章的经文加入麦加章的过程中，所用的是推论。如《夜行章》是麦加的，但他们从中除外了第73节经文，并认为按优选说法它

① 参见：布 4993。

是麦地那的，是针对赛吉夫部落的访问团而降示的。他们来见先知时，向他提出了一些过份要求。他们说：“让我们利用偶像拿走所有供物，然后打碎它而加入伊斯兰。为了让阿拉伯人知道我们的优越，你把我们的山谷也划为禁地，就像麦加被划为禁地一样。”

根据传述内容和传述系统，学者们确定了麦加章和麦地那章，然后根据降示顺序而进行了排序。但他们却不能确定最早和最后的启示，甚至对穆斯林大众每拜都要诵读的《开端章》也发生分歧。有人说麦加的，有人说麦地那的，还有人说它降过两次。后来部分人优选最早降示给麦加的说法，另一部分人则主张其他章比它降示的更早。在类似的领域内，学者们争相出示证据，但这些证据的推论成份超过传述成份。以瓦希迪为例，他认为先知不可能在麦加礼拜十几年而不念《开端章》。据我们所知，他的著作中研究降示背景依靠的是传述内容和传述系统。但推论之门永远是敞开的，依靠传述和经训明文者也不例外。

东方学家布雷切尔认为，瓦希迪的这种思想不是对演绎的一种尝试，而是在处理问题时认为所有希望都已破灭，只好承认自己无知并认为安全在于屈服。但我们认为这种看法太极端，作为学者不该对类似《古兰经》排序等重大事件草率武断，而应尝试着进行优劣比较，如瓦希迪所做。因为无知不能用武断来解决，优劣判断足以获得新知识。

我们不是替瓦希迪辩护，而是想说明通过推论会得知许多有关麦加章和麦地那章的细节。在获得知识方面，理智如同传述，推论好似聆听。哲阿拜里指出了这个道理，他说：“了解麦加章和麦地那章有两条路可走——聆听和推论。”他又进一步解释说：“聆听指启示传到我们这一代的方式。”接着他又为推论举了许多例子和证据。

除他之外，还有许多学者对《古兰经》的类型和风格进行过研究和品味。对照一下他们所举的例子，定能从中总结出一些原则。凭借它，我们能分出麦加章和麦地那章，也能认出每一类的迹象和特征，并且会看到这个原则在实践中很少失误。

根据这些原则来看，麦加章具有如下特征：

第一、所有包含叩头经文的章。

第二、所有带“لا”（绝不然）一词的章。这个词只出现于《古兰经》的后半部分。

第三、所有带“يا أيها الناس”（人们啊），但不带“يا أيها الذين آمنوا”（信士们啊）的章。《朝觐章》除外，因为它的最后一节经文是“信士们啊！你们鞠躬、叩头吧”。许多学者认为它是麦加的。

第四、所有讲述先民和以往先知的章，《黄牛章》除外。

第五、所有讲述阿丹和伊布里斯的章，《黄牛章》除外。

第六、所有以拼音字母开头的章，如“艾里夫·俩目·米目”“艾里夫·俩目·拉”等。两个光辉章——《黄牛章》和《仪姆兰家属章》除外，《雷霆章》有分歧，部分学者主张它是麦地那章，而不是麦加章。

这六个特征是确信无疑的，毫无分歧的标志——除过被除外的。还有些标志表示麦加的可能性较大，如章节短小紧凑并富有节奏感。这是其一。其二，召人信仰安拉和后世，描述天堂和火狱；其三，倡导美德，鼓励善行；其四，与多神教徒辩论，愚弄他们的理智；其五，阿拉伯式的发誓频繁出现。

麦地那章确定无疑的特征如下：

第一、允许或提到战争，阐明其律例；

第二、详细论述各种法律、法规、义务、民法、社会法和国际法；

第三、提到伪信士，《蜘蛛章》除外；

第四、与有经人辩论，号召他们放弃过激言论。

表示麦地那章的可能性较大的特征有两个，一是章节长而详尽，涉及立法；二是详述各种教法依据。

这些内容和风格方面的特征——不论确定无疑的还是可能性较大的，都描述了伊斯兰立法过程中经历的富有哲理和循序渐进的步伐。但呼吁麦地那人的方式不可能像呼吁麦加人的方式，麦地那的新环境需要详述教法及建立新型社会，《古兰经》的所有章节必须注重呼吁对象，从简到繁，从概括到详尽。

麦加有一些迫害先知和信士的顽固逆徒。适合这种环境，类似下列经文降示给先知：“我确已知道他们所说的话使你悲伤。”（6：33）“在你之前有许多使者确已被否认。”（6：34）“假如我为他们开辟一道天门，而他们从那道门登上，他们必定说，我们的眼睛受蒙蔽了，不然，我们是中了魔术的民众。”（15：14~15）

在麦加降示了许多类似的经文，用来凌辱多神教徒，嘲弄他们的理智，安慰先知和信士，教授他们宽容和原谅。迁徙麦地那后，

面对的是三种人：由迁士和辅士组成的信士、伪信士和犹太人。针对犹太人，《古兰经》与他们辩论，号召他们遵守平等言辞；针对伪信士，《古兰经》揭露他们的丑陋行径；针对信士，一方面鼓励他们坚持正道，另一方面为他们制订了有关和平与战争、个人与集体、政治与经济等方面的法规。以天课为例，针对麦加被压迫的穷人制订它是没有任何意义的；又如战争期间的恐惧拜功，不可能在麦加制定，因为允许战争发生于麦地那，麦加章中完全没有提到战争及相关内容。

艾布·夏希穆·尼萨布里主张以时间顺序来进行排序。如果采纳他的说法，必须要把每一部分分成前、中、后三个阶段。但如果依靠确凿的传述系统，采用严谨的圣训学家的标准的话，就不会为确定这些阶段而吃力了，而且对麦地那类的徘徊就很少甚至不存在。因为伊斯兰在麦地那已传播开，《古兰经》已被背记下来，并出现了许多会读善写者，同时各种记录、传述、学习工具容易获得。至于麦加类来讲，则环境本身决定要出现对各阶段——特别是起始阶段的徘徊。因为伊斯兰在麦加传播时不被认可，启示降示初期只有很少人相信先知。对于非早期的信士来讲，研究降示阶段和确定早期降示不是一件容易之事。

由于谨慎的学者们对时间排序存在分歧，且有一部分不能确定先后，我们可把这部分先放在一边，而采用归类法，就会出现一些明显的特征。根据这些特征，我们就能确定它属于麦加或麦地那的某个阶段。

历史学家和经注学家公认，最早的一——或用我们现代的表达：麦加第一阶段的——启示有《血块章》《盖被的人章》《黯黹章》《至尊章》《黑夜章》《开拓章》《奔驰的马队章》《竞赛富庶章》和《星宿章》。

中期的有《皱眉章》《无花果章》《大难章》《复活章》《天使章》《地方章》和《石谷章》。

后期的有《列班者章》《金饰章》《烟雾章》《播种者章》《山洞章》《伊布拉欣章》和《叩头章》。

这三类的麦加特征很明显，但思想和风格稍有不同，每一类甚至每一章都有独特的思想特征。在下面粗略的分析中，我们将会指出其中最显著的特征——它体现在奇迹性的经文包含的词句、段落、信仰等方面。

在《启示现象篇》中我们看到，《血块章》是最早降示的《古兰经》，它鲜明地描绘了人类历史上最大的事件。人类自己作证它产生了一个新纪元，能使他上升到天上并知晓其中的秘密，而不会使他坠入地下并陷入泥泞之中。这章的开头部分指出先知已与最高层天使建立了联系，指示他奉安拉的名义而读，起点和归宿都在他那里；为了使人类高贵，他教授于他生存的秘密，使他能用笔——知识和教授的代称——写字，尽管他被创造于低贱的物体——吸附在坚固的子宫壁上的血块。

启示复降后，始降的是《盖被的人章》。在它的开端部分中，安拉呼吁先知要觉醒，不能沉睡；要勤快，不可懒惰；应抛弃暖和的被窝并离开床铺。因为面临的任务艰巨而漫长，即将来临的危险会波及昏愦而不识途者。作为正道的先知，他负责叫醒沉睡者，并要赞颂伟大的养主，不在乎世间的任何诡计。为了表示举意纯洁，他需要洁净衣服并远离所有以物配主的污秽；也需要毫不妥协地与所有导致受罚之事作斗争，为之付出最大的牺牲，而不可为多图回报而施恩于人。

《黯黹章》阐述了与信仰息息相关的三个内容：在后世宇宙的更迭、启示的永久性和宣教的普世性和人类的意念与安拉的意欲之间的联系。

宇宙的更迭体现于章的前部分令人毛骨悚然的描述：太阳变冷，光芒消失；群星跌落，光辉暗淡；大山粉碎，漂浮如云；分娩母驼无人照管——尽管它是阿拉伯人最爱的财产，但由于恐怖普及而被忽视；野兽受惊，汇聚一起；海水燃烧，火浪澎湃；躯魂相合，同类相聚；被活埋的女婴遭受拷问——何罪之有而被活埋？

宇宙的更迭还包括：展开笔记簿使所有工作一目了然，蔚蓝的苍穹不见踪影，火狱点燃温度骤升，人类和石头被当作燃料，天堂临近幸福者，像花枝招展的新娘子一样等待着心上人来接近她并闻其芬芳。这时每个人将知道前后的一切，将清楚随身携带的能减轻刑罚的盘费。

为了给第二部分内容——启示及其属性作铺垫，经文紧接着用了一个优美的发誓句，发誓词是被赋予生命和灵魂的宇宙现象——运行天空后没落的星星，好像一群羚羊，愉快地跑了一趟，然后回到洞中藏起来休息。又以黑暗的夜晚发了誓——它以黑暗遮蔽了宇宙的一切，伸手不见五指，行人只能像夜盲症者一样摸索着前进。

又以黑夜消失后出现的黎明发了誓——看到了光明的他开始活动。为了生活，他的心在跳动，肺在呼吸。

安拉以这些活生生的宇宙现象发誓：穆罕默德对启示没有丝毫介入，而是一位高贵的天使奉宝座之主的命令将它授予他。这位天使品位高，能力强，被所有天使服从，天上的启示由他传送到地上。

安拉又以这些灵活的场景发誓：穆罕默德是一位忠于启示且理智健全的使者。为圣前，麦加人陪同他四十年。他们了解他，称他为令人放心的诚实者。现在他告诉他们，他亲眼看到传送启示的天使来自天际。他没有走眼，也没有看错，他们怎能歹猜他？又怎能妄称他是受恶魔蛊惑的疯子呢？

在同一段落中，安拉告诉麦加人，启示不只针对他们，他们也不是唯一的对象。它是一种世界性的号召，无论他们如何反抗他，驱赶他，最终他必胜无疑。对向往正道和真理者，它的大门永远敞开着。

这章的最后一段经文以斩钉截铁的口吻说明了本章的第三部分内容：真正起作用的是全知彻知的安拉的意欲，任何人的意愿不能独立于它。他加以定夺和引导，赐给人类意志便于他们选择；否则，人类不可能获得承担重任的优越。

《至尊章》包含了颂扬造物主的尊名，他精确创造了万物，描绘了它的蓝图，为它指明了存在的目的。接着呈现了他安置于被造物中的部分迹象，如规定大地上所有动物的给养来自绿草或逐渐变色的干草。也包含了来自养主的保证：不需要先知付出任何努力，就会把《古兰经》背记在心中，好像被刻上去一样，不可能忘却任何字母。因为背记和忘却一样，都出自安拉绝对的意志，而不是出自随时都有忘却可能的人类。也包含了为先知和信士们报喜：他将使他们轻松地承担宣教之责并完成其艰巨的任务。又描述了面对吉祥的召唤人们的几种倾向：有的人相信安拉，希望他的慈悯，害怕他的惩罚；有的人今世倒霉，心灵黑暗并否认安拉，后世将遭受痛苦的惩罚，在火狱中不能一死了之，也不能活得安逸。同时劝告所有智者：成功来于自洁，亏折源自污秽；今世必定结束，后世永垂不朽。最后告诉了人们教门的统一性：降启示于先知心中的至高无上的主宰，也曾降类似的启示于万圣的长者伊布拉欣圣人和他的密谈者穆萨圣人。也就是说，这个教门信仰相同，教导一致，源于安拉——全世界的养育者。

在《黑夜章》中，安拉以昼夜的交替和两性的创造者发誓：不同的生活方式会带来不同的结果，犹如明亮的白天不同于漆黑的夜晚，女性细腻的天性有别于男性粗鲁的禀赋，敬畏者的努力有异于犯罪者的劣迹，幸福者的回赐不同于倒霉者的惩罚一样，安拉的喜悦只降临于分舍、敬畏、相信优美言辞者的心中。

《开拓章》讲述的是一段温柔甜美的密谈。安拉告诉先知，他已解除了他的忧愁和灾难，开拓了他的胸怀，减轻了他的责任，提升了他在人间和天上的品级，把他的名字与安拉的名字连在一起。同时呼吁他每当从人们及宣教的繁忙事务中解脱时，就赶快去纪念安拉。

在《奔驰的马队章》中，安拉以战马——它嘶鸣着驰骋于疆场，气喘吁吁，蹄尖击石迸发火花并扬起弥漫的灰尘，拂晓时突袭敌营并深入其中进行搜索，使敌军充满恐惧而溃败四散——发誓说：人类是辜负养主之恩的，他将要为自己的辜恩树立一个证人。促使他这样做的是他那爱财如命和贪婪享受的天性。赶紧从爱财的束缚中解脱自己吧！好好想想自己和朋友的归宿，届时他们将被复活，坟墓会裂开，秘密将被公布于众，他将告知他们否认的结果并以严刑报复他们。

《竞争富庶章》严厉警告了至死都在争名夺利的昏聩娱乐者，他们将归于狭窄的坟墓。在那黑暗的土坑中，他们将失去一切机会并面临巨大的恐惧。长时间沉醉之后，他们会清醒并亲眼目睹火狱及其惩罚。这时他们会发现，与永久的惩罚相比，他们曾享受的各种恩典显得太微不足道了。

《星宿章》对启示的实质及降示方法进行了精确的描述，嘲弄了偶像崇拜者，讥讽了他们的偶像，纠正了阿拉伯人对天使的认识，暗示了安拉创造宇宙的真理，指出所有使命的基本信仰和因果法则是一致的；同时警告愚弄者，他们的末日即将来临，犹如以前的所有骄横跋扈者已遭毁灭一样。

安拉以闪烁后没落的星宿发誓：穆罕默德是替主传达者，获得引导者，而不是误入歧途者；是正人君子，不会走邪恶之道。他的民众——启示的呼吁对象——陪他度过了大半生，没有发现他做过坏事，也没有听他说过谎言。降示给他的启示是不容置疑的，传达启示者是力量强大体型惊人的天使，曾以惊人的相貌出现在天际。文盲的先知有幸两度见到他的原形。第一次在启示始降时。当时他

来拥抱了他并为他启示了《古兰经》，这是一次近距离的、确信无疑的相见。另一次在登宵夜。当时他陪同他进行了一次特殊的旅行。在此期间，他看到了养主的许多伟大迹象。到达极限树时，天使的行程结束了，古今的知识也在此中止了，敬畏者的归宿——“费尔道斯”的天堂近在咫尺，诚实者的灵魂和近主的天使们栖身于其中。对他的亲眼目睹，能与谁争辩吗？

启示是不容置辩的事实，阿拉伯人崇拜的偶像——拉特、欧扎、麦那特等都是虚幻的神话。他们凭猜测和私欲而妄言它们是安拉的女儿。这是不公正的分配。由于重男轻女，他们把自己的歧视对象（女儿）强加给安拉并把安拉忠实的仆民（天使）说成安拉的女儿。有时他们以这些名称命名偶像，有时则用之称呼天使。这一切无凭无据，更不符合逻辑。先知最应避开这些愚人及其行为，而趋向创造天地并赏善罚恶的安拉。

各负其责的概念已根深蒂固且自古就有，始于安拉派遣的传警告报喜讯的第一位先知。先知们的信仰基础是一致的——告诉人们各负其责，人类及万物的归宿在安拉那里，每个人都将替自己辩护。这个道理在伊布拉欣圣人和穆萨圣人的经典中都有记载。同时记载着的还有，安拉能集两个矛盾的事物——活和死、哭与笑于一人一身；他为他预备了生活后又准备使他死亡，并用被射出的分泌物——精液创造了各具特征的男女。对他来讲，难道复造不是比始造更容易吗？

为了使多神教徒认清自己的渺小，停止悖逆，参悟否认者的毁灭，明白危险的巨大和死期的接近，在遭毁灭和以逆徒身份死亡之前，让他们赶紧为安拉叩头吧。

这是早期麦加章的极少部分内容。严谨的学者们所确定的思想、信仰和教导，是我们应从中获取的首要内容。通过这种粗略的分析，足以了解它所展现的内容和描述的场景；凭这些特征，足以使它有别于另外两部分和麦地那的早、中、后三个部分。

在这个阶段的各章中，我们会容易地看到如下内容：论述启示和教训，描述安拉的大能和慈悯的迹象，以始造比复造，描述后世的场景，以古代否认者遭受的现世惩罚警告多神教徒，强调各负其责和赏善罚恶的思想，用前辈先知的遭遇来安慰受到刁民迫害的穆圣，说明天启宗教基本信仰的统一性，指出这个吉祥教门的普世性等，其基本内容大致相同，即使表达方式和音调节奏稍有不同。

同样，假如我们重新逐个读一下这些章，就会容易地得知：它的节短意简，频繁运用宇宙现象发誓；命令、禁戒、疑问、愿望、希望等穿插其中，更增加了激情；用词优美动听，有时用带气字母，有时用不带气字母；对称押韵的节尾带有奇妙的旋律，有时如小溪流水，有时似海浪澎湃，有时像轻风细雨，有时赛雷霆闪电；把抽象的事物具体化，把想象的事物体形化，赋予无语的事物动作、生命和对话，把各种场景以生命的色彩绘画在丰富的艺术板上。

现在我们来分析一下已确定的麦加中期章。我们将发现这部分的内容和风格非常相似，每章都有相同的思想和教导，都有相近的韵调和节奏，但多了一些信仰或其他内容，几乎每一章（不是每一类）都有震撼心灵和令人耳目一新的格式。

以《皱眉章》为例。已确定它属于麦加中期最早的章。它在论述一种行为，指导心灵认识真实的价值、生命的意义、人类的实质和后世最大的恐惧；并以意义深刻的指示，影响深远的教导，篇幅巨大的画面，节奏明显的节尾而论述了这些重大事件。

贫穷的盲人信士来找先知学习教义时，他皱着眉头转过身。针对这一事件，启示马上降临并严厉批评了他，呼吁他舍弃地上的价值观，而用天上的价值观来取而代之；抛弃人间不公的处事方法，而采纳公正的教法标准。安拉用这一事件为先知和信士上了一堂深刻难忘的课：“**绝不然！这确是一种教训，谁欲记诵它，就叫谁记诵它吧！**”（80：11~12）

作为先知，他不该因一个盲人而皱眉和转身。因为在安拉看来，这个盲人的敬畏之心远远超过那些门第高贵的权势之辈。失去信仰和敬畏，生活有何价值可言！

这才是真正的价值。

生活的实质有多个等级和类型。在自然界，始终有一只疼爱之手在为人类和动物准备着赖以生存的食物，保护着他们的健康并会为他们倾降大雨。雨水或渗入地下变成涌泉，或被肥沃的土地吸收，然后帮助植物破土而出，茁壮成长并净化空气。转眼间，五谷丰登，葡萄成汁，果香诱人，橄榄生油，枣树挺拔，水草丰盛，牲畜肥壮，园圃枝茂叶盛，果实供人享用。

作为人，应该明白生命的真谛和价值，因为他是朝气蓬勃的活人，但他却不义辜恩，否认真理，忘却了自己源自低贱的精液；佯装不知安拉对他的优待——生活中使他化难为易，死后有幸入土安

息。但在履行安拉的命令时，他却满不在乎。他已深陷悖逆不可自拔，好像已被放任自流，不受清算和审问。

人类的本质真奇怪！人类的悖逆太疯狂！

但人类面临的巨大恐怖却是在末日来临之时。在那日，强烈的喊声震耳欲聋，他将忘却至亲而只考虑自己的归宿。在那日，将出现两种面孔：幸福者发光闪亮高兴的面孔，倒霉者黯淡苦皱忧愁的面孔。信士真幸运！犯罪的否认者啊，你的归宿真恶劣！

《古兰经》欲展示人类健全端正的天性和偏离正道时的德行，就选用了《无花果章》。安拉以部分吉祥的果实和圣地发誓：他使人类高贵，施于他始造之恩，赐予他匀称的体型，使他的躯体和灵魂上升到最高境界。然后由于良心沦丧和道德败坏，他变得病入膏肓而不可救药——除非天性为他照亮生命之路，帮他认清信仰的真谛，使他热爱善功并趋向完美，他才能得享天堂之恩。

难道得知真谛之后，人类还会抹杀天性之光，否认安拉之教，佯装不知安拉的教导，继续坚持迷误和私欲吗？

《古兰经》用骇人听闻并令人心惊的经文——《大难章》而迅速描绘了后世来临的场面，接着描绘了报应清算的场景。它以恐怖震惊万物，使昏沉的人类变的狼狈不堪和不知所措，就像乱飞的蝗虫一样没有目标和方向；坚固的大山变的就像被弹碎的羊毛一样随风飘扬。在这充满恐惧的环境中，人类能够预料自己的归宿：行善者将处于安逸的生活之中，罪恶深重的倒霉者将坠入永久的烈火和毁灭之中。

在大难来临之日，如果沉重的大山都变得像羊毛和灰尘一样随风飘荡，那么为了不至于像蝗虫一样到处乱撞，人们多么需要以沉重的称盘来补充自己的轻浮！？

在《复活章》中，为了强调复活并反驳否认者，《古兰经》描绘了宇宙瞬间发生的惊人突变；为了使先知放心，《古兰经》被刻在他心中，同时命令他不要像喜爱腐朽的生活者那样急躁。然后又简单扼要地说明了幸福者和倒霉者的归宿，刻画了每个活人必经的临终场景，使人参想第一次创造，并以此而推理第二次被造的可能性。

为了描述宇宙突变，安拉以复活日和担心自责的性命发誓：复活一定实现，末日必然来临；人类认为朽骨不可聚合，但安拉能做

到比这更细微更精确的——他能把具有不同指纹和形状的指头节重新组合、复原。为什么人类还要继续作恶而不愿相信复生呢？

用这种强大而直面心灵的方式强调复生是宇宙突变的最好前奏。在那日，人们将为全世界的主宰而站立。转眼间，万物将会发生巨大变化，惊恐万状的人类用吃惊的目光看着秩序紊乱的宇宙：月光被抹去，太阳和月亮被连在一起，不可能再从东方升起，人类找不到任何地方去躲避严重的恐惧。

人类否认复生、聚集和清算，只顺从私欲、满足欲望和实现生活中的享受。但无论活多久，生命都会结束，因此没有必要急躁。但人类总是避免不了急躁，甚至安拉忠实的先知也不例外，由于担心启示丢失，他忙着活动舌头。让他用圣品来对付急躁的天性吧！让他相信，降启示于他心灵的主宰已保证使他背记它，理解它，收集它，阐明它。

喜爱安拉超越转眼即逝的尘世者真幸福啊！他曾确信安拉，渴望得到他的喜悦和最高贵的灵魂享受。眼见安拉的尊容时，他将满面光彩。但放弃后世，注重今世，悖逆安拉，追随私欲者的归宿真恶劣！命运真倒霉！他的心灵暗淡无光，并将愁眉苦脸地等待即将来临的灾难。他的脊骨将被粉碎，椎骨将被折断，将遭受痛苦的惩罚。

假如否认复生者回顾一下每天发生在眼皮下的临终场景，参悟一下离别亲朋好友而走向未知世界者的情景，他们定会坚信能使活人死亡的万能者定能复活死者。他们已知咒语和妖术对濒临死亡且饱尝死亡痛苦的临终者不起任何作用。有谁不害怕临终的场景？有谁不痛心离别亲友？在生活的道路上，他曾骄傲地行走着，并自豪而得意地伸着懒腰。面对真理，他曾不屑一顾。可怜的他，已受到安拉的震怒！

否认复生者只须想一下始造，就能凭天赋推论出复造。难道他不曾是一滴稀薄的贱水吗？难道这一滴贱水没有变成凝固的血块后吸附在子宫壁上吗？难道在这个稳固之地，他没有发育成具有男性或女性特征的胎儿吗？难道使他从无到有的主宰无能复活他吗？难道他被智睿的主宰白白抛弃吗？难道健全的理智不明白必须复活和赏善罚恶吗？

《天使章》的风格异常特殊。在其中，经文“在那日，伤哉否认真理的人们”共出现了十次。随着它的重复出现，本章分成几个

节奏不同的段落，展现了今世最优美，后世最恐怖，宇宙中最真实，对内心最有影响的一些场景。这几个段落都具有威猛强烈的特征，完全符合章首为了说明后世必定来临而以天使（为了避免鲁莽的陷入由来已久的分歧，我们选择这里指的是天使——安拉最清楚其誓言）发誓的经文。这样发誓包含着一种神秘感，正好与为此发誓的神秘莫测的未见世界相吻合。安拉以被派遣的天使发了誓，是因为他们执行命令时雷厉风行，一丝不苟，传播安拉的命令于大地，奉安拉的旨意明辨是非，传达安拉的启示于先知，以警告众生和消除借口。

以充满玄机的未见发誓之后，本章呈现了后世来临时令人目不暇接且心慌意乱的新场景：宇宙秩序完全紊乱，万物分崩离析，周围的一切消失殆尽；星星光辉消失，天庭裂开，大山夷为平地并变得软如绵沙。众使者警告民众要在安拉面前受审的日期终于来临，安拉将为他们的敌人和随从依真理而做出最终判决。伤哉否认的犯罪者！

所有时代的先知的敌人都被掀翻在地，麦加作恶多端的多神教徒更不例外。自从末日来临，他们就预料必遭厄运并定受火刑。

但愿审判日来临之前，他们参悟一下自身和脚下的大地。参悟自身会使他们对安拉的安排惊讶不已——他分几个阶段在母腹中创造了他们，使他们由一个胎儿变成一个身材匀称的人；参悟大地会使他们觉得它如同慈祥的母亲一样将他们搂抱于怀中，并收容着他们的活人和死人。他们被造于它，回归于它，将来还要从它中被取出。难道他们没有看见高耸入云的大山吗？雨点落于山顶，安拉借它涌出了泉眼，使他们喝到了甘甜的淡水。

如果不参悟自身和四周，就让他们开劈通向惩罚的通道吧。火狱之烟炽热无比，具有三个分支而向周围蔓延着。让他们到这些阴影中去吧！让他们到那里去尝受炽热吧！如果火狱之烟如此炽热，其火星和火焰又当如何？大如宫殿的火星四处溅落，宛如漆黑的夜晚奔跑在沙漠中的黄驼。

在那一天，所有声音将安静至极！所有舌头会默默无语！舌头真该干在喉咙中！在那骇人的日子里，任何人说不出任何借口，犯罪者的喉咙更吐不出藏在胸中的任何托词，安拉将聚集前人和后人进行审判。让阴谋者实施吧！让计划者实践吧！

《古兰经》的恐吓后都带有鼓励，天堂和火狱在大多数章中被并列提到，犹如诗的两格一样。敬畏者将在费尔道斯的天堂里享受凉爽荫影，永不觉炎热；脚下的甘泉流淌不断，头上没有火星飞溅，邀请他们享受水果饮料的呼吁声使他们感到无比尊贵，更不会再责成他们保持沉静。

为什么犯罪者不管住自己，他们确已得知现实的享受微不足道？为什么他们的内心不信服真理？为什么他们不与鞠躬者一起鞠躬？难道倒霉已为他们注定，所以他们不肯相信？

在《地方章》中，安拉以伟大的誓言指出：人类的生活是连续不断的痛苦。发誓对象是两个，一是禁寺——先知的居住使它更加尊贵；二是阿丹及其后裔，他们在生活中饱受痛苦。但人类因被自己的能力所欺，继而忘记了一个事实——给予能力的安拉更有能力收回；也被聚敛的财产所骗，妄言已将大量钱财花费于各种善事。他又一次忘记安拉周知他的聚敛方式，看见他的花费之地。人类要明白，他是自己行为的抵押品，自负的行为会伤害自身；安拉已赐予他正道的川资——可视的双目、灵巧的舌头和分辨真伪的心灵。

被赐予正道资本的人类，当用信仰和善功超越天堂之路的障碍——当为之释放奴隶，施食物于饥饿的近亲、孤儿和可怜的穷人。做了这一切，才能达到信仰的要求，领会忍耐的真谛，体验生活中相互怜悯的深刻意义。通过这些行为，他会被记录在幸福者的册子中并将成为幸福之人。

但因自负的阻碍而无法获得信仰者，却沉浸在悖逆和逃避之中，最终等待他们的是火狱。他将被关在其中，死不了也活不好。

我们将用《石谷章》来结束对麦加第二阶段(或者说麦加中期)启示的分析。相比前面提到的两个阶段的启示，这章较长，有99节经文，段落也相对长一些。以拼音字母“艾里夫·俩目·拉”开头是本章的特征之一。在本书中，我们将专篇论述这一课题，这里不再详述。

《石谷章》中最明显的内容是警告否认者归宿之恶劣，阐明安拉对否认者的常道，描述安拉在天上地下及天地之间的迹象，论述创造阿丹和伊布里斯，天使为阿丹叩头，伊布里斯骄傲自大。其次是以各使者的故事来坚定先知的心灵。如为老态龙钟的伊布拉欣圣人报喜将得到一个知识渊博的孩子，拯救鲁特圣人及家人脱离民众遭受的地陷和毁灭，舒埃布圣人的民众（森林的居民）惨遭灭顶之

灾，石谷的居民（萨里哈圣人的民众）被巨响震死。然后是阐明天地依其而存在和末日因其而来临的真理。最后号召先知宽容，公开安拉的宗教，经常赞颂安拉，直到归于安拉阙前。

本章的开头含蓄地警告否认者，不要错失加入伊斯兰的良机，骗人的妄想不论多美好，但决不能使他们免去最终的结局。他们将会知道，安拉对所有民众的常道是一致的，每个民众都有特定的生活期限，偏离正道的民众会被随时毁灭。

但无视警告的多神教徒们却执迷不悟，陷入其中不可自拔。他们戏弄先知，称他是疯子，苛求他带天使来证实使命和启示的真实性。天使下凡不是不可能的，但却预示着即将来临的毁灭。难道他们活得不耐烦了吗？难道他们想要惩罚的言辞早实现吗？！

悖逆是一致的，悖逆者的顽固和放肆是相同的，麦加的多神教徒只是所有时代否认者的一面镜子而已。假如安拉备好天梯，打开天门，使他们能够穿越屏障，登上天梯，进入天门的话，他们定会毫不知耻地反犍，定会顽固不化地否定疲惫的眼睛所见到的奇迹，定会说他们已中邪，眼睛被蒙蔽，所见的只是幻觉而已。

尽管如此，《古兰经》也没有因令人恼恨的顽固而弃绝他们，而是继续从沉醉中唤醒他们，激发隐藏在内心深处的良知，让他们睁开眼睛去观察全知的创造者在美丽宇宙中的各种迹象。看！这些闪闪发光的星星在有序地运转着，令观察者兴奋不已；这些耸入云霄的沉重大山，被安置于大地之上，令人望而生畏肃然起敬；这些植物或以地为枕，或随风飘动，安拉匀称地分布了它的滋味、颜色和气味，以供应芸芸众生；普慈主的宝藏依定量打开，刮起了授粉之风，催动了含雨之云，降下了丰富的雨水，解决了干渴，复活了荒漠。权力均归安拉——天地的继承者，生死的掌控者，归宿只在他那里。

为了唤醒沉睡者，《古兰经》运用了多种方式——用宗教故事来开启蒙闭的心灵，使已瞎的眼睛重见光明，使已聋的耳朵恢复功能。为此，《石谷章》通过阿丹和伊布里斯的故事来呈现正道和迷误的实质。由于这两种被造物的起源不同，所以归宿不同就不值得惊奇。阿丹被创造于能弹出声音的黑泥巴，又被吹入来自安拉的灵魂，以此他在天使面前大显身手，令他们自愧不如并奉安拉之命行叩拜之礼；伊布里斯被创造于纯粹而充满不吉的火焰，自负使他高

傲地拒绝为阿丹叩头，还自吹自擂要迷惑阿丹及其后裔，但他承认对虔诚者无计可施。

同样，人类分为两种。第一种是追随伊布里斯的迷误者，他们将低贱地进入火狱。火狱有七道门，每道门都有固定的类型进入。第二种为普慈主的仆人，由于追随正道，他们将得享天堂和醴泉，没有恐惧，也不会忧愁。

众先知的故事中，正道和迷误的故事都有多个环节。让多神教徒先聆听一下伊布拉欣圣人与天使之故事吧。想一想，他们被派去惩罚鲁特圣人的民众时，他为什么害怕他们？当他们带来喜讯，告诉已过古稀之年的他将被赐予一个知识渊博的儿子时，他对他们的担心才变为放心。再听听鲁特圣人的故事吧。由于民众的犯罪，他倍感忧虑，然后在泥化石袭击他们的早上来临之前，他带着家眷连夜撤离。再听听森林居民的故事吧。他们否认了先知舒埃布，最终难逃应得的酷刑。还有否认萨里哈圣人的石谷居民。他们不在乎他的教导和警告，坚硬的岩石凿成的石屋使他们目空一切。结果一声惊天动地的呐喊，震死了沉睡在石屋中的他们。

如果多神教徒没有以这些故事为鉴，先知却能从中得到优美的典范，面对民众的迫害，他应该从中得到安慰，并明白天地凭其而维持的真理；应宽恕无知的敌人，坚持走召人信主和警告昏聩者之路，不要在乎骗人的享受；应满足于安拉赐予的七节重复诵读的经文^①，应公开安拉的启示。类似的启示曾被降示给前辈先知，好结局属于敬畏者。

我们以《石谷章》结束了对麦加中期启示的简要分析，但不要忘记，它独具相对长的特点，这是后期启示相对长的前兆，甚至这两个阶段的章中这一特点难以区分。我们已看到，区分不同种类是理论性的，实际上并不存在。每个阶段都是前一阶段的延伸，只有用新阶段最早的章来对比前阶段最后的章，各自的特征才能显示出来。

也不要忘记，《石谷章》是用互不联系的字母开始的。这是第三阶段的许多章以字母开头的前兆。这一点加强了我们的看法：麦加的各阶段具有内容和风格相似的特点，尽管程度不同。如果不采用以时间顺序排列麦加章和麦地那章，说明其种类和特点，分每阶

① 指《开端章》。

段为多个阶段的话，我们定会把所有的麦加章列为一类，把所有的麦地那章列为另一类。

在进入描述麦加的第三阶段之前，如果分析一下麦加早期和中期之间区别，就能容易地发现中期超出早期的内容是独立的，用以装饰色彩的风格是特有的，尽管这两个阶段的基本内容都具有明显的特征。

第一阶段涉及到的有关宇宙、生命、人类等内容，第二阶段也涉及到了，但范围更广，情节更详，这说明伊斯兰的召唤已经开始引起多神教徒的恐慌。它不停地警告他们归宿之恶劣，为他们呈现安拉毁灭不义之城的画面，讲述逝者的故事，详述认主独一和启示的实质，列举复生、聚集、赏善罚恶的各种证据，描述天堂和火狱截然不同的场景；让他们记念安拉赐予的无法统计的恩典，有天上的、地上的、自身的和四周的；号召他们利用禀赋之光，鼓励他们多做善功；把他们与信仰并做善功者做了对比，为他们设立了做人的价值和道德的标准，说明了教门中基本信仰的统一性；描绘了宇宙的起源，阿丹和伊布里斯的创造，阐明了正道和迷误的奥秘。

这一阶段的风格大部分是前一阶段的延续。如简明扼要，表达中充满激情，段落及节尾的雷同，具体化和想象的丰富，色彩及版面的多样化等。但部分章的篇幅和经文逐渐变长，同一章中出现多种音调；有时各段落之间会出现几种节奏，部分节尾带有安拉的一个或连续两个尊名；所选用的词句有时缓慢，有时激烈，但在两种情况下，它都以无法超越的阐述和引人入胜的魅力震撼着麻木的感官。

现在让我们进入麦加的第三阶段，即最后阶段。令我们感到突然的是章和节普遍较长，但章长的情况居多。当然，这里的“长”，无论与麦地那章中节的数目相比，还是与麦地那经文中词的数目相比，都算不了什么。但毫无疑问，相比读者在麦加几个阶段中看到的内容，它已经算长了。

这些章的相对长将妨碍我们的分析，因此我们将放弃快速浏览而满足于展现其中三章——《列班者章》《山洞章》和《伊布拉欣章》的基本特点，其他章以此类推。

《列班者章》共有 182 节经文，前 11 节停顿较多，节奏各异，后面的所有经文基本一致。有时停顿于“亚”（الياء）和“努奈”

(النون)，有时停顿于“瓦吾”（الواو）和“努奈”，有时则停顿于“亚”和“米目”（الميم）。

连续几个段落，展现了一些相关思想、场景和立场，目的是把毫无以物配主成份的信仰建设于心中。从确定认主独一的思想到强调复生和描述后世的突变，从排班的天使到偷听的恶魔并用火星射击他们，从多神教徒否认先知到讲述几位先知——努哈、伊布拉欣、穆萨、哈伦、伊利亚斯、鲁特及尤努斯的故事，同时恰到好处地提到伊布拉欣圣人宰杀儿子，又从阿拉伯人对天使的神话到安拉许诺先知明显的胜利。

安拉以天上排班待命，执行命令，警告逆徒，传送启示于人类精英的天使们发誓：他的本体和权力是独一的。他的独一足以驳回假设安拉和精灵有近亲关系的谬论——阿拉伯人曾妄言安拉和精灵结婚并生下了天使，天使是安拉的女儿。本章在四个地方驳斥了这种愚昧的谎言。第一处是章的开端。通过发誓，它描绘了天使在安拉面前的样子：执行命令，列班赞颂，传送启示于先知心中，幽玄世界里安拉的仆民。第二处是经文“**天地及其中一切的主宰，东方的主宰**”（37：5）。他指出，天地间所有精确无比的被造物、天上的天使和高级灵魂都是安拉所造，都是他的仆民，都承认他应受崇拜，独一无二，大能无比。第三处是射击企图偷听的恶魔。阿拉伯人妄称它们是伟大安拉的女儿，既然如此，为什么它们要遭受驱逐和射击呢？第四处快到了章的结束。他猛烈抨击了他们的这种轻浮冒失的谎言，并询问了他们这些神话的来源，称天使为女性的奥秘和把自己厌恶的女儿相加给安拉的原因。

安拉本体的独一足以驳斥阿拉伯人对天使和恶魔的神话。

论述用流星射击恶魔出现于论述以星星装饰近天之后。安拉赋予星星相辅相成的两个特征。一是装饰，让眼睛看到天空之美；二是保卫，以免顽固的恶魔偷听天使们谈话。星星是天空的保卫者，用它来驱赶门前的罪犯，使他们仓皇逃窜。更确切地说，星星执行这两项任务是宇宙万物协调，依定数运行，凭借伟大安拉的能力而运动的真实凭据。

麦加的多神教徒舍弃参悟精确创造万物之主宰的创造，而坚持迷误和悖逆，陷入谬误和自欺。好像他们自以为比列班的天使更难造，比叛逆的恶魔更顽固。他们否认化为灰尘的朽骨将被复生，并出于怀疑而妄称《古兰经》是邪术。针对他们的奇怪立场，安拉命

令先知提醒他们来源于柔软的粘土，警告他们将被复生的喊声惊起。届时他们、他们的妻子和他们的崇拜对象都将被驱赶到复生场。忽然间，他们发现自己被低贱地投入火狱。在那里，他们将相互断交，并承认自己该受酷刑。

《古兰经》对比幸福者和倒霉者归宿的风格从不改变。这里紧接着描述了安拉为虔诚仆民准备好的各种优待场面——拯救他们脱离痛苦的惩罚，在享恩的天堂中赐予他们心所向往的享受，安逸地躺在床上享用各种唾手可得的果实；喝着最高级的不令人头疼的美好舒畅的永不间断的醇酒；还有陪伴左右的长生不老的面容白皙的漂亮温柔的仙女妻室。

就在享受这无与伦比的鸿恩时，忽然一个人想起了他曾经的一个不信复生的朋友，大家就去找他了解归宿，结果发现他在火狱中，就问了他几个问题。在对话过程中，他感谢安拉使他和他的兄弟们成为虔诚的敬畏者。

在这里，《古兰经》进行了最大限度的对比，为否认者详述了享恩的幸福者和吃火果子^①的倒霉者之间的天壤之别。这种火果丑陋至极，令人生畏，如同幻想中最丑恶的恶魔头。当他们的喉咙干渴的冒火时，就会以滚烫如汤的沸水来解渴并因此而肚肠寸断；每当他们想找一个避难之处时，就会被打回火狱的最低层。这居所真恶劣！

《古兰经》接着提到他们迷误的原因——盲从祖先，不在幸福者和倒霉者之间进行符合逻辑的对比。以前，他们的祖先曾因不听从使者而陷入迷误。只有行善的优选者才会脱离即将到来的惩罚。

用这种启发性的启示和震撼昏聩心灵的提醒，《古兰经》简洁地叙述了努哈圣人的故事。安拉答应了他的祈祷，使他和他的家属脱离了重大的灾难，否认者被全部淹没。又叙述了伊布拉欣圣人的故事。因打碎族人的偶像，他们修建了一座火楼想烧死他，但安拉拯救他脱离了敌人的诡计，使大火对他变成凉爽而安全的。又叙述了穆萨圣人和哈伦圣人的故事，安拉选拔他俩承担使命，赐给他俩包含引导和光明的《讨拉特》，并援助他俩战胜法老及其犯罪的臣民。又提到了伊利亚斯圣人的故事。他指责民众崇拜偶像，放弃最优美的创造者。也提到了鲁特圣人的故事。安拉拯救他和他的家属——他妻子除外——脱离了地震和毁灭之灾，迷误的民众被石雨击

① 即《古兰经》37:62 提到的火果子。

死。被警告者遭受的石雨真恶劣啊！又提到尤努斯圣人的故事。由于族人的否认，他心里异常难受，就生气地逃离了他们。他乘坐了一艘满载的大船，由于遭到大风大浪的袭击，船身剧烈摇摆。为了减轻重量，他们建议抓阄，得阄者投身大海。结果被他抓中，他就投身大海并被大鱼吞下。他因绝望和恼怒而受到谴责，就在鱼腹中赞颂并祈祷安拉。祈祷很快被答应，然后被大鱼抛到海岸边，奄奄一息，身体裸露。痊愈后，他重返族人中进行宣教，结果他们都信仰了。他们是十万人或更多。

《列班者章》浏览式地描绘了这些事件，显示了否认者的恶果和答应清廉者的祈祷，包含了警告多神教徒极恶的归宿和鼓励先知多加忍耐。这些故事中，伊布拉欣圣人的故事篇幅最长，情节最详。其中以羊赎子的情节更以动人的场面、感人的对话和惊人的风格被展现出来。在打碎偶像的故事后提到这个故事，说明了他对安拉的服从、放心和坚信。对每个坚韧的宣教者来讲，在漫长的宣教路途中，这是最实用的盘费。伊布拉欣圣人放弃一切而投奔了养主，求主赐予他一个廉洁的儿子。他得到喜讯，将得到一个有知识的儿子。但这个孩子刚刚走向生活之路，能随父亲四处奔波时，就受到最严峻的考验，但他忍耐并顺从了。伊布拉欣圣人梦见自己在宰儿子并确信这是主的暗示，就心甘情愿地照办了。他把梦境告诉儿子时，发现他坦然接受并决心忍受所有痛苦。就在他把他放在地上准备宰杀时，他却被安拉用一只大公羊代替了，他就宰了它。安拉称他为履行约会和完成任务者：“伊布拉欣呀！你已实现了梦，我就这样回赐行善者。”（37：104~105）

为了强调安拉独一，赞颂他超绝愚昧者们描述的一切，《列班者章》简明扼要地展现了这些故事。利用最后的几个段落，它与阿拉伯人辩论了他们对天使和恶魔的认识，最后以赞主超绝结束了这章。这完全与章首相吻合。因为在章首安拉发誓说，他是本体和权力独一的，超乎于所有同伴的；最后也以赞颂安拉超乎所有配主而结束。这种风格雄辩地说明同一章中内容的统一性，不论经文多长，情节多杂。

《古兰经》抨击了阿拉伯人对天使和恶魔的神话。其中最精彩的要数以他们自己的语言来与他们对话，以便他们更清楚地认识这种幻想和妄称的荒谬。

阿拉伯血统的文盲先知奉命询问文盲的阿拉伯人：为什么要为自己选择儿子而为安拉选择女儿？难道安拉使女儿优越于儿子吗？或者他们参与了天使的出生并知道他们的性别？或是在明知故犯地假借安拉的名义撒谎？他们的内心怎能允许自己妄称安拉与精灵有血统关系？况且精灵确信他们与其他被造物一样，在末日将被带来拷问自己的行为。这些谬论只欺骗心中有病者和恶劣的天赋使其具备进入火狱的资格者。

但愿这些弄虚作假者能听一听天使与养主的密谈：我们在你面前排队列队，赞你清静，赞你超绝，赞你超乎于妻子、孩子及所有匹敌。这些话足以驳斥他们的胡言乱语。

猛烈抨击和讥讽这些蒙昧而骗人的神话后，本章警告捏造者将得到不幸的归宿，为他们呈现了安拉援助虔诚军队的常道。所有尊严只归安拉，平安归于使者，赞颂安拉，独一无二，超乎于他们描述和捏造的。

下面我们将论述《山洞章》，但必须力求简洁，大多数地方点到为止。因为我们面对的这章长达 110 节，除很少的几个段落外，大部分节相对长一些。本章的开头、中间、后面讲述的有关教门的故事几乎占了三分之二。在故事中间或后面还需插入一些脚注、附录或注释，但为了避免冗长而无法顾及。

《古兰经》中的故事必须服务于宗教目的。很明显，《山洞章》是详述其目的的章之一，但为了不离题太远，我们对此只点到为止，而把重点放在研究伊斯兰宣传所经过的阶段，无论在麦加或是在麦地那。无疑，研究这些阶段不允许长篇大论，即使被选来进行分析的章也不例外。

《山洞章》和其他麦加章——特别第三阶段的章一样，旨在建设健全的认一论，明确区分创造者和被造者，揭开启示的面纱及其中奇迹的奥秘。没有必要说明本章中表达这些内容的段落和经文，读者随便读一下就能知道。

本章的开头讲到，降示这本完美无缺的《古兰经》是为了给认主独一的信士报喜，并警告妄言安拉拥有孩子者。最后命令先知说明，自己的凡人性与明白的启示之间有天壤之别，他与其他人一样，是一个普通人；不同的是他接到了养主的启示，为他心中带来了为圣和正道之光。中间提到了山洞青年之言：“**我们的主是天地的养主，除他外，我们绝不会祈祷任何人。**”（18：14）也提到了信士

对自负骄横的两园主人之言：“但安拉才是我的主，我不为我的主举伴任何人。”（18：38）也提到了清廉的仆人对穆萨圣人说：“这是来自你养主的慈悯，我没有私自这样做。”（18：82）这些经文都在讲述安拉的独一和他包罗万象的知识，天地间任何微尘逃不出他的知识范围。

就在粗略地涉及这些基本内容时，我们又在本章看到与它密切相关的、以奇妙的风格有别于它的、几乎独立的一个内容——描述未见。把它从信仰的领域中分出来，以便它能凭其奥秘而与信仰的其他内容相对应。

本章用三个故事矫正了信士对幽玄的认识，说明了他们的知识与只凭安拉的揭示才能知道的幽玄之间的区别。这三个故事分别是山洞青年的故事、穆萨圣人与清廉仆人的故事以及双角王三次旅行的故事。其中双角王与亚珠者和玛朱哲在两个屏障间的故事尤为离奇。

针对洞中青年，《古兰经》用三个充满活力——甚至在长达数百年的沉睡中——的画面来展示了他们的故事。真奇怪，《古兰经》的绘笔在第一幅画中把这些沉睡的青年描绘成觉醒的，他们的耳朵被封闭长达三个世纪，像清醒者一样在翻着身，但没有坐起来，没有睁开眼睛，没有离开睡的地方。他们伴有翻身的沉睡引起过路者的高度恐慌。还刻画着一只狗趴在洞口，貌似在保卫他们。阳光总是躲着不直射他们，好像不想照射他们。出时避开他们而照射右面，落时避开他们而照射左面。这几个景观更增添了这幅画的生气。

作为安拉的一个奇迹，它太奇妙了！

第二幅画面更加充满了活力。觉醒后，他们有了新的活动：睁开双眼，吃惊地相互看着。他们意识到睡了很久，但不确定究竟睡了多长时间，就开始相互询问。他们认为尽管睡的时间有些长，但不可能超过一日或半日。最后，他们把一切交付于真主，因为他们是有信仰的青年，会把一切都交付于他的。

第三幅画面一闪而过。一个青年要带着银币去为他们买一些充饥的佳美食物。出门前，大家忠告他要多加小心，不要被本城的多神教徒发现他们的藏身之地。一旦发现，他们就会处死他们或迫使他们放弃崇拜独一无二的主宰。

通过这个故事结尾和最后表示先后顺序的表达风格，我们得出如下结论：此城的居民已放弃祖先的以物配主而信仰了独一无二的主

宰。通过到市场买食物的同伴，安拉使他们发现并认出了这三个世纪前带教门逃离的青年，并热情接待了他们。然后在特定的期限内，安拉让他们真实地死去了。该城的居民竞相尊重已死去的他们，经过再三讨论，最终决定在他们的墓地修建一所礼拜堂，以使他们的美名和传奇式的沉睡在世间永远流传。

这个故事尽管离奇，但不算宇宙间最离奇的。《古兰经》用三个版面描绘了这些惊人画面，所用的格式说明所有事件在安拉面前都显得微不足道。为了强调这种思想，《古兰经》以一句明白无误的言辞做了这个故事的序言：“**难道你以为岩洞和碑文的主人是我的奇迹中的一件奇事吗？**”（18：9）这个疑问句说明，洞中青年不是安拉的奇迹中最奇怪的，他们只是一些相信了养主并以信仰感到自豪的青年人。他们曾极力号召民众认主独一，否定他们崇拜除安拉之外的主宰。当族人对否认无法认同时，安拉以他的慈悯庇护了他们，使他们投奔于山洞，延长了他们的期限，使他们沉睡数百年，并使他们的沉睡成为一个奇迹，既使不是最大的奇迹。

《古兰经》注重通过这些故事来矫正信士们对未见世界的信仰，暗示人们世代都在谈论并夸大它，都在凭猜测来确定英雄人物。同时引导信士们应放弃辩论无关紧要之事，禁止他们向有经人或其他人询问这些故事，没有必要知道确切的时间和地点、人名、模样、数目以及保护他们在洞中不受伤害的方式。《古兰经》提示了这个故事对信士的教训，鼓励他们去获得它，而不应去深究过去、现在、将来都不可能知道的幽玄之事。他们应做的只是好好参悟和领会。“**你不要为某事而说：‘明天我一定要做它。’除非真主意欲，如果你忘了就应该记忆起你的主。**”（18：23~24）

穆萨圣人和清廉仆人的故事与幽玄的关系，比山洞青年的故事与它的关系更密切。这里呈列的四个场景都与人们司空见惯的场景相矛盾，由于过度离奇，很可能会遭到否定。但如果把它置于幽玄的平台上，就很容易理解了。

第一个场景的英雄人物是安拉的密谈者穆萨圣人。它尽管稀奇，但与另外三个场景相比却算不了什么。这三个场景的英雄是一位清廉的仆人，安拉慈悯了他并教给他一些特殊知识。

在第一个场景中，安拉要穆萨圣人去见一位清廉的仆人，于是他决心要到两海的交接处去见他，既使需要很长时间。他的童仆准备了一条熟鱼让他吃，但又忘记了，它就复活起来跃入海中悠然游

走了。童仆对此大为突然，惊讶不已，但穆萨圣人却没有以此为怪。因为他知道，忘记鱼的地方正是约定相见清廉仆人的地方。他俩就原路返回，果然见到了那位清廉的仆人。

在第二个场景中，穆萨圣人的童仆消失，他单独与具备幽玄知识的清廉仆人对话。穆萨圣人要求陪同他并向他学习一些幽玄知识，他答应了，但条件是忍耐，顺从，不徘徊，不询问，不指责。

他俩去乘船，然后船在大海中航行着。突然这位清廉的仆人不顾所有人的安危而把船凿了一个洞。见到此景，穆萨圣人克服不了自己（止人作恶）的天性而指责了他——他怎能置所有船员于死地呢？结果两人发生了激烈的辩论，最后穆萨圣人要求他不要为这次辩论和询问而使他难堪。

在第三个场景中，两人在路上遇到一位儿童，清廉的仆人就把他给杀了。穆萨圣人当场发作，指责他不该杀害一个无辜儿童。奇人（清廉的仆人）提到曾结下的约会，穆萨圣人又一次道歉，保证不再过问任何事。

在第四个场景中，他俩走进一座不好客也不给饥饿者提供食物的吝啬之城。在城中，他俩发现了一堵将要倒塌的墙壁。这位奇人顾不上饥肠饿肚，不求任何回报地把墙修好了。

由于第三次的询问和辩论，穆萨圣人丧失了最后一次机会，他开始聆听奇人解释这些奇事的奥秘。

凿船的原因是为穷人而保护它。当时的国王是一个暴君，会霸占所有的好船。但因这点缺点，它将免遭霸占之灾。

杀死无辜儿童的原因是疼慈他有信仰的父母。安拉启示清廉的仆人：这个孩子天性叛逆，如果他活下去的话，他将会使父母叛教。如果不是安拉使他发现这个幽玄的内幕，他和所有人都不可杀害无辜。

至于不索回报而修墙的事情，并不是为该吝啬之城的居民服务，而是为了保护两个孤儿的财产。他俩的父亲曾将它藏于此墙下，等他俩长大时拿出。清廉的仆人看到它要倒塌，就奉安拉的旨意修好了它，以防此城的居民发现秘密，从两个孤儿手中抢走它。

在这些解释中，他始终没有妄称自己知道幽玄，而把其中的哲理都归于安拉，承认自己绝无能力做安拉不允许的事。这是在暗示安拉的幽玄可能会借一个不是先知也不是使者的凡人之手显现出来。《古兰经》没有提到此人的情况，甚至连名字也没有提。

也许从表面上看来，第三个故事与幽玄世界的联系不如前两个紧密，它只不过描述了一个被称为双角王的人曾在地球的东、西、中部进行了三次旅行。但围绕这三次旅行的神秘环境却能说明帷幕之外的幽玄之意。第一次旅行中，他到达了太阳落的地方；第二次旅行中，他到达了太阳升起的地方；第三次旅行中，他到达了中间地带——两个屏障之间。

在西部的旅行时，他发现太阳落在一个泥泉中，周围水草丰富。《古兰经》没有确定这个泥泉的位置，使我们处于极度神秘之中，这种神秘感可能会超过幽玄的神秘感。

在东部的旅行中，他发现太阳在直射一些人，他们唯一的屏障就是太阳。这样说可能指这些人一丝不挂，也可能指他们的地方空旷平坦，阳光直射。经文没有提到他们的名字和他们地方的名字。

在中部的旅行中，他到达了两个屏障之间。它的神秘内幕使人感到极度恐慌，甚至超过面对幽玄秘密时的恐慌。在这里，《古兰经》提到了一个被称为“两屏障之间”的地名，又提到一些被称为“亚珠者和玛朱哲”的人并描述他们作恶多端。我们认为这种神秘正是这种描述的目的。

《古兰经》叙述双角王时，不像——也不应该像——一部传记在叙述一位伟大开拓者的业绩。而通过这三次旅行，它描绘了一个与安拉紧密联系者的各种特征。他的权力不是凭借个人的能力，而是来自安拉的恩赐。他赐予他应对万事的能力，并按自己的意欲而呼吁、暗示或启示他专做最有利之事，甚至他在泥泉旁时，他对他说：“左勒盖尔奈英啊！你或惩治他们，或善待他们。”（18：86）

修建屏障时，他的话语中表达了与安拉更加密切的关系。他说：“我的主给我的能力更强，你们帮助我吧。”（18：95）又说：“这是从我的主降下的恩惠，当我的主的应许降临时，他将使壁垒化为平地，我的主的应许是真实的。”（18：98）

就这样，《山洞章》选择这三个故事来涉及幽玄，把一切归于真主的奥秘，它只根据需要开一点缺口，只允许从帷幔之外观看它。

据传麦加人曾派奈德尔·本·哈里斯（النضر بن الحارث）和欧格拜·本·艾布穆艾特（عقبة ابن أبي معيط）到麦地那，向犹太学者求教一些可能难倒先知的问题。犹太学者趁机怂恿他们询问他两件事：一是很早以前带着信仰出逃的青年们的奇遇；二是到达地球东西之王的信息。如果这个传述真实的话，那么本章禁止信士猜测幽玄，

警告他们做无益的争论，鼓励他们全身心地联系创造幽玄的主宰之奥秘就会显而易见。因为本章的主题是确立对安拉的健全信仰和正确认识只归安拉管辖的幽玄。

紧跟这几个故事出现的是几个简短段落，说明了物质价值的渺小以及今世的腐朽和很快消亡，号召人们与早晚记主者一起忍耐，强调真实的尊严来自信仰和敬畏，否认者的工作是最亏折的。无疑，本章插入这些简短段落正好吻合了以建设信仰为中心的思想。在建设信仰的过程中，必须矫正对一些事物的看法，同时确立生活的标准。

下面，我们就用《伊布拉欣章》来结束麦加最后阶段的最后一环。我们会重复一些内容，它与分析麦加章节时提到的内容非常相似，特别与第二阶段后期降示的章。还将会看到不断重复的一些场景，好像以前场景的影子一样。

《伊布拉欣章》涉及的最显著的内容是所有使者的口号的统一性，使安拉超乎所有配主，为多神教徒提到复生和清算，呈现被人类否认的普慈主之恩惠等。它描绘的最明显的场景是顽固者否认先知的场面，犯罪者在火狱中的惨状，敬畏者在天堂中的美景。除此之外，它还谴责了不义而辜恩的人类佯装看不见宇宙中摆在眼前的各种优美画面的丑行。

只有心不在焉的诵经者才会满足于仓促的浏览，他不在乎每章闪烁的特殊光芒，也不在乎《古兰经》中每一新的段落撒落在心灵中的特殊启迪。

也许这一章最显著的特点是每一段落中都有被称为众先知的长老——伊布拉欣圣人的影子。通过他吉庆的宣教，实现了所有时代使命的统一性。通过他坚定的信仰，掀起了认主独一的思潮。他皈依的心中，被绘上了美丽宇宙的画面。最后，它刻画了感谢和否认的不同结局。

不应忘记，伊布拉欣圣人是在论述无法统计的主恩时被提到的。他以一个感恩的坚忍的常哀求的早晚赞主者的形象而贯穿全文，并且在每一段落中都有他的影子。

本章的开头提到了穆萨圣人，然后提到了努哈圣人的民众以及阿德和赛穆德两大部落，但这些伟大的名字没有主导本章的中心思想，尽管展现了相关事件。经文谈及穆萨圣人和引导其民众从黑暗走向光明，提到从法老手下拯救他们，都是为了暗示所有使者的使

命的统一性。这正是伊布拉欣圣人所倡导的。因此下文马上借努哈圣人的民众以及阿德和赛穆德之口，而转移到使命和号召人相信独一无二的主宰方面。不同时代不同地方的使者带来了相同而明白的原则，其中的哲理对能参悟的民众并不隐藏。

每当民众无视安拉在天地间的迹象时，这些优秀的使者就提醒他们不要对此产生怀疑，都会对骄横的民众说：“**我们只是像你们一样的凡人，但真主施恩与他所意欲的仆人。**”（14：11）也都在面对暴虐，忍受迫害，托靠按拉。好像大家都在重复着祖父伊布拉欣圣人的身影，都在模仿他，追随他。就这样，在伊布拉欣圣人信仰的荫影下，出现了使命统一，产生了认主独一无二的思想。

然后本章翻开了宇宙之书中光辉的几页——雨水从天而降，植物破土而出，船舶大海航行，福利藏于河流，太阳光芒四射，月亮皎洁明亮……。页页都能看到众先知的祖先——伊布拉欣圣人在用心参悟，在恭谦的哀求，好像所有舌头的赞主都在重复他虔诚的祈祷。就这样，宇宙美丽的画面被描绘在他皈依的心中。

在本章的这些画面中，安拉欲延长其密友伊布拉欣圣人的身影并描写接纳他虔心的祈祷。当时，他祈祷安拉让麦加成为安宁的禁城并使他和他的后裔远离崇拜偶像；同时希望安拉喜悦他的追随者，不要速降凌辱之刑给偏离正道者；又赞颂安拉把伊斯玛义和伊斯哈格赐给老态龙钟的他。最后，他衷心哀求安拉在后世成立之日饶恕他和他的父母以及所有信士。

与此同时，他又描绘了另一个反面形象——叛逆的否认者。他以否认的口舌在阅读宇宙之书，以疲倦的目光打量着美妙的四周，不在乎安拉为他降服的天地、陆海、日月、树草、昼夜等迹象。《古兰经》以震撼心灵且令人胆战心惊的语气责备这类人说：“**你们对主的要求，他对你们都有所赏赐，如果你们计算真主的恩惠，你们不能加以统计。人确是不义的、确是忘恩负义的。**”（14：34）

信仰和教导被通过伊布拉欣圣人伟大的先知人格而展现出来。在麦加，他被妇孺皆知，人人尊重；在麦地那，更是家喻户晓，众所周知。叶斯里布（麦地那）的犹太人在神化他，基督徒爱戴他超过所有先知。论述认一论和众使者的宣教，使所有麦加人和认一论者对本章喜爱有加，它敞开信仰的大门，让他们纷纷加入安拉的宗教。麦加的最后启示成为麦地那最早启示的前奏——继续尊重伊布

拉欣圣人，以此赢得犹太人的心。借助这些特殊的光环，本章以一种独特的风格展示了认主独一的思想。

继《列班者章》和《山洞章》后，我们分析了这一章。至此，我们接近麦加启示的尾声，同时感受到一股新的气息，几乎使麦加第三个阶段成为一个转型阶段，介于已降示完毕的麦加启示和迁徙后根据事件而即将降示的麦地那启示之间。根据这种说法，我们解释了段落和节文繁多的现象。许多注经学家分辨不清，误认为它是麦地那章，就从麦加章中分出了它，但他们忽视了其中的时间概念。我们认为这个因素使具有麦地那风格的麦加章烙上了麦地那章的烙印，尽管实际上它就是麦加章，以便为即将从幽玄的帷幕后面降示的麦地那章铺平道路。

麦加最后阶段的启示具有如下特点：章和节较长，部分章以字母开头，呼吁对象是所有人而不是麦加人，劝告人们顺从安拉和先知，以便为即将在麦地那颁布的各项规定作铺垫，号召人们为了得到天堂、脱离火狱而行善，阐述安拉的本体和属性、天使和精灵、圣人和贤人（الأولياء）、奇迹（المعجزات）和灵迹（الكرامات），把引导和使迷路归于安拉，论述人的自由和选择等信仰问题，展现众先知——特别是令人尊敬的领袖伊布拉欣圣人的故事，以新的风格描述认主独一论信仰等。

无疑，我们对麦加三个阶段的论述很详细，目的很明确，已确定了降示的几个阶段，展现了其明显的特征，优选了一些章和节降示的时间范围。我们已指出，确定麦加阶段——特别开始阶段的启示较困难，而确定麦地那阶段——甚至最后阶段的启示较容易。我们认为，其主要原因是伊斯兰在麦地那的盛行和记录、书写、运输工具的齐全。

如果忽略极少部分有分歧的章节和有多个传述的章节，我们就能与严谨的经注学家达成如下共识：麦地那第一阶段以《黄牛章》开始，然后《战利品章》，然后《伊姆兰的家属章》，然后《同盟军章》，然后《被考验的妇人章》，然后《妇女章》，然后《铁章》。第二阶段以《穆罕默德章》开始，然后《离婚章》，然后《放逐章》，然后《光明章》，然后《伪信士章》，然后《辩诉者章》，然后《寝室章》。最后阶段——第三阶段以《禁戒章》开始，然后《聚礼章》，然后《筵席章》，然后《忏悔章》，然后《胜利章》。

尽管这一篇对读者较长，但他仍然会预料我们可能会从麦地那阶段三部分的每一部分中选择一章进行分析，正如我们对待麦加章一样。第一阶段选用《黄牛章》，第二阶段选用《光明章》，第三阶段选用《筵席章》。但我们为每一位用心阅读该篇的读者强调，假如我们仅满足于呈现这三章中的立法框架——三种模式的话，需要说的话肯定会很长，教法学家和教理学家的表达肯定会占主导，这本书就会超出我们为其而编著的目的。因为在大多数麦加章中，有关功修与社交、合法与非法、个人情况与国际法规、政治与经济、和平与战争、战场与交锋等教法内容都出现过，而且以不同的比列、各异的形式而不断更新着，如废除启示，调换律列，详述概括的，限制无限制的，局限泛指的等。因此我们认为指点一下麦地那启示中这些错综复杂的内容即可，而不需要详细叙述。

我们将忽略麦地那章中前、中、后三个阶段，而满足于指点一下麦地那章中第一阶段某一章的主要问题，如《战利品章》（伊本·阿巴斯命其名为“白德尔大战章”）。本章开始谈战利品，谈胜利后穆斯林为分战利品产生了分歧。然后描述了一些信士极不情愿地上了战场，好像眼睁睁地被赶向死亡。然后描述信士们求援于他们的主，主就用天使和打盹支援了他们，用雨水为他们洗涤了恶魔的污秽。接下来颁布了军事行动中有关临阵逃脱的律例，然后安拉向信士们表述了援助之恩——杀敌的不是他们而是安拉，援助只是来自安拉。接着又对信士们做了教门和道德方面的指导，命令他们服从安拉和使者，谨防同时波及好人和坏人的灾难，谨防明知故犯地背叛安拉和自己的信誉。

通过这些教导，本章展现了逆徒的奸诈和顽固不化，阐明了一些普遍原则，说明悖逆必定消亡，钱财将会带来后悔。然后说明为了保护信仰和传播安拉的教门，必须与逆徒战斗。又谈到战利品、分战利品的方法和应受对象，接着描绘了战场一角并分析了战况：当时他们在低处，多神教徒在高处，商队在他们脚下，信士们进行了反攻。警告信士不要以胜利自负，谨防傲慢地耀武扬威地走向战场。又为他们展现了濒临死亡的逆徒之状况，然后号召他们准备力量保卫和平，鼓励他们趋向和平——如果敌人趋向和平的话。然后鼓励信士积极参战，激发他们内在的力量，使他们在弱势时以一抵二，在强势时以一抵十。接着又回到白德尔，责怪先知和圣门弟子

不应收取俘虏的赎金，也不应选择今世而放弃后世。最后说明四种交往方式，每一种都是责任和义务。

展现这些规定的最好方式就是描绘，而不就像宣读法律法规一样枯燥地涉及细节。

就这样，内容的变化成为《古兰经》风格变化的重要因素，但它不会变成互不相容且毫无联系的两种风格。其实是一种，只不过根据被呼吁的对象，它或强硬，或柔和，或详细，或概括……。这正是《古兰经》独有的奇迹性奥秘。

第四篇章首字母一瞥

如我们所见，麦加章的特征之一是以一些拼音字母开头，这些字母的重要性促使我专题论述它，希望借此得出其中的哲理。

这些开头字母有多种形式。

第一、一个字母的。有三章：《萨德章》《嘎夫章》和《笔章》。其中《萨德章》以“萨德”（ص）开始，《嘎夫章》以“嘎夫”（ق）开始，《笔章》以“努奈”（ن）开始。

第二、两个字母的。有十章。其中七章以字母“哈·米目”开头，即从第四十章到第四十六章，其中第四十二章在“哈·米目”后面加上了“爱因·西尼·嘎夫”（عسق）。还有第二十章的“塔·哈”（طه），第二十七章的“塔·西尼”（طس），第三十八章的“亚·西尼”（يس）。

第三、三个字母的。共十三章。其中六章以“艾里夫·俩目·米目”（الم）开始，分别是第二、三、二九、三十、三十一和三十二章。五章以“艾里夫·俩目·拉”（الر）开始，分别是第十、十一、十二、十四和十五章。两章以“塔·西尼·米目”（طسم）开始，分别是第二十六和二十八章。

第四、四个字母的。有两章。第一是《高处章》，以“艾里夫·俩目·米目·萨德”（المص）开始；第二是《雷霆章》，以“艾里夫·俩目·米目·拉”（الر）开始。

第五、五个字母的。有一章，以“卡夫·哈·亚·爱因·萨德”（كهيعص）开始。

这种详细的陈述表明，《古兰经》中以字母开头的总共二十九处，十三种形式。出现最多的字母是“艾里夫”和“俩目”，然后“米目”，然后“哈”（الحاء），然后“拉”，然后“西尼”，然后“塔”（الطاء），然后“萨德”，然后“哈”（الهاء）、“亚”“爱因”“嘎夫”，最后是“卡夫”和“努奈”。不算重复的共14个，正好是字母总数的一半。

一些经注学家说，《古兰经》中章首字母证明，这部尊贵的经典是用人人皆知的字母组成的，其中有单独出现的，有组合而成的，以便阿拉伯人明白《古兰经》是用他们熟悉的字母降示的，并以此来取笑他们的无能，显示他们的软弱。持这种观点者以此感到欣慰，经注学家泽麦赫舍里详述了这种主张，拜达维（البيضاوي）卒于伊

历685年>也持这种说法，伊本·泰米叶和其弟子明济（المزي）支持了这种观点。

持这种观点者极力推崇它，他们认为——我们非常赞叹他们的研究和细心——挑战阿拉伯人拟作一章的《古兰经》中，有一种非常离奇的现象——《古兰经》没有满足于包括与字母的总数目相同的数目（29），也没有满足于用其中的一半（14）来组合它。不然除此以外，它还包含了每类字母的一半。

喉音字母中，有“哈”（الحاء）“爱因”（العين）和“哈”（الهاء）^①。

带气的字母中，有“西尼”（السين）“哈”（الحاء）“卡夫”（الكاف）“萨德”（الصاد）“哈”（الهاء）^②。

不带气的字母中，有“哈姆宰”“米目”（الميم）“俩目”（اللام）“爱因”（العين）“拉”（الراء）“塔”（الطاء）“嘎夫”（القاف）“亚”（الياء）“努奈”（النون）^③。

双唇字母中，有“米目”（الميم）^④。

动荡字母中，有“嘎夫”（القاف）和“塔”（الطاء）^⑤，等等。这些字母有时一个，有时两个，有时三个，有时四个，有时五个。阿拉伯语词汇没有超过五个字母的。

今天，我们用二十世纪的理智也找不出比这更多的巧合，因为在清廉的先辈心中，《古兰经》中的这些开端字母是无始的。亘古以来，它就被以这种风格组合好了，它包含的内容是人类永远拟作不出来的，既使他们相互支持。

相信这些字母的无始性，使它处于被慎重解释和评论的氛围之中，因为它属于只有安拉才知其究竟的隐晦经文，是《古兰经》的奥秘——正如舍阿比所说。阿里·本·艾布塔里布说：“每部经典都有精华，这部经典的精华就是这些拼音字母。”诚实的艾布·伯克尔说：“每部经典都有机密，这部经典的机密是章首字母。”据传伊本·麦斯欧德和四大正统哈里发都认为这些字母包含的知识是安拉独知的机密，任何研究者都不敢确定其含义，他们所说的只

① 喉音字母共6个，章首字母中出现了其中的3个。

② 带气的字母共10个，章首字母中出现了其中的5个。

③ 不带气的字母共18个，章首字母中出现了其中的9个。

④ 双唇字母共2个，章首字母中出现了其中的1个。

⑤ 动荡字母共5个，章首字母中出现了其中的2个。

是自己的看法，都把真实含义交付于安拉。根据所有说法，这些字母是无始而具有奥秘的。

内学派（الباطنية）对它进行了各种注释，毫无依据的使它蒙上了不必要的神秘色彩。其中最神秘的要数用它来计算伊斯兰存在的期限，或用来暗示某人或某派的奇迹性言论。

看看苏海里（السهيلى）〈卒于伊历581年〉的言论。他说：“也许章首字母的总数——不算重复的，是在暗示这个宗教的期限。”再看看胡威比（الخويبي）〈卒于伊历637年〉的传述，他说：“部分学者通过经文‘艾里夫·俩目·米目，罗马人败北’（30：1~2）得知，耶路撒冷将于583年被穆斯林解放。事实正好与他的说法相吻合。”安兹·本·阿布杜赛俩穆传述：阿里从“哈·米目·爱因·西尼·嘎夫”（42：1~2）中得知了穆阿威叶之事。部分什叶派认为，这些字母组合起来——不算重复的，正好是“阿里的道路是正确的，我们要坚持”（صراط علي حق نمسكه）。一些聪明的逊尼派用相同的办法——不算重复的，得出“坚持逊乃，才能走上正路”（صح طريقك مع السنة）的结果。

这种以艾布·贾德（أبو جاد）算法而出名的字母算法受到学者们的猛烈抨击。伊本·哈哲尔称其为“不可靠的谬论”。据可靠传述，伊本·阿巴斯禁止用“艾布·贾德算法”，并说它与魔术同类。这些话并不过分，因为它没有丝毫教法依据。

无疑，苏菲们在这个领域还有更荒谬的言论、更离奇的词语和更神秘的解释。我们认为，其中最具有代表性的要数穆哈英丁·本·阿尔比（محي الدين بن عربي）〈卒于伊历638年〉在《麦加的启示》（الفتوحات المكية）中的话，其大意是“要知道，章中鲜为人知的奥秘只有懂玄学的人才懂，安拉使它分布于二十九章，用以代表形象的完美。经文‘我为月亮预定了轨道’（36：39）中，‘二十九’是宇宙赖以维系的机密和存在的内因。《伊姆兰的家属章》的章首‘艾里夫·俩目·米目’（3：1~2）能证明它。没有它，‘二十八’就不能确定。算上重复的，一共78个字母，‘8’正好是圣训中“几”的实际意义。圣训说：‘信仰有七十几个部分。’这78个字母事关重大，不懂其中的奥秘，仆人的信仰就不会完善……。”他在另一处说：“安拉使这些字母以若干形式出现，有连接的，也有分开的；有单的，有双的，也有更多的。”然后他指出，所有连接中有分开，但所有分开中没有连接；所有连接证明分开，但所有分开不证明连接；连

接和分开出现于“聚”和“不聚”，单独的“分开”正是区别所在。“独有的”指仆人的形象在无始之中的朽坏，“确定的”指为仆的形象和现世的存在。“聚”指来自永不枯竭之源泉的永存，“单独”指无始的海洋，“众”指永存的大海，“双”指先知的人性屏障，“艾里夫”指认一论，“米目”指永不消失的权柄，两者之间的“俩目”指两者之间的联系。

这些苏菲式的奇谈怪论只代表其主人的看法，并源于他们的感受和体验。它的神秘性来自他们的专用术语和神秘表达，而不能代表伊斯兰注释章首字母的真面目。

一些不接受苏菲术语，不相信艾布·贾德计算法者则说，每一个章首字母都派生于安拉的一个尊名；或每个字母都代表一个词，几个词组合成一个意义完整的句子；或每个章首字母都在指示本章的内容。如伊本·阿巴斯所言：“卡夫”（الكاف）取自“凯里姆”（الكريم），“哈”（الهاء）取自“哈迪”（الهادي），“亚”（الياء）取自“哈吉姆”（الحكيم），“爱因”（العين）取自“尔里姆”（العليم），“萨德”（الصاد）取自“萨迪格”（الصادق）。针对“艾里夫·俩目·拉”（الر），他说：“其意是‘我是安拉，我能看到’（أنا الله أرى）。”针对“艾里夫·俩目·米目·萨德”（المص），他说：“其意是‘我是安拉，我会判断’（أنا الله أفصل）。”有人认为“塔·西尼·米目”（طسم）指穆萨圣人和图尔山，因为以这几个字母开头的两章讲的正是《旧约》的主人在图尔山的故事。

这些解释同样令人费解，其猜测成分显而易见，并且另有多种说法。据传伊本·阿巴斯说：“‘卡夫·哈·亚·爱因·萨德’（كهيعص）指满足的（كاف）、引导的（هاد）、可信的（أمين）、全知的（عالم）和诚实的（صادق）。”另据传述，“卡夫”（الكاف）取自“穆里克”（الملك），“哈”（الهاء）取自“安拉”（الله），“亚”（الياء）和“爱因”（العين）取自“阿齐兹”（العزیز），“萨德”（الصاد）取自“穆算伟尔”（المصور）。另据传述，这几个字母分别取自“伟大的”（الكبير）、“引导的”（الهاد）、“可信的”（الأمين）、“强大的”（العزیز）和“实现诺言的”（الصادق）。”其他人针对这些开端字母也有许多言论，有相似的，也有不相似的。

凯尔玛尼（الكرمانی）在《奇迹》（العجائب）中说：“丹哈克认为‘艾里夫·俩目·拉’（الر）的意义是‘我是安拉，唯我至知至高’（أنا الله أعلم وأرفع）。”伊本·阿巴斯在这几个字母后面加上“哈·米

目”和“努奈”(ن)成为“普慈的”(الرحمن)。他认为该词的几个字母被分散在几章。针对“艾里夫·俩目·米目·萨德”(المص)،有传述认为其义为“我是实现诺言的安拉”(أنا الله الصادق)。另有传述认为它代表安拉的尊名“المصور”(赋予形象者)。另有传述认为它表示三个尊名：“艾里夫”表示“安拉”(الله)，“米目”(الميم)表示“普慈的”(الرحمن)，“萨德”(الصاد)表示“无需求者”(الصمد)。

比这一切更为离奇的是东方学家施普伦格(Sprenger)的言论。他没有满足于对“塔·西尼·米目”(طسم)的各种说法，而建议把它倒过来，就能看到“只有清洁者才可抚摸它”(لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) (56: 79)的经文中几个代表性字母。因为“塔”(طاء)在“المُطَهَّرُونَ”(洁净者)一词中最显眼，“西尼”(السين)和“米目”(الميم)在“يَمَسُّهُ”(抚摸)一词中最突出。东方学家布雷切尔在其著作《古兰学研究入门》(المدخل إلى دراسة القرآن)中指出，尽管东方学家洛思(Loth)谨慎，但还是附和了施普伦格的愚蠢观点。

值得强调的是，这些无休止的猜测仅源于一些经注学家的私欲、爱好和个人看法。为什么“嘎夫”(القاف)是安拉的尊名“降服的”(الفاهر)的第一个字母，而不能是“神圣的”(القدوس)、“全能的”(القادر)或“强大的”(القوي)的第一个字母呢？为什么“爱因”(العين)能代表“全知的”(العليم)，却不能代表“万能的”(العزیز)？为什么“努奈”(النون)能代表“光明的”(النور)，而不能代表“援助者”(الناصر)呢？为什么“萨德”(الصاد)能代表“诚实的”(الصادق)，而不能代表“无需求的”(الصمد)呢？从哪里得知“艾里夫·俩目·米目”(الم)是“普慈的”(الرحمن)中代表性字母，而不能是“特慈的”(الرحيم)或“安拉红麦”(اللهم)中的代表性字母？

不同意上述主张者认为，这些都代表安拉的伟大尊名，尽管词型不一，只不过表达方式不同而已。伊本·阿提叶传述了这种主张。与之相近的主张认为，章首字母是安拉的誓言，他以自己的名称而发了这些誓言，因为每个开端字母都是安拉的尊名。与此相近的说法认为，这些字母是《古兰经》的专用名称，或者是以其开头的章之名称。

这方面最离奇最荒谬的是德国东方学家诺德克早期主张，后来他放弃了。他认为章首字母是附加的。他与斯茨沃里(Schwolly)

合著了一部关于《古兰经》历史的著作。第一版时，他针对《古兰经》历史首次发表了一种观点。他认为章首字母是圣门弟子中拥有专用《穆斯哈夫》者名字的缩写，如“西尼”（السين）代表“赛尔德·本·艾布宛戛斯”（سعد بن أبي وقاص），“米目”（الميم）代表“穆艾勒”（المغيرة），“努奈”（النون）代表奥斯曼·本·阿凡，“哈”（الهاء）代表艾布·胡莱勒等。显然，他感到其理论的谬误性，所以第二版时删除了。但这种谬论却被另外两位东方学家布尔(Buhl)和赫斯菲奥德(Hirschfeld)所采纳。令我们欣慰的是东方学家布雷切尔指出，这是一种荒谬的主张，毫不值得采纳和尊重。他和劳斯以及后来的布威尔都认为，上面提到的那些严谨而敬畏的圣门弟子不可能把非《古兰经》的内容加入其中，只有信仰薄弱且信念缺乏者才会那样做。布雷切尔还认为，无论如何，拥有不同《穆斯哈夫》者在自己的专用册簿中，有意识地保留同代人名中第一个字母是不可理喻的。我们几乎找不出任何理由促使吾班叶、阿里、伊本·麦斯欧德等人这样做。

布雷切尔教授最终认为，必须用伊斯兰理论本身来进行归纳、总结和对照，同时有意识地忽略了自己看来没有意义的说法。他宣称，严谨的穆斯林学者认为无意义的说法企图毁掉这些开头字母的奥秘，并毫不迟疑的确信，只有他们才是理智健全的智者。

我认为还有一些人的理智和智慧不在他们之下。他们就是那些热爱循规蹈矩者。在阐释开端字母的意义时，他们的看法最明确，解释最明白。经过三个阶段的成长，他们的看法更趋于成熟和正确。

他们认为，部分章用这些字母开头与用“俩”（لا）和“白里”（بل）开头毫无区别。所以从一开始，他们就称之为“开端字母”，并认为——事实如此——它仅仅是安拉用来开始《古兰经》的一些字母。这是他的权利，就像阿拉伯人吟诗时所用的开端词一样。

二代弟子中的大学者穆扎希德就是这么认为的。后来这个领域被拓宽，在一些人眼中，它变成提示工具。原来常用的词汇，如“艾俩”（ألا）、“艾玛”（أما）则没有被采用，因为《古兰经》不像其他语言，为了更加悦耳，应该用一些未曾用过的词语。持这种说法的朱威比（الجويبي）解释说：“安拉知道处于尘世的先知有时候很忙，就命令天使下降启示时说：“艾里夫·俩目·米目”（الم）、“艾里夫·俩目·拉”（الر）、“哈·米目”等，以便先知分辨出天使的声音，赶快全身心的倾听它。”

但《光塔经注》(تفسير المنار)的作者——勒希德·里达认为,这不可能是对先知的提醒,因为先知非常警觉,灵敏状态已主导了他高贵的禀赋,他时刻准备着应对天使的下凡和接近。了解一下有关启示降示的确凿圣训,就能完全清楚这一点,圣训丝毫没提到这一说法。他还说,提示首先针对的是麦加的多神教徒,然后是麦地那的有经人。

起初,他没发现前人中谁这样解释过,后来在伊玛目拉济的《大注释》(التفسير الكبير)中找到了这种说法。伊玛目拉济传自伊本·劳格(ابن روق)<卒于伊历168年>和古特勒布(قطرب)<卒于伊历206年>,逆徒们说:“不要听这部《古兰经》,你们搅乱它,希望你们胜利。”

(41: 26)他们相互嘱咐不要理睬《古兰经》。出于喜爱他们的善良和获益,安拉降示了前所未见的内容,以使他们沉默并倾听降示给他们的《古兰经》。当他们听到这些字母时,就惊奇地说:“快听穆罕默德带来的启示吧!”当他们侧耳倾听时,《古兰经》就攻击了他们。于是,这成为他们倾听的起因和获益的方法。泽尔凯什在《古兰学的明证》、苏尤蒂在《古兰学精义》、泰百里、伊本·凯希尔等人都在各自的著作中都提到了这一点。

我们认为勒希德·里达是解释章首字母目的佼佼者。下面我们将引用他的一些话:“表达中修辞的目的是加强说明和加深影响,以提醒对方注意重点和要旨,渴望他知晓其目的,努力以最佳方法表达出来。讲话伊始用章首字母是为了提醒对方不要忽视任何细节。阿拉伯人常用的提醒词有“哈”(ها)和其他词。毫不奇怪,修辞达到奇迹程度的《古兰经》会超越他们而成为被模仿对象,犹如在改良和引导方面成为被模仿对象一样。谈话中可以用提高声音、改变音调来表示提醒,如恐吓声、疼爱声、报丧声、想念声、求救声、挑衅声等;也可以用指示求助,用动作表达,用大字书写部分词句,在上面加横,在下面加横等。”

这个道理正好吻合启示降示时《古兰经》呼吁对象的心声,它使我们觉得更应该坚持这种观点。出于某种原因,以字母开头的各章中,字母后面紧接着都要提到《古兰经》或有关启示和圣旨的内容。众所周知,除《黄牛章》和《伊姆兰家属章》外,这些章都是麦加章,麦加阶段是号召多神教徒确信圣旨和启示的,麦地那降的

两个“光辉章^①”是为了与有经人以最优美的方式辩论。这些字母能使人注意传达给他们的内容，不应漏掉任何细节。

这些字母一直是令人奇怪的因素。奇怪会产生重视，重视能激发觉悟。所以说，最能使人觉醒且最能震动耳膜的声音，莫过于这些天地为之震动的亘古就有的拼音字母。

① 指《黄牛章》和《伊姆兰的家属章》。

第五篇 诵读学和诵读家

前面讲过，不要误认为《古兰经》的七种读法就是大家熟知的七家读法，我们已说明了其中的原因。这里促使我们再次提醒的原因是，古今许多人还误认为七家读法正是七种读法。艾布·沙麦在《简明古兰学》中说：“许多人还认为现在的七家读法正是圣训所指的，这有违于所有学者的公认，只有无知者才会这样认为。”这种误会的大部分责任要由伊本·穆扎希德（ابن مجاهد）〈卒于伊历324年〉来承担。他于伊历三百年初收集了两圣地^①、伊拉克两城^②及沙姆地区的七位诵读家的读法，这些诵读家都以可靠、诚信、严谨和从事诵读而出名。但这种结果纯属巧合，因为比他们更优秀的诵读大师不但有而且数目不容忽视。艾布阿巴斯·本·安玛尔（أبو العباس بن عمار）〈卒于伊历430年左右〉用严厉的措辞指责伊本·穆扎希德说：“这个人真不该用“七”使大众陷入混淆之中，使不明真相者误认为这些读法就是圣训中所提的，但愿他能减掉一位或加上一位，以消除疑惑。”

各地区的学者开始著书立说研究诵读时，“七家读法”一词并不为人所知，他们的先驱，如夏希穆·本·赛俩穆、泰百里、艾布哈泰穆·赛哲斯塔尼（أبو حاتم السجستاني）等在其著作中提到了许多诵读家，其数目远远超过这个数目。到伊历二百年初，各大城市出现了重视一部分读法而忽略另一部分读法现象，这时“七家读法”一词才受到重视。

在麦加，最有名的要数伊本·凯希尔〈卒于伊历120年〉的读法。他曾师从艾奈斯·本·马立克、阿布杜拉·本·祖拜尔、艾布·安优布（أبو أيوب）等圣门弟子。

在麦地那，最有名的要数纳菲尔·本·阿布杜拉哈曼（نافع بن عبد الرحمن）〈卒于伊历169年〉的读法。他曾师从七十个二代弟子学过诵读，他们都是吾班叶·本·凯尔布、阿布杜拉·本·阿巴斯、艾布·胡莱勒等圣门弟子的传人。

在沙姆，最出名的要数伊本·阿米尔〈卒于伊历118年〉的读法。他曾师从穆吉拉·本·艾布希哈布，此人是奥斯曼·本·阿凡的弟

① 指麦加和麦地那。

② 指库法和巴士拉。

子。也师从过努尔曼·本·拜希尔 (النعمان بن بشير)、瓦希莱·本·艾斯盖阿 (وائلة بن الأسقع) 等圣门弟子。据说他曾师从奥斯曼本人。

在巴士拉,最出名的是艾布·阿穆尔<卒于伊历 154 年>和叶尔古白 (يعقوب) <卒于伊历 205 年>的读法。艾布·阿穆尔是穆扎希德和赛伊德·本·朱拜尔的弟子,这二位传自伊本·阿巴斯,传自吾班叶·本·凯尔布。叶尔古白曾师从赛俩穆·本·素莱曼·泰威里 (سلام بن سليمان الطويل), 此人是阿岁穆和艾布·阿穆尔的弟子。

在库法,最出名的是哈穆泽<卒于伊历 188 年>和阿岁穆<卒于伊历 127 年>的读法,哈穆泽的谱系是“哈穆泽,艾阿迈什(الأعشى),叶哈亚·本·沃萨布(يحيى بن وثاب),济勒·本·胡拜什(زر بن حبيش),阿里、奥斯曼、伊本·麦斯欧德”。阿岁穆的谱系是“阿岁穆,济勒·本·胡拜什,伊本·麦斯欧德”。

可以看出,这些诵读家中阿拉伯人只有两位——伊本·阿米尔和艾布·阿穆尔,而释奴——特别波斯籍释奴占多数。伊本·穆扎希德收集这七位的读法时,曾以凯萨伊 (الكسائي) <卒于伊历 189 年>取代了叶尔古白。我们已知凯萨伊是库法人,叶尔古白是巴士拉人,好像伊本·穆扎希德满足于提到巴士拉的一个诵读家,即艾布·阿穆尔,同时确定了库法的三个诵读家,即哈穆泽、阿岁穆和凯萨伊。

经过伊本·穆扎希德的推崇,这七位大师的读法名声大噪,致使许多人误认为这七位大师的读法正是圣训中提到的七种读法。其实无论哪种读法,如果具备条件,就必须接受。具备条件的共十家,被称为“十家读法”,即前面提到的七家,加上已提过的叶尔古白的读法,曾师从苏莱穆·本·尔萨 (سليم بن عيسى) 的哈莱夫·本·希沙穆 (خلف بن هشام) <卒于伊历 229 年>的读法,和曾师从伊本·阿巴斯和艾布·胡莱勒的叶济德·本·盖阿加尔 (يزيد بن القعقاع) <卒于伊历 130 年>的读法。

至于“十四家读法”则指的是上述十家,再加上四家——哈桑·巴士拉<卒于伊历 110 年>、伊本·穆海辛 (ابن المحيصن) <卒于伊历 123 年>、叶哈亚·本·穆巴拉克 (يحيى بن المبارك) <卒于伊历 202 年>和穆罕默德·本·艾哈迈德·尚布济 (محمد بن أحمد الشنبوذي) <卒于伊历 388 年>的读法。

圣训学家的传述系统对诵读的传述系统有明显影响。学者们只用确凿传述来确定教法律例和注释,同样,任何诵读家的诵读被接受,都要确定其学习是否通过耳听口授和学自何人,一直追溯到随

先知学习过的圣门弟子。因此传述系统的开头会重复出现一些曾传述过有关合法和非法、降示背景、注释等内容的圣门弟子的名字。正是这些传述使学者们有理由称所有读法都是指示性的，并断然拒绝了“推论”之说，驳斥了包括泽麦赫舍里在内认为“读法的选择性的，并与雄辩家的选择和修辞家的推论有关”的学者。因此，符合语法和书法，但没有被以确凿可靠的传述系统而传述的读法是不被接受的。一些语法学家以不符合语法规则为由否定了一些读法，但他们的否定没有被认同。如为“بَارِنُكُمْ”（2: 54）和“يَأْمُرُكُمْ”（2: 67）标静符，为“وَالْأَرْحَامَ”（4: 1）标属格，为“لِيَجْزِيَ قَوْمًا”（45: 14）标宾格，在“فَقَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ”（6: 137）中分开正偏组合等。

毫不稀奇，学者们曾会对伊本·米格赛穆（ابن مقسم）〈卒于伊历354年〉采取果断立场，专门为他设立了一次座谈，对他群起而攻之。因为他选择了最符合语法的读法，而不在乎相反传述或《穆斯哈夫》。他们还为伊本·尚布济设立了另一次座谈，要求他忏悔，原因是他根据自己的了解，用吾班叶和伊本·麦斯欧德的读法而书写了《古兰经》。

这两次座谈都是奉当时诵读家的领袖——伊本·穆扎希德的命令而举办的。我们已知他是七家读法的第一位收集者，他和伊本·米革斯穆以及伊本·尚布济曾同时师从沙赞（شاذان الرازي）〈卒于伊历290年〉学习古兰诵读，但同门情谊没有阻碍他对两位同门严厉。当时诵读家的标准都是最可信的系统和最确凿的传述，而不是最常见的语言和最合理的语法。

尽管如此，部分语言学家和语法学家仍然注重收集罕见读法。伊本·哈莱威（ابن خالويه）〈卒于伊历370年〉曾著了一本书专门论述罕见读法，并命其名为《简明罕见读法》（المختصر في شواذ القراءات）；伊本·精尼（ابن جنبي）〈卒于伊历392年〉也曾著了一本书，命名为《罕见读法指导》（المحتسب في توجيه القراءات الشاذة）；艾布白夏伊·欧克拜里（أبو البقاء العكبري）〈卒于伊历616年〉的著作更全面更广泛，并命名为《〈古兰经〉的语法和读法之恩》（إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب）（والقراءات في جميع القرآن）。

部分学者毫不犹豫地坦言罕见读法的指导性强过常用语言，因为他们发现罕见读法对了解注释的正确性很有帮助。在伊本·麦斯欧德的读法“وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةَ فَاقْتَعُوا أَيْمَانَهُمَا”（偷盗的男女，你们割掉他俩的右手）中，用“أَيْمَانَهُمَا”（右手）代替“أَيْدِيَهُمَا”（手），有助

于确定割的位置。赛尔德·本·艾布宛戛斯曾读了“وله أخ أو أخت من أم”（他有一个同母兄弟或姐妹）。这种读法说明了遗产学中兄弟姐妹的种类。欧麦尔·本·阿布杜阿齐兹（عمر بن عبد العزيز）传自伊玛目艾布·哈尼法（أبو حنيفة）〈卒于伊历150年〉的读法“إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ”（安拉只害怕仆人中的学者）中，“الله”（安拉的尊名）被标了主格，“الْعُلَمَاءُ”（学者）一词被标了宾格。这种读法说明，“害怕他们”指出了他们在安拉御前的品位。泽尔凯什说：“可以解释为尊重、尊敬，而不是害怕”。他还说：“类似的读法可以当作对《古兰经》的注释。”

如果传自二代弟子的相关注释被认为可嘉的话，那么传自大圣门弟子的读法又当如何？而且它的数量和质量都超过现在的注释，通过它得出的注释更加正确。因此学者们口头上流传着一句话：不同的读法显示了不同的律例。尽管部分罕见读法有勉强之嫌，乍看一下，显得极不顺眼，但解释一下也能说得过去。如在经文“هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ”（他是安拉，造化的、创造的、赋予形象的）(59: 24)中，“الْمُصَوِّرُ”一词用了被动名词和宾格，即“被赋予形象的”。但可以这样解释，它是前面主动名词的宾语，好像在说，他是创造被赋予形象之物的。

用罕见读法来推论离奇注释已成为一种热门学科并受到学者们的青睐，同时被用于研究《古兰经》的各个领域，犹如他们爱好了解《古兰经》的节数、最长和最短的经文、标动符最多的词汇等益处很少的研究一样。其实，研究罕见读法只能拓宽研究领域而已，因为他们非常清楚，无论自己或别人，无论拜内或拜外，一律不允许诵读罕见读法，不责成任何人相信它是《古兰经》。脑威在《〈精华〉注释》（شرح المهدب）中说：“无论拜内或拜外，以罕见读法而读《古兰经》均为非法，因为它不属于《古兰经》。《古兰经》只能以众传系统而确定，但罕见读法没有达到众传程度。其他说法均属错误或无知。”心存不服而读罕见读法者，其读法将受到否定，无论拜内或拜外。巴格达的学者一致认为，诵读罕见读法者需要忏悔。伊本·阿布杜班尔传述，穆斯林大众一致认为读罕见读法为非法，读它者身后不可礼拜。针对拜中诵读伊本·麦斯欧德等圣门弟子的不符合《穆斯哈夫》的读法者，伊玛目马立克说：“不可随其礼拜。”

学者们对伊本·麦斯欧德读法的立场

尽管伊本·麦斯欧德虔诚，敬畏，知识渊博，但他却否定两个求护章^①和《开端章》属于《古兰经》。许多学者对他的这种行为作出了合理的解释。伊本·古泰拜在《有关〈古兰经〉的难题》(مشكل القرآن)中说：“伊本·麦斯欧德认为两个求护章不属于《古兰经》，是因为他曾见先知把它俩当作求护词为哈桑和侯赛因(الحسين)而念了，所以就一直坚持着这种看法。我们不认为他正确而迁士和辅士都错了。”他还说：“至于他个人的《穆斯哈夫》中缺少《开端章》，不是由于他不承认它为《古兰经》——求安拉保护，而是他认为收集《古兰经》于两个外壳之间是担心怀疑、忘却、增加或减少。但《开端章》不存在这些问题，因为它短小，每个人都会背。”

与伊本·麦斯欧德的读法一样，吾班叶的读法也不达标。因为他在个人的《穆斯哈夫》最后加上了开拜词和古奴提祈祷词，如同两章一样，尽管没有任何依据说明它俩是被降示的《古兰经》，而只是一个祷词。假如它俩是《古兰经》的话，定会像其他《古兰经》一样被公众传述，正确性会被大家所知。

为了分明众传读法和罕见读法，学者们为众传读法定了三个条件：一是读法符合某一部奥斯曼《穆斯哈夫》的书写形式，即使是隐含性的(تقديرية)；二是符合阿拉伯语语法规则，既使从某一方面；三是传述系统确凿无误，既使不是传自七大诵读家或十大诵读家。

在《诵读家大全》(منجد المقرئين)中，伊本·哲泽里选择用“传述系统达到众传程度”取代“传述系统确凿无误”，他认为只有达到众传程度的传述才能确定《古兰经》。除十家以外的四家读法传述系统确凿，但由于没有达到众传程度而属于单传系统，所以不能当作可完成功修和礼拜的《古兰经》。今天，达到众传程度的、被所有人接受的且代代相传至我们这一代的只有十家读法，除此以外，没有任何达到众传程度的读法了。

苏尤蒂传自伊本·哲泽里，以确定圣训的方式而确定的读法有六种：

第一种是众传读法(المتواترة)，即不可能串通起来撒谎的一群人传自同样的一群人的读法。如大家公认的七种读法。这一类占诵读的大多数。

① 指《古兰经》第113章和114章。

第二种是著名读法 (المشهورة)，指传述系统确凿无误的，由严谨而公正的人传自同样的人，符合阿拉伯语语法规则，也符合奥斯曼的某一部《穆斯哈夫》，无论传自七大家、十大家或其他被认可的学者，同时被众诵读家所熟知，没有被他们指责为错误或不达标——除非达到众传程度。如部分人传自七大家的读法。

有关这两类读法最著名的著作有达尼的《简明七家读法》、沙提比 (الشاطبي) <卒于伊历590年>的《沙提比诗集》 (الشاطبية) 和伊本·哲泽里的《十家读法诗集》 (طَيِّبَةُ النَّشْرِ فِي الْقِرَاءَاتِ الْعَشْرِ)。这两种是可诵读的，必须相信的，丝毫不可否认的。

第三种是传述系统确凿，但书法或语法不符合任何一部奥斯曼的《穆斯哈夫》，或达不到上述著名程度的读法。这类读法不可诵读，不必相信。如哈克穆传自阿岁穆，传自艾布·百克勒 (أبو بكر)، 先知曾读了 “عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ”^①；再如在 “لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ” (9: 128) 的经文中，为 “الفاء” 标开口符的读法^②。

第四种是罕见读法 (الشاذة)，指传述系统不确凿的读法。如伊本·苏迈菲阿 (ابن السميع) 以无点的 “الحاء” 而读 “فاليوم ننحيك” 的读法^③。再如在 “لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً” (10: 92) 的经文中，为 “خَلَقَكَ” 一词中的 “اللام” 标开口符，读为 “خَلَفَكَ”。

第五种是伪造读法 (الموضوعة)，即毫无凭据地强加给某人的读法。如由穆罕默德·本·哲尔法 (محمد بن جعفر) <卒于伊历408年> 收集后强加于艾布·哈尼法的读法。如在 “إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ” 中，“الله” (安拉) 一词被标上合口符作主语，“العلماء” (学者) 一词被标上开口符作宾语。

第六种是插入读法 (المدرجة)，类似圣训学中的插入圣训。指以注释的方式加入的，如赛尔德·本·艾布宛戛斯的读法：“وله أخ” 或 “أوأخت من أم” (4: 12)。他在其中增加了 “من أم”；又如在 “فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ” (2: 198) 中，增加了 “فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ”。

值得指出的是，任何诵读者的读法如果不是以耳听口授的方式掌握的话，就不能被称作真正的诵读家，即使他精通十种或十四种读法。

① 众传读法是 “عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ” (55: 76)。

② 众传读法是 “عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ” (55: 76)。

③ 众传读法是 “لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ” (9: 128)。

我们仓促地描述了一下诵读，对诵读家作了一个初步介绍，以期达到了解《古兰经》的根本目的。探讨中，我们依靠的是众传性确定无疑的经文。《古兰经》是以七种读法降示的，只能通过众传读法来研究它。我们的标准是最确凿的传述而不是理由最充分的语法规则，《古兰经》是衡量语法和语言的准则，而不是相反。语法学家获得规则的第一来源是《古兰经》，其次是圣训和阿拉伯语。

第六篇 废止的和被废止的

在《零星降示及其奥秘》中，我们已看到启示没有突然为信士制定法令，而是伴随着事件的发生而逐步零星地降示给先知心中，循序渐进地涉及风俗习惯和社会传统。针对这些，伊斯兰选择了宽容，因为它相信缓慢而有序胜于仓促和混乱。

研究《古兰经》中的麦加章和麦地那章，通晓废止学是必不可少的。它对说明几个阶段，深入研究及精确描述有很大帮助，也可称之为启示逐步降示的一种。了解其中的确凿内容，能使我们更容易地确定启示的顺序，显示安拉培养被造物的哲理，使我们得知《古兰经》的真正源头是全世界的养育者——安拉。取消或确定，废止或取代，唯凭他的意欲，任何被造物无资格介入，万圣的封印者——穆罕默德圣人也不例外。

由于“废止”一词意义较多，因而对它的定义颇有争议。有时它表示消除，如安拉说：“**安拉消除恶魔的唆使，然后坚固他的迹象。**”（22：52）有时表示取代，如安拉说：“**如果我以一节经文取代另一节经文。**”（16：101）有时表示变换，如遗产学中继承人的变换问题；有时表示从一个地方转移到另一个地方，如抄写书信。部分学者不接受最后这个意义，因为废止的和被废止的不可能词句相同。但赛尔迪（السعدي）认为可以，他为采用者以“**我记录下你们所做的**”（45：29）和“**在我那里的天经原本中，它确是高尚的，确是睿智的**”（43：4）而求了证。他认为“原本”指被保护的仙牌，或指被保护且只有洁净者才可抚摸的经典。零星降示时，抄写者带来的内容和被抄写的内容是一样的。

争辩的根源是，如何确定该词的语言意义和术语意义之间必不可少的联系，以免在表达伊斯兰的重大事项时，《古兰经》的用词超出阿拉伯人的使用范围。如安拉说：“**凡是我所废除的，或使人忘记的启示，我必以更好的或同样的启示代替它。**”（2：106）我们认为但凡《古兰经》使用该词的地方都是根据其实际意义，因为心中想到的只是这个意义而非其他——如果不是每个时代都存在好辩、注重字面分歧和崇尚理性者的话。

因此，用“以教法依据解除教法律例”来为它下定义是最恰当不过的，因为这样既吻合阿拉伯语中该词的“消除”“解除”之意，也符合教法明文。也因为许多著名事件中，以有力而明白的证据

解除部分律例是无可争辩的事实，这里面包含的奥秘和哲理只有真知灼见者才会知晓。

同样，学者们对该词定义的分歧表明此领域内还有另一些分歧。部分学者把废止只局限于《古兰经》本身，认为“以经止经”毫无妨碍，许多理性证据和经训证据可说明这一点。大多数人倾向于“以经止训”也可以，如以《古兰经》规定的拉姆丹月的斋戒来废止以圣训确定的阿舒拉日的斋戒。

至于“以训止经”，则受到伊玛目沙斐仪的否定。他在名著《使命》(الرسالة)中提示了这一点，但一些研究者没有明白他的意思。因为他谈及了尊重经训，涉及了两者的矛盾和吻合，并认为只要发生分歧，其中必有废止的。至于“以训止训”，大多数学者认为无妨，因为先知发布的一切——无论新的或旧的——都是来自安拉的启示。在教门中，“他不随私欲而言，他说的一切都是奉到的启示。”(53: 3~4)如废止吃肉坏小净，因为后来先知吃了肉，但没有做小净。

涉及法理学会使我们的著作带有其他烙印。为了避嫌，我们在这里只涉及“以经止经”。我们曾想保持沉默，甚至不提到它的字面分歧，以避免被迫提到双方的证据，描述双方相互驳斥的理论，但又不能忽略这个有重大意义的课题——无论在伊斯兰立法领域，还是在《古兰经》的研究领域。不得已，只能简介一下其主旨。

在艾布·穆斯林·伊斯法罕(أبو مسلم الأصفهاني)〈卒于伊历322年〉之前，学者们都认可安拉的经典中存在废止之说，不用挖空心思寻找许多被废止经文为证。艾布·穆斯林发表关于废止方面的主张时，也没有完全否定它，因为他是一位治学严谨的学者，读过废止的经文，他只否定了自认为与“**虚伪不能从它的前后进攻它，它是从至睿的、可颂的主那里降示的**”(41;42)的经文相矛盾的内容。他还选择称废止为局限，以避免废除安拉降示的古兰律例。

但学者们驳斥了他和他的附和者，为他们阐明了两者之间的区别。“局限”的定义是把泛指限定于其中的部分个体。实际上，这种限定不包含解除部分个体的律例，因为它以转义的方式而包含个体。从根本上讲，泛指词是被用于所有个体的，把它局限于某一部分需要证据。“废止”则指被废止的文字一直适用于所有领域和时代，其律例一直延续到特定的时间，然后被后面的律例废止，其中的哲理只有安拉知道。

“局限”需要前面、后面或相连的证据，而“废止”只需要迟于被废止事项的证据。“局限”被用于陈述和祈使，而“废止”只出现于陈述。“局限”的证据除经训外，还包括感性和理性，如“**偷盗的男女，你们当割去他俩的手**”（5：38）的经文，被“不到四分之一金币不可割手^①”的圣训所限制。“废止”的证据只局限于经训，不能以废止的名义用理性证据来解除某项法令。

局限和废止之间这些区别的结果是，除被局限的内容外，泛指应一直被遵守，并且局限后的泛指仍然可以求证，但被废止的文字及其证明的律例都不可再用来求证或遵守。

艾布·穆斯林及其附和者混淆了废止和局限，用他们自创的“局限”一词代替了《古兰经》提到的“废止”一词，这是对安拉的无礼之举。同样的无礼也出自一些过分的废止主张者，他们把许多被局限的泛指列入被废止的范围内，为混淆废止和鲁莽、废止和延期、废止律例和废止信息敞开了大门。

他们的过分之举中还有断开一段经文的联系，妄称前半部分是被废止的，后半部分是废止的。如安拉说：“**信道的人们啊！你们当保持自身的纯正，当你们遵守正道的时候，别人的迷误不能损害你们。**”（5：105）伊本·阿尔比认为，这节经文的后半段号召人们命人行善，止人做恶，并废止了前半段说明洁身自好的经文。他还妄称经文“**你要原谅，要劝导，要避开愚人**”（7：199）的前后是被废止的，中间是明确的。

更惊人的过分之举是，他们把《古兰经》废除愚昧时代的习惯和传统列入被废止的范畴，如禁止娶父辈娶过的女人，规定命价，偿命，局限离婚于三次之内等。还把被解除的前人教律列为被废止的，如允许部分非法食物等。严谨的学者们优选不把这些列为被废止对象，他们认为假如这样划分的话，全部《古兰经》都属于这一类，因为全部或大部分《古兰经》都在废除逆徒和有经人的做法。但“废止的”和“被废止的”指的是“律例被废止的经文”和“废止律例的经文”。

疯狂地寻找废止之举使一些人陷入原则性错误。他们真应该避开它，以免无知者攻击安拉的经典。尽管如此，他们把《古兰经》中的废止分为三类：律例被废止但诵读没有被废止的，诵读被废止但律例没有被废止的，和律例和诵读都被废止的。如果他们愿意，

① 参见：穆1684。

让他们为第一种多举几个例子吧！他们在经文中是不会找到的，因为通过废止诵读才能取消律例，其中包含的教育和立法哲理只有安拉知道。惊人的斗胆行为出现于第二种和第三种，他们妄称许多经文的诵读和律例都被废止或只诵读被废止。

观察者会很快发现双重错误，因为只在有许多例子，或至少有足够的例子时，才可把问题分成多种，以便于从中总结规则。狂热的废止者只为这两种举了一两个例子，而且提到的都是非众传圣训。在毫无依据的情况下，凭它断言《古兰经》的降示和废止是不可以的。伊本·祖法尔(ابن ظفر)〈卒于伊历568年〉在其著作《涌泉》(الينبوع)中采纳了中正而正确的主张，否定了废止诵读之说。他说：“非众传系统不能确定《古兰经》内容。”

但这些疯狂者不但没有满足于非众传系统，而且疯狂促使他们妄言“连环废止”，即废止的经文还可被废止。他们为此以经文“你们有你们的报应，我有我的报应”（109：6）为例，妄称它被“你们当杀掉多神教徒”（9：5）废止，这节经文又被“直到他们恭敬地亲手纳税”（9：29）废止。这个求证可笑之极，因为纳税的经文是针对有经人的，怎能用针对多神教徒的经文来废止它？

部分学者在废止方面的过分甚至违背天性，超越理性。希拜图拉·本·赛俩麦(هبة الله بن سلامة)〈卒于伊历410年〉认为，《人章》中有两节半经文被废止。半节是“他们为喜爱真主而赈济贫民、孤儿、俘虏”（76：8）中的“俘虏”一词，这里指被俘的多神教徒。他妄称为多神教徒俘虏提供食物已被“刀剑经文^①”废止。后来有人把他的著作《废止的和被废止的》读给他听时，他女儿也在听。读到这个地方时，她吃惊地说：“父亲啊！你错了。”他说：“女儿啊！此话怎讲？”她说：“穆斯林公认要为俘虏提供食物，不能饿着肚子被杀。”他说：“你说的对。”

如果否认废止者把废止当成局限，那么酷爱废止者则正好相反，即把局限当成废止。有多少受除外、目的或其他词句局限的经文被他们打上了废止的烙印，而不在乎上下文的连接、协调及首尾相呼应。

苏尤蒂说：“有一些词句属于局限类，而不属于废止类。”伊本·阿尔比注重辑录分析这一类并做得很好。针对诸如“人类确是在亏折中，唯有信道且行善者”（103：2~3），“诗人们被迷误者

① 指《忏悔章》第5节经文：“你们当杀掉多神教徒”。

所跟随，你不知道吗？他们在各山谷中彷徨，他们只尚空谈不重实践，唯信道且行善……”（26：224~227），“你们原谅吧！宽恕吧！直到安拉发布命令”（2：109）等受除外或终点局限的经文来讲，将它列为废止者犯了错误。类似的还有“你们不要娶以物配主的妇女，直到她们信道”（2：221），有人说它被“曾经受天经的自由女，对于你们是合法的”（5：5）的经文所废止。其实，它只是受了限制而已。

还有些被列举的内容，既不属于废止也不属于局限，与二者毫无关系。如“并花费我所给予他们的”（2：3）。这节经文提到了花费。他们妄称同类经文都被天课经文所废止，但严谨的学者认为花费的经文是陈述性的，是对敬畏者的表扬，可解释为交纳天课，为家人花费以及所有可嘉的费用，如助人、款客等，但不证明除天课外还有其他必然的花费。

部分经注学家认为，经文“难道真主不是最公正的判决者吗”（95：8）被刀剑经文废止——他们用刀剑经文废止了多少经文啊！尽管它不表示废止和局限，因为安拉永远是最公正的判决者。毫无疑问，这些人的随意废止是对安拉的无礼之举，既使他们试图委婉地表达，他们说，该经文的意义被刀剑经文废止，但文字则没有，好像安拉说，随他们去吧。

但真正的无礼体现于酷爱废止者过多地涉及这一主题。尽管他们确知自己的研究和解释内容很接近“延期”，但仍然把暂时性命令当作被废止的。如认为命令势单力薄时忍耐和原谅被刀剑经文所废止。其实它与废止毫无关系，而是延迟阐明到需要之时，如安拉说：“**或我延迟它。**”^①（2：106）

真正懂得废止者明白，这些事项大部分属于被延迟或需阐明的范畴，如允许战斗被延迟到势力壮大之时，但在弱势时要奉命忍耐。

泽尔凯什在注释这个问题时说：“许多经注学家说它被刀剑经文废止。研究证明这种说法是站不住脚的，其实它不属于被废止类，而属于被延迟类。也就是说所有暂时性命令都是由某种原因决定的，后来因情况变化而发生了变化。这不是废止，因为它意味着取消，并且永远不得遵循。”

① 这节经文有两种读法：一是“أَوْ نَنْسَاهَا”意思是“或我延迟它”；二是“أَوْ نَنْسَهَا”意思是“或我使人忘却它”。两种都是众传读法。

再如宣教初期要求穆斯林疼爱自己。安拉说：“信士们啊！你们当保持自己的纯正，当你们遵循正道的时候，别人的迷误不能损害你们。”（5：105）后来当伊斯兰势力壮大时，才命令他们劝善戒恶并为主道战争。也就是说在每种情况下，安拉都会根据情况而降下启示。部分学者根据“伊斯兰背井离乡地开始了，也将会背井离乡地回归^①”的圣训，认为这是在弱势时命令和解并停止与犯罪者战争。

有些人分不清阐明和废止。有一节经文说：“富裕的监护人，应当廉洁自持；贫穷的监护人，可以取合理的生活费。”（4：6）另一节经文说：“侵吞孤儿财产的人，只是把火吞进他们的肚子里，他们将入烈火之中。”（4：10）他们认为后面的经文废止了前面的经文。事实上这里没有废止和被废止，前一节经文只阐明了不属于侵吞孤儿财产的行为。

也许更为奇怪的是一些经注学家滥用废止，甚至在叙述性经文里。理智几乎不明白，怎能用某一事件中发生的个别情况来取代事件本身！看，这些人认为刀剑经文也废止了“你们对人们说好话”（2：83）的经文。其实正如上下文所显示，它是在叙述与以色列的后裔结下的约会。

疯狂的废止者还做了一件了不起的事。他们找到——但愿他们没有找到——废止前被遵守了很长时间的一节经文：“你说，我不是破天荒的一位使者，我不知道我要遭遇什么，也不知道你们要遭遇什么”（46：9），并妄言其律例被遵守了16年，后来被《胜利章》的开头经文所废止。伊本·赛俩麦说：“这节经文的开头是明确的，被废止的只是‘我不知道我的遭遇和你们的遭遇’这一部分。”他申明说：“先知在麦加待了十年，一直受到多神教徒的压迫；迁徙麦地那后，又被他们欺凌了六年。他们说：‘我们怎能跟随一个不知道自己和追随者命运的人呢？’后来《胜利章》的开头经文废止了它。多神教徒从中得出结论：穆罕默德知道自己和追随者的命运。”

他们滥用废止，随意限定经文被废止前遵守的时间，并且使它徘徊于第一次降示时的意义和被其他律例取代后的意义之间。与此同时，许多人也在为安拉的经典而忧虑，并在力所能及地排斥这种惊人之举。他们看来这是鲁莽的同义词，或者至少是鲁莽的一种标

① 参见：穆 146；玛 3988；达 2797；艾 3784

志。它会怂恿每个时代每个地方的愚昧者滥用具有奥秘的废止，是极其恶劣且代表愚昧的一种鲁莽行为。

“鲁莽”只出自无主见者。犹太人曾逃避废止之说，以避免被称为无主见者。他们认为废止被执行经文等于说安拉在毫无主见地改变律例，因此把丝毫这样的事相加于安拉都是不可以的。自古至今都有一些穆斯林学者像犹太人一样在轻率地逃避废止之说，并认为这是无主见的迹象，特别当他们看到一些经注学家毫无凭据地滥用废止时。

这两种人都超越了限度。否认废止者不该否认安拉的经典提到并被许多事实证明之事，也不该把它比作鲁莽。如祖尔夏尼所说。他们忘记或佯装忘记了如下事实：安拉废止部分律例时，并没出现曾对他隐藏之事；在规定律例之前，不然在创造芸芸众生之前，也未曾出现新的想法。因为在无始之时，安拉就知道废止的和被废止的，同时也知道由于某种哲理或利益，被废止律例将在某特定时间结束，而废止经文也将在这个特定时间带着另一种哲理和利益而出现。无疑，哲理和利益会根据对象的不同而不同，也会根据环境和情况的更新而更新。所有废止的和被废止的在出现之前都为安拉所知，对他没有任何隐藏；废止带来的新内容只是为仆人展现安拉所知的，而不是展现安拉所不知的。

根据我们用来认识废止和被废止的这个原则，废止不会与鲁莽和局限相混淆，也不会与延期和阐明概括相混淆。它的依据只是传自先知或圣门弟子的明确声明：“某节经文废止了某节经文。”有时在确知历史的情况下，针对出现的不可协调的矛盾也可以这样判断。它决不依靠普通经注学家之言，更不依赖演绎者毫无确凿传述且明显抵触的推论，因为它意味着取消先知时代存在的某个律例。因此它只依靠传述和历史，而不依靠主张和演绎。

许多严谨的学者指出，一些经注学家认为许多经文已被废止，其实并非如此。它只是被延期到需要之时的律例，或需要时才被阐明的概括，或首尾被分开的叙述，或意为泛指的特指，或被局限的泛指，或意义上的交叉等。总之，讲话的种类很多，许多被认为是废止的经文其实并非如此。这是一部监察性的经典，其内容坚不可摧，受到安拉的亲自保护，“我却已降示教诲，确是它的保护者”（15：9）。

极端者根据有否废止而把章分成若干类：废止的和被废止的都未出现的，有四十三章；只出现废止的而未出现被废止的，有六章；出现被废止的而未出现废止的，有十四章；两者都出现的，有三十一章。我们没有必要列出这些章的名称，因为它本身就建立在过分和盲目的基础上，而只需知道根据这种分法，两者都未出现的只有四十三章就足够了。好像《古兰经》的原则是废止而不是确定？！好像《古兰经》是建立在废止或被废止的基础之上？！

事实上，《古兰经》的基础是确定而不是废止，除非有明确的且无法避免的证据。严谨的学者们一直在从不同角度研究被妄称为废止的经文，最后把适合称为废止的经文局限于很小的范围内。另一些学者又经过研究，确认其中的一些为确定性经文，而不是废止性经文。如苏尤蒂，他把废止性经文——算上分歧部分——局限于21节，然后又去掉了《光明章》第58节和《妇女章》第8节，并说：“最正确的是这两节是确定性经文。”在他看来，被废止经文不超过19节。如果不是怕拖泥带水，我们定会继续研究它，因为我们发现适合说成废止性经文的不超过10节。但我们认为更恰当的是把读者引向苏尤蒂的研究，也许根据我们所提示的有关废止的论述，他能亲自揭示出其中更接近局限、推迟阐明或延期的内容，或得知废止和取代的真谛。安拉是能于万物的。

第七篇 古兰书法学

奥斯曼时代，由四个人组成的《穆斯哈夫》抄写小组抄写《古兰经》时，用了一种特殊书法，令这位哈里发里发非常满意。学者们为这种书法取了一个专用名称叫“《穆斯哈夫》书法”。多数情况下，他们会将它相加于赞赏它的哈里发而说“奥斯曼书法”或“奥斯曼专用书法”。自然而然地，这种书法具有了一种神圣感。这位赞赏并付诸于行动的哈里发正在谦恭地诵读安拉的经典时牺牲了。很大程度上，这为我们说明了为什么人们认为所见到的手抄本《穆斯哈夫》就是奥斯曼的定本《穆斯哈夫》，或其中之一；甚至有人认为它正是上面有殉教哈里发血迹的《穆斯哈夫》。

部分人的狂热达到白热化，妄称这种书法是指示性的，其方案是先知亲自制定的。还妄称这位不会读写的文盲先知曾对书记员之一的穆阿威叶说：“你当调匀墨汁，倾斜笔身，竖起الباء，分开السين，不要堵住الميم，美化الله，拉长الرحمن，端正الرحيم。你将笔放在左耳上，这样更能提醒你。”

这种主张的热衷者之一是伊本·穆巴拉克(ابن المبارك)。他在著作《足金》(الإبريز)中传自他的老师阿布杜·阿齐兹·代巴额(عبد العزيز الدباغ): 圣门弟子及其他人对《古兰经》的书法没有丝毫介入，一切都是先知的指示，甚至增加或减少一个الف。他曾亲自命令他们按人们熟知的形状而书写，其内含的哲理不被理智所知。这是《古兰经》特有的奥秘，其他天经无此福分。《古兰经》的风格是奇迹，书法也是奇迹。理智怎能得知“مأة” (2: 259) 带الألف，而“فئة” (2: 249) 不带的奥秘呢？怎能得知“بأييد” (51: 47) 和“بأييكم” (68: 6) 中增加الياء的奥秘呢？“سعوا” (22: 51) 带الألف，而《赛白邑章》中的“سعو” (34: 5) 不带的奥秘呢？怎能得知所有地方的“عنوا” (71: 66) 都带الألف，而《准则章》中的“عتو” (25: 21) 不带的奥秘呢？怎能得知“ءامنوا” (2: 25) 带الألف，而“باءو” (2: 61) “جاءو” (3: 184) “فاءو” (2: 226) “تبوءو” (59: 9) 中不带的奥秘呢？怎能得知《黄牛章》中的“يعفوا الذي” (2: 237) 带الألف，而《妇女章》中的“يعفو عنهم” (4: 99) 不带的奥秘呢？理智又怎能得知，部分相似的词语中减少部分字母而另一些词语中不减少的奥秘呢？如《优素福章》和《金饰章》中的“قرأنا” (12: 2/43: 3) 没有الألف，而其他地方 (13: 31/39: 28/41: 3) 却有呢？《奉

绥来特章》中“سماوات”（41: 12）的الواو后带الألف，而其他地方（2: 29/65: 12/67: 3/71: 15）却不带呢？所有地方（3: 9/3: 194/13: 31/39: 20）的“الميعاد”都带الألف，而《战利品章》（8: 42）却不带呢？所有地方（33: 46/71: 16/78: 13）的“سراجا”都带الألف，而《准则章》（25: 61）却不带呢？又怎能得知有的地方省略التاء，而有的地方则写成长形呢？这一切都是主宰的机密和圣训的奥秘。它之所以对人们隐藏，就因为它是深奥的只有通过主宰的启示才能得知的秘密。犹如章首的一些词和字母一样，都具有伟大的机密和诸多意义，大部分人无法得知它，也无法得知任何一点主宰的奥秘。《古兰经》中每个字母的书法也如此！

根据这个原则，祖尔夏尼在他的著作《源泉》中认为，可以说具有深奥意义是奥斯曼书法的特点之一，比如把“بأيد”写成“بأييد”（51: 47）。多加一个الياء，为了表示安拉用来竖起天空的力量之强大，任何力量不能与之相比，因为多一个字母就会增加一份意义。

无疑，这是对奥斯曼书法的过分神化和无益强求。说其书法是指示性的，具有章首字母之奥秘的说法毫不合理，这方面没有任何确凿圣训，也不能与达到众传程度的章首字母相提并论，他只是由书记员制定方案后被哈里发奥斯曼认可的一种书法，同时制定了一个消除分歧的准则。他说：“与宰德发生分歧时，你们就根据古莱氏方言来写，因为它正是以他们的方言而降示的。^①”

尊重奥斯曼书法并热爱坚守它与认为它是指示性的有本质性区别。针对必须遵守这种书法，学者们说过许多相辅相承的话。伊玛目艾哈迈德说：“严禁相反奥斯曼《穆斯哈夫》的书法，无论الألف、الواو、الياء或其他。”有人问伊玛目马立克：“请告诉我，有人请求写一本《穆斯哈夫》，你认为可以用现在的新书法写吗？”他说：“我不主张那样做，只能用以前的书法。”沙斐仪学派和哈乃菲学派都有许多类似的主张，但这些学者中没有任何人说过这种书法是指示性的，也没有说过它具有无始性的奥秘。他们只认为坚持它代表整个稳麦口号统一和术语相同，其方案的制定者是奥斯曼，实施者是宰德·本·萨比特——先知的心腹和启示的记录者。

有些学者不仅允许相反奥斯曼书法，甚至说明这是习惯性的，说它是指示性的不合理。这种说法的代表人物是法官艾布·伯克尔·巴基俩尼。他在《支援》中说：“至于书法，安拉没有给教民作

① 参见：布3506。

任何规定，先知也没有规定启示记录员和《穆斯哈夫》书写者必须用一种特定的书法而不能用其他书法。它的必定性只能以指示而定，但经典明文和内涵都没有说《古兰经》的书写和符号只能用特殊的方式和固定的格式，不可超越；圣训明文、稳麦的公议、教法推理中都没有相关证据。相反，圣训明文却证明可用任何一种容易的方式书写。先知曾命人书写，但没有指定特定的方式，也没有禁止任何人记录。因此各个《穆斯哈夫》的书法有所不同。他们中有人根据词源而写，有人写得多，有人写得少，因为他们都清楚那是习惯性的且都明白当时的状况。正因为如此，可以用库法体书写，也可以用早期的书法书写；可以把اللام写成الكف的样子，也可以把الألف写弯；可以用古书法和古字母书写，也可以用新书法和新字母书写，也可以用二者之间的书法书写，还可以用除此以外的许多书法书写。

《穆斯哈夫》及其中许多字母的写法形象各异，大家被允许依照各自的习惯而写，或以更容易更出名更优越的写法而写，而不用担心犯罪，也不相互排斥。这些现象表明这方面对人们没有特殊的规定，犹如诵读《古兰经》和唤礼词有规定一样。因为书法只是一些标志和笔画，就像以指示或打结为标记一样，所有能代表词和表示诵读方式的笔画都是可用的，书写者用哪种形式书写都可以。

总之，妄称人们必须用特定的书法者，应当为自己的言论举出证据来。他们从哪里去找证据呢？”

法官艾布·伯克尔的主张非常值得采纳，他的论据分明，分析透彻，没有把尊重先辈的情感和寻找教门依据混在一起，特别针对有关安拉经典的书法。至于主张古兰书法是指示性者，则被情感所控且被感受所驱，就像苏菲听从于自己的体验和感受一样。但体验是相对性的，与教门没有关系，不可能用它来推论教门的实质。

针对《古兰经》的书法，我们将走的更远，而不会仅由于法官艾布·伯克尔列举的证据就主张可以相反它。但我们会采纳安兹·本·阿布杜赛俩穆的主张，他曾说：“用学者们的话来讲，为了不使知识泯灭，现在不可用古书法书写；为了照顾无知者的情感，古人的确立不可丢弃。大地上不会缺乏为安拉而确立证据者。

最后这种主张的大意是，由于大众不能用古老书法读《古兰经》，因此可以——甚至必须为他们用当时的常用书法书写。但这并不意味着放弃奥斯曼的古老书法，因为放弃它是对教门标志的严重丑化，会导致教门分裂。教民中经常会出现一些学者注重奥斯曼书法中这

些细微的区别。尽管如此，应就像艾资哈尔校刊所建议的，可以在《穆斯哈夫》的每一页加一些脚注，用来提醒一下可能出现的有别于现代书法的词句^①。

- ① 相信读者已看到并明白了作者的这篇论文的内涵。译者认为，应首先肯定作者为维护安拉的经典和真理而付出的努力，祈求安拉回赐他！其次应该明白，作者的目的是阐明该课题的真实答案，使人们分清教门和情感。但译者并不完全赞同上述观点，并认为在这篇论文中，作者有以下几点失误。

第一、忘记。好像作者忘记了“抄写”一词众所周知的概念，尽管他多次提到并确定了这一点。众所周知，奥斯曼的《穆斯哈夫》是抄写小组的四个人奉其命而抄写的，正如作者多次指出的一样，而不是他们按自己的意愿而“制定方案后被哈里发奥斯曼认可”的。原因之一，没有任何依据可证明这一点。原因之二，根据作者的上下文，这里指的是制定书法方案。果真这样的话，从艾布·伯克尔的原本中抄写就没有任何意义可言了。因为如前所述，抄写小组的成员都会背《古兰经》，他们只需按照所背记内容写下来就可以了，而没有必要多此一举地从中抄写。但奥斯曼之所以命令他们抄写，就是因为艾布·伯克尔的《穆斯哈夫》是他命令欧麦尔和宰德从众多圣门弟子处按条件而收集起来的，他们对此没有做任何加减，甚至一个الألف或一个الياء。也就是说，艾布·伯克尔的工作是命人收集，奥斯曼的工作是命人抄写，同时删除了罕见读法。

需要说明的是，奥斯曼命令小组成员发生分歧时以古莱什方言而写，并不能证明书写方案甚至某些字母的特殊书法或加减也是他们自己制定的。因为如前所述，欧麦尔和宰德收集时将各种读法都收集于其中，这也可以证明他俩同时也将以非古莱什书法而记录的内容收集于其中。正因为如此，抄写时会出现这方面的分歧，因此奥斯曼就告诉了大家处理分歧的方法。

第二、混淆。好像作者混淆了“加减字母”与“字母形状”之间的概念。就“加减字母”而言，读者已看到作者提到了两位学者及其言论。他首先引证阿布杜·阿齐兹·代巴格的话：“理智怎能得知“مأة”（2: 259）带الألف，而“فئة”（2: 249）不带的奥秘呢？怎能得知“بأييد”（51: 47）和“بأييكم”（68: 6）中增加الياء的奥秘呢？怎能得知《朝觐章》中的“سعوا”（22: 51）带الألف，而《赛白邑章》中的“سعو”（34: 5）不带的奥秘呢？怎能得知所有地方的“عتوا”（71: 66）都带الألف，而《准则章》中的“عتو”（25: 21）不带的奥秘呢……？”然后又引证祖尔夏尼在《源泉》中的话说：“可以说具有深奥意义是奥斯曼书法的特点之一，比如把“بأييد”写成“بأييد”（51: 47）。多加一个الياء是为了表示安拉用来竖起天空的力量之强大，任何力量不能与之相比，因为多一个字母就会增加一份意义。”可以看出，这两位学者论述的是加减字母，而非其他。

就“字母形状”而言，作者引证法官艾布·伯克尔的话说：“正因为如此，可用库法体书写，也可用早期的书法书写；可把“اللام”写成“الكاف”的样子，也可把“الألف”写弯；可用古书法和古字母书写，也可用新书法和新字母书写，也可用介于两者之间的书法书写，还可用除此以外的许多

书法书写。”可以看出，法官艾布·伯克尔论述的是字母的形状，而不是字母的加减，因为他没有为此举出任何证据或例子。众所周知，所有书法都只涉及字母的形状，而不会涉及加减字母。

三、错位。从这篇论文的整体来看，作者想驳斥坚持“字母形状”者，但却错以“加减字母”为驳斥对象，并以奥斯曼的话“当你们跟宰德发生分歧时，就以古莱氏方言书写，因为它正是以他们的方言而降示的”来支持自己的观点，但却正好肯定了自己想否定的问题。因为这段话只证明古莱氏方言与其他方言的读法或写法不同，而不能证明古莱氏方言本身的读法或写法不同。以“التابوت”（2: 248/20: 39）一词为例。在古莱氏方言中，它的写法是“التابوت”；而在其他方言中，它的写法是“التابوه”。抄写《古兰经》时，奥斯曼命令按照古莱氏方言而写成“التابوت”。因为《古兰经》是以古莱氏方言降示的，正如作者引用奥斯曼的话所证明的一样。但奇怪的是许多相同的词语却具有不同的书法，如在不同的地方加减字母，如“سعوا”（22: 51）与“سعو”（34: 5），“عنوا”（71: 66）与“عنو”（25: 21）；或在不同的地方写成不同的字母，如“رحمة”（3: 8）与“رحمت”（2: 218）等。请问古莱氏方言中有这样的书法吗？有证据证明这一点吗？这些足以证明作者在这个论题中“错了位”。

因此译者认为，奥斯曼定本的书法是指示性的，但其字母的形状却并非如此。证据如下：

第一、圣训。伊玛目布哈里传述，奥斯曼对抄写小组的三个古莱氏成员说：“当你们与宰德发生分歧时，就以古莱氏方言而写，因为它是以他们的方言而降示的。”奥斯曼的这段话证明了如下事项：第一、先知曾允许以非古莱什方言而记录（奥斯曼是启示记录员之一，他非常清楚这一点，因此他知道抄写时肯定会出现分歧），艾布·伯克尔收集时，原原本本地将它收集起来，而没有做任何改动。第二、分歧产生于艾布·伯克尔的收集内容，而非抄写小组的自定方案（因为他们在抄写）。第三、奥斯曼的话仅针对其中有分歧的词语（针对其中无分歧的词语，大家谁也没有发表自己的看法，无论加或减，因为大家都知道那是受先知的指示而记录的）。

事实上，《古兰经》的许多书法已超出了古莱氏方言的范畴，犹如上面的例子所证明。但尽管如此，他们对超出部分却没有提出任何异议。这说明有一样东西在阻止着他们。它就是先知的指示，也只有先知的指示才能阻止他们。这一点可以证明《古兰经》的书法是指示性的，否则抄写小组的古莱氏成员一定会要求按照其方言而写，犹如针对“التابوت”（2: 248/20: 39）一词发生分歧时，他们要求按自己的方言书写一样。而不可能针对同一个词语，在一个地方增加字母，而在另一个地方却不增加；或在一个地方写成这样，另一个地方写成那样。

此外还有许多圣训提到每当有经文降示，先知就会叫来记录员记录下来，并告诉他们应该放置的位置。这些圣训说明在先知时代，所有经文已按照先知的指示而被记录下来并排好顺序。同时证明书法也是按他的指示而书写的。因为不可能先知只读给大家，然后让每个人按照自己喜爱的方式而书写。想在前后加（减）字母的，就在前后加（减）；想在一个地方

加，在另一个地方减的，也可按照自己的意愿去做。而先知则不闻不问，任由他们去做。这样符合理性吗？也不可能说先知是文盲，无能力指示记录员。因为能够降示《古兰经》于文盲先知，教授他诵读方法并将它刻划于他心中的安拉，完全能够教授他书写方法。

因此译者认为符合理性的说法是，先知指示了他们书写方法，同时也允许他们以非古莱什方言而记录，犹如允许他们以非古莱什方言而诵读一样。因此可以说所有证明记录《古兰经》的圣训，都能从侧面证明《古兰经》的书法是指示性的。

第二、圣门弟子的公议。奥斯曼命令收集《古兰经》时，圣门弟子数目众多，其中有许多曾经是先知的记录员，也有许多拥有专用《穆斯哈夫》。但为什么大家出奇地对奥斯曼定本达成一致？难道先知去世之后，艾布·伯克尔当选哈里发之前，迁士和辅士没有为哈里发人选问题而发生分歧吗？难道欧麦尔提议收集《古兰经》时，艾布·伯克尔没有以“没得到指示”而提出异议吗？难道艾布·伯克尔命令宰德收集《古兰经》时，他没有以同样的理由而提出异议吗？难道奥斯曼统一《古兰经》定本并烧毁其他册簿时，他的行为没有遭到非议吗？难道伊本·麦斯欧德没有拒交自己的《穆斯哈夫》吗？难道……？难道……？

之所以发生这些分歧，其根本原因就是没有得到先知的指示。但针对奥斯曼定本的书法来讲，虽然没有圣训明确提到其书法为指示性的，但大家心悦诚服并毫不犹豫地接受，甚至拒交《穆斯哈夫》的伊本·麦斯欧德也对其书法没有提出任何异议，说明大家都清楚这一点。

至于在记录过程中，每个记录员根据爱好而书写的形状，如大小、长短、弯直等，只要不导致加减字母或改变原字母，则是被默许的。正如在先知面前读《古兰经》时，每个人都会根据能力和嗓音而诵读一样。

第三、历代学者的言论。我们不需要走的太远，而只提到作者提到的那些学者的言论即可。作者提到了许多学者，其中有伊玛目艾哈麦德、伊玛目马立克、法官艾布·伯克尔、祖尔夏尼等。其中有人在维护《古兰经》书法的神圣性，不可随意加减；有人允许字母的形状可多样化，并主张为了更容易辨认，可加写标点符号；有人在驳斥主张不能加标点符号和形状多样化者。但允许加减者（包括作者在内）却没有为自己的言论列出确凿的证据和足够的例子。

综上所述，译者认为《古兰经》的书法是指示性的，同时也认为对这个问题不能一概而论或盲目地结论，而应区别对待，冷静处理。既要维护《古兰经》书法的神圣性，又要照顾大众的教门情感，同时还要与时俱进，为大众带来容易。安拉最知。

第八篇 明确经文和隐晦经文

如果《古兰经》的“الإحكام”（明确、精确）指经文精确和风格优美以及词和义坚不可摧且无懈可击的话，可以说全部《古兰经》都是精确的。经文“这是一部节文精确的经典”（11：1）就是这个意思。同样，如果认为它的“التشابه”（隐晦、相似）指经文的修辞性、奇迹性和难以分辨各部分之间优劣的话，可以说全部《古兰经》都是相似的。经文“真主曾降示最美的训辞，就是前后一律，反复叮咛的经典”（39：23）就指这个意思。

上述两节经文中提到的“精确”和“相似”不是我们研究的对象。在这里，我们的研究对象是经文“他降示你这部经典，其中有许多明确的经文，是经典的基础；还有别的许多隐晦的节文。心有邪念的人，遵从隐晦的节文，企图混淆人心，探求经文的究竟；只有真主和学问精通的人，才知道经文的究竟。他们说：我们确信它，明确的和隐晦的，都是从我们的主那里降示的。唯有有理智的人才会觉悟”（3：7）。

这节经文相对“明确的”提到了“隐晦的”，相对“学问精通的人”提到“心存邪念的人”。学者们确定了两者的定义，又针对这个主题发表了许多见解和看法。最终定义如下：“明确的”指所表达意义明显且毫无隐晦的经文；“隐晦的”指不能表达最佳意义的经文。“单义词”（النص）和“多义词”（الظاهر）属于“明确的”。“单义词”指最佳意义即刻想到的词。“晦义词”（المشكل）、“释义词”（المؤول）和“概括词”（المجمل）属于“隐晦的”。“概括词”是需要分析的，“释义词”是通过注解后才能表达意义的，“晦义词”是意义隐晦、表达含糊的。

“明确的”是意义明白，无需研究且一读即懂的；“隐晦的”指经过思考才能明白的，但明白后绝不能像心存邪念者一样去探其究竟。

大多数学者主张隐晦经文的意义只有安拉知道，诵读上述经文时必须停顿于“إلا الله”。对于精通学问者来讲，说“我们相信全部，一切来自我们的主”才是真正的明白。

但艾布·哈桑·艾什阿里认为，停顿处应是“الراسخون في العلم”（学问精通的人）。根据这一说法，“学问精通的人”知道隐晦经文的结果。艾布·伊斯哈格·希拉兹（أبو إسحاق الشيرازي）进一步阐

释并支持了这一观点。他说：“不存在只有安拉才知道的知识，不然学者们也知道，因为安拉的这些话是在表扬他们。假如他们不知道其含义的话，他们就与普通人没有任何区别。”拉吉布·伊斯法罕（الراغب الأصفهاني）〈卒于伊历 502 年〉走了折中之道，他把“隐晦的”分为三种：第一种是无法知道的，如末日来临、怪物出世等；第二种是通过各种途径可知道的，如生僻词汇、复杂律例等；第三种介于两者之间，除部分精通者之外，其他人无法知晓。先知对伊本·阿巴斯的祈祷“主啊！你使他精通教义，教授他解经释疑^①”属于这一种。

无疑，拉吉布的主张是中正而恰当的，因为安拉的本体和属性的实质等只有安拉知道。先知曾祈祷说：“你最清楚对自己的赞扬，我无法统计对你的赞颂。^②”知道幽玄是安拉特有的知识，正如安拉说：“在真主那里，的确有关于复活时的知识，他常降及时雨，他知道胎儿的一切，任何人都不知道自己明日将做什么事，任何人都不知道自己将死在什么地方。真主确是全知的，确是彻知的”（31: 34）。

探讨章首字母时，我们已看到如何被要求谨防探究其究竟，并已知学者们的相关见解是探讨其哲理，而不是探其究竟。这些事物的隐晦及人类的无知能减少其自负，降低其傲慢，并促使他说：“赞你超绝，除了你所教授我们的知识外，我们毫无知识，你确是全知的，确是至睿的”（2: 32）。

有关安拉的属性方面出现的无法理解的经文，如“升上宝座”等都是隐晦经文的重要组成部分，任何人无法知晓。为了阐述该问题，伊本·卢班（ابن اللبان）〈卒于伊历 749 年〉专门著一本书，取名为《隐晦经文释疑》（رد المتشابهات إلى الآيات المحكمات）。拉济提到隐晦属性的奥秘时说：“《古兰经》包括对特殊人和普通人的召唤。大多数情况下，普通人的理智难以理解其实质。当他第一次听到确定无实体、无方位且不可指点的存在者时，定会认为这是纯粹的虚无和否定，并会陷入否定之中。所以最好用与其想象相吻合并包含真理的词句来与其交谈。前者（指开始用于呼唤他们的语句）是隐晦类的，后者（指能揭示明显真理的语句）是明确类的。”

学者们对隐晦属性有两种主张。

① 参见：艾 2397。

② 参见：穆 486。

一是先辈的主张——相信并将知其究竟交付于安拉。有人请教伊玛目马立克关于安拉升上宝座的问题时，他说：“‘升上’意义明显，究竟难知，询问为异端。我认为你是个坏人。把他轰出去吧。”

二是后辈的主张——针对表面意义不可采用的词句，赋予符合安拉本体的含义。据说这是两圣地的伊玛目朱威尼（الجويني）〈卒于伊历478年〉等后辈学者的主张。

为了说明两种主张，我们将提到一些有关隐晦属性的经文，如“至仁主升上了宝座”（20：5），“你的主和排着班的天使来了”（89：22），“他是众仆之上的统治者”（6：61），“真后悔呀！我已怠慢了对真主应尽的义务”（39：56），“安拉的手在他们的手之上”（48：10），“真主使你们防备他自身”（3：28）等。

先辈们使安拉超乎于这些词的表面意义，并相信安拉提到的所有属性，把知晓其究竟都交付给安拉。后辈们则把“升上”解释为“统治”，把安拉的“来”解释为安拉的“命令来”，把他在“什么什么之上”解释为“不处于任何方位的无形超越”，把“他旁边”解释为对他“应尽的义务”，把他的“尊容”解释为他的“本体”，把他的“眼睛”解释为他的“照顾”，把他的“手”解释为他的“全能”，把他的“本身”解释为他的“惩罚”等。就这样，后辈学者们以最详尽的转义解释了出现的所有属性，如安拉的喜悦、恼怒、生气、羞愧等，他们说，这些词仅指其结果。

伊本·卢班在其著作《隐晦经文释疑》中说明了这些经文出现的哲理。他说：“众所周知，仆人的行为必须由肢体来完成，但可以相加给安拉。由此可知，安拉属性的表现有两种形式：一是仆人的的人性表现方式，指的是形象和肢体；二是安拉的真实表现方式，他为此使用了仆人的的人性表现之名称，以便更容易理解并安慰他们的心灵。安拉在其经典中指出了这两种方式，同时指出在两种情况下，他都超乎于肢体。经文“你们和他们战争，安拉借你们的手惩罚他们”（9：14）指明了第一种，说明借仆人之手表现的可以相加给安拉。圣训指出了第二种，《穆斯林确凿圣训集》收集了先知传自安拉的话：“我的仆人不不停地以副功接近我，直到我喜爱他；如果我喜爱了他，我就是他用来听话的耳朵，用来观看的眼睛……。”^①安拉为先知实现了这些诺言，并说：“与你订约的人们，其实

① 参见：布 6502。

在与真主订约。”（48：10）又说：“当你射击时，你没有射击，但安拉射击了。”（8：17）

我好像在看伊本·卢班，他正在以非凡的文学底蕴感受着暗示伟大教义所包含的优美和高雅。以这种象征性风格，他在人们的脑海中代替想象而刻画了一幅可见画面，又通过想象使最高深的理论接近了历代人们的思维。

也许《古兰经》含有隐晦经文，而没有局限于明确经文的哲理，就是激励信士们学习更多知识，帮助他们理解隐晦经文，以期解脱盲从的黑暗，并恭敬地参悟地诵读《古兰经》。

第四章 注释和奇迹

第一篇 注释的产生和发展

无疑，注释经历了多个阶段，才具备了我们今天在诸多经注中所看到的规模，有的已出版，有的仍然是手抄本。最早的注释始于安拉经典的第一位注释者——先知，由他为人们阐明降示给他的启示。先知健在时，高贵的圣门弟子不敢解释《古兰经》。先知归真后，这个重任落到他们肩上，因为他们精通安拉的经典，懂得其中的奥秘，紧随着先知的足迹，由他们来阐明所知的，说明所理解的。圣门弟子中的注经家很多，但最著名的有十位：四大哈里发、伊本·麦斯欧德、伊本·阿巴斯、吾班叶·本·凯尔布、宰德·本·萨比特、艾布·穆萨·艾什阿里和阿布杜拉·本·祖拜尔。四大哈里发中传述最多的要数阿里·本·艾布塔里布，其余三位较少，可能是去世较早的原因吧。

这十位中最应冠以注经家称号的是伊本·阿巴斯。先知作证了其学识并为他祈祷说：“主啊！求你使他掌握教义，精通注释。^①”他曾被称为《古兰经》注释家。但人们无限地扩展了其传述，甚至部分人胆敢借他的名义伪造并在他的话中掺假。伊玛目沙菲仪说：“确定传自伊本·阿巴斯的注释只有约百段。”

除上述十位外，有注释传述的圣门弟子还有艾布·胡莱勒、艾奈斯·本·马立克、阿布杜拉·本·欧麦尔、扎比尔·本·阿布杜拉、信士之母阿伊舍等，但与前十位相比，传自他们的传述要少一些。

伊斯兰的各大城市，如麦加、麦地那、伊拉克等都有一些二代弟子跟随圣门弟子学习。伊本·泰米叶说：“最懂经注的要数麦加人，他们曾师从伊本·阿巴斯学习过。如穆扎希德、阿塔伊·本·叶萨尔、伊克里麦、赛伊德·本·朱拜尔、塔吾斯（طاوس）等。

在库法，精通注释的有伊本·麦斯欧德的弟子；在麦地那，有宰德·本·艾斯莱麦。他儿子和伊玛目马立克曾随他学习过。

三代弟子在师从二代弟子学习。他们收集并记录前人的言论后写成专著。如苏夫扬·本·欧叶奈、沃基阿·本·哲拉哈、舒尔白

① 参见：艾 2397。

·本·罕扎吉、叶济德·本·哈伦（يزيد بن هارون）、阿布杜·本·哈米德（عبد بن حميد）等。他们是泰百里的先驱。在泰百里之后，经注家几乎都是他的门生。再以后，经注学家们的注释方法产生了不同倾向，其中有一种方法被称为“传述注经”。这是圣门弟子、二代弟子和三代弟子注释的延伸。另一种被称为“理性注经”。这种注释法种类繁多，见解各异；有些被褒扬，有些遭谴责——根据离《古兰经》的远近程度。

传述注经方面最伟大的著作要数泰百里经注，被取名为《〈古兰经〉注释大全》（جامع البيان في تفسير القرآن）。其特点是带传述系统而传述圣门弟子和二代弟子的言论，并对其进行优劣比较，同时推论出许多律例，还会提到一些语法理由以使意义更加明白。但由于依赖人们对传述系统的了解，他有时会忽略其中的一部分，有时也会提到一些不正确的传述而不加以说明。

与此相近——某些方面超过——的是《伊本·凯希尔经注》（تفسير ابن كثير）。其特点是推敲传述系统，表达简练，思想明确。沿用这种方式的还有苏尤蒂价值不菲的著作《传述注经之明珠》（الدر المنثور في التفسير بالمأثور）。如书名所言，它依靠的是确凿传述，从而使这本书更加接近伊斯兰思想。但这类经注受到严厉批评。原因是由于其传述良莠不分，真假难辨，使奸诈狡猾的犹太人和波斯人借此设阴谋丑化伊斯兰及其教导，也使盲从学派者和什叶信徒疯狂收集这类注释，并按其私欲进行注释。因此从事传述注经者应仔细斟酌自己的表达，保护自己的传述，提到传述系统时要多加小心。

针对理性注经，学者们有禁止者，有允许者。但事实上，被禁止的是毫无依据地断言安拉的目的如何如何，或在不懂语言规律和教法原则的情况下注释《古兰经》，或用《古兰经》来支持私欲和谎言。如果注释者具备了各种要求的话，用理性注释则无妨。甚至如果我们说：“《古兰经》本身也号召人们参悟其经文，明白其教导”的话，也不为过分。安拉说：“他们怎么不沉思《古兰经》呢？难道他们的心上有锁吗？”（47：24）又说：“这是我所降示你的吉祥的经典，以便他们沉思经中的节文，以便有理智的人们觉悟”（38：29）。

苏尤蒂转述了泽尔凯什在《明证》中提到的允许理性注经应具备的条件，并认为必须具备以下四个条件。

第一、传述先知之言但必须远离伪弱传述。

第二、采用圣门弟子之言。有人说，它绝对具有先知训的资格。部分学者则将其局限于降示背景等理智无法涉及的内容方面。

第三、采用常用语言，谨防把经文用于通用阿拉伯语不能表达的意义。

第四、注意上下文的意义和教法原则。这正是先知为伊本·阿巴斯所祈祷的：“主啊！你使他掌握教义，精通注释。”

许多经注具备上述条件，其中最著名的要数拉济的《幽玄的钥匙》(مفاتيح الغيب)、拜达维的《启示的光辉与注释的奥秘》(أنوار التنزيل وأسرار التأويل)、艾布·苏欧德(أبو السعود)〈卒于伊历982年〉的《引导健全的理智认识〈古兰经〉的优越》(إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)、奈赛菲(النسفي)〈卒于伊历710年〉的《降示的内涵和注释的实质》(مدارك التنزيل وحقائق التأويل)、哈津(الحازن)〈卒于伊历741年〉的《启示注释精华》(لباب التأويل في معاني التنزيل)等。

拉济在其注释中沿用了神学家的逻辑求证法，特别重视研究宇宙现象。他常把要注释的一节或几节经文分成若干个主题，然后进行滔滔不断的注释，替正统派的信仰进行辩护。

拜达维的经注则注重申明正统派的原则和论述语言规则，但他在每章章尾传述其高贵的圣训时却不够严谨，这些传述大多数不确凿。他的经注有许多旁注，其中最优秀流传最广的要数希哈布·胡法吉(الشهاب الخفاجي)的旁注。

奈赛菲最注重的是替正统派的观点辩护和驳斥异端私欲者，他的经注涉及各种语法和读法，经常提到《古兰经》的一些简要词句——甚至特别简要的词句中许多精彩的修辞方法。

哈津尽管注重传述，但他不提到传述系统，他的注释以包含许多故事和以色列神话而使大众惊叹不已。

理性注释如果与确定无疑的传述相抵触的话，则不被接受，即使具备了各种必要条件，因为见解是一种推理，经训出现的地方，推理没有任何余地。如果两者不相抵触的话，就会相互支持，相互确定。这是大多数经注的情况。如经文“他们中有自欺的，有中和的，有奉真主的命令而争先行善的”(35: 32)。这节经文有多种解释。如“争先者”指多行善者，“中和者”指善恶相等者，“自欺者”指犯罪者。这是一种注释。第二种注释是“争先者”指虔诚者，“中和者”指沽名钓誉者，“自欺者”指辜恩但没有否认者。第三种解释是“争先者”指多做善事者，“中和者”指善恶兼并者，

“自欺者”指被交付于安拉者，等等。这些说法之间没有矛盾和抵触。

事实上，伊斯兰内部各门派的注释都属于理性注释。但被列为受谴责类，因为作者的目的是支持私欲并传播感受和体验。穆尔太吉莱派(المعتزلة)、苏菲派(الصوفية)、内学派的注释都属于这一范畴。

穆尔太吉莱的经注中占主导地位的是理性烙印和认主学主张，他们依据的是自己制定的一项出名原则：理智认为美好的，就是美好的；理智认为丑恶的，则是丑恶的。圣训则处于从属地位，注释经文时，他们很少用它。注释领域内这种理性倾向的代表人物是泽麦赫舍里，他的著作《真相大揭示》(الكشاف)的特点是以问答的方式举出许多修辞妙法，研究部分奇迹方式，不包含部分传述经注中常见的以色列神话，且文字简练明快，不拖泥带水。

让我们来看看他的注经模式。《古兰经》说：“真主已封闭了他们的心和耳，他们的眼上有翳膜。”(2: 7)他在注释此节经文时说：“如果你说，为什么要说安拉封闭呢？这样说是不正确的……，证据是‘我绝不亏枉仆人’(50: 29)，‘我没有亏待他们，但他们是自亏的’(43: 76)，‘安拉不命人做丑事’(7: 28)。”然后解释说：“这是一种借喻或转义，意思是恶魔才是封闭者或否认者，但说安拉封闭是因为安拉赐予他这种能力。”

主导苏菲经注的是远离《古兰经》的各种奇谈怪论。他们的注释晦涩难懂，除非对那些从事精神修炼并学过和掌握其风格者。

这方面的代表作是被归属给筛赫穆哈英丁·本·阿尔比的注释，但许多学者认为这种归属是不正确的。

请看一下这种注释的风格。针对经文“不信我迹象的人，我必定使他们入火狱，每当他们的皮肤烧焦的时候，我另换一套皮肤给他们，以便他们尝受刑罚，真主确是万能的，至睿的”(4: 56)。他的注释如下：“不信我的迹象者”，即我的属性和行为的显现对其遮蔽的人。因为前面的经文提到，他将把知识、智慧和权力赐予伊布拉欣圣人的后代。“我将使他们进入火狱”，即根据他们的接受程度，我将使他们进入天性需求的渴望完美之火；或符合他们的状况，使他们进入强迫的属性显现的强迫之火；或使他们进入内心的贪婪、想往及追求之火，因为他们贪婪得到属性和欲望的完美但又不能得到。“当他们的皮肤烧焦时”，即他们身体的幔帐因解脱而被取消时。“我为他们调换了新的皮肤”，即新的幔帐。“为了

使他们尝受刑罚”，即拒绝之火。“真主确是万能的”，即强大的，由于他们心中低贱的属性，他会使他们低贱并会用他们永远得不到的完美之火烧炼他们。“至睿的”，即他会以适合的刑罚报应他们，他们曾通过发怒、疏忽、倾向于肉体享受等为自己选择了这种惩罚，因此他们的幔帐被调换为黑暗的幔帐。

建立在猜测基础上的体验性感受主导了这些注释，因此里面出现了许多晦涩难懂且毫无价值的表达。教门不是来自感受者的感受，更不是来自体验者的体验。

与苏菲式的注释相近的是被命名为“暗示性注释”（التفسير الإشاري）的注释方式，即不以经文的字面意义解释它，而企图中和表面意义和内含意义。其代表作是阿卢西（الألوسي）〈卒于伊历1270年〉《意义之魂》（روح المعاني）。作者先根据表面意义注释经文，然后再指出以暗示的方式推论出的内含意义。如经文“当时我与你们缔约，并将山竖立在你们上面，我说，你们当坚守我所赐你们的经典，并且当牢记其中的律例，以便你们敬畏”（2：63）。在注释此经文时，他说：“当时我与你们缔约”，即以理性证据缔结的约会，要相信行为和属性的独一无二。“并将山竖立在你们上面”，即大脑的大山，以便理解意义并说出它；或安拉以“图尔”山指穆萨圣人的心，以“升高”指在引导的领域内提升心灵的优越。“你们当坚守”，即你们接受。“我赐予你们的经典”，即有辨别能力的理智之经，你们当记住其中的哲理、常识、知识、教法，以便远离以物配主、愚昧和犯罪。然后你们因趋向尘世而背弃，若不是安拉的宽容之哲理和施恩之判决，他定会迅速惩罚你们，你们定会遭受巨大的不幸。

内学派的注释则局限于《古兰经》的内含意义而放弃表面意义。他们用以求证的经文有“于是他们之间筑起了一堵墙壁来，墙壁上有一道门，门内有恩惠，门外有刑罚”（57：13）。这类注释里面存在许多不符教法原则和语言规律的有害注释，甚至比苏菲式注释和暗示性注释更加远离《古兰经》，既使三者的共同特点是相反《古兰经》的表面意义，提出安拉没有降示丝毫证据的晦涩意义。

有时我们被迫去查阅一些特定领域的经注。想寻找修辞的奇妙用法时，要去查阅泽麦赫舍里的经注；想了解认主学内容时，得去查阅拉济的注释；想查寻语法的话，应去查阅艾布·罕亚奈（أبو حيان）〈卒于伊历745年〉的《无边的大洋》（البحر المحيط），因为它包含着许

多其他理性经注中找不到的语法和读法论述，但它不注重圣训明文，因为它不属于传述注经类。

到了近代，部分学者尝试着以新的风格注释《古兰经》。无疑，这方面最不成功的是团塔威的《〈古兰经〉注释拾贝》。他的注释中什么都有，就是没有注释。勒希德·里达的《光塔经注》采用了一种特殊注释风格。大部分情况下，他会引用先辈的言论，企图将它与现代需求结合起来。他的大多数尝试成功了，但有时他会坚持一些软弱主张并固执地为之辩护。从整体看来，他的风格证明他对《古兰经》的深入研究，就是为了获得引导及了解其奇迹性。赛伊德·古图布的《在〈古兰经〉的阴影下》，在理解《古兰经》的表达和描述方面有许多引人注目的地方，但其指导性大于教育性。

如果把传述注经与正确的推论、深厚的文化底蕴以及分辨优劣结合起来的话，那将是最值得认可的经注。因此我们不倡导局限于传述注经。为了解释一节或几节经文，我们免不了要参考各种经注，然后尝试着自己选择最适合的主张，除非有可靠传述，那时我们会采用它而放弃其他。因为有明文出现的地方，推论没有任何余地。

第二篇 《古兰经》相互注释

“《古兰经》会相互注释”。每当经注学家们发现经文相互对照意义就更加明确时，就会重复这句话。他们应当在注释时采用这一方针，因为《古兰经》的表达具有精确、全面和广泛的特点。只要发现有需要局限的泛指，或需要限制的无限制，或需要详述的概括时，我们定会在另一个地方发现所需要的局限、限制和详述。这种广泛的使用值得学者们为其创制一系列专用术语，用其中每一个来代表《古兰经》号召的思想和描述的场景中的某一种。因此在伊斯兰研究中出现了一些术语，被称为“表义”（المنطوق）和“隐义”（المفهوم），或“泛指的”和“特指的”，或“无限制的”和“受限制的”，或“概括的”和“详述的”等。这些术语都被下了定义，并举了许多例子来加以说明。但研究时，学者们的取向有所不同。有些学者从法理的角度研究它，他们是法理学家；有些学者以逻辑为基础研究它，他们是教义学家；有些人则选择从语言和文学的角度观察它，以期得知令人欣慰的心所向往的古兰式表达方式。

表义和隐义

这些术语中，最应了解的是表义和隐义，因为它俩能概括《古兰经》的各种表达——无论是从词句中获取的，还是从意义中获取的，如单义词、多义词、释义词、超常隐义（فحوى الخطاب）、相等隐义（لحن الخطاب）、形容、条件、局限等各种意义。我们将用分布在安拉经典中不同的例子来说明它。

他们对表义所下的定义是“符合语境的词义”。从定义中可以看出，它指的是一读就明白其含义的词。针对不表示其他意义的“单义词”来讲，这是很明显的。如经文“**在朝觐期斋戒三天，回到家后再斋戒七天，那是完整的十天**”（2: 196）。在这里，除经文明确提到的十天以外，不可能有其他意义。甚至被称作“多义词”的词也是表义的一种，因为它表示即刻想到的意义，同时带有其他不被优选的意义，但被优选的表义先于不被优选的意义。下面的经文能说明这个道理：“**凡为势所迫，非出所愿，且不过分者，你的主是至赦的，是至慈的**”（6: 145）。这里的“过分者”有两层意义。一是不被优选的意义：无知者；二是被优选的意义：不义者。第二个意义是通过上下文马上就能想到的明显意义。

“释义词”指字面意义不可用的，受上下文的支持而被转变为其他意义的词。同样，它也是表义的一种。因为不可用的字面意义是不被优选的，受上下文支持的意义才是优选的，词句本身要表达的。如经文“无论你们在哪里，他都跟你们同在”（57:4）。使“مع”（同在）一词带有安拉本体接近的意义是不可能的，只有通过上下文的意义，用“大能”“知识”“保护”解释才是正确的，不需要勉强，更不需要矫揉造作。

他们为“隐义”下的定义是“超出语境的词义”。从这个定义中可以看出，内心悟出的意义才是所指的意义。如果与表义的律例相吻合，就被称为“吻合隐义”（مفهوم الموافقة）；如果不吻合，则被称为“非吻合隐义”（مفهوم المخالفة）。这两种隐义都有相关细节。如果“吻合隐义”表示更深层的意义，就被称为“超常隐义”。如经文“不要对他俩说‘呸’”，表示打父母属非法，因为“打”比说“呸”更应该禁止。如果表示程度相同的意义，则被称为“相等隐义”。如经文“侵吞孤儿财产者，只是把火吞在自己的肚腹里，他们将入烈火之中”（4:10）。这节经文证明烧毁孤儿的财产属非法，因为经文指的是“毁掉”。因此无论以“吃”来毁掉或以“烧”来毁掉，都是一样的。

“非吻合隐义”分为多种，最重要的要数“形容性隐义”（مفهوم وصفي）“条件性隐义”（مفهوم شرطي）和“局限性隐义”（مفهوم حصري）。

“形容性隐义”范围较广，而不只局限于形容类。所有表示描述之意的，如状态状语、时空状语和数词等都包含在内。

“形容词”的例子如“信道的人们啊！如果一个恶人报告给你们一个消息，你们应当弄清楚，以免你们无知的伤害他人”（49:6）。它的隐义是如果带来消息者是一位公正者，而不是犯罪者的话，就应该接受和采纳，并对其消息善猜。通过这一原则，学者们推论出必须接受一个公正者传述的圣训。

“状态状语”的例子如“信道的人们啊！你们在酒醉的时候不要礼拜，直到你们知道自己所说的是什么话”（4:43）。经文的目的是循序渐进地禁止信士们饮用麻醉品，只有在礼拜者清醒且知道自己言论的情况下，拜功才可完成。但酒醉时，他不明白自己的言行，因此酒醉时不可礼拜。

“时空状语”的例子如“你们当在禁标附近纪念安拉”（2:198）。《古兰经》为专门纪念安拉指定了一些特殊位置，如果有人

在其他地点纪念安拉的话，等于他做了一件没有被要求的工作。功修之事不允许问为什么，按立法者的要求执行才是顺从的标志。加和减一样，都是违抗命令，画蛇添足。另一节经文“**朝觐是在可知的几个月内**”（2：197），确定了朝觐者受戒的时间，如果在其他时间受戒是不被接受的。

“数目”的例子如“**凡告发贞节的妇女，而不能举出四个男人为见证者，你们应当把每个人打八十鞭**”（24：4），即其数目不可加也不可减。

上述四个例子都是形容性隐义的例子，同时拓宽了一些内容。

“条件性隐义”的例子如“**主啊！我们只崇拜你，只求助于你**”（1：5），即我们不崇拜也不求助除你之外的任何被造物。

学者们指出，在经文“**严禁娶你们抚养的继女**”（4：23）中的关系代词和子句中**没有隐义**，因为在大多数情况下，继女都在继父的抚养之下。在经文“**如果你们的婢女要保守贞操，你们就不要逼她们卖淫**”（24：33）中**也没有隐义**，因为经文提到的“**要保守贞操**”是符合事实的，即使婢女想做丑事，不想要贞节，也绝不可让她们卖淫。经文不是以此为条件，而是吻合了婢女们的现状，是事实，是健康，不值得大惊小怪。

泛指的和特指的

《古兰经》中的泛指是指“其意包括所有个体且不受数和量限制的词”。经文“**有一个人从城市中最远的地方跑来**”（36：20）中的“一个人”不是泛指词，因为它表示一个特定的人。经文“**他发现城里有两个人在打架，这个是他的宗族，这个是他的敌人**”（28：15）中的“两个人”也不是泛指，因为它表示两个特定的人。类似的还有在经文“**在高墙上有许多人，他们借双方的仪表而认识双方的人**”（7：46）中提到的“许多人”，在经文“**他们不是一律的，信奉天经的人中有一派中正之人……**”（3：113）提到的“一派”，在经文“**他就答应了你们，我要以陆续降下的一千天使去援助你们**”（8：9）中提到的“一千”等。因为这些词表示特定的数目或被限定的量，而不表示普及和概括，所以它不包含泛指的意义。

以明白的阿拉伯语降示的《古兰经》表示泛指时，用的是阿拉伯人专为表示普及和概括而设置的词。研究表明，表示概括的泛指词不超过我们将提到的范围，并以相应的《古兰经》文为例。

一是“كافة”“جميع”“كل”（全部、全体、一切）以及意义相同的词，如“在它上的一切都要毁灭”（55：26），“他是为你们创造大地上一切的主”（2：29），“你们全体进入和平之中吧”（2：208）。

二是关系代词，包括单、双、复数、阴、阳性，如“他们比如燃火的人，当火光照亮了他们的四周的时候，真主把他们的火光拿去”（2：17），“你们中做丑事的那两个人，你们惩罚他俩”（4：16），“干善功的那些人将得到更好的和增加的”（10：26），“你们的妇女中做丑事的人，你们为他们找来你们中的四个证人”（4：15）。

三是冠以指类冠词“ال”的确指单数和复数，如“偷盗的男女，你们当割掉他俩的手”（5：38），“的确，信士们已成功”（23：1）。

四是正偏组合式的确指复数，如“安拉为你们的孩子嘱托你们”（4：11）。

五是条件名词，如“谁那样做就会受到惩罚”（25：68）。

六是否定范围内的泛指名词，如“每一种事物，我这里都有其仓库”（15：21）。

根据语言环境，这些词的泛指性被限定，既使不出现限制词。《古兰经》中出现的限制很多，甚至部分学者想找不受限制的泛指词，但找不出。苏尤蒂想从《古兰经》中找出一个相关例子，结果发现了如下经文：“你们被禁止娶你们的母亲、女儿、姐妹、姑母、姨母……”（4：22）。泛指在上述近亲中都存在。其实不需要这样辛苦，《古兰经》中保持泛指的词确实存在，不过与受限制的泛指相比要少得多。如绝不被限制和永不变更的常道。安拉说：“我用水创造了所有生物”（21：30），“每个民族都有一个期限，当他们的期限来临时，他们不能延迟一会儿，也不能提前一会儿”（10：49）。

的确，在大多数情况下，都会有一些词语伴随着泛指来限制其泛指性。如“麦地那人和他们四周游牧的阿拉伯人，不该都留在后方而不随使者出征”（9：120）。这里的“麦地那人”和“游牧人”只指有战争能力的人。因为理性判断，无能为力者不在其中。与此相似的是“人们对安拉应尽朝觐的义务”（3：97）。这里的“人们”

只指承担义务者。同样理性判断，儿童、理智不健全者等人不在其中。

为了使表达更优美，思想更明确，它也包括泛指的变化。如经文“难道他们嫉妒人们享受真主所赐的恩惠吗？”（4：54）这里的“人们”指先知，舍单数而用复数，表示他是人类的最高典范。

如果安拉用“先知啊！你当敬畏安拉”（33：1）之类的词呼吁先知的话，根据语境，它不包括教民。但它会以另一证据——教民必须跟随他——而包括教民，除非有证据表明其律例的专属性。

褒扬和贬斥不能使泛指失去泛指性。如“窖藏金银而不用于主道者，你应当以痛苦的刑罚向他们报喜”（9：34）、“信仰并干善功者将得到‘费尔忒斯’的天堂为宴席”（18：107）。

至于《古兰经》中的特指，则指的是专指个体的词，如穆罕默德；或专用于指类的词，如“人”；或受数和量限制的词，如两个、十个、一千个、一伙民众、一个民族、一部分人、一伙人等。

《古兰经》中的特指词有时无限制，有时受限制，有时是命令，有时是禁止。受限制的特指如“你说：在我所受的启示里，我不能发现任何人所不得吃的食物，除非是自死物或流出的血液，或猪肉”（6：145）。此节经文中“流出的”一词，限制了另一节经文“你们被禁止食用自死物、血液、猪肉……”（5：3）中无限制的“血液”一词。在这里，这个无限制的特指具有受限制的特指之意。

《古兰经》的特指词中，出现的命令式表示必定、强迫之意，如“你们当割掉他俩的手”（5：38）。但在有证据的情况下，它会被用于其他意义，如“你们吃，你们喝”（7：31）。这里的命令表示允许。在“你们拟作同样的一章”（2：23）中，表示藐视；在“你们做想做的事吧”中，表示恐骇；在“你们中此月在家者就斋戒吧”（2：185）中，表示要求。即每当斋月来临，你们就封斋吧！

在《古兰经》的特指词中，禁止式表示必须戒绝，如“你们之间不要以欺诈侵吞钱财”（2：188）。有时在有证据的情况下，可用于其他意义。如在“我们的主啊！求你不要使我们的心的偏斜”（3：8）中，表示祈祷；在“信士们啊！你们不要询问一些事物，如果为你们被显示的话，会使你们忧愁”（5：101）中，表示厌恶。

根据实际语境，特指词所表示的律例是毫无疑问的，绝对的。如果安拉说了“他的罚金是给十个穷人食物”（5：89）的话，其律例是给十个贫民食物，不能加也不能减。因为实际意义的特指词

只能表示特指。与泛指不同，因为经常会有一些词来限制它；有时，它会一直保持泛指之义。

概括的和详述的

“概括的”指意义不明显的，或用更明白的表达，指有两个意义，但相比之下不能分出优劣的词句。字面派的达吾德否认《古兰经》中有概括性语句。正确的是存在这类语句，但其概括性没有一直保留下来，特别在安拉的各项规定和命令中。

文字的概括是晦涩的一种，产生于下列原因：

一是罕见，如“الهلع”（浮躁的）一词，被下文解释。安拉说：“人确是被造成‘浮躁的’，遭遇灾难的时候是烦恼的，获得财富的时候是吝啬的。”（70：19）

二是通用，如在“والليل إذا عسعس”（以逝去的黑夜发誓）（81：17）中的“عسعس”。它表示“来”，也表示“去”。

三是人称代词的归属不同，如经文“إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ”（良言将升上至他那里，他升高善功）（35：10）。在这节经文中，“升高”（يرفعه）的内含代词可能与“إليه”的代词同一归属，即“الله”；也可能归属于“工作”（العمل），即善功被良言升高；也有可能归属于“良言”（الكلم），即良言——认主独一之言——将升高善功。因为有了信仰，工作才会生效。

四是提前和置后，如“وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى”（若不是从你的主那里早就有的一句话，它一定是必然的，和特定的期限）（20：129）。即“وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ وَأَجَلٌ مُسَمًّى”（若不是这句话和特定的期限）。

但可以用详述、注释、阐明等方式来消除上述晦涩。

阐明概括的方式如下：

一是同时出现，如“黎明”（من الفجر）（2：187）。这个词注明了前面的经文“直到为你们白线和黑线分明”（2：187）中的概括性。没有它，前面经文的意义就不明确。

二是另一节经文出现，如“在那天，许多脸是光华的，观看他的养主的”（75：22~23）。这节经文证明可以看见真主，它注释了另一节经文：“眼睛不能看见他”（6：103）。因为这节经文曾徘徊在绝对否定和相对否定之间。

三是圣训阐明，因为《古兰经》和圣训在完善真理和挖掘哲理方面是相辅相成的，相互阐释的。

这类词大多数是被赋予特定意义的宗教用语，如“拜功”（الصلاة）。先知用“你们照我礼拜的方式礼拜吧^①”的圣训阐明了礼拜的形式和念辞。“天课”（الزكاة）“朝觐”（الحج）亦如此。

如经文“任何人不知为他隐藏的悦目之恩”（32:17）中的“悦目之恩”，由圣训“天堂里面有眼所未见，耳所未听，意想不到的恩典。放弃你们所知道的吧^②”来阐明。

为了阐明这个问题，伊玛目艾布哈凯穆·本·布尔占（أبو الحكم بن برجان）〈卒于伊历627年〉编著了《〈古兰经〉注释指导》（الإرشاد في تفسير القرآن）一书，他说：“先知的話都能在《古兰经》中找到根据，无论远近。理解者自受其意，糊涂者自受其害。”

单义词和多义词

“单义词”指符合上下文意义的词句，如“安拉允许了生意，禁止了利息”（2:275）。这段经文的上下文表示否定所有的利息。自然，这类经文是必须遵守的，因为它明确地表达了《古兰经》的律例之一。

“多义词”指本义不符合上下文含义的词句，如“你们可以娶你们喜爱的女人，两个、三个、四个，如果你们怕不能公平地对待她们，则娶一个”（4:3）。在这节经文中，“你们喜爱的女人”的本义是允许娶所有合法女人，但这绝不是上下文要表达的，它所表达的是局限于四个或满足于一个。

这类也是必须遵守的，因为在有证据的情况下，才能放弃本义而遵守上下文所证明的意义。

① 参见：布 631。

② 参见：布3244；穆 2824。

第三篇 《古兰经》的奇迹

《古兰经》挑战阿拉伯的雄辩家来对抗它并延长了挑战期，但他们一败涂地，宣布无能模仿，因为它至高无上而无法超越，不是凡人之言。

《古兰经》的奇迹引起了学者们的高度重视，为了揭示其修辞方法、独特的描绘和表达风格，他们进行了许多研究，付出了应有的努力并做了许多辛苦的努力。但多数情况下，他们局限于分析一段经文，使它独立于《古兰经》的整体。同时，对词和意毫无止境的分歧抹杀了其光辉，嗜好辩论影响了他们对明文的感受，也影响了确定修辞和奇迹的位置。

也许贾希兹 (الجاحظ) <卒于伊历 225 年> 是第一个著书立说研究《古兰经》奇迹者。他著有《〈古兰经〉的风格》(نظم القرآن)。我们无缘见到此书，但他在另一著作《动物》(الحيوان) 中提到了它。他说：“我著了一本书，在其中收集了一些《古兰经》文，用以了解‘简要’和‘省略’‘增加’‘多余’及‘借喻’之间的区别。读了它，我才知道《古兰经》在言简意赅方面的优越。如描述天堂之酒时，安拉说：‘他们不因它而头痛，也不酩酊’ (56: 19)。这两个词概括了今世之酒的所有缺点。描述天堂的水果时，安拉说：‘四时不绝，可以随时摘食’ (56: 33)。这两个词包含了天堂水果的所有优越。”

穆罕默德·本·宰德·瓦希迪 (محمد بن زيد الواسطي) <卒于伊历 603 年> 可能从中受益，并以它为基础而著了《〈古兰经〉的奇迹》

(إعجاز القرآن)。同样也没流传下来。我们见到的只有阿布杜·夏希尔·朱尔扎尼 (عبد القاهر الجرجاني) 的《奇迹之凭据》(دلائل الإعجاز)。我们得知，他曾为瓦希迪的书写过两个注释。一个较详，叫做《支援者》(المعتضد)；另一个较简。确实，他尝到了《古兰经》的风格之美，而且用以感受古兰艺术美的许多亮点是超时代的。让我们听听他对经文“واشتعل الرأس شيبا” (我已白发苍苍) (19: 3) 中这一优美画面的注释吧。无疑，你会惊叹于他对《古兰经》深刻的理解、恰当的表达和其描绘方式的精确把握。

他说：“只有懂其风格晓其实质，方可得知借喻之美妙。由于它非常精妙，隐蔽，所以你会看到当人们提到这节经文时，只提到其中的借喻及其妙用，并认为除此之外，它没有其他优点——从他

们的表达中可以看出这一点。事实并非如此，因为它的美妙、特点和深入内心的精彩并不仅仅来自借喻，更是来自如下方式：使某一物成为一个动词的主语，再用后面一个词来说明动词的原因，并说明主语因它而变得如此，也因为二者之间有某种联系。如‘طاب زيد نفسا’（宰德的心情真好），‘قر عمرو عينا’（阿穆尔真高兴），‘تصبب عرقا’（他满头大汗），‘كرم أصلا’（他的出身真高贵）等句子。

就这节经文而言，我们发现‘اشتعل’（发亮）从意义上讲，是‘شيبا’（白发）专有的。因为当头上有白发时，它才会发亮。犹如‘طاب’（美好）是‘نفسا’（心情）专有的，‘قر’（凉）是‘عينا’（眼睛）专有的，‘تصبب’（流）是‘عرقا’（汗水）专有的一样——无论用什么词来做主语。用下列方式，就能证明这种用法的优越：你放弃这种用法，而根据表面意义说：‘اشتعل الرأس والشيب في الرأس’（头因出现白发而发亮），然后再看看，这种优美和磅礴还存在吗？如果你问：‘为什么这样使用‘اشتعل’和‘الشيب’，就会有这种优越，而且这种优越会从另一方面出现呢？’答：因为在表示白发在头上闪亮的同时，它还带有一种概括之意，即头的四周都已开始发白，并继续蔓延至整个头颅，甚至没有剩下一根黑发，或只剩下不值一提的几根黑发。如果你说‘اشتعل شيب الرأس’（头上的白发在发亮）或‘اشتعل الشيب في الرأس’（白发在头上发亮）的话，它只能表达一般的概念，而不能表达更深的意义。同样，如果你说‘اشتعل البيت نارا’（家成了火海）的话，它表达的意思是：火着起来了，并已蔓延到两头和中间，甚至波及了整个家。但如果你说‘اشتعلت النار في البيت’（家中着了火）的话，仅仅说明家中着了火，某一角被烧，而不能表达家里到处在着火并四处蔓延的意义。

《古兰经》中类似的还有‘وفجرنا الأرض عيونا’（我使大地涌出泉眼）（54: 12）。从意义上讲，流水是泉眼的属性；但表面上看来，却说大地在流，犹如说头颅在发亮一样。此外，它还带有普及之意，犹如上节经文带有普及之意一样。因为它表示整个大地都已成为泉眼，水从每个地方都涌了出来。假如说成‘وفجرنا عيون الأرض’（我使大地的泉眼流淌）或‘وفجرنا العيون في الأرض’（我使泉眼在大地上流淌）的话，就只能表示水从散见于四面八方的泉眼中冒出，并在这些地方流开了，但不能表达更深层的含义。”

尽管这段文字较长，但我们还是选择了引用全文，以免我们的改动会抹去他优美的思想。

确实，这些优美的文字为我们说明阿布杜·夏希尔酷爱《古兰经》的描写，享受着它奇妙的表达，明白了它优美而引人入胜的协调——既使就像当时的许多修辞学家一样，他只发现了其中的某一点优美，而没有得知它的普遍特征和举世无双且充满生命力的表达方式。

继瓦希迪之后，鲁玛尼（الروماني）〈卒于伊历 384 年〉著了《奇迹》（الإعجاز）一书，但没有对《古兰经》的风格发表更新颖的看法和更精深的研究。继他之后，巴基俩尼著了《〈古兰经〉的奇迹》

（إعجاز القرآن），并在其中收集了许多《古兰经》修辞方面的研究。不过尽管它涉及广泛且内容丰富，但却只包含了当时盛行的对奇迹的认识，而且其中夹杂了许多教义学问题，使该书失去了研究古兰艺术美的标志。

通过这些可得知，尽管《古兰经》所具备的表达和描绘特点能震撼心灵、激发情感并催人泪下，但因忙于离纯艺术很远的问题和酷爱分门别类，研究古兰修辞的前辈们却无法感受到它。

近代的阿拉伯文学复兴把研究者的目光引向古兰艺术美的新领域。勒希德·里达——《光塔经注》的作者——在理解《古兰经》方面有许多成功的亮点。他在经注中也提到了其老师穆罕默德·阿布杜（محمد عبده）的许多亮点。穆斯托法·萨迪格·拉菲伊在《阿拉伯文学史》（تاريخ آداب العرب）第二册专讲了《古兰经》和圣训中的修辞，并提到了这个领域的一些精彩词句。

之后，赛伊德·古图布在其著作《〈古兰经〉中的艺术描写》中，关于用引人入胜的方法开发《古兰经》的魅力方面，提出了许多独到的见解、正确的推论及成熟的思想。

拉菲伊非常注重《古兰经》的风格。他认为这是任何人没有关注过的领域，只有《古兰经》才以这种方式出现。它根据字母的发音部位和发音来组合字母，并且特别重视字母在“带气”（الهمس）与“不带气”（الجهر）^①“强硬”（الثدة）与“柔和”（الرخاوة）^②“粗

① “带气”和“不带气”是所有阿拉伯字母不可或缺的相对属性之一，即发音时每个字母或带气，或不带气。带气的字母有十个，被包括在“فحته شخص سكت”中，其余的都不带气。

② “硬”和“软”是所有字母不可或缺的相对属性之一。这类属性分三种：“硬”“软”“中”。“硬”指的是发音时，发音部位堵塞，难以发音；“软”指的是发音时，发音部位没有丝毫堵塞，发音非常容易；“中”指的是介于

读”与“细读”^①“散气”（التفشي）^②“颤动”（التكرير）^③等属性方面的协调。

为了进一步说明他的主张，有必要引用他的一些话。他说：“假如参悟一下《古兰经》的风格，你一定会看到，根据词法和语法，它里面所有字母的音标放置并组合的非常流畅，而且相互铺垫，相互依托。你还会发现它的字母声调一致，音乐风格协调。甚至某个字母或音符有时因某种原因而发音沉重，或不上口，或不合调，因此在讲话中会成为使用率最少的字母或符号。但当它被用于《古兰经》中时，却会令你大吃一惊。你会看到前面的符号已为它在舌头上铺好了路，把它包围在各种音乐声中，使它能发出最悠扬动听的音调，稳稳当地来得恰到好处，而且所处的位置是所有符号中最轻松最优美的。以“النُّذْرُ”一词为例。一般来讲，由于“النون”和“الدال”上面连续出现合口符，所以它变得很沉重；加上它本身对舌头来讲就生硬，不顺口，又出现于节尾，这些足以说明它的沉重。但在《古兰经》中却正好相反，这些不顺的属性完全消失。请看这节经文“وَلَقَدْ أَنْذَرَهُمْ بَطْشَتْنَا فَنَمَارَوْا بِالنُّذْرِ”（54: 36）。仔细参悟一下这种结构，再仔细体会一下字母的位置，试听一下符号的发音，仔细想想“لقد”和“بطشتنا”中的动荡字母——“الدال”和“الطاء”的位置，从“الطاء”一直到“فتماروا”的“الواو”上连续几个开口符，又用长音分开，好像要用它为连续出现的几个开口符带来一点沉重，以便合口符的沉重变得轻一些；也为了使这个合口符出现的恰到好处，好像酸性融入到食物中一样。

拉菲伊认为，《古兰经》在超越和新颖方面是一致的。这一切归功于主宰的语言包含的组合精神，这在除《古兰经》以外的阿拉伯语中是绝无仅有的。正因为如此，它的风格独具一格，超出了人

“硬”和“软”之间。“硬”性字母有八个，被包括在“أجد قط بكت”中；“中”性字母有五个，被包括在“لن عمر”中；其余的都是“软”性字母。

- ① “粗”和“细”是所有字母不可或缺的相对属性之一，即每个字母或发粗音，或发细音。“粗”指的是发音时，气流升至上腭，口腔的前部和后部同时张开，气流在口腔中形成回音，然后发出，发出的声音较“粗”；“细”指发音时，气流顺舌面流出，口腔的前部张开，发出的音较“细”。“粗”音字母有七个，被包括在“خص ضغط قط”中，其余的都是“细”音字母。
- ② “散气”是字母“الشين”的专有属性，指发音时，大量的气流经舌面、牙齿、双唇，流出口外。
- ③ “颤动”是字母“الراء”的专有属性，指发音时，舌尖在瞬间颤动数次，但在诵读《古兰经》时，每个“الراء”只能颤动一次。

类的的能力范围。没有这种精神，它不会达到就像一气呵成，各个部分之间没有丝毫冲突的程度。你会看到它在组合中注重词的布置和编排，然后注重整个结构的编排，因此如你所见，它的各部分之间联系非常紧密，并由此产生了整个结构的奇迹性。除此之外，它还包含多种表达方式，如故事、劝谏、哲理、教育、举例等，并根据讲话的目的和表达方式，针对谈话内容而被任意安排。

拉菲伊之所以重视、坚持、热爱《古兰经》语言的奇迹性，就是因为他要求自己揭示它的音乐风格之奥秘。正是用这种类似魔术的风格，它把相互仇视的阿拉伯人团结在一起，形成了一个团体，唱着同一首歌曲。在大地上，他们的心团结在它的周围；在天上，他们的灵魂凭借它而徐徐上升。

赛伊德·古图布则从另一个角度研究《古兰经》。他不只研究《古兰经》的单词及其音乐感，也不只注重它结构的协调和紧密的联系，而是紧盯安拉为自己的经典优选的表达语言，并最终发现了其中的描写风格。然后他就一直用引人入胜的诗歌形式来描述它，以引导人们重视《古兰经》的优美。描写是《古兰经》的表达风格中优选的语言，它以可感的画面来刻画心理状态、抽象场景及人物模型，又进一步进行描绘并赋予其生命。忽然间，场景开始活动，状态有了生命，模型变成活生生的躯体，所有事物——故事、场景、景色都变得生机勃勃，再加上会话，想象变成现实。

几乎刚一开场，听众就变成了观众，正在观看已开始或将开始的演出。在这里，一幕接一幕的场景，一个连一个的动作，使听众忘记这是在读训辞，打比喻，而认为是在上演一个真实的故事。这些是在舞台上来往的演员，这些是出自不同感受，产生于某个立场，与事件同时发生的表情；这些是正在被诵读的训词，正在泄露着被隐藏的感受。

这，就是生活，而不是在描述生活。

如果知道我们所说的这种表达工具仅仅是些精练的词句，而不是绘图的颜料，更不是有表达能力的活人的话，我们就知道《古兰经》表达的奇迹之处。

在《〈古兰经〉的艺术描写》中，赛伊德·古图布连续用几篇论文，举了多个证据来证明他的观点正确，思维健全；又写了三篇论文分别论述了《形象化和想象化》《艺术的协调》和《古兰经的故事》，然后展现了经文提到的部分人物模型，最后强调《古兰经》

的雄辩建立在一种感受理论上，它产生于表达用词、描述方法、人物形象、说话的场景及各种故事。

也许赛伊德·古图布的最终目的是让理解《古兰经》风格成为我们重新理解《古兰经》奇迹的最好说明。它能帮我们这一代感受安拉经典中纯粹的艺术美，通过体验和感受，帮助研究者亲自理清它，享受它。无疑，《古兰经》降示时代的阿拉伯人首先被它的风格吸引，他们企图对抗，但没有做到。当明白时，才知道它有多美，对心灵多么有影响！我们将专题论述这种纯粹的艺术美。它是确定《古兰经》的风格成为至高无上且不可战胜的永久性奇迹的足够而独立的成份。与这种优美艺术成分并驾齐驱且被详尽论述的，是宗教的或科学的目的。如《古兰经》包括教门知识和立法知识，实现人类所不知且不可推翻的许多事物等。这些都是无法否认且有许多证据的，但更应该列为《古兰经》哲学类而不是修辞类，因为挑战阿拉伯雄辩家的不是这些内容，而是它无可比拟的描写和表达风格。这部尊贵经典的奇迹在于它的引人入胜。在最早的启示降示时，它就引起了心灵中巨大的震撼。当时还没有涉及立法原则和预言未见，也没有涉及宇宙、生命及人类的伟大理论。

有时为了了解《古兰经》的风格和奇迹，我们需要阅读古兰学方面的传统著作。打开后，就会发现不同的标题和门类指示着被我们理解为奇迹的内容。但读下去，却读不出古兰之美，反而会想到先辈们酷爱分门别类和演绎推断。看看苏尤蒂，他在《古兰学精义》中，汇集了前人著作中许多有关《古兰经》修辞的论述，并暗示此书信托、忠实。他研究了《古兰经》中的“比喻”（التشبيه）“借喻”（الاستعارة）“暗示”（الكناية）“含蓄”（التعريض）“本义”（الحقيقة）“转义”（المجاز）“局限”（الحصر）“专指”（الاختصاص）“摘要”（الإيجاز）“详尽”（الإطناب）“陈述”（الخبير）“祈使”（الإنشاء）“雄辩”（الجدل）“比喻”（الأمثال）及其种类。几乎没有错过《古兰经》中任何文学内容，没有忘记任何注经家论述《古兰经》之美的言辞。尽管如此，由于我们特别重视表达风格，视它为奇迹的主要成份，所以从那些传统论述中找不出《古兰经》魅力的源头。但我们确信无疑，这种魅力隐藏在《古兰经》的组织风格中——其中的每个段落和每个场景。

我们将引用《古兰学精义》中的部分标题和部分古兰证据，同时会指出其中的不足，然后论述一下我们理解和感受其优美的方法，

标题相同无妨。因为外在而肤浅的术语丝毫不会改变《古兰经》内在而深奥的内涵。

比喻和借喻^①

苏尤蒂在这个标题下提到了比喻的定义、工具词以及根据成份和方式而分的种类。根据他的分类法，他把它分为“单独的”和“合成的”。他说：“‘合成的’指比喻点取自相辅相成的多个事物，如经文‘如一头驮经的驴子’（62：5）。这个比喻以驴的各种状况组合而成，即尽管受尽了携带之苦，但它却没有从中获益。再如经文‘今世的生活就像从云中降雨……’（10：24）。这节经文包含了十个被组合起来的句子，漏掉任何一个，比喻就会无效。因为目的是要把今世的快速消亡和恩典断绝以及人类被欺等情况比作从空中降下的雨水，凭它长出各种植物，大地焕然一新，犹如一位艳装待嫁的新娘一般，令其主人欣喜若狂，认为它不会遭受任何灾难。但就在此时此刻，安拉的惩罚突然降临，使它变得好像昨天没有存在过一般。”

对我们来讲，这里稍停一下很重要。苏尤蒂准确地找出了比喻点，并把它分在十个句子中。他做对了。但这个场景的最优美之处——转眼即逝的短暂生命，却没有被他从十个句子的组合和每个句子描述的时间长短不等的画面中找出，而只提到了经文的大意。我们有必要指点一下那些阶段，无论被描述的很慢或很快，以便这些以画笔和颜料不可能完美的奇迹场景，在《古兰经》中竟以一些精练的语句而完美。

这个场景中用了几个虚词来表示植物的短暂存在。表示先后的虚词“الفاء”迅速包括了全景：水刚从空中落下，就被植物吸收，接着就变为人类和牲畜享用的食物。“今世的生活就像从云中降下雨水，地里的禾苗，即人和牲畜所吃的东西——就因此而繁茂起来”。但这些漂亮植物的享用者——大地的主人却陷入自欺和寻欢作乐之中，好像永居并有能力使天地长久，使自己长生不老一样。因此他骄傲奢侈，忘乎所以并迷恋富贵。又用另一个虚词“حتى”来表示这些画面在延伸，但其开头明朗却结果未知。人类自欺的属

① 在汉语中，借喻属于比喻的一部分。但在阿拉伯语中，由于借喻的广泛性和重要性，修辞学家把它从比喻类分出来而列为独立的与比喻相并列的一类。

性连续出现，每个属性都被缓慢地表达出来。大地被注视了两次，做了两个动作。当时它就像一个将要出嫁的新娘一样拿出饰品，积极要求把自己打扮得花枝招展。大地的主人高傲狂妄，不可一世，确信——其实是妄想——能在大地上为所欲为，但猜测对真理毫无作用。殊不知这些妄想就像闪电一般，一闪即逝。在白天或黑夜的某一刻，安拉的命令来临，转眼间或更快，所有假象都破灭。“**当他意欲任何事物的时候，只对它说‘有’，它就有了**”（36: 82）。看看饰品，看看装扮，再看看那些自欺的人们！他们比想象中更无能，躯体和住宅犹如被收割的干草一样，随风飘逝。“**直到田地穿上盛装，打扮得很美丽，而农夫猜想自己可以获得丰收的时候，我的命令在黑夜或白昼降临那些田地，我使五谷只留下茬儿，仿佛新近没有种过庄稼一样。我为能思维的民众这样解释许多迹象**”（10: 24）。

苏尤蒂在同一处提到了借喻。根据其组成部分，他把它分为五种，又为每一种列举了许多证据。如经文“**以显现的黎明发誓**”（81: 18）。他把它归纳为“以可感的方式，为一个可感事物而借喻另一个可感事物”。他解释说：“这里为破晓时东方渐渐发出的光明，借喻了气被缓缓地呼出。这一切都是可感的。”

但他忘记了这里的拟人化表达，尽管它在经文中非常明显。在这节经文中，黎明被赋予生命，变成一个有呼吸能力的物体，甚至就是一个有情感且能呼吸的人，随着从牙缝中发出的微笑，生命迸发了出来。它，在安静地呼吸着。

针对经文“**我以真理投掷谬妄，而击破其脑袋，谬妄瞬间消亡**”（21: 18），他认为这是以理性的方式而为理性的事物借喻感性的事物。被借喻的“投掷”和“击破”都是可感的，为它俩借喻了“真理”和“谬妄”，这两个是理性的。

这种解释使“投掷”表达的快速之意变得晦涩，但经文几乎就能说明本身的优美。我们把经文中的“真理”想象成威力强大而猛烈的武器，被射向“谬妄”软弱而轻浮的躯体。在“真理”的强大攻势下，“谬妄”下垂的头颅几乎挨到地下并被瞬间夺走性命。这个比喻具备体形化、人格化和想象化。“体形化”指把真理比作重型武器，“人格化”指真理击破谬妄的脑袋并取走其性命，“想象化”指射击、击碎脑袋、取命的动作产生的猛烈之声——谬妄的骨头裂碎之声。

针对描述火狱的经文“当他们被投入火狱的时候，他们将听见沸腾的火狱发出驴鸣般的声音，几乎为愤怒而破碎”（67：7~8）来讲，在这个精彩的场景中，苏尤蒂只发现了为可感事物借喻理性事物，交汇点是理性的。在这段经文中，把火狱人格化使整个场景生机盎然：每当犯罪者被扔进火狱，它都会表现的异常愤怒且企图抑制，好像他们丑陋的相貌使它难以忍受，它就咆哮着，吼叫着，用它的火舌、溶铜和滚烫的沥青迎接着他们，甚至由于恼恨他们丑黑的面容，它的胸膛几乎破裂。

其实，这幅画面中并没有为可感事物借喻理性事物，而只为火狱借喻了一个有七情六欲，会嚎哭，会发怒，具有强烈意识的人。

我们不妄言对《古兰经》艺术场景的分析没有使先辈们完全领略《古兰经》之美妙，而只想说他们的领略受到置修辞于首位之原则的影响。制定此原则有许多弊端，其中最重要的是情感枯竭，它会使被描写的场景失去应有的艺术描写价值。因此，我们必须颂扬先辈们展现《古兰经》之优美的各种分析。

苏尤蒂在注释经文“فَصَدِّعْ بِمَا تُوْمَرُ”（公开你所奉的命令吧）（15：94）时，传述了修辞学家们对以“فَصَدِّعْ”（公开，原意是打碎玻璃）一词取代“بَلِّغْ”（传达）一词的各种说法之精华。他说：“这里为理性的‘传达’借喻了感性的‘公开’，二者的共同点是对它物施与影响，但‘公开’比‘传达’的意义更深刻。有时‘传达’不会产生影响，但‘公开’却有绝对的影响。”好像苏尤蒂在用另一种表达说，先知奉到的命令被体形化，被比喻成易碎易裂的物品。让他用力摔碎它吧！让读者听到它被摔碎的声音吧！这种表达对心灵的影响更加明显。

针对另一节经文“他在城中发现一堵墙想倒，就修好了它”（18：77），他说：“‘想倒’被比作活人打趺起。这里为墙赋予了智者专有的意念。”这种深刻的体会使你拍案叫绝。

类似的还有经文“你们当全体抓住安拉的绳索，不要分裂”（3：103）。这里把仆人求助于安拉、坚信他的保护和逃避灾难比作跌在坑里后，抓住了从上面垂下的一根坚固的绳子者。还有经文“那天我将使他们的秩序混乱”（18：99），原意是大浪澎湃。在这里，以借喻的方式来表达他们的混乱，交汇点是动的速度快，次数多。

我们不想用前辈修辞学家们的术语，如比喻、借喻等来替换体形化、拟人化和想象化，因为名称的不同是外在的，不影响内容的

本质。我们只想让古兰场景中的生命、活动、艺术协调不要被忽视，然后再选择表达方式来表达感性的或想象的画面。可以用生机焕发且表达恰当的古兰术语，也可以用容易理解并拒绝复杂的——能用生命的画笔、鲜艳的颜料、迷人的色彩来描绘生命的——现代词汇。

转义与暗示

研究比喻和借喻要求我们对描述《古兰经》的表达做一些调整，这种稍微的调整对比喻和借喻是必要的，因为许多详细的画面都以二者之一为基础或由它俩组成。除此之外，很少有值得我们调整的地方。我们将根据古籍的内容研究它，因为它属一般的描写或概括的表达。先辈们非常精通它的演绎、分门别类和举例说明，并通过每段文字的组合理解了它。他们研究了没有相似关系的普通转义、暗示及其种类、摘要、相等 (المساواة)、详尽、陈述、祈使等。在展现那些论述和证据时，我们有一种特殊的体会，妄想把它加到古人的理解中，但这丝毫不能改变问题的实质。先辈学者们在这方面比我们做得更好，更能找出阿拉伯风格——特别是《古兰经》风格的特征。在他们的提醒和指导旁边，我们能加上的只是取自他们的一把火或一束光而已。

现在，我们来听一下他们对《古兰经》中转义的论述，分享一些他们从各种转义的表达中获取的益处，并与他们一起面对被他们称作理性转义和语言转义的内容。前者是相似关系，出现于组合中；后者指没有被用于原意的词，出现于单词中。我们不与他们一起涉及每种的分类，而只引用他们的部分证据。如果想更详细的了解，需要去查阅修辞学专著。

理性转义指其两部分之一是真实的，另一部分则不然的语句。如经文“**他的归宿^①是火狱**” (101: 9)。他们解释说，犹如妈妈是孩子的保护者和归宿一样，火狱是逆徒们的保护者和归宿。这种理解是正确的，特别当我们只看这种组合而不联系上下文时。如果与下文联系起来而读“**至于秤盘轻的人，他的归宿是火狱。你怎能知道它是什么？是烈火**” (101: 8~11) 时，我们就会看到另一个精彩场景：无形的工作被体形化，被置于可见的秤盘。忽然间，它轻如鸿毛，秤盘高高悬起。“轻”和“高”的结局是深不可测的火狱，

① 《古兰经》原文是“فَأُمَّهُ”，即“他的母亲”。

使他跌入炽热无比的火狱的最底层。在这种极度的恐怖中，犯罪者的归宿和“庇护”只是火狱。归宿太恶劣！“庇护”真恐怖！

语言转义是把整体的名称用于部分，如“由于怕疾雷袭击，为了防止死亡，他们把指头塞进耳朵”（2：19）。这里的“指头”指“指尖”，用“指头”表达的哲理是指反常的塞入，以表示过分的躲避。这是在描写他们的心理状态和他们转身逃离时的极度恐慌。

令人惊奇的是部分学者竟然否定《古兰经》中存在转义之说，其中有字面派、沙菲仪学派的伊本·夏斯（ابن القاص）〈卒于伊历335年〉、马立克学派的伊本·胡威兹（ابن خويز منذاذ）〈卒于伊历400年左右〉等人。他们的疑惑在于声称“转义如同撒谎”，《古兰经》超乎于此。讲话者之所以用它是由于使用本义困难，但这对安拉是不可能的。但感受到古兰的优美风格者却认为这种疑惑不存在，假如《古兰经》缺少转义就等于缺少了优美的一半。修辞学家们公认转义比本义更为深刻，假如一定要否定转义的话，就必需否定省略、强调、重复故事等。

同样，否定转义者也不承认《古兰经》存在暗示，但认为它有除转义之外的另一种意义，即词句必有的含义。部分学者认为，暗示是转义的一种。根据这种说法，《古兰经》中有许多暗示，因为它是指示风格中最有效的，《古兰经》在许多不宜说明的地方使用了暗示。如安拉意欲表达夫妻生活的目的——繁衍后代时，就用“田地”一词来暗示：“你们的妻子好比你们的田地，你们可随意耕种”（2：223）；又用互为衣服进一步阐明了夫妻二人之间的合作和依附关系：“他们是你们的衣服，你们是她们的衣服”（2：187）。

同类的还有下列经文中教授言谈礼仪的精彩暗示：“或你们接触了妻室”（4：43），“封斋的夜晚允许你们接近妻室”（2：187），“当他遮住她的时候，她怀了轻飘飘的孕”等（7：189）。

优美的暗示还有“保护羞体者”（23：5）和“保护羞体的男女”（33：35）。这里的“羞体”^①指衣服的缝隙，即男女信士衣服的缝隙不可为可疑之事而揭开，不然要做内心纯洁，服饰干净，洁身自好的人。又以“洁净你的衣服”（74：4）来暗示安分守己和洁身自好。在注释经文“真主又以仪姆兰的女儿麦尔彦为信道的人们的楷模，她曾保守贞操，但我以我的精神吹入她的体内”（66：

① 原意是“缝隙”。

12)时,经注学家们说,保守贞操暗示她洁身自好,安分守己。“吹入体内”更强调了这种暗示之意,即注重了表达礼仪,同时又对她保持贞节给予了高度赞扬。

《古兰经》中的暗示还被用于省略不太重要的前提,以及指出绝对的结果和必然的归宿。如“艾布·莱哈比的两手受伤,他必定受伤”(111: 1)。这是在暗示他必入火狱,归宿是烈火。“他担柴的妻子也入火狱,她的脖子上有结实的绳子”(111: 4~5)。这是在暗示她搬弄是非,最终会成为火狱之柴,双手被带上枷锁。很明显,这里用暗示的方法迅速而简单地说明了需要描写的归宿。

《古兰经》酷爱暗示,甚至对安拉的本体和属性等重大宗教内容也不例外。但暗示所包含的夸张使它更优美,因为它会使单纯的想象接近可以感受的形象,能使夸张变为修辞。安拉描述自己的慷慨和仁慈说:“不然,他的两手是伸开的,他任意地花费着”(5: 64)。为了表达这层意义,他选用的词正是用来暗示仆人挥霍浪费的词:“你不要完全伸开它”(17: 29),即你不要过分地花费,就像伸开手的人一样,什么也阻挡不了他。在这种暗示的氛围内,我们能领略到用“钥匙”来暗示幽玄的美妙:“未见的钥匙在他那里,只有他才知道它”(6: 59);也能领略到用“仓库”来暗示给养和前定的无始性之美妙:“所有事物的仓库都在我这里,我只依特定的量而下降它”(15: 21)。

有时,《古兰经》会使你在自己的想象中描绘一幅图——一副超越“暗示”而达到“含蓄”之图。“暗示”是用一个词来指其意义不可分割的内涵,“含蓄”是指一个不表达本义也不表达转义的词。如“他们说:‘在炎热时不要出征。’你说:‘火狱之火更热’”(9: 81)。这节经文的表义是描述火狱之火比现世之火更炽热,这是《古兰经》的呼吁对象都知道的,用它来提醒没有任何意义。但真正的目的是含蓄地说明这些不参加战争并以炎热为借口者将进入火狱,并去尝受无法描述的炽热。

这是我们对经文的理解。但苏布基(السبكي)在其著作《暗示和含蓄的区别》(الإغريض في الفرق بين الكناية والتعريض)中采用了另一种理解方式,并且对这两种风格区别对待。他说:“暗示”指词义不可分割的内含,如“你说:‘火狱之火更热。’火狱之热不是目的,因为这是众所周知的,而目的是它的结果。即如果不出征的话,他们必定将进入它并偿受它的炽热。“含蓄”则指被用于其义但暗指

他义的词。如“不然，是他们的老大做的”（21：63）。把行为相加于被崇拜的偶像中的老大，是在含蓄地说它无能，主宰不可能是无能的。稍加思考就可明白这一点。

无疑，含蓄之意在这节经文中是明显的。但在前面的那节经文“你说，火狱之火是更炽热的”中，明显程度也不逊色，正如我们所理解的。这两个例子都适合于比“暗示”的意义更为深刻的“含蓄”。

第四篇 《古兰经》音调的奇迹

这部《古兰经》中的每章每节每段每句每个场景每个故事每个开头每个结尾都具有特殊的音调和丰富的无需伴奏的韵律。因此，在各章和各段之间进行优劣比较是一个严重错误。指出某处具备某种特殊风格时，只能引经据典地说明其显著风格，同时强调《古兰经》的修辞和迷人的阐述风格是相辅相成的，它的音调具备多种不同的音乐类型。

《古兰经》具备散文和诗文的所有优点。如果我们与赛伊德·古图布一起把它的魅力归功于这一点的话，也许不会错。它的表达避免了押韵单一和诗律完整的束缚，因此它可以完全自由地表达所有内容，同时具备诗内在的音乐感。相近的无需诗律的节尾对称及无需韵律的押韵，再加上我们已提到的各种优点，足以超过散文和诗。

这种内在的音乐感发自每节经文的每个单词，它几乎以独特的悦耳声和音调在独立描绘一幅完美图画，无论五彩缤纷的或色彩单一的，无论背景淡薄的或荫影浓厚的。

观看安拉尊容的幸福者的面容美丽光彩，你见过比它更美丽的吗？愁眉苦脸的倒霉者的头脸表情黯淡，你见过比它更恐怖的吗？看看这节经文的表达吧！“在那日，许多面目是光彩的，是仰视着他们的主的。在那日，许多面目是愁苦的，他们确信自己必遭大难”（75：22~25）。在描写幸福者的图画中，他只用“光彩的”一词来描绘最鲜美最漂亮的容貌；在描写倒霉者的图画中，同样只用“愁苦的”一词来描绘最骇人最恐怖的表情。

当你听到“我誓以运行的众星——没落的行星和逝去的黑夜，照耀时的早晨”（81：15~18），并听到其中重复出现的“السين”的出气声时，你几乎就徜徉于它轻柔的乐声中，享受着它美妙的音调。同样，在“临死的昏迷将昭示真理，这是你一向所逃避的”（50：19）的经文中，当你读到其中取代“偏离”或“远离”而被选用的“逃避”一词，并忧心忡忡地听到处于长音“الياء”后面带有警告之音的“الدال”时，你心中会不由自主的升起恐惧之情。

当你读到经文“谁得远离火狱而入乐园，谁已成功”（3：185），并在词典中看到该词具有“使远离、使躲开某个场地等”意义时，

你会想到该场地有多种令人胆战心惊的声音，途经火狱者能听到它并几乎要坠入其中。

同样，当听到经文“**火狱几乎为愤怒而破碎**”（6：78）时，你会像火狱一样感到无比愤怒。当你重复《大难章》中大多数节尾出现的音断气连的“**الهاء**”时，你会感到焦虑不安。读到“**我的财产对我毫无裨益，我的权柄已从我的手中消失**”（69：28~29）时，你会忘记权力已消失者是功过簿被递到左手的人，而是你本人和你的权力。由于这些经文，你会处于极度焦虑之中。读到经文“**他将饮浓汁，一口一口地饮，几乎咽不下去**”（14：16~17）时，我认为你的双唇定会收缩。因为你感到这些否认者的情景太恐怖，并感到“一口一口地饮”这个词是那么沉重和迟钝，使人感到恶心和作呕。读到“**他们和迷误者将被投入火狱**”（26：94）时，我认为你定会感到“被投入”一词的猛烈性，甚至你会想到这些犯罪者被倒着投入其中，然后再也不闻不问，没人在乎他们。

这些是能独立表达一个完整画面的单词所表达的，针对几个单词组成的节文或描述某种思想的整章经文，你又如何想象呢？

有谁读到“**火焰和熔铜将被降于你们，而你们不能自卫**”（55：35）的经文时，想不到在犯罪者头上乱窜的火焰和溶化的铜水呢？——他们还想穿越天空呢！

有谁读完一整章——无论长或短，麦加章或麦地那章，他的心不被它精彩的风格打动，感官不被它惊人的节奏所震撼？

当一个人读完《至仁主章》时，他会不知所措的问，它那缓慢的潺潺流水般的节奏发自哪里？是开头，是最后，还是中间？稍加思索后他会断言，这种音调发自全章——所有节、段、词、字以及缓慢和迅速。假如只选出其中的一段或一个主题，并在它的各成分中寻找音调和节奏的话，在它的每一个词甚至每一个字母中都能发现天籁之音。

根据《古兰经》具有节奏协调——无论从整体的角度，还是从细节的角度——这一原则，我们将从部分章中摘出一些祈祷词来聆听它迷人的节奏。

祈祷词是向安拉倾诉的词语，在祈祷者心中，被选用的祷词音调非常动听，尤其先知常用的祷词，更具优美押韵、巧妙对偶、令人心旷神怡的韵调。至于《古兰经》中的祷词，则借先知、忠诚者、清廉者之口以最甜美、最动听的音调被读出来。如果想一下《古兰

经》提到的许多清廉者出于爱或怕、希望或恐惧、祈福或避祸而念的许多祷词时，我们就会明白安拉的经典中每一段祷词的音调之奥秘。

《古兰经》的魅力还有祷词中起伏跌宕的每个“音”都能引发一幅精彩的画面，每个“调”都能产生无限的遐想。比如说，当我们读到宰凯里雅（زكريا）圣人的祷词时，脑海中就会出现一位严肃庄重的长者，他念每一句祷词时都带着恐惧的表情，都闪烁着真理之光。我们会把这位庄重的长者描绘成一位感情炽热的声音颤抖的心情沉重的人。他念的每个词都在我们内心深处回荡着，影响着。因担心没有继承人，他虔诚的祷词能感动磐石般的心灵。站在礼拜殿内，他不停地暗暗地呼吁着他的主，早晚记念着他的名称。就像一个被剥夺者一样，他焦虑地虔诚地祈祷着：“**我的主啊！我的骨骼已软弱了，我已白发苍苍了；我的主啊！我没有为祈祷你而失望，我的确担心我死后堂兄弟们不能继承我的职位，我的妻子又是不生育的。求你赏赐我一个儿子来继承我，并继承叶尔古白的部分后裔，我的主啊！求你使他成为可喜的。**”（19：4~6）

这里仅每一节的节尾标叠音符的“الياء”和鼻音符的美妙就描述不尽，这个鼻音符停顿时被换成柔软的“الألف”，好像诗尾必带的“الألف”一样，这个柔软而缓慢的行如流水的“الألف”与暗暗呼吁养主的仆人——宰凯里雅圣人相呼应着：“رَضِيًّا” “وَلِيًّا” “شَقِيًّا”。

仅描述了一位暗中哀求安拉的先知，倾听了他回荡于天际的音调，我们就已感受到这种美妙。假如描述多位被安拉称为清廉的忠诚的参悟创造天地的智者的祷词，我们又有何感想？

假如描述许多男女老少都在用缓慢的协调的跌宕的声音哀求安拉，吟诵着这些伟大的祷词时又会怎样？“**我们的主啊！你没有徒然的创造这个世界，我们赞颂你超绝万物，求你保护我们免遭火狱的刑罚。我们的主啊！你使谁入火狱，你确以凌辱谁了。不义的人绝没有援助者，我们的主啊！我们确已听见一个召唤的人，召人于正信说：‘你们当确信你们的主’。我们就确信了。我们的主啊！求你赦免我们的罪恶，求你消除我们的过失，求你使我们与义人们死在一处。我们的主啊！你曾借众使者的口应许我们的恩惠，求你把它赏赐我们，求你在复活日不要凌辱我们。你确是不爽约的**”（3：191~194）。

重复“我们的主啊”这个词语，能够软化心灵并激发信仰的热情。在柔软的“الألف”后面有“流畅的^①”（الإذلاق）“الراء”，以静符停顿于它，有助于使声音更加委婉动听，为耳朵带来最上乘的乐器发出的最动听的享受。

这两段祷词委婉而柔和。有时，其他地方会出现铿锵有力，令人胆战心惊的祈祷词。看看努哈圣人，他夜以继日地号召民众相信真理并公开或秘密地忠告他们，但他们却执迷不悟，偏离正道，深陷迷误和骄傲之中。绝望的他抑制不住对他们的恼怒，张口道出了报复性祷词。这些祷词音调尖锐，缓慢，具有令人生畏的音乐感和猛烈强劲的节奏感。当听到努哈圣人的祷词时，我认为你会感到天崩地裂，山被粉碎，海洋在咆哮。“我的主啊！求你不要留一个不信道者在大地上，如果你留下他们，他们将使你的众仆迷误，他们只生育不道德的、不感恩的子女。我的主啊！求你赦免我和我的父母，赦免信道而入我的房屋的人，以及信士们和信女们。求你使不义的人们更加毁灭”（71：26~28）。

《古兰经》的部分场景中提到了那些愁苦煎熬且声音嘶哑者，他们正是清算日后悔不已的否认者。现在我们来描述一下这些被烈火烧得呲牙咧嘴的罪犯们，他们用断断续续的颤抖不已的声音哀求着，好像这种方式能减轻他们的一些痛苦。他们悔恨不已地说：“我们的主啊！我们确已服从了我们的领袖和伟人，是他们使我们违背正道。我们的主啊！求你用加倍的刑罚处置他们，求你严厉的弃绝他们”（33：67~68）。

假如为了说明《古兰经》的祷词中惊人的节奏，我们再举其他例子的话，还需更多篇幅，而且会偏离快速浏览详尽内容的目的，何况深入这个主体不是本书的主旨。我们想涉及的大部分古兰学内容已论述过，并研究了它的几个历史阶段，最后论述了《古兰经》的描写、表达和艺术协调等方面的奇迹。

这就是《古兰经》的节奏，它的停顿不像诗的押韵，需要韵律和词型来对比，需要动符和静符来确定；也不像散文，要依赖注释和详述、增加或重复、省略或减少，还需要收集大量词汇进行组合，然后再找出其中的含糊词和晦涩词。不然，它的停顿不受任何约束，组织没有任何勉强，遣词造句远离所有复杂。它的风格能完美无缺

① “流畅”是“拉”（الراء）的一个属性，与发音没有关系，只说明发音时相对容易。

地表达其目的，无论温和的或严厉的，从容不迫的或激情高昂的，并就像小溪流水而润物无声，或像狂风大作而震撼心灵。

结束语

这就是《古兰经》。它不包含任何奸人的捏造和骗子的杜撰，并拒绝所有诗人的幻想和文学家的虚构，任何雄辩家的话绝不能与它相提并论。它是被降示的启示，是主宰授予先知的教诲和命令。它与阿拉伯血统的先知毫无关系，因为他只是就像其他凡人一样的一个凡人。他不是史无前例的接受天籁之音者，因为自努哈圣人开始，许多清廉的仆人都接受过类似的启示。

这部《古兰经》历时二十三年，伴随着各种个人或社会事件，被循序渐进地零星降示，其中包含着对信士们的引导、慈悯和教诲。

安拉通过记录在字里行间和刻画于心灵深处而保护了它，除它外的任何典籍没有受到如此的重视。它的章和节、词和字、读法种类、点和形、分类方式、各种手抄本、书法的美化和装饰、印刷出版等，都通过众传方式传到我们手中。在这些方面，我们知道的任何典籍都不可能与它相提并论。

学者们非常重视这部伟大的经典及相关的一切，他们统计了经文中节和字的数目，带点词和不带点词的数目，最长的节和最短的节，标动符最多的词等，还写了许多论文来论述重要性稍差一些的内容。他们认为，这些行为在安拉那里都有回赐，因为保护这部经典的诺言通过他们实现了。

至于这部经典所服务的其他目的，如对整体和细节的论述，描写宇宙、生命和人类的哲学思想等各种重要知识，都有许多学者为此付出了巨大的代价。他们为此制定了多项原则，修建了许多学校，著作了多种书籍，并创立了各种哲学、法学、神学等学派。

无疑，在这几篇论述中，我们对古兰知识的论述已在读者心灵中占据了一席之地，并激起了他的兴趣，引起了他的注意。在论述降示背景时，我们展现了一些经文的降示背景，因为它有助于正确理解，也能启迪较正确的解释。又叙述了严谨的学者们以精确的术语、严密的推论和正确的见解而对各种背景传述进行的斟酌，对经文的历史性背景和上下文的文学性协调进行的中和。这些经文富有哲理的排序和依据事件的降示都被记录和背记下来。还论述了各种艺术性协调，每当降示背景不明时，可用它来代替。有时出现了降示背景但没有被记录下来，或记录了但不为大众所知，这时就用一些鲜活的模式来加强它。

开始讲述麦加章和麦地那章时，我们就回敬了东方学家，确定了伊斯兰宣传在麦加的起点，以便每个研究者都能清楚启示开始时的形式，每位历史学家、经注学家、文学家都能明白无误地研究麦加和麦地那启示的各个阶段。

在研究麦加章和麦地那章时，我们面对了与历史有密切关系的问题，毫不犹豫地选择了时间分类法，而没有选择地域、内容或人物分类法。通过这种方法，我们马上认出了麦加和麦地那的前、中、后三个阶段的降示，好像它刚刚在我们的视听范围内降示一样。

我们已看到，启示在白天黑夜、严寒酷暑、居家旅行中都有降示；又研究了其中的细节，还粗略分析了麦加的三个阶段，指出了最具代表性的词句和节尾，节奏和协调，信仰和律例。

第一阶段的节文短而简明，节尾对称押韵，具有迷人的节奏；有时似波涛汹涌，有时像轻风细雨；有时如狂风巨飏，有时赛鸣雷闪电。

我们看到，把第二阶段与第一阶段的内容加起来，会使它显得如同一体。伊斯兰的号召已开始引起多神教徒的紧张，使他们感到害怕。与第一阶段一样，这个阶段的风格是段落和节尾相似，格式多变，节奏感非常明显，同一章中会出现多种引人入胜的音调。

在第三阶段，我们如同到了一个新的空间。它以章节较长而成为介于已结束的麦加启示和将根据事件而降示的麦地那启示之间的转折。这个阶段的特点是章节较长，部分章以字母开始，展示各先知的故事等。

根据分析这三个阶段的特点，能容易地区分出降示的先后——如果不在乎学者们对时间排序法的分歧的话。再研究一下相似点，就会显示许多迹象，从而确定出麦加启示的前、中、后三个阶段。

研究麦地那启示时，确定各个阶段——甚至最后的启示非常容易，因此没有必要详细研究。由于担心法学风格影响我们的文学研究，我们以指出其中一章（如《战利品章》）的主要问题而阐明了麦地那章第一阶段的模式。通过这一章，我们得出如下结论：麦地那章重视分析各种教法内容，如功修、社交、合法与非法、个人状况和国际规则、政治与经济、战争与和平、战场与战斗、受限制的与无限制的、泛指的与特指的、废止的与被废止的等。

也许读者已注意到，我们详细分析了麦加章和麦地那章的许多细节，并认为他已清楚了这种详尽的奥秘。因为部分东方学家在麦

加章和麦地那章中播下的疑惑种子超过其他领域，我们中受其影响的思想家和舆论导向者也在为其推波助澜。他们激起疑惑的方面是启示开始时先知的年龄，麦加章和麦地那章的不同风格，麦加章或麦地那章的排序，麦加章中加入到麦地那章的经文，麦地那章中加入到麦加章中的经文等。甚至他们几乎要以私欲排序我们的《古兰经》——尽管他们不懂我们的历史，也不能正确理解我们的修辞性文字。因此我们一一指出了他们的非难，逐个进行了批驳，把他们的毒箭反射向他们的胸膛。

后面的几篇中，我们试图揭示部分章首字母的奥秘，介绍了一些著名的诵读家，阐明了众传读法、单传读法及罕见读法，描述了圣训学家常用的传述系统对读法传述系统的影响，讨论了有关废止和被废止的最确切说法，驳斥了混淆废止和局限、废止和鲁莽、废止和延期、废止律例和废止信息等，强调说明《古兰经》的原则是确定而不是废止，除非有明显证据。谈及古兰书法时，我们说明了坚持奥斯曼书法和断言其为“指示性的”之间的区别，不应神化它，也不应相信部分人妄称其玄妙的内在意义，支援了允许为不懂古书法者用常用书法书写《古兰经》的主张。我们认为，只有语言学家和专业诵读家才适合研究奥斯曼《古兰经》的古老书法及相关知识。

在《明确经文和隐晦经文》之篇中，我们分析了先辈和后辈的主张，并感受了暗示安拉本体和属性的优美和精彩。

最后我们专篇论述了注释和奇迹，讨论了注释经历的几个阶段，最后才具备了今天我们在经注中所看到的规模。区别了传述注经和理性注经，阐明了如何以经解经，因为它的意义广泛，包括表义和隐义、泛指的和特指的、受限制的和无限限制的、概括的和详述的、单义词和多义词等。

最后又涉及了《古兰经》的奇迹。我们将它的魅力归于它具备散文和诗文的所有优点，并具备内在的音乐感和节尾相近的对称和押韵，但不需要诗律和韵角。

我们已看到艺术家用画笔和颜料创作不出来的画面，被《古兰经》用一些简练的词句奇迹般地完成，在描述比喻、借喻、暗示及各种转义时，我们指出了古术语的生命力。具有上述各种优点的《古兰经》在修辞和迷人的阐述方面是一致的，但音调却不尽相同。

这就是《古兰经》。它只言真理，只授正道，只描写最优美的生命篇章，并以优美的音调为世间带来最动听的音乐。

这就是安拉伟大的经典，谬误不能从前后侵入它，是智睿的、可颂的主宰所降示的。

附：人名、书名、术语等中阿对照表

(按字母顺序)

一、人名

阿布杜·阿齐兹·代巴额 (عبد العزيز الدباغ)	阿米尔·本·阿布杜盖斯 (عامر بن عبد القيس)
阿布杜·本·哈密德 (عبد بن حميد)	阿穆尔·本·麦尔迪凯鲁拜 (عمرو بن معديكرب)
阿布杜·夏希尔·朱尔扎尼 (عبد القاهر الجرجاني)	阿岁穆·本·阿迪伊 (عاصم بن عدي)
阿布杜·蒙泰里布 (عبد المطلب)	阿塔伊·本·叶萨尔 (عطاء بن يسار)
阿布杜拉·本·艾布吾曼叶 (عبد الله بن أبو أمية)	阿伊舍 (عائشة)
阿布杜拉·本·媪姆迈克图穆 (عبد الله بن أم مكتوم)	艾阿迈什 (الأعمش)
阿布杜拉·本·麦斯欧德 (عبد الله بن مسعود)	艾布·阿巴斯·本·安玛尔 (أبو العباس بن عمار)
阿布杜拉·本·萨伊布 (عبد الله بن السائب)	艾布·阿布杜拉·穆哈赛比 (أبو عبد الله المحاسبي)
阿布杜拉·本·祖拜尔 (عبد الله بن الزبير)	艾布·阿布杜拉哈曼·赛莱米 (أبو عبد الرحمن السلمي)
阿布杜拉哈曼·本·哈里斯 (عبد الرحمن بن الحارث)	艾布·阿里叶 (أبو العالية)
阿布杜麦里克·本·麦尔万 (عبد الملك بن مروان)	艾布·阿穆尔·达尼 (أبو عمرو الداني)
阿尔优斯 (أريوس)	艾布·艾哈迈德·阿斯凯里 (أبو أحمد العسكري)
阿里·本·艾布塔里布 (علي بن أبي طالب)	艾布·艾斯沃德·杜艾里 (أبو الأسود الدؤلي)
阿里·本·麦迪尼 (علي بن المديني)	艾布·白夏伊·欧克拜里 (أبو البقاء العكبري)
阿里·本·伊布拉欣·胡费 (علي بن إبراهيم الحوفي)	艾布·伯克尔·巴基俩尼 (أبو بكر الباقلاني)
阿卢西 (الألوسي)	艾布·伯克尔·尼萨布里 (أبو بكر النيسابوري)

艾布·伯克尔·赛哲斯塔尼
 (أبو بكر السجستاني)
 艾布·伯克尔·瓦希迪 (أبو بكر
 الواسطي)
 艾布·德尔达伊 (أبو الدرداء)
 艾布·盖俩拜 (أبو قلابة)
 艾布·哈尼法 (أبو حنيفة)
 艾布·哈桑·艾什阿里 (أبو
 الحسن الأشعري)
 艾布·哈泰穆·赛哲斯塔尼
 (أبو حاتم السجستاني)
 艾布·罕亚奈 (أبو حيان)
 艾布·胡莱勒 (أبو هريرة)
 艾布·胡宰迈 (أبو خزيمه)
 艾布·夏希穆·阿布杜拉哈曼
 (أبو القاسم عبد الرحمن)
 艾布·夏希穆·尼萨布里 (أبو
 القاسم النيسابوري)
 艾布·贾德 (أبو جاد)
 艾布·麦尔艳·额桑 (أبو مريم
 الغساني)
 艾布·穆萨 (أبو موسى)
 艾布·穆斯林·伊斯法罕 (أبو
 مسلم الأصفهاني)
 艾布·欧拜德·本·赛俩穆
 (أبو عبيدة بن سلام)
 艾布·苏欧德 (أبو السعود)
 艾布·塔里布 (أبو طالب)
 艾布·塔里布·麦基 (أبو طالب
 المكي)
 艾布·叶阿俩 (أبو يعلى)
 艾布·伊斯哈格·希拉兹 (أبو
 إسحاق الشيرازي)

艾布·哲尔法·本·祖拜尔
 (أبو جعفر بن الزبير)
 艾布·哲哈里 (أبو جهل)
 艾布哈凯穆·本·布尔占 (أبو
 الحكم بن بركان)
 艾尔迪纳里 (أردينال)
 艾哈法什 (الأخفش)
 艾哈迈德 (أحمد)
 艾赫奈斯·本·舍里格
 (الأخنس بن شريق)
 艾奈斯·本·马立克 (أنس بن
 مالك)
 艾赛德·本·胡宰迈 (أسد بن
 خزيمه)
 安优布 (أيوب)
 安兹·本·阿布杜赛俩穆 (عز
 بن عبد السلام)
 媪姆·赛莱麦 (أم سلمة)
 奥斯·本·胡宰法 (أوس بن حذيفة)
 奥斯·本·萨米特 (أوس بن
 الصامت)
 奥斯曼·本·阿凡 (عثمان بن
 عفان)
 奥斯曼·本·艾布阿斯 (عثمان
 بن أبي العاص)
 奥斯曼·本·麦兹翁 (عثمان بن
 مظعون)
 奥斯曼·本·泰里哈 (عثمان بن
 طلحة)
 拜哈给 (البيهقي)
 拜希拉 (بحيرا)
 班扎尔 (البنزار)
 比俩里 (بلال)
 大骗子穆赛莱迈 (مسيلمة الكذاب)

丹哈克 (الضحاك)	凯尔布·本·艾什拉夫 (كعب بن أشرف)
法达莱·本·欧拜德 (فضالة بن عبيد)	凯尔玛尼 (الكرماني)
法拉伊 (الفراء)	凯萨伊 (الكسائي)
格塔德·本·努尔曼 (قتادة بن نعمان)	拉斐尔 (رافع)
古尔泰比 (القرطبي)	拉吉布·伊斯法罕 (الراغب الأصفهاني)
古特勒布 (قطرب)	拉济 (الرازي)
哈津 (الخان)	勒希德·里达 (رشيد رضا)
哈克穆 (الحاكم)	里哈亚尼 (الليثاني)
哈莱夫·本·希沙穆 (خلف بن هشام)	鲁玛尼 (الروماني)
哈里德·本·艾布哈亚吉 (خالد بن أبي الهياج)	马立克·本·艾奈斯 (مالك بن أنس)
哈里德·本·沃里德 (خالد بن الوليد)	马立克·本·奈比 (مالك بن نبي)
哈里里 (خليل)	玛沃尔迪 (الماوردي)
哈里米 (الحليمي)	麦尔万·本·哈克穆 (مروان بن الحكم)
哈里斯·本·安巴德 (الحارث بن عباد)	麦吉迈尔·本·扎里叶 (مجمع بن جارية)
哈穆泽 (حمزة)	迈赛勒 (ميسرة)
哈桑·巴士拉 (الحسن البصري)	麦斯莱麦·本·麦赫莱德 (مسلمة بن مخلد)
赫迪哲 (خديجة)	穆阿威叶 (معاوية)
罕扎吉·本·优素福 (الحجاج بن يوسف)	穆阿兹 (معاذ)
豪莱 (خولة)	穆哈英丁·本·阿尔比 (محي الدين بن عربي)
赫推布 (الخطيب)	穆罕默德·阿布杜 (محمد عبده)
侯赛因 (الحسين)	穆罕默德·阿布杜拉·代拉兹 (محمد عبد الله دراز)
胡威比 (الخويبي)	穆罕默德·阿里·赛俩麦 (محمد علي سلامة)
胡宰法·本·叶玛尼 (حذيفة بن اليمان)	穆罕默德·艾布·法德里 (محمد أبو الفضل)
济勒·本·胡拜什 (زر بن حبيش)	
贾希兹 (الجاحظ)	

穆罕默德·本·阿里·艾德法威 (محمد بن علي الأدفوي)
 穆罕默德·本·阿里·库尔希 (محمد بن علي الكرخي)
 穆罕默德·本·艾哈迈德·尚布济 (محمد بن أحمد الشنبوذي)
 穆罕默德·本·安优布 (محمد بن أيوب الضريس)
 穆罕默德·本·夏希穆 (محمد بن القاسم الأنباري)
 穆罕默德·本·赛尔丹 (محمد بن سعدان)
 穆罕默德·本·素莱曼·卡菲吉 (محمد بن سليمان الكافيجي)
 穆罕默德·本·宰德·瓦希迪 (محمد بن زيد الواسطي)
 穆罕默德·本·哲尔法 (محمد بن جعفر)
 穆罕默德·哲玛伦丁·夏希米 (محمد جمال الدين القاسمي)
 穆吉拉·本·艾布希哈布 (المغيرة بن أبي شهاب)
 穆萨·本·欧格拜 (موسى بن عقبة)
 穆赛伊布 (المسيب)
 穆斯托法·萨迪格·拉菲伊 (مصطفى صادق الرافعي)
 穆扎希德 (مجاهد)
 纳菲尔·本·阿布杜拉哈曼 (نافع بن عبد الرحمن)
 奈德尔·本·哈里斯 (النضر بن الحارث)
 奈哈斯 (النحاس)
 奈赛菲 (النسفي)

奈斯尔·本·阿岁穆 (نصر بن عاصم)
 脑威 (النوري)
 尼布甲尼撒 (بختنصر البابلي)
 尼布甲尼撒二世 (بختنصر الثاني)
 努尔曼·本·拜希尔 (النعمان بن بشير)
 欧巴德·本·萨米特 (عبادة بن الصامت)
 欧拜德 (عبيدة)
 欧拜杜拉·本·济亚德 (عبيد الله بن زياد)
 欧格拜·本·艾布穆艾特 (عقبة ابن أبي معيط)
 欧麦尔·本·阿布杜阿齐兹 (عمر بن عبد العزيز)
 欧沃米尔 (عويمر)
 萨比特·本·盖斯 (ثابت بن قيس)
 萨里穆 (سالم)
 赛尔德 (سعد)
 赛尔德·本·艾布宛夏斯 (سعد بن أبي وقاص)
 赛尔德·本·伯克尔 (سعد بن أبي بكر)
 赛尔德·本·马立克 (سعد بن مالك)
 赛尔迪 (السعدي)
 赛哈里·本·赛尔德 (سهل بن سعد)
 赛哈威 (السخاوي)
 赛莱麦·本·赛哈拉 (سلمة بن صخر)
 赛俩穆·本·素莱曼·泰威里 (سلام بن سليمان الطويل)

赛伊德·本·阿斯 (سعيد بن العاص)	瓦希莱·本·艾斯盖阿 (وائلة بن الأسقع)
赛伊德·本·穆赛伊布 (سعيد بن المسيب)	沃尔格·本·脑法里 (ورقة بن نوفل)
赛伊德·本·朱拜尔 (سعيد بن جبیر)	沃基阿·本·哲拉哈 (وكيع بن الجراح)
赛伊德·古图布 (سيد قطب)	沃里德 (الوليد)
沙斐仪 (الشافعي)	吾班叶·本·凯尔布 (أبي بن كعب)
沙提比 (الشاطبي)	希拜图拉·本·赛俩麦 (هبة الله بن سلامة)
沙赞 (الرازيشاذان)	希哈布·胡法吉 (الشهاب الخفاجي)
筛泽莱 (شيزلة)	希俩里·本·吾曼叶 (هلال بن أمية)
舍里克·本·赛哈玛 (شريك بن سحماء)	希沙穆·本·哈克穆 (هشام بن حكيم)
舒尔白·本·罕扎吉 (شعبة بن الحجاج)	希沙穆·本·欧尔沃 (هشام بن عروة)
苏布基 (السبكي)	叶尔古白 (يعقوب)
苏迪 (السدي)	叶哈亚·本·阿布杜拉哈曼 (يحيى بن عبد الرحمن)
苏夫扬·本·欧叶奈 (سفيان بن عيينة)	叶哈亚·本·穆巴拉克 (يحيى بن المبارك)
苏海里 (السهيلي)	叶哈亚·本·沃萨布 (يحيى بن وثاب)
苏莱穆·本·尔萨 (سليم بن عيسى)	叶哈亚·本·叶尔麦尔 (يحيى بن يعمر)
苏威德·本·盖夫莱 (سويد بن غفلة)	叶济德·本·盖阿加尔 (يزيد بن القعقاع)
苏尤蒂 (السيوطي)	叶济德·本·哈伦 (يزيد بن هارون)
塔吾斯 (طاؤس)	伊本·阿巴斯 (ابن عباس)
塔西尔·哲扎伊里 (طاهر الجزائري)	伊本·阿布杜班尔 (ابن عبد البر)
泰百里 (الطبري)	伊本·阿蒂叶 (ابن عطية)
泰拜拉尼 (الطبراني)	
泰里哈 (طلحة)	
泰图斯 (طيطوس)	
团塔威·焦哈里 (طنطاوي جوهرى)	
瓦希迪 (الواحدي)	

伊本·阿尔比 (ابن العربي)
 伊本·艾布筛白 (ابن أبي شيبة)
 伊本·艾什特 (ابن أشتة)
 伊本·白图泰 (ابن بطوطة)
 伊本·法德鲁拉 (ابن فضل الله)
 伊本·夫尔克 (ابن فورك)
 伊本·古泰拜 (ابن قتيبة)
 伊本·哈莱威 (ابن خالويه)
 伊本·罕巴奈 (ابن حبان)
 伊本·赫尔康 (ابن خلکان)
 伊本·胡威兹 (ابن خويز)
 伊本·夏斯 (ابن القاص)
 伊本·焦兹 (ابن الجوزي)
 伊本·精尼 (ابن جني)
 伊本·凯希尔 (ابن كثير)
 伊本·劳格 (ابن روق)
 伊本·卢班 (ابن اللبان)
 伊本·玛哲 (ابن ماجه)
 伊本·麦尔祖班 (ابن المرزبان)
 伊本·米格赛穆 (ابن مقسم)
 伊本·穆尔德威 (ابن مردويه)
 伊本·穆海辛 (ابن المحيصر)
 伊本·奈迪穆 (ابن النديم)
 伊本·苏迈菲阿 (ابن السميع)
 伊本·赛俩哈 (ابن الصلاح)

伊本·泰米叶 (ابن تيمية)
 伊本·西林 (ابن سيرين)
 伊本·希哈布 (ابن شهاب)
 伊本·哲泽里 (ابن الجزري)
 伊本·朱莱吉 (ابن جريج)
 伊本·祖法尔 (ابن زعفر)
 伊布·哈哲尔 (ابن حجر)
 伊克里麦 (عكرمة)
 伊亚德 (عياض)
 宰德·本·艾斯莱麦 (زيد بن أسلم)
 宰德·本·萨比特 (زيد بن ثابت)
 宰哈比 (الذهبي)
 宰凯里雅 (زكريا)
 泽麦赫舍里 (الزمخشري)
 赞扎吉 (الزجاج)
 泽尔凯什 (الزركشي)
 哲阿拜里 (الجعبري)
 哲布拉伊来 (جبريل)
 哲俩伦丁·布里基尼 (جلال الدين البلقيني)
 仲德布 (جندب)
 朱威比 (الجويبي)
 朱威尼 (الجويني)
 祖尔夏尼 (الزرقاني)

二、书名

《〈古兰经〉的风格》(نظم القرآن)
 《〈古兰经〉的含糊词汇》
 (مبهمات القرآن)
 《〈古兰经〉的奇迹》(عجاز القرآن)
 《〈古兰经〉的生僻词汇》
 (غريب القرآن)

《〈古兰经〉的语法》(إعراب القرآن)
 《〈古兰经〉的语法和读法之恩》
 (إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن)
 《〈古兰经〉咸言》(نكت القرآن)
 《〈古兰经〉现象》(الظاهرة القرآنية)

- 《〈古兰经〉章序揭秘》(البرهان
في مناسبة ترتيب سور القرآن
المجتبى)
《〈古兰经〉知识精选》(في علوم تتعلق بالقرآن
《〈古兰经〉中的罕见知识》
(فنون الأفتان في عجائب علوم القرآن)
《〈古兰经〉中的艺术描写》
(التصوير الفني في القرآن)
《〈古兰经〉注释大全》(جامع
البيان في تفسير القرآن)
《〈古兰经〉注释拾贝》(الجواهر
في تفسير القرآن)
《〈古兰经〉注释指导》(الإرشاد
في تفسير القرآن)
《〈精华〉注释》(شرح المذهب)
《阿拉伯文学史》(تاريخ آداب
العرب)
《暗示和含蓄的区别》
(الإغريض في الفرق بين الكناية
والتعريض)
《标点的确定》(المحكم في النقط)
《补充性圣训集》(المستدرك)
《罕见读法指导》(المحتسب في
توجيه القراءات الشاذة)
《对部分古兰研究的阐释》
(التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن)
《传述注经之明珠》(الدر المنثور
في التفسير بالمأثور)
《大注释》(التفسير الكبير)
《动物》(الحيوان)
《废止经文和被废止经文》
(الناسخ والمنسوخ)
《各国概况》(مسالك الأبصار في
ممالك الأمصار)
- 《各家读法》(القراءات)
《古兰学宝库》(المختزن في علوم
القرآن)
《古兰学大全》(الحاوي في علوم
القرآن)
《古兰学的源泉》(مناهل العرفان
في علوم القرآن)
《古兰学的证据》(البرهان في
علوم القرآن)
《古兰学分辨方针》(منهج
الفرقان في علوم القرآن)
《古兰学精析》(التحبير في علوم
القرآن)
《古兰学精义》(الإتيقان في علوم
القرآن)
《古兰研究入门》(المدخل إلى
دراسة القرآن)
《光塔经注》(تفسير المنار)
《简明罕见读法》(المختصر في
شواذ القراءات)
《简明古兰学》(المرشد الوجيز
فيما يتعلق بالقرآن العزيز)
《简明七家读法》(التيسير في
القراءات السبع)
《降示背景精粹》(لباب النقول في
أسباب النزول)
《启示的光辉与注释的奥秘》
(أنوار التنزيل وأسرار التأويل)
《降示的内涵和注释的实质》
(مدارك التنزيل وحقائق التأويل)
《解惑》(كشف الظنون)
《令人叫绝的古兰书法》(المقنع
في رسم القرآن)
《麦加的启示》(الفتوحات المكية)

《穆斯林确凿圣训集注释》
 (شرح النووي على صحيح مسلم)
 《奇迹》(الإعجاز)
 《奇迹》(العجائب)
 《奇迹之凭据》(دلائل الإعجاز)。
 《奇妙的古兰学》(عجائب علوم القرآن)
 《启示注释精华》(لباب التأويل في معاني التنزيل)
 《沙提比诗集》(الشاطبية)
 《十家读法盛传》(النشر في القراءات العشر)
 《十家读法诗集》(طَيِّبَةُ النَّشْرِ فِي القراءات العشر)
 《十家读法指导》(الإرشاد في القراءات العشر)
 《使命》(الرسالة)
 《手抄本〈古兰经〉》(المصاحف)
 《书目大全》(الفهرست)
 《诵读家大全》(منجد المقرئين)
 《诵读家的等级》(طبقات القراء)
 《诵读家的风采》(جمال القراء)
 《为圣的凭据》(دلائل النبوة)
 《伟大的信息——对〈古兰经〉的重新思考》(النبا العظيم نظرات جديدة في القرآن)
 《无边的大洋》(البحر المحيط)

《星星落处的古兰知识》(مواقع العلوم من مواقع النجوم)
 《伊本·凯希尔经注》(تفسير ابن كثير)
 《伊斯兰百科全书》(دائرة المعارف الإسلامية)
 《意义之魂》(روح المعاني)
 《引导健全的理智认识〈古兰经〉的优越》(إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)
 《隐晦经文释疑》(رد المتشابهات إلى الآيات المحكمات)
 《涌泉》(الينبوع)
 《幽玄的钥匙》(مفاتيح الغيب)
 《有关〈古兰经〉的难题》(مشكل القرآن)
 《在〈古兰经〉的荫影下》(في ظلال القرآن)
 《掌握古兰学》(الاستغناء في علوم القرآن)
 《真相大揭示》(الكشاف)
 《征兆》(اللوائح)
 《支援》(الانتصار)
 《支援者》(المعتضد)
 《智慧〈古兰经〉注释》(تفسير القرآن الحكيم)
 《注释的优美》(محاسن التأويل)
 《足金》(الإبريز)

三、术语

暗示 (الكناية)
 暗示性注释 (التفسير الإشاري)
 半卷 (الحزب)
 半读 (الروم)

饱读 (الإشباع)
 本义 (الحقيقة)
 比喻 (التشبيه)
 传达性圣训 (الحديث التوقيفي)

表义 (المنطوق)	鲁莽 (البداء)
不带气 (الجهر)	内学派 (الباطنية)
插入读法 (المدرجة)	挪读 (النقل)
颤动 (التكرير)	偏于齐齿符 (الإمالة)
超常隐义 (فحوى الخطاب)	七家读法 (القراءات السبع)
陈述 (الخبر)	七种读法 (سبعة أحرف)
启示性圣训 (الحديث القدسي)	奇迹 (المعجزات)
传述注经 (التفسير بالمأثور)	祈使 (الإنشاء)
粗读 (التفخيم)	轻读 (التخفيف)
众传读法 (المتواترة)	软 (الرخاوة)
带气 (الهمس)	软读 (التسهيل)
单义词 (النص)	散气 (التفشي)
叠读 (التشديد)	实读 (التحقيق)
多义词 (الظاهر)	释义词 (المؤول)
泛指 (العام)	受限制的 (المقيد)
非吻合隐义 (مفهوم المخالفة)	四分之一卷 (الربع)
废止 (النسخ)	特指的 (الخاص)
废止律例 (نسخ الأحكام)	条件性隐义 (مفهوم شرطي)
废止信息 (نسخ الأخبار)	推论 (الاجتهاد)
概括词、概括的 (المجمل)	伪造读法 (الموضوعة)
各家读法 (القراءات)	闻读 (الإشمام)
含蓄 (التعريض)	吻合隐义 (مفهوم الموافقة)
换读 (الإبدال)	无限制的 (المطلق)
晦义词 (المشكل)	细读 (الترقيق)
借喻 (الاستعارة)	贤人 (الأولياء)
特指 (التخصيص)	显读 (الإظهار)
局限 (الحصر)	相等隐义 (لحن الخطاب)
局限性隐义 (مفهوم حصري)	详尽 (الإطناب)
比喻 (الأمثال)	详述的 (المفصل)
卷 (الجزء)	形容性隐义 (مفهوم وصفي)
卷读 (الإدغام)	雄辩 (الجدل)
理性注经 (التفسير بالرأي)	延期 (الإنشاء)
灵迹 (الكرامات)	隐含性的 (تقديرية)
流畅 (الإذلاق)	隐义 (المفهوم)

硬 (الشدة)

摘要 (الإيجاز)

专指 (الاختصاص)

转义 (المجاز)

四、其他

阿拉玛语 (آرامى)	凯纳奈 (كنانة)
艾兹德 (أزد)	尅塔布 (كتاب)
额桑 (غسان)	勒比尔 (ربيعة)
白尼·阿吉兰 (بني عجلان)	莱赫姆 (لخم)
白尼·穆斯泰莱格 (بني المصطلق)	灵感 (الكشف)
白尼·吾拜里格 (بني أبيرق)	穆德尔 (مضر)
布条战役 (ذات الرقاع)	穆尔太吉莱派 (المعتزلة)
丹白 (ضبة)	努奈 (النون)
盖斯 (قيس)	欧兹勒 (عذرة)
格勒艾 (قرأ)	启迪 (الإلهام)
给拉艾 (القراءة)	闪族 (السامية)
古莱氏 (قريش)	苏菲派 (الصوفية)
古叙利亚语 (السريانية)	泰米姆 (تميم)
希拉 (حراء)	泰姆·勒巴布 (تيم الرباب)
哈姆宰 (الهمزة)	沃哈义 (الوحي)
赫斯阿姆 (ختعم)	希伯来语 (العبرية)
哈瓦津 (هوازن)	叶玛麦 (يمامة)
胡代比叶 (الحديبية)	预测 (الحدس)
胡奈因 (حنين)	朱尔胡姆 (جرهم)
胡宰里 (هذيل)	

五、参考书目（圣训出处）

1. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ، عدد الأجزاء: 9.
2. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ) ، دار إحياء التراث العربي - بيروت، عدد الأجزاء: 5.
3. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني (المتوفى: 275هـ) ، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، عدد الأجزاء: 4.
4. سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ) ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م، عدد الأجزاء: 5 أجزاء.
5. سنن النسائي (الصغرى) أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ) ، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الثانية، 1406 - 1986م، عدد الأجزاء: 8.
6. سنن ابن ماجه، ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (المتوفى: 273هـ) ، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، عدد الأجزاء: 2.
7. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (المتوفى: 241هـ) ، مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.
8. سنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي، التميمي السمرقندي (المتوفى: 255هـ) ، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، 1412 هـ - 2000 م، عدد الأجزاء: 4
9. مسند البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو العتكي المعروف بالبزار (المتوفى: 292هـ)، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة الأولى، عدد الأجزاء: 18.

10. شعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسرُو جردِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ) ، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض، الطبعة الأولى، 1423 هـ - 2003 م، عدد الأجزاء: 14.
11. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ) ، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، الطبعة: الثانية ، عدد الأجزاء: 25.
12. المستدرک علی الصحیحین، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري (المتوفى: 405هـ) ، دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، 1411 - 1990م، عدد الأجزاء: 4.
13. مسند أبي يعلى، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى التميمي، الموصلي (المتوفى: 307هـ) ، دار المأمون للتراث - دمشق الطبعة: الأولى، 1984م، عدد الأجزاء: 13.

后 记

知感伟大的安拉！凭借他的佑助，这部译作脱稿六年多后又经过多次审校，终于定稿了。六年前，我在某阿校任教时，在朋友的建议下我开始翻译这本书，后经过约半年的时间完成了翻译和校对工作。知感安拉！这是我的第一部译作。因此对我而言，这是一件非常令人欣慰的事情。但非常遗憾，由于各种因素，它一直未能与读者见面。去年斋月前夕在朋友的鼓励下，我把它找出来又校对了几遍并请人进行了审校和修润（愿安拉慈悯他们），准备公开让大家受益。

在这里，我想说明一下：

第一、这次校对时，其中许多地方有所改动，所以请大家以这个版本为准，以前的电子版均应废除。

第二、本书的电子版已公开，欢迎大家索取、收藏、分享、讨论和交流，也希望同仁们不吝指教。需要的教胞可从中获益，但不允许任何形式的盗版行为。

第三、如果哪位同胞有正规出版的渠道，当为安拉而举个好乜贴，请及时联系译者。

最后，祈求伟大的安拉饶恕我和我的父母、家人、亲朋及所有信士；也祈求安拉慈悯所有支持我、鼓励我并对我抱有厚望者，也慈悯在此书的翻译、校对等方面付出努力的人并赐予他们两世幸福。

马万林

2021年4月10日