



大學

《非格亥·義克拜爾》
陶西德 認主獨一 基礎篇

大伊瑪目艾布·哈尼法 著

滿倆 阿里·賈利 註

伊德(韓福成) 譯



目錄

註者序言 (註者：滿倆 阿里•賈利)	3
第一章 論阿拉	7
第一節 論“陶西德”的根本	8
第二節 論阿拉的獨一性	10
第三節 論阿拉的本體與德性	11
第四節 論《古蘭》的外在形式	18
第五節 論《古蘭》的內在意義	18
第六節 論《古蘭》是阿拉的言語	20
第七節 論阿拉與穆薩的對話	21
第八節 論言語是阿拉的德性	22
第九節 論阿拉是物，但不似像他物	25
第十節 論阿拉的“意義含糊的德性”	26
第十一節 論阿拉的造化	28
第十二節 論阿拉的意志、判斷、知識等	28
第十三節 論阿拉的全知	31
第十四節 論人有自由的意志	33
第十五節 論人的行為是自己營謀的	33
第十六節 善惡都是阿拉的意欲	35
第二章 論聖人	36
第一節 論所有先知	36
第二節 論先知穆罕默德	37
第三章 論聖門弟子	39
第一節 論四大哈里發的尊貴	39
第二節 論四位哈里發的合法性	41
第四章 論犯大罪者	42
第一節 論對犯罪者的論斷	42
第二節 兼論摸靴子和休息拜	43
第三節 論凡是好人壞人的後面跟拜	44
第四節 論犯罪者仍是信士	44
第五節 論大罪是否被饒恕	45
第五章 論反常之舉	46
第一節 論聖人和真人的反常之舉	46
第二節 論伊卜厲斯等的“反常之舉”	46
第六章 論阿拉的創造和供養等德性的無始性	48
第七章 論在後世覲見阿拉	48
第八章 論信仰的本質	50
第九章 論功修是相互優越的	52

第十章	論伊斯蘭與伊瑪尼	52
第十一章	論“迪尼”(“信仰”)的意義	53
第十二章	論怎樣認識阿拉	53
第十三章	論認識、信念等的本質	55
第十四章	論阿拉的賞罰	56
第十五章	論聖人的說情	56
第十六章	論在後世稱功過、天池、以及善功抵償	57
第十七章	論天堂、火獄的永久性	58
第十八章	論魔鬼擄去信仰	59
第十九章	論在墳墓中的拷問	60
第二十章	論是否可以用外語稱呼阿拉的德性	61
第二十一章	論《古蘭》的一切經文其貴重都是相等的	62
第二十二章	論穆聖的家屬	63
第二十三章	論不得推遲請教信仰問題	64
第二十四章	論穆聖的登霄	65
第二十五章	論末日的徵兆	65
第二十六章	論與信仰相關的一些問題	66
第一節	聖人尊貴於天使	66
第二節	一部分聖人貴於另一部分聖人	66
第三節	天使比聖徒和學者尊貴	69
第四節	聖門弟子的品級	69
第五節	四大伊瑪目的尊貴	70
第六節	品級最尊貴的女人	70
第七節	聖徒無法達到先知的品級	70
第八節	任何人無法達到可以不遵守阿拉命令和禁令的境地	71
第九節	《古蘭》和聖訓只要不是意義含糊的，就應以字面意義解釋	71
第十節	在現實看見阿拉是否合理	72
第十一節	夢見阿拉是合理的	73
第十二節	被殺者同樣是因壽盡而死的	73
第十三節	靈魂是被造的	73
第十四節	不信道者享受的福利也是阿拉的恩典	74
第十五節	阿拉不必顧及對人類有益的	74
第十六節	非法的食物也是給養	75
第十七節	迷誤和正道都是阿拉所造	75
第十八節	阿拉不實施警言是對僕人的疼慈	75
第十九節	懲治小罪是可以的	76
第二十節	活人替亡人祈求和施捨是有益濟的	76
第二十一節	不可說：不信道者的祈求將被答應	78
第二十二節	精靈同樣遭受火獄之苦	78
第二十三節	惡魔具有迷惑人的能力	79

第二十四節	經學家有時正確有時錯誤	79
第二十五節	信仰不增不減	80
第二十六節	伊瑪尼和伊斯蘭的意思是一致的	82
第二十七節	理性只是識別善惡的工具	83
第二十八節	不可以用“阿拉能虧枉人”這句話描述阿拉	83
第二十九節	凡具備心理承認、口裡表白者，都可以說是真實的信士	83
第三十節	幸福與薄命	85
第三十一節	人的能力所達不到者，不可以責成	85
第三十二節	信仰是否被造的	86
第三十三節	信仰是常隨信仰者的	86
第三十四節	盲從的信仰是正確的	86
第三十五節	邪術和兇眼(毒眼)是真實的	88
第三十六節	虛無的不是事實	88
第三十七節	選舉伊瑪目(哈里發)的重要	88
第三十八節	絕望於阿拉的慈憫是不信	90
第三十九節	信仰卜卦是不信	90
第四十節	視罪孽為合法是不信	91
第四十一節	准承懺悔不是阿拉所當然的	93
第二十七章	誦讀和拜功方面的不信	98
第二十八章	有關知識和學者方面的不信	101
序言	(穆文祥)	105
譯者序言	(伊德)	105

註者序言

一切讚頌，全歸阿拉，必有的主，慷慨仁慈的主，原有無始的主，永存無終的主，具有完美德性的主，超絕於殘缺徵兆的主。願主賜福於真理的最完美的體現者，濟世的先知，眾生的求情者穆罕默德(主賜福安)和他的家屬、聖門弟子以及其追隨者。阿敏！

下面是一位極度需求阿拉恩惠的僕人--阿里•本•蘇爾丹•穆罕默德•賈利對認主學的論述：

須知，認主學就內容而論，乃是各學科的核心，但不可在《古蘭》、聖訓和“公議”的精神之外加以解釋，也不能僅僅憑理性思維而妄加探討。猶如異端派，他們僅僅憑理性加以解釋，因而背離了(正統派所持的)正確主張。為此，穆聖(主賜福安)說：“以色列人已分為七十二伙，而我的教民將分為七十三伙，除一伙外，其餘都將墜入火獄。”聖門弟子問：“主的使者啊，這一伙是什麼人？”他回答：“追隨我的路線和聖門弟子路線的人。”又說：“你們緊跟大多數。”艾布•蘇富揚傳述穆聖(主賜福安)曾說：“如果一位法學家居於一山頂，那麼他就是一伙。”

詩曰：讓一人扭轉乾坤 對阿拉並非難事

伊本•阿拔斯說：“阿拉對誦讀《古蘭》並恪守其中信條者擔保，在今世不致迷誤，在後世不遭惡運。”接著便讀了下面經文：“……誰追隨我的引導，他就不會迷誤，也不會薄福。(20:123)”

至於大多數前輩學者和後輩學者曾憎惡並且阻止“凱拉姆”學以及相關的一些知識，只是因為種種原因……

※ ※ ※ ※ ※ ※

甚至艾布•優素夫曾經對比希爾•麥里斯(註1)說：“研究‘凱拉姆’就是無知，而無知‘凱拉姆’

就是知識。”這裡的第二個無知意指人們要堅信“凱拉姆”學的虛偽性，能夠發覺此學的虛偽性也算是一種有知識的表現，或暗示要遠離此學、拒絕深究，這樣會保護一個人的知識及其理智。
(註1)比希爾·麥里斯(? – 833)穆爾特齊賴派學者，亡於巴格達。

艾氏又說：“利用‘凱拉姆’獲取知識者已叛經離教了；利用煉丹術發財者已破產；蒐集生僻聖訓者已撒了謊。

伊瑪目沙斐儀說：“對‘凱拉姆’學者，我主張用樹條和鞋底抽打他們，並拉他們上街遊行，好讓人們看看，這就是拋棄《古蘭》、聖訓而從事於‘凱拉姆’研究者應得的懲罰。”

詩曰：

除《古蘭》外
一切知識皆為徒勞
唯有“聖訓學”和“認主學”
標有“罕丕斯納”才是知識
除此之外都是惡的教唆

伊瑪目沙斐儀(註2)的論述中有這樣一句話：“僕人帶著罪惡去見阿拉，在阿拉看來，必定強於帶著‘凱拉姆’去見他。”伊瑪目沙斐儀說：“我看見許多凱拉姆學者，他們在說話時，我看不出他們是穆斯林。”我們的大學者在《大決議》中指出：如果有人對當地學者囑咐一件事情的時候，‘凱拉姆’學者不包括在內。倘若一個人囑咐後人將他的著作作為“臥各夫”(宗教不動產)捐贈給慈善機構時，前三輩主張將有關“凱拉姆”學的經典賣掉。在《發圖瓦·查西爾》書中也有類似的說法。這對有理智者是個明智的選擇。在不遵從使者所帶來的(經典)的情況下，怎能指望求得正學呢！

(註2)沙斐儀(767–820)伊斯蘭教遜尼派沙斐儀教法派的創始人，生於巴勒斯坦加沙，屬古萊什部落哈希姆家族。

詩曰：

為尋求知識而奔波的人啊
一切知識皆服務於使者的知識
求學為的是端正根本
你怎麼忽視根本的根本知識呢

伊斯蘭經註學家哲爾魯丁·蘇尤蒂長老(註3)說：前三輩和後輩可靠的經註家一致決議將詭辯學(夫拉賽非)斷(裁定)為非法。伊本·薩拉丁、腦威等許多學者都已經明令禁止。關於斷“凱拉姆”學為非法的問題，我專門編撰了一部書籍，其中引證了一些伊瑪目對此學的貶語。

(註3)哲爾魯丁·蘇尤蒂(1445-1505)埃及伊斯蘭經註家，生於上埃及艾斯特尤的遜尼派法官家庭。著有《哲爾魯丁古蘭經註》。

哈非茲·格茲舒也在他的著作中提到了安薩里對“凱拉姆”學的態度，表示他最初很讚賞“凱拉姆”學，但後來轉而斷為非法。

許多前輩學者及馬力克派的學者伊本·魯什德(註4)也斷定研究“凱拉姆”的學者其傳述不被接受。

(註4)伊本·魯什德(1126 – 1198)中世紀阿拉伯著名哲學家、教法學家、醫學家。生於安達魯西亞的柯爾多瓦。

伊瑪目安薩里(註5)在他著作的《宗教學的復興》一書中詳細的論述了這個問題。他說：“有人問，既然‘夫拉賽非’斷(裁定)為非法的話，那麼，辯證學、‘凱拉姆’學有何斷法呢？關於這個問題，學者們各持己見，大多則過於偏激。有的斷為異端；有的斷為非法；有的則斷為主命或局部性主命。持後兩種觀點者認為，此項研究乃最貴重之修為，因為這樣做的目的，是為了更加充實和完美‘認主學’。”他接者說：“伊瑪目沙斐儀、穆罕默德、伊瑪目馬立克、伊本·罕百里、蘇富揚和前輩許多聖訓學家都斷‘凱拉姆’學為非法。”該書還引述了上述各學者的觀點：“他們一致認為，聖門弟子們比其他人更能辨別事實的真相，但他們對‘凱拉姆’學卻避而不談，是由於他們擔心教門中將出現分歧。為此，穆聖(主賜福安)曾說：‘深究者已遭毀滅。’”他們說：“假若研究‘凱拉姆’學是為了教門，則穆聖(主賜福安)必定將它作為重要的事項命令人們去做，並應大加讚許才對。”最後他說：“研究‘凱拉姆’學有好處也有害處。就好處而言，是合法的，甚至是嘉獎的和必要的；就害處而言是非法的。”他還說：“其害處很多，諸如對教門產生懷疑，更改純正信仰，動搖信念等等(當然這些現象皆來自初學者，或因循著不成熟的“證據”和有異議的觀點所致)。這會腐蝕人們的純正信仰，也會更加助長異端派的異端邪說，從而他們可以肆無忌憚地大加宣揚之。當然，這完全是由於他們的固執和

不成熟的錯誤偏見引起的。至於它的好處則是，一般人認為，它能揭示信仰的真諦。其實，這種學說根本無法達到目的，或許含糊比堅信更多。”他說：“如果你從一位聖訓學家或註文釋義的人口中聽見這些貶語，你也許會認為，他們之所以反對這種學說，是因為他們不甚理解。若是你這樣想的話，那麼，你親自去聽聽那些曾研究‘凱拉姆’達到高峰後感到厭倦的人是怎樣說的吧！”

(註5)安薩里(1111) 凱拉姆學家，號稱“伊斯蘭的權威”，生於圖斯附近的瑚羅柵地方蘇菲派氛圍中長大，後又從是學習法學、凱拉姆學和哲學。曾任尼採米大學首席講師。著有《哲學家的矛盾》、《聖學復蘇》等著作。

事實勝於雄辯，用“凱拉姆”學去聊解伊斯蘭的真諦只能走向死胡同。

※ ※ ※ ※ ※ ※

他們之所以貶斥“凱拉姆”學，是由於下面幾個原因。

第一、他們背離了伊斯蘭教的基本原理，而忙於那些無關緊要的東西。

第二、與人爭辯(即便是對的)，因為“爭辯”一般會導致人們相互為敵，從而產生惡劣的性格和行為。正如安薩里在《宗教學的復興》中所敘述的。

在《穆夫提的濟品》一書中援引了艾布·優素夫的一段話：“不可在異端派的後面禮拜，即使他的主張是對的，因為他是新生異端的人，在異端派的後面不可跟拜”。我把這話告訴了我的老師，他說：“艾氏的解釋，可能是專指目的不是為了揭示真理的那個詭辯而言吧。”

伊瑪目扎西德的《特里黑斯》著作中說：“大伊瑪目艾布·哈尼法曾主張既使正當的辯論亦屬嫌疑。”該書還援引了艾布·優素夫的敘述：“我們曾經在艾布·哈尼法旁邊坐著，這時一伙人抓著兩個人來到我們面前說：‘其中一人說《古蘭》是被造的，另一人則爭論《古蘭》不是被造的，’艾氏說：‘你們不要跟隨他倆做禮拜。’當時我說：‘你有理由對前者這麼說，因為他不主張《古蘭》的原有性，那麼後者為什麼呢？’艾氏回答說：‘他倆在教門的問題上相互駁斥，在教門方面爭辯是異端。’”

《幸福的鑰匙》一書中也有類似的說法。或許駁斥後者是由於他說得過於籠統(只說《古蘭》不是被造的，而沒有說明《古蘭》的降示是有始的，是我們的書所記載的，是我們的心所背記的，我們的耳所聞的……)。

伊瑪目沙斐儀說：“當你聽見一個人說‘名稱’就是‘被稱做的’或不是‘被稱做的’時，你可以證實他是‘凱拉姆’學者。他沒有教門可談。”沙氏接著說：“如果人們知道由這種詭辯學所導致的惡果，那麼他們向逃避獅子一樣逃之夭夭了。”

伊瑪目馬立克說：“異端派和私意派不可以做見證人。”馬立克的弟子解釋這句話說：“所謂私意派就是任何形式的‘凱拉姆’學派。”

第三、“凱拉姆”或許導致人們對教門產生懷疑和動搖，最終由誠信者轉為不信者。有人傳述艾哈邁德·本·罕百里說：“‘凱拉姆’學者都是不信道者。”罕氏接著說：“‘凱拉姆’學者永遠不會修養。你幾乎看不到思想上沒有墮落的一位‘凱拉姆’學者。”

罕百里由於哈力斯撰寫了一部批駁異端邪說方面的書而跟他脫離了關係，盡管哈氏是一位追隨正統派信仰的虔誠的老人。

罕百里斥責：“你真可憐！難道你當初不是研究他們的異端邪說，而後再進行反駁嗎？難道你不是用你的撰述鼓勵人們去研究異端邪說和對複雜問題進行探索嗎？這只能將人們引向紛爭和矛盾之中啊！”

《教義扼要》書中說：除了自己的需求之外，研究“凱拉姆”知識，並為之辯論是違法行為；除了識別禮拜的時間和朝向之外，研究天文學為非法。但在沒有固執己見，沒有專橫霸道的情況下，客觀公正地研究“凱拉姆”學無妨。

該書作者說：“我曾聽見憂錐·伊瑪目說說：‘一個人欲使對方丟臉而研究‘凱拉姆’學，那麼，這種行為屬於叛教行為。我不願將這種行為斷為叛教行為，但恐怕他研究的成果會導致他叛教。’”

總而言之，正確的信條及明確的證據(《古蘭》、聖訓)影響著信仰者的內心，並產生完美的信仰和正確的信念；錯誤的學說同樣給心靈產生影響，使心靈變得麻木不仁，並遠離阿拉，心靈逐漸垂死，最終將瓦解信念喪失信仰，而且這種錯誤學說是產生不良結果的最大因素。我們祈求阿拉默助我們遠離此害。

難道你沒有發現，當惡魔要擄去一個人的信仰時，它首先將壞的學說注入這人的心中，藉此擄

去他的信仰嗎？

第四、研究“凱拉姆”學，從而放棄《古蘭》、聖訓和公議引證的伊斯蘭教義教律(沙里亞)。甚至有人用畢生的精力來潛心研究“凱拉姆”學，為的是要成為一名哲學家。然而，當有人問他一節《古蘭》或一段聖訓或有關潔淨、禮拜、封齋的意義和斷法時，他就一無所知，盡管上述信條(教義教律)都是《古蘭》和聖訓肯定的。

阿拉說：“這(《古蘭》)是一項對人類的深刻解釋，以使他們由此得到警告……(14:52)”這句經文的意思是，《古蘭》的勸告是足夠有餘的，無論在今世方面還是後世方面。

又說：“我已經降給你向他們誦讀的經典，這難道對他們還不夠嗎？其中確有慈憫和對於歸信群體的提示。(29:51)”即《古蘭》是你在任何時候和任何環境經常傳達給全人類的，而且他們知道你是一位文盲，你既不會寫又不會讀。(這是奇蹟，難道他們還不滿足嗎?)

第五、“凱拉姆”學起先導致人們無所適從，最終導致迷誤和懷疑。正如伊本·路世德著作的《矛盾的矛盾》一書中所說的；路氏是一位最通曉“凱拉姆”流派的思想，並在神學方面很有造詣的人。

還有阿麥德，他是那個時代最尊貴的人；他在關於犯大罪的問題上避而不談，保持沉默。

還有安薩里，他在晚年毅然拋棄了“凱拉姆”學轉而從事研究聖訓。他臨嚥氣的時候，仍抱著《布哈里聖訓集》。

拉齊在他著作的《本體分類》一書中吟了這樣一首詩：

理智的腳步最終被束縛
所從事的目標只是迷霧
精神在權度的孤獨之中
大半生的研究
除了閒言碎語外
得到的只是悲傷

拉齊說：“我對‘凱拉姆’學和詭辯學有深刻的體會，這種學說根本治不了病，更解不了渴。我發現最好的莫過於‘古蘭學’。”他說“誰像我一樣體驗一下，那麼，他必會與我同感。”

舍赫斯塔尼(註6)說：“我在‘凱拉姆’學者和哲學家身上，除懊悔和狼狽外什麼也沒看到。”他寫了這樣一首詩：

我察訪了許多學院
看到許多學者
有的手拖著下額一臉困惑
有的咬牙切齒悔恨莫及

(註6) 舍赫斯塔尼(1086-1153)中世紀伊斯蘭哲學家、宗教史學家。出生於今伊朗呼羅珊的舍赫拉斯塔而得名。主要代表作有《宗教與教派》、《信仰學觀》、《駁哲學家》等。

艾布·麥阿里·朱偉尼(註7)說：“我的弟子們啊，你們不要忙於‘凱拉姆’哲學，如果你們知道‘凱拉姆’對我造成的影響，你們絕不會去研究它。”他在臨終時說：“我一生研究‘凱拉姆’學而已經深深陷入了爭論的泥潭無法自拔，並與所有的伊斯蘭學者脫離了關係。如今，要是阿拉不以他的恩慈來彌補我的過錯的話，那麼，朱偉尼就徹底完蛋了。唉！我將要帶著尼沙布爾的奶奶一樣的誠信進入墳墓了！”

(註7) 朱偉尼(1028-1185)伊斯蘭教遜尼派教義學家。宗教史學家。生於伊朗內沙布爾一宗教學者家庭。有麥加、麥地那“兩聖地伊瑪目”之稱。

胡斯魯·夏西(他是拉齊的門生之一)有一天，他看望一位朋友，兩人在閒談中他問這位朋友：“你的誠信怎樣？”朋友回答：“和其他穆斯林一樣啊！”“是啊，是啊，你多麼幸福：但是我……以主起誓，我連自己的誠信是怎樣的都不清楚！”說著說著他哭了，直至淚水淋濕了鬍鬚。

霍奈吉在臨終的時候感慨說：“唉！我這一生除了認識自己是個無足輕重的需求者外(註8)得到什麼呢？需求畢竟是人的本性。我將要離開人世，我還是一無所知哪！”

(註8)原文：除了我這個可有可無者，需求使我的存在偏重於我的不存在的阿拉外，我還有什麼成就呢？

有一位學者說：“我一到晚上就蒙頭倒在床上想對策，想怎樣駁倒對方，有時想到天亮。但一經辯論還是勝不足敗則有餘。經歷過像我的人生的人，要是阿拉不以其恩慈彌補我的過錯的話，

我就會變成叛教者而死亡。”所以，要治這種病的最有效的辦法是要拋棄雜念，平心靜氣地向阿拉哀求：“監控心靈的主啊，求你讓我的心靈穩定在你的教門上吧！”(註 9)
(註 9) 註：上述內容選自另一版本。

第六、僅僅憑理性思維來解釋教門，這是“比達爾提”，何況在“認主學”的領域裡。

阿里·伯孜德韋在其著作《教法淵源》中說：“伊斯蘭教法中沒有(人類)理性被肯定的證據，也不可在沒有經典支持的情況下將(人類)理性作為證據。所謂證據就是伊斯蘭的基本原理，人的理性沒有資格做為證據。誰在沒有經典明文證據做後盾的情況下將(人類)理性作為證據，那麼，誰就超越了做為人的界線。”

第七、一味地關注著哲學家的理論，而將阿拉的話拋在一邊；整天跟自稱為學者的人攪在一起。對此，阿拉在《古蘭》中提起人們謹防這些假學者：“當你看見人們妄談我的跡象時，你就要離開他們，直到他們換了話題。……(6:68)”即當他們以自己的想像妄加解釋我(阿拉)的跡象時，你應當避開他們，直到他們談別的事。因為，妄加解釋《古蘭》或許導致不信，或許導致犯罪。要知道，解釋教義方面出現的錯誤是不可饒恕的。它與解釋教法不同，教法上出現的錯誤不但不受責備，而且還有回賜。因此，阿拉說：“……阿拉舉這個例子的用意是什麼？”他以它使許多人迷誤，也以它使許多人獲得引導。……(2:26)”，“我頒降《古蘭》，作為對歸信者的治療和慈憫。它對不義者只增加損失。(17:82)”

穆聖(主賜福安)說：“《古蘭》即是你的辯護者又是你的控告者。”它如尼羅河的水，對穆薩的民眾是甘霖，而對法老的黨徒們則是血液。

因此，作為穆斯林，首先，必須要遵從萬聖的領袖所帶來的經典(律例)，因它是符合歷代各先知的信仰——“陶西德”(認主學)的。只有他們才能夠正確地解釋阿拉的‘沙里亞’。

阿拉在《古蘭》中強調人們追隨使者(主賜福安)的重要性。他以自己的本體發誓說：“以你的養主發誓，除非他們請你判決他們之間的分歧，並對你的判決不存芥蒂，同時真心信服，否則他們並不具備正信。(4:65)”

同時，阿拉告訴人們，偽信者們樂意拋開使者而請別人判決。當他們被請到阿拉那裡，由《古蘭》和聖訓來判決的時候，他們就拒之千里，並聲稱他們這樣做是為了出於友善、團結、謹慎，正如有些‘凱拉姆’學者和哲學家，他們聲稱：“我們這樣做，只是為了在先知的話和哲人的話之間很好的調和，從而完美伊斯蘭思想體系。又如很多假修士，他們聲稱：“我們所做的都是信仰與認知結合，教乘、道乘、和真乘三個修練過程進行調和的結果。其實他們所做的都是為了維護各自的虛偽觀點和門戶之見，是他們所玩弄的技倆而已。他們聲稱：“阿拉是與肉體合化、連接和分離的，是普遍而存在的，萬物就是阿拉本身；聲稱自己已經達到“人主和一”的境界，其時，他們與阿拉的距離越來越遠。

所以，離開阿拉透過穆聖(主賜福安)賜予人類的《古蘭》而為自己的宗教尋求其它途徑，並為自己的這種作法而自我感覺良好者，他雖能取得或多或少的成就，但很難達到他所要求的目標。因為，使者帶來的足以讓他辨別真偽，他卻棄之而去。

※ ※ ※ ※ ※ ※

以上都是前輩菁英們的道路，即再傳弟子以及後來的各教義學家、經註家、聖訓學家、蘇菲大師(如：達烏德·塔因、麥西哈比、沙爾·西迪韋、庫爾赫、朱乃德、巴格達迪)；後輩學者(如：艾比·奈基姆、賽哈賴瓦德)以及蘇菲學者(如：謝赫·阿布杜勒·曼迪爾、艾比·曼西姆、古舍爾)，甚至後輩一些不肖子孫們都緊跟的道路。

-----滿爾 阿里·賈利

第一章 論 阿拉

憑阿拉的襄助，下面我們將論述大伊瑪目艾布·哈尼法對“認主學”的論述。本著作《大學》為大伊瑪目之名著，本著明示人們應當重視“認主學”，因為這種學科主要論述信仰的基本和正確信仰的要素，它也是善行的最高意義。

再論述之前，大伊瑪目首先提出了“太斯米”(即：奉普慈特慈的阿拉之名)。它包括了《古蘭》首章法諦哈章的全部內容。

“奉普慈特慈的阿拉之名”這句最高言辭，表面上是一句陳述句，但意義方面是個祈求句，尤其詞句中包括的“阿拉”這個尊名，它匯集了阿拉的所有美妙和清高的德性。因此，赫沙姆經由穆罕默德·本·哈桑傳述大伊瑪目說：“阿拉的尊名之最就是，‘阿拉’。”塔哈韋和許多蘇菲派學者也贊同這種主張，他們甚至認為，在“阿拉”這個讚詞之上再沒有讚詞（迪克爾）。

“阿拉”這個詞是個特殊意義的詞，能出口成章，但不具有派生的淵源，正如很多伊瑪目的主張。其中有艾布·哈尼法本人、穆罕默德·本·哈桑、沙斐儀、哈里利、贊扎孜、伊本·凱薩尼、哈來米、兩聖地伊瑪目（朱韋尼）、安薩里和赫塔比等學者。

第一節 論“陶西德”(認主獨一)的根本

大伊瑪目說：

“陶西德”(認一)的根本以及端正信仰的是，必須作證：“我歸信了阿拉、天使、經典、使者、末日、前定、後世清算和稱功過以及天園、火獄。

註釋：

“‘認主學’的根本”，是本著“認識並確定‘阿拉獨一’”的最基本最正確的基本論述。

有一天，一伙哲學家來到大伊瑪目那兒，要跟他討論有關阿拉存在以及獨一方面的問題。見面後大伊瑪目對他們說：“我們討論這個問題之前，首先你們告訴我一個問題，假若在底格里斯河上，一艘載滿著食品和貨物的船舶在航行，船上沒有任何人，船自己裝載，自己下錨，又自己卸貨，然後自動停靠在碼頭上，這可能嗎？”他們聽後不加思索地回答說：“這怎麼可能呢，這永遠是不可能的！”大伊瑪目對他們說：“這艘船不可能自我運作的話，那麼，這麼井井有條的世界怎麼能自己運轉呢。”

蘇菲大師伊布拉欣·哈瓦斯說得好極了，詩曰：

真理之路已昭然若揭
還有誰要求你引證據典？

又詩曰：

你顯現了，對任何人沒有隱藏，
除了連月亮都看不見的瞎子外。

又詩曰：

真奇怪，怎麼否認者會否認呢？
凡一舉一動都證明著阿拉的存在，
每件事物中都有許多跡象，
一一表明著阿拉的獨一。

所以在“法諦哈”章中，阿拉一開始就強調，人們要認主獨一而後拜主獨一，要求人們首先認識阿拉。認主獨一是拜主獨一的基礎，拜主獨一要以認主獨一為前提，二者不可顛倒。

甚至，整個《古蘭》都在論述著這兩種“陶西德”；因為《古蘭》一者論述著有關阿拉及其德姓、尊名和行為，這是認識性的“陶西德”；一者號召人們去崇拜獨一無偶的阿拉並要求人們放棄崇拜除阿拉以外的一切的，這是要求性的“陶西德”；要麼要求人們行善，禁止人們做惡，鼓勵人們堅持善功，這是對“陶西德”的實踐和完美；要麼論述認主獨一者及其行為在今後兩世所取得的回報，這是對認主獨一者的許諾；要麼敘述了以物配主者在今後兩世所遭受的懲罰，這是對背叛“陶西德”者的警告。

“法諦哈”如下：(開端章)

“一切讚美全歸養育眾世界的阿拉”敘述著“陶西德”；“普慈的主，特慈的主”敘述著“陶西德”；“執掌報應日的主”敘述著“陶西德”；“我們只崇拜你，只向你求助”敘述著“陶西德”；“求你引導我們端莊的道路”即指引我們走向“陶西德”的道路；“你曾施恩者的路，不是遭受惱怒者的路，

也不是迷誤者的路”，即認主獨一者的路，而不是背判“陶西德”者的路以及迷失“陶西德”者的路。

聖訓也對“陶西德”作了更具體的說明。所以在教門的原則方面我們再不必顧及某個個人的主張、思想或者是審視。只要我們留意一下就不難發現，穆斯林中間教派林立，眾說紛紜，都是違背《古蘭》、聖訓而引起的。

阿拉說：“…今天我已為你們完美了你們的宗教，完成了我對你們的恩典，並喜歡伊斯蘭做你們的宗教…。(5:3)”

阿拉說：“我已經降給你向他們誦讀的經典，這難道對他們還不夠嗎？其中確有慈憫和對於歸信群體的提示。(29:51)”

阿拉說：“…使者給予你們的，你們當接受；使者所禁止的，你們當戒絕，你們要敬畏阿拉。阿拉是懲罰嚴厲的。(59:7)”

塔哈韋(註1)在其著作《教義信綱》的前言中說：“依我們所解釋的，依我們的私意所想像出來的一切都不是人們應當遵循的。因為，只憑個人解釋只能給教門帶來紛爭。”

(註1)塔哈韋(854-933)是塔哈韋學派的奠基人，與什爾里學派、馬吐里得學派並稱為伊斯蘭遜尼派三大教義學派。

“端正信仰的根本是…”，意即“信仰只有依靠它才得以端正的是…”，這句話與“所謂，‘非格亥’就是一個人認識對對自己有利的和有害的”這句話在表達方面有相似之處。

大伊瑪目對阿拉的存在這一話題避而不談，因為，它認為阿拉的存在是每個人的天性中固有的(註2)，故不必再去研究了。

(註2)所謂天性中固有的，是因為阿拉使人的本源作證的那時起，人類已經承認了阿拉的存在，即阿拉說：“我不是你們的養主嗎？它們一起回答：‘是！’”

阿拉說：“他們的使者們說：‘難道對阿拉-- 諸天與大地的造化者-- 還有懷疑嗎？’(14:10)”；“如果你問他們：‘是誰造化了天地？’他們一定會說：‘阿拉。’(31:25)”

而差使聖人降示經典只是為了闡述阿拉的獨一，而不是解釋阿拉的存在。因此，歷代所有聖人的一個共同點就是，倡導“萬物非主，惟有阿拉(是應被崇拜的)”。他們從未奉命倡導教民阿拉的存在，而是勸化他們不應崇拜阿拉以外的一切，說明除阿拉以外的都不是神。

“歸信阿拉”，這句話引申出下面論述：即口頭表白是信仰的組成部分，但未常現露的；或只是教法判決一個人是否為信士的條件，各派學者對此各抒己見。

大伊瑪目和馬吐里德贊同後一種觀點；艾什爾里派認為後一種觀點較為正確；伯孜德韋主張：“心裡歸信了而未在口裡表白者，尚未成為信士”。這也是大部分教法學家的主張。

原文沒有要求“我作證”一詞，即大伊瑪目為提到“必須作證我歸信了阿拉……”。沙斐儀派中，將“我作證”一詞作為條件者持有異議，他們引證了下面聖訓，即穆聖(主賜福安)說：“我奉命與人們作戰，直到他們作證，‘萬物非主，惟有阿拉’。”與此同時，另一段聖訓卻未提“作證”一詞，只說“直至他們表白……”。

“歸信天使”，即歸信他們是阿拉可敬的僕人，他們只奉阿拉的命令而行事，他們對阿拉不會有一絲怨言，他們不犯任何過錯，也不違抗阿拉一絲毫，他們也不具有男女性別。

阿拉在《古蘭》中駁斥了天使是阿拉的女兒的謬論。“他們把崇拜至仁主的天使們當成女性。他們可曾見證過他們的造化嗎？他們的證詞將被記錄，他們也將被質詢。(43:19)”

《宗教原理大全》一書中提到，天使沒有享受樂園的恩典和見主的特恩。他們是一種妙體，能變各種形象。有兩個翅膀的，有三個翅膀的，也有四個翅膀的，他們一般居住在天上。

“歸信經典”，即歸信阿拉降示的一切經典，如《討拉特》、《引支勒》、《宰逋爾》、《福爾剛》等。

“歸信使者”，即歸信所有列聖。因為“使者”一詞包括了所有的列聖，無論是肩負使命的與否。

從大伊瑪目的話中可以看出，先知和使者雖字面不同，但意義相同。但大多數的學者主張，使者比先知較狹義。

我們沒有確定的天使的數目，以免把不是使者的稱作使者，而將真實的使者排出在外。

原文將天使置於僅次於阿拉之後，是因為阿拉經由天使把經典送到使者。

“歸信死後復生”，阿拉伯語為“巴阿斯”，這個詞有兩種解釋，即“死後復生”和“差聖”。這裡的

解釋是“復生”，儘管“差聖”亦屬於信仰的信條。

“復生”指原體朽壞後復生再造，證據識阿拉說：“難道這些人想不到他們要被復活在重大的日子嗎？(83:4-5) 又說：“你說：“首次造化他們的主將使他們復活！他是深知一切造化的。(36:79)”

《麥尔綏德》書上說：概括地歸信復生乃是伊斯蘭的基本信條，否認者為不信道的人。

有人說：“伊斯蘭的復生觀與佛教的‘輪迴說’有相似之處”。所謂“輪迴說”就是，靈魂由一個軀體投胎到與本體毫無關係的另一個軀體中。

“輪迴說”者認為，一個人死後，其靈魂投胎到現(今)世某個嬰兒身軀上。證明了他們不相信後世復生，不信樂園，不信火獄，不信末日，所以才會有此主張。

有人認為，“……每當他們的皮膚燒焦時，我更換新的皮膚……(4:56)”這節經文的意思是：享受回賜或受到懲罰的不是行善或作惡者本人，而是另外一人，這種解釋是錯誤的。我們說：懲罰作惡者的目的是讓作惡者感到痛苦，只有靈魂才能真正感受到痛苦，儘管中介是一個“軀體”被燒烤。但靈魂是不滅的，軀體的一部份竅數亦是如此。難道不是嗎？有人對童心未泯的老人說：“他就是原來的他！”既使他的形態有所變化。不能對年輕時犯了法却在衰老時受罰的人說：“青年人犯法，而法律却使老人受罰”。火獄的居民獠牙如峰，是由於它的罪惡才變成這樣，而不是另外一個人。

《舍熱哈·麥瓦格夫》書上說，“原體”乃指生命開始至終結這段時間內形成的軀體肢竅，有人說，它是指最初形成的軀體肢竅，即靈魂與肉體結合時的軀體。由此看來，否認聚合肢竅的觀點不駁而倒。

要知道，“復生”就是聚合原體的各肢竅，要不然就不能稱之為“復生”，正如有段聖訓說：“阿拉將復活在身體上被割掉的和被拔掉的一切東西，例如包皮、指甲、毛髮、牙齒等，而後阿拉將該存在的存在，該毀滅的毀滅，存多存少都以阿拉的意欲而定。”

要知道，如同阿拉復活正常人一樣，復活瘋子、兒童、精靈、惡魔、牲畜、野獸、禽鳥等無一例外。

至於流產胎兒，據大伊瑪目主張，如果胎兒被賜予生命(氣)則復活，否則不會復活。古努韋說：“如果胎兒的半個肢竅完美時，他被復生，否則不復生。”古氏是依照教法而論斷的，是程序性的論斷，而後世的狀況不能用現實情況來判斷。

“歸信前定”，即歸信阿拉的判決和定奪。

“好與壞都來自阿拉”，及利弊、甘苦都來自於阿拉。一切被造物的定型(醜、美、善、惡)，所處的環境與時代，應受的回賜與刑罰都是以阿拉的前定而創造的。

大伊瑪目在這裡並未提到總體的“信仰詞”，它是按照穆聖(主賜福安)在回答天使吉卜勒伊里的提問時所提及的信仰綱領而解釋的。也未提及“末日”一詞，即以“死後復生”代替，以便更大限度地涉及墳墓裡生活及清算場的一切狀況。後來我在一本可信賴的書典中見到大伊瑪目同時提到“末日”和“死後復生”，於是，我明白了“死後復生”包括墳墓中的生活，而“末日”則指後世的一切狀況。

大伊瑪目將“巴爾斯”一詞指解釋為“死後復生”，有以下兩個原因：

第一、因為“死後復生”這乃是不信道者爭論的一個重要課題。

第二、由於“死後復生”包括在後世發生的一切事情，而這些事情恰恰是具體“信仰詞”之例。大伊瑪目首先概括地提出“死後復生”一詞，以提醒人們注意，而後才具體的提出細節，如：清算、稱功過、天園、火獄、“隨拉特”橋、池塘等等。

第二節 論阿拉的獨一性

大伊瑪目說：

阿拉獨一，但不是指數字上的一，而是指無與匹敵而言。

“你說：‘阿拉是獨一的，阿拉是萬物所仰賴的，他沒有生產，也沒被生產，沒有任何物可以與他匹敵’。”

註釋：

“阿拉獨一”，這裡用的“瓦西德”一詞專指阿拉的本體方面，即，本體獨一。

“但不是指數字上的一”，以免人們想像阿拉之後還另外有“一”，“而是指無與匹敵而言”，即阿拉的永恆的本體與德性無與倫比。

“你說：‘他--阿拉是獨一的’”，即阿拉的本體獨一，其德性獨具。

“阿拉是萬物所仰賴的”，他無求於萬物，而萬物則仰賴他。

“他沒有生產，也沒被生產”，即他不是新生事物的產生源，也不是被產生的新生物。

“沒有任何物可以與他匹敵”，即沒有任何物與他同類、同樣和同等。

上述話批駁了當時麥加的多神教徒和猶太教徒及基督教徒。多神教徒說：天使是阿拉的女兒；猶太教徒說：吾再爾是阿拉的兒子；基督教徒說：爾撒是阿拉的兒子其母親麥爾彥是阿拉的妻室。

《古蘭》中阿拉借信士精靈的話說：“我們的主太偉大了，他既沒有擇取配偶，也沒有兒子。(72:3)”這節經文是一種隱喻性的表示方式，否則這種表達方式不合乎阿拉的本體。

總之，只有一個造物主，是絕對獨一的，因為“必有者”這個概念，只有具備各種美德的獨一本體---阿拉，才能應受之。

正如《古蘭》所說：“假若天地間除了阿拉還有神，那麼天地一定毀壞了……。(21:22)”即假若天地間存在兩個神靈，則兩者必定相剋，即一個神靈要張三“靜止”，另一個神靈要張三“行動”，對張三“靜止”與張三“行動”而言，張三完全可以分別做到兩個“意願”，其本身並不矛盾，矛盾只在兩個“行為”；於是，要麼同時發生兩個“行為”，要麼兩個“行為”都不發生；要麼只能發生一個“行為”，而只發生一個“行為”時，其中一個神靈便是無能的。所以，多神的存在，意味著互相克制，導致大千世界(被造物)產生無所適從的可能，這是不合理的。

至於阿拉姆特•特夫塔扎尼(註1)說：“上述(21章22節)經文是表示阿拉獨一的最有說服力的證據”，這是最切合實際的說法，因為在現實中，假若存在多個掌權者，那麼，必定會產生相剋和相互爭奪的局面。

上述(21:22)經文中出現的“假若”一詞，並不是假設多神不存在所以天地未毀滅，而是天地的運轉自如，證明阿拉的獨一，也只有獨一的阿拉，能毀滅天地萬物。

(註1)特夫塔扎尼(1312-1389)與法學家，生於珊瑚礁的塔夫塔扎，亡於莎瑪爾汗，曾研究過凱拉姆哲學，著有《尋求者的目標》。

第三節 論阿拉的本體與德性

大伊瑪目說：

他不像任何物，任何物也不像他，他與他的本體和行為、德性、尊名都是無始無終的。

本體的德性有：生活、能力、知識、觀覺、意欲等；

行為的德性有：創造、供給、發明、製造等。

他根本就是大能的，大能是他的無始的德性；他根本就是能言的，能言是他的無始的德性；他根本就是全知的，全知是他的無始的德性；他根本就是創造的，創造是他的無始的德性；他根本就是為所欲為的，為所欲為是他的無始的德性；欲為者是阿拉，而所為則是被造的。他的一切德性是他自有的，不是被造的，也不是新生的。主張上述阿拉的德性為被造的、或避而不談者是不信道的人。

註釋：

“他不像任何物”，因為阿拉的本體是必有的、永存的，除阿拉以外的任何物都是可有可無的。

必有者、永存者才是萬物所仰賴的。阿拉不需求任何物，而所有的被造物都需求於阿拉的創造和幫助。

《古蘭》告訴人們：“阿拉是無求的，而你們才是有需求的。(47:38)”阿拉的存在就是他的本體，其德性既非本體又非他物，更非新生的，而被造物的屬性都是其本體以外的。總之，希臘哲學和穆爾特齊賴否定阿拉的德性，是因為避免產生諸多無始。艾什爾里派也在證實阿拉的尊名時曾否定德性既非本體又非他物的說法。

“任何物不像他”，這句話是對前句話的強調與肯定。兩句話都是由“任何物不像他”這節經文引

伸出來的。

奈伊姆•本•哈瑪德在《夏拉哈•古努韋》書中說：“將阿拉擬人化者已不信道了；否定阿拉用來描述自己的一切德性者已不信道了”。

伊斯哈格•拉赫韋說：“陳述阿拉時將其德性擬人化者已不信道了”。

阿拉姆•賈西米及其黨羽批判正統派時說：“你們別管他們！讓他們以正統派自居吧！讓他們堅持自以為正確的那種虛偽觀點吧。他們是真正的擬人主義者，甚至是失業主義者。”

因此，前輩許多學者都說，賈西米派的標誌就是：他們把正統派斷(裁定)為擬人主義者。因為當時，凡否定阿拉的德性者一律把肯定阿拉的德性的人斷為擬人主義者，甚至部分經註學家，如：阿布杜•占巴爾、扎姆赫什爾以及穆爾特齊賴派和拉瓦菲德派所有學者都把凡肯定阿拉的若干德性或主張今世看見阿拉者一律稱之為擬人主義者。

正統派一致主張，否定擬人化沒有必要否定德性本身。他們認為，阿拉的德性及行為與被造者的德性及行為，二者之間有著本質的區別。

“阿拉永遠是具備這些德性和尊名的，不論是本體的德性還是行為的德性”。本體的德性如：“知識”、“生活”、“言語”；行為的德性如：“創造”、“供給”等。

馬吐里德學派主張，阿拉的行為的德性是固有的；艾什爾里學派主張它是新生的，但研究家們說，二者之間的區別是字面上的。

應解釋清楚的是：所謂必有者，就是例如在尊名方面和德性方面等等各方面都是必有者。也就是說，阿拉不存在被等待的德性和後來才有的屬性，因為他的本體滿足於根本業已具備的一切德性和尊名，而不需新生物的出現更不是後來屬性的產生地。阿拉的必有與根本即具備的屬性是“不依靠任何物”，凡“依靠它物”本身就是被造物的屬性。

阿拉的本體的德性有：

“生活”，這是(根本具有)無始的德性，這種德性需求具備此德性者的知識。

“能力”，也是(根本具有)無始的德性，這個德性當與所能的產生關係時，那些所能的事物便產生影響。意思是：阿拉以他(根本具有)無始的、永恆的生命而生活(存在)；以他(根本具有)無始的、永恆的能力而能夠；當他造化一物，就以他(根本具有)無始的造化力而造化，當他制服一物，就以他(根本具有)無始的制服力而制服，而不是像被造物那樣及時或隨後產生的能力。所以，阿拉是永生永存永活的、永生不滅的。他的本體的能力能使萬物生存與死亡，他能從無中造有，也能使死後再復生，他對萬物確是萬能的；因為他創造了萬物，並賦予了他們生命、能力與給養。所謂大能者就是能使萬物存在，又能使萬物毀滅。他是創造天地萬物的主，大能的主。

“知識”，也是阿拉(根本具有)無始的德性。這個德性當與可知的事物發生關係時，那些事物便顯露出來。所以阿拉是全知一切的主，他的知識不會忽視天地間的一絲微塵。他知道公開的和隱藏的，甚至知道更隱匿的一切幽玄的東西。他的知識包羅萬象--部分的、整體的、實有的、虛無的、可能的和不可能的。他是以完美的根本具有的知識而統知萬物及萬物的現象和萬物的本質的，阿拉不需要新生的、隨時變更的知識。阿拉甚至是超絕於這種知識的。

伊瑪目阿布杜勒•阿齊茲(他是伊瑪目沙斐儀的足膝摯友)在他著作的一部書中敘述了他與比希爾•麥利斯在哈里發邁蒙面前發生的一段對話。當時，阿齊茲問了比希爾關於阿拉的知識的問題，比希爾回答說：“阿拉不會不知！”阿氏為了肯定起見又問了幾遍。最後阿氏說：否定無知並不是受誇獎的德性，因為這個“圓柱”也不被賦予“無知”的德性。阿拉讚揚天使、聖人和穆民為有知識的，而沒有說不會不知者。因此，肯定了知識，同時也否定了無知，而否定無知，並沒有肯定知識。人們應肯定阿拉對自己所肯定的；否定阿拉對自己所否定的；停止阿拉對自己所停止的。

阿拉說：“難道造化萬物的主不知道(你們隱瞞的話)嗎？他是玄妙的、徹知的。(67:14)”

又說：“阿拉那裡有未見(事務)的鑰匙，除他之外無人知道它。他也知道陸地和海洋中的一切。只要一片葉子落下，他就知道它。大地深處的每一粒穀子，一切新鮮的或是乾枯的，都(被記載)在明白的天經中。(6:59)”

又說：“他在夜間使你們死亡，他也知道你們在白天所做的一切。然後，他再使你們在其中復蘇，以便到被預定的期限。(6:60)”

“難道造化萬物的主不知道(你們隱瞞的話)嗎？(67:14)” 這節經文暗示：被造物中也不乏有知識的人。既然如此，造物主不可能是無知的。正如塔哈韋所說，阿拉在創造萬物之前已知道自己將要

做什麼。又如部分研究者所說，阿拉不但知道最初所發生的一切和最後所發生的一切，阿拉當然還知道尚未發生的一切。

上述論點足以駁倒拒絕派(註 1)和反宿命論派。該兩派主張，阿拉創造萬物之前並不知道萬物是怎樣的。

(註 1) 是什葉派早期的一派，即指拒絕與遜尼派在教義問題上作適當妥協的人組成。故得名。

“言語”，也是阿拉無始(根本具有)的德性，這種德性表達出來，便是由若干字母配合而稱之為《古蘭》的文章，那是因為，凡欲命令、禁戒、敘述者心中先存在一種意思，而後用言語或文字或暗示方式表達出來。

言語不等於知識，因為常有人敘述他所不知的事，或敘述與自己知道的恰恰相反的事。

言語也不是意志，因為常有人以自己不願意的來命令別人，例如主人命令僕人做某件事，不過想藉此試驗僕人是否順從自己罷了。

心中的意思和想法稱之為內在的語言。

《古蘭》說：“他們自言自語：“為什麼阿拉不因為我們說的話處罰我們呢？(58:8)”

古詩人艾赫泰里(註 2)說：“若知心中語，得聽口中言。”歐麥爾說：“我在心中撰寫了一句話。”

(註 2) 艾赫泰里(640-710)阿拉伯伍麥葉王朝詩人，與哲利爾、法爾茲達格并稱“三詩王”，生於美索不達米亞。

確定言語是阿拉無始(根本具有)德性的證據是，各代學者一致主張和歷代先知的連續傳述。但阿拉的內在言語則不是用字母和聲音能表達的。

“阿拉是能言的、發布命令、禁令和敘述的”，這話的意思是，言語是一種德性，但因關係的殊多才有了命令、禁令、敘述等名稱。它如“能力”、“知覺”和其餘的許多德性一樣都是無始(根本具有)的。其殊多和新生只貫穿於各種關係中。接受命令者的存在足以證明命令者的知識了。

總之，由聲音和字母組成的、被創造的、紙張上誊寫的文字也可稱為阿拉的言語；也可稱為《古蘭》，因為這不外乎也是表示造物主固有的內在言語。

古努韋在《夏熱哈·吾姆德》書中說：正統派不主張萬物的存在是阿拉的“**(他是)諸天與大地的初創者，當他判定一事時，他只要對它說“有”，它就有了…(2:117)**”這句命令，而是主張他們的存在依賴於阿拉的創造。(“創造”和“賦形”也是阿拉無始的根本具有的德性)而“**的確，當他有意要做一件事時，他只要說“有”，它就有了…(36:82)**”這句話只是表示阿拉創造的迅速和完美而言。

艾什爾里及其弟子主張，萬物是以阿拉的一句言語而存在的，“說**“有”，它就有了**”這句經文便是證明。

《台希爾》中解釋：當阿拉判決一件事情的時候**“他只要對它說‘有’，它就有了。(2:117)”**這節經文的意思並不是阿拉真的這樣呼籲了，如果他真的這樣呼籲了，那麼，他要麼呼籲了不存在的東西，要麼呼籲了已經存在的東西。兩種呼籲都不正確，因為，若他呼籲了不存在的東西，不存在的東西本身是沒有的，沒有的東西怎麼呼籲呢？如果呼籲了已存在的，既然已經存在了，呼籲又有什麼意思呢？因此，這節經文的意思應是對已經存在的事物的一種解釋，以顯示阿拉的偉大和能力。

有人解釋：理性證明萬物是憑阿拉的創造而存在的，而經典證明它們的存在是由阿拉的一聲果斷的命令。因此，我們只有歸信不去探究。例如《古蘭》中意義含糊的經文一樣。

哈奈菲派著名學者伯孜德韋在他著作的《教法原理》中說：“這節(2:117)經文實指本意，喻指創造和構形，因為，在確定目的方面，遵循經文的本意較為明確。”他接著說：“這是我們的主張。”

有人評論說，伯孜德韋不可能是艾什爾里派人，艾什爾里的觀點是，萬物的存在只憑阿拉的一聲命令，正如正統派的觀點是憑阿拉的創造一樣，而伯孜德韋的主張是憑阿拉的命令和創造兩方面。因此，伯孜德韋應是第三派。

眾所周知，當阿拉與人交談時，他用古有的、按照天牌上記錄的那種字母和句子跟人交談，而新生的言語只是阿拉固有言語的證實罷了。因為阿拉的言語不像被造物的言語，如阿拉的其餘的德性與被造物的德性沒有相似之處一樣。

阿拉說：“**除了啟示，……任何人不能跟阿拉說話。(42:51)**”即在夢中受到啟示，如眾先知；或憑感召，如聖人門徒。聖訓說：“阿拉或許借歐瑪爾的口說話”；或在帳幕外面，如阿拉與先知穆薩的交談一樣；或阿拉派一位天使，由這位天使將阿拉欲傳達的啟示傳給接受啟示的人。阿拉的言語都是由他的本體發出的。

穆爾特齊賴派表示反對，他們主張，阿拉是借它物的語言傳達的，言語不是阿拉的德性。因為他們認為阿拉的言語是在被造物身上創造的聲音和字母組合而成的，就像在天牌上標有的那種字跡以及天使吉卜勒伊里和穆聖(主賜福安)所發出的聲音和字母一樣。

呆板的異端派認為，阿拉的言語是由本體發出的一切字母和聲音，這種言語也是固有的。甚至他們中有人主張皮子和紙張也是固有的。何況成為經書的《古蘭》呢！這些人在眼睜睜地編造，顛倒黑白。

“聽”和“觀”也是阿拉本體方面固有的兩個德性，因為阿拉是以前固有的聽覺聽一切的聲音、字母和言語，以它固有的觀覺看一切形體和顏色，他不會因所見的和所聽的事物的不斷出現和更新，而另造新的聽覺和視覺。他是全聽的、是全觀的。他的聽覺不會忽略一物，他的視覺不會忽視一物，即使細小微妙的事物也不例外。故“聽覺”和“視覺”是與可聽的和可見的事物發生關係的兩個德性，阿拉藉這兩個德性聽一切可聽的，視一切可視的；而無須想像和揣度；更不需要感官的作用和空氣的傳達。

“聽覺”和“視覺”雖是無始(根本具有)的，但可聽的和可見的是有始的，正如知覺和能力是無始(根本具有)的，但可聽的和可見的是有始的，這無始(根本具有)的德行和有始的事物相關時，這些事物便顯露出來。

蘇尤蒂在《尼卡亞》書中說，“聽覺”和“視覺”，這兩個德行是以具此德性者的知識的不斷增加而增加。但這是針對人而言，在阿拉方面，其德性本都是完美無缺，不存在增減的。

“伊拉德”(意願)和“馬什葉”(意欲)是同義詞，這兩個德性指定一件東西在固定的某個時間內發生，而能力對這件東西與這件東西發生的時間安排得恰如其份。

上述的解釋，可以駁斥主張“意欲”為無始的德性，而“意志”為有始的德性。也可以駁斥主張阿拉欲作某事，意思是他不受強迫，不會疏忽，不受壓制；阿拉意欲別人做某事，意思是阿拉命令他做者，因為阿拉是以前固有的“意欲”而意欲已發生的和將要發生的一切。因此，無論在今世還是後世不存在一事物，無論是大的小的、好的壞的、有利的有害的、甜的苦的、信仰與不信、成功失敗，都是阿拉的意志所致。阿拉所意欲的肯定存在，他沒有意欲的不會存在，阿拉所意欲的沒人敢阻止。除他的意欲和援助外，任何人無法逃脫他的判決，任何犯罪者無法逃脫其罪責。假若萬物集合起來一致努力，但未經他的許可絕不能使一粒原子停止或運動一次。

阿拉說：“除非阿拉--眾世界的主意欲，你們不能遂意”。(81:29)

所以說，阿拉與他的意欲同時是無始(根本具有)的。在無始中，他意欲萬物在某個固定的時間內存在，而後，在這個固定的時間內，萬物按照他的意欲、規定和知識而存在了，不存在時間和形式上的任何錯位和變更。

上述論點並不違背人有自由意志的觀點。阿拉說：“你們做你們想做的吧，他確實是全觀你們行為的。(41:40)”(這節經文證明人有主宰自己行為的意志，)而“阿拉是為所欲為主…(85:16)”和“阿拉判決他所意欲的。(5:1)”這兩節經文則證明阿拉的絕對意志和意欲。

我們主張，“意志”和“意欲”對阿拉而言是同義詞，對人類而言是有區別的。

因此，假若一個人對妻子說：“我要休了你”(阿文：“艾蘭吐台拉格客”)時，休妻不成立；他若是說：“什艾吐台拉格客”時，則休妻成立；因為，“意志”(伊拉德)是“來瓦德”一詞派生的，前者有要求的口吻，而後者則意味著造成，似乎說：“休妻，我已造成(確定)了”。

古努韋說，這需要研究，如果按上述論點，則“動機”對休妻沒有什麼作用。

縱上所述，“意欲”(阿文：馬什葉)表示沒有任何餘地，而“意志”(阿文：伊拉德)則可廣泛運用。因此，“意欲”一般用於阿拉方面，“意志”則用於人類。

以上(縱述)也有待細論，若依此論點，阿拉的德性應該是“意欲”而不是“意志”了。

若有人問：阿拉向法老、艾布哲赫里等逆徒意欲了信仰，但沒有跡象表明他們獲得了信仰。因此，假若“意志”和“意欲”是同義詞，那麼，這些人必定獲得信仰。因為“意欲”(阿文：馬什葉)的意思是“造成”。

我們回答，阿拉的意欲有兩種：一種是自由的，這種意欲可以以人的意志為轉移，故不必一定要實現，這種意欲稱之為“命令”；另一種是固定不變的，它不以人的意志為轉移。這種意欲也稱之為“意志”。若非如此，則顯示出阿拉不是全能！阿拉絕對是大能、萬能、全能、至能的！

“黑客邁其”(阿文)無論與“知識”同義，或與“判斷”同義，都是阿拉無始(根本具有)的德性。艾

什爾里持有異議，他說，如果與知識同義，則是無始的；倘若與“行為”(判斷)同義，則是有始的。因為他主張創造(泰克威尼)的德性都是有始的。

古努韋說，“前定”是已失傳的一種知識。關於這個問題，學者們各抒己見。有的說：所有存在的事務和行為都是憑阿拉的意願，我們不能細分地說醜行、壞事是阿拉的意願，我們可以概括地說這些都是阿拉創造的，但不能細分地說阿拉創造了這些惡行。有人說我們可以細分，但這要看情況而定。因此，我們說阿拉為不信道者意欲了否認，讓他們營謀醜事和惡行；為穆民意欲了信仰，讓他們營謀好事和善行。這是馬吐里德的主張。艾什爾里也有類似的說法。

正統派的一些研究家說，《古蘭》中出現的“意志”一詞有兩層意思：

第一層意思是前定性的和注定性的，他涉及一切事物。阿拉說：“**阿拉意欲引導誰，他就讓誰的心胸因伊斯蘭而豁然開朗；他意欲誰迷誤，就使誰的心狹隘封閉，(要他信道)猶如登天。(6:125)**”

第二層意思是命令性的和法定性的。這種意思包括阿拉的喜悅和情願。如阿拉說：“**阿拉意欲你們容易，不欲你們繁難。(2:185)**”

大伊瑪目提到了以上七個本體方面的德行，包括表示本體獨一的“艾赫德”德行，和表示屬性獨一的“瓦希德”德行，以及“賽邁德”(無求的)德行和“偉大”與“尊嚴”的德行等。

拜達韋說：“‘偉大(阿茲姆)’是‘卑賤’(哈格爾)的反義詞；‘尊大’是‘微小’(撒齊爾)的反義詞；‘崇高(阿林伊)’是‘渺小’(達寧伊)的反義詞。這些都是意義相近的詞。”

安薩里說：“我們應誠信這些美名其意義是有區別的，但對阿拉，我們很難分清之間的區別。”阿拉藉使者之口說：“‘尊嚴’(喀布里亞)是我的外衣；‘偉大’(阿茲買提)是我的內衣”就證明了這種區別。

上述七種德行是阿拉肯定的本體方面的德性。

至於“永存的”這一德性是否肯定性的德行，說法不一。有一句詩維持肯定德性的說法。詩曰：

生活、知識、能力、意志

言語、視覺、聽覺、永存

有人說，“永存”是否定性的德性，因為“永存”否定了以前的不存在和以後的毀滅。

歐瑪爾·奈斯斐著作的《教義學大綱》的原文提及永活、大能、全知、全聽、統觀、意志、意欲。所以有人誤認為“意志”(伊拉德)和“意欲”(馬什葉)是截然不同的兩個德性，其實不然。

而行為方面的一切德性，它們只有憑藉事物的存在才會顯現出來。

值得注意的是：各學派在本體的德性和行為的德性之間區分方式上各有所解，不盡相同。

穆爾特齊賴區分：能派生否定式和肯定式詞的德性，是行為的德性，如“創造”(肯定式)或“尚未創造”(否定式)；不能派生否定式詞的為本體的德性，如“知識”、“能力”等。對阿拉，不能說他沒有知識或他沒有能力。

“意志”和“言語”是能派生出肯定式和否定式詞的德性。(所以此兩種德性應為行為的德性)，如“阿拉與穆撒交談”(肯定式)，“阿拉在末日不與任何人交談”(否定式)。

艾什爾里派區分：否定正面就意味著反面的屬於本體的德性，如否定“活”就意味著死，又如否定“能力”就意味著無能，否定“知識”就意味著無知；否定正面又不必肯定反面的屬於行為的德性，如“使人活”、“使人死”、“創造”、“供養”等德性。根據這種區分，如果意志被否定了則逼迫肯定了。言語被否定了，則音啞肯定了。故“意欲”和“言語”是屬於本體的德性。

我們區分：用一種德性稱呼阿拉，而不能用這德性的反面來稱呼阿拉，這是屬於本體的德性，如“能力”、“知識”、“強盛”、“偉大”等等；而可以用正面稱呼也可以用反面稱呼的，屬於行為的德性，如“憐憫”、“發怒”、“仁慈”、“惱恨”等。

艾什爾里派和穆爾特齊賴派在“泰克威尼”的一些德性上與正統派異議，他們說：“假若‘泰克威尼’的一些德性是無始的，那麼，這些德性必在無始與‘穆坎瓦尼’(被造物)發生關係，倘若它在無始與被造物發生了關係，那麼，被造物必在無始就必須存在，因為被造者不存在則創造也不實在，猶如‘打’與‘被打者’的關係，假若‘被打者’不存在，則‘打’亦不存在，因此，‘泰克威尼’的一些德性是有始的。”

我的回答，假若“泰克威尼”的一些德性是有始的，那麼，“創造”必因另一創造而存在，以致發生無窮的創造，這是不合理的；要麼導致無始的創造，這恰是我們所主張的；要麼不憑任何者的創造，這是無神論的觀點。

總之，我們主張“泰克威尼”的德性是無始的，與之發生關係的便是被造的，被造的是有始的。正如“知識”這一德性是無始的，而部分“已知的”(內容)則是有始的一樣。因為，無始的創造並不意味著世界萬物自無始已存在，而是世界萬物存在之時才存在了。故創造是無始的、永恆的。所以，萬物的存在是可以關係無始的創造，不能與“打”相比較，因為“打”是一種不能獨立存在的偶性，它不能不與“被打者”同時存在。

我們問他們，世界的存在是否與阿拉的本體或某個德性有關係？若他們說毫無關係，則造物主必是無所事事的；倘若他們說有關係，則我們問，與阿拉的本體和德性有關係的是無始的還是有始的呢？若他們說有始的，則它是屬於世界的，那麼，世界是自造的，這導致阿拉的無所事事；倘若他們說無始的，則我們問，這個世界是無始的還是有始的呢？若他們說世界是無始的，則他們已犯了叛教罪；倘若他們說有始的，則他們的異議不攻自破，因為艾什爾里本人主張：世界的存在關係阿拉“有”的命令，這就是無始的創造。

“創造”、“供給”、“創始”、“發明”、“製造”還有其他的如“致生”、“致死”、“毀滅”、“生長”、“培植”、“賦形”等行為的德性都概括為“泰克威尼”的德性。

故我們主張，無始的德性共有八個，艾什爾里說，行為的德性是另外的；中亞的一些學者說，上述行為的幾種德性，每個都是單獨的、無始的、實在的德性，但這話意味著出現很多無始。盡管它們的意義相同也罷。

所以最好說這些德性都歸於“泰克威尼”的德性。因為創造與生活發生關係，便稱為“致生”；若與死亡發生關係，便稱為“致死”；若與形象發生關係，便稱為“賦形”……，這一切都歸根於“泰克威尼”，只是由於各種關係的不盡相同，所以才有了這些特殊的名稱。

乍一看認為，“創造”、“創始”、“作為”、“製造”都是同義詞。各詞的意義無非是使不存在的東西變為存在，無論有模型與否。但確切的說，這些德性是意義相近的。“發明”是不按以前的模型由不存在的變為存在；“創造”比“發明”較為普及，或在切實方面與“發明”相等；“創始”專指一切事物的起源；“作為”是指創造過程中產生的一切所作所為；“製造”則是按設計的藍圖而工作。正如阿拉說：“(那是)精造萬物的安拉的傑作。(27:88)”。至於“供給”則是指給養方面而言。

眾所周知，無論在物質世界還是在精神世界，沒有一件存在物，除非是阿拉以其創造、作為、創始、製造的德性造化之並且供養之。阿拉創造你們，然後供給你們，因為阿拉樂意顯示它的大能、仁慈、恩惠和憐憫。他讓萬物認識他。《古蘭》說：“我造化了精靈和人類，只為了他們崇拜我(即認識我)”(51:56)。

此節經文獨提人類和精靈，因為只有他倆才具備認識阿拉及其偉大完美的一切德性的能力。

古都斯聖訓說：“我曾是隱藏的寶藏，但我樂意被人發覺，為此我創造了萬物，以便我被知曉”。這段聖訓的意思是以便讓人類因認識阿拉而獲得他所許諾的回賜並親近阿拉，而不是阿拉需求人類認識，因為阿拉是無求於世界的。

誠然，“泰克威尼”是阿拉無始的德性，經典和理性一致承認阿拉是世界的創造者，倘若“創造”不是他具有的德性，當然不能稱他為創造者了。這種德性是肯定的、無始無終的，但被造者是有始的，因為造化與被造者的關係是有始的。猶如阿拉的“知識”和“能力”這兩個德性都是無始的，但所知的和所能的不必是無始的，因為所知的和所能的與“知識”和“能力”的關係是有始的。

大伊瑪目在這裡只提到阿拉的本體和行為方面的一部份德性，而未提其餘的一切崇高的德性，是因為他所提出的這幾個德性足以讓穆民認識阿拉的存在及其完美暨美妙的一切德性。

阿里·伯孜德韋在他著作的《教法原理大全》中說：“伊瑪尼和伊斯蘭的意義是：心裡承認且口裡招認阿拉，承認阿拉同著他的一切尊名而固有的，並承領信仰的一切斷法和義務。

“伊瑪尼”或“伊斯蘭”一詞有兩種解釋，一種是表面的，這種信仰在穆斯林心中通過潛移默化而來的；另一種是通過學習了解才能確定的。只有用阿拉原有的那樣準確地陳述阿拉、認識阿拉、崇拜阿拉...才是最完美的信仰，但後者很難達到。因為，人類有關對阿拉的描述方面，其理解是有限的，也是不盡相同的。再者，信仰的完美是以不造成困難為標準的。

但要求每位穆民認識阿拉、陳述阿拉，我們首先會問，你能夠如此陳述阿拉(即，認識肯定的和否定的一切德性，本體的和行為的一切德性)嗎？若他能夠回答，那麼他的信仰已經夠完美了，倘若他不能陳述，那麼，他尚未成為信士。

因此，伊瑪目穆罕默德在他的《大集》著作中，就一位其雙親是穆斯林的女兒發表看法說：“如

果這位女孩直到成年尚不能按要求陳述阿拉，那麼她的婚姻是無效的。”

“阿拉與其尊名和德性都是無始無終的”，即阿拉根本在無始就具有這些完美的德性。

“其任何尊名和德性不是新生的”，即阿拉的一切其尊名和德性都是永恆的、無始無終的。因為阿拉是必有的，具有完美的本體和德性的。假若一種德性後來於阿拉或從阿拉上消失，這意味著阿拉在這種德性產生之前或消失之後已經是不完美的了，這是不合理的是不可能的。故他的一切德性都是無始無終的。

這裡有一個大家關注的問題值得提出來，那就是在《古蘭》中很多事情用過去式的形式表達，如“我已派遣努哈”、“穆薩說了”、“法老違抗了”等語句，用過去式的形式表達尚未發生的事情是一種謊言，阿拉敘述謊言是不合理的是不可能的。

關於這個問題我們這樣答覆：阿拉的表達在無始(根本上)不具有“過去”、“現在”、“未來”這些概念，因為那時不存在時間概念，它只是在後來隨著造化與被造化者的各種關係的不斷發生，才有了時間概念。因此可以這樣說：伴隨阿拉的本體，陳述派遣努哈為使者的事情自無始就已存在，且永遠存在下去，故在派遣之前，“我將派遣努哈”所證實的意義存在了，而在派遣以後，才有了“我派遣了努哈”這句話。因此，改變只是在陳述中，而不再無始的宣告中。

這個問題也可以用阿拉的“知識”這一德性來說明。“知識”是伴隨阿拉的無始根本就已存在，阿拉的知識中有努哈被派遣一事，在派遣努哈的事件發生之前，阿拉以知識決定努哈將被派遣，而在發生之後，它以無始的(根本具有)知識全知派遣努哈的事件。因此，改變只在內容中，而不在知識本身之中。

“(無始的無終的)阿拉根本就是全知的”，即他根本以無始的知識而成為全知者，而不是以後才有的，也不是知識產生之前一無所知的那種知識。意思就是：“知識是無始的一種德性”，確定無始就必然否定有始，所以阿拉的全知的知識是無始的、永恆的，超絕於“增加”或“減少”的概念。

“(無始的無終的)阿拉根本就是大能的”，即他憑著無始的能力而為所欲為，而不是憑實際生活中得來的能力。“能力”是一種無始的德行也是一種無終的德性。

“(無始的無終的)阿拉根本就是能言的”，即阿拉憑他的清高本體發出的內在言語而能言的，而“阿拉的內在言語是一種無始的(也是無終的)德性”。

“(無始的無終的)阿拉根本就是創造的”，“創造是一種無始的(也是無終的)德性”。

“(無始的無終的)阿拉根本就是為所欲為的”，意思是，若阿拉創造一物，然後為所欲為時，他只以無始的行為而為所欲為，並不是以新生的一種作為而為。因為，所知的、所能的、所造的和所為的雖是有始的，但“知識”“能力”“創造”“作為”不是有始的。

這意思就是：“作為者只是阿拉”，即阿拉在創造、作為、命令等方面沒有匹敵。“作為是一種無始的德性，而所為則是被造的(有始的)”，即阿拉的行為與所為的發生關係後所為的就產生了。“阿拉的行為不是被造的”，也不是新生的，而是固有的、無始的。因為，所為雖是被造的，但行為不是被造的。

大伊瑪目的話明白表示，假若阿拉的行為是被造的，則必有諸多的造化者。毫無疑問，阿拉是萬物的創造者，無論在本體和德性方面、還是行為方面，都具絕對的“獨一”。

伊本·赫瑪目忽視了大伊瑪目的上述表示，這倒是件奇怪的事情。他這樣說：大伊瑪目的話中並沒有提及“泰克威尼”是上述(原文)所提到的一些德性外的一種無始的德性。不過艾氏後輩學者引用了他說的“阿拉在創造萬物之前已是創造者，在供給萬物之前已是供給者”這句話，而將“泰克威尼”解釋為獨立的一種無始的德性罷了。

艾什爾里派學者說，“泰克威尼”的德性就是“能力”德行。因為這些德行與“能力”有特殊的關係。“造化”與“供給”就能力與其所能者、所供給者的關係而言亦是“能力”這個德行。他們又說，行為的一切德性都是有始的，因為行為的一切德性即是能力這一德性的“多種關係”，而這些“關係”都是有始的。

伊本·赫瑪目說，哈奈菲派的長老們提及“泰克威尼”意義時說：“‘泰克威尼’就是表示作用的幾種德性”。這話並未否定艾什爾里派學者的觀點，也未肯定“泰克威尼”這一德性與“能力”和“意志”毫無關係的另外一些德行。甚至大伊瑪目的話中暗示這幾個表示作用的德性是“能力”的結果，如艾什爾里所解釋的那樣。

根據塔哈韋傳述艾氏說，正如阿拉及其德性是原本固有的一樣，同樣是永存無終的。“造物主”

這一尊名不是創造萬物後才誕生的，而是在創造以前根本就有的，正如阿拉在賦予萬物生命以前應受“賦予生命的主”這一尊號一樣，那是因為阿拉對於萬事萬物確是大能的。

“那是因為阿拉對於萬事萬物確是大能的”這句話是阿拉在創造萬物之前應受“造物主”這一尊稱的理由和說明。就是說：阿拉之所以在創造以前具有“創造者”的意義和尊稱，那是由於阿拉對於萬事是全能的。故“哈里格”(創造者)這一尊名是無始的，對於阿拉根本就在無始就具有能力創造的主而言，被造物則不一定要在無始就存在。這正是艾什爾里所說的。

“被理解到的”與“自然定律”並不衝突，因為創造者與被造者是兩個不同的概念。

“他的一切德性自無始就已存在，不是被造的，也不是新生的”，這話是對上述論述的強調和支持。意思是造物主的一切德性不是隨萬物的產生而產生的，也不是隨萬物的存在而存在的。

主張上述德性為被造的或被新生的，或對上述德性不做表示(即：不主張無始也不主張有始，更不說我歸信了阿拉以及他的德性，或根本持懷疑者)都是不信道的人，亦即不相信一部份德性的人。

第四節 論《古蘭》的外在形式

大伊瑪目說：

《古蘭》是在紙上被記錄的，是在心裡被背記的，是在口裡被頌讀的，是在穆聖(主賜福安)上被降示的。我們的發音是被造的，我們的紀錄和誦讀是被造的。

註釋：

《古蘭》是被譽為“福爾剛”(分明真偽)的，降示於人類的最後一位先知穆罕默德(主賜福安)的一部經典，這裡指的是阿拉的內在言語和外在形式兩者。因為《古蘭》的內在意義只有以它的外貌才能理解，故接著說：“**是在紙上被記錄的**”，即：是用我們的手以字母和句子的形式寫在紙張上的。

“**是在心裡被背記的**”，所謂“背記”，就是不在心上的經文用可想的詞句記在心裡。

“**是在口裡被頌讀的**”，誦讀時，用我們所誦讀的詞句誦讀，正如在現實生活中顯而易見的那樣。

倘若有人說，阿拉的言語，就無始的意義而言是本義；就組合的文辭而論是喻義，若是這樣，我們可以否定那些文辭是阿拉的言語，例如阿拉所降示的超卓的、分為若干章節的文辭不是阿拉的言語，這是違背大眾決議的。

切實的研究起來，阿拉的言語是一個雙關的詞語，即內在的、無始的言語和外在的、有始的、由若干章節組合成的言語。內在言語是阿拉的德性，故稱為阿拉的言語，外在的言語是阿拉所造的，非人們撰寫的，故也稱為阿拉的言語。這兩個意義都是本義。所以不能否認超卓的文辭是阿拉的言語。因此教法學家說：“無大小淨者不得觸摸《古蘭》”。

“**是在穆聖(主賜福安)上被降示的**”，即在不同的環境中通過章節詞句零星的降示給穆罕默德(主賜福安)的，這就是下面經文的意思：“**每每一項新教誨由他們的主那裡來臨他們，他們就在嬉笑中聽它。(21:2)**”這節經文的意思是：《古蘭》在降示後(對人類)才變成新生的，否則，阿拉的內在言語豈能是新生的呢？

“**我們的發音是被造的，我們的紀錄和誦讀是被造的**”，“誦讀”可以解釋為在沒有發音的情況下能夠領會《古蘭》意義的。為此，原文未提到“我們的背記是被造的”這話，因為發音、紀錄等都是我們的行為，而我們的行為是被造的。

第五節 論《古蘭》的內在意義

大伊瑪目說：

《古蘭》不是被造的。

註釋：

《古蘭》，即阿拉的內在言語及超卓的《古蘭》本身不是背造的，也不寓於冊本或其他的(如口、心、耳)之中，那是因為，凡欲命令、禁止，敘述者先有一種意思，然後通過語言或文字或暗示表達出來。

眾所周知，艾什爾里派主張，通過一種反思維的捷徑聽見阿拉內在的言語不是不可能的；艾布•伊斯哈格則表示反對；馬吐里德也不贊同其主張。

至於“**直到他聽到阿拉的言辭…(9:6)**”這節經文的意思是：他聽見了象徵性的一種意思，故可以這樣解釋：先知穆薩聽到的是一種能證實阿拉言語的聲音，但當他的聽見是未通過文字或天使，而是通過一種反常的捷徑時，他才被賦予了“阿拉的交言者”這一稱號。

大伊瑪目在《囑托》中說：“我們主張《古蘭》是阿拉的言語、默示、啟示和德性。這德性既非本體、又非他物，它是紙張上所記錄的，口裡所念的，心裏所背記的，它不寓於書中、口中、心中，”它的一切字母、音符、筆畫、排行都是被造的，因為這一切都是人為的。而阿拉的言語不是被造的。書寫、字母、句子、章節都是人類認識阿拉言語的工具，阿拉的言語是以它的本體而發出的，它的意思通過這些工具才能理解到。主張阿拉的言語是被造的人是不信阿拉的人。阿拉永遠是受崇拜的，他的言語是被誦讀的、被記錄的、永遠不會丟失的。

伯孜德韋說，艾布•優素夫說：“我與艾布•哈尼法討論了《古蘭》是否被造的問題，最後我們一致決定，主張《古蘭》為被造的人必是不信阿拉的人。”伊瑪目穆罕默德也說過類似的話。

有位長老說，人們應該說《古蘭》是阿拉的言語，不是被造的，也不能說《古蘭》不是被造的，以免聽者誤認為‘由字母和聲音組成的’也是無始的，如拘泥派主張的那樣。那是由於他們的無知或固執已見所導致。

至於在《教義學大綱》中記載的，即穆聖(主賜福安)說：“《古蘭》是阿拉的言語，不是被造的，主張《古蘭》是被造的人必定是不信道的人。”這段聖訓有依據，這在《聖訓剖析》中已明確指出過。

正統派和穆爾特齊賴派之間的爭論的實質在於是否確定“內在言語”這個問題，否則我們中有人不會主張言語和字母為無始的，他們也不會主張阿拉的內在言語是有始的。

我們關於肯定內在言語的根據是：先賢們一致承認阿拉是能言的，連續的傳述、歷代的先知都一致承認阿拉是能言的。阿拉有言語的德性，但“阿拉是能言的”這句話絕對毫無意義。有始的、發外的言語不能附於阿拉的本體。因此，無始的、內在的言語是確定的。

他們關於否定內在言語的推理是：《古蘭》具有被造的性質和有始的標誌，如：被組合的、被降示的、阿拉伯文的、可聽見的、優雅的、超卓的等等。他們的這個證據只能駁倒罕百里派，而不是反駁我們，因為我們已主張組合的言語是有始的。而我們所討論的焦點是關於無始的內在意義的問題。

當穆爾特齊賴派無法否認阿拉是能言的這一德性時，他們便說，阿拉是能言的，但阿拉在有聲音和字母之處創造了聲音和字母，或在天經牌上創造了字跡，盡管阿拉未曾誦讀他所創造的文辭，他們有的主張前一種，有的主張後一種。

勿庸置疑，這主張是不合理的，因為所謂運動者就是具有這種行為的人，而非創造運動的人。

至於在一節《古蘭》經文中出現兩種意義完全不同的讀法時，我們說阿拉都說了，這兩句經文猶如兩節；如果兩種讀法的意義是相同的，那麼，我們說阿拉說了一句，但他允許人們讀另一句。

須知，聖門弟子、再傳弟子以及後輩許多學者都一致主張，阿拉的一切德性既不是本體，又不是他物。所謂“既不是本體”是根據主觀的理解而言，“又不是他物”則根據客觀存在而言，因為德性的概念與本體的概念是兩種不同的概念，但二者又不能相互分開，這在被造物中是顯而易見的。

總之，阿拉的言語是屬於他的德性，阿拉的本體和德性都是無始的，阿拉的無始性證明著其永存性，因為確定無始就否定了有始。正如阿拉說：“**他是最先的(無始的)和最後的(無終的)。(57:3)**”

“蓋迪姆”(古有的)不是阿拉的尊名，盡管凱拉姆學家把它歸屬為阿拉的尊名也罷。但前輩學者和很多後輩著名學者反對將其歸屬於阿拉的尊名之中，因為根據阿拉伯(降示《古蘭》)的語言規律，“蓋迪姆”一詞的意思是先於其它而存在的。如有人說：這是老(阿文：阿齊格)中之古(阿文：蓋旦)，這是新(阿文：哲底迪)中之鮮(阿文：哈多斯)。但這裡的“古”(蓋旦)並不指不曾有始的那種“古”(蓋旦)。所以《古蘭》中“**直到它(月亮)變得像乾枯的棗枝。(36:39)**”這節經文中出現的“古老”(蓋旦)的

意思有人解釋為新月牙出現時的殘月。當新月牙出現時，人們常對即將消失的殘月稱之為“蓋迪姆”(古老的月牙)，但阿拉的尊名都是美妙的，都是具有讚揚意義的，(而“蓋迪姆”沒有讚揚的意義)，因此它不屬於阿拉的尊名之列。

學者們一般用“安歪里”(無始的)來稱呼阿拉，而不用“蓋迪姆”(古老的)一詞。因為用“安歪里”比用“蓋迪姆”較好。“安歪里”一詞暗示著將以後的一切都歸結於他。而“蓋迪姆”卻沒有這個意思。

“戈尤姆”(不滅的主)能表達“蓋迪姆”不能表達的意思---無始的、永存的意思，同時還有“原本自立”的意思，它就是“必有者”的意思。

由於“戈尤姆”還包含著一些深奧的意思，所以有人說：“罕伊”(永活的)和“戈尤姆”(不滅的)是阿拉尊名之核心(伊斯姆·艾爾扎姆)。有一段聖訓支持這種說法，即穆聖(主賜福安)說：“**阿拉，除他外再無應受拜者。他是永生不滅的、維護(萬物)的…**，(2:255)’這節經文是《古蘭》之最。”這兩個尊名乃是阿拉的一切尊名的核心。一切尊名的意義都包含於這二者之中。因為一切德性，必須要靠生活來加以完美，所以，任何一種德性，它一旦離開生活就有所殘缺。當阿拉的最完美的生活，肯定了阿拉是“永活的”，也就肯定了其它“一切德性(尊名)”。

至於“戈尤姆”(不滅的)這一尊名還包括了阿拉最完美的富足、最完美的能力、以及萬物對造物主的絕對仰賴。這是因為阿拉是以本體自立且使萬物自立的，因為這兩個尊名具備了完美的意義。因此可以說，這兩個尊名〔“罕伊”(永活的)和“戈尤姆”(不滅的)〕是一切尊名之最。

第六節 論《古蘭》是阿拉的言語

大伊瑪目說：

阿拉在《古蘭》中關於穆薩及一些先知、法老、伊卜厲斯的敘述，這一切都是阿拉的言語，是阿拉關於他們的敘述。阿拉的言語不是被造的，而穆薩及其它的言語都是被造的。

註釋：

“《古蘭》提到的關於穆薩及一些先知的敘述，關於法老及伊卜厲斯的敘述，以及類似的一些愚蠢的敵人的敘述”，這裡只提穆薩(而未提及其它聖人的名字)，是由於先知穆薩是唯一具有“阿拉的交談者”稱號的人。法老先於伊卜厲斯被提出來，這暗示他比伊卜厲斯更善於偽裝。這話反駁了伊本·阿拉伯(註1)及其黨羽，如哲爾魯丁·旦瓦尼(註2)，有人曾寫過一本有關這方面的專書，專門來批判這種謬論。論述時他引證了《古蘭》、聖訓和一切學者的觀點來加以證實，有意者請參閱。

(註1)伊本·阿拉伯(1165-1240)蘇菲派著名教義學家、哲學家，生於安達魯西亞的穆爾西亞，逝於大馬士革。

(註2)哲爾魯丁·旦瓦尼(1427-1503)波斯人、法學家、哲學家，主張遜尼派與蘇菲派調合。

“關於他們的敘述”，敘述時阿拉採用了在造化天地、靈魂之前在天牌上寫的那種文辭，而不是已聽到穆薩、爾薩及一切聖人、法老、伊卜厲斯、戈倫、哈倫以及一切仇敵的話之後及時發揮的文辭。因此，阿拉關於上述這些人的消息、狀況、隱私等的敘述的經文和阿拉關於描述自己的本體、德性、行為及創造的經文以及“體認”和“見認”方面的經文之間沒有區別，這些經文都是阿拉神聖的言語和德性。敘述的經文如：“火焰章”、“戰爭章”等；顯示的經文如“庫爾西”(節)、“忠誠”(章)等。

“阿拉的言語不是被造的、也不是新生的”，“穆薩的話及其它人的言語”既使與阿拉交談的也是“被造的、新生的”。

“《古蘭》是阿拉的言語”，是本義而不是隱喻性的表達方法，也不是他們的言語，因為他們的言語(和他們一樣)也是新生的。但是有人說，《討拉特》的希伯來文體，《古蘭》的阿拉伯文體都是阿拉的言語，因為《討拉特》和《古蘭》的句子、章節都是對阿拉言語的表示，其二者的文體淵源皆來自阿拉。難道不是嗎？當你讀過一段聖訓時，你會說，這是我讀的聖訓，他不是我的話，而是使者的話，因為他所讀的聖訓之淵源來自使者(之口)。

類似的有“難道你們希望他們相信你們嗎？他們當中的一部分人確曾聽到阿拉的話…。(2:75)”“如果一個多神教徒向你求救，你應當救護他，直至他聽到阿拉的言辭，然後送他到安全的地方。這是因為他們是無知的群體。(9:6)”等《古蘭》經文。

須知，包括大伊瑪目在內的很多權威學者的論述中，有主張《古蘭》為“被造的”的人斷為背叛者的說法，這是指對阿拉恩惠的背叛，而不是叛教。

穆爾特齊賴對此有不同的主張(他們主張《古蘭》是被造的)。但我們認真研究一下不難發現，正統派和穆爾特齊賴派對這個問題上存在的分歧並不大，因為，正統派就外在言語的新生方面沒有異議，而穆爾特齊賴派就內在言語的無始方面也沒有異議。

至於“主張《古蘭》為被造者已不信了”這段聖訓是生僻的，不能成為依據，要是成為依據的話，那麼，這段聖訓中“被造的”一詞應解釋為“被捏造的”。盡管如此，人們最好還是不要主張外在的《古蘭》是被造的，因為這樣的解釋或許會導致不信。這樣的主張縱然是正確的，但對《古蘭》一詞的某種解釋而論，是不可以的。因為《古蘭》可以解釋為“讀”，如“…黎明的誦讀是被見證的。(17:78)”，也可以解釋為《古蘭》，如聖訓：“你們不要將《古蘭》帶入仇人的地區”；還可以解釋為“被誦讀的”，而“被誦讀的”乃是無始的言語。阿拉說：“當你誦讀《古蘭》時…，(16:98)”即指阿拉的言語。但這要看情況而定，如果跡象表明指的是新生的，如“無大淨者不得觸摸《古蘭》”，那麼說了也無妨；倘若沒有跡象表明(而是籠統的說出)，那麼，也許指的是無始的言語，故不可以說。

第七節 論阿拉與穆薩的對話

大伊瑪目說：

穆薩聽見了阿拉的言語，正如阿拉說：“阿拉曾和穆薩(真正)談話”。阿拉在與穆薩談話之前，根本就是能言的，創造萬物之前，根本就是創造者。任何物不似像他。他是全聽的，統觀的。

註釋：

“阿拉曾和穆薩(真正)談話”(4:164)，這裡運用了“真正”這個詞強調，是為了避免人們誤認為對話是一種隱喻性的表達方法。原文的意思是：穆薩在沒有任何物“中介”的情況下在帷幕外面聽見了阿拉的話，故穆薩祈求說：“我的主啊！讓我看見你吧！(7:143)”

有位註釋者將“帷幕”解釋為“陡峭的烏雲”，他說：“穆薩從陡峭一樣密布的烏雲內聽到阿拉的話”；或許從火中聽到；或許天使作“中介”。後兩種解釋尚待研究，因為若按後兩者解釋，則穆薩失去了與阿拉對話的這一獨特性和優越性。至於，前一種解釋，或許指別的地方和別的時間，否則，《古蘭》記載的阿拉與穆薩對話的地點是在穆薩以為是火炬的那顆吉祥樹旁邊。

“阿拉尚未與穆薩對話之時，原本就是能言的”，甚至沒有創造穆薩的本源之前，更不要說在與穆薩對話之時。

“阿拉尚未創造萬物之時原本就是創造者”，“尚未創造萬物之時”是一句狀語，意思是阿拉在創造萬物之前原已就是創造者。也就是說，“創造者”這一德性是本義，不是喻義。

伊本·艾布·舍熱弗說：“阿拉有能力創造萬物”，一般解釋這話為阿拉能夠創造萬物，但或許創造、或許不創造，或許可能在特定的時間發生、也可能不發生。其實不然，唯阿拉是真實的創造者，創造必在特定的時間發生。

所以“言語”和“創造”這兩個德行與所言的和所造的發生關係(盡管在時間上不一致)，但這並不能否定阿拉“能言”這一德性的正確性，也不能否定阿拉“創造”這一德性的真實性，因為，凡是被造物，一開始是處在阿拉的能力之中，然後由能力變為動力才能產生(被造物)的。

總之，阿拉在創造萬物之前就是創造者，正如塔哈韋說：“創造者”這一尊名並不是在萬物被創造之時才引出來(被發現)的，而是在創造萬物之前就具有此尊名，例如“使死人復活”這一尊名不是在末日復活死人之後才產生此尊名，而是阿拉原(跟)本就固有的。阿拉對於萬是卻是全能的，一切事物接受制於他的支配。

“任何物不似像他”即，任何物不似向他的本體，也不似向他的德性。

“他是全聽的，統觀的”，這話有力地駁斥了伊斯蘭早期產生的失業派(註1)。

而“任何物不似像他”則有力地駁斥了伊斯蘭早期產生的擬人派(註2)。

(註1)失業派(穆安塔賴)，伊斯蘭早期教義學派之一。因否定阿拉具有形象化的一切德性，故得名。

(註2)擬人派(穆閃拜哈)，伊斯蘭早期教義學派之一。因主張對阿拉的本體和德性作擬人化的描述、解釋而得名。

布哈里的老師奈儀姆•本•哈馬德•赫扎爾說：“無論在本體方面，還是在德性方面，將阿拉與被造物相比擬者已沒有信仰了；否定阿拉用來描述自己的一切本體的德性和行為的人已沒有信仰了”。塔哈韋說：“否定阿拉的德性和將阿拉的德性擬人化者已失足了，他並沒有正確地認識阿拉”。

第八節 論言語是阿拉的德性

大伊瑪目說：

阿拉與穆薩交談之時，他用被稱為德性的那種原本固有的言語交談，而他的德性與被造物的德性不同。他能“知”，並不像我們的“知道”；他“能夠”，並不像我們的“能夠”；他能“觀”，並不像我們的“觀”；他能“聽”，並不像我們的“聽”；他能“言”，並不像我們的“言”。我們的“言”無法不借助若干(被造的)工具(舌、齒)以及字母，而阿拉的“言”不是憑口或字母。我們所用的字母是被造的，阿拉的言語不是被造的。

註釋：

“當阿拉與穆薩交言之時，他用其原本固有的、無始的那種神聖言語與穆薩對話”，正如造化天地、賦予生命以前阿拉在天牌上所標示的那樣。然後按照天牌上所標示的那種字跡與穆薩對了話。而這些穆薩在那著名的大樹旁邊所聽到的言語以及後來被抄寫的字跡則是新生的、被造的，儘管它是真實無誤的阿拉的無始的言語的證實也罷。

《教義學信綱》的作者塔哈韋說：大伊瑪目說：“當阿拉與穆薩對話時，他以屬於他的德性的那個言語跟他對了話”，我們從這句話中可理解到：阿拉與穆薩對話是在穆薩已來到樹旁邊的那個時刻跟他對了話，而不是自古至今一直在說著“穆薩啊……”。正如《古蘭》記載：“當穆薩如期到來時，他的主和他談了話……”(7:143) 這節經文中我們可以理解到的那樣。

總之，穆爾特齊賴派說，阿拉的言語是關係阿拉的意欲，他想說就說，想說多少就說多少，這話是正確的，應該接受。同時，他們說，阿拉的言語是自立的，是他的一種德性，德性只能依靠具有德性者才能成立；這話也是正確的，應當接受。我們應當吸取各派中正確的觀點，拋棄各派中不合教法和理性的一切觀點，這才是明智的選擇。

我們知道穆聖(主賜福安)曾經常祈求說：“我以阿拉的言辭求保佑”，要知道，穆聖(主賜福安)從未用被造物向阿拉祈求過(故我們知道，阿拉的言語是原本固有的而不是被造的)。

哈奈菲派的許多後輩學者主張，阿拉的言語本是一個意義，而殊多和章節只是在表達時產生的，而這些具有殊多章節的句子是被造的，但也稱為阿拉的言語，因為它是對阿拉言語的表達。用阿拉伯語表達出來的便是《古蘭》；用希伯來語表達出來便是《討拉特》。所以不同只是在表達之中，而不是在言語本身之中。他們同時認為這些句子稱之為阿拉的言語是一種喻義，這話是錯誤的。如果真是這樣的話，那麼，“你們別接近行奸”的意義則可以是“你們力行拜功”的意義；“庫爾西”經文的意義則可以是“麥爾彥”經文的意義；“伊赫拉斯”章的意義則可以是“火焰”章的意義。

《信綱》作者批駁說：“誰聲稱紙張上被記錄的只是阿拉的言語的表示，或阿拉言語的仿效，但不是阿拉的言語，那麼，它違背了《古蘭》、聖訓和公議精神。”

從塔哈韋的論述來看，他也是批評這種主張的。因為他曾經這樣論述：“阿拉的言語始於阿拉最終歸於阿拉。”

塔哈韋和許多前輩學者之所以說阿拉的言語始於阿拉，是因為穆爾特齊賴派的賈西米(註1)及部分派別主張，阿拉創造了一空間，然後在這個空間內他選定了自己的言語。故為了反駁這話，(塔哈韋等等學者)他們說：“阿拉的言語始於阿拉”，即言語是由阿拉發出來的，始自於他，而不是始自於被造物。正如阿拉說：“這(《古蘭》)是來自普慈的、特慈的主的啟示”(41:2)。

至於說“言語將歸於他”是因為《古蘭》將要從人們的心中和紙張上消失，正如聖訓所預言的。(註1)賈西米(?-869)穆爾特齊賴派巴士拉流派主要代表人物。

我認為，“言語將歸於他”這話的意思是：阿拉的內在言語的存在形式或真實的意義只屬於阿

拉。因為穆薩聽見了阿拉的言語，這並不等於他聽見了阿拉的全部言語或部分言語。

“他能知，卻不像我們的知”，我們的知必須借助若干工具，並按我們的理解程度，通過感性到理性認識，在腦海裡構畫出一個形象，而阿拉的知卻沒有這些。阿拉是以自立的、無始的知識統知所有的一切——整體的、部份的、明顯的和暗藏的。

“他能夠，卻並不像我們的能夠”，因為阿拉的能力是原本固有的，無須借助若干工具及這些工具的互相配合，而我們卻只能以有限的能力同時借助若干工具的互相配合才得以“能夠”。

“他能觀，不像我們的觀；他能聽，不像我們的聽”，我們的觀和聽必須借助耳朵和眼睛這兩個器官，同時憑藉阿拉賜予的聽力和視力看見一切物體和顏色，聽見一切聲音和語言，而阿拉是以無始的看，看見各種物體和顏色；以無始的聽，聽見各種聲音和字母，而無須憑藉任何中介(工具和器官)。阿拉的聽覺和視覺是原本固有的，盡管所見的和所聽的是不斷產生的。

難道你未曾經歷過嗎？當你睡著的時候，在夢中通過大腦的作用，看見許多事物和顏色，而這些事物和顏色當時卻不在你的眼前；你聽見各種聲音和語言，而這些聲音和語言也不在你眼耳之前。有時候這些事物和聲音，你從來沒有見過和聽過，但在一段時間以後，你卻看到和聽到了，而且跟你所夢見的一模一樣。在這種現象面前你不覺得奇怪的話，那麼，阿拉的視覺和聽覺方面你又有何奇怪呢？

“他能言卻不像我們的言”，我們的言必須借助若干器官(如口、舌、牙齒、咽喉、嘴唇)和有形的字母不可。而“阿拉的言語無須任何中介”，阿拉至知。

“字母是像工具一樣是被造的”，阿拉的言語不是被造的。

塔哈韋說：“當一個人聽見阿拉的言語(即《古蘭》)時說：‘這是某某人說的話’，那麼這個人已經犯了叛教罪”。

本文註釋者說，關於“言語”問題，學者當中產生九種觀點：

- 一、阿拉的言語是注入人們心中的一些內容，這些內容要麼通過理性思維，要麼通過其他途徑才能得以證實。這是沙拜教和詭辯學者的觀點。
- 二、阿拉的言語是被造的，它並不寓於阿拉的本體，這是穆爾特齊賴的觀點。
- 三、它是由阿拉的本體發出一種意思，這種意思就是命令、禁令、敘述等。用阿拉伯語表達出來便是《古蘭》，用希伯來文表達出來便是《討拉特》。這是伊本·克拉布及艾什爾里等的主張。
- 四、它是由無始的字母和聲音在無始已配合而成的。這是部份凱拉姆學家和聖訓學家的主張。
- 五、它是在阿拉說話之時發出一種言語，言語即聲音和字母。這是卡拉米特派的主張。
- 六、它是屬於阿拉的知識和意志，而知識和意志是自立的、新生的。這是沙哈布·穆爾特巴爾以及拉齊的主張。
- 七、它是由本體發出的一些“意思”，造於另一實體之中的。這是艾巴·曼蘇爾·馬吐里迪的主張。

八、它是自立的一種無始的意思，同時也是在另一實體中被造的一種聲音。這是艾布·麥阿里及其黨羽的主張。

九、阿拉自無始就是能言的，他想說什麼就說什麼，想什麼時候說就什麼時候說，想怎樣說就怎樣說，而且有聲音。這與我們的主張相吻合。

眾所周知，崇拜牛犢的人，盡管他們否認了阿拉，但還是比穆爾特齊賴派明智些。當他們聽到先知穆薩對他們說：“難道你們看不見他不會與你們說話，也不會引導你們走向正道嗎？”這句話時，崇拜牛犢的人沒有說：“阿拉也不會說話”。因此必須知道，否定阿拉的言語也是否定阿拉的行為(因為牛犢不能成為神靈，是因為它不能說話)。他們之所以否認阿拉的言語，是因為他們認為肯定言語會導致對阿拉的擬人化和形象化。

有人說，如果我們說阿拉以合乎他的尊嚴的那種言語說話呢？這時，他們的疑點就消除了。

一位穆爾特齊賴派人對艾布·阿木耳·本·阿爾儀(他是七大誦讀家之一)說：“我要你以阿拉作為賓語來誦讀下面經文，即：‘穆薩與阿拉說了話’(原文是“阿拉與穆薩談了話。(7:143))”，以便說話者是穆薩而不是阿拉。艾氏說：“是啊，你可以讓我這樣誦讀這節經文，但是，‘當穆薩如期到來時，他的主和他談了話。’(7:143)這節經文你讓我怎樣誦讀呢？”那個穆派人頓時啞口無言了。

要知道，樂園裡最大的恩典就是看見阿拉的本體和聽見他的言語。否定它就等於否定了樂園的恩典，正如對不信道者最嚴厲的懲罰就是阿拉不與他們交談一樣。

穆爾特齊賴用“阿拉是萬物的造化者…。(13:16/15:86/40:62)”這節經文來求證《古蘭》也是阿拉所造的，這是多麼荒唐的爭辯啊！他們主張，人的一切行為都是人自己所造的，而不是阿拉。他們說這話的時候，怎麼沒有想到“安拉是萬物的造化者”這節經文，而在阿拉的“言語”上卻想到了呢？

言語是阿拉的德性之一，萬物憑此“德性”而存在。阿拉說：“他使太陽、月亮和星星都成為服從於他的命令的。一切造化和命令都屬於他。”(7:54)

穆爾特齊賴派的錯誤之處在於，他們主張阿拉的一切德性(如知識、能力)都是被造的，這是明確的否認。按照他們的觀點，阿拉的知識是一件事物，能力是一件事物，生活也是一件事物，凡事物都在被造之列，是從無到有的。這是極其明顯的錯誤，阿拉是超絕於他們所妄稱的。

有人說阿拉是借用別物身上所造的言語而說了話，假如事情真是如此，那麼，一切動植物發出的聲音可以說是阿拉的言語。要知道在末日皮膚也會說話，但皮膚說“阿拉使我說話”，它不會說：“阿拉說了話”！

因此，“萬有單一論者”(註1)遭到斥責，其代表人物伊本·阿拉伯說：

萬物的語言

都是阿拉的言語

無論散談

還是文學

(註1)“萬有單一論者”：由伊斯蘭教蘇菲派著名教義學家伊本·阿拉伯提出，按“萬有單一論”的觀點，阿拉是真實的存在，此外的一切並非實在的，而僅僅是阿拉的“顯現”或“表徵”。這一理論雖能證明阿拉的“絕對知識”，但它有悖於伊斯蘭教正統信仰和理性，混淆了“本體與現象”、“造物主與被造物”的區別，具有泛神論的危險傾向，會產生“阿拉即萬有、萬有即阿拉”的謬論，故不可取。

類似的例子還有伊瑪目阿布杜·阿齊茲·滿克與比希爾·麥利斯有一天在哈里發邁蒙面前發生的對話，當時阿布杜·阿齊茲運用《古蘭》經文來反駁比希爾，使比希爾處處受制無言可達，為此不得不向邁蒙提議，要求在《古蘭》經文以外辯論，並且向哈里發保證，他有能力讓阿布杜·阿齊茲放棄自己的主張，並回到《古蘭》是被造的這立場上。否則，可以用自己的人頭擔保。

阿布杜·阿齊茲說：“你先問，還是我先問？”比希爾說：“你先問吧！”於是，阿氏說：“你不免要承認三種主張，要麼主張阿拉在自己的本體中創造了言語；要麼主張阿拉將言語創造成自立的；要麼主張阿拉在其他實體上創造了自己的言語。”

比希爾似答非答地說：“阿拉創造了自己的言語，如同創造了萬物一樣。”

這時，哈里發邁蒙對阿布杜·阿齊茲說：“請你自己解釋你所提出的問題吧，不要管比希爾，他已經回答玩了。”

於是阿布杜·阿齊茲解釋說：“如果比希爾說：阿拉將在自己的本體中創造了言語，這是不合理的，因為阿拉本體不是新生事物的產生地；如果比希爾說：阿拉在客體上創造了自己的言語，這也是不合理的，這會導致一切實體所發出的言語皆可說是阿拉的言語；倘若比希爾說：阿拉的言語是獨立存在的，這更不合理，因為話只來自說話者，如同‘意志’來自意欲者，知識來自知識者一樣。人們無法理解言語不依附說話者而自己發話。因此三種主張都是不合理的，既然上述三種主張皆不合理，那就肯定了言語是阿拉(根本具有)無始的德性。”

古努韋說，他們運用“…叢林中被賜福的地方，發出呼喚他的聲音”(28:30)這節經文來求證阿拉的言語是造於另一實體(即吉祥樹處)的，然後穆薩通過吉祥樹聽到了阿拉的呼籲。但他們卻避開了經文的前一句，即“從山谷的右邊”(28:30)這話。

“呼喚”就是指由遠處傳來的話，即：穆薩由山谷那邊聽到了阿拉的呼喚聲。因此，“叢林中被賜福的地方發出呼喚他的聲音”(28:30)這節經文的意思是：呼喚聲是由叢林中傳出的，如同你說：我由房內聽到了宰德說的話，即話是由房內傳出來的，房屋不是發話者。假若言語是造自於樹中的，那麼，樹成了發話者。倘若上述話是由樹發出的，則如法老說的“我是你們的最高主宰”這句話就無可非議，因為法老的話也如此可以解釋為是阿拉的話。

穆爾特齊賴對上述兩句話作了區別解釋，他們說，前者是阿拉造自於樹中的言語，後者是法老自己創造的言語。看吧！他們怎樣油嘴滑舌地在編造，實際上他們在信仰著除阿拉之外的另一個神。“難道他們有阿拉之外的任何神嗎？”(52:43)

有人說，“這確實是一位尊貴的使者的話”(69:40)這節經文證明《古蘭》是使者創造的，而不是

阿拉的言語。“使者”指天使吉卜勒伊里或使者穆罕默德(主賜福安)。有人用以下三種解釋作了回答：

第一、經文中出現的“使者”一詞是帶冠詞的確指名詞，意指專為造物主阿拉傳達信息而派遣的使者。經文沒有籠統地說是一位天使或聖人，因此，我們知道這位使者只是傳達者，而不是創造言語者。

第二、兩節經文中各出現的“使者”一詞分別指穆聖(主賜福安)和天使吉卜勒伊里，因此，假若《古蘭》是天使吉卜勒伊里創造的，那麼穆聖(主賜福安)被排除了。倘若《古蘭》是穆聖(主賜福安)說的，同樣也排除了天使吉卜勒伊里。

第三、阿拉對妄稱《古蘭》是人的言語的人稱為不信者。因此，妄稱《古蘭》是穆聖(主賜福安)的話者，等於說《古蘭》是穆聖(主賜福安)創造的，是不信道的。

上述兩節經文與我們的主張並不矛盾，因為所謂“話”就是指說話者的話，而不是傳達者的話。

難道你未曾看見嗎？當你聽見一個人說：“你停下、停下，我們為思念朋友和家鄉而哭泣吧”這番對話，你就會說，這是詩人伊姆拉·格斯的話。

當你聽到有人說：“一切行動只憑舉意”時，你就會說，這是穆聖(主賜福安)說的話。當你聽見有人說：“一切讚頌全歸阿拉”時，你就會說，這是阿拉的話。

總之，正統派四大學派，不論“賽來非”還是“海來非”都一致主張《古蘭》是阿拉的言語，不是被造的。後輩學者只是在阿拉的言語是能獨立存在的一種意思，或是，阿拉自無始發出的由自母和聲音組合的言辭，或是阿拉隨意說什麼就說什麼...等枝節問題上有所分歧罷了。

第九節 論阿拉是物，但不似像它物

大伊瑪目說：

阿拉是物，不似像其它物。所謂稱“物”，就是肯定他是存在，但他不是物體、也不是原子、更不偶性。他沒有定限、沒有匹敵、沒有夥伴、沒有類對。

註釋：

“阿拉是物，不似像其它物”，這是一句言簡意賅的話，因為阿拉是以本體和德性而單獨自立的物，除阿拉外的一切物則不同，正如阿拉所說：“任何物都不似像他。”(42:11)。

上述經文中出現的“卡夫”這個虛詞對句子起強調作用。例如阿拉伯人常說：“像你這樣的人絕不會吝嗇”，否定類似被誇獎者的吝嗇，就更加否定了被誇獎者本人的吝嗇。這樣的表達手法對語氣起了強調和修飾的作用。或“卡夫”不是充當強調詞，這樣後面出現的“米思里”一詞，指阿拉的本體和德性(即任何物不像阿拉的本體或德性)。

總之，一位得道者說：“你所想像的一切，阿拉是在你想像的之外”。阿拉說：“**他們沒有真正瞭解阿拉...**。(39:67)”。有一句名言這樣說：“不知為不知乃實知也”。穆聖(主賜福安)說：“我無法統計對阿拉的讚揚，猶如阿拉自己讚揚的那樣。”

“阿拉是物但不似像其它物”這句話證明阿拉不受空間和時間的限制，因為空間和時間都是被造物的範疇，阿拉是自無始已經存在的。那時，沒有任何物與他同時存在。

眾所周知，“物”阿語“舍依因”，它是一個根詞，有時按被動式來用，例如《古蘭》中“**...阿拉對於萬物是大能的。**(3:189)”若是這樣(被動而強調的“萬物”)，則不能用來表示阿拉。有時按主動式來用，如阿拉說：“**你說：“最重大的見證是什麼？”你說：阿拉是我與你們之間的見證...**。(6:19)”若是這樣(因主動反而)可以用來表示阿拉。有時指籠統的一件事物，但阿拉是唯一被崇拜的和原本必存在必有的物，除阿拉外的一切都是可有可無的物，若是這樣，用來表示阿拉比用來表示被造物更好。

“稱阿拉為物，是肯定他的存在，但阿拉不是物體、原子和偶性”，因為“物體”是被聯合的 佔據空間的，這是有始的標誌；原子是佔據空間的；偶性依附於原子和實體的，例如：各種顏色和狀態，如聚合、分離、運動、靜止、滋味、氣味等。偶性是依靠別物而存在的，而阿拉是超絕於這一切的。

由此推出，世界既是實體又屬偶性。實體是能自立的，實體或為聯合的，如物體；或為單獨的，如原子，原子是不可分的原質(註1)，阿拉是超絕於這一切的。

(註 1)這是作者時代的見解，當時一般科學家都認為原子不可再分裂。

伊瑪目拉齊說得好：“實體主義者(穆占斯麥)永遠沒有崇拜阿拉，因為他整天崇拜著自己想像出來的形象。”

“阿拉沒有界限、沒有窮盡、沒有匹敵、沒有夥伴、沒有類似、沒有對等、沒有種類。”

兩夥人在阿拉的德性問題上各持己見，互不相讓。一夥人過份否定，另一夥人過份肯定。過分否定者變成了“穆安塔賴”，過分肯定者變成了“穆山拜赫”，我們不偏不倚地走中庸之道，所以，我們肯定了阿拉完美的一切德性，我們否定了概念含糊的若干德性的形象化。

個別學者有一種誤解，他們不理解“…任何物都不似像他…。(42:11)”這一德性只屬於阿拉的說法，他們認為，這很難將虛無的事物排除在外，因為虛無的事物就虛無而言也“不似像任何物”。為此，阿拉提出“全聽的全觀的”這句話，以取消這種誤解，假如虛無的事物是全聽的、全觀的，那是不可思議的。

總之，必有者(阿拉)不像可有可無的(萬物)，可有可無的也不像必有者，阿拉不是有限定的、不是虛無的、不是能描述的、不是佔據空間的、不是分化的、不是聯合的、不是窮盡的、不是可稱為什麼的、不是可稱為怎樣的(即不具有顏色、味道、溫度、冷度、乾枯、濕潤…等性質)、也不是有高低位置的、不是有時間概念的、更不是新生物也不是新生物的產生地。

第十節 論阿拉的意義含糊的德性

大伊瑪目說：

阿拉有“耶迪”、有“瓦吉海”、有“奈夫斯”。(註 1)

在《古蘭》中阿拉用來描述自己的，如“耶迪”、“瓦吉海”、“奈夫斯”等都是阿拉無方式的德行。不能將“耶迪”解釋為“能力”或“恩典”，因為，這樣的解釋會廢棄阿拉的德性。只有反宿命論派和穆爾特齊賴派才這樣做。所以阿拉的“耶迪”是一種無方式的德行，其“惱怒”和“喜悅”也是阿拉無方式的德行。

(註 1) “耶迪”、“瓦吉海”、“奈夫斯”，中文分別翻譯為手、臉和心，但阿拉的耶迪是他的德性，而中文的“手”通常用來表是人體的一部份；臉和心同樣如此，因此翻譯者不敢直譯，只以音譯，盼讀者理解。

註釋：

所謂“耶迪”、“瓦吉海”、“奈夫斯”等詞應解釋為符合阿拉本體和德性的那種形式。

關於“瓦吉海”的經文有：“…除了他的尊容(瓦吉海)之外的一切都將消滅…(28:88)”，又如“無論你們轉向哪一方，那裡都是阿拉的方向(瓦吉海)…”(2:115)。

關於“耶迪”的經文有：“…阿拉的耶迪在他們的手之上…(48:10)”，又如“…是什麼阻止你向我親手所造化的(人)叩頭的？…。(38:75)”

關於“奈夫斯”的經文有阿拉借用穆薩的語氣說：“你(阿拉)知道我心中的一切，而我卻不知道你(阿拉)心中的…。(5:116)”

有人說，在阿拉方面用“心”描述是一種隨樣借文的表達方法，這種解釋是錯誤的，因為也沒有相對提出的地方。例如穆聖(主賜福安)說：“如同用你自己的心讚你自己一樣”。

切實地研究起來，“奈夫斯”一詞，當它由“奈發賽”(呼吸)一詞派生時，則不宜用來表示阿拉。倘若由“奈非賽”(珍貴)一詞派生的，那麼，可以用來表示阿拉。因為阿拉是最高貴的。

在《古蘭》中提到“耶迪”、“阿儀尼”、“伊斯特瓦”等字眼也是如此。

不能將“耶迪”解釋為“能力”或“恩典”，也不能將“瓦吉海”“阿儀尼”“伊斯特瓦”分別解釋為“本體”、“看護”、“操縱”。

這樣解釋會“廢棄阿拉的德性”，因為當阿拉用“耶迪”來描述自己，而不用“能力”或“恩典”代替時，顯然，“耶迪”還有其它詞無法替代的意義了。

“廢棄阿拉的德性”，從根本上來說，是反宿命論派的作為，具體來說，是穆爾特齊賴的作為。他們認為，若不解釋，就會產生很多無始，因為無始的德行肯定是無始的(他們主張阿拉的德性是有始的，形象化的德行不予承認或解釋)，否則阿拉的本體會成為新生物的產生地。

我們回答：阿拉的德性既不是本體，又不是本體以外的，所以不會出現很多無始。

“阿拉的‘耶迪’是他無方式的德行”，即形狀不可知。如同我們無法知道其餘德行的真實意義一樣，何況他的本體呢？

“‘惱怒’和‘喜悅’也是他無方式的兩個德行”，但不能將它倆歸於行為的德性或本體的德性，而是意義含糊的兩個德行，前輩和後輩大部分學者不主張將他倆解釋為“欲賞”或“欲罰”的意思。

發赫熱樂·伊斯蘭·阿里·伯孜德韋說：“我們主張阿拉的‘耶迪’和‘瓦吉海’是肯定的，其本質是確定的，但描述方面是含糊的。不能由於無法描述這種德性的形狀而廢棄這種德行”。

穆爾特齊賴派之所以走向迷霧，是因為他們曾拒絕部份原則問題。他們認為有些意義含糊的德行，盡管《古蘭》肯定了，但理智無法領悟，所以拒絕承認。

伯孜德韋接著說：“正統派肯定了《古蘭》提出的原則問題。但停止深究意義含糊的經文，他們只說：‘我們歸信了這一切，這一切都是來自於阿拉。’”

在聖訓中出現的意義含糊的語句，例如，穆聖(主賜福安)說：“阿拉創造亞當時，先從地上抓了一撮土，並用不同的水合成泥，然後捏成形像，並將生命吹入其中，於是他變成了人”。

又如：“所有人的心靈都挾在至仁主的兩個指頭中間，如同一個心靈一樣，他任意地擺布。”

又說：“火獄一直在說：‘還有人進來嗎？’直到阿拉將自己的一只腳放在火獄中，於是火獄不斷收縮。這時火獄才說：‘夠了、夠了！’”

又說：“阿拉在晚上伸開他的兩手，以便讓白天犯罪者懺悔，在白天伸開他的兩手，以便讓晚上犯錯誤者懺悔，直到太陽從西邊升起。”類似意義含糊的語句，只有歸信，不宜深究。

有人就《古蘭》中關於阿拉從天上下來的問題請教大伊瑪目，他回答說：“《古蘭》是這樣說的，我們要堅信不疑，但我們不能形容。”

故凡此種種意義，我們應當按字面歸信，不宜深究，其究竟如何，應交付於阿拉，歸信阿拉是超絕於任何被造之物的。

大伊瑪目在《囑托》中說：“我堅信阿拉在‘阿萊什’上，但這並不意味著他對‘阿萊什’有所需求或穩定於它。阿拉是看護‘阿萊什’及其外的一切。假若他需求‘阿萊什’的話，那麼他沒有能力創造世界並支配它。假若他需要穩定於它上的話，那麼，在創造‘阿萊什’之前他在哪兒呢？”

伊瑪目馬立克對這個問題回答地更精闢，他說：“伊斯特瓦是明確的，而形態才是不明確的，深究是異端，誠信才是當然。”

以上是前三輩(穆聖(主賜福安)的弟子)的主張，有人說，這種解釋方法最為平安，後輩學者主張註解，有人說，這是最理智的解釋方法。

沙斐儀派的部分學者說：兩聖地伊瑪目朱韋尼一開始贊同註解，但後來斷(裁定)註解為非法。

前三輩一致主張不宜註解，馬吐里迪也有這樣的主張。

伊本·達基基·阿德對此保持中立，他說：“當被解釋的是接近於阿拉伯人的傳統思維和習慣用法時可以，否則不可以。”

伊本·赫馬目主張，需要註解的地方可以註解，不需要註解的地方不可以註解。

《教義學信綱》的著作者說：“不能將‘阿拉喜悅’解釋為‘阿拉需要回賜’，不能將‘阿拉惱怒’解釋為‘阿拉欲拿回報’，這樣會廢棄阿拉的另一種德行(喜悅和報賞都是阿拉的德性，把喜悅解釋成報賞，就廢棄了阿拉報賞的德性)。”

為此，正統派一致主張，阿拉命令人們做他所喜悅的，盡管他不意欲人們這樣做，他禁止人們幹他所憎惡的，盡管他意欲人們那樣做，因為，或許他喜歡自己不意欲的，或許他憎惡自己意欲的。

有人對將“惱恨”解釋為“意欲懲罰”，將“喜悅”解釋為“意欲報償”的人說：“你為什麼要這樣解釋呢？”他不免要說：“因為惱恨是心中的衝動，喜悅是心中的傾向和嗜好，這一切都不適合阿拉。”又問他：“那麼‘意欲’不也是一樣的嗎？‘意欲’也有傾向的成分，如同人們傾向對自己有利而無害的東西一樣，二者有什麼區別呢？”如果他說：“阿拉的意欲跟我們的意欲不同，盡管二者都叫意欲也罷。”如果他們這樣說。那麼，可以這樣回答：“阿拉的‘喜悅’不也是與人類的‘喜悅’一樣的嗎？”所以，我們主張最好都不要解釋，以免出現錯誤和廢棄阿拉的德性。再說，用歧義解釋《古蘭》經文是非法的。

上述說法是針對某些人由於人們無法理解部分德性，就否定那些德性的論斷。這些人至少要確

定阿拉的“存在”這個德性吧。人類有適合人類存在的規律，但是人類的存在是有始的，而造物主的存在是無始的。兩種存在的字面上或主觀上有相似之處，但在客觀上是兩種概念。

第十一節 論阿拉的造化

大伊瑪目說：

阿拉在萬物存在之前，由無而創造了萬物，他根本就是統治萬物、規定萬物和判決萬物的。

註釋：

“阿拉在萬物存在之前，根本就是統治萬物的”，《古蘭》說：“…阿拉深知天地間的一切，阿拉是全知萬物的。(5:97)”，“的確，你的主是善造的，全知的。(15:86)”

“阿拉由無而創造了萬物”，包括所有的本體和狀態--靜止、運動、光明、黑暗、善惡、高低等。

所謂“無”就是沒有任何模式而言，即使某些事物由模型創造的，那也不會損害由“無”創造的規律，因為模型也是阿拉創造的。

肯定無始就是否定了有始，故不必評論“根本”一詞是否附加的。

“他是規定萬物的規律和判決的主”，即：他按自己的意志和智慧規定萬物的生長、運動、消亡以及一切規律並判決的主宰。

大伊瑪目在《囑托》中說：我們承認一切善事和惡事都是來自阿拉的。阿拉說：“…萬事惟歸阿拉。(2:210)”凡否定善惡都來自阿拉的人，都是沒有信仰的人，如果他有信仰的話，他的信仰已被廢除。

發赫爾·伊斯蘭·伯孜德韋在《宗教原理大全》中反駁了將經文中“有吧！”一詞解釋為“急速創造”和“證實他所意欲的”說法。伯氏的反駁說明，他主張上述經文的意思是本意，而不是引申義---急速創造。因為阿拉說：“他的跡象之一，就是天地以他的命令而穩定…。(30:25)”

我們主張上述經文喻指創造的證據是：阿拉的言語不是新生的，也不是被造的，阿拉是先於萬物而存在的；“…當我要造化一事物時，我只對它說“有”，它就有了。(16:40)”這句經文的意思應是：阿拉發布命令之後，直到它該存在時才存在了。阿拉創造一物並不需要模式或借助若干工具，因此“創造”與“命令”並不矛盾。

伊斯蘭教主張，事物的本質是確定的，確定了事物的本質，就等於駁回了某些詭辯學者及其現象論者，他們否定了事物本質的確定性，認為所見到的一切事物只不過是一些現象和幻影而已。類似主張者還有主觀唯心主義的無神論者和蘇菲泛神論者。

第十二節 論阿拉的意志、判斷、知識等

大伊瑪目說：

在今世和後世不存在一物，除非在阿拉的意欲、知識、判決、定然和記錄之中。但阿拉的記錄是一種描述，而不是判決。“判決”、“定然”、“意欲”都是阿拉無始的無方式的德性。

註釋：

“在今世和後世不存在一件新生物，除非在阿拉的意欲、知識、判決、定然和記錄之中”。

有位註者說：“記錄與定然是同義詞，前者與後者的關係是相互解釋的關係。”這話很奇怪。

奇怪之處在於定然是關係無始的德行，而記錄則是天筆產生後才發生的，故應肯定定然先於記錄和描述。

“但阿拉的記錄是一種描述，而不是判斷”，換言之，阿拉記錄萬物將在特定的時間內如此如此地產生，而沒有判決萬物如此如此地存在。

大伊瑪目在《囑托》中說：“我承認阿拉曾命令天筆記錄，這時天筆說：‘主啊！我寫什麼呢？’

阿拉說：‘你寫一切即將發生的。’因此阿拉說：‘他們所做的一切，都載在天經之中。事無巨細，都被記錄’。(54:52-53)”

所謂“定然”就是在人類生活當中發生的一切事情，即善惡、甘苦都是以阿拉的創造和意欲而存在的。他所意欲的必會發生，他不意欲的將不會發生。

“判決和定然是阿拉無方式的兩個無始的德性”，前者是總體判決，而後者則是具體規定。

穆爾特齊賴派說：假若“不信道”是阿拉所前定的，那麼，“喜悅不信道”是必要的。因為喜悅阿拉的定然是必要的，這是不合理的。因為“喜悅不信道”便是不信道。因此正統派應當承認僕人的所有行為並不是阿拉前定的。

我們回答：不信道是阿拉所前定的，而不是阿拉的前定。我們應當喜悅的是阿拉的前定，而不是阿拉所前定的。

具體地說，“不信道”一方面是屬於阿拉的前定，是阿拉以自己的創造規律所創造的，它不會妨礙阿拉的意志。另一方面是屬於人的行為，是人類所營謀和選擇的，它會損害行為者，會激起阿拉的惱怒，在後世遭受阿拉永久地懲罰。

喜悅自己“不信道”者便是不信道，喜悅別人“不信道”者，學者們各有不同的主張，最常見的主張認為，他不成為不信道的人，如果他自己並不喜歡不信道的人。

他希望別人不信道，指是因為他希望阿拉擄去那個人的信仰，以便以他的不信道而受到報應，正如穆薩說：“…我們的養主啊！求你毀掉他們的財產，封閉他們的心靈，讓他們不要歸信，直至他們看到慘痛的懲罰。(10:88)”

“意欲”與之有關的“意志”都是阿拉無方式的兩個德性，這是《古蘭》和聖訓肯定的。但這兩個德性是意義隱晦的，方式不明確的。故作為穆民，他的義務應是歸信這些德性，不能憑空揣度，因為理智無法達到阿拉的領域，知曉阿拉的德性的究竟，不是件簡單的事，因此阿拉說：“魯哈是我的主的機密。你們只被賜給少許的知識。(17:85)”穆聖(主賜福安)說：“不知道，是知識的一半”。

有人向阿里請教了一問題，他以“我不知道”作了回答，而這人卻說：“你連這個都不知道，怎麼出現在這個位置上？”阿里回答說：“我按知識的程度登上了這個講演台。如果我按無知的程度高升的話，我已登上天了。”

法學家艾布·優素夫也遭遇了如此的質問。那人說：“你從銀庫拿如此多的薪水，怎麼連這個問題都不能回答呢？”艾氏說：“我按知識的程度拿這麼多薪水，如果我按無知的程度拿錢的話，銀庫的銀兩不夠我拿。”這表明一個人的知識比起無知，簡直沒法比了。

大伊瑪目在這裡將“意志”重新提出來，是為了再次證實它是阿拉的無始的德性。也證實它是被造物的屬性，同時為了駁斥卡拉馬特派和穆爾特齊賴派主張“‘意志’為有始的德性的觀點”。

該兩派的大部分學者否定了阿拉意欲了惡行和醜行的觀點。甚至他們主張，阿拉在不信者和違抗者上意欲的信仰和順從，而不是不信和違抗。他們認為，意欲醜行便是醜行，如同於醜行便是醜行一樣，這是不合理的。

我們的回答是：醜行是人的營謀和他所具有的特性；穆、卡兩派認為：在現實生活中人們的大部分所作所為都是違背阿拉的意志的。這種認為非常危險。不要說是阿拉，就是一個村里的村長也不能忍受村民違背他的意志而作出所有事情。

當我們認識到這個道理，我們就會知道，人類具有自由和選擇的意志，如果他們作好事，就會得到獎賞，如果幹了惡事，就會受到懲罰。不像宿命論派那樣，他們認為，人類並不具有行為、意志和性格。他們的運動只是像無機物的運動一樣，他們既沒有能力、沒有作用、沒有思維、沒有謀略、沒有意志、更沒有自由。這種主張是虛偽的、不合情理的。

我們主張：力推的運動和顫抖的運動之間有區別。前者是自由式的運動，而後者是不自由的運動。

有人說：人類的行為當與阿拉的知識和意志發生關係時，必定有了強迫性。因為，要麼阿拉的知識和意志關係某種行為的存在，這樣，此種行為必會存在；要麼關係某種行為的不存在，這樣，這種行為不會存在，否則，阿拉的知識變成無知。再說，阿拉所意欲的不會退後於他的意欲，因此，不退後就產生逼迫，有逼迫就不會有自由。

我們回答：阿拉知道並意欲人們選擇去做或放棄去做，故不存在逼迫。

人能夠去做或意欲去做是營謀，阿拉使這種行為存在是創造。所以阿拉是這一行為的創造者，

而人是這一行為的營謀者。

難道有比妄稱阿拉對不信道者意欲了信仰，對違抗者意欲了順從，但不信道者卻意欲了不信，違抗者卻意欲了違抗，難道還有比說這話的人更迷誤的嗎？他們公然妄稱不信者和違抗者的意志戰勝了阿拉的意志。

倘若有人說：下面幾節經文否定了一切都是阿拉的意欲的說法。

阿拉說：“那些以物配主的人將說：‘如果阿拉意欲，我們和我們的先民們絕不會以物配主，我們也不會禁止任何事物’。(6:148)”

“他們說：‘如果至仁主願意的話，我們當初沒有拜它們！’他們對此毫無知識，他們只在說謊！(43:20)”

以上兩節經文譴責他們，把自己的以物配主行為，歸結於阿拉的意願，同時指責伊卜厲斯把自己的迷誤歸結於前定。

從阿拉譴責多神教徒把自己的迷誤歸結於前定來看，所有行為不是阿拉意欲的。

我們的回答是：阿拉譴責他們，是因為他們把意欲與喜悅混為一談。他們說：“假若阿拉討厭不信或討厭惡行，他不會意欲(其實意欲並不等於喜悅)。故，以上經文與以下經文並不矛盾。”以上經文是：“如果阿拉意欲，大地上所有的人都已歸信了！難道你要強迫人們都成為歸信者嗎？(10:99)”以及“…但是他們間產生了分歧，一部分信仰，而另一部分不信。如果阿拉意欲，他們絕不會自相殘殺，但是阿拉要做他所意欲之事。(2:253)”

聖訓說：“阿拉意欲的，必定實現；沒有意欲的，必定不存在。”

詩曰：

主啊！你意欲的，必定實現，
既使我不願意；
我所願意的，如果你不意欲，
就必不會存在。

阿拉之所以譴責他們，是因為他們把意欲看作是命令的象徵，或是因為他們以此來抵制阿拉的“律例”和憑著前定而差遣聖人、降示經典、勸化人類…這一義理。他們沒有以“陶西德”的角度去解釋“意欲”的意義，每當使者命令他們向善，或禁止他們作惡時，他們總會用“前定”來抵制。

有一天，哈里發歐麥爾逮捕了一個小偷，這個小偷利用“前定”作辯護(即：我偷是因為阿拉的前定)，歐麥爾回覆說：“那麼，我割你的手也是前定了。”

伊卜厲斯利用前定作辯護，說明他還是承認前定。在這方面，他比穆爾特齊賴派更明智。

至於先知阿丹回答先知穆薩的指責時說：“難道你由於我犯了阿拉創造我之前四十年就已預定好的錯誤，而指責我嗎？”這話的深層意思是，不要指責一個已經(犯罪)悔過的人。阿丹確實已承認自己所犯的錯誤是阿拉前定的，但他在犯罪時並沒有認為自己在幹一件已前定好的錯誤(與小偷的辯護一樣)，要是在犯罪時這樣認為的話，那就意味著以此來抵制阿拉的命令和禁止。

瓦海布·本·穆安比赫說：“我曾研究過前定，初次研究就覺得眼花撩亂，再研究下去，覺得越研究越無所適從。我發現，最了解前定的人對前定反而吞吞吐吐，無從談起，而未研究前定的人却滔滔不絕，大談闊論。”

所以穆聖(主賜福安)說：“當有人提到前定時，你們當迴避。”意思是：你們只能歸信，而不宜深究。

至於，“如果他們獲得福利，他們說：‘這來自阿拉。’如果他們遭受不測，他們說：‘這是你而來的。’”(4:78)”這節經文正確的註解是：“福利”是指“恩典”，“不測”是指“災難”，故，這節經文不會成為有利於我們或有害於我們的證據。

有人說：福利是指順從，禍患是指叛逆，盡管如此，反宿命論派也沒有道理引用“…你所遭受的任何不測卻都是因為你自己…”(4:79)這節經文來求證，原因有二：

第一、因為他們有時也主張人的行為(無論善行或惡行)都是來自阿拉的。在二者之間《古蘭》作了區別，然而他們甚至未加區別。

第二、另一節經文說：“…萬事惟歸阿拉。(2:210)”。意思是，善行來自阿拉，惡行也是來自阿拉。他們雖然承認這節經文，但他們認為這是指在回賜方面而言，而不是在功幹方面。

按第一點的意思，阿拉在被解釋為“恩典”的善以及被解釋為“災難”的惡之間作了區別，即恩典

是來自自己的，災難是來自人類自身的。恩典是屬於阿拉的，是他以恩典善待了人。至於惡也是阿拉創造的，他創造惡必有其哲理，從這角度來說也是善，因為阿拉的行為都是善的，對人有利的。盡管有些事情在人們看來是惡劣的也罷。因此，穆聖(主賜福安)說：“主啊！一切福利都由你掌管，惡是不屬於你的，因為你不會創造純粹的惡，你所造的一切，其中必有哲理”。從這個角度而言，一切都是善。阿拉是不會創造純粹的惡。有些事情對部分人來說是不利的，但這是局部性的。因此，艾布馬丁·馬格里布賦詩曰：

在阿拉方面

你不要指責非理

因它是

阿拉顯現的一部份

非但不可把僅僅的惡歸屬阿拉。而最好是採取籠統的一種方式，正如《古蘭》說：“…阿拉是萬物的造化者…。(13:16)”、“的確，你的主是善造的，全知的。(15:86)”、“那就是阿拉，你們的養主，萬物的造化者。(40:62)”又說：“(善報惡報)…這一切都來自阿拉。(4:78)”要麼歸結於因，如《古蘭》說：“你說，我祈求黎明的主庇佑，免於他所造化之物的惡劣(毒害)，(113:1-2)”；要麼省略主語(即不直接提出阿拉的名子)，如《古蘭》說：“我們不知道地上的居民要受難，還是他們的主對他們有意引導？(72:10)”

假如有人問，在“(善報惡報)…這一切都來自阿拉。(4:78)”和“…你所遭受的任何不測卻都是因為你自己。”(4:79)這兩節經文之間怎樣調合呢？

我的回答：豐收、飢荒、勝利、失敗都來自阿拉。但你遭受災難，那是阿拉對你所做的惡行的懲罰和罰贖。正如阿拉說：“你們所遭受的任何打擊，都是由於你們自己的行為所致，而他卻寬恕許多(罪行)。(42:30)”

按第二種解釋：善歸屬於阿拉，惡不歸屬阿拉是處於禮貌。但善惡都是阿拉創造的，創造善是阿拉的恩惠，創造惡則是他的公道。做惡的責任應歸屬於作惡者，而不歸於阿拉。

《古蘭》之所以把惡歸屬於人，是因為有下面幾種益處：

- (1)人類不敢對自己放縱不羈，因為禍患隨時可能出自於自身。
- (2)如果他受到別人的凌辱，也不再去和他計較，因為他知道這是由於自己的所作所為導致的。
- (3)他祈求阿拉賜他行善的“陶非格”(援助)，這樣他可獲得很多善行，同時可以避免很多害處。

第十三節 論阿拉的全知

大伊瑪目說：

阿拉知道虛無的東西在虛無時的情形，當阿拉使虛無的東西存在時，他知道它是怎樣存在的。阿拉知道存在物在存在時的情形，並且知道這種存在物將怎樣毀壞；阿拉知道，站立的東西在站立時的情景，當它坐下時，知道它坐的情景。阿拉的知識不會有絲毫變更，也不會產生新的知識。變更、產生只是在被造物方面。

他將萬物創造成能夠接受不信和信仰的，而後他呼籲、命令、禁止他們。

否認者做否認的事而變為否認者，否認者的否認和不信是阿拉對他的丟棄。

歸信者做歸信的事而變成歸信者，信道者的招認和信仰是阿拉對他的提拔和襄助。

阿拉由阿丹的背脊骨上創造出了像原子似地許多子孫，並賦予他們智慧，而後他呼籲、命令、禁止他們。當時，他們承認了阿拉是養主，自己是僕人。而後否認者變更了天性的信仰，歸信者肯定了天性的信仰。

註釋：

“阿拉知道虛無的東西在虛無時的情形”，即他知道不存在的事物的情形。

“當阿拉使虛無的東西存在時，阿拉知道它是怎樣存在的”，甚至知道什麼東西不存在。假若它存在，會是怎樣的。

“阿拉知道存在物在存在時的情形，並且知道這些存在物將怎樣毀壞”，即當阿拉意欲使存在物

毀滅時，知道它是怎樣毀滅的。阿拉的知識永遠不會改變。

“阿拉知道站的人在站立時的情景，當他坐下時，已知道他坐了”，阿拉的知識不會因為某種事物運動的變化而變化，或事物的新生而新生。

“動作的變化只是在被造物中”，阿拉是超絕於這些變化的。

“他將萬物創造成能領悟不信和信仰的”，即容納不信的(罪過)和信仰的(光明) 的。正如阿拉說：“是他曾造化你們，然後你們當中就有隱昧者和歸信者，阿拉是全觀你們行為的。(64:2)”

“而後他呼籲、命令、禁止他們”，即當他責成他們義務的時候，用傳達者的口氣呼籲他們，並命令他們歸信與順從，禁止他們不信和違抗。

“此後否認者因做否認的事而成為否認者，這是阿拉對他的拋棄”，使他們不會取悅於阿拉，這是阿拉的公道。正如《古蘭》所說：“阿拉沒有虧他們，但他們在自虧。(3:117)”

“歸信(順從)者做歸信(順從)的事而變成歸信(順從)者，那是阿拉對他的襄助和提拔”，正如阿拉說：“阿拉對人類是有宏恩的，但是大部分人不感謝。(2:243)”

“阿拉由阿丹的背脊骨上創造出了像原子似地無數子孫”。即人類一開始由阿丹的背脊產生出來，接著，由他的子孫中男人和女人們繁衍，一輩接一輩。

“像原子似地”，即極其微小的形象，其一部分是黑色地，一部份是白色地，分散於阿丹的左右兩旁。而後，“(阿拉說：)難道我不是你們的主嗎？”他們說：“怎麼不是呢？我們已作證了。(7:172)”

“他命令他們和禁止他們”，即命令他們歸信和行善，禁止他們不信和做惡。從這時起，他們已有了信仰 --- 天性的信仰。

所以，他們都是在信仰的天性上而產生的。阿拉說：“你要自然地傾向正教，那是阿拉賦予人類的天性。(30:30)” 穆聖(主賜福安)說：“凡是被產生的都被賦予伊斯蘭的天性，而後其父母使其成為基督教徒、猶太教徒或拜火教徒。”除非重新表白信仰。

阿拉與人結約，這是《古蘭》和聖訓肯定的。《古蘭》肯定的有：“當時你的主從阿丹子孫的背部產生出他們的後代，並使他們為自己作證。(阿拉說：)“難道我不是你們的主嗎？”他們說：“怎麼不是呢？我們已作證了。”(7:172)

聖訓肯定的有在《米什卡特》和其他的聖訓集成中已傳述並在聖訓剖析中得到肯定。

穆爾特齊賴派主張敘述阿拉在無始與人結約的經文和聖訓是一種喻義。對穆爾特齊賴派的這種主張，我們已在專門論述這個議題時，已有反駁，故不再贅述。

有位註者表示：由上述觀點以及引證的《古蘭》、聖訓可以看出，多神教徒的嬰兒在火獄裡邊被釋放的觀點是不無道理的。不是嗎？“沙里亞”(伊斯蘭教律教義大法)中有如此論述：從未接觸過伊斯蘭並對阿拉一無所知的成年人，在後世可以得到寬恕，其證據是阿拉說：“我不是懲罰者，直到我派遣一位使者。(17:15)” 不過很多聖訓在這方面有所差異(抵觸)。

發赫爾·伊斯蘭·阿立·伯孜德韋在論述從未接觸過伊斯蘭的人時說這種人緊緊靠理性(而非根據經典)不能算作被責成之人(穆坎來夫)。

又說：這種人當他不知道信仰是什麼？迷信是什麼？同時未相信任何與伊斯蘭信仰相牴觸的宗教時，在後世可以得到減刑。倘若他能夠辨別迷信而加以崇拜，或相信迷信但未表示者，他不可以得到寬恕。

“在結約之後，否認者變更了天性的信仰，歸信者肯定了天性的信仰”。古努韋解釋有關人類形成的經文時援引了兩種觀點。

第一、經註學家的觀點(即，正統派所有伊瑪目的觀點)，那就是穆聖(主賜福安)所說：“阿拉創造阿丹後，用右手拍了一下他的脊背，忽然間無計其數的子孫產生了。”阿拉說：“你們當競相爭取你們主的恕饒和為歸信安拉及其使者的人們準備的樂園，…(57:21)”；接著，他用左手拍了阿丹的脊背，突然間產生了無計其數的子孫，阿拉說：“我已為火獄創造了很多精靈和人類(7:179)，他們將作墜入火獄的工作。”

宿命論派遵循了這段聖訓的字面意義，他們說，阿拉在創造之時信士就是信士，非信士就是非信士。伊卜厲斯原本就是不信者，大賢艾布·伯克爾和大賢歐麥爾在伊斯蘭之前即已是信士，所有先知在接到啟示之前已是先知，先知優素福的弟兄們在忌妒優素福時仍(已經)是先知。

正統派說，先知優素福的弟兄們悔罪以後才成為聖人的；伊卜厲斯後來才變成不信道的，這種主張與“伊卜厲斯”原本就是不信道者”並不矛盾。

假若事情像宿命論派說的那樣，那麼，伊卜厲斯不會做任何善功，大賢艾布·伯克爾和大賢歐麥爾不會犯任何錯誤。所以宿命論派提出的不信道者天生就是不信道者，信士天生就是信士的說法，是缺乏說服力的。

我們主張，人有自由的意志，有選擇善惡的能力。但成功只屬於阿拉。正如《古蘭》所說：“…你們歸信阿拉及其使者，(48:9)”假若歸信者原本就是信士，則不必用“你們歸信”這句話來命令他們了，並且也不必用“難道我不是你們的養主嗎？(7:172)”這句話呼籲他們了。

賽義德·朱巴爾由伊本·歐麥爾傳述，穆聖(主賜福安)在解釋阿拉與人類結約的經文說：“阿拉

在阿丹的脊背上與人類結約，而後，在阿丹的脊背處生產像原子似的無數子孫，並把他們撒在阿丹的面前，此後，他使他們成形，並賦予他們理智和語言。然後，面對著他們說：‘難道我不是你們的養主嗎？’他們同聲回答：‘是，你是我們的養主！’”

第二、理性主義者的解釋，他們說：“阿拉由父親的脊背中取出子孫。起初是一滴精液，隨後阿拉通過父親把精液注入母親的子宮內，而後成為一塊血，隨後又變成一塊肉團，逐漸變成五臟俱全，五官端正的一個人。阿拉要讓他們通過觀察自身的奇妙形成和構造來求證他(阿拉)的存在和獨一，他們不禁讚嘆地承認：‘主啊！’”

有人說兩種觀點並不矛盾，可以調合。

穆爾特齊賴派主張，上述經訓是一種喻義。穆派是傾向第二種觀點的。他們認為，理性未加解釋的一切，不能妄加遵循，他們根本就是崇尚理性。

阿拉在創造靈魂的同時，創造了肉體，或在創造肉體以前創造了靈魂，《古蘭》對此的論述是含糊的。故聖訓進一步解釋說：阿拉在創造身體之前五十萬年時，就已創造了靈魂。但呼籲是屬於身體與靈魂二者，正如一起被復活一樣。

第十四節 論人有自由的意志

大伊瑪目說：

阿拉沒有逼迫一個人不信或歸信，也沒有強迫性地將一個人造成信士或非信士，而把他們創造成獨立的一切個體。信仰和不信是人的行為。阿拉知道不信道者在不信時的不信，當他(不信道者)歸信時，他(阿拉)知道他(不信道者)在歸信時的歸信，他(阿拉)的知識和德性不會有絲毫變更。

註釋：

“阿拉沒有逼迫一個人不信或歸信”，即他沒有強制性的在一個人身上創造順從或叛逆等行為，他在人們身上創造這些行為的同時，首先創造了選擇善惡的意志。逼迫一個人做一件事，意味著讓他去做他原本不喜歡的事情。要是給他自由那他絕不會做。如信士，當有人強迫他說出有損於信仰的話時，逼迫無奈時，他可以在口頭上應付一下，而他的心還是穩定在信仰上的。又如偽信士，當有人強迫他歸信時，他表面上像是信士，但內心是一直不信的，所以，不信道者不可以對自己的不信尋找藉口。

同樣，信士也並非注定是信士的。但信仰是信士所喜愛和選擇的。正如不信為不信道者所選擇的和喜愛的一樣。阿拉說：“…而各成派系的人。每一派都因自己所堅持的而洋洋得意。”(30:32)。

“阿拉沒有強迫性地將他們創造成信士或非信士”，但把他們創造成獨立的、有理智和思維的、接受信仰的能力和自由選擇善惡能力的人，“故信仰和不信是人的行為”。

“阿拉知道不信道者在不信時的不信，當他(不信道者)歸信時，他(阿拉)知道他(不信道者)在歸信時的歸信，他(阿拉)的知識和德性不會有絲毫變更”，即，他(阿拉)的知識不會因為一個人的歸信或不信而有所改變。

第十五節 論人的行為是自己營謀的

大伊瑪目說：

人的一切所作所為，如：運動、靜止，都是他們自己真實的營謀。阿拉是創造這些行為的。

註釋：

“人的一切所作所為，如：運動、靜止、不信、信仰、順從、叛逆，都是他們自己真實的營謀”，這話是本義，而不是喻義。意思是：人的所作所為不是受到強迫後才幹的，而是人們自由選擇的，每個人都可根據自己的欲望和傾向，完全是不受逼迫的。不像穆爾特齊賴派所主張的：人是自己的自由行為的創造者。也不像宿命論派所主張的：人不具有營謀和自由的意志。“**我們只崇拜你，只向你求助**”(1:5) 這節經文足以駁倒穆、宿兩派的主張。

綜上所述，營謀與創造的區別在：“營謀”不能獨立於營謀者而存在，但獨立於創造者而存在。

有人說：通過若干工具而產生的所作所為稱為營謀，反之稱為創造；阿拉所創造的，與人的能力毫無關係的一切，稱之為阿拉的德性，但不是人的行為。如顫慄者的運動一樣，與人的能力和意志有關的稱之為阿拉的創造，也稱之為人的行為或營謀，例如：有意識的運動。

總之，一切行為，如隨著打擊而產生被打者的痛苦，隨人的破壞而產生玻璃的粉碎，都是憑著阿拉的創造，而穆爾特齊賴派主張，都是人自己創造的。

“**阿拉是一切行為的創造者**”，即阿拉是按自己的意志創造人的一切行為的，《古蘭》說：“**阿拉是萬物的造化者。(39:62)**” 人的行為亦屬於“事物”的範疇。阿拉說：“**難道造物主就像不能造化的（偽神）嗎？(16:17)**”又說：“**而阿拉造化了你們和你們所製作的那些。(37:96)**”即創造了你們的行為和你們所作所為的。

艾布·哈尼法利用上述經文駁倒了阿姆爾·本·歐伯德。(註1)

(註1) 阿姆爾·本·歐伯德(?-762) 伊斯蘭教穆爾特齊賴派創始人之一，與瓦綏勒·本·阿塔同為該派領導。曾投師哈桑·巴士拉，他與瓦綏勒一同主張犯大罪者即不是穆民，也不是卡非爾，兩人聯合發展其學說，當時盛興於伊斯蘭世界。

聖訓說：“阿拉是創造一切創造者和他們的行為的。”

如果有人是自己行為的創造者，那麼，他應該知道自己行為的細節。(即，他想要做一件事，但由於受種種原因制約，另時變卦，沒有做成。)所以，阿里說：“我以臨時變節而認識了阿拉。”

穆爾特齊賴派把阿拉的德性侷限在“**阿拉是萬物的造化者。(39:62)**”這節經文之中，因此，他們主張阿拉的言語是被造的。卻把被造物的屬性未納入這節“經文”之中，因而他們主張人是自己行為的創造者，而不是阿拉。這是件很奇怪的事情。

至於，“**…當你射擊時，你也沒有射擊，而是阿拉射擊了，(8:17)**”這節經文的意思：從行為的角度而言你射擊了，從創造的角度而言你並沒有射擊，只不過是阿拉在你(穆聖(主賜福安))身上創造了射擊的行為罷了。其實，真正的射擊者是阿拉。

大伊瑪目在其著作《囑托》中說：“我們承認，僕人同著他的一切行為包括‘口裡表白’和‘心理信實’都是阿拉創造的，如果行為者本身是阿拉創造的，那麼其行為有何爭論呢？”

證據表明，萬物的存在要靠造物主，那是因為萬物本身是可有可無的事物。當可有可無而存在的人其存在求助於造物主的話，那麼，他所具有的一切行為更應求助於造物主。這就是以下經文的意思：“**…阿拉是無求的，而你們才是有需求的…。(47:38)**”即，你們包括你們的屬性、工作以及各方面都必求於阿拉--起初靠阿拉的創造，而後靠阿拉的調養和襄助。

大伊瑪目在其著作《囑托》中說：“我們承認能力與行為是並存的。假若能力先於行為而存在，那麼，人的運動不必依靠阿拉，這是違背《古蘭》明訓的。倘若能力後於行為而存在，那麼，行為不經能力而產生，這是不可想像的。”換句話說，行為不經阿拉的能力和本人的能力而成就是不可想像的。

“我們承認阿拉是萬物的創造者和供養者，人類對此沒有任何能力”，人類是脆弱的、無能的。

“用非法手段得來的財物是非法的，合法手段得來的財物是合法的。”

“人有三種：虔誠的信士；沉湎於迷信之中的非信士；善於偽裝的偽信士。”

“阿拉在信士上規定了善功，在非信士上規定了信仰，在偽信者上規定了虔誠。因為阿拉說：**‘世人啊！你們要敬畏你們的主，他由一個人造化了你們…(4:1)**。’意思是：眾穆民啊，你們當順從阿拉；不信者啊，你們當歸信阿拉；偽信者啊，你們當虔誠敬拜阿拉。”

當我們堅信阿拉是萬物的創造者，我們就會知道在創造者上任何事物都不是當然的。

按理說，主張人是自己行為的創造者的人(指穆爾特齊賴)是多神教徒。正如“反宿命論派是我的教生的，麥朱西(註2)”，這段聖訓暗示的那樣。因為該派認為世界有兩個創造者，一是阿拉，他是善的行為者；另一是惡魔，它是惡的行為者。為此，中亞的許多長老對穆爾特齊賴派予以了嚴厲的批評，甚至他們說穆爾特齊賴派比麥朱西教更加惡劣。因為，麥朱西教對阿拉舉出一個匹敵，而他們(穆爾特齊賴派)則舉出很多匹敵。

(註2)意即“祆教徒”。

實際上，穆爾特齊賴派也是伊斯蘭學派之一，許多學者之所以嚴厲的批評他們，是為了以儆效尤。穆爾特齊賴雖主張人是自己行為的創造者，但他們也主張行為本是阿拉創造的，而人只是借助阿拉在他們身上創造的一些因素和工具而創造其行為的。何況他們從未主張阿拉有匹敵。

至於他們說：“假若人的一切行為是由阿拉創造的，那麼，阿拉就是站立者、坐者、吃者、喝者、行奸者和偷盜者”(主啊！這是多麼荒謬的主張)。

我們回答：一個人具備某種行為，這並不意味著他創造了某種行為(他們並不主張人類身上所具有的某些特性是阿拉創造的)，故創造那些特性是阿拉的行為，而被造的(如運動)是人的行為，是人類身上所具有的。但阿拉並不具有這種行為(如運動)。

至於經文“阿拉--最優秀的造化者真多福！(23:14)”和經文“...我(爾薩)將為你們用泥土製造一個...。(3:49)”這兩節經文中出現“造”一詞應解釋為“創作”和“賦形”。因為人類憑阿拉賦予他們的聰才智，能夠製造出一些東西來。

伊本·赫馬目解釋說：倘若有人問，鑒於阿拉在僕人身上創造了行為的能力，因此，我們有必要知道自由的運動和不自由的運動之間的區別。要知道，能力是在別物身上產生效果的屬性。因為“能力”是能力者以自己的意志對某件事物產生影響的一種德行，而獨立的兩個作用者(創造者和行為者)對同一件事物發生作用是不合理的。故人們是以阿拉在他們身上創造的一種新的能力而創造自由的行為的(，否則就是宿命)。

我們回答：例如運動，它是阿拉在僕人身上創造的一種德行，也是人類能力的結果。故也被稱為“營謀”。這裡沒有逼迫性，因為處在人類能力的一切都在自由的意志之中，這種“關係”稱之為“營謀”。

至於穆爾特齊賴說的獨立的兩個作用者影響同一件事物不合理，這個問題的答覆是：一件事物處在兩種能力(創造的能力和營謀的能力)之下，這並無不可，不合理的只是兩個作用者影響同一件事物。

《教義學大綱》中說，所謂在人類身上具有的能力就是：當僕人想做一件事情的時候，阿拉在他身上創造了那種做的行為，同時要具備各種工具和條件。

第十六節 善惡都是阿拉的意欲

大伊瑪目說：

僕人的所作所為都關係阿拉的意欲、知識、判決、定然。

一切善功都是以阿拉的命令、喜悅、情願、知識、意欲、判決、規定存在的；

一切惡行也是以阿拉的知識、判決、規定、意欲而有之，但不以他的喜悅、情願和命令。

註釋：

“僕人的所作所為”，即盡管善惡是人們自己所營謀的，但它是以阿拉的意欲和意志而產生的，而且關係著阿拉的知識、判決和定然。所以阿拉是意欲“不信”和“叛逆”被稱之為惡的，正如他是意欲“信仰”和“順從”被稱為善的一樣。

“一切善功”包括每一件主命和聖行，無論多少“都是以阿拉的命令(即阿拉說：‘你們當服從阿拉及其使者。(3:32 / 3:132)’)、喜悅(即《古蘭》曰：‘阿拉確實是喜愛敬畏者的。’)、情願、知識(即首先在作證世界萬物關係他的知識，而後在創造世界萬物關係他的創造)、意欲、意志、判決、規定(即首先他加以規定和記錄，而後他使善功惡行出現在物質世界，隨後加以肯定，最後在後世加以

清算和報償)”。

“一切惡行”無論大罪小罪“都是關係阿拉的知識、判決、規定和意欲”，阿拉若未意欲則它(惡行)絕不會發生。“但不以他的喜悅”，因為阿拉說：“倘若他們背離，阿拉確不喜愛隱昧(不信)者。”(3:32/30:45)，因為不信會引起阿拉的惱怒，而得不到他的喜悅，“也不以他的命令”，阿拉說：“的確，阿拉不命令做醜事。(7:28)”所以，“不信是阿拉的命令”是不可想像的。這是前輩學者們的一貫主張。

前輩學者認為：可以將一切行為籠統地歸屬給阿拉，即可以說：萬物都是阿拉的所為。有人主張不宜細分，也不宜說出，更不宜說阿拉意欲了不信、不義和放蕩，因為如此說法會使人誤解為不信的言語，同時，為了保持對阿拉的敬畏，應說阿拉創造了萬物，不能說他創造了汙穢。

一位註釋者解釋大伊瑪目的論述(原文)時表示：所有善行和惡行都是阿拉創造的結果。“瓦吉布”一詞，是對所有佳行的一種概括(而不是專指當然功修) 的表示。

關於這個課題，大伊瑪目在其著作《囑托》中解釋：我們承認行為分為三種：

- (1)主命，它包括誠信方面的主命和遵行方面的主命，也包括主命(法勒孜)和副主命(瓦吉布)；
- (2)餘功，包括聖行、嘉言、副功；
- (3)惡行，包括非法、可憎行為。

“主命是以阿拉的命令、意欲、喜悅、情願、判決、定然、意志、促成、創造、判斷、知識和記錄而肯定的”。

表面看來，意欲和意志有區別。“意欲”是無始的德性，體現於作證(精神)世界，而“意志”則是在物質世界中與創造發生關係時產生的。阿拉至知。

“判斷”和“判決”也是有區別的，如果“判斷”指無始的判決，則同義；倘若指“你有吧！”(2:117 / 16:40) 這命令句，那是有區別的。

據傳阿布杜·占巴爾·赫姆達尼法官(穆爾特齊賴派長老之一)有一天去拜訪沙赫布·吾巴德，當時艾布·伊斯哈克·伊斯拉葉尼教授(正統派伊瑪目之一)也在該處。當阿布杜·占巴爾一見到艾布·伊斯哈克教授就說：“清哉！不染邪惡的主宰！”教授立刻糾正說：“清哉！無不如的主宰！”法官問：“難道阿拉意欲人們違抗他嗎？”教授回答說：“那麼，難道人們逞強地違抗他嗎？”法官問：“你告訴我，如果阿拉阻止我走上正道，他注定要我叛教的時候，他優待了我還是虐待了我？”教授說：“如果你身上所具有的東西阻止你走正路，那麼他虐待了你；如果屬於阿拉的阻止你走正路，那麼，這是阿拉的安排，他將他的恩惠專慈給他意欲的人。”法官啞口無言。

第二章 論聖人

第一節 論所有先知

大伊瑪目說：

所有先知，他們是(在犯小罪、大罪、不信的罪、以及一切惡行上)受到保護的。有些先知曾經犯過一些過失(這種過失，在凡人看來根本不是錯誤的過失)

註釋：

“眾先知”包括所有使者，著名的和一般的。即從人祖阿丹開始至穆聖(主賜福安)為止，共十二萬四千有餘的聖人。

“他們是在犯大小罪和不信的罪以及一切惡行上受到保護的”。這裡專門提出不信的罪，是因為它是大罪之最大罪。

“格巴義哈”(惡行)是指殺人、行奸、雞姦、偷盜、誣陷貞潔之婦、弄邪術、臨陣逃脫、中傷、吃高利貸、吞食孤兒財產、虐待僕奴等。

賽義德·本·朱巴爾說，一個人問伊本·阿拔斯：“大罪有幾種，是七件嗎？”他回答說：“與其說是七件，還不如說七百件，但懺悔之下無大罪，常幹之下無小罪”。

學者們對大罪有不同的定義，伊本•西林說：“阿拉在《古蘭》中所禁止的一切都是大罪”。

哈桑和賽義德•本•朱巴爾等說：“在《古蘭》中伴隨著警告而提出的一切都是大罪”。

須知，有意識地放棄一次主命或副主命便是大罪；有意識地犯一件違禁之物(“哈拉目”)也是大罪；有意識地、懶惰地放棄一件聖行或犯一件可憎的行為是小罪；經常放棄聖行或經常犯嫌疑便是大罪。但這種大罪在性質上低於真正的大罪。因為大罪與小罪的關係是相對性的，(即：有大罪，就有小罪；有小罪，就有大罪；沒有大就分不出小，沒有小就分不出大。從這個角度而言，大罪就是大罪，小罪就是小罪。故所謂經常犯小罪是大罪，是指累計多的小罪，就能抵一件大罪而言。)所以有人說，善人的善行，針對上等人而言是過錯，就是這個意思。

“部分聖人曾經犯過一些過失”，這話是相對他們的崇高地位而言，正如人祖阿丹發生的過失一樣。他吃了阿拉已禁止他吃的果實。這也是阿拉的義理所致，阿拉以此顯示他的“寬恕”這一德性，也同時說明人類意志的薄弱。因此，聖訓中提及：“倘若你們沒有犯罪的時候，阿拉也會造化犯罪之人，以便他們犯罪，而後求饒時阿拉饒恕他們的過錯”。

上述觀點是大部分學者的主張。而一部份蘇菲大師和凱拉姆學者對此持有異議，他們認為聖人們不可以有錯誤、疏忽和遺忘等現象。

至於穆聖(主賜福安)說：“我有時神智不清，故而每天向阿拉求饒一百次”。伊瑪目拉齊在其《凱比爾》經註中表示：所謂神智不清就是有一層幔簾不時蒙上他的心頭，像空中漂泊的白雲，它雖遮蓋不住太陽，但有時也能遮住陽光。伊瑪目拉齊並說：學者們對此段聖訓有以下幾種解釋：

一、阿拉使穆聖(主賜福安)預感到他去世以後在教民中將要發生的矛盾和災難，因此每當他想起這情事的時候，他的心上總是蒙上一層幔子。故他不斷地為“穩買”求饒。這種解釋似乎有些離題，因為穆聖(主賜福安)盡管達到最高境界，但也不可能不斷地想著這些。

二、穆聖(主賜福安)的品級不斷地在升高，每當他從一個境界昇華到另一個境界時，他求阿拉不要使他停止不前。

三、聖訓中出現的“神智不清”一詞，指在修煉階段中要經過的“索庫爾”(心神迷惘)的品級，當穆聖(主賜福安)從此一品級回落到清醒的時候，他求阿拉不要讓他清醒。故有一段聖訓提及：“我與阿拉之間有個時間，在這個時間裡，天使吉卜勒伊里和作為使者的我也無法容進去(指有昇華到“心神迷惘”的境界的我才能達到)”。

四、穆聖(主賜福安)每當達到“索庫爾”的境界時，總是求阿拉讓他趕快清醒過來，使阿拉隨時在他心上，以便達到“萬中見一，一中見萬”的，亦即“天人合一”的境界，這就是宣傳使命(奈本瓦)的品級。

五、“神智不清”暗示的是“馬西萬拉”(除阿拉以外的一切)，即當他想到教民的是是非非和在宣傳宗教道路上的一切阻礙物時，他的心上總是蒙上一層陰影。故聖訓中說：“你拜阿拉，猶如你看見他。”這段聖訓的意思是：你處在做阿拉的僕人的地位時，要達到在心上除阿拉外沒有任何私心雜念的程度。因此每當這些私心雜念縈繞著心頭時，他立刻向阿拉求饒。

艾布哈桑•貝克勒亞在他的著作中暗示了這種境界。蘇菲大師伊本•發拉齊也在他的《詩集》中暗示了這種境界：

假若在我的心上
除你以外
有任何私心雜念
那麼，我斷定
我已判教了

六、心靈不免產生一些雜念和私欲，穆聖(主賜福安)為避開這些念頭，不斷地向阿拉求護佑。

七、穆聖(主賜福安)經常自責自己的功修太少，無法報答主恩，故每天求饒一百次以作彌補。因此，蘇菲派女詩人拉比爾•阿達維雅說：“我們需要多多求饒(或，多方面求饒)”。

第二節 論先知穆罕默德

大伊瑪目說：

穆罕默德是被阿拉選拔的人，是先知、僕人和使者，他從未拜過偶像也從未幹過大小的壞事。

註釋：

“穆罕默德是被阿拉選拔的人，是先知、僕人、使者”，他指的穆罕默德先知是穆罕莫德·本·阿
布杜拉·本·阿卜杜蒙塔里布·本·哈申·本·阿卜杜麥那非·本·古沙亞·本·克拉比·本·卡爾白·本·路易·本·呢
力布·本·發赫爾·本·那祖爾·本·克那奈·胡宰麥特·本·穆迪里克·本·伊里亞斯·本·穆扎爾·本·奈扎爾·本·
瑪德·本·阿達納尼。以上就是他的家譜，眾學者對此沒有異議。

“是阿拉的先知”，有許多著作提到“阿拉的朋友”一詞，“是阿拉的僕人”，即與眾不同的僕人，
因為他是唯一的完人。

“是阿拉的使者”，也是一切宗教的革新者。聖訓說：“你們不要像猶太人驅逐爾薩那樣驅逐我。
你們應該承認我是阿拉的僕人和使者。”原文中“僕人”先於“使者”，是因為穆聖(主賜福安)先作為僕
人降於人世而後才成為使者的，同時說明他不但對這種稱呼不感到羞恥，反而感到光榮。

詩云：

你只管“僕人啊”來稱呼我吧

因為它是最喜悅的名稱

原文“先知”先於“使者”，是為了符合穆聖(主賜福安)在物質世界中的存在過程，同時提醒人們，
二者之間有區別。“先知”比“使者”較為統用。“使者”一詞專用於奉命傳達使命者，而“先知”一詞則
統用於所有得到啟示的人，無論是奉命傳達的與否。

法官伊亞孜(註1)說，大部分學者所持的正確主張就是：凡是使者都是先知，而凡是先知並不都
是使者。

(註1)伊亞孜(?-1149)馬立克派法學家，安達魯西亞人，也是位歷史學家和聖訓學家，有許多著作。

有人說，“先知”指未接到宣傳使命的人，還有人說兩者字面雖屬不同，但意義相同。伊本·赫馬
目也有此主張。

盡管如此，還是有區別的，因為《古蘭》提及：“在你以前每當我派遣一位使者或先知...。
(22:52)”至於穆聖(主賜福安)有時被稱為“使者”，有時被稱為“先知”，這是因為它具備了作為使者和
先知的一切特性。

“...但他卻是阿拉的使者和眾先知的封印...。(33:40)”這句經文明確證實了以下聖諭所表達
的意思：“我先於萬聖創造你，而後於萬聖派遣你”。

伊瑪目發赫林丁·拉齊(註2)表示：未遵尋先知的沙里亞(伊斯蘭大法，這也是哈奈菲學派的實學
家們的主張)，因為他從未做過任何先知的教民。但在為聖前他已具備了先知的品級，並通過阿拉的
默默感招，一直遵循著先知伊布拉欣和其他一些聖人的“沙里亞”中較為正確的律例。古努韋在《奈
斯斐教典詮釋》中也有此說法。

(註2)拉齊(?-1210)經助學家，生於賴伊，以“伊斯蘭的長老”而著稱，註有《克必爾》等經註典籍。

由此可見，穆聖(主賜福安)的聖品並不僅僅侷限在四十歲後的為聖時期，他自降世起就已經具
備了為聖的一些特性。聖訓說：“阿丹在精神與物質尚未聚合時，我已是聖人”。

上述聖訓是對穆聖(主賜福安)的一種獨特的描述，而不是他一生下來就是聖人，若是這樣他並
不優越於其他聖人，豈能值得稱頌呢？

穆聖(主賜福安)的為聖及其使命乃是通過奇蹟才得以肯定的，甚至他的一舉一動，一言一行可
以稱為一種奇蹟。

詩曰：

在蒙昧時代，

一個目不識丁的孤兒，

有如此的知識和教養，

還不足以成為奇蹟嗎？

又詩曰：

若他不具有奇蹟，

他的魯莽會帶來流言蜚語。

詩的意思是，一個人妄稱自己是聖人，謊言便使其顯露真相。甚至有人說，一個人不隱瞞真相，除非阿拉使它顯露。

“被阿拉選拔的人”，有言稱：“如果不是穆聖(主賜福安)，萬物不會存在”。

“他從未拜過偶像”，也從未拜過除偶像以外的東西，哪怕是一次，無論是在為聖之前還是為聖之後。因為“伊吉瑪爾”主張，聖人是絕對不犯罪的，盡管有人主張聖人們在為聖以前或許犯有小罪，甚至大罪。但這種主張不是公認的。至於穆聖(主賜福安)，如大伊瑪目說：“他從未犯過大小的錯誤”。

至於阿拉在《古蘭》中說：“阿拉恕饒了你，你為什麼不等辨清說實者和說謊者，就准許他們不出征呢？(9:43)”和“任何先知都不宜有戰俘，…(8:67)”等經文是針對他的崇高形象而言。

第三章 論聖門弟子

第一節 論四大哈里發的高貴

大伊瑪目說：

除使者之外，最高貴的是艾布·伯克爾，其次是歐麥爾·本·罕塔布，其次是奧斯曼·本·安發尼，其次是阿里·本·艾布塔里布(祈求阿拉喜悅他們)。

註釋：

使者降世之後，除使者之外品味最高貴的人是艾布·伯克爾，因為穆聖(主賜福安)以後再不會有聖人出世。至於先知爾薩，盡管穆聖(主賜福安)以後還會再來到世間，但他在穆聖(主賜福安)以前已經來到世上生活過。

有人說：大伊瑪目主張“之後”二字是指時間概念，這話也不無道理。

《舍熱哈·麥卡綏德》書中說：許多有名的學者一致認為，有四位聖人至今還活著，兩位在大地上，他們是先知黑孜爾和先知伊里雅斯。另兩位是在天上，他們是先知爾薩和先知伊德里斯。

總之，除穆聖(主賜福安)之外品味最高貴的人是艾布·伯克爾。他在伊斯蘭之前的名字是阿布杜·克爾拜。信教後，穆聖(主賜福安)給他取名為阿布頓拉。其父親的名字是艾比·古哈發，真名叫奧斯曼·本·阿米爾·本·克爾布·本·撒迪·本·特義目·本·瑪萊·本·克爾布·本·路易亞·本·呢里布·本·發赫爾。由於艾布·伯克爾為人忠厚、老實，而且信仰堅定，因而人們尊稱他“松地格”(值得信賴的人)。使者常常在禮拜時讓他代替自己領拜。他是當之無愧的信士的哈里發(使者的繼承者)。

兩真本聖訓集摘錄了阿伊莎的傳述，她說：“有一天，使者來到我的房間對我說：‘你叫一下你的父親與兄弟，我要寫一封遺言留給艾布·伯克爾，阿拉與穆斯林們只准許艾布伯克’。”

至於歐麥爾說：“如果我要指定接班人，那麼，優越於我的人也指定過(指艾布·伯克爾)，如果我不指定接班人，那麼比我更優越的人(指穆聖(主賜福安))也未指定過”，意思可能是穆聖(主賜福安)未以遺書指定接班人。若他(穆聖(主賜福安))留遺書，必定會留給艾布·伯克爾。當時他想留下遺書，不知為何放棄了，他只是說“阿拉與眾穆斯林們只准許艾布·伯克爾”。這句話比遺書更強。其實他已經以行動和言語指明了接班人是艾布·伯克爾，他示意要寫封遺書，但他很快想到，一旦留下遺書，穆斯林們就毫不猶豫地向艾布·伯克爾宣誓效忠，而將阿拉和大眾的意志拋開，所以沒有寫，以便給穆斯林大眾充分的民主和選舉自由。假若穆斯林們沒有認清接班人是誰，那麼，他(穆聖(主賜福安))一定會公開表明了。因此，在他去世後，除了賽義德·本·吾巴德(此人一直有爭做接班人的野心)外，眾穆斯林一致向艾布·伯克爾宣誓了效忠。因此當歐麥爾、艾布·吾拜德等幾位領袖人物首先向艾布·伯克爾宣誓擁戴後，有人建議要殺死賽義德。這時歐麥爾說：“讓阿拉殺死他吧！”此外任何一位聖門弟子沒有說過使者指定了以外的任何人，包括阿里、阿拔斯等。

伊本·班塔傳述，歐瑪爾·本·阿布杜·阿濟茲派穆罕默德·佐巴爾到達哈桑·巴士里那兒，佐巴爾問哈氏：“使者親自選定艾布·伯克爾為接班人了嗎？”哈氏回答說：“是啊！你的朋友對此有懷疑

嗎？以主起誓，他確實是個很和善的人，絕沒有爭奪權力的意圖。”

本文所說的品位高貴僅限於人類，因為品位高貴的還有上品的天使——吉卜利伊里、米卡伊利、伊斯拉菲利、阿茲拉義利以及載負“阿萊什”的天使、樂園中的小仙童，他們的品級雖低於先知和使者，但比普通人強得多。

“歐麥爾·本·罕塔布”。他的全名是伊本·腦菲里·本·阿布杜·烏扎·本·萊巴哈·本·阿布杜拉·本·蓋爾脫·本·達拉哈·本·阿丁亞·本·克爾貝，是古萊什部落阿丁亞家族人，被譽為“法魯克”，意即憎愛分明之人；或解釋為善於觀察真偽的人。因此，穆聖(主賜福安)說：“真理由歐麥爾口中說出來”；或解釋為善於區別真信士和偽信士者。眾學者一致肯定了他的優越性和繼承哈里發的合法性。

關於他的被暗殺以及眾信士向奧斯曼宣示擁戴的事在《布哈里聖訓集》中有詳細的敘述。

“其次是奧斯曼·本·安發尼”，他的全名是伊本·阿綏·烏瑪亞·本·阿布頓·舍姆蘇·本·阿布杜·麥納菲·本·古沙亞，是古萊什部落烏瑪亞家族的人，被譽為“孜努來尼”(擁有兩顆明珠的人)；因為，他跟使者的兩個女兒結過婚。穆聖(主賜福安)說：“要是我有第三個女兒，我必會讓嫁給他為妻”。有人說，除奧斯曼外，世上任何人從未娶過一位先知的兩個女兒。

“其次是阿里·本·艾布塔利布”，他的全名是伊本·阿布杜·蒙塔里布·本·哈申·本·阿布杜麥納非·本·古沙亞，是古萊什部落哈申家族的人。被譽為“穆爾特達”(令人喜愛的人)。他是穆聖(主賜福安)女兒法蒂瑪的丈夫，穆聖(主賜福安)的堂弟，是一位博學多才的人。因經常回答聖門弟子們提出的一些深奧的難題，而被後輩傳為佳話。穆聖(主賜福安)說：“我是知識的城堡，而阿里則是這個城堡的大門”；又說：“阿里是你們之中最善於判斷的人”。

以上四位(願阿拉喜悅他們)，他們的優越性在聖訓中隨處可見，他們的美德眾學者無一不知。

關於艾布·伯克爾優越於其他三位的最有力的證據是，使者在養病期間委託艾布·伯克爾為眾人的伊瑪目。因此聖門弟子們說：“使者為我們的教門而喜愛他，我們為什麼為我們的今世而不喜悅他呢！”因此大眾一致擁戴他為信士的哈里發。

《胡拉賽》書中有這樣一段話：“有兩個人，他們倆在教法知識和修養方面是一樣的，但其中一人在誦讀《古蘭》方面稍優於另一人，而眾人卻將另一人推選為伊瑪目時，大家都應受罪罰。”

艾布·伯克爾和歐麥爾優於後兩位，是遜尼派一致的主張，而奧斯曼和阿里的先後排列是大部份正統派學者的主張，庫法和巴士拉的學者對此持有異議。而拒絕派和穆爾特齊賴派的大部份學者則主張阿里優於艾布·伯克爾。正確的主張應是正統派所排列的，這也是大伊瑪目明確表示的。

《教義學大綱》提到前三輩也是這樣排列的，如果他們對此有依據，就不會那樣做。但有一點值得注意，即他們在奧斯曼和阿里的先後排列上似乎有點猶豫，因為正統派們只承認兩位長老(艾布·伯克爾和歐麥爾)的優越性、熱愛哈桑、侯賽因作為他們的標誌。

公正的說，如果“艾夫祖里也”(優越)指的是回賜的最多，那麼還可猶豫；若指的是優點，那就不能猶豫了。

這裡的“優點”是指奧斯曼和阿里之間作比較，而不在四位之間，正如大部分經註學家所解釋的那樣。當他們聽到“若指的是優點，那就不能猶豫了”這句話時就說：“這有什麼猶豫的呢？他們每個人的優點在當時是人人皆知的、家喻戶曉的。他們每個人的行為和完美的品德經常在我們中間流傳(誰先誰後，這還有什麼可爭議的？)，除非固執己見，違背正常的理性和思維”。又說：“有些後輩學者的主張也很含糊，他們說：在他們的一人身上看到的優點，在另一人身上也存在；一人具備一種優點，而另一人卻具備另一種優點；一種優點也可能會超過很多優點，這要看具優點者自身的天賦或品級而定”。

還有一位經註者說：奧斯曼和阿里之間不能猶豫，必須承認阿里優越於奧斯曼，因為有關阿里的品級及品質方面的聖訓不勝枚舉。有評論說，這句話中有一股“拒絕派”的意味。

這位註者反駁說，阿里的優越及高尚方面的聖訓確實很多，而且多是連續的聖訓，任何人都不可否認這一點。如果因此而稱拒絕派，那麼在知識界上沒有一個是遜尼派了。

顯然，阿里優越於艾布·伯克爾和歐麥爾的主張是違背正統派的觀點，只是在奧斯曼和阿里的先後排列上，後輩少部分學者有點含糊了，其中有艾布·杜菲勒等。

我們所主張和認可的是：艾布·伯克爾優越於其他三位是無可非議的，原因是使者委託他給眾人領拜，而最適合伊瑪目者就是最優越的人，這在教內是公眾皆知的。當時，阿里以及聖門弟子們也在麥地那，而使者卻指定艾布·伯克爾為伊瑪目，這充分證明艾布·伯克爾比其他弟子優越，甚

至有一次艾布·伯克爾退後了，歐邁爾想領拜，這時使者說：“阿拉和眾穆斯林只准許艾布·伯克爾”。

使者指定他為眾人的伊瑪目(領拜師)，象徵著哈里發的位置，因此聖門弟子們說：“使者為我們的教門而喜歡他，我們為什麼為我們的今世而不喜歡他呢？”

這話是他們在白尼·賽爾德的家裡經過協商一致推選艾布·伯克爾為哈里發後說出的。要知道，大眾的決議就是斷然的證據，因為穆聖(主賜福安)說：“我的教民不會在迷誤上協調一致。”

當時，除阿里外所有人都向艾布·伯克爾宣示了擁戴。

阿里未與眾人一起宣示擁戴，是因為他當時正在悲痛之中，同時還要料理穆聖(主賜福安)的後事和完成使者的遺囑。根本沒有時間去考慮哈里發以及向艾布·伯克爾宣示效忠的事。當他料理完後事，當著眾人向艾布·伯克爾宣示擁戴。

什葉派認為，阿里遲遲未向艾布·伯克宣示擁戴是因為不滿他的篡權行為，但這話沒有根據。

艾布·伯克爾去世後，眾穆斯林按他的遺囑推選歐麥爾·本·哈塔布接替哈里發職位，成為的二任哈里發。遺囑如下：

奉普慈特慈的阿拉的尊名

這是艾布·伯克爾·本·艾比古哈發在生命的最後一刻就哈里發問題的遺囑，鑒於哈里發將肩負伊斯蘭宣傳之大業，我特推薦歐麥爾·本·哈塔布為你們的哈里發，我認為他是最適合的人選……。

歐麥爾被暗殺後，哈里發職位遲遲未決，於是眾穆斯林決定將選舉權交給奧斯曼、阿里、阿布頓·拉赫曼·本·奧非、塔里哈、佐巴爾和塞爾德·本·艾比宛朵斯等六位德高望重的弟子，在他們中選出最適合者接替哈里發職位。

上述六位弟子是歐麥爾生前把他們列為接替自己的人選，但他在這六位中看不出誰最適合作接班人，想要徵求大家的意見，於是他說：“既使這幾位二比四分為兩派，你們得支持其中有阿布頓·拉赫曼的一派，並把選舉權交給他，讓他仲裁吧！”

於是大眾按歐麥爾的遺言把選舉權交給了阿布頓·拉赫曼，他當著眾人的面向奧斯曼宣示了擁戴，於是大眾跟著他一起向奧斯曼宣示了擁戴。

奧斯曼犧牲後，哈里發職位又成了懸而未決的事，於是遷士和輔士中的首腦們湧到阿里那兒，要求他接替哈里發職位，並向他宣示了擁戴。他們認為，阿里最有資格接替哈里發職位。

至於部分穆斯林拒絕支持阿里任哈里發並且反對他(如駝驕戰役、綏芬戰役等)，這並非意味著他的接替哈里發是非法的，也並非意味著反對派的不公，而是部份穆斯林在分析形勢上出現了不當(他們認為，阿里遲遲未查出殺害奧斯曼的兇手是一種失職，甚至有人懷疑阿里參與了謀殺)。以穆阿維葉為首的公然指責阿里為了篡權，迫使奧斯曼上前線以致被殺，而阿里則辯解說：“要是你們這樣說，你們也可以指責穆聖(主賜福安)殺了他的叔父哈姆扎”。

阿里被暗殺時，(哈里發時代前後經歷了)正好三十年，從此真正的哈里發時代結束，以後的各時代都是王朝，盡管習慣上稱哈里發也罷。

穆聖(主賜福安)說：“我以後，哈里發將延續三十年，以後的都是暴君。”

第二節 論四位哈里發的合法性

大伊瑪目說：

他們四位都是站在真理堅持真理的，他們都應受到穆斯林的尊敬。我們應提及他們好的一面。

註釋：

“他們始終是站在真理一邊堅持真理的”，即他們始終保持著阿拉賦予他們的高尚的品德和情操，他們的這種作風始終沒有改變。

這句話駁回了拒絕派，他們妄言除阿里外，其他三位的那種使者時代的作風已經隨著時間的推移有所改變。同時也駁回了海瓦利吉派，他們將阿里及其追隨者以及穆阿維葉及其同夥斷為不信者。他們認為，這些人犯了殺信士罪--失去信仰的大罪。

“他們每個人我們都一視同仁”，即我們對其中的任何一位不說三道四。穆聖(主賜福安)說：“你

們不要辱罵我的弟子”，阿拉說：“遷士和輔士中的先驅，以及那些追隨他們行善的人，阿拉喜悅了他們，他們也喜愛阿拉……。(9:100)”

“伊吉瑪爾”(公議/公決)一致決定四位哈里發都是遷士的先進者，他們理所當然地最先進入阿拉的喜悅之中，這節經文肯定了他們的正信、優良的品質以及高尚的道德。如果誰對此有異議，那麼他必須引證相反的證據來證明他們(四位哈里發)的不足。

眾學者們一致決定，否定艾布·伯克爾的“相同”為不信者，它與否定其它聖門弟子的“相同”不一樣，因為艾布·伯克爾的“相同”是《古蘭》提到的，阿拉說：“**如果你們不協助他，那麼阿拉已經襄助了他(穆聖)**。當時，隱昧(不信)者驅逐兩個人中屬於第二位的他。當時他們倆在山洞中，當時他(穆聖)對他的同伴說：‘不要憂慮，阿拉是跟我們在一起的。’(9:40)”

經註學家們主張這節經文中提到的“同伴”指的是艾布·伯克爾，這暗示了艾布·伯克爾是聖門弟子中品級最高貴的人，因為經文提到“兩人的第二個”，意指最貴的聖人下面的最貴的人。

“我們應只提及他們好的一面，不論一起還是單獨提及”，有著作說及，我們只提所有聖門弟子的優點，如果我們聽到他們有什麼不足之處，我們堅信這是由於我們自己理解上的問題，何況他們的失誤是暫時的，最終他們還是回歸到真裡一邊了。後輩對他們應該有好的理解，因為穆聖(主賜福安)說：“最好的時代莫過於我的時代。”又說：“當有人提到我的弟子的時候，你們不要發表意見。”因此，眾學者一致主張在奧斯曼和阿里之間的矛盾產生以前聖門弟子都是公正廉明的。有人說，以後的也不例外。穆聖(主賜福安)說：“我的弟子猶如群星，你們追隨其中的任何一位，你們就會走上正路”。

伊本·達基蓋·阿德的一本教義方面的著作中說：“他們(聖門弟子)之間所發生的矛盾和分歧，其中的錯誤和不足，我們不應當談論，我們應當用最好的方式加以解釋，因為阿拉對他們的讚揚在先。以後發生的一些流言蜚語，可能是由於理解上的錯誤，也有可疑之處，它不會損壞好的和正確的一面。”

伊瑪目沙斐儀說：“聖門弟子之間出現的矛盾(即指奧斯曼和阿里以及穆阿維葉之間的矛盾)是一段血淚史，阿拉讓我們引以為鑑，故我們不可用它污染了我們的舌頭。”

阿里和阿伊莎之間的矛盾有人問伊瑪目艾罕麥德，他運用一段經文來回答：“**那是已逝去的民族，它有它的工作，你們有你們的工作，關於他們的工作，你們不受責問。(2:134)**”

大伊瑪目說：“要不是阿里，我們分不清海瓦里吉派的路線”。

第四章 論犯大罪者

第一節 論對犯罪者的論斷

大伊瑪目說：

我們不能隨意斷定一位穆斯林為不信道者，盡管他犯有大罪。但如果他認為自己的罪惡合法的話，斷然的證據肯定他是不信道者。我們在他身上不剝奪“伊瑪尼”的名稱。

註釋：

即我們不會把一位穆斯林以他的罪惡而斷為不信道者，不像穆爾特齊賴那樣主張犯大罪者不是信士，也不是不信道者，他們確定一個中間位置，同時主張犯大罪的人永居火獄。

至於傳說大伊瑪目對賈西米說：“不信道者啊，請遠離我吧！”這是一種喻義，因為在大伊瑪目的其它論述中並沒有將犯大罪者斷為不信道者的話，盡管他是一個新生異端者，只要他是朝向卡爾拜(天房)的人。

“我們仍然稱他為真實的信士”，而不是隱喻的表達，因為“信仰”是“心裡誠信、口裡承認”，至於“身體力行”，正統派主張它是信仰的補充，海瓦里吉派和穆爾特齊賴派主張它是信仰的條件或組成部份。這是各個學派之間矛盾的焦點。

“也可以稱它為一個壞信士”。所謂稱“信士”，是因為他在心裡誠信、口裡承認；所謂“壞”，是因為他經常在犯罪。

“不能稱他為不信道者”，是因為他沒有走出信仰的圈子。

上述關於犯有大罪者是否還是信士這個爭議的根源是這樣的：穆爾特齊賴的鼻祖瓦綏勒·本·阿塔依脫離了哈桑·巴士里的講座，並宣布犯大罪者既不是信士又不是不信道者，他屬於兩者之間的一個位置。因此，哈桑·巴士里說：“瓦綏勒已經脫離了我們”。後來人們稱他們為“穆爾特齊賴”（意為“脫離派”）。而他們自稱“公正派”，因為他們主張阿拉應當獎賞順從者，應當懲罰違抗者，並主張阿拉並不具有無始的德性。繼後它們深入研究教義學並引進希臘哲學家的觀點，以其作為學說的原理。他們的主張很快遍及四方。

直到謝赫艾布·哈桑·艾什爾里問了他的老師朱巴義：“假若有三個兄弟，老大順主而死，老二違抗主而死，老三自小夭折，請問老師他們的歸宿怎樣？”朱巴義說：“老大當受樂園之賞，老二當受火獄之罰，老三既不受賞也不受罰。”

艾什爾里問：“假若老三說：‘我的主啊！你為什麼使我夭折不讓我長大呢？要是我長大以後我就順從你、歸信你，然後進入樂園’。”朱巴義說：“阿拉將對他說：‘我的確知道你長大後必違抗我，因而投入火獄，所以夭折對於你是最適宜的’。”

艾什爾里又問：“假若老二問阿拉：‘你為什麼不讓我夭折，以免我違抗你，因而投入火獄。’這時阿拉怎樣回答呢？”朱巴義啞口無言。

艾什爾里拋棄朱巴義的主張後與自己的追隨者一道，一面駁斥穆爾特齊賴的主張，一面證實至聖遺教所言明而為聖門弟子所一致承認的一切信條，所以他們被稱為遜尼派。

此後，他們將希臘哲學翻譯成阿拉伯文，甚至將物理學和玄學混入教義學中，且涉及數學，假若不是經訓明文證據，伊斯蘭教義學與希臘哲學已經無法區別了。從此凱拉姆學受到貶斥。

古努韋提到有人稱大伊瑪目是展緩派，原因是他未對犯有大罪者作出論斷，而將此推遲到阿拉的意志，並說大伊瑪目曾這樣說：“我對犯大小罪惡者抱有希望，同時感到擔心；我對犯小罪者抱有希望，對犯大罪者感到擔心”。

謝赫阿布杜·嘎迪爾·哲拉尼在他的《尋求真理者知足》書中論述了不得脫離的派別時曾提到了反宿命論派，同時也提到哈尼法派，他們說此派稱信仰是“認識阿拉、使者以及概括的承認使者自阿拉那里帶來的一切，並用口表白出來”。

謝赫阿布杜·嘎迪爾·哲拉尼的上述評論純粹是無稽之談，與大伊瑪目艾布·哈尼法在《大學》中的觀點毫無一致。至於部份艾氏的子所主張的即信仰只是“心裡誠信”是他們將其作為伊斯蘭最基本的標準而已，否則這也違背了“信仰是心裡承認、口裡表白”的正統信條。

有人說：“馬爾里發”（認識）比“特斯迪格”（承認）較好，因為出自於承襲而未加以證實的信仰（特斯迪格）其接納性與承受性不高，而由推證出來的“信仰”（馬爾里發）則不同。

展緩派說：罪惡不會影響信仰，正如功德不會益濟不信。並說一位穆斯林不會因犯了大罪而受到懲罰。這種“展緩”觀點跟大伊瑪目的“展緩”相差多麼大啊！

大伊瑪目的主張是符合《古蘭》明文與信條的，他與展緩派毫無相干。

展緩派將除不信以外的一切罪惡都不納入阿拉的意志之下。

穆爾特齊賴主張阿拉應當懲罰犯大罪者。

海瓦里吉派將犯大罪者排除在信仰之外。

展緩派的觀點是：居火獄者當進入了火獄的時候，他不受到任何痛苦的情況下服刑，如同淤泥中的魚一樣。但不信者與信士之間的區別是：信士在樂園中有享受，有吃有喝，不信者則在火獄中不能享受。這是一種謬論，違背經訓和公議精神的。

至於穆聖（主賜福安）說：“火獄將會出現這樣的一天，當風吹開它的門時，其中沒有一個人（展緩派以此段聖訓求證）”。

這段聖訓如果可靠的話，那麼可以這麼解釋：這裡的“火獄”指的是專門為犯罪的信士設置的一個地方，當他們刑滿後回到樂園，這塊地方自然如荒漠一樣的冷落和淒涼。

第二節 兼論摸靴子和休息拜

大伊瑪目說：

摸靴子是聖行；齋月的休息拜是聖行。

註釋：

“摸靴祙”，居家者的有效期是一天一夜，旅行者的有效期是三天三夜。摸靴是聖行的證據是連續的傳述而肯定的；有時取證於《古蘭》，阿拉說：“洗兩腳至踝”(5:6)。《古蘭》中出現的“腳”用“艾爾主來”一詞表示，有時用“艾爾主里”表示，前者表示洗腳，後者表示摸腳，追其究竟有含糊，但有使者的行為證明。使者在穿靴祙時摸了；脫掉時洗了。

“齋月的休息拜是聖行”，即原則上是聖行，因為使者有時禮有時沒有禮。沒有禮是為了疼慈教民，以免成為“應盡的義務”，但一般教民應把它視為“瓦吉布”(義務/當然)。

第三節 論凡是好人壞人的後面跟拜

大伊瑪目說：

凡是好人壞人的後面可以跟拜

註釋：

因為穆聖(主賜福安)說：“你們在好人和放蕩者的後面禮拜吧！”因此，拒絕在壞人後面跟拜而放棄主麻拜和集體禮拜者，大部分學者斷為“穆布特迪爾”(搞異端的人)。

相傳，伊本·麥斯吾德等人曾在吾里德·本·阿蓋伯後面跟拜，而吾里德是個飲酒成性的人，有一次他將晨禮禮了四遍。有人抱怨時，他說：“嘿！我還要增加呢！”伊本·麥斯吾德回答說：“自你增加之日起，我們一直是跟著你禮拜的”。

第四節 論犯罪者仍是信士

大伊瑪目說：

我們不說犯罪不損害信士的信仰，也不說犯罪者不入火獄，更不說他永居於火獄，盡管他是個壞人，只要他以信士的身份進入墳墓。同樣，我們不說我們的善行肯定會被承准，我們的惡行肯定會被饒恕，但是我們說：當一個人按教門的要求做了一件善事，其中沒有參雜任何有損於善行的言行舉止的情況下去世，那麼阿拉不廢棄此善行，並接納它和肯定它。

註釋：

“我們不說犯罪不損害信士的信仰”，即我們不說在獲得信仰和認識教門以後犯罪不妨礙信仰。

“我們也不說犯罪的信士永居火獄，盡管他是個作惡多端的人，如果他帶著信仰離開了人世”，這是因為正統派主張，違抗者處於阿拉的意欲之下，阿拉說：“阿拉必不恕饒以物配主的罪惡，但他為他所意欲的人恕饒除此之外的（一切罪惡）。(4:116)”這裡的“恕饒(赦宥)”指未經懺悔的情況下而言，否則，既使是以物配主者只要他懺悔，阿拉也會饒恕他。

穆爾特齊賴派對以上解釋持有異議，他們認為阿拉應該懲治違抗者，應該回賜順從者，應當接受懺悔者的懺悔。

特夫塔扎尼在《夏熱哈·爾戛伊德》著作中解釋“阿拉不恕饒以物配主的罪惡，但他為他所意欲的人寬恕較輕的罪過。(4:48)”表示：“經文的意思是：阿拉為自己意欲的人饒恕大小的一切罪過，無論犯罪者懺悔與否”中的“懺悔”一詞可能是筆誤，因為他致力於反對穆爾特齊賴和穆勒古爾(展緩派)對犯罪者不受懲罰的主張。

爭議的焦點在於犯罪者沒有懺悔的情況下是否被饒恕這要依阿拉的意欲而定，如果他懺悔了，

就沒有必要爭論饒恕與否的議題了。

穆爾特齊賴派爭辯說：穆斯林大眾一致主張犯大罪者是“發西根”(放蕩的人)以後，對犯大罪者是否還是信士卻有了爭議。正統派說：他是信士；海瓦利吉派說：他是非信士；哈桑·巴士里說：他是偽信士；而我們採納了一致的主張，放棄了有爭議的觀點。我們說：犯罪者是壞人，他既不是信士又不是非信士，更不是偽信士。這才是中庸之道啊！

穆爾特齊賴派的上述觀點，可以這樣駁回：這種觀點違背了前輩學者的一致主張。

總之，穆爾特齊賴派、海瓦利吉派的觀點已違背了“伊吉瑪爾”(公議/公決)，所以沒有必要對他們的觀點加以評論。

“我們不說我們的善行肯定會被接受，也不說我們的惡行肯定會被饒恕”，但是我們說，這個問題有待解釋。即一個人被教門的要求幹了一件善事，其中不參雜任何有損於善功的言行的情況下死去，那麼阿拉不會廢棄這個人的善功。

有損善功的言談舉止是指“迷信”“自滿”“偽善”等。關於這方面的《古蘭》經文很多。

聖訓說：“忌妒可以吞沒善功，如同火吞噬乾柴一樣”，這段聖訓可以這樣解釋：在很多時候，忌妒會使忌妒者因妒恨他人而犯罪，在末日他要把自己幹的善功賠償給被他忌妒者。

“阿拉不會廢棄他的善功”，這是因為阿拉已許諾過他不會廢棄幹善事者的報酬。

“並接納其善功”，接納善功只是阿拉的特恩和慷慨。

第五節 論大罪是否被饒恕

大伊瑪目說：

信士只要他未犯舉伴罪和否認罪，既使臨終時尚未對以往所犯的罪惡進行懺悔，其結局皆在阿拉的意欲之中。如果阿拉意欲饒恕他，他就會得到寬恕；如果阿拉意欲懲罰他，他將會受到懲罰。假仁假義、沽名釣譽、自以為是等等行為一旦融入善功，必定破壞善功的回賜。

註釋：

“假仁假義”，阿語為“里牙義”，“沽名釣譽”，阿語為“索姆爾”，通常二詞一起用，兩者的意思都解釋為不虔誠。假仁假義為的是讓別人看見，沽名釣譽為的是讓別人聽見，這樣做的目的是為了博得人們的讚許和喝彩，而不是取悅阿拉。

阿拉說：“誰盼望見到他的主，他就該行善，並在崇拜他的主時，不以任何物舉伴他。(18:110)”

“舉伴”有兩層意思，一是明顯的(如偶像崇拜)，二是隱藏的(如偽善和沽名釣譽)。

經文的意思是：當一個人做善事的目的是為了讓別人看見或聽到，那麼這就是一種舉伴的行為，這種行為破壞善功的回賜，穆聖(主賜福安)說：“誰為主而做的善事中參雜了舉伴的行為，那麼他在除阿拉以外的去尋找回賜吧！”和：“阿拉不接納心中藏有一粒原子大的偽善的善功。”

“自以為是”也是同樣，大伊瑪目將“小舉伴”一詞的意思僅僅侷限在“沽名釣譽”和“自以為是”兩種行為上，而未提其餘的所有壞的行為；以暗示其餘的壞行為不會取消善行。

有位經註學者對上述觀點另有意見：只要是壞行為都會破壞善功；他引證一段聖訓：“五種行為破壞封齋者的齋戒：‘背談、撒謊、詆毀、假誓和邪視’。”

其實聖訓所述五種行為只能破壞齋戒的完美性，而不是齋戒本身。因為邪視屬於小罪，小罪不會破壞善功。

有人引用“壞的品德會破壞一個人的善功，猶如“醋”破壞“蜜”一樣”這段聖訓，求證所有壞的行為都會損壞善行。

我們說，這段聖訓應解釋為，壞的品德是指假仁假義和沽名釣譽。所以它不會成為反駁我們的證據。

第五章 論反常之舉

第一節 論聖人和真人的反常之舉

大伊瑪目說：

聖人的“穆爾志扎”(奇蹟)和真人的“克拉買提”(顯跡)是真實的。

註釋：

“穆爾志扎”是指一切反常的舉動，天經和聖訓已經肯定其真實性。穆爾特齊賴和有些異端派對“克拉買提”持否定態度，但不足為論。

“穆爾志扎”和“克拉買提”兩者的區別是：“穆爾志扎”指具有挑戰性的一切反常之事，如：使死人復活、使山岳消失。而“克拉買提”雖是反常之事，但不具有挑戰性，它專屬真人的。反常之舉對真人而言是“克拉買提”，對聖人而言是“穆爾志扎”。

真人就是始終順從阿拉、遠離罪過、棄絕今世的享受和奢侈而一心向主的人。

“克拉買提”的例子，如尼羅河因歐麥爾的手令而急流；又如歐麥爾在麥地那的宣講臺上看見駐紮在尼哈萬德地方的兵馬，當時，敵人埋伏在山的背後，但山的另一邊的穆斯林軍隊卻沒有發覺，而歐麥爾卻在千里之外的地方發覺了敵人，並對兵馬元帥薩拉說：“薩拉啊，你趕快守住山吧！而薩拉在營里聽見了歐麥爾的警告聲音”；又如：哈立德曾飲毒藥而未受害。諸如此類的反常之舉不勝枚舉。

什葉派認為“克拉買提”是專屬於十二伊瑪目的，但沒有拿出具體的依據加以證實。

大伊瑪目關於這個課題的論述與大多數伊斯蘭學術泰斗的主張相符，他說“凡在聖人上存在的反常之舉在真人上同樣存在，除了挑戰的性質外，沒有多大區別。”

總之，反常的事對聖人而言是奇蹟，是證明其為聖和使命的真實性，從這種意義上而言，叫做奇蹟，而對真人而言是顯跡。

艾布阿里·朱孜扎尼說：“你當尋求端莊，而不要尋求顯跡，既使你的心為尋求顯跡而動，而你的養主則要求你的端莊”。

朱氏說的乃是道中之大綱，因為大凡虔行的學者，當他們聽到阿拉賦予先輩們的一些反常之舉(克拉買提)時，他們也渴望獲得這種品級。或許他們在修練過程中，因得不到“克拉買提”而感到沮喪，假若他們能悟透此中的奧秘，就不會為此而感到沮喪，他們應知道，只有阿拉才能為他們打開此門的。

故尋求“克拉買提”的最理智的途徑是：對所見到的一切反常之舉和超能現象應持肯定態度，而後下決心淡泊紅塵、遠離私欲的誘惑，從而一心一意尋求端莊。

穆聖(主賜福安)曾說：“你們當謹防信士的見識，因為它是憑藉阿拉的光明而觀察的”。接著它讀了以下經文：“對於有理解的民眾確有種種跡象。”(2:164/3:190/13:3-4/14:5)“對於那些聆聽的群體，其中確有很多跡象。(10: 67)”與“對於觀察者們，此中確有種種跡象。(15:75)”

什麼是見識呢？見識有三種：信仰性的、修練性的和觀察性的。

(1)信仰性的。這種見識是阿拉注入信士心中的一束光明，而這光明產生一種意識，這種意識支配著心靈，如同獅子支配獵物一樣。隨著信仰的不斷增加，這種光明也不斷加強；其見識自然也不斷增加，故誰的信仰越強，他的見識就越敏銳。

(2)修練性的。這種見識通過如挨餓、潛心修練才能獲得。一個人當他屏除一切私心雜念時，取而代之就產生見識和敏感。

(3)觀察性的。即通過觀察事物的外貌獲得的見識。它是經由醫學家們推斷出來的。他們從事物的外表來推斷內心。如一個人的頭的大小，推斷出他的智商高低；胸寬推斷出他的豁達，以目光癡呆推斷出他的智弱等等。

第二節 論伊卜厲斯等的“反常之舉”

大伊瑪目說：

惡魔伊卜厲斯、法老、丹紮里，據傳述他們也有反常之舉，但我們不能把它稱為“奇蹟”或“顯跡”，我們只能把它稱做阿拉暫時滿足他們的需求的一種表象，阿拉為了誘導他們犯罪而後懲治他們，所以有時候有意滿足他們的需求，使他們自欺欺人並日趨沉淪，甚至叛教，這一切在阿拉方面都是合理的，也是可能的。

註釋：

伊卜厲斯的反常之舉，如：縮短路程，教唆兩端的人互相殘殺等等。

法老的反常之舉，如：他命令尼羅河按他的意志流淌。正如《古蘭》中法老說：“我的族人啊！難道埃及的國土和我腳下流過的河流，都不屬於我嗎？你們難道看不見嗎？”(43:51)”

據說法老當他登上皇宮或從皇宮下來時，他的座騎的四蹄隨著上坡下坡的坡面隨時伸縮，以保持平衡。

丹紮里的反常之舉，是：他殺死一個人，此後不久他又能復活這死人……

“我們相信他們也有反常之舉，但我們不能把它稱為奇蹟”，因為奇蹟是只有聖人才有的。

“我們也不能把它稱為顯跡”，因為顯跡只有真人才會有的。

“我們只能把它稱做阿拉暫時滿足他們需求的一種表象”，那是因為阿拉以他的普慈而滿足所有僕人的需求，滿足他們的需求只是為了誘騙他們、放任他們犯罪，而後用他的威嚴和法度懲治他們。

阿拉說：“所以我嚴厲地還報了他們，把他們淹死在海中。因為他們不信我的啟示，並疏忽它。”(7:136)

穆聖(主賜福安)說：“當你看見阿拉賜給一人恩典，而他仍在犯罪時，那是阿拉讓牠日趨沉淪”；接著誦讀以下經文：“當他們忘記了所受的勸誡時，我為他們打開諸事之門，當他們因為他們的收穫欣喜若狂時，我突然間懲罰了他們。他們一時間成為絕望的。(6:44)”

當正在享受時突然災難降臨，其打擊比任何時候所受的打擊更加厲害。

“這一切證據證明是肯定的，理性上也是合理的”，正如伊卜厲斯祈求阿拉寬限他，以便去迷惑更多的人，而阿拉答應他的請求，寬限他直到一定的期限來臨。

阿拉答應伊卜厲斯的請求是為了顯示阿拉的威嚴，正如阿拉答應聖人的請求是為了顯示阿拉的仁慈一樣；阿拉為顯示自己的偉大的德性而如此做；因此謝赫艾布·麥德彥·馬格里布賦詩：

在阿拉方面

你不要責備非理

因它是

阿拉顯現的一部份

原文中大伊瑪目將法老和伊卜厲斯相提並論，原因是根據賽丁亞的傳述：大天使吉布勒伊里一天來到使者(主賜福安)面前說：在僕人當中我最惱恨的莫過於兩個，一個屬於精靈那就是伊卜厲斯，另一個是人類就是法老。伊卜厲斯拒絕(服從阿拉命令)向阿丹叩頭，法老高傲的自稱為最高主宰。

從兩個角度來看，法老比伊卜厲斯更加叛逆；第一，法老是人類，人類的違抗由他開始的，而伊卜厲斯屬於精靈，精靈曾經有過犯罪的紀錄；第二，伊卜厲斯拒絕服從阿拉命令向阿丹叩頭，是因為對阿丹的輕視，而法老自稱為最高主宰，是有意敵對造物主宰阿拉。

奇怪的是伊卜厲斯利用使人崇拜阿拉以外的東西來迷惑他們，竟沒有迷惑人類崇拜自己，究其原因有兩個可能性：

(1)或許因為他與人類之間有不可調和的隔閡；

(2)他本屬於阿拉跟前的上等僕人，自違抗阿拉的命令起已非上等僕人，故人類不會奉他為神。

據說，伊卜厲斯曾敲響法老皇宮的門，當時皇宮只法老一人並聽到敲門便問：“誰在敲門？”

伊卜厲斯笑答：“你究竟在說話還是在放屁？妄稱自己是神，卻不知道誰在敲門！”

反常之舉有時亦被自稱者的意志產生相反的效果，那是因為阿拉在輕視他。例如，偽聖人穆賽里麥，他聲稱能醫治好獨眼病，使患者能重返光明，結果不但未治好，反而把好的眼睛給治瞎了。

眾所周知，自稱神者顯示反常之舉是合理的，而自稱聖人者顯示反常之舉則意味著杜絕了識別

聖人的途徑，是不合理的。它與自稱神者不同，因為每個有理智的人都會知道，具有被造物性質者都不會是神，盡管在他們身上發現一千個奇蹟。

所謂反常之舉就是指非正常推理而發生的或非常規而發生的一般人無法做出的一切行為，例如阿拉阻止先知宰凱里雅說話(除非用暗示)，他沉默三天三夜是阿拉賜予他兒子的表現。這種(無辜制止已形成習慣的行為也是一種)反常行為也稱做奇蹟。

第六章 論阿拉的創造和供養等德性的無始性

大伊瑪目說：

阿拉在創造萬物之前已是創造者，供養萬物之前已是供養者。

註釋：

“阿拉在創造萬物之前已是創造者”，“阿拉在供養萬物之前已是供養者”以上是喻義--後事先提的表達方式。

大伊瑪目再次提到以上論點以提醒人們，這兩論點無論上等人還是普通人都一致確信的信條。

孜里凱什說：“創造和供養萬物之前稱阿拉為創造者和供養者是本義，盡管我們主張行為的德性為有始的。”

假若上述是一種後事先提的表達方式，那麼，可以否定阿拉在創造和供養之前具有這兩個德性；即在創造和供養之前他(阿拉)不是創造者、供養者和大能者，這種主張是惡劣的。

他同時指出，也不可以說阿拉自無始創造了被造物，因為這說法會導致被造物的無始。

第七章 論在後世覲見阿拉

大伊瑪目說：

人們在後世將看見阿拉，信士在樂園裡用他們臉上的眼睛將見到阿拉，但他(阿拉)沒有像似、形態和定量。阿拉與被造物之間不具有距離。

註釋：

“人們在後世將看見阿拉”。

證據之一是《古蘭》說：“那天，一些面孔嬌豔鮮亮，仰視他們的主。(75:22,23)”

證據之二穆聖(主賜福安)說：“你們將在後世看見阿拉，猶如你們看見十五的圓月一樣，你們不會為了看而互相擁擠。”

“信士用自己臉上的眼睛將看見阿拉”，因為穆聖(主賜福安)說：“當樂園的居民進入樂園後，阿拉對他們說：‘你們需要什麼，我滿足你們’，他們回答說：‘主啊！你沒有使我們的臉變白嗎？你沒有使我們已進入樂園嗎？你沒有使我們遠離火獄嗎？(我們還有什麼不滿足的呢？)’這時，帳幕被揭起，他們都能覲見主的尊榮。這對他們而言再高興不過了。”接著他誦讀了經文：

“行善者將得善報，還有增加的。(10:26)”，“報酬”指樂園，“餘慶”則指看見阿拉。

“但他(阿拉)沒有像似、形態和定量”，而是一種無法形容的看見。

“阿拉與被造物之間不具有距離概念--沒有遠近、連接和分離等概念”。不像現象主義者所妄稱的那樣。

總之，看見阿拉是《古蘭》和聖訓肯定的，但看見的位、量和形態等都是隱晦的。我們只能按聖訓所肯定的歸信，對理智無法解釋的應保持沉默不宜深究。正如經文表示：“眾目看不到他”

(6:103)。

大伊瑪目在其著作《囑托》中說：“阿拉無方式、無方位、無似像地會見樂園的居民是真實的。”意指：阿拉與僕人之間的帷幕將全部被揭起，人們將親眼看見養主，但不憑方位和形式。

要知道，親眼觀見阿拉其確信度比通過理性認識阿拉的層次更高，因為當我們目睹了明月，然後閉上眼睛回顧明月時，前者的確信度比後者更清晰、更明了、更完美。這就是所謂“百聞不如一見”，也正是先知伊布拉欣請求見主的原因所在。

發赫爾·拉齊說：“我們對這個問題的主張是艾布·曼蘇爾·馬吐里德長老所持的主張，那就是堅持經訓證據。因為這種主張最有說服力，最符合普通人的理解。但當對方利用同樣的證據反駁時，我們必須得用理性來駁倒他們。”

對‘見主’持肯定態度者認為，在今世夢見阿拉不合理。其中有艾布·曼蘇爾·馬吐里德及部分研究者。他們論證說，夢中看到的盡是些影子和形象的東西，而阿拉是超絕於這些的。

部分學者對夢見阿拉持肯定態度，但主張夢見阿拉‘不以樣式、方位、對立和形態等’。正如艾巴·葉齊德說：“我夢見我的養主，我對他說：‘主啊！我怎樣才能接近你呢？’我的養主說：‘放棄你自己，來吧！’。”

傳述，艾罕默德·罕伯里曾夢見過阿拉，在夢中阿拉對他說：“一切人都向我要求，除了艾巴·葉齊德，他使我要求他”。阿拉說這話是因為有人問艾巴·葉齊德：“你想要什麼？”他回答：“我想不要”這話而引發的。

還有很多人都自稱夢見了阿拉，如哈姆扎·贊雅特、艾比發瓦什斯·夏西·本·舒加爾、克爾瑪尼、穆罕默德·本·阿里·哈克姆、鐵爾密濟、阿拉姆·舍姆松·艾因麥吐等。

夏錐·汗說：“對這類問題，我們最好避而不談”。這說法並不理想，因為避而不談就無法了解真相和加以肯定。

眾所周知，虛無的東西能否看見這個問題，在伊瑪目努魯丁·沙布尼和謝赫拉什德丁之間展開辯論，雙方都用理性證據進行反駁，結果後者放棄自己的主張轉而贊同前者的主張，原因是前者的主張有《古蘭》與聖訓做後盾。所以，薩瑪爾汗和布哈拉的各學者都遵循了前者的主張，即主張虛無的東西不可見。

伊瑪目扎辛德·沙發爾在《特里赫斯》中提到了虛無的東西不可見的說法。經註家們說：“虛無的東西不可見”這話題不能牽涉到阿拉(因為阿拉是存在的，只是現實看不見罷了)。

艾什爾里派和馬吐里德派的前輩學者指出，存在是看見的先決條件，同時一致主張，存在不合理的和虛無的事物與阿拉的不可見毫無關係。

虛無的能不能稱為物(東西)，各派學者各持己見。穆爾特齊賴主張虛無的東西也是物，因為阿拉說：“**一切事物的權力都歸他掌握**”(36:83)。凡是事物都是被規定的，而存在物並不屬於被規定的事物之例，因為規定後再規定是不合理的。故這裡出現的“事物”一定是指尚未存在的事物了。阿拉又說：“**…的確那復活時的震撼，是一件大事**”(22:1)。這節經文將尚未發生的(震撼)稱之為“事物”。

我們主張，不存在的不能稱為事物是因為阿拉說說：“**…我在以前造化了你，那時你根本不存在。(19:9)**”這節經文明確告訴人們，尚未存在的不稱為物。至於上面兩節經文稱不存在的為物，那是後事先提的一種表達方式。

須知，“仰視”(觀看)一詞，阿語稱為“奈再爾”，這個詞後面帶“伊倆”介詞時，意思為：用臉上的眼睛將見到阿拉。

哈桑·巴士里說：“**那天，一些面孔嬌豔鮮亮，仰視他們的主。(75:22-23)**”這節經文中的“看見”並不等於洞察、圍繞。故與“**眾眼睛看不到他，而他卻能看見一切眼睛**”(6:103)這節經文不相衝突，因為這節經文中的“看見”(伊德拉克)的意思是“洞悉”，它比“看見”有更深的意義，正如阿拉說：“**當兩軍互相看見時，穆薩的同伴們說：‘我們一定會被趕上。’他(穆薩)說：‘絕對不會！不會的’。(26:61,62)**”這節經文中穆薩並沒有否定敵人的看見，而是否定敵人的洞悉(深刻了解)。

人們能看見阿拉，但不能洞悉他(阿拉)，如太陽，人們都會看見它，但絕不能洞悉它的一切。

關於在後世能看見阿拉的聖訓很多，故我們應當對此加以肯定。有些異端份子在看見阿拉的方式上用理智推斷出不少有損於阿拉本體的謬論，故我們不必去理會他們。

《教義信綱》的註者在這個問題上犯了嚴重的錯誤，他說：“沒有面對面和形態的情況下用臉上長的眼睛看見阿拉是不可思議的。”

正統派主張，看見阿拉不具有方向。至於穆聖(主賜福安)說：“你們將看見阿拉，正如圓月一樣。”這是把看見阿拉比喻為看見月亮，而不是把阿拉比喻月亮。

第八章 論信仰的本質

大伊瑪目說：

信仰是“口裡表白、心裡承認”，居住在天上和地下者的信仰，從本質方面不增不減，但從確信度方面有所增減。

註釋：

原文先於心裡承認提到口裡表白，這暗示信仰首先由口裡表白出來，盡管在理論上心裡承認是信仰的發源地，再說伊斯蘭教法滿足於僅僅口裡表白，在信仰的斷法上不加區別於真信士和偽信士、好人和壞人。

大伊瑪目在其著作《囑托》中說：信仰是口裡表白、心裡承認。僅僅口裡表白尚不算信仰，假若“口裡表白”算是信仰，則偽信士也是信士；同樣地，僅僅心裡承認也不算是信仰，因為僅僅“心裡承認”若算是信仰，那麼，僅信奉經典的人也算是信士了。

關於敘述偽信士的經文有：“…但阿拉見證他們確實是說謊的。(9:107)”之所以稱偽信士為說謊者，是因為他們不具有“心裡承認”。

關於敘述信奉經典的人的經文有：“我曾賞賜經典的人認識它，正如他們認識自己的兒子…。(6:20)”意思是他們僅僅認識阿拉和自己的使者(穆罕默德(主賜福安))尚不稱為信士，因為他們尚未承認穆聖(主賜福安)的為聖及其肩負著全人類的使命，他們只是認為穆聖(主賜福安)是阿拉伯的使者，這種信仰是不完美的。

“心裡承認”是信仰最基本的內在要素，任何時候都不可放棄它，而“口裡表白”指是信仰的條件或組成部分或外在要素，故在危難時刻可以暫時予以隱蔽或放棄。但“口”是“心”的解釋，是對心裡承認的表示，因此在沒有受到威脅的情況下，故意放棄口裡承認轉而說出相反的話，此為不信道者。

在危難時刻說出不信的話，不至於犯了不信的罪，因為這是一種自我保護的辦法，也正是內心有信仰的表現。嘴上放棄信仰的目的是保護自身而不是放棄信仰。阿拉說：“誰在歸信阿拉之後又隱昧(不信)--除非受到強迫，但內心仍然堅定地歸信--因為隱昧(不信)而展開心胸的人，將遭受來自阿拉的惱怒，遭受重大的懲罰。(16:106)”

但在沒有受到威迫的情況下故意放棄信仰，就是信仰在心中喪失的表現。“口裡表白”是衡量信仰是否在心中存在的標尺，這是舍姆松·艾因賈吐·索爾汗明確表示的；但艾布·巴拉卡特表示：“口裡表白”是教法判斷一個人是否信士的先決條件。艾什爾里和馬吐里德也有此主張。

大伊瑪目的論述中未提到信仰的六大根本，這表示包總(總攬性)的歸信也能達到信仰的要求。

實際上，信仰就是：心裡承認穆聖(主賜福安)從阿拉那裡所帶來的一切。包總(總攬性)的歸信在品級方面並不低於細分的歸信。不過，如果要求概括的敘述，那麼，最好以概括的敘述；倘若要求細分的敘述，則必須以細分地去敘述。

因此當一個人不能回答(即尚未歸信)禮拜為主命、酒是非法的，他是不信道者。

這裡提到禮拜和酒，是因為此兩者是斷然的證據所肯定而且必須堅信不移的信條。

至於，世界的新生、阿拉的知道、肉體的復活等信條都是(宗教)法學家們努力剖析的結果。因此不能回答並不成為不信的人，但用歧義解釋即是不信。

“包總(總攬性)的歸信在品級方面並不低於細分的歸信”這話是指信仰的本質而言；其完美性而言，那是不能與細分的信仰相比的。

其次將“口裡表白”納入信仰的要素，這是一部份學者的主張，其中有伊瑪目舍姆斯·艾因買吐·哈拉瓦義和安薩里等；他們主張“口裡表白”也是信仰的要素，但在困難時刻可以放棄。

一些研究家主張，信仰就是心裡承認，而口裡表白只不過是教法判決一個人是否信士的前決條件而已。因為心裡承認是內心的事情，非得有一種表現不可。故有心裡承認，而未在口頭上表示者，在阿拉那裏他是信士，盡管教法不判決他是信士也罷；然而在口裡表示相信，但內心卻無信仰(如偽信士)者，在阿拉那裏決不是信士，盡管教法判斷他是信士也罷。

上述是馬吐里德的主張，這種主張是符合《古蘭》精神。

阿拉說：“…這等人，阿拉已把正信寫在他們的心中…。(58:22)”又說：“他們歸信，他們的心因為紀念阿拉而安靜…。(13:28)”又說：“…可是，正信還沒有進入你們的心中…。(49:14)”

穆聖(主賜福安)責備武灑麥(因他殺死了一個被迫而宣讀了清真言的人)說：“你何不打開他的心扉看看，他到底是否真信士呢？”

《舍熱哈·麥戛綏德》著作中說：“口裡表示”若它是衡量一個人是否信士的前決條件，那麼，他必須在伊瑪目和其他信士面前宣布出來；倘若是信仰的要素，那麼，僅僅吐露一次足夠了，不必在眾人面前表白。

“公議”決定：一個人在心裡信實了，並欲在口裡表白，但由於種種因素未能表白者，他是真正的信士，由此可以看出信仰的本質不必一定要吐露“作證詞”。

“居住在天上的”指一切天仙和樂園裡的居民。

“居住在地下的”指眾先知、有品級的人以及普通的信士，他們的信仰在本質方面是不增不減的。因為心裡承認當它不是誠心誠意的話，那麼必定帶有懷疑，而帶有懷疑的信仰是不管用的。阿拉說：“他們大部分只遵從猜測。猜測對真理毫無裨益。阿拉是全知他們的行為的。(10:36)”

我們認真研究一下就會知道，信仰正如拉齊所說在本質方面不增不減，在確信度方面有所增減。因為有信仰的人，他們對教門的堅信程度是不同的，正如經文：“當時，伊布拉欣說：“我的養主啊！請讓我看看你怎麼給一些無生物賦予生命？”阿拉說：“你沒有歸信嗎？”他說：“不，以便讓我放心。(2:260)”

上述經文證明，親眼看見時的確信其程度高於耳聞的確信，正所謂“百聞不如一見”。

有人主張，假若人與主之間的隔幕被揭開，那麼確信是不會再增加的；這話指確信的本質而言，而不是指看見時的確信程度。由此可知，所謂增減乃是指信仰的強弱而言，因為相信太陽的顯現比相信世界的新生更加堅定。

根據以上論述我們知道，任何人的信仰不及聖人的信仰，也不及艾布·伯克爾的信仰。所以穆聖(主賜福安)說：“如果把艾布·伯克爾的信仰和眾信士全部的信仰分別放在兩個秤盤上，那麼艾布·伯克爾的信仰必偏重於全部信士的信仰”。這是因為艾布·伯克爾對教門的無限忠誠和對功修的全心虔誠，而不是他的信仰本質的偏重。故以上兩種主張不相矛盾，只是字面上有分歧而已。因此，伊瑪目穆罕默德說：“我討厭有人說我的信仰如同吉卜勒伊里的信仰，應該說我們信了如同吉卜勒伊里歸信的那樣”。

大伊瑪目在其著作《囑托》中說：“信仰不增不減，因為信仰的增加意味著有不信的成份，信仰的減少則意味著懷疑的增加。一個人怎能是信士同時又是不信者呢？”信士就是信士，信是的信仰裡不能有懷疑的成份，信士中的犯罪者也是信士而不是非信士。

《囑托》中表示：犯罪對信仰並不妨礙，這是正統派所主張的。

海瓦利吉派和穆爾特齊賴派對此持反對態度，他們認為信仰和犯罪不可以在一個人身上同時出現；而我們認為，犯罪有損於信仰的完美性，而不是它的本質。因為作為人，錯誤是不可避免的。至於：“…當有人為他們誦念他的跡象時，它加強了他們的信仰…。(8:2)”這是指確信度的增加或指所降示的信仰信條的增加而言。

至於有人就信仰能否增加的問題問穆聖(主賜福安)，他回答說：“是啊！它會不斷增加，直到信仰者進入樂園；同時也不斷減少，直至信仰者墮入火獄”，這段聖訓解釋為：論善功，信仰會增加，直到信仰者先進入樂園；論惡行，信仰會減少，直到他們先入火獄，最後憑信仰進入樂園。

善行是信仰和確信的果實和產物，心靈憑藉善行而變得明亮；反之，惡行會使心靈變的黑暗，沖淡對阿拉的感情，常犯罪或會導致不信，因為經常不斷的小罪會導致大罪，而大罪會導致不信。

第九章 論功修是相互優越的

大伊瑪目說：

所有信士，在信仰和認主的本質方面都是相等的，但在功修方面是相互優越的。

註釋：

原文只提出信仰和認主，是因為信仰與不信，如同明目與盲目同時在一個人身上存在是不可思議的。

誠然，既使明眼人在視力方面也有區別。有患晝盲症和夜盲症的；有只看見粗線而看不見細線的；有視力過強的也有過弱的。

所以伊瑪目穆罕默德說：“我憎惡有人說我的信仰如同吉卜勒伊里的信仰，他應說我歸信了如同吉卜勒伊里歸信一樣。同樣，不能說我的信仰如同眾先知的信仰，或艾布·伯克爾和歐麥爾等人的信仰，因為每個人心中的信仰之光的差別除阿拉外任何人無法知曉。”

信仰之光，在有些人心中如同太陽，在有些人心中如同月亮，在有些人心中如同火炬，而在有些人心中則像微弱的燭光，最後者是信仰最弱的人。

穆聖(主賜福安)說：“在阿拉看來，堅強的信士比懦弱的信士更博得他的喜悅。”所謂堅強乃指外在言行和內在知識的堅強。在後世它們的知識和言行的光明與今世所看到的光明一樣閃閃發光。這種光度倘若在今世，它一定會燒毀一切懷疑和欲望。甚至火獄將說：“這人啊！你快離開吧，你的光芒使我的火焰黯然失色。”難怪穆聖(主賜福安)說：“宣佈‘萬物非主、惟有阿拉’者不會進入火獄。”

“但在功修方面是相互優越的”，這要看情況的不同而定。

大伊瑪目在其著作《囑托》中說：“功修不屬於信仰，信仰亦不屬於功修。因為很多時候，功修在某個人身上消失，但不可以說信仰在他身上消失了。例如婦女，在行經期間她要放棄拜功，不可說他要放棄信仰。教法對行經的婦女規定，妳因此而放棄齋戒並在行經過後補齋，但不會表示妳暫且放棄信仰待過後彌補。教法說窮人沒有天課，而未說窮人沒有信仰。”

總之，信仰和功修應予以區別，不可將功修納入信仰的組成部分或信仰的要素之中。《古蘭》中信仰和功修通常並列但以兩個概念的形式出現，即“信道而且行善”。由此可證，信仰和功修是兩碼事。

第十章 論伊斯蘭與信仰

大伊瑪目說：

“伊斯蘭”(註1)一詞的本義是歸順和服從阿拉的命令，根據字面意義，伊斯蘭和伊瑪尼雖有區別但兩者不可分割，沒有伊斯蘭就沒有伊瑪尼，反之，沒有伊瑪尼也就沒有伊斯蘭，其二者猶如某件事物的表與裏。

(註1)“伊斯蘭”意為“順從”指表面的服從而言，“伊瑪尼”意為“歸順”表示內心的信仰而言。

註釋：

“伊瑪尼”指內心的歸順，而“伊斯蘭”則指表面的順從，正如阿拉說：遊牧的阿拉伯人說：“我們歸信了！”你說：“你們沒有歸信，但你們說：‘我們已經歸順了。’可是，正信還沒有進入你們的心中。(49:14)”

又如吉卜勒伊里問穆聖(主賜福安)：“伊瑪尼是什麼？”他(穆聖)回答說：“伊瑪尼就是內心的

承認”，又“伊斯蘭是什麼？”他回答：“伊斯蘭就是口裡表示和身體力行”。顯然，上述經訓都把伊瑪尼和伊斯蘭區別開來。

“沒有伊斯蘭就沒有伊瑪尼”，換句話說，沒有表面的順從就沒有內心的承認，它如基督教的信仰以及艾比·塔力布在臨死之前所流露出的那種歸信和伊卜厲斯在受到懲罰時的歸信一樣。

“反之，沒有伊瑪尼也就沒有伊斯蘭”，這句話是對前句話起強調作用，同時也暗示一個人是否有真實的信仰要以伊斯蘭為前提；在衡量其確信方面，則必須靠伊瑪尼。二者互為表裡。因為或許心裡承認先於口裡表白，如信奉經典的信士，或許伊斯蘭先於伊瑪尼，如一部分偽信士，他們一開始僅僅地以口頭表示，之後卻用心歸順了。

“二者猶如某件東西的表與裏”，這句話是用可見的事物解釋抽象事物的一種表達方式。

總之，伊瑪尼的位置在於內心，伊斯蘭的位置在於表象，一個完美的東西必須分別由內與外相互組成。

第十一章 論“迪尼”(“宗教”)的意義

大伊瑪目說：

“迪尼”(註1)是關乎伊瑪尼、伊斯蘭和沙里亞的綜和名稱。

(註1)“迪尼”一般意為“宗教”、“教門”等(的總稱)。

註釋：

“迪尼”概括起來就是內心承認和口裡表白以及接受(力行)先知帶來的一切教義教律。正如經文所說：“捨伊斯蘭而追求其他宗教的人，他絕不會被接受。在後世，他在虧折者之列。(3:85)”

《教義信綱》中說：天地間，阿拉的宗教只有一個，那就是既不過激也不怠慢，既不是形象化也不是無業化，既不是宿命也不是自由，既不是不妨也不是絕望，而是一種中庸之道。

穆聖(主賜福安)說：“我們是先知的團體，我們的教門的根本是統一的，那就是認主獨一。”但每個使者在教律方面有所區別。阿拉說：“…我已為你們每一個規定了一套法律和一條道路…。(5:48)”

第十二章 論怎樣認識阿拉

大伊瑪目說：

我們應當切實地認識阿拉及其德行，正如他對自己描述的那樣。

註釋：

“我們應當切實地認識阿拉”，這並不意味著要在阿拉的個體和德性方面加以研究，而是以自己的能力對周圍事物進行研究，以增加對阿拉的信仰。

“正如他對自己描述的那樣而認識他”。

原(阿拉伯)文中用“奈夫西”一詞表示阿拉的本體，這表明用“奈夫西”表示阿拉的本體並無不可。而用“扎特”表示阿拉是大部份學者的習慣。他們習慣用“扎特”、“綏法特”一起來表示阿拉。

蘇尤蒂提到《布哈里聖訓》中關於胡伯卜的故事裡用“扎特”一詞直接稱呼阿拉這種說法有待研究，我們用以下兩個理由提出異議：

第一、上述說法僅僅是部份弟子的話，證據不足。

沒有證據表明詩中出現的“扎特”一詞表示阿拉，這個詞的意思應該是“主道”的意思。因為當不信者們把他拉出禁寺將要殺害時，他說：“你們暫且放開我，讓我做一番禮拜吧！”禮完拜後他吟詩：

當我成為穆斯林
將被殺害的時候
任敵人怎樣摧殘
只要為主道犧牲
我全不介意
若阿拉意欲
他將會我肢解的身體
一一施以恩典

至於用“哈基格”(實體)一詞稱呼阿拉(如伊布·索布克在其著作《法源總匯》中說：阿拉的實體不像其他物的實體)，伊布·宰穆里康表示反對說：“不可以用實體概括阿拉。”

伊本·者麻爾說：《古蘭》的任何章節中未曾出現“哈基格”這麼個德性，無論是肯定的德性或是否定的德性。

伊瑪目赫瑪目的觀點或許指在確信度方面不增不減，包總的信仰可以達到善行的標準。因此信士可以說“我認識了阿拉”。

至於“他們沒有正確地認識安拉的偉大，安拉確實是強大的、優勝的。(22:74)”這句經文的意思是：洞察阿拉的本體及德性不是人的能力所能達到的。因此阿拉說：“眾眼睛看不到他，而他卻能看見一切眼睛…。(6:103)”又說：“…除非他許可，他們不能掌握(洞察)他的知識…。(2:255)”

一個問題因方式不同而產生不同的結果，因此伊瑪目沙斐儀說：“深究阿拉的本體及德性者，他只能探求到自己所想像的那種形象，最終將阿拉與人比擬成為擬人化者；倘若根本不去參悟，最終將阿拉看做無所事事者而成為無業化者；堅信阿拉的存在又不深究者便是認主獨一者。”

因此當有人向阿里請教“陶西德”的意義，他回答：“在你心中所能想像的和所能描述的一切，阿拉在這一切之外。”

朱乃德說：“所謂‘陶西德’就是將無始的(阿拉)從有始的(被造物)上徹底脫離開來，因你的腦海中只有有始的東西。”

所謂“脫離開來”就是不要把被造物所具有的特性強加給造物主，因為任何被造之物的本體和德性都不像阿拉的本體和德性。

“任何人沒有能力真實地、分毫不差地去敬拜阿拉”，因為人是無能的，他們沒有能力每時每刻紀念和感謝阿拉，正如阿拉說：“倘若你們要統計安拉的恩典，你們一定無法統計。(14:34)”即你們根本無法計算，更不要說真實的感謝他的恩典並且敬拜他。

所以有人主張“有正信的人們啊！你們當真實地敬畏安拉…。(3:102)”這節經文因“所以，你們要盡其可能地敬畏安拉…。(64:16)”這節經文降示而被革止。因為真正的敬畏就是品級高尚的人也未必做到。

穆聖(主賜福安)解釋“嗒估瓦”(敬畏)一詞時說：“真正的‘嗒估瓦’(敬畏)就是：順從阿拉而不違抗；感謝阿拉而不昧恩；紀念阿拉而不忘記。”

認真研究就知道，當一個人真正落實了“穆爾勒發”(認識)，那麼他是一個常常認識阿拉的人。與禮拜不同，因為每時每刻敬拜阿拉是不可能的，即便做到也有忽略的時候，偶爾的忽略在修行者看來也是一種否認阿拉的行為。

但伊斯蘭教法不強求普通人一定要做到，這是阿拉對普通人的恩典。所以任何人不能說我真實地敬拜了阿拉。

“的確，這就是我的正道。你們要遵循它，…他這樣忠告你們，以便你們敬畏。(6:153)”，因此一位修行者曾經說過：“如果不是阿拉命令我讀‘我們只崇拜你，只向你求助’(1:5)這節經文，我絕不會讀它，因為我無法達到這段經文所要求的那種標準。”

因此，穆聖(主賜福安)說：“我無法統計對你的讚揚，猶如你自讚一樣。”

穆聖(主賜福安)每當結束拜功後總是向阿拉不斷地求饒，這表明他自己也感到無法達到真正敬拜的要求(何況我們呢？)

“不，他沒有奉行他給他的命令。(80:23)”(伊本·哲利爾說，安拉說，隱昧者說他已經在其自身和財產中，完成了安拉規定的義務。然而，事情並非如同他所說那樣。事實上，他沒有履行安拉為他制定的主命。)

第十三章 人的認識、信念等的本質

大伊瑪目說：

所有信士，他們除信仰的本質外，在其它方面如：認識、確信、托靠、喜悅、情願、害怕、指望、堅信等方面有所區別。

註釋：

“認識”即認識阿拉。

“確信”即對教門確信不疑。

“托靠”即只托靠靠拉。

“喜悅”即喜愛阿拉和使者。

“情願”即情願阿拉的定然和判斷。

“害怕”阿拉的刑法和惱怒。

“指望”阿拉的回賜和喜悅。

“堅信”阿拉本體的實有和屬性的存在。

眾所周知，僕人應當時時刻刻處在害怕和希望之中，因為阿拉說：“(是這種人更優秀呢?)還是在夜間叩頭的、立站的，並防備後世、希望主的慈憫的恭順者(更優秀)呢?(39:9)”又說：“你們要在敬畏和希望中祈求他。安拉的憐憫是臨近行善者的。(7:56)”

我們認真研究就會知道，“敬畏”和“希冀”二者不能分離，希冀一旦離開了敬畏便是安寧，而害怕離開了希冀便是無望。值得讚揚的、真實的害怕能夠使人們遠離阿拉的禁區；若一旦闖入了這個禁區，那麼它將會變成無望的。

而真正希望的人便是按照阿拉的要求履行宗教命令和禁令的人；每幹一件罪惡即悔過自新的人。至於在幹罪中指望回賜的人，便是自欺和妄想。

艾布·阿里·魯孜巴爾說：“害怕和指望猶如鳥兒的兩隻翅膀，兩隻都健全時它可以任意飛翔；一旦其中一隻被損壞，它則無法暢通地飛行；兩隻都被損害了，那麼這隻鳥跟死鳥一樣完全不能飛行。”

歐麥爾說：“假若在清算場上，宣佈某某人進入樂園，那麼我指望這個人便是我；如果命令某某人進入火獄，那麼我擔心這人便是我。”

有人認為，指望應多於害怕，因為這是符合以下古都斯聖訓的意思：“我處在我的僕人對我的忖度之中，他想怎樣忖度就怎樣忖度吧。”

還有的學者分析的更具體，他們認為，在年輕和健康時應多於害怕，在年老和患病時應多多指望，因為穆聖(主賜福安)說：“一個人不死亡，除非在臨死前要對阿拉做好的忖度。”

一位說不知名的學者說：“誰為僅僅的喜悅而拜主，那麼他是一位假信者；誰為僅僅的害怕而拜主，那麼他是解脫者；誰為僅僅的指望而拜主，那麼他是指望者；誰為喜悅、害怕和指望而拜阿拉，那麼他才是認主獨一的信士。”

至於一般修行者所說的即“指望回賜而拜主對修行者而言，是最羸弱的品級”這句話是相對他們所具有的“穆罕拜”(喜悅)的品級而言。

因此伊瑪目拉齊說：“如果一個人僅僅為害怕火獄或指望樂園而拜主，那麼他不算是信士。”因為拜主是理所當然的事情，不能為一種目的而拜主。“僕人修埃卜就是這樣的人，如果他沒有害怕阿拉，他就不會違抗阿拉”(聖喻)就是這個意思。

看見穆聖(主賜福安)在夜間禮拜甚至兩踝骨腫脹時，一位聖門弟子說：“阿拉的使者啊！你的

前後所有的罪過都被饒恕，你為什麼還這樣做呢？”使者說：“難道我不成為知感主的僕人嗎！”

大賢阿里說：“為指望回賜而拜主，那是一種交易性的崇拜；為害怕惱怒而拜主，那是屈辱性的崇拜，為知感而拜主，那才是自覺地拜主。”

“除信仰的本質外，其餘的方面有所區別”，即除“口裡表白，心裡承認”的本質外，其他的有所區別。這是因為人們對阿拉的認識和做法的不同而致。

塔哈韋說：“信仰只有一個，信仰者的歸信其本質是一樣的，但他們的敬畏程度和善行程度的不同，其信仰的確信度就有區別。”

第十四章 論阿拉的賞罰

大伊瑪目說：

阿拉是施恩於眾僕人的、公平的。或許他加倍地回賜一個人，那是他的恩典；或許他以一個人的惡行而懲治他，那是他的公道；或許他原諒某人的罪刑不予追究，那是他的特恩。

註釋：

“阿拉以一個人的惡行而懲治他，那是因為他的公道”，阿拉說：“誰做一件善事，他就獲得十倍於它的報償，誰做一件惡事，他只照它還報，他們絕不會被虧待。(6:160)”

“或許阿拉原諒某人的過錯不予追究，那是阿拉對他的特恩”，無論這個僕人得到穆聖(主賜福安)的求情與否。阿拉說：“你們所遭受的任何打擊，都是由於你們自己的行為所致，而他卻寬恕許多(罪行)。(42:30)”又說：“阿拉必不恕饒以物配主的罪惡，但他為他所意欲的人恕饒除此之外的(一切罪惡)…。(4:116)”無論大罪還是小罪，那是他的特恩。

總之，十倍的回賜是通常的，在十倍之上增加是特殊的，一切都是阿拉的特恩。他加倍回賜一個人，那是由於行善者品級的不同或僅僅關係阿拉的旨意。

一位註釋者說：“阿拉不會對在確信度和善功方面相同的兩個人恩賞不一樣的回賜，即一個人的回賜比另一人多”，這話是錯誤的，是違背經訓精神的，是故意強加於阿拉的。阿拉說：“一切恩賞都在阿拉的掌握中，他把它賜予他所意欲之人。(3:73)”

總之，阿拉的所有事情對於僕人都是公道的，都是對僕人的恩賜，都是符合阿拉意欲的。聖訓說：“假若阿拉意欲懲罰天上地下的所有的人，他就懲罰他們，其中沒有任何冤和虧；假若他意欲恩賜他們，那麼，他的恩賜必強於他們的善行。”

第十五章 論聖人的說情

大伊瑪目說：

眾先知尤其穆聖(主賜福安)替犯大小罪者(穆斯林)的說情是真實的。

註釋：

穆聖(主賜福安)說：“我的求情屬於我的教民中的犯大罪者。”這是一段著名的連續傳述的聖訓。穆聖(主賜福安)說情的有力證據是《古蘭》說：“你當為你的過失求饒，並為歸信的男女們求饒”(47:19)。

有一段《古蘭》經文，阿拉說：“那天，魯哈和眾天使排到成班，除了至仁主特許說話，並說真理的人之外，全都靜默肅立，不敢發言”(78:38)，意指天使也可能有說話的權利。

學者、聖徒、烈士、窮人以及信士兒童的求情是真實的(被准承的)。

大伊瑪目在《囑托》中說：“穆聖(主賜福安)替所有注定樂園的人求情是真實的，盡管他們是犯大罪者。”大伊瑪目的話從表面看，穆聖(主賜福安)的求情不僅僅是屬於“穩麥”中的犯大罪者，因為穆聖(主賜福安)作為濟世的聖人，他有責任和權力替所有人說情。

《教義學大綱》中說：“穆聖(主賜福安)和一些優秀的信士替犯大罪者的求情是肯定的。”此一說詞是由聖訓肯定的。

第十六章 論在後世稱功過、天池、以及善功抵償

大伊瑪目說：

在後世，稱功過是真實的，穆聖(主賜福安)的天池是真實的，仇敵之間用善功抵償是真實的，如果抵償者沒有善功作抵償時，要承擔被抵償者的罪責是真實合理的。

註釋：

“稱功過”，即用有稱盤和砝碼的天秤來衡量有重量的功過或有字和紙張的功過簿是真實的。阿拉說：“那天，稱量是真實的，誰的分量重，他們就是成功的人。誰的分量輕，是因為他們不信我的啟示，而虧折了他們自己。(7:8-9)”

稱功過的目的是為了顯示阿拉的絕對仁慈和公道，正如阿拉說：“我將在復生日設置一些公平的天秤，任何人不被虧待絲毫。(21:47)”

安薩里和蓋爾塔比說：“稱功過並不必在所有人上經過，因為不經清算能直接進入樂園的七萬個烈士，他們不經稱功過這一關。”這說法與《古蘭》的表面意義相牴觸。

至於古努韋提到的，即有人針對不信道者是否也要經過稱功過這一關，問謝赫伊瑪目阿里·本·賽義德·賴斯特厄，他回答說不，這說法也是違背《古蘭》精神。

還有一次有人問他同樣的問題，他答道：“有人主張不信道者也要稱功過，但我認為他們所說的‘稱’並不是指有砵有砣的那種真實的稱，而是指區分不信道者罪惡的份量而言，因為不信道者，他們受罰的程度不盡相同的”。正如阿拉所說：“偽信者居於火獄的最低層。(4:145)”又說：“法老的黨徒們啊你們進入最嚴厲的刑罰之中吧！(40:46)”

賴斯特厄的主張有欠理據，設置稱盤並不是用來區分不信或信仰的層次和品級。否則正如多神教徒和不信道者在火獄中有層次一樣，信士在樂園中同樣有品級(但無法確定不經清算的烈士其在樂園的品級)。

其次，稱功過、展示功過簿以及在《古蘭》中發出的一切許諾和警告都是針對信士和非信士的。這裡未提信士中的違抗者和犯罪者的情況，以便讓他們對後世抱有希望同時也感到害怕。

聖訓有傳述：“當一個人的善行和惡行相等時，他被列為蒙受主恩者之中，但他在清廉的人、為主道奮鬥的人、屢行教門義務的人之後才能進入樂園。”

至於經文：“我在復生日也不給他們設立天秤”(18:105)，意思是阿拉不理睬他們。

經文中用複數的形式表示天秤(其實天秤只有一個)，那是相對被造物的諸多而言，或由於這個天秤太大故用複數表示。

至於古努韋說的，即“麥瓦孜因”應是“卯左尼”的複數，是指功過的份量，而不是“米扎尼”(天秤)的複數。這是一句節外的話。

大伊瑪目在《囑托》中說：“豎立天秤是真的”。因為阿拉說：“我將在復生日設置一些公平的天秤。(21:47)”

“該功過簿是真實的”，因為阿拉說：“其功過簿被遞到右手的人將說：‘喂！請你們讀我的功過簿吧！我確已猜想到會面對我的帳目。(69:19-20)’”

以上引證的兩節經文告訴我們：在後世設置天秤只是為了區分他們的功過程度，以便他們得到適當的回賜和報酬。經文還表示：功過簿交給本人手中是真實的。因為阿拉說：“至於其功過簿被交到右手的人，他將獲得輕鬆的結算。並將歡樂地回到他的家中。至於功過簿從其背後被遞過來的

人，他將祈求毀滅，並將進入火獄……。(84:7-12)”

大伊瑪目主張，清算和展示功過簿二者同時進行，故他未提清算一詞。

盡管有斷然的證據，穆爾特齊賴派仍否定有天秤、清算和展示功過簿的說法，這是他們不健全的理解所致。

在《歐姆德》著作中，關於不信者的功過簿究竟交給他的左手，或者從背後交給他的左手，或者從背後交給他，人們對此不甚理解。使用“或者”二字是由於兩節經文中各有不同的提法，可能二者同時進行(即從背後交給左手)，或可能是分別進行(即一部分人的功過簿交給左手，另一部份人的功過簿從背後交給)。用左手接功過簿者其罪惡教輕，從背後被遞過來者其罪惡較重。

所謂“功過簿”就是天使紀錄僕人一生所做所為的一部史冊，正如阿拉說：“難道他們以為我不能察覺他們的秘密和私議嗎？不，我的使者們就在他們旁邊記錄。(43:80)”這節經文同時駁斥了天使不具有明白記錄人類隱私能力的說法。

“在末日，兩對頭間相互用善功抵償是真實的”，換言之，在後世將壓迫者的善功抵給被壓迫者是真實的。因為在那裏沒有金銀可以抵償。

“如果壓迫者沒有善功可做抵償，那麼他要承擔被壓迫者的罪責。這一切都是合理的、真實的”，即在理性方面是合理的，在經典的肯定是真實的；故對此不可懷疑。穆聖(主賜福安)說：“誰有欺壓穆斯林兄弟的行為，那麼在沒有金銀可以抵償的日子到來之前，他向他的兄弟道歉。”

穆聖(主賜福安)問弟子：“你們知道誰是最貧窮者嗎？”聖門弟子回道：“最貧窮者就是既沒有錢又沒有家業的人”，穆聖(主賜福安)說：“你們錯了，最貧窮者就是在末日，他帶著拜功、齋戒和施捨等善行而來，但他在以前罵過某某人、虧枉過某某人、吞併過某某人的財物、殺害過某某人、打過某某人，為此他要用自己的善功予以抵償。當他的善功抵完(不夠)時，要擔負被抵償者的罪責，最後進入火獄的人。”

以上抵償是對人而言，至於動物，當有羝角的和沒羝角的發生衝突時，有羝角的要抵償沒羝角的。抵償完畢後阿拉對牠(牲畜)說：“你們變成土！”於是牠們將變成土。

“穆聖(主賜福安)的天池是真實的”，因為阿拉說：“我卻已賜給你‘考賽爾’”(108:1)。大部分經註家將“考賽爾”一詞解釋為天池或小溪，無論天池還是小溪二者並不衝突，因為小溪是在樂園中，而天池是在清算場上。

蓋爾塔比說：穆聖(主賜福安)擁有兩座天池，一座在過“隨拉特”(天橋)之前，那時候所有人從墓中出來渴的要命，他們見天池就瘋狂的爭相解渴；另一個在樂園裡，這兩個天池都稱“考賽爾”。穆聖(主賜福安)說：“每個聖人都擁有一個天池，他們互相競賽，看誰的池邊人最多，我希望我的池邊人最多。”又說：“在樂園裡，我的天池，其周圍有一個月的路程，它的四邊是相等的。池中的水比乳汁還白，比麝香還香，池邊的水壺比天上的星星還多，曾飲過一口的人永不會乾渴”。

早期經註家解釋，“考賽爾”意即“多福”；另有一段聖訓解釋，它是樂園中的一小溪，小溪中有許多珠寶，我的教民住在其旁邊；也有人解釋，它指的是穆聖(主賜福安)的聖品和《古蘭》。

第十七章 論天堂、火獄的永久性

大伊瑪目說：

天堂和火獄是現已造就的、是不滅的；其中的居民也是不滅的。

註釋：

之所以說樂園和火獄是現已造就的，那是因為《古蘭》中描述它兩個時都用了過去式的動詞，即：“……那與天地同寬的、已為敬畏者預備的樂園。”(3:133)， “……我確已為不信者準備了火獄來接待他們”(18:102)。

古都斯聖訓說：“我已為修善者準備了樂園，其中有眼未曾見過，耳未曾聽過和心未曾想過的

恩典。”又，登霄的聖訓中進一步證實：“我進入了樂園，我看見了火獄。”

以上經訓都以過去式的陳述，不宜將其解釋為後事先提的表達法，除非有相反的證據證明。穆爾特齊賴派對此持有異議。

樂園和火獄究竟在哪裡？學者們說法紛紜。按最正確的表示，樂園在七層天上，持這種主張者利用以下經訓佐證：“**在極界之地的酸棗樹旁。它那裡是安居的樂園**”(53:14-15)。聖訓云：“樂園的屋頂是至仁主的寶座”；有人說它在地面上；還有人主張它究竟在哪裡只有阿拉知道。至於火獄，有人說它在七層地下；有人說它在地面上；還有人則表示沉默。

註釋者提到了天橋(隨拉特)，他說：“天橋是真的”，(但原文未提到天橋，要是提出，就應排在樂園和火獄前面，)這也是《古蘭》肯定的。阿拉說：“每個人都要經過它”(“…你們不要害怕，也不要憂慮，…我們是你們在今世與後世的保護者…(41:30-31)”)我們，指天使保護教民經過天橋。腦威在《穆斯林聖訓集》的註釋中說：經文(53:15)中出現的代詞“它”乃是指(隨拉特)天橋。

穆聖(主賜福安)說：“天橋是架在火獄上面的一座橋，其橋細如毛髮、鋒利如刃”。

另有段聖訓：“天橋對火獄的居民而言細如毛髮，而對樂園的民眾則寬如平川”

一段描述的更詳細的聖訓，穆聖(主賜福安)說：“天橋是架在火獄上面，我是列聖中首先帶著教民過橋的人。那時候除了聖人，任何人不得說話。所有聖人說：‘主啊，賜給平安吧！主啊，賜給平安吧！’天橋上有許多向沙棘一樣的吊鉤，其大除阿拉外任何人無法知曉。信士過橋快慢不等。有的如瞬間，有的如閃電，有的如風，有的如飛鳥，有的如快騎，有的則皮肉被吊鉤撕得鮮血淋淋最後終於得救，有的則被噙到火獄中。”

至於，“你們進入它吧”(52:16)這節經文，有人解釋說：這是對不信者而言，大部分學者主張，指所有人，每個人都將入火獄，但進入的情況不同。

賈比爾傳述：有人向穆聖(主賜福安)請教了上述經文的意思，他回道：“任何人都先將進入火獄，包括好人和壞人。但火獄對信士來說是涼爽的、平安的，正如先知伊布拉欣身上所發生的那樣，甚至在火獄中出現一股涼風”另一傳述，穆聖(主賜福安)說：“火獄對信士說：‘你出去吧，你的光芒快要熄滅我的火焰’。”

賈比爾另傳述，穆聖(主賜福安)說：“當注定樂園者進入樂園時，相互說道：‘難道我們的養主沒有說過我們將要進入火獄嗎？’這時有聲音道：‘你們已經通過了，當時火獄是熄滅的’。”

穆扎西德傳述：信士進入火獄如同陽光灑在身體上一樣，因為穆聖(主賜福安)說：“酷熱是來自火獄的，是由它散發的熱量”。因此有人解釋說：信士在今世用來自火獄的酷熱罰贖其罪惡，以便在後世感覺不到火獄的痛苦。

相信七竅會說話，是信仰的一個條目，正如阿拉說：“那天，他們的舌頭，他們的手和他們的腳都將對他們的行為作證。(24:24)”又說：“等到他們到達它(火獄)，他們的耳、眼睛和皮膚，都將對他們所曾做過的事作證”(41:20)。

穆爾特齊賴對上述觀點表示異議，他們認為肢竅自己不會作證，是阿拉將自己的話造化於皮膚等肢竅之上的。

有人主張：所謂七竅作證就是，在這些肢竅裡面顯現一種痕跡，它表示這個人的善惡，這些痕跡稱之為“作證”，正如世界的改變表示它的新生一般。但這種觀點是違背經訓證據的。

“它兩個永遠不會毀壞”，即樂園、火獄以及其中的人永遠不會消亡，其兩者的恩典和罪罰也不會消失。

賈西米派主張樂園和火獄將要毀滅，居住其中的人也要毀滅。這觀點是違背《古蘭》和聖訓。

第十八章 論魔鬼擄去信仰

大伊瑪目說：

我們不說伊卜厲斯會強制性的擄去一個人的信仰，但我們說他們會自動放棄信仰，然後惡魔才擄去他們已丟棄的信仰。

註釋：

我們不說惡魔會強迫的擄去一個人的信仰，這是因為阿拉說：“你對我的僕人們無權，除非那些追隨你的迷誤者。(15:42)”意思是：你沒有權力與能力迷惑一個虔誠的信士。

但我們說，無論受惡魔教唆或私欲作梗，人或許自行放棄信仰。當他自行丟棄信仰時，惡魔便擄去他所丟棄的信仰，從而完全控制他。

第十九章 論在墳墓中的拷問

大伊瑪目說：

孟凱爾和奈基爾兩位天使在墳墓中預審是真實的；在墳墓中靈魂復返肉體是真實的；墳墓的緊縮是真實的；不信道的人和違抗者在墳墓中受刑是真實的。

註釋：

“孟凱爾和奈基爾兩位天使在墳墓中預審的審問是真實的”，他倆問墓中人：“你的養主是誰？你的教門是什麼？你的聖人是誰？”

兩真本(布哈里/穆斯林)聖訓傳述：穆聖(主賜福安)有一天經過兩座孤墳堆，他看著這兩座孤零零的墳墓說：“這兩座墳的主人正在受刑啊！”

《穆斯林聖訓集》傳述，有人問穆聖(主賜福安)：烈士是否在墳中也要受審，穆聖(主賜福安)回道：“寶劍的閃耀足以證明他們的身份”。

《客發也》書上說：眾先知不會受審；賽儀德·舒扎爾說：“嬰兒是要受審的”；還有的學者主張，穆斯林的嬰兒將倖免。

大伊瑪目對不信道的嬰兒是否受審和是否進樂園表示沉默。有些學者認為他們也得受審，但以後將進入樂園，成為樂園居民的侍奉者。

“在墳墓中靈魂復返肉體是真實的”。原文中出現的連詞僅僅用來連接，不存在前後之分。因此，不會與審問是在靈魂復返肉體之後的觀點相衝突。

總之，無論信士還是非信士，都要經過墳中受審。在審訊時，信士能夠逐一對答：我的養主是阿拉，我的教門是伊斯蘭，我的聖人是穆聖(主賜福安)。而不信道者則吞吞吐吐，無一作答。穆爾特齊賴派和賴瓦非茲派對此持有異議。

關於確定墳中受審的課題，有很多字義明確而且意義連續的聖訓佐證。謝赫哲爾魯丁·蘇尤蒂的《明月》和《剖胸》著作中有詳述，有意者請查閱。

“墳墓的緊縮是真實的”，信士也不能例外，因為有這一段聖訓：“假若有一人能從墳坑的受刑上得到拯救，那麼，阿拉的寶座曾經為他的死亡而動搖的賽儀德·本·麥阿茲必定得到拯救”。

墳坑在經歷一次收縮之後，阿拉將信士的墳坑拓寬放眼的距離。縮小墓穴對信士而言如同遊子返家受到母親擁抱一樣無比舒服。

“不信道的人和違抗者在墳坑中受刑是真實的”，反之，順從的信士在墳坑中享受恩典是真實的。穆聖(主賜福安)說：“墳坑是花園也是深淵”。又說：“墳墓是後世的第一關，若通過第一關，其餘的就容易多了，若第一關不過，以後就更難”。

眾所周知，當亡人進入墳坑時，阿拉在屍體內創造一種性命，以致達到能感覺痛苦和愉快的程度。這裡所提的性命是否指自己的靈魂卻有許多說法。

大伊瑪目對此表示沉默。但從他的論述中可以看出，他是贊同靈魂歸附的說法，他說：“天使的審問和亡人的回答純屬是自由的行為，這在沒有靈魂(生命)的情況下是不可想像的”。

有人主張，不經靈魂而肉體同樣可以感覺痛苦和愉快，這是合理的。難道你沒有看見嗎？睡覺的人當他熟睡時其靈魂已離開肉體，但他在睡夢中同樣可以感覺痛苦和快樂。有人對此問穆聖(主賜福安)，他回道：“如同你的牙齒一樣，雖沒有靈魂，卻感覺痛苦”。

謝赫艾布·瑪葉尼在他著作的《教義淵源》中援引古努韋的話說：“墳坑的刑罰是真的，不論信士還是非信士，順從者還是違抗者。”不信道的人在墳坑中的受刑將是長久的，直至末日。但在主麻日和齋月中可以獲得緩刑，那是因為穆聖(主賜福安)的說情。

最正確的主張應是：信士如果他是一味順從者，那麼他可以避免墳坑的刑罰，不過墳坑的收縮還是要經過的。穆聖(主賜福安)對妻子阿伊莎說：“當墳坑收縮，孟凱爾和奈基爾前來審問時，你怎麼辦呀！”接著他說：“我的妻子啊，妳知道嗎？墳坑的收縮對信士來說如同母親在捏孩子的腳丫一樣；兩位天使的審問如同在患眼病者的眼睛裡擠進藥水一樣。”還有一次他對歐麥爾說：“當兩位天使來墳坑審問時你怎麼辦？”歐麥爾說：“我也會面對這事嗎？”穆聖(主賜福安)說：“是的！”歐麥爾說：“如果真是這樣的話，我無所顧慮”。

至於違抗的信士，他必受墳坑的刑罰和收縮之苦，直到主麻日到來，以後再不會受刑。倘若此人在主麻日去世了，他只受一刻的罪罰和收縮，以後不再受刑。

須知，在教義方面注重的是斷然的證據，儘管個別人的傳述是正確的，也只能算是概然的證據。在上述觀點(即主麻日去世的人只受一刻刑罰)中並未發現斷然的證據證明這一點。

下列經文乃是肯定順從者在墳墓中享受恩典，叛逆者在其中受罰的證據：

“為主道犧牲的那些人，你們不要認為他們是死了的。其實，他們活著，他們在他們的主那裡享受著給養。(3:169)”

“由於他們的罪惡，他們被淹沒，然後，他們被打入火獄。除了阿拉，他們不能發現自己有救助者。(71:25)”

享受恩典或遭受刑罰的是靈魂還是肉體，學者們有不同的見解。最正確的應是二者都是。在這一點上我們只能歸信，不宜深究。

那麼，靈魂究竟是怎樣的呢？關於這個問題，學者們有不同的解釋。有人說它是一種妙體，它與肉體的結合如同水份與嫩枝的結合一樣。只要它存在肉體中，肉體就是活的，若離開了肉體就是死的；有人說，生命於靈魂如同光明於太陽，只要有太陽，世界就有光明，同樣，只要有靈魂，肉體就有生命。

正統派說，靈魂是在肉體內循環的一種元素，猶如薔薇水在薔薇花中的循環一樣。以上幾種解釋，除了有的解釋為妙體，有的解釋為元素外沒有多大區別。但後一種解釋較為正確。證據是，描述靈魂的聖訓中經常出現著進入了肉體、離開了肉體、上升到最高境界、下落到最低深淵等字眼。但研究起來，兩種解釋都是違背《古蘭》精神的。因為《古蘭》說：“**你說：關於魯哈，他們問你。你說：‘魯哈是我的主的機密。你們只被賜給少許的知識。(17:85)’**”經文意思是：一切事情(尤其靈魂)都是屬於阿拉的，只有阿拉才能知道其真相。靈魂是阿拉的一聲果斷的命令而存在的，如同其它事物是以他逐漸的創造而存在的一樣。所以最正確的解釋還是將其究竟交付給阿拉。

大伊瑪目在其著作《囑托》中說：“我們必須承認阿拉復活萬物，在一天的時間為今世的五萬年的那一天進行清算。”阿拉說：“我使萬物復活，我不會放棄他們中的任一物。”

伊瑪目拉齊為了讓人們明白，曾以雄辯的口吻對這個問題說：“當我們相信死後復生並為此作好準備的時候，若復活真的實現，那我們就成功了；倘若不是真實的，我們也沒有損失什麼，充其量只是失去些現世的享受；然而否認復生者就禍害無窮了。”詩曰：

星象家和醫學家都說
死後絕不會復活
既使他們的話是正確的
我們也沒有失去什麼
要是我們的話正確
那虧折的只能是他們

第二十章 論是否可以用外語稱呼阿拉的德性

大伊瑪目說：

學者們用外語翻譯的阿拉的一切德性，除“耶迪”外都可以稱呼，但不憑相似和型態。與阿拉的接近、遠離並不是指距離的長短，也不具有尊重和輕視的意思。但順從者是接近阿拉的，違抗者是遠離阿拉的。接近、遠離、面對、背轉等詞都是祈求者和被祈求者的關係而言。

註釋：

原文所指的德性乃是意義含糊的一切德性，如“歪吉黑”“給丹”“艾葉尼”等。

“歪吉黑”可以用波斯語“比魯葉胡大”來稱呼，但“耶迪”不可以用外來語翻譯，二者之間的區別是細微的，需要加以研究才知。

阿拉接近順從者、遠離違抗者，這並不是指路程的長短，這裡的“遠離”“接近”都是抽象的意義；也不具有尊重和輕視的意思。大伊瑪目將這樣的語調解釋為意義含糊的詞。故他接著說：

“順從者是接近阿拉的，不具有形式；違抗者是遠離阿拉的，也不具有形式。”

“接近、遠離、面向、背轉都是針對被祈求者，也可以針對祈求者”，例如，阿拉說：“不然，你不要順從他，而要叩頭和接近（安拉）！（96:19）”穆聖(主賜福安)說：“僕人最接近阿拉的時刻就是他在叩頭的時刻。”

一位註釋者在解釋原文時有些離題，他說“接近”、“遠離”等字眼都是針對祈求者而言，而不是針對阿拉。難道“接近”、“遠離”不是具有尊重和輕視的意思嗎？難道阿拉不是“我確曾造化人，…我比（他的）頸靜脈更接近他。(50:16)”

這位註釋者的錯誤是不言而喻的，從他的觀點中可以看出，他認為“接近”、“遠離”這樣的詞是具有距離概念的。所以，他主張上述兩個詞只能針對祈求者而不是針對阿拉。

部分學者在解釋《古蘭》中“我確曾造化人，…我比（他的）頸靜脈更接近他。(50:16)”時說：由於阿拉過於接近你，故你看不見阿拉，反之，由於你過於遠離阿拉，故你看不見除阿拉外的一切東西。這話是針對具有高品位的人說的。

第二十一章 論《古蘭》的一切經文，其貴重都是相等的

大伊瑪目說：

《古蘭》是被降示給使者的，是在紙張上被記錄的。《古蘭》的一切經文就阿拉的言語而言，在文辭和內容方面都是同樣尊貴。但有些章節具有某些讚詞和意義方面的優點，例如“庫爾西”經文，由於其中都是關於敘述阿拉的威嚴、偉大、高貴的德性，故在此經文中具有讚念和意思方面的優點，而在敘述不信道的人的經文中只有詞句方面的優點。

註釋：

“《古蘭》是被降示給使者的”，即在二十三年的時間中隨著事件的不斷發生，零星地降示給使者穆罕默德(主賜福安)；“…《古蘭》頒降，引導人類，昭示明證，辨別真偽…。(2:185)”

“是在紙張上被記錄的”，結合前句，明確表示：被降示的《古蘭》和被記錄的《古蘭》都是阿拉的言語。

“《古蘭》的所有經文就表達而論都是同樣尊貴”，無論在敘述阿拉的恩典以及對順主者的讚揚，還是敘述阿拉的惱怒及對違抗者的批判等。

“阿拉的尊名和德性在文辭和意義方面都是同樣尊貴”，即用來表示阿拉的本體及德性方面都是相等的。這並不違背一部分尊名和德性比另一部份尊名和德性更尊貴的說法。

哈克姆·舍西德傳述大伊瑪目所說：“任何人沒有理由不認識阿拉，因為每個人都在領略天地及自身的精密創造”。又說：“假若阿拉未派遣使者，人們則必須用理性去認識他”。

關於“理性”，我們和具有唯理性主義傾向的穆爾特齊賴派有著不同的解釋和定義。

穆爾特齊賴派認為，判斷善惡的只是理性，如果善惡是由理性判斷出來的話，那麼阿拉應當對僕人的善惡予以回賜和處罰，而僕人應當對自己的善惡負責。

我們主張，理性只是用來識別善惡的工具而已，而善惡只是阿拉所命令的和禁止的，阿拉賦予人類選擇善惡的自由和意志，所以獎罰善惡不是阿拉所當然的。

我們和艾什爾里派之間的不同在於，艾什爾里派認為，認識教義教律方面的課題必須得經過差聖降經；我們則主張，某些教義教律課題即使未經差聖降經，人們也得用理智加以識別。例如相信使者的使命，相信撒謊為非法等等。

布哈拉的各位長老說，在差聖降經之前信仰不是必然的，不信不是非法的。他們辯護說，大伊瑪目的上述話一定是指差聖降經以後而言。但伊本·赫瑪目對此反駁說，大伊瑪目上述的第一句話有這種可能，後一句沒有這種可能；但他同時說：在校正時應註明這裡的“吾朱布”一詞應解釋為“應當”而不是“必須”，因為在差聖降經以前用“塔阿”(善行)、“穆爾綏葉”(惡行)來概括人們的行為是一種喻義，因為這兩個詞是阿拉命令和禁止的產物，而命令和禁止降臨之前，“塔阿”和“穆爾綏葉”無法確定。

上述兩種觀點可以調合：大伊瑪目的話中出現的“必須”一詞應解釋為“應該”，而不是指若放棄了就得應受處罰的那類“副主命”。所以這話與“**我不是懲罰者，直到我派遣一位使者**”(17:15) 這節經文不相衝突。

伊本·赫瑪目說：上述分歧的焦點在以下論述中可以表現出來：一個人從未聽見伊斯蘭的宣傳，尚未歸信而死亡了，那麼，根據穆爾特齊賴派和一部份哈奈菲派部分學者以及艾什爾里派主張他是永居火獄的；倘若這個人雖未聽過召喚，但他憑理智歸信了的時候，大伊瑪目主張，其信仰是正確的，他如同能夠理解伊斯蘭和“特克里夫”(宗教義務)意義的兒童的信仰一樣；沙斐儀派學者艾巴赫塔布說：從未接受過宣傳的人的信仰不正確，他的歸信如同兒童的歸信一樣(他主張兒童的歸信不正確)。這與其他三位伊瑪目的觀點相反，也與事實不符。因為穆聖(主賜福安)曾號召阿里歸順，而尚在孩童時代的阿里響應使者的號召歸信了。學者們一致主張他的信仰是正確的，其孩童時代的善行都是有效的。

第二十二章 論穆聖(主賜福安)的家屬

大伊瑪目說：

至聖的叔父、阿里的父親艾布·塔里布尚未歸信而死亡了。至聖的兒子有伊布拉欣、朶西穆和塔赫爾；女兒有法圖瑪、魯蓋雅、宰奈布、溫姆·凱麗索梅。

註釋：

據傳艾布·塔里布臨終的時候，使者(主賜福安)來看望他，當時艾布·哲海里和他的幾位同行也在旁邊。使者(主賜福安)對艾布·哲海里說：“我的叔父啊！我希望你宣讀一次‘作證言’，以便我在阿拉那裏好替你求情！”艾布·哲海里立刻阻止說：“塔里布啊，你想背判祖先的教門嗎？”使者(主賜福安)再三要求，最終艾布·塔里布沒有勇氣擺脫艾布·哲海里的糾纏，沒有念作證言。使者(主賜福安)痛苦地說：“只要阿拉不制止，我一定會替你求情的。”不久，阿拉降示了：“**先知和信士們在清楚了多神教徒是火獄的居民後，就不應為他們祈求恕饒，即使他們是近親。(9:113)**”

“朶西穆、塔赫爾和伊布拉欣都是至聖(主賜福安)的兒子”，朶西穆是使者(主賜福安)的長子，在使者為聖前跟聖妻海蒂徹生的；他姍姍學步的時候就夭折了；有人說他只活了兩歲；還有人傳述他去世時已經自己能夠騎馬；最正確的傳述是他活了十七個月。《穆斯特迪里克》著作中提及：朶西穆歿於伊斯蘭時期。

“塔赫爾”，據佐巴爾說他原名阿布頓拉，也有稱團義布，與哥哥朶西穆一樣，自小夭折了。

達爾古土尼說：塔赫爾原名阿布頓拉，稱塔赫爾和團義布是因為他是在使者(主賜福安)為聖以後生的；據說，阿布頓拉和塔赫爾其實是兩個人。使者有兩胎孿生兄弟，團義布和孿生穆團義布為一胎，塔赫爾和穆塔赫爾為另一胎。

“伊布拉欣”，他是使者(主賜福安)與一位科卜特女子生的，伊布拉欣去世後，使者(主賜福

安)經常痛苦流淚，但他說：“盡管如此，我還是不會對阿拉有一絲怨言。”他去世時僅兩個多月，使者(主賜福安)在一座白基爾的墓地為他站了殯禮，禮畢後使者(主賜福安)說：“我們把他埋在我的胞兄奧斯曼的旁邊吧！”

“宰奈布”，據伊斯哈格說，她是使者(主賜福安)在二十歲時出生的，長女，她趕上了伊斯蘭時代，而且還是遷士。於教曆八年嫁於丈夫艾比·阿綏·賴給堆，並生了一男一女，男孩阿里於臨近出幼時去世了。使者(主賜福安)在解放滿克(麥加)時揹在坐騎後面；女孩艾瑪梅，據傳使者(主賜福安)曾背著她禮晨禮，鞠躬時放下來，站起來時又背著她。法圖瑪去世後，阿里與宰奈布結為夫妻。

“法圖瑪”，她降世的時候，使者(主賜福安)已四十一歲。聖訓傳述：稱她為法圖瑪(斷絕者)，是因為她和她的後代與火獄斷絕。奈薩議聖訓傳述：稱她為法圖瑪，是因為阿拉讓她和喜愛她的人遠離於罪惡。至於稱她為“宰赫拉儀”(貞女)，是因為她在教門和門第方面都是無與倫比的。她在教曆三年與阿里結了婚。

據說她與阿里的結合是憑阿拉的默示。她是阿里最愛的人。當阿里出門的時候，最後告別的人就是她，當阿里回到家最先想見到的也是她。使者(主賜福安)說：“法圖瑪是我心上的一塊肉，誰恨她，誰就等於恨我。”她在至聖去世後只活了六個月，年僅二十九歲；她與阿里生了三男二女，三個男孩是：哈桑、侯賽因、還有一個穆胡西尼(生下不久就去世了)。兩個女孩是溫姆·凱麗索梅及宰奈布。聖裔由他倆的後代得以延續。

“魯蓋雅”，她降世時使者三十三歲，她自小跟艾布·哲海里的長子訂了婚，妹妹溫姆·凱麗索梅跟他的次子訂了婚。當哲海里聽到阿拉降示“火焰章”經文時，就憤怒地對兩個兒子說：“要是你們不根穆罕默德的兩個女兒斷絕關係，我就不認你們這倆兒子”。不久，他們之間的婚約被解除。一年後，魯蓋雅跟奧斯曼結了婚。她經歷了二次遷徙。她去世的時候，使者(主賜福安)正在白德爾戰場。

“溫姆·凱麗索梅”，聖訓傳述，姐姐魯蓋雅去世後，奧斯曼向歐麥爾的女兒哈芙賽求婚，歐麥爾很快拒絕了他。過了幾天，使者(主賜福安)對歐麥爾說：“歐麥爾啊！我推薦你一個人，對你來說比奧斯曼更好，我給奧斯曼介紹一個人，她對他來說比你更好，這樣好嗎？”歐麥爾回答：“好啊！阿拉的使者，你說吧！”使者(主賜福安)說：“你的女兒嫁給我，我的女兒嫁給奧斯曼如何？”隨即溫姆·凱麗索梅嫁給了奧斯曼，哈芙賽嫁給了使者。穆聖(主賜福安)說：“假若我有一百個女兒，他們一個接一個去世時，我必會將另一個女兒嫁給奧斯曼。”

大伊瑪目沒有提到穆聖(主賜福安)的幾位妻子，所以在此大概介紹她們，以便讀者略有了解。

使者前後共有十一位妻子，她們是赫蒂徹、蘇戴、阿依莎、哈芙賽、溫姆·賽萊邁、溫姆·哈比拜、宰奈布(哲哈西的女兒)、宰奈布(胡扎麥的女兒)、梅姆娜、朱偉麗雅和索菲雅。

第二十三章 論 不得推遲請教信仰問題

大伊瑪目說：

當一個人對信仰的某個細節問題含糊不清時，首先大概地歸信，直到碰見知道者問清楚為止。他不可推遲請教，也不可以為沒有請教而找藉口。不請教便是不信。

註釋：

“一個人當他對教義方面的某個細節問題含糊不清時，首先應大概地歸信，直到發現一位精通的人問清楚為止，但他不能推遲請教，也不可以不宜深究而找藉口。因為不請教就意味著對此問題不了解而有懷疑，而懷疑將導致不信。”

所謂細節問題指不解而有了懷疑就會損害信仰的所有問題，它與教律的某些細節問題不同，在教律的某些細節問題上出現疑難不問也無妨，因為教律方面的有所不同是阿拉的賜予的一種恩慈。而教義方面的某些細節問題不同則會導致迷誤和異端。

第二十四章 論穆聖(主賜福安)的登霄

大伊瑪目說：

登霄的訊息是真實的，拒絕(反對)者定是迷誤者、新生異端者。

註釋：

“登霄的訊息是真實的”，即至聖(主賜福安)在覺醒的情況，親自升到諸天之上，然後升到阿拉所意欲的高度，這是真實的，也是依據著名傳述而確定的。故否認登霄而以為不可能者定是迷誤和異端者，就是集迷誤和異端於一身的。

《胡拉賽》著作中說：否認登霄者，如果他否認穆聖(主賜福安)從麥加夜行到耶路撒冷，那麼，他必是不信道的人；倘若他否認了由耶路撒冷升天，則不必斷為不信。那是因為，由一禁寺夜行到另一禁寺是《古蘭》明文肯定的，而由耶路撒冷升到天上只是依據著名的傳述而確定的，其證據是概然的。

《爾戛儀德》的註者在解釋聖妻阿伊莎傳來的聖訓“在登霄之夜至聖的身體未失蹤”這話時表示：“阿伊莎說至聖的身體未失蹤，意思是：至聖的身體未與靈魂分離，是與靈魂一起同升的”。

登霄事件發生時阿伊莎未在世，除非登霄事件不只一次。

穆聖(主賜福安)登霄升到什麼位置眾所紛紜。有人說直升到樂園；有人說升到“阿萊什”；還有人說升到“阿萊什”之上的一個叫做“達那·特旦拉”的位置，這個位置與阿拉只有兩張弓的長度或更近。登霄事件的次數，並不必認定每一次都有主命責成。

第二十五章 論末日的徵兆

大伊瑪目說：

丹紮里、雅朱者和馬朱者的出現、太陽從西邊升起、爾薩聖人再出世，以及末日的一些徵兆的發生是真實的，是依據正確的聖訓肯定的。

註釋：

“丹紮里、雅朱者和馬朱者的出現是真實的”，《古蘭》證據：“直到雅朱者和馬朱者被放出，他們從每個高地衝下來”(21:96)。

“太陽從西邊升起是真實的”，《古蘭》證據：“…在你的主的一些跡象降臨的那天，那以前沒有歸信或是雖歸信而沒有行善的人，他信仰也不會對他有益…。(6:158)”這裡的跡象包括太陽從西邊升起。艾布·胡萊賴傳述，安拉的使者(主賜福安)說：“三種情況出現時，以前沒有歸信或雖然歸信了但沒有行善的人的信仰沒有作用：太陽從它的西面升起，丹紮里出世、地獸出現。”艾哈麥德的傳述中還增加了“煙霧”。

“爾薩聖人再出世是真實的”，《古蘭》證據：“當麥爾彥的兒子(43:57)……他確實是復活時的徵兆，所以你們一定不要懷疑它，而要順從我，這是正道。(43:61)”又“有經的人們，在他歸真之前都相信他，復生日，他將是他們的證人。(4:159)”至於他從天上下來後，萬教已歸一，那就是伊斯蘭教。

上述兩節經文中出現的人稱代詞都指的是先知爾薩。原文的排列沒有順序之分。事情的敘述：首先，邁哈迪將在麥加和麥地那兩聖地出現，後來到聖城耶路撒冷，此時，丹紮里也在該城，他跟丹紮里廝殺，將丹紮里圍困在那裏；此時，爾薩從大馬士革的一個塔上下來，殺死丹紮里。其實，當丹紮里聽到先知爾薩下來的消息時，他已經像水中的鹽一樣快要融化了。

殺死丹紮里以後，邁哈迪與爾薩會面，這時禮拜時間到了，有人唸了宣禮詞，邁哈迪示意爾薩領拜，爾薩拒絕說：“還是你領拜吧，你是伊瑪目。”這表明爾薩是追隨我們聖人的，正如穆聖(主賜福安)所說：“假若爾薩現在在世，追隨我的人肯定比他多。”

據傳，他將在世上逗留四十年，去世後他被埋在至聖和艾布·伯克爾的中間。

《教義學大綱》中說：最正確的觀點應該是，爾薩給眾信士領拜，因為爾薩比邁哈迪尊貴，故他為伊瑪目(領拜)更好。

爾薩去世後，雅朱者和馬朱者從各處出現，以便阿拉以爾薩的祈求而毀滅牠們。這時，所有信士將去世，太陽從西邊升起，伊斯蘭教將會消失，直到人們踩著《古蘭》走，更不知禮拜、封齋、犧牲和施捨是什麼。

伊本·麥斯吾德傳述，穆聖(主賜福安)說：“《古蘭》消失以前你們趕快誦讀吧！因為末日成立之際正是《古蘭》消失之時。”聖門弟子們問：“這些書寫的《古蘭》被消失的話，那麼在人們心中所背記的《古蘭》是怎樣消失的？”他回答道：“他們早上起來，就忘的一乾二淨。”

“這一切徵兆是真實的，伊據聖訓而肯定的”。

(備註：末日的徵兆的聖訓：胡宰法·本·吾賽德說，安拉的使者(主賜福安)從屋中出來，當時我們探討復活之時的事情。他說：“復活時來臨之前，你們將看到十項跡象(它們是)：太陽從西面升起，煙霧出現，丹紮里出世，地獸出世，雅朱者和馬朱者出世，麥爾彥之子爾撒出世，大地二次淪陷，阿拉伯半島淪陷、西方淪陷和東方淪陷，烈火從葉門中部出現，它驅趕(或聚集)人們，人們到哪裡過夜，它就到那裡，人們到哪裡午休，它就到那裡。”安拉至知。)

第二十六章 論 與信仰相關的一些課題

第一節 聖人貴於天使

眾所周知，大伊瑪目一生編著了《大學》，臨去世的時候又編著了《囑托》。這兩部著作對伊斯蘭教教義作了詳盡的解釋，但還有一些相關的課題必須闡明，以便對教義的解釋加以補充和完善。

要知道，教門的原理乃是在信仰領域裡必須加以研究的課題，這種知識分為兩種，一種是無知它會損害信仰的，如認識阿拉及其德性、認識使者及其使命以及認識後世的若干事情等等；一種是不知道不會損害信仰的，如誠信聖人貴於天使等。

賽布克在他著作的一本小冊子中指出，假若一位穆斯林在一生中未曾誠信聖人貴於天使，那麼阿拉也不會詢問他。

《麥卡綏德》書的作者對“教義學”下了這樣的定義：所謂“教義學”就是通過確鑿的證據認識教門信條的一種學科。

第二節 一部份聖人優越於另一部份聖人

相信一部份聖人優越於另一部份聖人，其證據是斷然的，阿拉說：“我確曾使一些先知優越於另一些先知”(17:55)。此證據是堅固的。

使者穆罕默德(主賜福安)比其他聖人優越。一部份學者主張，這是公議決定的。

伊本·阿拔斯說：“阿拉使穆罕默德(主賜福安)優越於天上的和地上的所有人。”

穆斯林和鐵爾密基摘錄艾奈斯的傳述，穆聖(主賜福安)說：“在末日，我是阿丹子孫的領頭，毫無誇耀。”

艾罕默德、鐵爾密基和伊本·馬哲增加了“哈目德的旗幟是我執掌的，並無誇耀；阿丹和除阿丹外的所有聖人都在我的旗幟下面。我是唯一離開地球的人，我是第一個說情者，也是第一個求情被准承的人，並無誇耀。”

鐵爾密基由艾布·胡賴勒的傳述，穆聖(主賜福安)說：“我是離開地球，穿上仙衣，然後站在‘阿萊什’右邊的人，除我之外任何人從未到達過此境界。”

至於另一段聖訓所述，穆聖(主賜福安)說：“你們不要認為我比先知穆薩高貴，也不要再在眾先知當中分貴賤，任何人不應說我比優努斯·本·馬太高貴”，這段聖訓按《米日尕特》書中的解釋，穆聖(主賜福安)阻止人們如此說，是為了避免人們誤認為部份聖人有缺陷，同時避免產生派別或偏袒心理。

有人問一位長老：“穆聖(主賜福安)曾說：‘你們不要認為我比優努斯優越’這聖訓怎麼解釋？”長老說：“你們誰替我還清一筆債務，我就告訴你們怎麼回事”，當有人替他還清這筆債務後，他說：“優努斯在魚腹中接近阿拉猶如穆罕默德(主賜福安)登霄夜接近阿拉一樣。”長老的回答其實是對他們的諷刺，意指他們根本不理解使者的話(這段聖訓)的內涵；然而他們聽到此解釋後反而對長老的解釋感到滿意，最後長老說：“難道一位信士會說受到尊重的情況下夜行到阿拉那裡的地位相比於在受到責備時在魚腹中接近阿拉的地位會相等嗎？”顯然，登霄時接近阿拉的地位，比穆薩在西奈山接近阿拉的地位高貴，又何況是先知優努斯呢？

其實，爭論的實質在於，阿拉接近每一位聖人的方式，是否在任何情況和環境中都是一樣的，正如這節經文：“…無論你們在哪裡，他都與你們同在…(57:4)”

至於由“諸天與大地的一切，不論他們是動物還是天使，都向阿拉叩頭…。他們全都畏懼他們之上的養主，並奉命行事。(16:49-50)”這段經文引證的，即阿拉高於僕人，這指的是品味的高尚，而不是位置的高。正如正統派即其他派別所主張的。

夏里哈(指塔哈韋)很奇怪，他的奇怪之處在於，他在解釋“忠實的魯哈帶它降臨，降到你的心中，以便你成為一個警告者，(26:193-194)”這節經文時肯定了阿拉的至高的德性。當然，“奈在來”一詞無論以簡式或複式的形式出現，都帶“阿拉”這個介詞，因此這節經文中的“降下來”一詞指從上面下來，即阿拉的言語由上面降下。但這不必非給阿拉設置方位不可。賽來非學者們都主張阿拉有至高的德性，而且還有很多經訓的證據足以佐證，也都是以品味的高作解釋的。

塔哈韋辯護說，證明阿拉至高的德性的證據還有艾巴穆堆爾·貝利赫曾問過大伊瑪目：“說：‘我不知道阿拉究竟在哪裡？是在天上還是在地上’這話的人怎樣論斷？”大伊瑪目回答說：“這個人犯了不信罪”，因為阿拉在《古蘭》中宣布他在“阿萊什”上，而“阿萊什”就在七層之上。

貝利赫又問：“如果有人說阿拉在‘阿萊什’上，但我不知道‘阿萊什’在哪裡，是在天上還是在地上呢？”

大伊瑪目回答道：“這個人屬不信道者，因為他已否認‘阿萊什’是在天上的事實。否認‘阿萊什’是居於天上的者是不信，因為阿拉自稱是最高主，他稱自己在高處而不是低處”。

夏里哈(塔哈韋)上述的引證，謝赫阿布頓·賽爾目在《罕里勒魯姆孜》書中反駁說：“大伊瑪目把說上述話的人斷為不信者，是因為這說法容易被人們誤解為阿拉有方位，想像阿拉有方位者必定是將阿拉形象化者。毫無疑問，阿布頓·賽爾目視一位學識淵博的大學者，後人應當學習他。而艾布·貝利赫士在聖訓領域裡是一個無足輕重的人物，關於這一點，有很多人證明。”

但值得肯定的是，夏里哈主張阿拉方位的高，但同時否定了對阿拉的形象化。

大伊瑪目一貫主張，對阿拉意義含糊的德性只有歸信不宜解釋，其究竟應交於阿拉。正如賽來夫和大多數海米夫所主張的那樣。這是最理智和最平安的路線。

不可思議的是；有人竟然將“麥卡乃特”(品級)解釋為“麥卡尼”(方位)的陰性詞，故認為，二者意義相同。他們甚至還引證了一段聖訓，即：“當一個人想要知道自己在阿拉那裡的位置，那麼，要看阿拉在他心中所佔居的位置。”

兩聖地伊瑪目(指朱韋尼)反駁說：“阿拉先於‘阿萊什’而存在，如今仍以創造‘阿萊什’之前存在的那樣而存在。在叩頭時將眉心置於地面是主張阿拉有高的方位的最有力的反駁。”

至於比什爾·麥里斯在叩頭時說：“我的最高的和最低的養主啊”這話是叛教行為，是對阿拉尊名的踐踏。更令人不可思議的是比什爾竟然運用在祈禱時將雙手伸向天空為自己荒謬的理論作辯護，這根本不值得爭論。

眾所周知，天空是阿拉的造化與恩惠下來的地方，如果事情正如他(比什爾)所說，那麼，他應把臉朝向天空才對，但教法禁止這樣做，以免人們誤解為阿拉在天空。

艾布·麥葉尼·奈斯非在其著作的前言中說：“在祈禱時雙手伸向天空純屬是一種功修儀式。”有人說：“‘阿萊什’是在祈求時心靈的朝向，正如卡爾拜(天房)是禮拜時身體的朝向一樣。”

在祈禱時雙手伸向天空，是因為天空是給養的儲存處，誠如阿拉說：“**在天上你們的給養，也有你們被許給的。(51:22)**”況且人的天性是傾向容易達到目的地的那一方。比如一位皇帝，當他對他的士兵承諾一筆軍餉時，士兵們立刻湧入銀庫，儘管他們知道皇帝不在銀庫。

在穆聖(主賜福安)之後，最貴的是先知伊布拉欣，聖訓傳述：“眾生中品級最高貴的人是先知伊布拉欣”，但我們的穆聖(主賜福安)除外，因為穆聖(主賜福安)說：“伊布拉欣是阿拉的朋友，我是阿拉的‘哈比布’ (最喜愛之人)。”

聖訓中出現的(阿文)“混賴”指特別喜愛的意思，因此，賈西米派否認了阿拉與人之間的友誼。他們認為“混賴”是雙方相互喜愛的基礎上才能建立起來，而無始的阿拉與有始的人類之間談不上什麼友誼。最先提出這種說法的人是朱爾德·本·迪爾汗。因此，當伊拉克的埃米爾在那年的犧牲節那天殺了他。埃米爾在那天演講說：“眾信士啊，你們當獻牲，阿拉會納收你們的獻牲，今天我就要用朱爾德做犧牲，因為他宣稱阿拉未曾把先知伊布拉欣當作朋友。”演講完後，他走下了講台並當場殺死了朱爾德。

正統派主張，阿拉與人交友純屬是合乎其本體的那種交友方式。如其它一切德性一樣。

其次最貴的先知要屬努哈、穆薩和爾薩。這裡按順序提到的五位先知(與聖人)都是被譽為“烏魯勒阿茲米”的大聖人，在《古蘭》中兩處提到他們五位。

謝赫哲倆魯丁·蘇尤蒂說：“我從未發現努哈、穆薩和爾薩之間有貴賤的傳述。”

倘若有人問，“阿拉說：**‘若不是為了慈惠世人，我絕不派遣你。(21:107)’**”，而使者曾經用寶劍征服過反叛者和壓迫者”，這要怎麼解釋呢？

扎姆赫什里對上述提問用舉例的方式做了回答，他說：“阿拉使湧泉流淌，為的是供應生物享用。部份人用來澆灌自己的田苗和供牲畜飲用，使得牲畜繁多，碩果累累；另一部份人卻怠慢澆灌，結果一無收成。”

伊斯蘭教就是阿拉賜給人類的恩典，對上述兩種人都是有益的，但懶得享受這恩典者卻鑄成了災難(這就是咎由自取)。

《舍熱哈·爾尕伊德》書中說：運用“我是阿丹子孫的領袖”這段聖訓求證穆聖(主賜福安)比阿丹尊貴的證據不夠充足，因為這段聖訓並不能證明穆聖(主賜福安)比阿丹尊貴，甚至不能證明比阿丹的子孫尊貴。(其實，阿丹的子孫中不乏有比阿丹尊貴的，如先知伊布拉欣)除非將“阿丹的子孫”解釋為“整個人類”。

穆聖(主賜福安)比阿丹及其子孫尊貴的證據應是以下的經文，《古蘭》：“**你們是為世人而產生的最優秀民族，(3:110)**”既然這個民族比別的民族更加優秀，那麼，最優秀民族的使者就更加不言而喻了。

以下詩句雖然顛倒了求證的方式且充分說明了這一點：

當阿拉通過最高貴的使者
號召我們去順從他的時候
那麼我們就成了
最高貴的民族

上述都是經典證明穆聖(主賜福安)是高貴的。至於理性證明穆聖(主賜福安)高貴的證據有古努韋在《烏姆德·奈斯非》的註腳本敘述說：“人的層次是不盡相同的。有的不是完美的，如普通的人；有的自身完美但不能完美他人的，如聖徒；有的既能完美自己又能完美他人的，如聖人。後一種完美必須通過理論和實踐兩方面進行修練才能達到。理論方面指認識阿拉的不斷加深，而實踐方面則是指敬拜阿拉的不斷加深。在這兩方面達到了完美，那麼他是一個完人，他的賢品也不斷昇華；達到完美自己又能完美他人者，他的聖品也不斷的昇華。

眾所周知，穆聖(主賜福安)為聖之前，社會狀況極為糟糕，一切律例和制度陷於癱瘓，詐欺、不信、腐敗和虛幻充斥了大地。

阿拉伯人以偶像崇拜為宗教，活埋女兒為常規，專橫跋扈為習俗，相互殘殺為天性，掠奪為賺錢的途徑。

波斯人整天拜火，蹂躪婦女；
羅馬人瘋狂地血洗村莊，屠殺平民，崇拜偶像，欺壓百姓；
印度人只知道瘋狂崇拜佛像偶像，自焚；
基督徒忙於篡改天經(三位一體)，追殺基督；
猶太人迷信泛神。

當真理的使者(穆罕默德)被派遣，《古蘭》被降示後，那些陳規陋習和迷信崇拜被消亡，伊斯蘭成為燈塔，世界充滿著認主獨一的聲音，理智因認識阿拉而變得發亮，眾信士闢開今世一心向主。如果說為聖的意義是為了完善人們的思想和行為方面的殘缺的話，那麼，穆聖(主賜福安)的使命則是給全世界帶來了光明和福音，因為其餘使者(如穆薩和爾薩)的使命只限於以色列人，那只是像卡塔爾到巴林那麼一小塊地方，而且信者為數不多；相對來說，他兩位的使命遠不及穆聖(主賜福安)的使命那麼完美與偉大。”

普通的聖人比所有聖徒尊貴。有人迷誤地認為聖徒比聖人尊貴，他們引證說，先知穆薩奉命向黑子日求學，而黑子日是一位聖徒。我們主張黑子日是聖人而不是聖徒，若他不是聖人，那只是對穆薩的一種汗巖，況且基督徒都以為這裡所提的穆薩並不是穆薩·本·儀姆蘭，而是一個叫穆薩·本·馬太的人。聖徒由於相信聖人才成為聖徒，所以聖人不及聖徒的說法是不可思議的。

第三節 天使比聖徒和學者尊貴

上等的天使比聖徒和學者尊貴，天使中最尊貴的是大天使吉卜勒伊里。聖訓傳述普通的天使比普通的信士尊貴，因為天使都是“麥爾索目”(無過的)，而信士都是有過失的甚至有罪過的。

穆爾特齊賴對上述主張持有異議，他們認為天使比聖人尊貴。艾什爾里派一部份學者也贊同這種觀點；而大多數艾派學者卻表示沉默，其中有艾什爾里本人。

有人問，伊卜厲斯不是已經犯過罪嗎，他是天使呀！回答是，在《古蘭》中說伊卜厲斯不是天使，而是精靈。

至於，哈魯特和馬魯特兩位天使也曾經犯過罪，那只是小罪而已；所以他倆受到的懲罰指是被責備，就像阿丹受到的責備一樣。有一段確鑿的聖訓：“哈魯特和馬魯特兩位天使經常嘲笑人類意志薄弱經不起考驗，並宣稱要是換了他倆必不會像人類那樣犯罪。”為此，阿拉賦予他倆七情六慾並下凡人間，結果被欲望所誘惑。

《舍熱哈·古努韋》書中說：正統派學者主張人貴於天使。他們認為，人具有七情六慾的情況下尚且具備完美的信仰，從這一點來看，應該比天使尊貴。這種推理是錯誤的，有過失者怎能貴於清白者呢？不過人類以未見的歸信而言比天使尊貴。

古努韋針對穆爾特齊賴派所堅持的即天使優越於聖人(他們以一段《古蘭》經文：“**麥西哈和那些近主的天使，絕不因是阿拉的僕人而為恥…。(4:172)**”即：麥西哈不拒絕做阿拉的奴僕，蒙主眷顧的眾天使也絕不拒絕做阿拉的奴僕。)的說法而表示：“要知道，眾天使優越於麥西哈並不等於優越於穆聖(主賜福安)”。但古氏的這種說法違背了上等人比上等的天使尊貴的正確主張。所以對穆爾特齊賴派的正確答覆應該是“麥倆儀開”(一詞是複數名詞)，意思是所有天使加起來比麥西哈尊貴，而不是每個天使都比麥西哈尊貴。

第四節 聖門弟子的品級

聖門弟子中除四大哈里發以外，品級最高貴的要屬其聖門弟子。艾布·曼蘇爾·巴格達說：

“正統派主張聖門弟子中最尊貴的是艾布·伯克爾，其次是歐麥爾，其次是奧斯曼，其次是阿里，再後是穆聖(主賜福安)用樂園許諾過的那些弟子，再後是參加白德爾戰役的信士，再後是參加吾侯德戰役和哈達比雅和平之約的那些信士，再後是其餘的所有弟子。”

樂園許諾過的十位弟子為艾布·伯克爾、歐麥爾、奧斯曼、阿里、佐巴爾、塔里哈、阿布頓拉·赫曼、艾布·吾白德、賽爾德·本·艾比宛戛斯以及賽爾德·本·宰德。同時傳述，聖女法圖

瑪是樂園裡的女人的領袖，哈桑和胡賽尼是樂園中青年人的領袖，參加白德爾戰役的人數為三百一十三位。

伊本·馬哲尤拉斐儀·本·海蒂徹傳述：大天使吉卜勒伊里(或另一位天使)來到穆聖(主賜福安)前說：“你是怎樣評價參加過白德爾戰役的人？”穆聖(主賜福安)回覆說：“他們是我們當中的最優秀者！”天使說：“他們也是我們當中的最優秀者。”

艾布·達吾德·鐵爾密濟傳述穆聖(主賜福安)說：“在大樹下面與我結過約的那些人絕不會進火獄。”

總之，聖門弟子(無論是遷士還是輔士)品級都比其他人尊貴。《古蘭》：“在勝利以前，那些花費並作戰的人是(和其他人)不相同的。這等人，比事後花費和作戰的人品級更高。(57:10)”

聖門弟子之後最貴的是再傳弟子。謝赫伊斯蘭·穆罕邁德·本·哈非夫說：“眾學者就再傳弟子中誰的品級最高貴的問題上有分歧。麥地那人稱賽儀德·本·穆山伊布最高貴；巴格達人稱哈桑·巴士里最高貴；庫法人稱俄瓦斯·蓋爾因最高貴；後輩學者認為庫法人所推崇的俄瓦斯·蓋爾因最高貴；因為聖訓中說：“再傳弟子中最優秀的莫過於俄瓦斯·蓋爾因”。

第五節 四大伊瑪目的尊貴

我們主張，在聖門弟子和再傳弟子之後品級最高貴的要數大伊瑪目艾布·哈尼法，他是法學界的佼佼者，其次是伊瑪目馬立克，他是再傳弟子，其次是伊瑪目沙斐儀，他是伊瑪目馬立克的弟子；再後是伊瑪目艾哈默德·罕百里，他可以稱為伊瑪目沙斐儀的弟子。

第六節 品級最尊貴的女人

女人當中品級最高貴是麥爾彥、赫蒂徹、法圖瑪和法老的妻子阿西婭。

確鑿的兩真本聖訓傳述：“麥爾彥是在她時代品級最高的女人，而赫蒂徹是在她時代品級最高的女人”。鐵爾密濟傳述：“麥爾彥是在她時代品級最高的女人，而法圖瑪是在她時代品級最高的女人”。

伊本·阿瑪德說：“赫蒂徹的品級之所以貴過法圖瑪，是因為赫蒂徹是聖妻是母親，而不是指領袖的品級。”

有人曾問艾布·達烏德：“法圖瑪品級高貴還是他母親品級高貴？”他回答道：“法圖瑪是使者的骨肉，我們不能拿其它女人與她比較。”

有人問賽布克：“女人中誰的品級最高貴？”他回答道：“我們所主張的是，使者的女兒法圖瑪的品級最高貴，其次是她的母親赫蒂徹，其次是阿伊莎。赫蒂徹的品級比阿依莎高貴，是因為據傳：當赫蒂徹去逝後，阿伊莎去安慰穆聖(主賜福安)說：‘主的使者啊！你別傷心，阿拉會賜給你比赫蒂徹更好的妻子。’穆聖(主賜福安)說：‘以主起誓，阿拉不會再賜給我比她更好的女人了；當所有人否認我的時候，她信任了我；當我最困難的時刻，她把自己的全部財產貢獻給了我。’”

另有一段聖訓說：“男人當中有許多完人，但女人當中只有麥爾彥、阿西婭和赫蒂徹才是完美的女人。阿伊莎優越於其他女人。”

溫姆·賽萊買問使者(主賜福安)：“主的使者啊！世上的女人尊貴，還是樂園的仙女尊貴？”穆聖(主賜福安)說：“世上的女人貴過樂園的仙女，如同衣服的面子貴過裡子一樣。”她又問：“那是為什麼？”穆聖(主賜福安)說：“因為他們禮拜、封齋以及其他功修。”

第七節 聖徒無法達到先知的品級

“吾里”(聖徒)無法達到先知的品級，那是因為聖人們都是具有“麥爾蘇姆”(免罪性的)，是沒有臨時變節的危險的，是蒙受天啟和會見天使的特恩的，是奉命傳達教律教化眾生的。此外，他

們同樣具備聖徒們所具備的那種品級，而且他們的品級更高更完美。由此可知，卡拉米特派部分人主張聖徒比聖人尊貴的說法是一種不信、迷誤和愚昧。

誠然，學者們一致斷定聖人具有兩種品級 --- “奈本外” (聖品) 和 “韋倆也” (賢品)，但他們所具有的這兩個品級中究竟哪個品級較尊貴的課題上各有不同意見。

說前者(聖品)尊貴者，其原因前者是“穆坎米里”(完美別人的人)，完美別人只有自己完美後才能達到。支持這觀點的聖訓是，穆聖(主賜福安)說：“學者貴過修士如同我貴過你們中的最弱者。”

主張後者(賢品)者認為，“韋倆也”(賢品)表示認識阿拉及其德性(指真誠)，並蒙受接近阿拉和尊重的特恩而言，而“奈本外”(聖品)則表示人與阿拉之間傳遞訊息、傳達律法、履行與僕人的利益相關的任務而言。這種解釋言下之意是：他們利用眼見的東西與看不見的東西作比較。也就是說他們把造物主與被造物相提並論。說白了，他們把“吾里”(聖徒)比作黃帝的座上賓而把聖人比作黃帝的臣差，但他們沒有認識到聖人們已達到先天合一的境界(指天人合一的最高境界)，所謂“萬中見一”和“一中見萬”的境界，這是一般“吾里”(註1)無法達到的境界。

(註1) “吾里”，阿拉伯語，其複數唸“奧里亞”，意為“近主者”，一般翻譯為賢人、聖徒，指品級較高的人，有的能顯示“奇蹟”。

部分蘇非大師稱“韋倆也”(賢品)比“奈本外”(聖品)尊貴，這意思是聖人的賢品比他的聖品尊貴。他們說“韋倆也的開始就是奈本外的結束”，意思是：修行 --- 聖徒無法達到“韋倆也”的境界，除非在完成聖人所帶來的一切宗教義務之後。因聖徒追求的就是：維持修練，不犯罪。一位聖徒只要在他的心中有為奉命避禁而拜主的唸頭，就不能稱為聖徒；儘管表面上稱所有信士為聖徒。

第八節 任何人無法達到不遵守阿拉命令和禁令的境地

一個成年人只要他是有理智的，就不能不遵守阿拉的命令和禁令，那是因為阿拉說：“**你當崇拜你的主，直到那無疑的消息降臨於你。(15:99)**”經文中“那無疑的消息”指的就是死亡。

合法主義者部分學者主張：僕人當他達到“穆罕拜”(喜悅阿拉)的最高境界，而且捨迷信並取正道且不偽信者，可以不受阿拉命令和禁令的約束，他們雖犯大罪，卻也不會進火獄。

還有人甚至主張，具備那種資格者可以不奉行一切外表儀式轉而參悟冥想、修飾內心。可是，這是一種損害信仰的荒謬主張。

伊斯蘭的權威安薩里說：“這種人，殺死他們必強過殺死一百個不信道者。”

至於“阿拉喜歡一個人時，其犯罪不妨礙他”這段聖訓的意思是：阿拉護佑他免遭於犯罪，或提醒他立刻懺悔；當阿拉惱恨一人時，其善功對他沒有任何裨益，因為他沒有作善功的動機。

有些蘇菲大師說：修行者當他達到“瑪爾里發”(真乘)的品級時，可以放棄敬拜阿拉的義務。

部分研究者對上述說法作了這樣的分析：上述說法中“義務”二字阿拉伯語為“特克里夫”，它是由“庫立發”一詞派生的，意即“困難”或“勉強”。故解釋為：當修行者達到“真乘”的品級，執行功課的困難便會消失，甚至在執行功課中獲得樂趣，對善功的嚮往和積極性隨著修煉的不斷增加而增加。因此，一些長老說：“現世比後世貴”，並解釋說：“現世是侍奉阿拉的地方，而後世指是自己享受的地方。”

大賢阿里說：“假若在拜殿和樂園之間任我選擇，我必會選擇拜殿。”他認為拜殿是履行阿拉義務的地方，而樂園是自己被阿拉賜予的份額。

第九節 《古蘭》和聖訓只要不是意義含糊(隱晦)的就應以字面意義解釋

《古蘭》和聖訓的經訓只要不是意義含糊(隱晦)的，就應該以字面意義來解釋。捨字面意義而取學派所捏造的意義來解釋是一種叛教行為。

部分蘇菲大師說：“《古蘭》、聖訓應以字面解釋，但有些《古蘭》和聖訓內文具有暗示意義”，這說法是信仰完美和知識淵博的表現。正如伊瑪目安薩里所解釋的“天使不進入有狗的房

舍”這段聖訓說：“阿拉的慈恩不進入有獸性的人的內心”。

第十節 在現實中看見阿拉是否合理

高尚品格的人在今世能否看見阿拉，很多人寫信詢問我，而我以自己認為是端正的主張作了答覆，那就是正統派所主張的即親眼看見阿拉無論在今世還是後世都是合理的。

在後世看見阿拉是依照《古蘭》與聖訓肯定的，但沙里亞(教律教例)是否肯定今世會看見阿拉，學者們有不同的見解，大部分學者持肯定的態度，少數學者則表示否定。

肯定者認為，穆聖(主賜福安)在登霄之夜看見了阿拉，但這也在前輩學者和後輩學者之間有不同的見解。

有人認為穆聖(主賜福安)在登霄之夜的確看見了阿拉，但那是通過心靈而不是憑藉肉眼。

有人自稱看見了阿拉，那是在夢中而言(既使在夢中，部分學者表示不可能)，夢中的看見並未通過視覺，而是一種想像和夢幻。

若有人自稱親眼看見了阿拉，那只能解釋為：他看見了阿拉的德性的光芒，或者他看見了阿拉創造的痕跡。正如一些蘇菲大師所說：“我看不見一物，除非在看見之前、看見之後或看見之時我同時看見了阿拉。”

《特安魯夫》(該著作為蘇菲權威著作之一)的作者說：“所有蘇菲長老一至斷定妄稱今世看見阿拉者為迷誤”。他們為此編撰了很多關於這方面的書籍，如：艾布·賽儀德·赫扎孜和朱奈德等人。他們明確表示，說這話者尚未理解清高的阿拉。

謝赫阿拉韋丁·古努韋支持說：“既使妄稱類似的話正確，那也要解釋得清晰明確 --- 即，在大多時候，我們把幽玄的當作眼見的來看待，直到當他們苦思冥想，修飾內心，達到一定的境界時，猶如阿拉在他們面前顯現”。

一段聖訓支持這種解釋，穆聖(主賜福安)說：“善行就是你敬拜阿拉，猶如你看見他一樣。”

《阿瓦里夫》一書作者在《正道的旗幟》中說：“在今世親眼看見阿拉是很困難的，因為今世是虛幻的場所。”

部分學者在今世能夠達到“知認”的品級，但無法達到“見認”的品級，因為這品級在後世。

總之所有信士一致主張除穆聖(主賜福安)曾在登霄之夜看見過阿拉外，任何人無法在今世看見阿拉。這一點上，他們沒有任何異議。

他們認為，妄稱在今世看見阿拉者，若他接受如前面那般的解釋，則無可非議，否則，若他不放棄已見轉而依靠正確觀點的話，教法學家一致決定他必須得受懲罰。因為他們的妄稱是假借阿拉的名義而造謠，這是大罪之大罪。詩云：

妄稱在今世看見阿拉者，
便是嚴重的叛教行為，
更是違背經訓精神，
和歪曲教門大法的。
他與妄稱阿拉的臉在後世，
是黑色者的毫無兩樣。

“公議”部分學者主張，即便是聖徒也無法達到看見阿拉的境界，因為與阿拉的交談者的穆薩也未達此境界，就是穆聖(主賜福安)在登霄之夜是否親眼看見阿拉尚有許多爭議，何況其他人呢！

卡瓦什在註釋《古蘭》星宿章時說：“相信除穆聖(主賜福安)外還有人看見過阿拉者，他絕不是穆斯林”。

艾爾達布爾在《真光論》著作中說：“假若有人說我在今世將會看見阿拉，或說阿拉在今世必會與我對話，那麼這個人犯了不信罪。”不過單憑妄稱看見阿拉而斷為不信是一件嚴重的事情。維護一千個不信道者，其錯誤遠不及毀掉一個穆斯林那麼嚴重，所以正確的斷法應是我們上述所作的答覆，即妄稱在今世看阿拉者斷為迷誤。

第十一節 夢見阿拉是合理的

關於夢見阿拉，大部分學者認為在無方式、無形體的情況下是合理的。

據傳大伊瑪目夢見過阿拉九十九次，之後又夢見過一次，一共一百次。

又據傳伊瑪目艾罕默德也夢見過阿拉，他在夢中祈求說：“我的養主啊，我怎樣做才能接近你？”阿拉回他說：“憑我的言語(即《古蘭》)”，他又問：“我的養主啊，理解或不理解都一樣嗎？”主說：“理解或不理解都一樣”。

穆聖(主賜福安)說：“我在夢中看見了阿拉。”又說：“阿拉以最美的形象出現在我夢中”。

伊瑪目拉齊說：“在夢中以一特定的形象看見阿拉是合理的。”因為夢境是一種幻覺，它只能藉現實某件被造物的形象而顯現。

第十二節 被殺者是因為壽盡而死亡

被殺者是因為其壽數已盡而死亡的。阿拉說：“每一個民族都有其定期，當他們的期限到時，他們不能設法延緩片刻，也不能設法提前。(7:34)”

穆爾特齊賴派部份學者認為，被殺者其壽數未盡，是阿拉停止了其壽限。

《麥尔綏德》書中說：是殺人者割斷了被殺者的壽限，因為被殺者的死亡是殺人者的行為。穆聖(主賜福安)說：“有些善功可以增加行善者的壽數限制。”

對穆爾特齊賴引證的第一個問題的答覆：阿拉知道某某人如果不做任何善行，那麼，他的壽數只能活四十歲，但阿拉知道他將會行善功，因此，他的壽數增加到七十歲。而這三十歲是由於善功而增加的。阿拉知道，如果此人沒有幹善功，他不會活到七十歲。因此不由使人猜想有許多種壽數的說法。正統派的觀點是：壽數只有一個。

最具理由的主張是：壽限的增加與減少就一個人的素質和運氣或在天牌上所記載的而言，是籠統的，但在阿拉的知識中，它是固定的。

阿拉說：“阿拉勾消和確立他所意欲的。經典之母在他那裡。(13:39)”又說：“他用泥土造化了你們，然後規定了一個期限和他那裡一個被預定的期限。然而你們卻在懷疑。(6:2)”這兩節經文的意思並不是阿拉為人們規定了兩個期限。

對穆爾特齊賴派引證的第二個問題的答覆是：殺人償命是對殺人者觸犯阿拉禁令的一種懲罰，因為殺人是殺人者所營謀的行為，盡管這一(殺人)行為不是他本人創造的。

死亡是死人所具有的，是阿拉所造的。人對死亡是無法抗拒的。

眾所周知，阿拉為僕人制定了生活的規律，並為他們規定了死亡的期限。阿拉說：“他造化了萬物，並對它們加以註定。(25:2)”又說：“我確已按定然造化萬物。(54:49)”

穆聖(主賜福安)說：“阿拉在造化天地萬物之前五萬年，就已經註定了萬物的一切。”諸如此類的經訓很多，不勝枚舉。

所以，被殺者是因為壽盡而死亡的。阿拉知道並注定某某人死於疾病、某人死於槍殺、某人死於倒塌、某人死於衰老、某人死於水淹、某人死於火焚、某人死於中毒、某人死於悲憤。阿拉造化了生與死，同時造化了生與死的一切因素。因此，伊瑪目罕百里一向憎惡有人祈求長壽，他說：

“壽限是阿拉注定的事情，人怎能抗拒？”然而，由溫姆·哈比白傳述的聖訓中了解到，盡管它是前定(定然)，在有些時候祈求還是合法的、有效的。

第十三節 靈魂是被造的

眾所周知，靈魂是新生的、被造的、經過設制和調養的，這也是信仰的必然信條，為此每個信士必須知道，世界是新生的。這是聖門弟子和以後的各代學者都一致的主張。直到某些所謂的傑出人才出現了，他們主張世界是固有的。他們說，靈魂是屬於阿拉的事情，而阿拉的事情不是被造的，阿拉把靈魂歸屬於自己，說靈魂是我(阿拉)的事情；而另一不份學者對此保持沉默；正統派主張

靈魂是被造的。

那麼，靈魂是否也要死亡？眾學者對此各有解釋。有認為靈魂將會死亡，因為靈魂就是生命，凡生命就要品嘗死亡的滋味；有認為靈魂不會死亡，死亡的只是肉體，這有敘述靈魂在離開肉體仍能感受到享受和痛苦的聖訓作為佐證；那是阿拉使他歸附於肉體。

眾所周知，靈魂在五種情況下與肉體結合：

(1)在腹內與胎兒結合；

(2)胎兒出生後與知結合；

(3)在睡覺時與肉體結合，這種結合則若合若離；

(4)在墓中與肉體結合，因為人在死亡後靈魂與肉體分離，但並未完全分離，尚存感覺痛苦和享樂的程度。穆聖(主賜福安)說：“當一個人進入墳墓後，其靈魂復歸回肉體，以致這個人能回答活人的祝詞，聽見活人離去的腳步聲。”這種歸附是一種特殊的歸附，它並不意味著肉體在末日成立之前已經復活；

(5)在末日被復活起來時與肉體的結合，這是最完全的和永不再分離的結合。在這以後，肉體不會再面臨死亡、睡覺等等現象。

墳墓中的審訊不單是針對靈魂，也不單是針對肉體，而是同時針對兩者。

綜上所述，在今世，所有判決是針對肉體的，而靈魂是依附於肉體的；在墳墓中，所有判決是針對靈魂的，而肉體是依附於靈魂的；再復活日，所有判決則是同時一起針對靈魂和肉體。

第十四節 不信道者享受的福利也是阿拉的恩典

根據戛錐·艾比拜克爾·巴格達尼和部分穆爾特齊賴派人士主張，不信道者也是在享受阿拉的恩典，即阿拉賜給他謀求生活的力量與能力，並賜給他寬裕的財富。“你們要銘念安拉的恩典，以便你們成功。(7:69)”(經文中的“你們”一詞指所有人，包括信士和非信士)聖訓：“今世是信士的監獄，不信者的樂園。”

艾什爾里主張：不信道者拒絕承認今世獲得的福利是來自阿拉，那麼這種福利不是恩典，而是一種懲罰。以下經文便是證明：

阿拉說：“他們可曾想過，我以財產和子嗣襄助他們，(是為了)我使他們立即得到一切美好的東西嗎？不，他們不瞭解。。(23:55-56)”

艾什爾里和上述兩派的不同點是表面上的，因為不信道者的福利在今世是恩典，但在後世才變成了懲罰。

因此，伊本·赫瑪目說，盡管福利存後世成為成為懲罰的因素也罷，福利本身仍是恩典。

第十五節 阿拉不必顧及對人類有益的

對僕人有益的東西並不是阿拉所當然的。穆爾特齊賴派對此有異議。

伊斯蘭的權威安薩里說：“對人類最有益的是，應該讓他們居住樂園，但使他們下到磨難之宅，並面對各種痛苦和不幸，在死後還要面臨審訊和清算等等，這對有知者此中卻有教誨。”

至於在巴格達的穆爾特齊賴派所說的“對僕人最有益的是讓不信道者永居火獄”這種觀點是他們的固執成見所致。

對人類有益的事並不是阿拉所當然的，否則：

(1)阿拉必定不創造在今世和後世都受苦受難的貧乏的不信道者，因為他們的不存在比存在更好，無論是在今世和在後世。

(2)阿拉引領世人並施予各種恩典，但無恩情可言。

(3)阿拉對先知穆薩的恩賜並不超過他對法老的恩賜，因為阿拉對每個人做了對他最有益的事。

(4)向阿拉祈求保佑、消災、賜福都無意義，因為阿拉所未做的都是對人有害的，都是阿拉所不

做的。

以我的壽數起誓：穆爾特齊賴的這種學說(即阿拉應該做對人有益的事)和其它許多學說其荒謬昭然若揭。

這些人對於神學及有關阿拉本體和德性方面的知識缺乏嚴肅、認真、徹底的研究，且以形而下者去比形而上者，所以有此荒謬學說。

我們不知道“阿拉應該做某事”這句話作何解釋！因為“應該作”意味著不做便受到責罰，這是明顯的。在阿拉的領域裡不受“應該”的約束，因為“應該(否朱布)”一詞是屬於教法判斷的範疇，制定教法者(阿拉)是不受其教法的約束的。

第十六節 非法的食物是給養

“哈拉目”(非法)之所以是給養，是因為凡阿拉供給生物的而後他們加以利用和享受的都稱為給養。故給養有合法的，也有非法的(違法的)。這話勝於說給養是生物賴以生存的一切食物。因為這話並沒有提及阿拉與給養的關係，但這樣的說法並無不可。

穆爾特齊賴派主張非法的食物不是給養，因為他們有時將給養解釋為所有者所食的一切食物；有時解釋為教法允許所有者享受的食物。

按照後一種解釋，給養只是合法的食物，而按照第一種解釋，則動物所食的不是給養。按照第二種解釋，則畢生吃違法食物者並未享受阿拉的恩典(給養)。

“…沒有一種動物的命脈不歸他掌管…。(11:56)”這節經文足以駁倒上述穆爾特齊賴派的兩種觀點，因為這節經文的含意是：

(1)每個人各食自己份內的給養，無論是合法的，還是非法的。

(2)一個人不食自己份內的給養或吃他人份內的給養都是不可思議的。因為每個人都食阿拉規定給他的自己的給養。

(3)至於被稱之為所有物的給養，他人可以從中食之，因為阿拉說：“…他們堅守(立站)拜功，並施捨我所供給他們的。(2:3)”“他們分捨我所賜予他們的。(32:16)”

第十七節 迷誤和正道都是阿拉所造

“安拉意欲誰(迷誤)，就使誰迷誤；他意欲誰(在正道上)，就把他置於端莊道路上。(6:39)”。

即迷誤和正道都是阿拉所造。有時將引導權歸屬予使者和《古蘭》，將迷誤歸於惡魔，那只是指正道和迷誤的因素而言。正如《古蘭》中說：“你的確號召他們走向正道(23:73)”(經文在此將引導權歸屬予使者)。

又說：“光明和一部清楚的經典已由阿拉降臨你們。阿拉用它來引導尋求他的喜悅的人，達到條條平安之道(5:16)”(經文在此將引導權歸屬予《古蘭》)。

又說：“我們的主啊！是這些人誤導了我們……(7:38)”(這裡將迷誤歸屬予某些人)。

穆爾特齊賴派將“西達也”(引領)一詞解釋為“闡明正路”，這種解釋是錯誤的，因為《古蘭》說：“的確，你不能夠引導你所喜歡的人，但是阿拉能引導他所意欲的人，他至知遵循正道者。(28:56)”盡管使者一再給他們闡明伊斯蘭正道，並號召他們歸信。有人說，穆爾特齊賴派的最著名的主張乃是，所未“引領”就是“導人於目的地”，這也是錯誤的，是違背《古蘭》經文的。阿拉說：“……我曾引導他們，但是他們寧願盲目，不願引導……。(41:17)”

第十八節 阿拉不實施警告是對僕人的疼慈

阿拉不實施自己曾發布的警告，那是對僕人的疼慈。有些實學家對此持有異議，他們說：“阿拉怎麼會食言呢？他在《古蘭》中說他不曾改變曾許諾過的話，即他不曾因食言而改變許諾。”

有人編撰了一本《正確的主張》的書籍，專門批評阿拉可以食言的觀點。

第十九節 懲治小罪是可以的

犯小罪者無論他遠離大罪與否，同樣可以受到懲治，因為小罪也是罪。阿拉說：“……**這個功過簿是怎麼回事？事無巨細，毫不遺漏，它都記錄了下來！……(18:49)**”統計大罪小罪是為了末日的審問和清算。

穆爾特齊賴派有人主張：犯小罪者當他遠離大罪，其小罪不應追究，這並不是說追究在理智上不合理，而是許多經文證據證明那是不可以懲治的。阿拉說：“**如果你們遠離你們所受禁的大罪，我就恕饒你們的一些罪過…。(4:31)**”

有人對穆爾特齊賴上述問題的答覆是：絕對的大罪只是不信。所以，經文中出現的“大罪”二字指的是不信。“大罪”是以複數的形式出現，那是因為不信在教法上雖為一類，但實際上有很多種類。經文是依照複數相對複數然後單數與單數共分的公式而言，即各有各的不信，例如，“一夥人騎上了他們的坐騎，穿上了他們的衣服”乃指許多人各騎各的坐騎，各穿各的衣服。

故，經文的意思是：“如果你們遠離我禁止你們的各種不信(除阿拉以外的各種崇拜)，我便饒恕你們所犯的一切罪過，包括大罪和小罪。”

經文的意思果真是這樣，那就意味著阿拉不懲治除不信以外的任何罪。主啊！除非有人將經文中的“罪過”解釋為遠離以前不信道時所犯的罪過，這樣，經文的呼籲是針對不信道的人。

有人解釋說：經文中可能省略了“除非我意欲”一詞，即“如果我意欲，我便饒恕你們‘除了不信道’以外所犯的一切罪過”。

阿布都拉·辛德撰寫的一本《紀錄》中說：將大罪解釋為不信又為什麼要假定“如果我意欲”呢？

我說，假定這話就是為了將大罪解釋為不信道，以免出現上述的問題。因為假若大罪的意思只是指通常所指的意思，那麼假定是不正確的，因為假定會導致小罪限於意欲之中，而將大罪排除在外。這是與以下《古蘭》經文相違背的。

阿拉說：“**…安拉不恕饒以物配主的罪惡，但他為他所意欲的人寬恕較輕的罪過。誰舉伴安拉，誰就犯了一項非常大的罪。(4:48)**”同時導致小罪局限於意欲之中還須遠離大罪作為先決條件。

其實不然，饒恕小罪只憑一件贖罪誤(如懺悔)，或憑阿拉的寬恕。儘管犯小罪者仍犯有大罪也罷。

阿拉姆·阿撒米丁說：“饒恕罪過還須遠離不信作為先決條件，若達到這個條件，那麼，以往所犯的不信罪與大罪將一起得到寬恕。”

誠然，憑僅僅地遠離，其罪過尚且不會得到寬恕。得到寬恕不免要關係阿拉的意欲(這是我們所主張的)；或關係犯罪者的懺悔(這是穆爾特齊賴所主張)。所以這節經文不能按其表面意義作解釋。

上述兩種觀點與經文本意相距甚遠。

第二十節 活人替亡人祈求和施捨是有益濟的

活人替亡人祈求和施捨對亡人是有裨益的，穆爾特齊賴對此表示反對，他們引證三個理由：

(1)前定不可改變。

(2)個人應對自己的行為負責，別人不可替代。

(3)每個人都以自己的行為獲得報酬，別人的善行於事無補。

正統派的回答是：定然固然不可改變，但這並不否定活人替亡人求情的有效性；反之，這恰恰也是定然的範疇 --- 活人替亡人求情的這種“陶非格”(趨向)在今世因為營謀而成為善行，在後世亡人憑藉這種善行得到好處。在此同時，有一段確鑿的聖訓傳述，穆聖(主賜福安)說：“活人替亡人的求情是有益濟的，尤其是未亡人站‘者拿帖’殯禮。”

這種行為在前輩(聖門弟子以及在傳弟子)時期都一致延續著，後輩學者也一致主張活人替亡人

的求情是有益濟的。

《古蘭》和聖訓中有關這方面的經訓很多，如：“我的主啊！求你慈憫他倆(我的父母)，就像他倆撫育幼時的我那樣。(17:24)”又如：“我們的主啊！求你在清算日到來的那一天恕饒我、我的父母和信士們吧。(14:41)”

賽爾德·本·吾巴德問穆聖(主賜福安)：“主的使者啊！我的母親去世了，哪一種施捨對亡人最好？”穆聖(主賜福安)回答說：“你替母親挖一口井吧！”賽爾德挖了一井，並說：“這是屬於賽爾德的母親的。”

至於在《教義學大綱》中引證的：“學者和求學者當他倆經過一處墓地時，阿拉便赦宥這座墓地的所有亡人四十天”，據艾布·蘇尤蒂說，這段聖訓沒有根據。

古努韋說：“每個人有義務把自己幹的善功的回賜送給別人，無論是拜功、封齋、朝覲還是施捨等。”

伊瑪目莎菲爾說：“當有人在墳邊誦讀《古蘭》經文的時候，墳中的亡人都在靜聽，盼望得到回賜。”但是他不贊同誦讀《古蘭》的回賜(以及除了施捨以外的所有善功的回賜)到達亡人的說法。

大伊瑪目及其弟子主張，誦讀《古蘭》的回賜可以達到亡人。

不贊同者引證了《古蘭》經文：“安拉只責成人力所能及的。他享有他所幹的，也承受他所幹的(2:286)”(即：各人只享受自己努力的勞績)；聖訓：“當一個人去世時，其善功被斷絕。”

我們的回答是：上述經文顯然也是我們的證據，將自己善功的回賜送予別人者，他必加倍地努力幹善功，他仍享有自己努力的勞績；至於聖訓說明了人死功滿。這也是我們的主張。無可爭論。

爭論的實質在於“別人的回賜是否會達到自己？”要知道，能將一個人的回賜送給別人者只有阿拉，因為亡人是不會看見的，阿拉則不論遠近任何人的話與善功都能聽到與知道。阿拉說：“你們要祈求我，我就應答你們…。(40:60)”這節經文足以駁倒穆爾特齊賴派部分學者所主張的“祈求無法改變前定”的說法。

我們回答：前定有兩種，一種是通變性的，稱之為“穆爾來格”；另一種是固定不變的，稱之為“穆班來姆”。前者可以以人的意志為轉移，而後者則不可。

祈求(朵阿)是功修的精華，無論祈求的內容符合前定與否。祈求也許能夠解除災難(如乾旱時祈雨)，但在災禍面前保持沉默、情願於阿拉的定然也是可佳的行為。究竟怎樣做最好？學者們有不同的意見。有人說祈求為最貴，因為祈求本身是一種功修，是教法所要求的和所命令的；有人認為沉默和情願為貴，因為在前定面前保持沉默是一種最好的情願。但祈求和沉默兩者兼備，即在口裡祈求而心理保持寧靜和情願，這是最好的方式；還有人說最好視情況而定，有時候以祈求為貴，有時則以沉默為貴。至於怎樣選擇，要視情況在內心中產生的一種信息而定。

若在內心發出一種祈求的信息，那麼這時祈求為最貴。正如聖訓所說：“誰為阿拉而敞開祈求之門，那麼阿拉為他敞開慈憫、應答和樂園之門。”

若內心發出沉默的信號，這時保持沉默為最貴。正如先知伊布拉欣面對焚燒之刑時所表現的。他被投入烈火的那一刻，大天使吉卜勒伊里問他：“你有什麼要求嗎？”他回答說：“我對你沒有任何要求！”吉卜勒伊里說：“那麼，你向阿拉祈求吧！”他回答：“阿拉會知道我的事情。”最終雖被投入烈火，但絲毫未受損傷。這便是在困境中保持沉默，一心托靠阿拉的益處。據說先知伊布拉欣在烈火中待了七天，另一說待了四十天，那時他只有十六歲。

《教義學信綱》的作者表示：“正統派一致主張，亡人在兩種情況下可以從活人那裏得到益處。一種是亡人在活著的時候已給自己創造了後人替他奔波的條件和機遇；另一種是從眾穆斯林的祈求和告饒。”

至於活人替亡人施捨、朝覲等，其回賜是否會到達亡人，學者們也有爭議。

伊瑪目穆罕默德主張：朝覲者若他的舉意將朝覲的回賜送給某某亡人，那麼他在朝覲時所花的錢的回賜可以達到亡人，但朝覲本身的回賜屬於朝覲者。

身體的功修如封齋、誦讀《古蘭》等，其回賜是否會到達亡人，學者們也有不同的主張。

大伊瑪目和艾罕默德以及許多前輩學者主張，其回賜能達到亡人。

沙斐儀派和馬立克派的主張是：活人的身體功修，其回賜對亡人無濟於事。

凱拉姆學者中的部分異端份子主張：活人的任何功修都對亡人無濟於事。這是違背聖訓的。

異端份子們用“他享有他所幹的，也承受他所幹的(2:286)”(即：每個人只獲得他自己努力的報

酬)這節經文來作為自己理論的依據，但我們認為，這節經文並不否定一個人受益於別人的努力，它只是否定不勞而獲。為此，阿拉告訴人們，一個人只能擁有自己的努力，別人所努力的只是屬於努力者本人，但如果他願意，可以送別人也可以留給自己。

錢財的功修其回賜能達到亡人的證據是，賈比爾說：“在宰牲節那天，我跟著使者一起禮“EID(毅德)” (宰牲節)會禮拜之後，他拿來了一隻公綿羊，臨宰時使者說：這是我替自己和未宰牲的所有人而宰的。”又如敘述兩隻公綿羊的聖訓，即穆聖(主賜福安)舉意貢獻兩隻公綿羊，宰第一隻他說：“主啊！這是我替所有的教民而宰的！”宰另一隻時說：“主啊！這是我替穆罕默德和他的家屬而宰的！”

宰牲的功課乃是放血，因此可以替別人而做。而朝覲是一種純粹身體力行的功課，因此教法規定錢財不是朝覲的“魯庫尼”(條件)，它只是朝覲者以此到達朝覲聖地的“中介”而已。

難道你未曾看見嗎？麥加人當他們有能力登上阿拉法特山的時候，既使有錢與否，朝覲已成為主命。換句話說，朝覲不是錢財和人力的綜合功課，它純屬一種身體力行的功課，正如哈尼發派後期學者們一致的主張。

我個人觀點，上述說法有欠理據，因為健康的身體乃是履行各種義務的必然條件。因此，活人可以(或有義務)替別人朝覲並把朝覲的回賜送給別人。

誦讀《古蘭》的回賜，當誦讀者未取報酬只以副功的形式誦讀時，其回賜可以到達別人(包括亡人)。

但假若一個人囑咐後人將自己留下的部分錢財送給在自己墳上誦讀《古蘭》的人，那麼，這種囑託是違法的。因為它屬於報酬之例，凡在善功上給予報酬是非法的。倘若他的送給是為了獎勵學習《古蘭》和教授《古蘭》，那麼這種給予是無可非議的。

在墳上誦讀《古蘭》，大伊瑪目主張為可憎行為(麥克魯亥)；馬立克和艾罕默德也有如此主張；他們認為這種行為是“比達爾”(異端)。經訓亦未加以肯定。

伊瑪目穆罕默德的另一主張為許可。其根據的證據是伊本·歐麥爾曾囑咐人在他的墳唸開端章和黃牛章的最後幾節。

第二十一節 不可說：不信道者的祈求將被答應

之所以不可說，是因為阿拉說：“…你們祈禱吧！不過，隱昧者(不信道者)的祈禱只在迷誤之中！(40:50)”但有人認為這節經文是指在後世而言，故不必否定在今世不信道者的祈求會被答應。證據是伊卜厲斯祈求阿拉寬限，以迷惑更多的人，而阿拉答應了其要求。

穆聖(主賜福安)說：“被壓迫者的祈求準會應答，盡管他是個不信道者。”至於《教義學大綱》中所說的“不信道者不祈求阿拉，因為他們不認識阿拉”這觀點是違背以下《古蘭》精神：

“…他們忠順不違，哀求安拉道：“如果你把我們從這裡拯救出，我們一定會成為感恩的人。”但是當他拯救了他們之後，他們又在大地上無理地妄為…。(10:22-23)”

大伊瑪目對他的兩位弟子說：“一個人祈求說：‘主啊！我以某某人的名義向你祈求！’或說：‘主啊！我以聖人的名義向你祈求！’或說：‘主啊！我以天房和禁標向你祈求！’類似這種形式的祈求都是可憎的行為(麥克魯亥)。”

第二十二節 精靈同樣遭受火獄之苦

阿拉說：“……我的確將以精靈和人一起填滿火獄。(11:119)”這是針對不信道者的精靈而言。至於信道的精靈，大學者蘇艾布·優素夫和穆罕默德主張，他們也會享受樂園的恩典。正統派大部分學者都贊同這種觀點。

證據是阿拉說：“害怕站在他的主跟前的人，都將獲得兩座樂園。你們要否認你們主的哪一項恩典呢？你們要否認你們主的哪一項恩典呢？(55:46-47)”這段經文泛指人類和精靈，有些人以這段經文為根據，指出精靈如果歸信正教並敬畏安拉，也會進入樂園。

但精靈是以怎樣的方式享受恩典呢？艾布·哈尼法對這問題表示沉默，他認為《古蘭》中只提到精靈能夠得到拯救，但未提到他們享受什麼恩典；有人說，他們不會享受恩典，只是從火獄上得到拯救後將全變成塵土。

從表面看，艾布·哈尼法的觀點是否認精靈享受恩典的，因為該派有人認為，精靈只會聞味道，而不會吃喝。這種認為有欠理據。因為，經訓都肯定了精靈也像天使一樣進入樂園(不過《古蘭》中未明文提及天使享受恩典)。

我們要堅信，阿拉不會勾銷任何歸信者(包括精靈)的信仰，並且堅信，阿拉一定給予他們應該得到的報酬。

大伊瑪目表示沉默，可能是因為沒有斷然的證據。但沒有斷然的證據並不意味著概然的證據不可以成為斷然的依據。

古努韋傳述，有人關於精靈是否享受回賜和遭受懲罰的問題曾問過賴斯特厄，他回答說：“是的，他們也會享受恩典和遭受懲罰；但受到的報應跟人類一樣，享受的恩典卻不像人類。他們的享受只能通過聞才能產生樂趣。”

至於天使，阿拉在今世把他們的樂趣和享恩設置於敬拜之中，他們只有不斷地拜主，才能得到無盡的快樂。在後世，他們的享受也是敬拜。

第二十三節 惡魔具有迷惑人的能力

穆爾特齊賴派對此表示反對。他們認為惡魔不具有教唆人的能力，迷惑人的只是自己的慾望(奈夫斯)。這種觀點被以下的《古蘭》經文予以駁斥：“**惡魔以貧窮恐嚇你們，以醜事命令你們……；(2:268)**”，“**魔鬼確實是你們的敵人，你們要把它當作敵人。它號召它的黨羽，只為了他們成為火獄的居民。(35:6)**”

雖然惡魔有能力迷惑人，那麼他們肯定會看見我們，而我們為什麼看不見他們呢？其中的哲理是：因為他們被賦有奇醜的形態，假若我們看見了，我們就會感到噁心而無法吃喝。阿拉使他們隱藏於我們的視線，這是阿拉對我們的恩典。

我們看不見天使，因為天使是由光造化的。假若我們看見他們，我們一定會被驚嚇。

至於為什麼看不見精靈，古努韋解釋為，精靈是由空氣被造化的，而空氣的本質是看不見的。由此推斷出由空氣被造化的一切東西無法看見。這種解釋不正確，因為《古蘭》中說精靈是用烈火造的。

還有我們不曾看見的事物如樂園、園中的池、樹、果、女僕，以及火獄中的火鏈、火梣等等，這一切在《古蘭》經文中明文的真實地敘述。內學派用自己捏造的意涵對這一切做了岐義的解釋。

第二十四節 經學家有正確也有時錯誤

經學家(穆吉特西德)在教義和教律課題的見解有正確的，也有時是錯誤的；艾什爾里派和穆爾特齊賴派中有人主張經學家們關於沒有斷然證據的教律問題的見解都是正確的。

誠然，經學家們之所以發表個人見解，有以下四種可能性：

凡可以表示見解的一件問題，在經學家尚未發表意見之前，阿拉對於那個問題沒有固定的教律，它(該件問題)純屬是經學家的努力來完成的。因此，針對某件新生事物，就會出現許多見解，但每個人的見解都是正確的；

有固定的律例，但沒有斷然的依據，找到依據如同尋找地下寶藏一樣；

有固定的律例，同時也有斷然的依據；

有固定的律例，但依據只是概然的。上述四種可能性都有人主張。

最可取的是，阿拉的律例是固定的，但那些律例的依據是概然的。經學家們誰發現那個證據，那麼他的見解是正確的，若未發現，那麼他的見解是錯誤的。

「正確」不是每個經學家的義務，因為每件律例都有許多可能性，而且是隱微的。因此，他的

錯誤不但情有可原，而且應得獎賞。錯誤者有一份獎賞；正確者有雙份獎賞。一段聖訓說：“當你正確，得有十件善報，若你錯誤，得有一件善報”。

證明經學家們有時正確有時錯誤的證據是，阿拉說：“(你當銘記)達烏德和蘇萊曼，當他倆為一群人的羊在夜間出來吃莊稼的事作裁判時，的確我是見證他們的裁判的。我使蘇萊曼瞭解它，賜給每一個人智慧和知識。我使群山與百鳥馴服，並隨達吾德一同讚頌我。我是執行者。(21:78-79)”假若達烏德和蘇萊曼的見解都是正確的，那麼，在《古蘭》中沒有理由專門敘述蘇萊曼。

蘇萊曼裁判的故事是這樣的：羊群進入葡萄園踐踏了鄰居莊稼理串串累累的葡萄，莊稼主人因此告到先知達吾德……，後來達烏德把羊群斷給了葡萄園子的主人作為賠償，而將莊稼殘餘葡萄判給了羊群的主人。蘇萊曼說：‘阿拉的先知啊！這種判決方法欠佳。’達烏德問：‘那該如何？’蘇萊曼說：‘把葡萄園交給羊群的主人照料，讓它長成原來的樣子；羊群交給葡萄園子的主人，讓他從它身上獲益。直到葡萄長成原來的樣子後，雙方才把自己的財產換過來。’這就是安拉所說的：‘我使蘇萊曼瞭解它’。”這是蘇萊曼時代的裁決方法。至於我們這個時代，隨著宗教教律的不同，判斷與裁決的方式也不同。

因此，大伊瑪目及其子弟主張：羊群的主人無須賠償，無論在夜間還是在白天造成毀壞，除非羊群的主人故意放羊去毀壞了莊稼。

伊瑪目沙斐儀主張，夜間毀壞的必須要賠償，因為牲畜夜間一般在圈柵內。

達烏德和蘇萊曼的裁決是憑自己的見解，而不是阿拉的默示，否則蘇萊曼不能違背達烏德的判斷，達烏德也不可以放棄自己的裁示。倘若兩人的裁決都是正確的，那麼，經文沒有需要特別提出蘇萊曼。儘管不能斷言達烏德的裁決是錯誤的，但至少也不能說他的裁決是正確的。

上述例子證明，聖人也可以發表自己的見解，而且他的見解可能出現錯誤，但他們會謹慎所以不會有錯誤。

“我使蘇萊曼瞭解它”，有人這樣解釋這經文中的它(指裁判)意指最正確和最好的裁判而言。證據是阿拉接著說：“賜給每一個人(達烏德和蘇萊曼)智慧和知識。”因此，可以說達烏德和蘇萊曼的見解都是真理，但蘇萊曼的見解比達烏德的見解更合乎情理，更顧及原被告雙方的利益。況且，對聖人來說，放棄更好的有如學者們犯錯誤一樣。因為一般人所認為的善行對有品位的人來說可能是一種罪過。

總之，聖人們具有絕對的剖析特權，這是大部分學者的主張；尤其是在得到啟示之後，這是大伊瑪目的主張。當聖人們發表見解時，自始至終必須是正確的。

第二十五節 信仰不增不減

信仰不增不減，因為信仰的本質就是：達到堅信和確認程度的“心裡承認”。

《爾戛儀德》的註者和《麥瓦吉夫》的作者贊同另一種解釋：信仰的本質就是在內心中產生佔絕大成份的揣度，同時沒有產生相反地(負面的)揣度者。這種信仰(指宗教)，不能想像其有增減。所以，具備信仰的本質者，無論他行善或作惡，其信仰依然是存在的。至於在《古蘭》中有證明信仰有增減的經文應以大伊瑪目所述的來解釋。他說：“當時，聖門弟子們先大概的歸信了，而後隨著宗教義務信條的不斷出現，每出現一件信條，他們就深信不疑。”(即信仰的增減乃指信仰信條的增加)

《坎沙夫》書中說：穆聖(主賜福安)帶給他們的第一件義務就是“陶西德”，當他們大概地歸信了這件義務時，又相繼降示了禮拜、天課、朝覲等義務(信條)。因此信仰隨著宗教義務信條的不斷增加而增加。

總之，大伊瑪目的解釋是，在穆聖(主賜福安)時代信仰常因宗教義務的不斷增加而增加，但這種增加除伊斯蘭初期外，其餘時代是不可想像的。

《爾戛儀德》的註者說：大伊瑪目的解釋尚待研究，因為在其餘時代更深地了解宗教義務的細節也是可能的。

正統派的回答是：更深刻地理解各種宗教義務的細節，並不能使其信仰由少到多，它只是信仰由概括走向具體，由簡單到細分。與穆聖(主賜福安)時代不同的是，那個時代的信仰乃是阿拉經由天

使給穆聖(主賜福安)所帶來的一切義務的“承認”。所以穆聖(主賜福安)帶給他們的義務的不斷增多，相關的信仰就增加了。

有人說：細分的信仰比概括的信仰更加完美和增多。

回答是，細分的信仰比概括的信仰更加完美，這是對的，說是更加增多則是不可取的。

兩聖地伊瑪目說：對信仰的持之以恆是信仰不斷深化的過程。換言之，信仰是與時俱增的，因為信仰是一種偶姓，除非信仰時時更迭，否則不能保持下去。

《爾曼儀德》的註者反駁說：這觀點尚待研究，因為一件事物消失之後，又有相同的事物發生，這絕不是那件事物的增加，例如物體的黑色。同樣，假若信仰是與時俱增的，那麼，比聖人和聖徒活得更高齡的人，其信仰應比聖人和聖徒更加增多和完美。但未曾有任何人持如此看法。

有人說，信仰的增加可以解釋為其效果及其在心中放射的光芒的增加，因為那種效果和光芒常因善行而增多，常因犯罪而減少。這種說法也有待研究，因為一部份人，其善功雖逐漸增多，但信仰並不見得增加，而另一部份人其信仰雖完美，但有時也會犯罪。

一位實學家說：“我們不贊同信仰的本質不能增減的觀點，至少不贊同信仰的本質沒有強弱差別的觀點。因為我們能斷定個別信徒的信仰都不像聖人的信仰那般堅強”。因此先知伊布拉欣說：

“我的養主啊！請讓我看看你怎麼給一些無生物賦予生命？”安拉說：“你沒有歸信嗎？”他說：“不然(我確信)，(你的昭示)以便讓我放心(安定)。(2:260)”

針對實學家的觀點有人反駁說：“這種主張是無可非議的，但沒有多大意義，因為我們在這裡爭論的是關於信仰在數量方面是否增減的課題，因為‘增減’二字通常指數量方面，至於信仰的質量(強弱)，並不是我們所爭議的焦點。”因此，伊瑪目拉齊和大部分凱拉姆學家都認為：各派學者對此問題的爭議只是表面的。

若我們說：信仰的本質是“心裡誠信”，那麼，它不接受增減，因為信仰必須要達到確信的程度方可算是信仰，所以也不接受強弱。

若我們說：信仰就是各種功課，那麼，可以接受增減。這解釋來自於將善功作為信仰的要素。

倘若有人說：信仰必須要達到堅信的、符合經典要求的程度方可算為信仰。但這種信仰在一個人心中也許尚未根深蒂固，稍有動搖就會消亡(一般人的信仰就是這樣)，既然這樣，信仰也得有增減，既使其確信度也有差別。因為“知認”(註1)的品級不及“見認”(註2)的品級。正如先知伊布拉欣說：“主啊！，不然(我已確信)，以便(你的昭示)讓我放心(安定)。”

(註1)“知認”，即通過透徹明白的知識觀察，認識阿拉的獨一，詳細推證伊斯蘭經典《古蘭》的真諦，通過形形色色的物來體察、認是阿拉的獨一和存在。

(註2)“見認”，就是超越一切因緣，親自去經歷，通過自身體會認是阿拉的大能，或(後世)親眼見到阿拉實的確信。

至於阿里說的“假若阿拉與人之間的幔障被揭開，其確信度也不會增加”這句話可能是指確信的本質而言。否則，親眼觀見的確信度比傳聞和耳聽的確信度高，而“續認”(註3)的品級遠比以上(“知認”與“見認”)兩個品級還要高。

(註3)所謂“續認”，就是竭力克服私欲，徹底回歸到光明品德的源頭。已拋棄自身的慾望，從根本上體會認識阿拉的獨一無偶。這裡所說的“續認”乃指後世見主的信認。

未見的信仰，其位置是在今世；勤見的信仰，其位置是在後世；真實的信仰，其位置則是見主的時刻。

伊布·赫瑪目談到哈奈斐派和兩聖地伊瑪目(朱韋尼)，說他們並沒有反對信仰的要素有增有減的說法。

有人傳述，大伊瑪目說：“一個人可以說：‘我的信仰類似吉卜勒伊里的信仰’，但不可以說：‘我的信仰類同吉卜勒伊里的信仰’。”因為“類同”意味著相等，而“類似”則不同，它只表示某個方面有相似之處。

眾所周知，有一段聖訓說：“所謂信仰就是表白、實踐，故有增有減，而信仰本身不增不減。”這段聖訓根據發魯孜·阿巴德解釋：不太正確。

至於《穆斯林聖訓集》摘錄的聖訓：“所謂信仰，就是心裡契約(承認)，口裡表白，身體力行”。據伊本·朱孜認為這段聖訓也是不得力的。

艾布·穆堆爾由哈瑪德·本·賽來麥由艾布·穆赫扎姆由艾布·胡萊賴傳述賽基夫的代表團來

到穆聖(主賜福安)那裡並問：“主的使者啊！信仰有增減嗎？”穆聖(主賜福安)回答說：“不會的，信仰在一個人心中是完美無缺的，信其增減是不信”。

《教義學信綱》的註者說：關於上述聖訓，有人曾問過伊瑪頓丁·凱西爾長老，他回答說：“從”艾布·賴斯至艾巴·穆堆爾這段傳述線索不可信。艾布·穆堆爾其人原名艾布·黑克姆·本·阿布杜拉·本·穆斯里麥·伯里黑，對於這個人的傳述，艾罕默德·本·哈伯里、葉海雅·本·馬儀尼、吾麥爾·本·阿里蓋拉尼斯、布哈里、艾布·達烏德、艾布·哈坦·吾蓋里、伊布·阿基也、達爾·古吐尼等聖訓學家都不予承認。

至於艾布·穆赫扎姆，其人原名是 葉基德·本·蘇富揚。很多人證明其傳述不可信。舒爾比這樣評價他說：“假若你們給他兩枚銅幣，他就能給你傳述七十段聖訓。”

第二十六節 伊瑪尼和伊斯蘭的意思是一致的

所以說伊瑪尼和伊斯蘭的意思是一致的，是因為“伊斯蘭”一詞的意思就是“歸順”和“服從”。換言之，就是服從“沙里亞”(教義教律)，這就是伊瑪尼的本質。

這觀點有待研究，因為內心的順服稱為“特斯迪格”(承認)，而表面的順從稱為“伊格拉里”(表白)。二者之間若要研究必有區別。至於經文“我已撤出城中的歸信者。我在城中只發現一家歸順者。(51:35-36)”來求證伊瑪尼和伊斯蘭是同義詞。這種求證是錯誤的。因為，這節經文只證明兩個詞可以稱呼一個人，而不能證明二者的意義是相同的。因為用不同的名稱稱呼一個人並無不可。

我們說二者的意義是相同的乃是指判斷方面二者不可分離。而不是說二者的意義是一致的。所以，不能稱某某人為信士而不是穆斯林；或稱他為穆斯林而不是信士。因為在至聖時代，人們分三種：信士、非信士和偽信士，而沒有第四種人。信士不論什麼派別都是信士，而不可說他是非信士。這是“公議”斷定的，同時《古蘭》明文證明“……你們的祖先伊布拉欣的宗教。他(安拉)在以前及在這《古蘭》中稱你們為穆斯林，以便使者為你們作證，而你們為人類作證……。(22:78)”

若他們說穆斯林就是信士，那麼，他們的主張已被自己否定；倘若他們說穆斯林是屬於“穆那非”(偽信士)，那麼，伊斯蘭在他們那兒變成了偽宗教，他們就只能接受和喜悅這個偽宗教。因為，阿拉說：“捨伊斯蘭而追求其它宗教的人，他絕不會被接受。在後世他在虧折者之列。(3:85)”又說：“…今天我已為你們完美了你們的宗教，完成了我對你們的恩典，並喜歡伊斯蘭做你們的宗教…。(5:3)”

有人運用：“遊牧的阿拉伯人說：‘我們歸信了！’你說：‘你們沒有歸信，但你們說：‘我們已經歸順了…。(49:14)’”這節《古蘭》經文來求證穆民和穆斯林有明顯的區別。

我們回答：這是指意義的深度方面的措辭而已。

總之，沙里亞認可的伊斯蘭，離開了伊瑪尼便不會存在。

上述經文中出現的“穆斯林”一詞徒有外表，而無內心承認的歸信而言，這等於在信仰方面只宣誓了“作證詞”，而未在心裡承認(所以尚且不能用表示心裡信實的“信士”一詞來稱呼)。

還有人用穆聖(主賜福安)在回答吉卜勒伊里天使的提問時所宣布的：“伊斯蘭就是你作證：‘萬物非主，惟有阿拉’，並作證：‘穆罕默德是阿拉的使者’，並力行拜功，完納天課，封‘萊麥丹’月的齋戒和朝覲‘卡爾拜’天房”；以及“伊瑪尼就是：你歸信阿拉、經典、天使、使者、定然、末日與死而復生……”這兩段聖訓求證伊瑪尼和伊斯蘭有區別。

我們回答：這是字面意義方面的區別，它不能證明兩者在宗教術語的意義方面有所區別。

兩者的字面意義是：伊瑪尼就是“心裡信實”---即內心的信服，而伊斯蘭則是通過口裡表白和實踐沙里亞(教義教律)教法來表示內心的信服。故可以把力行拜功，完納天課等善功納入伊斯蘭的意義之內，作為信仰的本質外的補充。

顯然，上述聖訓的表面意思是，支持大眾所持的即口裡表白是信仰的條件，而不是信仰的組成部分或支柱的觀點(若是如此的話，有時可以放棄)。因為他們主張，口裡表示只是信仰的條件，什麼時候要求他表示，他就什麼時候表示一下。但若有人要求他表示，而他拒絕了，那麼，這種拒絕行為就是不信和反抗。

總之，具備這兩者(伊瑪尼和伊斯蘭)者才能稱得上完美的信士。

所以教法有時用伊瑪尼表示伊斯蘭，有時用伊斯蘭表示伊瑪尼(兩者相輔相成)。正如穆聖(主賜福安)對前來拜訪他的一夥代表團說：“你們知道伊瑪尼是什麼嗎？”他們回答說：“阿拉的使者最知，”穆聖(主賜福安)說：“信仰就是你作證‘萬物非主，惟有阿拉’；並作證‘穆罕默德是阿拉的使者’，而且還要履行拜功，完納天課，朝覲天房，封‘萊麥丹’月的齋戒。”又說：“伊瑪尼有七十幾個分枝，最高的是宣布‘萬物非主，惟有阿拉’，最低的是清除道路上的障礙物。”

第二十七節 理性只是識別善惡的工具

正統派主張：理性只是識別善惡的工具，而善惡本是阿拉創造的(而不是理智創造的)。

人們必須通過理智去認識阿拉，這是大伊瑪目提出的觀點。哈克姆·舍西德在《穆勒特格》書中說：艾布·哈尼法曾經說過，在認識阿拉方面，任何人沒有理由找藉口，因為他能領悟到天地以及自身的創造與化工。以下經訓佐證這一觀點：

阿拉說：“他們的使者們說：‘難道對安拉--諸天與大地的造化者還有懷疑嗎？...’ (14:10)”又說：“如果你問他們，是誰造化了諸天和大地，他們一定會說：“安拉。”... (31:25, 39:38)”

穆聖(主賜福安)說：“凡被生養的都有伊斯蘭的天性，而後，他的父母使他成為猶太教徒、基督教徒和祆教徒。”

哈克姆說：正統派長老也是這樣主張的。甚至伊瑪目馬吐里德長老就一名有理智的兒童發表自己的看法時曾這樣說過，這位兒童也得通過理智去認識阿拉。但我們的大部分長老對這個觀點表示了異議。因為聖訓說三種人的行為不被記錄。其中有兒童，直到他成人。

馬吐里德長老解釋說，聖訓的意思是：這三種人，他們所幹的教法責成的義務不被記錄。與此同時，他主張這位兒童的信仰是真正的。

艾什爾里長老主張：通過理性認識阿拉不是宗教義務。因為《古蘭》經文：“...我不是懲罰者，直到我派遣一位使者”(17:15)。

正統派回答：使者一詞涵蓋理智和列聖，所以經文的意思是：直到阿拉派來一位使者闡明以後阿拉不會懲治非通過宣傳才得以肯定不可的一切行為。

有人這樣解釋說，經文的意思是：阿拉不會在今世毀滅性的懲罰他們，直到他派遣使者來教化他們以後。

艾什爾里和我們之間的不同點在下面論述中表現出來：

一個人居住於高山峻嶺之中，他從未聽到過伊斯蘭的呼聲，也從未聽見過有一位使者來到人間；最後未歸信而死去，那麼，我們主張這個人會受到懲罰；艾什爾里主張這個人不會受到懲罰。

又如：一個人在在穆薩和穆聖(主賜福安)之間的斷層時代去世了，而死亡前未獲得正確的信仰，那麼，我們主張這個人將會受到懲罰；艾什爾里主張這個人不會受到懲罰。

第二十八節 不可以用“阿拉能虧枉人”這句話描述阿拉

之所以不可以用這句話描述阿拉，那是因為阿拉是公正的，阿拉虧枉人是不合理的，而存在不合理的不寓於阿拉的能力之中。穆爾特齊賴派主張：阿拉可以虧枉人，但阿拉不會這樣做。

第二十九節 凡具備心裡承認，口裡表白者都可以說是真實的信士

僕人當他具備了心裡承認和口裡表白，那麼，他應該說“我是真實的信士”，而不應說“我是信士，若阿拉意欲”。因為，“若阿拉意欲”一詞有下面幾種用法：

- (1)表示懷疑自己的信仰；
- (2)表示尊重阿拉意欲，聽阿拉由命；
- (3)表示懷疑結局；

(4)表示托阿拉的福和不願誇。

若是指第一種用意，那麼，他已犯了不信罪。如果指其他幾種用意，那麼，最好還是含蓄不說，因為說了會使聽者誤認為他對自己的信仰猶豫不決。

《教義概要》的作者以及部分哈奈斐派學者斷定說這話的人為不信道者。他們說“若阿拉意欲，我就是信士”這句話本身是不正確的。這等於說“若阿拉意欲，我就是活人；若阿拉意欲，我就是男人”。

《特爾基里》的作者說：如果不將說這話的人裁決為不信，至少也要裁決這話為非法。因為，他對自己的信仰已持有懷疑。如果他對自己的信仰是自信的，那麼，他不會這麼說。例如：一位青年不會說：“若阿拉意欲，我是青年”。這道理是一樣的。

但是裁決為不信似乎有些牽強，原因是部分學者反而主張必須要說這詞。同時，前輩大部分學者，甚至聖門弟子、再傳弟子都主張這麼說這詞是可以的。他們說：“只有用上述那樣語句證實自己是真正的信士者，才能像這那樣語句證明自己死後定會進入樂園。”部分學者(包括大伊瑪目)雖表示異議，但他們認為上述語句不能與“若阿拉意欲，我是大個子”這話相提並論。它應類似於“若阿拉意欲，我是絕欲的”或“若阿拉意欲，我是回歸的”。這些都是為表示謙虛謹慎或看低自己或出於對信仰的若干信條深表欠解，或表示尊重和服從阿拉的意志與安排而說出的。為了出於這些目的說了也無妨。

據傳，有人曾問了艾巴葉基德·布斯塔尼：“你的鬍鬚貴，還是狗的尾巴貴？”他回答說：“如果我死於伊斯蘭，那麼我的鬍鬚貴，否則狗尾巴貴。”

當一個人說自己是真的信士，這時有人問他：“你能肯定死後一會進入樂園嗎？”他不敢肯定地回答。因為，進入樂園是自己無法肯定的事情。

《舍熱哈·麥尕綏德》書上說：“若阿拉意欲”一詞僅僅表示尊重或服從阿拉的意志和安排，從中根本沒有懷疑的成分，它只是像以下《古蘭》和聖訓的意思一樣：

阿拉說：“…如果阿拉意欲，你們要平安地進入禁寺…，(48:27)”

穆聖(主賜福安)說：“如某一個人進入某一個墳地時，他念：‘信士大眾的安息地啊，願主賜給你們平安吧！若阿拉意欲，我們是隨後跟著你們的。’”

正統派認為該經文所述的是各種觀點的拼湊而已。經文中的“意欲”一詞和聖訓中的“意欲”一詞，二者有不同的指向和含意，不能跟上述我們所論述的混為一談。

經文中的“意欲”一詞並沒有表示服從阿拉的意志與安排的意思，而是表示托阿拉尊名之福祉，或是強調語氣或是對所陳述的發聲的肯定，或意即：“當阿拉意欲的那個時候”。

聖訓中的“意欲”也沒有聽由阿拉之命令的意思。因為，活人緊跟亡人是不可避免的事，它的意思只是讓人知道，他們死亡的結局也許會變更，到那時，他們並不一定都死在信仰上。或聖訓中的“你們”專指白基爾墳墓裡的人(意指：若阿拉意欲，我們會跟你們一起睡在這裡)。因此有人說，每個信士早晚都應唸以下祈禱詞：“主啊！我求庇於你，以免我明知故犯地舉伴你，並求你饒恕我不知道的一切罪過，的確，你是全知幽玄的主”。

伊本·赫瑪目說：“一個人因懷疑自己已經具備的信仰固然不會說出：‘若阿拉意欲’，這是很明顯的”。若是因為懷疑而說出，那就意味著其信仰已被自己否定，要是他對自己所具備的信仰還是那麼肯定的話，他不會說出這句話。但這種信仰，以後還能否繼續存在，是一件誰也無法預料的事。因此當信仰關係著將來會脫離的可能，那麼，肯定自己的信仰的同時，還要正面認知阿拉的意欲才行。所以它與“你絕不要為某件事說‘明天我一定會做’，除非同時說‘如果阿拉意欲’…。(18:23-24)”這節經文中出現的“意欲”一樣，是無可非議的。

然而，我們在這裡論述的“意欲”與這(18:23-24)節經文中的“意欲”沒有關係。因為這節經文所說的乃是明天的問題，即一個人不要肯定明天將做什麼，除非同時說“若阿拉意欲”。而我們論述的乃是現成的問題，即當我們已經肯定自己的信仰的同時，能否再說“若阿拉意欲”。

有些長老說：“不信會隨時替代掉信仰，最後信仰者死於不信的那種‘信仰’不能稱之為信仰。它猶如禮拜者在結束禮拜之前破壞了拜功以及齋戒者在日落之前開了齋(破齋)一樣。”

正統派回答說：“信仰”當它具備了若干條件，那麼，它已達到了完美，怎麼能與半途廢棄的拜功和齋戒相比呢？這種人當他們的主張建立在如此謊謬的基礎之上時，就濫用此詞，甚至一個人說：“我已禮拜，若阿拉意欲”或“這是我的衣服，若阿拉意欲”或“這是山，若阿拉意欲”。當

有人問他們：“你們為什麼這樣呢？其實它就是你的衣服，山就是山，這有什麼可懷疑的呢？”這時，他會回答說：“是啊！你說的對，但阿拉使它們變更呢？”這些都是花言巧語，不值得探討。

總之，“若阿拉意欲”一詞若表示對自己信仰的本質表示懷疑而言，則不可說這話；倘若表示懷疑信仰的完美性和表示懷疑結局而言，那麼，說這話也無妨礙，但不說最好。

第三十節 幸福與薄命

延續上述的問題產生了幸福與薄命的問題。艾什爾里派有人主張可以說“我是信士，若阿拉意欲”，這是基於確信與不信，幸福與薄命的問題。

幸福與薄命，我們不論現在只論結局。所以幸福的信士就是死於“信仰”這一幸福之上的人，盡管他終生違背阿拉也罷；薄命的不信道者就是死於“不信”這一薄命上的人，盡管他終生順從阿拉、認主獨一也罷。這要看結局，因為結局是在阿拉的意欲之中，正如聖訓所說：“的確，一個人在做樂園的居民的工作，直到自己與樂園只有一手至肘的距離，這時由於前定，事情發生了變化，而後他做了火獄的居民的工作，最後進入火獄。一個人一直在做火獄的居民的工作，直到他與火獄只有一手至肘的距離時，事情發生了變化，而後他做了樂園的居民的工作，最後進入樂園”。

所以，一切都要看結局，正如阿拉評論伊卜厲斯：“**惟獨伊卜厲斯傲慢了，他屬於不信道(隱昧)者 (38:74)。**”

盡管阿拉造化人祖阿丹之前伊卜厲斯的信仰是正確的，而且也有積累善功，但《古蘭》這節經文公然昭告他(伊卜厲斯)原本就是屬於不信道者。

所以我們要知道，可靠的信仰就是能夠伴隨終生、共同歸主的那種信仰。穆聖(主賜福安)說：“幸福者，在其母腹中時已是幸福者，薄命者在其母腹中時已是薄命者。”因為所謂幸福者就是以信仰結束終生的人，薄命者就是以不信道結束自己生命的人。

幸福和薄命隨時會變更，但“使人幸福”和“使人薄命”是不會變更的。因為，“使人幸福”和“使人薄命”乃是阿拉的兩個德性，使人幸福就是創造幸福，使人薄命就是創造薄命，故幸福與薄命的變更不意味著阿拉的德性的變更，因為阿拉的本體不是新生事物的產生地。

基於上述，我們可以把“他(伊卜厲斯)原本屬於不信道(隱昧)者”解釋為“他變成不信道者”。與此同時，一些蘇菲大師說：叛教是“使人薄命”的產物，因此，如果有人回歸了，那只是回歸於信仰的道路上，而不是回歸於信仰的本質上，因為真正的幸福者，其信仰是常存的，即使叛教，其信仰的本質依然是存在的。因此艾比哈桑·貝克爾長老說：“當信仰進入一個人的內心時，他不必再害怕失掉。”

綜上所述，信仰與幸福，若單指意義的成就而言，那麼，現在已經成就了；若指將來的結局而言，那是在阿拉的意欲之中。我們不能斷定其信仰已經成就，如果說成就，那是指第一種意義而言，將那件事托給阿拉者，乃指第二種意義而言。

第三十一節 人的能力所達不到者不可以責成

所以不可以責成，因為阿拉說：“**安拉只責成人力所能及的。(2:286)**”艾什爾里對此有異議。

正統派學者就“是否發生責成人力達不到的事”而意見分歧。按最正確的主張認為不應該發生，因為責成人力所不能及的，猶如責成盲人看書、責成癱瘓者走路一樣，都是不合理的。

至於責成原本可能但後來因其他原因而變為不可能者(例如：對艾布·哲赫里等逆徒責成信仰)，學者們主張，教法上可以的、發生合理的。至於經文“**我們的主啊！求你不要讓我們負擔我們無力負擔的。(2:286)**”這句求護詞，是求護於“負擔”而不是“責成”。因為，據我們主張，阿拉可以使人負擔一座大山(之重)，但不可以責成他擔負山。因為，所謂責成，就是做到了有回賜，做不到得受處罰。

須知，人們履行宗教功課，需要經過兩個階段。

第一，遵行表面的宗教儀式。

第二，進入修練階段，即一心修習於認主、順主和感恩主。

在第一階段，要放棄對今世的貪念和對功修的厭惡感。在第二階段，(要發覺自己對功修的不滿足)並且要求說：“我的主啊！祈求你不要要求我履行適合於你的誇獎、讚美、感謝和認識。因為我的誇獎、讚美、感謝和認識根本達不到你的要求。”

第三十二節 信仰是否被造的

“信仰是否被造的”，哈奈菲派各長老意見分歧，各執一詞。

撒馬爾汗的長老們主張信仰是被造的；

布哈拉的長老們則認為信仰不是被造的，強調：誰聲稱信仰是被造的，他必定是不信道的人。

裁定為不信道的證據是由努哈·本·艾比馬爾彥傳給大伊瑪目的一段聖訓：“信仰不是被造的”。但努哈這人在聖訓界裡是個無足輕重的人。他們認為，信仰不是被造的的理由是，信仰雖在僕人身上所具有，但它是來自阿拉的，是憑阿拉的兩句話而成立的，那就是“**你們的主宰是獨一的應受拜者，應受拜者惟有他**”(2:163, 3:18, 4:87, 6:106, 21:25, 28:70, 44:8, 59:22, 64:13)和“**穆罕默德是阿拉的使者**”(33:40, 48:29)。一個人只要唸了這兩句詞，他就有了信仰。這就是他們所堅持的宗旨。

撒馬爾汗的長老們則認為，上述觀點是一種無知的表現。要知道，信仰乃是“心裡承認，口裡表白”，二者都是人的行為。而人的行為是被造的。

伊本·赫瑪目在《麥沙儀爾》著作上說：大伊瑪目在《囑托》中的觀點表明，他的觀點是贊同信仰為被造的。大伊瑪目在《囑托》中表示：“我聲明：人包括他的行為、信仰都是被造的。當行為者是被造的，那麼，其行為更應是被造的。”

正統派其他部分學者主張，不宜籠統地說阿拉的言語處於某人的口、心和書本中。盡管指字母組合的《古蘭》也罷。以免人們誤解為內在的固有的言語是被造的。

據艾什爾里說：主張信仰為被造的學者中有哈里斯·麥哈西比、加發爾·本·哈爾比、阿布頓拉·本·克拉布、阿布都·阿齊茲·滿克等一些意見派學者。而艾罕默德·本·罕百里及一些聖訓派學者則主張信仰不是被造的。

《麥沙儀爾》著作的作者這樣解釋：“信仰不是被造的”的主張者所解釋的信仰，跟《古蘭》中稱為阿拉尊名和德性的“穆艾米努”的詞跟“伊瑪尼”相吻合。這種信仰是阿拉在無始以固有的言語表達出來的一種真實的對其獨一的陳述。所以不能說它(信仰)是被造的。

上述該著作的作者的解釋顯然有不當之處，因為，阿拉的本體和德性，正統派學者一致主張都是無始的。按該作者的解釋，就是“感謝”“忍耐”等詞都不能稱為是被造的，因為這些詞彙都是與阿拉的尊名有關。

第三十三節 信仰是常隨信仰者的

無論信仰者在睡覺、昏迷或是疏忽、死亡，其信仰都是伴隨著的；既使這些現象與真正意義上的“認識”和“信實”相反也罷。因為教律規定，“心裡承認”和“口裡表示”是一個信仰者常常具有的，直到他做了有損信仰的事而故意放棄為止。

穆爾特齊賴派不贊同睡覺和死亡與承認相抵觸的觀點，他們認為，若是那樣，就不可將死亡者和睡覺者稱為信士了。但這話有別於說“假若信仰只是心裡承認，那麼，信仰者在睡覺時和死亡後不可稱為信士，因為這兩個時刻他沒有‘心裡承認’”，這說法是違背公議的。

第三十四節 盲從的信仰是正確的

“盲從”，阿拉伯語為“特格里德”，譯意除了“盲從”，還有“父傳子授”與“因襲”等。

盲從的信仰雖沒有依據，但也是正確的。艾布·哈尼法、蘇富揚·梢爾、馬立克、奧扎爾、沙斐儀、艾罕默德等許多法學家和聖訓學家都一致主張，這種信仰是正確的。但由於他未加以研究和求證，因而他是個犯罪者。

艾什爾里主張：這種(盲從的)信仰不正確，除非他要憑藉自己的理智加以認識才可以。穆爾特齊賴派主張：要是他未能憑自己的理智去認識能夠解除懷疑的若干信條的話，他不成為信士。

艾什爾里說：“誠然，信仰的條件是要信仰者通過理智認識信仰的一些基本信條，但這些信條不必從口裡表達出來。持有這種信仰者，盡管他尚未成為絕對意義上的信士，但也絕不是不信道的人，因為在他心中有了承認(特斯迪格)。但他因放棄探討和推證，故他是犯罪者。這種犯罪者與其他犯罪者一樣都處於阿拉的意欲之中。若阿拉意欲，他將得到饒恕，反之，他便受到刑罰。”

艾布·哈桑·賴斯台厄尼和艾布·阿布頓拉·哈里姆說：“通過理性認識信仰的所有信條並不是條件，當信仰基於使者的教誨的基礎上時(他必須相信使者是通過奇蹟證明他的教誨是真理)，其信仰已經達到條件了(但這並不意味著達到這種條件後就可以放棄推證和探討)。誰具備這種信仰，誰就能獲得以信仰而被許諾的回賜。不論經過推證與否。”

至於古努韋傳述，一個人關於有人聲稱“信士也得進入火獄”這話問大伊瑪目，大伊瑪目回答說：“凡信士都進入火獄，”這個人續問：“那麼不信道的人呢？”伊瑪目回答說：“在那日，他們都將歸信”(註1)。這種論述沒有真憑實據。

(註1)一般傳統的信士都是盲從的，他們的信仰大多是自父母傳來的，自己未加推理和求證，盡管他們所持的信仰是正確的，但因自己不加推理求證，若阿拉不饒他致難免受罰，而原不信仰的人其信仰多是通過理性或推理獲得的，若阿拉喜悅則不會受罰。

學者們說，看見報應時的信仰並不正確，這話的意思是：這種信仰沒有益處。因為教法所責成的信仰只是在今世未見的歸信。

我們認真考慮一下就會知道，推證和探討是為了獲得正確的信仰，當信仰業已具備時，目的也達到了，何需再要求證呢？

實際上，使者(主賜福安)曾把“相信阿拉並相信使者(主賜福安)帶來的一切宗教命令和禁令”的人都稱之為信士，他並沒有教授他們用理性推證信仰。

聖門弟子們也一樣，當時他們接受了吉卜賽人和奈伯特人的歸信，盡管這些人都是大老粗。

假若這些人的歸信因不具備條件(未求證)而不算信仰，聖門弟子們必會採取兩種辦法；要麼拒絕接受他們的歸信，要麼推薦一位“穆特坎里姆”(教義學家)教授他們怎樣論證信仰，論證好了再接受他們的信仰。但他們以及後來的各學者都不曾這樣做過。這足以證明上述的論述是沒有意義的。

與此同時，我們的弟子中有人主張，盲從的信仰也不能不說是一種知識，因為一個人當他未確定傳達者說的是真實的，他就不會輕易相信。從這個意義上說他(盲從的信仰者)是個有知識者。

盲從的信仰就是：一個人從未接觸過伊斯蘭，然後一位穆斯林將伊斯蘭的基本信條傳達給他，並將使者(主賜福安)如何帶來阿拉的教門，又如何顯示了奇蹟，這人知道後便不加思索地歸順了。這種歸順稱之為盲從地信仰。

所以說這種信仰是正確的，是因為所謂信仰就是“心裡承認”。所以，凡接到伊斯蘭的招喚而相信者，都可以說“他歸信了”，也可以說“他為此而歸信了”。原因有二：

第一，聖門弟子們曾接受了受到寶劍威脅後屈服地歸順的那些外邦人的信仰。

第二，那些外邦人雖然受到威脅，但他們中不乏有人曾了解過伊斯蘭，而且是他們事先商量好之後才歸順的。

至於生長在穆斯林環境裡，觀看著自然美景與奇妙，且讚嘆阿拉之造化的人，不能稱之為盲從者。那怕是一位遊牧人，當有人問他：“你憑什麼認識了阿拉？”他回答說：“駱駝糞便證明有駱駝，腳印證明有行路人，這井井有條的大千世界難道不證明有一個精密地造化者嗎？”

有人說：認識信仰的具體信條，例如世界的有始，創造者的無始，以及歸信阿拉的必然和在阿拉上不合理的一切問題是每個穆斯林的天職。所以，每一穆斯林必須要認真學習和研究，不能盲從歸信。這是拉齊和阿曼德的主張。

至於能夠解答疑難問題且能駁倒刁難者又能指點迷津者的那種具體的研究，並不是每個穆斯林的主命，而是局部性主命。

陷入爭論之海而難以自拔的那種詭辯式的研究，則應加以制止。

《塔塔利哈尼》書中說：經學家們都把潛心研究“凱拉姆”學為可憎行為。我們主張帶有雄辯的那種研究為可憎行為。因為這種研究將導致是非和異端，且動搖穩定的信念。這種研究，其目的不是為了挖掘真理，而是為了戰勝對方。

伊本·赫瑪目在《舍熱哈·希達也》書中將艾布·優蘇夫說的“不可以跟在凱拉姆學者的後面禮拜”這話解釋為大伊瑪目與兒子哈瑪德之間發生對話的那種性質的研究。當時，大伊瑪目看見兒子與別人辯論時便制止了他；兒子反駁說：“我發現你經常也與人辯論的啊！”大伊瑪目回答說：“我與人辯論，慎之又慎，恐怕對方為此失足；而你們辯論，巴不得對方失足。不願對方的失足等於想讓對方叛教，企圖讓對方叛教者等於自己叛教。這就是我們所禁止的！”

因此，《舍熱哈·麥瓦格夫》書上說：凱拉姆學的作用在於使人們從盲從的谷底昇華到確信的頂點。《古蘭》昭示說：“阿拉將提升你們當中那些歸信的人和被賜給知識的人若干品級。(58:11)”

第三十五節 邪術(魔術)和兇眼(毒眼)是真實的

我們主張，邪術(魔術)和兇眼(毒眼)是真實的。穆爾特齊賴派表示異議。

邪術(魔術)和兇眼(毒眼)為真實的證據是，穆聖(主賜福安)說：“邪術(魔術)是真實的。”又說：“兇眼(毒眼)是真實的。”又說：“兇眼(毒眼)使一個人進入墳墓”。《古蘭》云：“除非安拉許可，否則他們(哈魯特和馬魯特兩位天使)不能借此(邪術/魔術)傷害任何人。(2:102)”也肯定了邪術的真實性。又云：“我求阿拉免遭吹唆(邪術)者的毒害。(113:4)”

我們的部分弟子主張，弄邪術(魔術)是不信行為。但這話尚待解釋。艾布·蘇爾曼·馬吐里德說：邪術(魔術)當它與信仰的某個信條相抵觸時便是不信，否則不至於不信。

至於弄邪術(魔術)者，倘若他專門以邪術(魔術)傷害人或使他人害病或使夫妻分離，但它(邪術/魔術)不與信仰相抵觸時不會成為不信者，他只是個作惡者。但教法允許殺死他們。

第三十六節 虛無的不是事物

虛無的在客觀上並不是本質確定的事物。《古蘭》：“難道人不曾經歷他曾是不值一提的東西(事物)——這樣一段時期嗎？(76:1)”(註釋：清高偉大的安拉說，人類原本不存在，因其卑賤渺小而不值一提。後來安拉創造了他們)經文所述的這個時期是指創造之前的時期。

穆爾特齊賴表示反對，他們認為，虛無的也是在客觀上存在的事物。

正統派大部分實學家主張，若“事物”一詞指本質確定和實在的東西而言(即事物與“實在”和“確定”同義，而虛無則與“否定”同義)，那麼，虛無的不是事物。這是一個必然的斷決(裁定)。

所以，虛無的是否稱為事物，這要看怎麼解釋了。

艾什爾里主張：事物是存在的東西；

穆爾特齊賴說：事物是指可知的東西；

扎姆赫什里說：事物是可以可知的和可以描述的東西；

有學者主張：事物就是物體的名稱；

還有人主張：事物是新生物的名稱。……細述起來，主張很多。

第三十七節 選舉伊瑪目(哈里發)的重要

正統派一致主張，選舉伊瑪目對穆斯林而言是應盡的義務。差異是在對阿拉方面是應盡的義務，還是對人方面是應盡的義務；其必要性是由經典肯定的，還是由理智肯定的。

正統派和穆爾特齊賴派的大部分學者主張，選舉對人方面是必要的。其證據，經典和理性都肯定了。

穆聖(主賜福安)說：“沒有伊瑪目而去世的人，他的死亡如同蒙昧時代的人的死亡一樣。”

聖門弟子們將選舉伊瑪目做為最重要的事來辦，甚至他們在安葬至聖(主賜福安)的遺體以前首先進行了伊瑪目的選舉。

穆斯林大眾必須有一位領導人來代理他們執行律例、施行刑罰、保衛國防、調兵遣將、徵收課稅、討罰叛逆、力行集體禮拜、主持會議、施捨和資助孤兒寡女嫁娶、分配戰利品等等一般穆斯林不能勝任的一切義務。

選舉伊瑪目的方式，各派也有不同的主張。

正統派主張，其方式有二：

第一，要通過有主見的學者或富有正義感的穆斯林們的選舉來產生，如選舉艾布·伯克爾。

第二，通過提名和推舉的方式來產生，如艾布·伯克爾對歐瑪爾的提名一樣。

海瓦里吉派認為：選舉伊瑪目不是穆斯林應盡的義務。但他們中有人主張，在動亂時代，有必要選舉伊瑪目。另有人主張，在和平年代是必要的。

特別要指出的是：一個時期不可以選出兩個伊瑪目，因為這將會導致矛盾和戰亂，正如現在這個時代一樣。

《賽哈儀夫》的作者說：如果各地方之間相距甚遠，無法聯繫，那麼，選出兩個無妨。但這種主張與以下聖訓相悖，穆聖(主賜福安)說：“當兩個伊瑪目被選出來，你們應當殺死其中一個。”

伊瑪目安薩里說：“如果多個具有伊瑪目資格者同時被選舉出來，那麼，應由大多數穆斯林共同推選的人來擔任這一職位。反對者就是侵犯者，理應強制他服從。”

伊本·赫瑪目說：“正統派有人主張：應承認首先被選舉出來的，第二位應強迫他遵從。”

作為伊瑪目有以下幾個條件：

(一)伊瑪目應該是明顯的而不是隱匿的，使人們便於向他請教，而他也便於維持人們的福祉。

(二)伊瑪目不可以因為害怕敵人和暴徒的欺壓而隱匿起來。

(三)不可以是被期待的，即不要等到天下太平，壞人滅亡時才出現。

(四)不是像什葉派(尤其阿里派)所說在穆聖(主賜福安)之後，最正統的伊瑪目應是以下十二位。

(1)阿里。

(2)阿里的長子哈桑。

(3)阿里的次子侯賽因。

(4)侯賽因的兒子宰努·阿比丁。

(5)宰努·阿比丁的兒子穆罕莫德·巴基爾。

(6)穆罕莫德的兒子賈發爾·薩迪格。

(7)賈發爾的兒子穆薩·卜孜米。

(8)穆薩的兒子阿里·里達。

(9)阿里·里達的兒子穆罕莫德·特寅亞。

(10)穆罕莫德·特寅亞的兒子阿里·奈丁葉。

(11)阿里·奈丁葉的兒子哈桑·阿斯克爾。

(12)哈桑·阿斯克爾的兒子，被期待的穆罕莫德·甘義姆·馬哈德。

被期待的穆罕莫德·乾義姆·馬哈德因為害怕敵人而藏匿起來。這個被期待的伊瑪目不盡其職，其藏匿與虛無是一樣的。他害怕敵人也不至於達到藏匿起來的程度，以致變成有名無實的伊瑪目，他不宣布自己是伊瑪目不就行了嗎！何必那樣藏匿起來呢？

要知道，在眾說紛紜，邪惡當道的時候，人們更需要他們的領袖(伊瑪目)。

至於有人傳述他將來到世間讓世界充滿公道，又傳述他是聖裔法圖瑪的子孫。這都是真實的。

(五)伊瑪目應該是古萊什族，因為穆聖(主賜福安)說：“眾伊瑪目都將屬於古萊什族。”這段聖訓中的伊瑪目不可能是專指領拜師，它指的是領導和管理全體穆斯林大眾事物的人。

海瓦里吉派和穆爾特齊賴派部份學者(其中有克爾比)對上述觀點表示反對，他們認為古萊什族固然是最好，但如果出現矛盾，為了避免爭議，其它族人也並無不可。

(六)伊瑪目不必是免罪性的(麥爾蘇姆)，也不必是哈申家族的人，更不必是阿里派的人。

所謂“麥爾蘇姆”就是，人有犯罪的能力和自由，但阿拉在他身上不創造犯罪的行為，這是阿拉對他的一種恩惠。他能勉人行善、戒人作惡，人所共有的那種自由的本性在他身上依然是存在的，因為這樣才能落實“試驗”的意義。因此，艾布·曼蘇爾說：“免罪性不取消試驗”。而不是

有些人主張，免罪性是在人心中或人體中所具有的一種特性，有此特性人才不致犯罪。這種主張是不合理的。假若因此特性而犯罪是不可能的話，那麼，禁止他犯罪必定是不正確的，也更沒有必要，正如責成瞎子放棄看書，責成顫慄者放棄靜止，都是多餘的。

(七)伊瑪目也不必是當代最高貴之人，因為品學相等或品學欠遜的人也許更能盡職盡責，更能辨別伊瑪目應革應倡的事情。

因此，歐麥爾曾把伊瑪目的職權交給由六人組成的委員會。儘管他們的一部份(如奧斯曼和阿里)比另一部份尊貴。

(八)伊瑪目必須具備完全絕對的自主權，即必須是自由的、有理智的，成年的穆斯林男性公民；同時，他是有主見、有思想、有政治頭腦、有能力、有知識、有膽識，而且是公正執行律例，施行法度，主持公道的人。

(九)伊瑪目不應放蕩和暴虐而被罷黜，因為在四位正統派哈里發之後，大凡長官都是放蕩的，而先賢們卻服從他們，並奉他們的命令而舉行聚禮和會禮；他們不主張以革命和暴動來推翻他們，因為起初選拔的時候，沒有把免罪性做為條件。

在《教義大綱》中部份邊文註者說：“不應當認為先賢們服從這些暴君是怕他們，也不應當認為他們不主張人們起來反抗是因為不敢得罪暴君。因為“猜測”本身就是一種罪惡。”

是啊！猜測是罪惡，但把上述實事說成猜測似乎有些牽強。曾經有許多學者確實害怕像葉基德、哈查智、贊雅德等一些暴君，他們不允許人們起來造反，確實是因為不敢得罪他們(暴君)。有些學者甚至昧著教法去討好他們。因此，伊本·歐麥爾曾阻止伊本·佐巴爾以革命推翻暴君，儘管他(佐巴爾)比以上暴君強的多也罷。

伊瑪目沙斐儀主張：伊瑪目因放蕩和暴虐可以被免職，法官和長官也同樣可以被免職。

我們和沙斐儀的不同點在於沙斐儀主張：放蕩者不是具有自主權的人，因為他不能為自己謀幸福，怎能為他人謀幸福呢？

艾布·哈尼發主張，他是具有自主權的，故放蕩的父親，可以主持未成年女兒的婚姻。

第三十八節 絕望於阿拉的慈憫是不信

那是因為阿拉說：“除了隱昧(不信道)者群體之外，沒有人會對阿拉的慈憫絕望。(12:87)”

不害怕阿拉的刑罰也是不信。阿拉說：“除了虧折者外，沒有人不怕阿拉的謀略。(7:99)”

聖人們是安全的，而不是不害怕的。要知道，他們比常人更害怕阿拉的刑罰，之所以說他們是安全的，那是阿拉在護佑他們。況且他們的品位和層次都是高尚的。

第三十九節 信仰卜卦是不信

相信卜卦者以及其預言是不信，那是因為阿拉說：“你說：“除了安拉，在諸天與大地中，誰能知道目不能見的(幽玄)？(27:65)”

穆聖(主賜福安)說：“訪問卜卦者，並信其所說或預言者，已經不信阿拉所降示(給穆罕默德/主賜福安)的經典了。”

所謂卜卦者就是預言未來的事變、自稱能知某地區、某事、……的祕密者。

有人說：卜卦者就是指玩弄邪術者和星象術者，他們自稱能知未來的事情。

古努韋說：上述聖訓的意思除了卜卦者，還包括算命者、星象術者等等，所以這些行為都不可以相信；其中包括以石子卜卦和字母卜卦者。

字母卜卦就是，例如，打開《古蘭》，從打開那一頁的最前頭幾個字母來做推斷，或是數到第七頁第七行最前頭的字母來做推斷，如果在這幾個字母中出現了他們(推斷者)事先在心中撰編好的字母時，他們(推斷者)就斷言事情會是怎樣地。

有人說，雖然根據《古蘭》經文的意義去判斷禍福是可以的(合情理的)，但以字母去推斷事情是屬於一種抽籤行為，是非法的。

卡拉米特說：“不可以再在經書的第三頁寫上‘你做’或‘你別做’或‘好(或壞)’等字眼。”他說：因為蒙昧時代的阿拉伯人，當他們中的人要出門做一件事情的時候，首先拿出三根沒有羽毛的無羽籤，第一根籤上寫“阿拉命令我”，第二根籤上寫“阿拉禁止我”，第三根籤上是空白的。若他抽到第一根，他就去做，若抽到第二根，就放棄去做，倘若抽到空白的籤，就重複抽籤。為此，阿拉降示《古蘭》予以嚴厲地禁止了。

贊扎吉說：“這與星象術者的做法毫無區別。他們聲稱：出現某某星斗時別出門，出現某某星斗時可以出門。”

為了制止這些迷信陋習，穆聖(主賜福安)制定了乞求靈感的拜功以及拜後的祈求。同時肯定地說：“乞求靈感者不會失望，要求商議者不會後悔。”

夏熱哈·塔哈韋說：“每個管理穆斯林大眾事物的人和有能力的人必須根除這些迷信行為並阻止他們走戶串鄉、擺壇設點。”對這些事情要長抓不懈。

明知抽籤卜卦等這些迷信行為是非法的而未加以制止者，阿拉(痛斥)說：“**他們也不相互制止他們所犯的罪。他們所做過的行為真惡劣啊！(5:79)**”(Tafsir：一個人不禁止另一個人為非作歹。然後這節經文譴責了他們(作歹者與不制止者)，並警告他人不要重蹈覆轍。)

第四十節 視罪孽為合法是不信

無論是大罪或小罪，如果有斷然的證據證明某人為大罪或小罪的話；視罪孽為合法，是不信。幹罪時從不考慮或甚至認為是合法而去做；輕視大小罪也是不信。

蔑視沙里亞(伊斯蘭教律教例)大法也是不信，因為蔑視它等於蔑視使者(主賜福安)。

伊本·赫瑪目說：“放棄它(沙里亞)等於放棄信仰，加以肯定(沙里亞)是屬於信仰的範疇。例如：叩拜偶像，殺害聖人，蔑視先知、蔑視《古蘭》和蔑視卡爾拜(天房)等。”

他又說：“哈奈菲派主張：因輕視而不堅持聖行或醜化聖行者應斷(判)為不信。例如：醜化將纏頭的穗子垂於胸前者，或醜化修理唇鬚者。”

據傳艾布·優素夫曾經在眾人面前提到使者(主賜福安)曾喜歡水袋的事，當時一個人說：“我不喜歡它”，艾布·優素夫就斷這人為不信道的人。

《發圖瓦》書中所提的都是由上述原則推演出來的：

例如：一個人認某件非法的事物為合法的，倘若該件事物其本質是非法的，且以斷然的證據肯定(為非法)的，那麼他是不信道的人。

若這件事物是因它物而成非法的，且只以概然的證據肯定(為非法)的，那麼，他未犯不信罪。

哈奈菲派有一位學者在本質非法的和因它物而變成非法的之間不加以區別，他說：“認非法的事物為合法，而且明知教法斷其為非法，例如與骨肉退婚，無故飲酒，吃豬肉、血液、自死物(除非不得已而為之)等等，凡斷以上種種行為為合法者，都是不信道的人。同樣，認為飲果體以至酩酊大醉為合法者，也是不信道的人。”

倘若有人為了推銷貨物或因無知而指著非法事物對別人說：“這是合法的”，那麼，他沒有犯不信罪。假若他希望酒不是非法之物，或因有困難而希望“萊麥丹”月齋戒不是主命，那麼他未犯不信罪。

倘若他希望通姦、殺害無辜不是非法的，那麼他已犯了不信罪。因為通姦和殺害無辜是所有天啟宗教都加以禁止的，而且是符合義理的。誰欲違逆此義理而行，便是欲違逆阿拉的絕對義理而行，是對阿拉的違抗和無知。

總之，伊斯蘭教法認為合法的非法事物，這種認為合法是不信；而伊斯蘭教認為非法的事物，將其認為合法就是不信。因為各教各派一至認定的非法，便是符合阿拉的義理(黑克邁提)的。

如果說符合義理是斷認非法為合法者為不信的條件的話，那麼，斷認為酒為非法者為不信也是一樣的，因為斷酒為非法對伊斯蘭民族來說，是符合義理的。

我(本書註者：賈利)的回答，這是局部性的，而那是普遍性的，所以應該區別開來。違背後一種義理便是違背普遍義理的，而前者只能對伊斯蘭民族而言是符合義理的。二者應該加以區分。

這話有待研究，因為：

第一，這話不符合問題的回答。

第二，伊斯蘭斷酒為非法，不僅伊斯蘭民族看來是符合義理的，它也符合其它民族的義理的。

第三，將認定“符合義理的非法事物希望不是非法”者斷為不信也有待研究，因為差聖降經是阿拉的義理，但有些先知曾希望自己不是聖人多好！

總之，上述都是符合義理的，不符合義理的事物，其發生也是不合理的。

伊瑪目索爾赫西說，與來月經的妻室性交而認為合法，是不信。

據《奇珍集》所載，伊瑪目穆罕邁德主張：這不能斷為不信。他的主張是正確的。

雞姦自己的妻室而認為合法者，按最正確的主張不斷其為不信。因為這個課題是法學家們剖析的結果。

之所以與來月經的妻室性交不斷為不信，是因為其《古蘭》證據是概然的，同時，斷其為非法是由於別物所致，那就是骯髒。

凡用不符合阿拉的來描述阿拉，或嘲笑阿拉的某個尊名，或戲弄任何一件阿拉的命令，或拒絕承認阿拉的許諾和警告者，必是不信道者。

有人說：將“希望所有先知不存在”者斷為不信者，不應以輕視或仇恨作為條件，因為所有先知的存在是符合阿拉義理的要求，所以“希望所有先知不存在”本身就是斷為不信的原因所在，無論輕視或仇恨與否。

回答是：先知的存在固然是義理所要求的，但他們的存在不外乎將天啟律例傳達給人類，這並不一定非得通過先知這個“中介”不可，其他的途徑也可以傳播。所以，所有先知的不存在並不意味著這些律例無法確定。因此，無緣無故去斷“希望所有先知不存在”者為不信是沒有道理的。

這與希望把“通姦以及與僕人相關的一些非法事物”合法化者不同。類似這些的都包括在阿拉在《古蘭》中提到的“放蕩”的意義之中。

上述回答有以下三個道理予以反駁：

第一，先知做傳達的“中介”是阿拉特殊的義理，盡管用其他途徑可以傳達；

第二，希望通姦等為合法和希望先知不存在，二者沒有明顯的區別，後者甚至比前者更普及；

第三，通姦屬於“放蕩”的範疇，這並不成為斷其為不信的理由，至少在某個地區。

聽見別人說了有損於信仰的話因喜歡而高興者，他犯下了不信罪；但因為奇怪和驚訝而嘲笑者，未犯不信罪。

輕視聖人和聖門弟子者是不信道的人。例如，有人居於高處，周圍的人開玩笑地向他請教問題，並以枕墊打他，那麼，他們都犯了不信罪；那是因為他們把居高處者打扮成聖人，而把自己打扮成聖門弟子，以展示輕視聖人和聖門弟子。

假若，有人命令一個人不要信阿拉，或他欲命令他不要信阿拉，那麼，發出命令者自己是不信道的人。那是因為他喜歡不信，喜歡自己不信或是喜歡別人不信，都是不信道的人。

在飲酒或行姦時故意或認為合法地唸(太斯米)“奉至仁至慈阿拉之尊名”者是不信道的人。

一位“穆夫提”(宗教暨教法詮釋官)問一女子：“妳知道伊斯蘭的斷法嗎？”這位女子回道：“我不知道！”(其時，如果有人問她：“當一個人歸信了伊斯蘭後可以殺死她，或可以沒收她的財產嗎？”這女子必定回答：“那不能！”)於是，這位糊塗地穆夫提竟判決說：“她是不信道的人，她與丈夫的婚姻是非法的，若要共同生活，就得二次嫁娶。”那麼這種判決是不信的行為。

假若有人故意不朝向天房禮拜；或故意沒有大小淨去禮拜，那即使他在朝向天房禮拜，也是不信道的人。

正統派有時說，凡朝向天房禮拜者不可斷為不信者，有時又說凡是主張《古蘭》為被造的，或主張後世見到阿拉是不可能的，或誹謗兩位元老(指艾布·拜克爾和歐麥爾)者等等，都是犯不信罪。

如何調合這兩者是個難題。所以說是個難題，是因為原則問題與細節問題無法調合；即原則上不能斷朝向者為不信，而細節上斷其不信是由於他們的主張導致許多明顯或不明顯的壞事，而這些壞事是值得嚴厲警告的。

伊本·赫瑪目在《舍熱哈·希達也》著作中對上述問題作了以下的答覆：“斷上述主張者為不信(大伊瑪目和沙斐儀一致主張不能對朝向者斷為不信)，可能是因為那些主張本身或許導致不信，持這些觀點者等於說了不信的言論，但持這些觀點者本人不是不信道的人。因位，雖然他們的主張不合道理，但也是他們剖析的結果，其目的也是為了尋求真理。”

至於有一說法，他們的後面不可跟拜，這就無法與上述觀點調合了；除非“不可跟拜”解釋為“不要跟拜”；即禁止在他們的後面跟拜是為了謹慎起見，而不意味著他是不信道的人，所以不可跟拜。

眾所周知，所謂“朝向者”就是在教們的一些必然信條上保持一致的人，例如，世界的有始，肉體的復活，阿拉知道全部和也知道部分等等。所以一個人一生堅持向善，但同時誠信世界的無始，竟否認肉體的復活以及否認阿拉的知道全部的和部分的話，那麼這個人不算是朝向者。

至於凡朝向者不斷為不信，這話的意思是指不存在任何不信的痕跡或從未有過不信的表現者。

當你對上述分析有了大概的了解，那麼你還要知道，已列入朝向者中除了上述一些必然信條上保持一至之外，還有另外一些信條上他們未能保持一致。例如，阿拉的德性問題，人的行為被造的問題，意志自由問題，阿拉言語的固有問題，見主問題等等。反對這些信條者是否也要斷為不信呢？學者們的意見基本保持一致；艾什爾里及其弟子主張不能斷為“庫夫勒”；

沙斐儀說：我不拒絕他們的作證；

大伊瑪目說：凡朝向天房者我不斷為庫夫勒；

眾法學家一致遵循了大伊瑪目的主張。

哈奈菲派中有人斷(裁定)否定上述幾個信條者為不信道的人。

穆爾特齊賴派前輩學者將主張“阿拉的德性為固有的”、“人的行為為阿拉所造的”之主張者斷為不信道的人；

伊斯哈格說：“斷我們為不信道者的人，則我也斷他們為不信道者；對我們不斷者，我們也不斷他們”。

有人回答說：不斷是“凱拉姆”學者的主張，而斷是法學家們的主張。兩種觀點不得一致，所以不必對此大加研究。

如果說兩種觀點都是正確的，那只能說主張斷者其目的只是嚴厲警告而已，而主張不斷者其目的只是求大同存小異而已。

第四十一節 准承懺悔不是阿拉所當然的

首先，大家要知道，准承懺悔不是阿拉所當然的(所謂“准承”就是免去懺悔者的罪責)，准承懺悔只是阿拉的恩惠。至於教法規定懺悔必會被准成，那只是指有希望和不要絕望而言，證據是《古蘭》云：“**他(阿拉)將接受他所意欲的人的悔過。(9:15)**”可見准承是關係阿拉的意欲的。

因此，阿拉和使者(主賜福安)有意遲遲未准承那幾個沒有參軍者的懺悔，儘管他們虔誠悔過。

但在“庫夫勒”上的懺悔，聖門弟子和前輩學者一致主張，必會准求。至於意遲遲未准承那幾個沒有參軍者的懺悔，是因為：

(1)他們的懺悔如同祈求阿拉接受他們的禮拜和其他功修一樣(意指，其舉意不夠堅定)；

(2)在犯罪上懺悔，其決心不如庫夫勒上懺悔那麼堅定，因為，他們是否已經具備懺悔的若干條件而心有疑慮。而庫夫勒在不信上懺悔，其條件指有一個，那就是“心裡承認”。

因此，前輩學者們在《古蘭》中看到“**他們用嘴說：‘我們歸信。’但是他們的心沒有歸信。(5:41)**”這段經文時心中忐忑不安。他們認為，這段經文雖然是針對偽信者而降示的，但旨在使每個人引以為鑑。

至於《古蘭》“**他(阿拉)將接受他所意欲的人的悔過。(9:15)**”這節經文則是阿拉賜給每一個人懺悔的機會。

不管怎樣論述，阿拉還是准誠僕人的懺悔的。因為《古蘭》云：“**他們難道不知道阿拉會接受他的眾僕的懺悔，並接納周濟品嗎？阿拉是至赦的，至慈的。(9:104)**”

這節經文是針對信士降示的，阿拉的許諾是真實的，否認者為不信。穆聖(主賜福安)說：“在罪惡上懺悔的人如同無罪一樣。”

使者(主賜福安)遲遲未接受那幾個未參軍者的懺悔，是因為有以下兩個原因：

(1)使者尚未清楚他們的內心；

(2)為了服從阿拉。而阿拉遲遲未接受他們的懺悔，是為了警告他們。

據《烏姆德·奈斯非》著作中說：凡是在大罪上懺悔的人，其懺悔是有效的，盡管他處在另一種大罪之中。

穆爾特齊賴派的艾比·哈申對上述觀點有異議，他說：“凡在大罪上懺悔者無需懺悔小罪。”

正統派主張：責罰小罪是可以的。

海瓦里吉派主張：凡犯有大小罪者都是不信道者。如果未懺悔而死亡，那麼他們將永居火獄。

穆爾特齊賴派大眾說：這個問題需要分析。若他犯了大罪，那麼，他已逾越出信仰，但尚未進入不信，但得永居火獄；倘若他只犯了小罪而遠離了大罪，就不可以受到懲罰。犯了大罪，不可以得到寬恕。

以下經文駁斥了這種觀點，阿拉說：“阿拉必不恕饒以物配主的罪惡，但他為他所意欲的人恕饒除此之外的（一切罪惡）。誰以物配主，誰確已走向了深遠的迷誤。(4:116)”

這節經文表示：阿拉將會饒恕他所意欲的人的罪過，包括大罪小罪。但不知道誰是處在阿拉的意欲當中，既使受到懲罰，也不會永久。正如穆聖(主賜福安)說：“宣布‘萬物非主、惟有阿拉’者定會入樂園，縱然他雖曾經行奸和偷盜。”

上述是大部分聖門弟子、再傳弟子以及正統派的主張。

那麼，不信罪為什麼不會得到饒恕，而大罪會得到饒恕，二者的區別是什麼呢？

謝赫艾布·曼蘇爾·馬吐里德對這個問題在其著作《信仰觀》中解釋說：不信是一種主張，有許多人將永久仿效，所以其罪罰也是永久的(除非悔過自新)。而大罪，人們不會經常仿效去做，只是在私慾戰勝理智時偶爾會去幹。故其罪罰既使得不到饒恕也不會永久。

至於行善者，塔哈韋說：“我們希望他們能得到饒恕，並希望他們以阿拉的恩慈將入樂園。”

這裡運用“希望”一詞，是因為一個人的善功不能成為接受回賜的真正原因，而是全憑阿拉的恩慈和恩惠。

穆聖(主賜福安)說：“你們每一個人絕不會以自己的善功進入樂園，”弟子中有人問：“阿拉的使者啊！那你呢？”穆聖(主賜福安)回答說：“我也一樣，除非蒙受阿拉的特恩。”

上述聖訓與《古蘭》經文“由於你們曾經的行為(善功)，你們進入樂園吧！(16:32)”這段經文不相矛盾。

不相矛盾是因為，只有當歸信並行善者才會進入樂園時，猶如他憑自己的善功進入樂園。

有人說，一個人的信仰和功修只憑阿拉的恩惠才能落實，所以，憑阿拉的恩惠進入樂園和憑自己的善功進入樂園這兩種主張之間不相衝突。

至於，進入樂園純粹是阿拉的恩惠，猶如墜入火獄純屬阿拉的公道一樣。因為對阿拉來說，無需任何“中介”來達成。

至於在樂園裡永久則是憑幹善者的動機。

當我們主張饒恕大罪也許可以不經懺悔和說情，那麼獲得懺悔和求情後，其罪惡更應該得到饒恕。穆聖(主賜福安)說：“我的求情屬於教民中的犯大罪者。”

當穆爾特齊賴認為饒恕大罪不可以時，他們不得不主張求情其實並無益處。他們是依以下的經文求證：

阿拉說：“在那日，求情者的求情，將無益於他們。(74:48)”但經註家們一致認為，這節經文是針對不信道者而降示的，所以它不成為有利於穆爾特齊賴的證據，它反而是有利於我們的證據。假若不信道者以外的人得不到求情，那麼，對不信道者敘述求情的事情則毫無裨益。

眾所周知，善行可以勾消惡行，但善行不因罪惡(而不是不信的大罪)而被廢棄。穆爾特齊賴表示反對。

有些異端派解釋“阿拉不虧枉人一粒芥子(註1)的重量。如果有人有任何善功，他要使它成倍增長，並賜給他來自他(阿拉)的重大報酬。(4:40)”時說，經文的意思是：一個人縱然不信而死亡，在後世也能看見其善行。

(註1)阿拉伯語中的“芥子”一詞，包括在現代阿語中所指的“分子”、“原子”。多指物質變化中最微粒(質量非常輕的基本粒子)有學者將其譯為螞蟻。

這節經文的意思是：不信道者在今世將看見其善行的回報，以便在後世他沒有任何善行可以拿出來。正如信士在今世看見惡報(即承受一部份災難)，以便在後世不存在任何罪惡可以清算一樣。

伊本·阿拔斯說：“一位信士或非信士不幹一件善事或惡事，除非阿拉使他看見。至於信士，

其惡行將被寬恕，善行將獲得報酬；至於非信士其善行不被准承，其惡行將加以懲治。”

《教義信綱》的作者塔哈韋說：伊斯蘭法是否追究一個人在歸信前所犯的舉伴罪及其它大罪；是否在歸信的同時還要對以往的不信和罪惡進行懺悔；假若他歸信後還繼續犯大罪(如姦淫、偷盜等罪)時，是否前後的罪孽一起清算；如果他懺悔了，是否可以一次性地將歸信前後所犯的罪和不信罪進行懺悔；或必須一件一件地單獨懺悔；或不必懺悔在歸信以前所犯的罪過呢？

最正確的答案是必須在歸信的同時對以往的不信罪和大小罪進行懺悔。

眾所周知，“討白”的字面意義為回歸，它有以下幾個層次：

(1)在罪孽上懺悔，這是普通人的懺悔。

(2)在疏忽上懺悔，這是有品級的人的懺悔。這種懺悔也稱為“懊白”(後悔)。阿拉在陳述先知艾優卜時說：“**這位僕人多麼卓越啊！他確實是深刻懺悔的。(38:44)**”

(3)在內心中所產生(除阿拉外)的一切雜念上懺悔。這是尋道者的懺悔。正如伊本·發里孜所說(詩曰)：

假若在我的心中
除你以外
有任何私心雜念
那麼，我確定
我已叛教了

在教法術語方面，“討白”的意思是：對所犯的罪惡上懺悔，同時決心永不再犯。

之所以說罪惡上懺悔，是因為教法認為不是罪惡或教法認為允許的、向善的一切行為上的後悔不稱為“討白”，“討白”就是懺悔罪惡本身。

之所以說罪惡本身，是因為當他在飲酒上做了懺悔，但懺悔的目的不是因為飲酒本身，而是因為飲酒所引起的頭痛、理智失常、爭吵、揮霍財物等，那麼，這種懊悔不是教法所稱的“討白”。

之所以說決心永不再犯，是因為懺悔者如果履悔履犯，就不能稱為懺悔者。因此，聖訓云：“後悔就是‘討白’。”

《給尼儀》書中說：一個人負有很多人的債務，而他忘記了這些債權人是誰，那麼，他的懺悔是將他所侵吞的財物估價後施散給窮人，同時心中舉意還債和向阿拉求饒。若他把債務的錢(物)散給了父母或子女時，他也可得到寬恕。

該書中還說：“假若一個人吞食了許多人的財物，而這些財物是通過克扣得來的，那麼，他應先評估後再施散給窮人。”

夏錐汗著作的《決議》書中說：當一個人侵犯了對方的利益，在賠禮道歉以前這個對方過世了，也未留下後人，那麼，他將罰金以贖罪的形式施散給清廉的人，以便成為在阿拉那兒的寄存物，讓阿拉在末日後交還給對方。

倘若一位穆斯林侵占了非穆斯林的財產，或從非穆斯林那兒偷來了財物，那麼，他在末日後只能接受懲罰。因為對方是非穆斯林，不能寄望他們的原諒。

《奈瓦孜里》書中說：假若一個人，別人對他負有債務，但他不知道別人對他負有多少債，後來債務人對他說：你能免去我對你所負的債務嗎？這位債權人說：可以！那麼，奈西爾表示，在債權人心中估計的那個數目的債務已被免去。穆罕默德說：所負的債務全部被免去。法學家艾布·賴斯說：教法是按照穆罕默德的主張裁定的，但有時是按奈西爾的主張裁定的。

《給尼儀》書上說：一個人負有他人多種債務，過後，他向債權人賠禮道歉，而債權人給予口喚(即同意)的同時並沒有說明哪一件債務被免去，或沒有說明全部免去，那麼，盡管如此，如果他知道要是說明了必定會免去全部債務的話，他也會得到寬恕；否則不會得到寬恕。

《胡拉賽》書中說：“債務人對債權人說：‘請你免去我負你的全部的債吧！’債權人答應了的時候，其債務全部被免去。”

《學者的花園》書中說：“當行奸者向阿拉懺悔時，阿拉會准承他的懺悔。但背談者的懺悔不配准承，直到他取得他背談的對方的喜悅(原諒)為止”。因穆聖(主賜福安)曾說：“在罪惡方面，背談比奸淫罪更大。”

法學家艾布·賴斯說，人們討論背談者的懺悔，是否可以未經對方的原諒而直接向阿拉懺悔？關於這個問題，有部分人主張可以，另有一部份人主張不可以。

我們主張，如果背談者的讒言已經到達對方的耳中，那麼，其懺悔就是：首先取得對方的喜悅(原諒)，倘若其讒言尚未達到對方的耳中，那麼，他可以直接向阿拉懺悔。

該書中說，有人問了艾布·穆罕默德：當背談者在對方得知以前做了懺悔，其懺悔有用嗎？他回答道：是的，因為這個人在背談成為罪惡以前做了懺悔(背談到答對方耳中之前尚不是罪惡)。

又問：那麼，在懺悔之後到達對方呢？他回答說：他的懺悔還是有效。或許阿拉憑著他的懺悔饒恕背談者和被背談的人的罪惡。

饒恕背談者是因為他已對自己的罪惡做了懺悔；饒恕被背談者是因為他默默承受了背談者的侮蔑攻擊，所以，他是一個仁慈者，阿拉不會懲罰一位仁慈者。

至於誣陷，其懺悔必須從三個地方進行：

(1)到他曾經誣陷過的地方、場合和人群中，聲明自己誣陷了某某人，聲明自己在你們面前所說的話都是不正確的；

(2)他自己去向對方懇求原諒，直到取得對方喜悅(原諒)為止；

(3)向阿拉虔心懺悔。

《穆里台基推》書中說：“債務人無力償還債務時，債權人免去其債務比留到以後更好。”

《給尼儀》書上說，兩仇人因某一藉口相互握手，就是取得諒解與喜悅。又說，當傷害者不只一次地向對方賠禮道歉，直到傷害者認為對方已經原諒自己了，儘管如此，也必須向對方明確地解釋清楚。

舒爾夫·艾因邁特說，傷害了他人，應立即向對方道歉，不能以為對方生氣一定不會原諒自己而不道歉。

卡爾瑪尼說，他公開地向阿拉懺悔，會得到阿拉的准承，因為阿拉已許諾過准承僕人的懺悔。

伊瑪目安薩里說，具備懺悔的若干條件後，其懺悔必定會得到阿拉的准承。有些人之所以對自己的懺悔有所擔心，是因為他未能堅定其懺悔所應具有的若干條件。

總之，要想成為大家認可的穆斯林，無論其罪過是與表面的功修有關或是與內心性格有關，就應當對自己以往所犯的大小罪進行懺悔，並應在自己的言談、舉止以及導致叛教的事情上自省自查。因為罪惡會將善功消滅而導致不良後果。

《胡拉賽》書中說，不具備希望的信仰是不被准承的，而沒有指望的懺悔將會被准承。

(這說法有違背經訓的精神)。

阿拉說：“對那些繼續作惡，一直等到死亡降臨他們中的一個人時，他才說“現在我懺悔了”的人，以及對那些以隱昧(不信道)者身份死去的人來說，懺悔對他們是沒是沒用的。這等人，我已為他們準備了痛苦的刑罰。(4:18)”

穆聖(主賜福安)說：“阿拉將准承僕人的懺悔，如果他尚未達到奄奄一息時。”

根據以上經訓證據得以了解，去認識「不信道(或出教)的各種因素和斷法(裁定法則)」比去認識「信道的各種信條」重要許多；因為後者可以大概地(認定)歸信，而前者必須要詳細地確定。

因此，有學者曾說，加入伊斯蘭容易，但明白伊斯蘭的各種斷法(裁定規則)確是不容易的事。

《古蘭》中明文：“那些說“我們的主是阿拉”，並此後堅定不移的人，天使們降臨於他們，說道：“你們不要害怕，也不要憂慮，而要為你們曾被許諾的樂園而欣喜！(41:30)”其中“此後堅定不移”最難得。難怪有學者說，一個“堅定不移”的信念強過一千個“克拉麥提”(顯跡)。

《賴塔儀夫》書中敘述，有人曾問艾布·葉基德的一位鄰居：你為什麼不歸信？那位鄰居回道：如果伊斯蘭如艾布·葉基德所信的那樣，那麼，我無法不信仰；倘若如你們所信仰的那樣，那麼，我並不羨慕。

據《吾姆德》書中說：違抗阿拉的最大因素便是蔑視罪孽。

古努韋解釋說，上述所說的罪孽可能指的是《古蘭》明確宣布的罪孽，因為否認《古蘭》肯定的罪孽就是否認《古蘭》，否認《古蘭》就是不信。至於用概然的證據所肯定的罪孽，認為其合法則不是不信，但這是放蕩。

戛錐·阿佐丁迪尼說，凡朝向天房者不能斷他為不信道者，除非他有否認造物主的行為或舉伴的行為，或否認使者以及使者所帶來的命令和禁令。除了否認這些基本信條的人以外，不能斷他為不信，他只是個異端份子。

穆聖(主賜福安)說：“誰履行我們的拜功，面向我們的朝向，吃我們所宰的肉，誰就是穆斯

林，他便能有權得到阿拉和聖人(主賜福安)的保護。所以你們要忠心保護他，不要欺昧阿拉。”

我們的學者主張：凡朝向天房者不能斷他為不信道者。但這似乎有些牽強，因為拉斐德派的極端分子妄稱吉卜勒伊里錯傳了啟示，他本來要傳給阿里的，而他卻傳給了穆罕默德。甚至該派有人認為阿里有神性。這些人盡管朝向天房禮拜，但並不是信士。

古努韋說，假若一個人自願地說了不信的言語，那麼，他犯了不信罪。因為他樂意去接觸不信。又說，假若他不承認兩位哈里發(領導)，那麼，他已經犯了不信罪。

不承認兩位哈里發被斷為不信的理由，是因為這是經過“公議”斷定的，而且艾布·伯克爾的哈里發職位是經由使者(主賜福安)指定的，而歐麥爾的哈里發職位是經由艾布·伯克爾推薦的。

否認艾布·伯克爾的“相同”者被斷為不信的理由，是因為他否認了《古蘭》中阿拉說：“...當時他(穆聖)對他的同伴說：‘不要憂慮，阿拉是跟我們在一起的……’。(9:40)”這節經文中的“同伴”指的是艾布·伯克爾。

《塔塔里哈尼》書中說，有人對某人說：“請你為阿拉而做吧！”某人回答說：“我不做！”那麼，某人犯了不信罪。

須知，斷(裁定)不信是一件嚴肅的課題，由此產生很多的矛盾和是非，譬如教派林立，眾說紛紜，相互攻擊等等。

部分學者主張，凡違背真理的一切言行都是不信。

一部分學者則主張，無論他的言行怎樣，只要他是朝向天房禮拜者，不能斷他為不信，盡管朝向天房禮拜者中有偽信士，其實偽信士比基督徒和猶太教徒更加叛逆，更加否認《古蘭》、聖訓和公議，然而其中也許有誠心表露作證言的人。故不能斷為不信。

學者們盡管在上述問題意見紛歧，可是當他們發現有人敢對明確的一件宗教義務和違禁物的禁止表示不滿時，他(學者)們就會一致責令此人向阿拉懺悔。如果他聽從了(向阿拉懺悔)則無話可說(不予追究)，否則就以判教罪而殺死他。在這個問題上，他(學者)們沒有不同意見。

要知道，偽信和叛教，二者的表現是異端和放蕩。在聖訓中已暗示了這種表現。穆聖(主賜福安)說：“在叛教的道路上走得最快的人莫過於私欲派”。

因此，許多學者禁止人們籠統地說：我不以任何罪孽去斷(裁定)某人為不信；但這些學者允許人們說：我不以一件罪孽而斷某人為不信；在籠統的否定和否定籠統之間，還是有區別的。

必須嚴肅指出的是，相互斷為不信是異端派的標誌，發現錯誤而不斷(裁定)是遜尼派的美德。

但是原則問題上是不能遷就的，例如：認定阿拉在萬物存在之前並不知道萬物是怎樣的。這種認定是明顯的不信。

至於穆聖(主賜福安)說：“謾罵穆斯林是罪惡，殺害他們是不信。”可能是指謾罵和殺人兩行為認為合法而言。

穆聖(主賜福安)說：“當一個人罵他的弟兄是不信道者，那麼二者中之一就是不信道者。”

古達瑪特·本·阿布都拉以及其幾個酒友在酒被禁止以後還經常飲酒，並自作聰明地求證《古蘭》說“那些歸信並且行善的人，他們所吃的是沒有罪過的，……。(5:93)”

這事件被告知哈里發歐麥爾之後，他與阿里及幾位聖門弟子商議後決定：如果這些人承認酒是非法的，那麼，執行鞭刑就足夠了；倘若他們繼續固執己見，那就處死他們。

歐麥爾對古達瑪特說：“你口出狂言(註1)，阿拉注定你要進火獄。假若你敬畏阿拉，歸信阿拉，並作善功，你是不會飲酒的。”

(註1)這句話的本意是“你的肛門錯過了茅坑”。

上述經文降示的背景是，當酒被禁止後，有聖門弟子問穆聖(主賜福安)：“有些教胞在禁酒以前已經去逝，去逝前他們經常飲酒，這是否(後世審判)也要受到審問？”也有弟子問：“有些教胞在吾侯德戰役中陣亡了，陣亡時還有酒在肚子裡，這是否也要受到審問？”為此，阿拉降示了這節經文：“那些歸信並且行善的人，他們所吃的是沒有罪過的，只要他們敬畏、歸信，並且行善；然後敬畏而且歸信；然後敬畏而且行善。安拉喜愛行善的人。(5:93)”

經註家們說：一件食物變成非法之前，吃了也無妨，只要他是一位虔誠行善的信士。

據傳有許多人看見伊布拉欣·本·艾迪汗在某年的飲駝日(伊曆十二月八日)出現在巴士拉城，同一日，又有許多人看見他在麥加。為此，伊本·邁卡特利說：“誰相信這是真的，那麼他就犯了

不信罪。”因為這是屬於“奇蹟”而不是“顯跡”(伊布拉欣·本·艾迪汗不是聖人，怎會有“奇蹟”呢?)，我認為他是個愚昧的人。

一位註者說：不應斷他為不信道，也不應斷他為愚昧者；因為這種反常之舉應該是“顯跡”而不是“奇蹟”。“奇蹟”必須帶有挑戰性，這裡沒有挑戰的跡象，所以不是“奇蹟”。

正統派主張，類似的反常之舉可以稱之為“顯跡”(克拉麥提)，故可以相信。

我(本書註者，滿倆·阿里·賈利)認為，帶有挑戰性的奇蹟是自稱聖人的表現，在穆聖(主賜福安)去逝以後，誰自稱聖人，誰就是不信道者。故以後所顯示的反常之舉都是“克拉麥提”(顯跡)。

須知，當一個人吐露了不信的言語，並知道這言語的意思，但未誠信，他只是未加注意地說出，那麼，這句話也可導致不信(出教)。因為，所謂信仰就是“心裡承認，口裡表白”。

至於吐露時並不知道它是一句不信(出教)地言語，那麼，《發塔瓦·夏錐汗》書中有兩種主張：

(1)他是因無知而說出的，故不能斷；

(2)他不能因為無知而找藉口，故可以斷。

我認為第一種主張比較正確。但當他所吐露的不信言語是教門中所必須要知道的課題，那麼，應該斷為不信，因為他不能(對其本應認知的)而找無知為藉口。

在《奇珍集》中由大伊瑪目艾布·哈尼法和艾布·優蘇夫主張，對吐露不信言語者，寬限二天以上讓他懺悔。此舉為可佳行為，儘管吐露者要求與否。

沙斐儀的主張中，較正確的主張是責令他立即懺悔，否則便處死。

蘇夫楊·稍爾說：若回歸有希望的話，就責令他懺悔。

《麥布蘇堆》書中說：既使他回歸後再犯，也只能是責令懺悔，不可處死。

《胡拉賽》書中說：當一個人決定他若干年以後將不信，那麼，他現在已是不信道者。

該書中又提到：當他聽到別人吐露了不信的言語，而他喜悅地笑了，那麼，他犯了不信罪。若因奇怪而發笑，則不會導致不信。

假若一位演講者或教師或作者吐露了不信的言語，而聽者信以為真，那麼，這演講者或教師或作者犯了不信大罪。

《穆黑堆》書中說，誰否認傳述真實的聖訓，例如否認“男人穿絲綢為非法”的聖訓，那麼，他犯了不信罪。誰否認“威特爾”拜的依據和宰牲的依據，那麼，他犯了不信罪。

《胡拉賽》書中說，誰拒絕遵循一段聖訓，那麼，我們的部份學者主張，他犯有不信罪；後輩學者們主張，如果這段聖訓是傳述真實的聖訓，那麼，拒絕它是不信罪。

《發圖瓦·查西爾》書中說，有人演講時說，穆聖(主賜福安)說：“我的房屋與我的講台之間的那塊地方和我的墳墓與我的講台之間的那塊地方都是樂園的花園中的一處花園”，這時有人說，我經常目睹這兩塊地方，但我從未看見過有什麼花園呀！那麼，這個人犯了不信罪。

《穆黑堆》書中說，誰一向不罵聖人，但有一次他不知不覺地罵了，那麼他不致犯了不信罪。

據艾比·優蘇夫傳述，有人在哈里發邁蒙面前提到穆聖(主賜福安)曾經喜歡水葫蘆的事，這時，一個人表示：“我不喜歡這個東西”，於是，艾比·優蘇夫命人拿來寶劍，這個人看見後立即向阿拉求饒，懺悔自己的失言，並唸了“作證言”。

上述都是因輕忽而說的，否則一個人討厭某件事物，那是他的個性所致，它並不屬於自由行為的範疇，所以教法也不予以強求他。

第二十七章 誦讀和拜功方面的不信

據《發圖瓦·查西爾》書中說，當《古蘭》被記錄時聲稱它是物體，《古蘭》被誦讀時聲稱它是偶性的人，必須斷(裁定)此聲稱者不為信士。

據《胡拉賽》書中說，誰以敲鑼打鼓的形式誦讀《古蘭》，那麼，他犯了不信罪。類似的還有“迪克爾”或抒發穆聖(主賜福安)事蹟時敲鑼打鼓或拍掌，這都是不信。

據《照海爾·非格亥》書中說：凡不相信(天使)取命，墳墓中的拷問，末日及稱功過，通過細如髮絲天橋時的驚恐……者，都是犯了不信罪。

據《發攷·奈加提》書中說：嘮叨地說“奇怪！《古蘭》為什麼連這麼小的事都要教誨？”那麼，他犯了不信罪；但如果他是為了驚嘆而如此說，則不致被斷為不信。

據《穆黑堆》書中說，有人問伊瑪目發攷里：“有人經常把‘蔭影’讀成‘迷誤’（註1），把‘樂園的居民’讀成‘火獄的居民’這種情況怎樣判決？”伊瑪目回答：“此人不可領拜，如果他是有意識地如此唸了，那麼，他犯了不信罪。”

（註1）這兩詞的阿拉伯語發音非常接近。

據《特其麥》書中說，誰藐視《古蘭》或禮拜殿等教法所尊崇的一切東西，那麼，他犯了不信罪，誰輕視地把腳踩在《古蘭》經書上，那麼，他犯了不信罪。

據《照海爾》書中說，當一個人被問說：“你為什麼不唸《古蘭》？”或被問：“你為什麼不多唸《古蘭》？”他回答說：“我已唸夠唸足了”，或回道：“我已經唸倦唸累了”，或說：“某一節經文我不願唸”，或指出《古蘭》有缺點，或否認兩個“求護草”是《古蘭》的經文，那麼，他犯了不信罪。

該書還說：誰否認《古蘭》或否認其中一章或一節，或聲稱某章或某節不屬於《古蘭》的經文，那麼，他犯了不信罪。

“螞蟻章”中出現的“太斯米”（註2），它與其它章章首的“太斯米”不同。其它章章首出現的“太斯米”學者們有不同的看法。伊瑪目馬立克主張，它們不屬於《古蘭》章節。

（註2）“太斯米”即：奉普慈特慈之阿拉之尊名

伊瑪目沙斐儀主張，章首出現的“太斯米”是屬於《古蘭》章節的。

哈奈菲派學者主張，章首的“太斯米”分別是獨立的一節經文，是為章與章區別而降示的。

《照海爾》書中還說，誰聽見誦讀《古蘭》的聲音而輕視地說：“這簡直是在聽音樂”，那麼，他犯了不信罪。但若是他因為誦讀的聲音字正腔圓又好聽而說出來的，那麼他不致犯不信罪。

據《特其麥》書中說，平常說話時借《古蘭》的語句作表達，如：表示擁擠的狀況時竟（借阿拉的口吻）說：“**我集合了他們。(18:47)**”。那麼，他犯有不信罪。

據《發攷·奈加提》書中說，誰對別人說：“你把我的房屋建造成「宛賽瑪儀宛塔里格」那樣吧（即指建造成如「《古蘭》經文中的蒼穹和啟明星」那樣吧）！”或說：“你為什麼不用「固了胡萬拉胡」（註3）下廚呢？”如果說此番言語的人是為了蔑視《古蘭》而不是為了沾《古蘭》經文之吉慶，那麼，他犯了不信罪。

（註3）《古蘭》112章伊赫利斯（忠誠）章的第1節經文（譯文：你說他是獨一的阿拉）

據《扎希爾》書中說，誰對常唸“伊赫利斯（忠誠）”章者說：“你剝了‘伊赫利斯章’經文的皮子”；或說：“你抓住了某某章的領子”；或說：“你的個子只有‘考賽爾（多福）章’那麼短”；或對在病人身邊唸《古蘭》“雅辛”章的人說：“你把它（雅辛章）吐進病人口裡比較省時！”凡此種種言語都是犯了不信罪。

《扎希爾》書中說，某人被邀請參加禮集體拜，而他拒絕並說：“我不去清真寺禮集體拜，我要單獨禮拜，因為阿拉說：‘禮拜是單獨的’（註4），那麼，他犯了不信罪。因為穆聖（主賜福安）說：“凡以自己的私欲解釋《古蘭》者便是不信道的人”。

（註4）《古蘭》的本意：“（信士們是）懺悔的，崇拜的，讚美的，齋戒的，鞠躬叩頭的，命人行善的，禁止作惡的和謹守安拉法制的”（9:112）。而阿拉伯語的“禁止”與波斯語的“單獨”一詞同音。

據《穆黑堆》書中說：有人在誦讀《古蘭》一時沒有想起接下去唸的一節經文，而另外一人在一邊開玩笑地提醒（不銜接的）另外一節經文；或某人見到容器或稱盤時開玩笑地唸稱量不公正的經文……；凡此種種用《古蘭》經文開玩笑者便是不信道行為。

有人集合眾人故意引用經文說：“**…我集合了他們。我不會遺漏他們當中的任何一個。（《古蘭》18:47）**”，那麼，他犯了不信罪。

據《特其麥》書中，一位教師說：“阿拉創造《古蘭》之日，他已制定了升天節（基督教節日）”，那麼，他犯了不信罪。《古蘭》中不曾有此敘述，他（教師）是假借阿拉的名義而造謠的人。

據《扎希爾》書中說，某人對互相仇視的兩對頭說：“你們倆就這樣相互為仇敵吧”；一人

說：“我無能為力，除非托靠阿拉”；另一人回答說：“‘無能為力，除非托靠阿拉’這話能當飯吃嗎？”那麼，這回答者已經犯了不信罪。

據《穆黑堆》書中說，有人唸了一句“讚主清高”，而另一個人說：“你簡直是剝了阿拉尊名的皮子”，或說：“你唸多少‘讚主清淨’才會罷休？”或說：“你什麼時候才能唸完這讚詞呢？”那麼，這都是犯了不信的言語，因為說這些言語藐視了阿拉的尊名。如果是出於一種僅僅是疑問而說出，就不致犯有不信罪。

《特其麥》書中說：誰在開始飲酒或行奸作惡或吃非法食物時唸了“太斯米”，那麼，他已經犯了不信罪。

《特其麥》書中又說：倘若一個人在吃了非法食物之後唸了“一切讚頌全歸阿拉”，這種行為是否斷(裁定)為不信，學者們有不同意見。

如果他是出於感謝這個非法的給養而唸的，那麼，這肯定是不信。

倘若是籠統地為了感謝，而並未對自己所吃的食物是否合法為予以考慮，那不能斷為不信。

巴迪爾·拉士德說，我曾聽見一位知名學者說：“誰在批准一件事情或命令一件事情時，利用唸‘太斯米’來代替，例如：某人要求說：‘我要進去’或‘我要站立’或說‘我要離開’或‘我要做…’，這時被要求者說：‘奉至仁至慈阿拉之尊名’(即，我已許可你所要求的)，那麼，這個被要求者犯了不信罪”。因為他利用阿拉之尊名來代替卑賤的事情。

上述是用阿拉的尊名代替批准(命令)的例子。用阿拉的尊名代替指令(命令的一種)的例子如：主人對參加宴席的賓客說“奉至仁至慈阿拉之尊名”，意思是“大家開始吃吧！”那麼，他犯了不信罪。

如此的例子，在當下時代不勝枚舉，斷為不信罪，確實是很困難的。

從表面來看，這種行為無可非議，用“太斯米”來代替，只是為了表示尊重對方，不願直接向對方發布指令，同時也表示尊重天意，意即我所做的一切都是以阿拉的名義。因此你不能對一位出書的著作開頭寫上“太斯米(奉至仁至慈的阿拉的尊名)”，或你也不能對一位在讀一篇文章開始時唸“太斯米”的作者或讀者說：他把阿拉的尊名當作自己的言語。原因是這位作者或讀者的起始以“太斯米”，只是為了表示自己所寫的或自己誦讀的都是奉阿拉的名義。

儘管如此，我們還是應當慎重，不要只看表面，何況，我們尚未弄清楚他們說這話的真正意圖，這就是我們難以判斷的原因。

班扎孜油花刺子模的一些長老傳來的說法，一位量秤者開始量時以“必思米拉(‘太斯米’的前半句)”代替了“一”，那麼，這量秤者犯了不信罪。

這種說法也有待研究，因為這可以表示是以阿拉的尊名開始(而非代替)；是為了簡要省略而如此唸，也是可能的。

《穆黑堆》書中說，誰聲稱《古蘭》是非阿拉伯語文，那麼，他犯了不信罪。因為阿拉說：“我這樣降下它 ---阿拉伯語的《古蘭》……。(12:2, 20:113, 41:3)”至於在《古蘭》中偶而出現外來語詞，這不能破壞《古蘭》是阿拉伯語文這個事實。

《穆黑堆》書中還說，誰看見一支即將為主道出征的隊伍就輕蔑地說：“這些人只不過是飯桶！”那麼，有人主張，這恐怕犯有不信罪。但如果他說這話是為了指出這支隊伍出征的動機不純或不明而言，那不致犯有不信罪。

《穆黑堆》書又說，誰禮了晨拜，並用波斯語說：“我已禮了這個小晨禮”或說“我完成了強加在頭上的任務”，那麼，他犯了不信罪。

又說，誰說：“以阿拉起誓，我不禮拜，我也不誦讀《古蘭》”，或說：“阿拉若減少我的財產，我也要減少我對他的義務，我不禮拜”，那麼，他確是犯了不信罪。

《胡拉賽》書中說，一個人說：“假若阿拉命令我每天禮十番拜，我不會禮(不會服從)”，或者說：“假若阿拉命令我朝向某個方位禮拜，我不會朝那個(教法規定不能朝向的)方向做禮拜”，那麼，他確是犯了不信罪。

《者瓦西爾·非格亥》書中說：誰否定一件一致認同的主命(例如禮拜、封齋、無大淨時須洗大淨)，那麼，他犯了不信罪。誰否認一件一致認同的犯禁物(例如飲酒、行奸、殺人、吞食孤兒的財產以及吃高利貸等等)，那麼，他同樣犯了不信罪。

某人對一為犯罪者說：“你應當禮拜，直到你發現信仰的甜味”，而這犯罪者回答說：“我不

禮拜，直到我發現放棄禮拜的甜味”，那麼，他犯了不信罪。

有人說：“假若阿拉命令我禮五番更多的拜功，或命令我封‘萊麥丹’月以外的齋，或命令我繳納多於四十分之一的天課，我不會聽從”，那麼，他犯了不信罪。

《發攷·奈加》書中說，有人說：“阿拉命令人們不要禮拜多好啊！”那麼，他犯了不信罪。

據《小決議》和《者瓦西爾》書中說：誰故意未洗小淨而跟伊瑪目禮拜，那麼，他犯了不信罪；故意不朝向天房禮拜者，同樣犯了不信罪。

第二十八章 有關知識和學者方面的不信

據《胡拉賽》書中說，誰無緣無故地仇視一位學者，那麼，他恐怕犯了不信罪。因為無故仇視學者，就等於仇視教門知識，而仇視教門知識一定是不信。

《扎希爾》書中說，誰對一位修整過唇鬚的法學家說：“你多難看啊！”那麼，他犯了不信罪。這如同是輕視學者，輕視學者等於輕視聖人，因為學者是聖人的繼承人。故醜化學者是不信。

《穆黑堆》書中說，誰要玩笑地打扮成學者，並拿教棍打兒童，那麼他是不信道的人。因為教授《古蘭》的人是屬於教門的學者，侮辱他們定是不信。

《扎希林也》書上說，有人坐在賓席的首位，並裝成傳教士說笑話，以諷刺宣傳教門的人，大家為此哄堂大笑，那麼他已經犯了不信罪。

《胡拉賽》書上說，一個人從(教門)知識講座上回來，另一個人指著他說：“這個人從福音堂回來了”，那麼，他犯了不信罪。因為他把教授信仰的地方比作迷信的殿堂。

《扎希林也》書上說，某人對另一人說：“你起來，與我們到教門的講座去”，他回答說：“哎呀！誰能夠遵守並達到那些阿訇說的呢？”或說：“我是什麼人，還需要去那種地方！”，那麼，他犯了不信罪。

第一句話意味著：阿拉責成的某些義務，人沒有能力去遵行(其實阿拉只責成人力所能及的)。

第二句話意味著：我有何需求去那個地方呢？但如果這句話的意思是：我有何資格去那個地方呢？那就另當別論了。

《小決議》書上說，有人說：“我何必要去學習(教門)呢？”或說：“一碗羊肉泡饊都比學習(教門)強。”那麼，他犯了不信罪。

《扎希林也》書上說，有人傳達了一件律法，而另一人充滿敵意地說：“看啊！你多像個阿訇。”或說：“你在我這裡別裝作阿訇，在我這裡行不通。”那麼，他犯了不信罪。

《穆黑堆》書中說，有人說：“盡管‘巴因’(即，休妻)的成立與否，孩子的母親仍然要待在家裡”，那麼，他犯了不信罪。因為他並未在乎合法的與非法的。

一婦人對丈夫說：“願阿拉詛咒你這個阿訇丈夫”，或有人藐視學者說：“你個小阿訇呦！”那麼，說話的這兩人都犯了不信罪。

據傳伊瑪目發推里曾命令殺死一個侮辱教門的人。這人曾經對一位把經典留在學堂裡而回家的學者說：“你把鋸子丟在哪裡了！”法學學者立刻糾正說：“這是經典，你怎麼說成鋸子呢！”他反駁說：“怎麼不是鋸子，木匠用鋸子砍伐木頭，而你們用它宰割人的咽喉。”這位學者隨後將此對話告訴了伊瑪目。伊瑪目立即命人殺死了侮辱經典這個人。因為他侮辱經典藐視教法(就是不信)。

《穆黑堆》書中說，有人對正在講解伊斯蘭知識並傳達聖訓的一位學者說：“你說的這些有啥用呢？現在最要緊的是錢啊！”那麼他犯了不信罪。有人對勸告者說：“我為什麼相信阿拉呢？其實我早已將自己置於火獄。”他必然犯了不信罪。因為若非他藐視伊斯蘭，就是他絕望於阿拉的恩賜。這都是不信。

《扎希林也》書上說，有人說：“沒錢的人不值分文”，他及可能犯了不信罪；因為這句話“沒錢的人…”包括學者及信士大眾。

有人說：“我晚年將不再需要學習教門(伊斯蘭)知識”，那麼，他犯了不信罪。因為穆聖(主賜福安)說：“學習，從搖籃至墳墓”。

有人對一位虔心功修者說：“慢點，你別超過樂園了”，那麼‘說話勸阻者’，他犯了不信

罪。因為他勸阻他人虔誠修行(成為阿拉喜悅的僕人)。

《照海爾》書中說，有人對一位虔心功修者說：“我碰見你如同碰見了一頭豬”，如果他與修士沒有任何怨仇，那麼，他犯了不信罪。

某人對另一人說：“你跟我一起去沙里亞(伊斯蘭教律)法庭”，而這另一人說：“我不去，除非你叫傳喚員來”，那麼，他犯了不信罪。因為這另一人在跟沙里亞大法做對。但若說(不去)這話是為了謹防仇人或目的在於改變訴訟，就另當別論了。

《扎希林也》書上說，有人對法官說：“當你已接受賄賂的時候，法庭能負什麼責任？”那麼，他犯了不信罪。如果他這話的目的在於羞辱這位法官，即“你受了賄賂，你本身知法犯法還能秉公執法嗎？”那就另當別論了。

《穆黑堆》書中說，某人在一人面前提到“沙里亞”，而聽者以打飽嗝示意厭煩，或發怨聲以示不滿，那麼，他(聽者)犯了不信罪。

據傳，在哈里發邁蒙時期，一位紡織工人被殺害，而一人說：“兇手必須賠償一位美女。”邁蒙聽見後殺死了他，並宣布說：“這個人犯了藐視教法罪，而藐視教法教律(沙里亞)罪就是不信。”

據傳，大埃米爾帖木爾有一天悶悶不樂，精神沮喪不理朝政，於是他手下人派來笑星逗他歡喜。笑星說：“某一地區的法官在齋月曾到我那而，我對他說：‘法官呀，某某人聲稱他吃了「萊麥丹」齋月，我有證人給你出庭作證’，不料這位法官說：‘但願另一人吃了禮拜，以便我們脫離它倆的約束多好！’”這笑星以為他會逗埃米爾高興，沒料到埃米爾卻說：“難道除了教門的事情以外，你們不會發現別的笑話嗎？”於是它命人殺了這位笑星。

《穆黑堆》書中說，有人說：“若阿拉意欲，我是信士”，那麼，他犯了不信罪。因為他對自己的信仰懷疑。這與以下說法有區別：“若阿拉的意欲關係我在阿拉那兒信仰的真實，我確是信士”；這說法不成為不信。假若有人說：“我不知道我會以信士的身分離開今世，還是以不信道的人的身分離開今世”，那麼，這句話不成為不信，因為以後發生的事只有阿拉知道。但如果他說：“我知道我會以信士的身分離開今世，還是以不信道的人的身分離開今世”，那麼，這句話是不信的言語。

《扎希林也》書中引伊瑪目發推里的話說，任何人不應說“若阿拉意欲我是信士”；因為，他奉命接受的是一個真實的信仰；那就是要“心裡誠信，口裡表白”；而且這是對當前的狀況所做出來的真實表達，而不必對以後做表達。

謝赫阿布頓拉·信德在《凱什夫》書中引用了由穆薩·本·艾比拜克爾傳自伊本·麥斯歐德的一段傳述，伊本·歐麥爾曾經命人宰一隻羊，臨宰時他問宰羊者：“你是否信士？”宰羊者回道：“若阿拉意欲，我是信士。”伊本·歐麥爾立即制止他宰羊，並說：“你不能懷著一個懷疑的信仰而宰我的羊”；伊本·歐麥爾又找來一位屠宰者並問他：“你是否信士？”他回道：“是！我堅信自己是信士”；伊本·歐麥爾於是答應他宰羊。顯然，伊本·歐麥爾在信仰上向來都是很謹慎的。

賽來夫和海來夫學者一致主張，除非一個人對自己的信仰持有懷疑，否則在信仰上不能帶有懷疑性的言詞。《穆黑堆》書中說，部分賽來夫學者有時吐露懷疑性的言詞，並不是對自己的信仰持有懷疑，而是懷疑自己是否達到信士的資格(標準)。因為聖訓有這樣的描述：“所為信士就是別人免遭於其傷害者。”也有：“所為信士就是其鄰居免遭受其傷害者。”又有：“只管自己吃飽却不管鄰居的飢餓者並不是信士。”

《胡拉賽》書上說，有位不信道者對一位信士說：“你教我伊斯蘭信仰吧！”這信士說：“你去某某阿訇那兒吧！”那麼這信士犯了不信罪。因為他甘心讓這位不信道的人處在不信中直到找到那位阿訇。艾本賴斯說：“他不致成為不信的人，因為學者們在教授信仰的信條方面比一般人較好。”所以這人推薦他一位學者，並不是喜歡不信道者處在一時的不信中，而是要讓他更完美的學習並接受信仰。

《照海爾》書中說，有人問一個人：“信仰是什麼？”被問者回答：“我不知道！”那麼，被問者的回答犯了不信罪。如此(犯了不信罪)說法尚待研究，因為提問者很可能是指信仰的本質，也可能指信仰的輪廓或細節。何況，每一穆斯林並不一定知道信仰的全面的或具體的信條及範疇。正如《古蘭》呼籲穆聖(主賜福安)說：“……你原來不知道什麼是天經，什麼是信仰…(42:52)。”

伊斯蘭的“公議”制度判定“心裡承認，口裡表白”者，是信士。

因此，某人問一個人：“在心裡承認和口裡表白‘萬物非主，唯有阿拉，穆罕默德是阿拉的使

者’的人是信士嗎？我們可以殺死他嗎？”被問者回答“我不知道”，那麼，他這回答犯了不信罪。有人對欲歸信伊斯蘭的人說：“我不知道伊斯蘭的底細”，或說：“你去某某學者那兒，他會教你的”，或說：“你且忍耐一下，等講座結束，阿訇會教你的”；那麼，他犯了不信罪。

《扎希林也》書上說，一位不信道的人對一位信士說：“你教我伊斯蘭吧！”，這信士說：“我不知道伊斯蘭的底細(細目)”；那麼，這位信士犯了不信罪。按照哈米德主張，拖延或推遲或情願別人不信仰伊斯蘭者，也是犯了不信；但若他面臨的提問是複雜的，而自己不知道怎樣回答，那麼，他拒絕了也不致成為不信的人。

《哈韋》書上說，有一信士被問：“你知道‘陶西德(認主獨一)知識嗎？你是不是認主獨一者？’”信士回答說：“不！”那麼，斷他為不信的人是不需要任何理由的。

《穆黑堆》書中說，任何一位穆斯林若說“我不知道伊斯蘭的特徵”，那麼，他是不信道的人；舍目蘇·艾因買吐·海來瓦儀說：“這麼說的人沒教門，他的拜功、齋戒等功修不被准承，他的婚姻是非法的，他所生的子女都是私生子。”

《穆黑堆》書又說，一個人當他心裡承認和口裡表白了，那麼，他是真正的穆斯林。具備伊斯蘭的“信條”之後又無知者，不會使他叛出伊斯蘭之外。如同一個人吃了些食物，而後忘記了這食物的名稱和性質的人一樣；又如按照禮拜的條件禮拜，但不知道禮拜的具體斷法(裁定正確禮拜的方法)，當他被問及禮拜的斷法是什麼，卻不知如何答覆的人一樣。若是就如此將這種人斷為不信，那麼，世上沒有幾個人是穆斯林了。再者，回答教門的細目不是每位穆斯林都能完全地正確地做到。至於說其後代都是私生子，此說有過牽強，因為提問發生之前，他的後代一定是合法生養的。

《照海爾》書中說，有人詛咒一位穆斯林說：“願阿拉剝奪你的伊斯蘭(信仰)吧！”而這位穆斯林竟以“阿敏(求主允准)！”回答時，他犯了不信罪。

《照海爾》書中說，一個人不知道另一人是否犯有誤殺的罪刑而無故地說：“殺死這犯人是合法或許可的”，那麼，他犯了不信罪；因為，他把非法的竟然認為是合法的或許可的。把非法事物認為是合法，是不信。

一位不信道者歸信了伊斯蘭，而後人們贈送他很多東西。另一位穆斯林見後羨慕地說：“但願我原是一位不信道者，現在歸順伊斯蘭，並獲贈這麼多東西多好呀！”說這話者，他犯了不信罪。

《胡拉賽》書上說，有位穆斯林的父親尚未皈信就去世了，並留下很多遺產，這時他說：“但願我這個後人當下沒有皈信以便繼承這些遺產多好呀！”那麼，他犯了不信罪。

《穆黑堆》書中說，有位穆斯林看見一位漂亮的猶太女人時說：“但願我是猶太人以便和他結婚多好呀！”那麼，他犯了不信罪。

《胡拉賽》書上說，有人對一位剛皈信的人說：“難道你原來的信仰有什麼不好，以致你皈信伊斯蘭？”或說：“這是民主自由的世界，而不是伊斯蘭的世界，你為什麼還要皈信？”那麼，說這話的人犯了不信罪。

《特其買》書上說，某人勸諫一個人要敬畏阿拉，別做壞事，這人聽後大膽的回答：“我聽不見你說什麼！”或說：“我偏要做壞事！”那麼，這回答者犯了不信罪。有人對違反教法者說：“你當敬畏阿拉！”這人聽到回答：“我不會敬畏阿拉！”那麼，這回答者犯了不信罪。

《穆黑堆》書中說，一婦女對丈夫說：“你這人既沒有自尊性又沒有教門，因為你情願我與別的男人幽會。”然而這丈夫竟說“對！我沒有自尊性也沒有教門”，那麼，這丈夫犯了不信罪。

《照海爾》書中說，某人被罵是不信道的人或被指為基督徒或猶太教徒，被罵者竟回道：“你罵得好！”那麼，這被罵者犯了不信罪。

《穆黑堆》書中說，有人對他的仇人說：“我每天要創造像你一樣的十個泥娃。”那麼，說這話的人犯了不信罪。有人對另一人說：“紅娃呀！”另一人回答說：“阿拉從紅果上創造了我，而從黑泥上創造了你。”這位回答者犯了不信罪。

《胡拉賽》書上說，一位父親責罵兒子說：“你這個卡菲爾(異教徒)的兒子，你這祆教徒的兒子！”這被部分學者斷為不信。但最正確的觀點是不斷(不裁定)；因為父親的目的僅僅是為了辱罵他，而不是真的把他當作是卡菲爾(異教徒)的兒子。

《特其買》書上說，聲稱自己是追隨法老的信仰或追隨伊卜厲斯的信仰者，或是聲稱自己的信仰猶如法老的信仰，那麼，這人犯了不信罪。倘若他想與法老同名或僅僅想表示自己心靈的邪惡，因此他說：“我是法老！”或說：“我是伊卜厲斯！”那麼，這不是不信。當一個人聽見他人說：

“阿拉曾詛咒了伊卜厲斯”之後反而說：“我不詛咒他(伊卜厲斯)！”那麼，這人犯了不信罪。誰塑造了一尊佛像，那麼，這人犯了不信罪。

《發圖瓦·夏錐汗》書中提及，“你別管我，讓我做不信道的人吧”說此話者，這人犯了不信罪；因為他意欲不信(伊斯蘭)。或說“我幾乎做不信道的人了”那麼，這也是不信；此話尚有待研究，因為幾乎做不信道的人並不意味他已經變成了不信道的人。

《穆黑堆》和《小決議》書中說，有人教授別人不信的言語，以使他說出不信的言語，那麼，教授者犯了不信罪；盡管教授者意在開玩笑也罷。

《穆黑堆》和《小決議》書中又說，有人命令一婦女叛教，或有人賄賂法官判決她為不信道者，那麼，命令者和判決者都是不信道的人，無論這婦女已經叛教或尚未叛教。說到這裡，我非常痛恨那些為官府和為壞人服務的部分學者，他們不惜代價，想方設法為那些別有用心的人犯罪而尋找合法途徑。例如，當某個壞人對一位已婚婦女的美貌所傾倒而企圖佔有她時，他們就賄賂這些學者，為他們找尋途徑，而這些學者命令她叛教，或出難題靠問她，若無法回答，就斷她為不信道的人，她與丈夫的婚姻是無效的，若要共同生活，就得再嫁。等第二任丈夫休了她後才能與元配復婚；這樣一來，那些壞人自然成了她的第二任“丈夫”，這位婦女也自然變成了壞人的玩物，其實，他與元配丈夫的婚姻根本未解除，只不過是這些假道學的學者想出來的拙劣法。

《胡拉賽》書上說，誰教人叛教，而受教者並不反對，則教授與受教者都犯有不信罪。

《穆黑堆》書中說，有人聲稱自己是無神論者，那麼，他是不信道的人。

《穆黑堆》書中又說，若有人說：“假若明天如此如此，我將會是不信道的人”，那麼，他說這話時已經成為不信道者。夫妻倆假若一個對另一個說：“每當我處於不信的時候，你必須與我合作。”那麼，他(或她)犯了不信罪。

《穆黑堆》書中說，一位婦女對丈夫說：“我變成非信士，好於跟你一快生活。”那麼，她犯了不信罪。因為跟丈夫在一起是主命，而她竟然把不信看重於主命。一個人被勸跟仇人和解，但他說：“我能給偶像叩頭，也不跟他和解。”他說這話不至於犯不信罪。有一個人說：“若是某某阿訇或主管命令我做一件事，即使這件事是不信(出教)，我也要做。”那麼，他犯了不信罪。

《哈韋》書上說，一個人路過宣禮(喚拜)員並對他說：“你總是說謊！”那麼他犯了不信罪。

《照海爾》書中說，任何穆斯林聽見“邦克(喚拜)”聲或聽到誦唸《古蘭》聲竟然說：“這是一面之詞”，那麼，他犯了不信罪。

《小決議》書中說，誰穿著像祆教徒戴上祆教徒的帽子，或在衣服肩上縫上黃布，或在腰部纏上黃帶，那麼，他犯了不信罪。後輩部分學者說，如果是為特殊原因，例如寒冷時或奶牛只認這種穿扮的人給擠奶，那麼，這不成為不信。

一位穆斯林教師說：“猶太人比穆斯林強；他們保障他們轄區內的所有教師的薪水，而穆斯林却不如他們”，那麼，他犯了不信罪。有人進入了基督教的夜總會(或酒店)，看見那裡有各種名酒，並播放著美妙動人的樂曲，於是羨慕說：“這是個令人嚮往的地方，應該享受一番，今世不享用白不享受。”那麼，他犯了不信罪。

《胡拉賽》書上說，在“奈魯孜”(祆教徒)節日將一個雞蛋送給祆教徒的人，他犯了不信罪。

《照海爾》書中說，一個人被勸告“不要吃非法時物”後回道：“你能找來不吃非法食物的一個人，我就給他叩頭，如何？”那麼，他犯了不信罪。

《小決議》書中說，一人被勸說“你怎麼總是在‘哈拉目’(非法)的周圍轉圈呢？”他回道：“只要我活著，我就要在哈拉目裡打滾，我從不顧慮哈拉目或哈拉(合法)”，那麼，他犯了不信罪。

《扎希林也》書上說，一人被勸說“你吃合法食物吧！”他回道：“我就喜歡吃非法食物”那麼，他犯了不信罪。

《穆黑堆》書中說，一位放蕩者在飲酒的席宴上對著一夥人說：“你們這些不信道者啊！來吧，我傳授你們伊斯蘭。”那麼，他犯了不信罪。

《特其買》書上說，誰認為‘賣酒是合法’的人，誰就是不信。

《穆黑堆》書中說，誰說“這些宗教義務是阿拉對我們的一種懲治”，誰就犯了不信罪。

《穆黑堆》書中說，誰將非法食物出善給窮人，以指望阿拉的回賜，那麼，他犯了不信罪。

《穆黑堆》書中又說，假若這位窮人知道自己收的施捨是非法所得來的，但窮人和施捨者都不在乎(非法所得來)，那麼，他們雙方都犯了不信罪。

序言

一切讚頌，全歸阿拉——眾世界的主宰。祈求阿拉賜福於眾聖的領袖穆罕默德與他的家屬以及所有聖門弟子。

由韓福成阿訇翻譯的《大學》(非格亥·義克拜爾)終於付梓印刷。這部由大伊瑪目艾布·哈尼法(願主喜悅之)編著，滿倆·阿里·賈利註解的著作，在信仰學方面極具權威性，它不但對前輩和後備在某些誠信方面的不同點作了解釋和調合，而且論點鮮明，論據有力，內容豐富，說服力極強。數百年來在中國(尤其西北地區)各清真寺經堂教育中作為重要的教材，學者們針對《大學》中的觀點，通常以“在一根線上走，差之毫厘則偏”來形容，其正確性、嚴謹性由此可見一般。

遺憾的是，如此著作在長達數百年的歷史長河中，一直在中國的清真寺裡以阿拉伯文講授，竟然沒有一部漢譯本，廣大不懂阿拉伯文的中國穆斯林群眾難以取其精髓，教外的研究人士或欲了解伊斯蘭正統信仰的人士，也缺了這樣的一本權威資料。

韓福成阿訇多年來潛心研習《非格亥·義克拜爾》，從良師訪益友，後在教學工作中尤其以講解該課目見長。在教學過程中，邊講授邊翻譯、整理，歷時三載，幾次易稿，同時以謙恭的態度請教阿訇，與學者們交流探討，最終成書，實可喜可賀！

然金無赤足，玉無完璧，鑒於著作的嚴密性，在翻譯中難免有不妥之處，希請廣大賢能以善意指正，以鼓勵我們的年輕阿訇們百尺竿頭更進一步。謹以此為序。

———穆文祥

譯者導言

本著作原名為《非格亥·義克拜爾》、為大伊瑪目艾布·哈尼法之名作，是伊瑪目一生研究的結晶：“認主學”。在本書中伊瑪目對伊斯蘭認主學上的一系列問題做出了符合早期信仰原則的解釋和說明，也是作者創制教法的思想和實踐的指導。

本書開頭部分提出：“認主學的根本以及端正信仰的表白是：信仰阿拉、天使、經典、聖人、復生、前定、後世清算和稱功過，信仰天堂、火獄”等，也同時涉及到伊斯蘭教義學和哲學的許多根本問題，他指出：“阿拉是獨一的，阿拉無似像如何”；“他有若干無始的本體和行為方面的德性”；“在《古蘭》中提到的如阿拉的‘瓦吉海’、‘阿儀尼’、‘耶迪’、‘伊斯特瓦’等都是他無方式的意義含糊的德

性，主張對這些含糊的德性只應歸信，不宜研究和解釋；“《古蘭》是阿拉的言語，不是被造的，但《古蘭》的書寫、誦讀等都是人的行為，是被造的”；“人的行為是人們所營謀，為是阿拉所造”；“信仰是以阿拉的命令、意欲、喜悅而肯定的，違抗雖是他意欲的，但不是他所喜愛和命令的”；“強調信仰的要素是‘心裡誠信，口裡表白’，進而‘身體力行’則是信仰的完美和補充”。本書還涉及到伊斯蘭的‘宇宙論’、‘前定與自由’、‘認識論’等重大問題，是一部全面地、系統地反映伊斯蘭教義的著作，為歷代中外伊斯蘭學者所公認和研究的資料，也是中國各清真寺經堂教育(大專級)必修的課程。

前輩學者(賽來夫)和後輩學者(海來夫)在認主學方面的許多根本問題的解釋和主張是不盡相同的，比如關於阿拉的具有人格化和形象化的德性，前三輩主張應以字面意思歸信，但不宜深究。阿拉具有若干人格化的德性，是合乎阿拉本體的那種形式。但隨著外來思想(尤其希臘哲學)的不斷滲入，同時，伊斯蘭思想和文化不斷的成熟和系統化，穆斯林學者們被迫對信仰的問題由單純的歸信逐步走向“研究”的道路，他們將有關宗教的所有問題(包括阿拉的本體、德性等)都以研究的眼光來看待。為此後輩學者們在歸信和肯定某個意義含糊的德性的同時，為了避免人們對阿拉的人格化和形象化，故對這個德性用符合阿拉伯語言規律或傳統思維方式作解釋，如“耶迪”解釋為“能力”或“恩典”等。故一般學者評論說：前三輩學者不註釋是最平安的方式，而後輩學者解釋是最有理智的方法，二者的出發點是一致的，即為了防止人們心中產生對阿拉的臆斷和想像。

本書除了大伊瑪目對信仰的論述外，後輩埃及大學者滿拉·阿里·賈利的註釋佔了絕大篇幅，他除了對原文作了詳盡的註釋外，還將有關信仰的許多細節問題加了進去，從而更加充實和完善了本書的思想內容，以致成為穆斯林大眾公認的一部著作，在伊斯蘭教義學當中佔有重要的位置，本著對以後的歐麥爾·耐斯非著作的《真教詮釋》(凱倆目)起了很大的影響。

儘管譯者始終忠實於原文，但由於本人水平有限，無法將原文所具有的風格和文風展現給讀者，錯誤之處肯定是難免的，望讀者給予理解性的批評與指正。

——伊德(韓福成)