

塔哈维教典诠释

شرح العقيدة الطحاوية



艾布·贾法尔·塔哈维◎著
阿布杜·格尼·麦达尼◎释

问琴◎译

塔哈维教典诠释

艾布·贾法尔·塔哈维◎著
阿布杜·格尼·麦达尼◎释
问琴◎译

塔哈维教典诠释

شرح العقيدة الطحاوية



艾布·贾法尔·塔哈维 ○ 著

阿布杜·格尼·麦达尼 ○ 释

问琴 ○ 译

真主昭示：你们当全体坚持真主的绳索，不要自己分裂。你们当铭记真主所赐你们的恩典，当时，你们原是仇敌，而真主联合你们的心，你们借他的恩典才变成教胞；你们原是在一个火坑的边缘上的，是真主使你们脱离那个火坑。真主如此为你们阐明他的迹象，以便你们遵循正道。

——《古兰经》3：103

奉至仁至慈的真主之名



目录

译者序 / 8
注者序 / 19
教义学简介 / 21
正文 / 22
开端 / 33
源来 / 35
原著序 / 41
论真主的独一 / 46
论无始与永存 / 53
论真主的意志 / 54
论真主不同于万物 / 57
论真主永生 / 58
论真主据本自立 / 60
论尊名与属性 / 61
论经文“万物不与其同” / 65
论全知与前定 / 69
论真主的引导和误导皆出自意欲 / 72
论使者的名称和属性 / 75

- | 论使者之封印 / 78
- | 论穆圣的最大奇迹：《古兰经》 / 82
- | 论后世见主 / 84
- | 论对隐微明文的诚服 / 89
- | 论清净真主 / 91
- | 论夜行与登霄 / 95
- | 论仙池 / 97
- | 论使者的说情权 / 101
- | 论先世的契约 / 105
- | 论幸与不幸 / 107
- | 论信仰前定 / 113
- | 论诚服 / 117
- | 论仙笔与天牌 / 118
- | 论真主的预知和前定 / 120
- | 论阿勒什和库尔西 / 123
- | 论与穆萨交谈 / 127
- | 论相信众天使、使者和经典 / 129
- | 论远离在《古兰经》中辩论 / 133
- | 论《古兰经》的无始 / 131
- | 论犯罪、安宁与绝望 / 135
- | 论信仰的定义 / 139
- | 论信仰的增减 / 143
- | 论信士 / 149
- | 论信条 / 151
- | 论犯大罪者的判决 / 154

- | 论同一朝向者的律例 / 158
- | 论领袖 / 161
- | 论抹靴子 / 165
- | 论朝觐与出征 / 167
- | 论记录的天使 / 169
- | 论死神、坟墓的拷问与惩罚 / 171
- | 论复生、清算、仙桥与天平 / 176
- | 论天堂与火狱 / 180
- | 论仆民的行为 / 182
- | 论万物皆出自真主的意欲 / 197
- | 论生者对为亡人的祈祷和施舍 / 198
- | 论真主掌管万物 / 200
- | 论真主的喜悦与愤怒 / 201
- | 论喜爱圣门弟子 / 203
- | 论圣门弟子的优越与排序 / 208
- | 论被许诺以天堂的十位圣门弟子 / 211
- | 论圣门弟子之后的贤哲 / 213
- | 论圣徒 / 214
- | 论末日迹象 / 216
- | 论不信巫师与星象家 / 217
- | 论坚守大众 / 218
- | 论中正的伊斯兰 / 219
- | 论与外道划清界限 / 221
- | 附录1 / 224
- | 附录2 / 231

译者序

伊历三世纪末，伊斯兰世界正处于阿巴斯王朝时期。此时，在伊斯兰世界的三个地方，三个人正在创作。一个在巴士拉，一个在埃及，一个在撒马尔罕。三位都是教义学大家，在不同的地方，各凭所学，奋笔疾书。不久大作问世，一时洛阳纸贵，众人捧读，赞誉交加。

后来，他们各自成为了教义学界的魁首，受万人敬仰，后人争相追随。在撒马尔罕，伊玛目马图勒迪（亡于伊历333年）写了一本《认主独一书》。在埃及，伊玛目塔哈维（亡于伊历321年）写了一本《逊尼大众的阐释》。在巴士拉，伊玛目艾什阿勒（亡于伊历324年）写了一本《艾什阿勒言论集》。人们在阅读中发现，三位学者身处异地，彼此相隔千里，未曾谋面，笔下作品却是异曲同工。各自凭借的，是不尽相同的研究方针，但在信仰领域的大是大非面前，却出奇地保持了一致。尤其是塔哈维和马图勒迪，未曾谋面，笔下流泻的教义思想，却不约而同，原汁原味的大伊玛目教义思想。这在当时，一度称为传奇。

摆在您面前的这一本，便是其中颇负盛名的《逊尼大众的阐释》了，这本书被整个稳麦接受和推崇的程度，某种程度上甚至超越了其它两本。于是，在之后的漫漫岁月里，他广泛的得到了学者们的青睐，他们争先为其作注，为求让这本经典更多的益及整个民族，保护人们的信仰，不至于陷入危机。粗略算来，这本

书的注文不下二三十种，但大多都以手稿的形式存在，或仅留名于传记作品中。出版流通的注文，仅几种而已。

一、塔哈维小传

塔哈维，全名 **احمد بن محمد بن سلامة المصري الطحاوي**，学界惯称为**艾布·贾法尔·塔哈维**（**ابو جعفر الطحاوي**），伊历**239**年出生于埃及一个叫“塔哈”的地方。

塔哈维的爷爷，是阿巴斯王朝骁勇善战的大将军，父亲却是一个舞文弄墨的青衫文士，母亲又是个大学者，常以“穆孜尼的妹妹”之名，出没于后期学者苏优推、苏步科等人的名人传记作品。

穆孜尼何许人也？那可是沙斐尔学派数一数二的人物，他在沙斐尔学派中的地位，与哈奈斐学派中的穆罕默德·本·哈三基本无二。

塔哈维就成长于这样一个家庭，自幼深受母亲的启蒙教育，之后跟随当时著名的哈斐兹艾布·宰克勒亚背诵古兰经。通背古兰经之后，又跟在父亲的身后攻读语言文学，层层推进。等到对语言有了一定的掌握之后，他便顺理成章的迈进舅舅穆孜尼的学堂，攻读伊玛目沙斐尔的法学和圣训学。

若时光似这般轻轻流过，生命安然无一丝波折，他便会安然无恙地成长为一名沙斐尔学派的大家，甚至还能超越他舅舅的学术成就。

到达二十一岁时，他已对沙斐尔派的法学有了精深的掌握，他的目光开始频频向外延展。他不再满足于舅舅的指导，开始独立的思考和追寻。后来他舍弃了沙斐尔学派，转投哈奈斐学派。他的学术路线发生了巨变。

轻易更换学派，舍弃之前信奉的真理，转投分歧的另一端，这无论是在当时还是在今日，都是一件大事情，所以学界对此纷争不断。

关于塔哈维换派的动因，广为流传的说法是这样的。

某一天的课堂上，伊玛目穆孜尼正在细致地讲解一个比较深刻的问题，讲完，小伙伴们都理解了，唯独小外甥塔哈维总也不懂。舅舅很无奈，只能再次用更其直白的语言进行解释，又一个小时过去了，塔哈维依然不懂。舅舅气不打一处来，忽然大喝一声：“誓以真主，你啥事也干不成！”小塔哈维羞愤难当，一气之下，离开了舅舅的学堂，转身进入哈奈斐学派的讲堂。后来他功成名就之后，有一次探望舅舅的坟墓时，曾这样说到：“舅舅啊，愿真主慈悯你，你要是现在还活着，得为你曾经立下的誓言交纳罚金。”

各大传记学家的作品中都是统一口径这般记载的。但这个记载确有很多漏洞，就像我们乍看之下不太像是两个学者之间发生的那样。

比如：

1、所有的传述线索都是断裂的；

2、能有一个法学问题艰深到让塔哈维愤而换派，这要是真的，那个问题一定比塔哈维本人更为妇孺皆知，可惜谁也没有提到；

3、塔哈维自幼智力超群出众，后来深入钻研各大艰深学科，并留下不朽的遗著，却为啥偏在那一天不在状态？笨可从来不是一两天的事，而是一辈子的事。

4、穆孜尼作为沙斐尔学派的数一数二的人物，如其它的学者一样，靠的不仅仅是学术的贡献，还有内心的修养和谦恭。却为啥对亲妹妹的儿子如此狠心，轻易为誓？

5、过去式动词的誓言是无效的，这一点塔哈维不可能不知道，那么他又为何说舅舅要活着的话需要交纳罚金？

所以，听起来有意思的事情，不一定真的可信。

塔哈维自己亲口承认的动因，是这样的：

第一种传述：“我看见舅舅总是在不停的翻阅哈奈斐学派的法学经籍，所以我就转到哈奈斐学派去了。”（伊本·罕立康记载）

第二种传述：“我之前一直是沙斐尔学派的好学生，后来伊本·艾布·仪姆兰来到了埃及，我就跟他待了段时间，再后来便放弃了之前的观点。”（伊本·阿萨凯尔记载）

其实我们还可以这么想，在那个黄金时代，换个派根本不算什么，别人都是动辄开山立派的，如艾海迈德·本·罕百里，开创了罕百里学派，还有达伍德，本来是沙斐尔学派的学生，后来开

创了匝黑里耶学派（الظاهرية）。就这样，塔哈维成了哈奈斐学派的一位学者，他的漫长学术之路才缓缓展开。

开罗是当时的伊斯兰文化中心，更在突伦王朝的励精图治下，曾出现过一段时间的繁荣富强，各地学者纷至沓来，塔哈维便在城里迎候着每一位学者。所以塔哈维的导师，都是以地域论：埃及导师，摩洛哥导师，也门导师，巴士拉导师，库法导师，呼罗珊导师，等等。

塔哈维终于声名远播，成了当时数一数二的学术大家。

法学和圣训学，一直以来对立存在的，所以当时的法学家，大多只是法学家，对圣训的研究仅限于法理层面的需要。而当时的圣训学家，却往往在法学领域出现短板。很少有人在这两种领域都达到专业水平。

塔哈维却达到了。他深入研究了圣训领域中的各个学科，并与当时的其它圣训学家相约攻克不同学科，最后义无反顾地选择了最艰深的学科——“圣训的差异”，并写了一部著作，称为《圣训的疑难》（مشكل الآثار），那是这个学科中的巅峰之作。

伊玛目考赛尔说：“谁若翻阅了伊玛目沙斐尔的《圣训的差异》，和伊本·古太白的《圣训的分歧》，而后再去阅读塔哈维的这本著作，方能明晰它的真正价值。”

他还著有《圣训含义解析》（شرح معاني الآثار），从教法方面入手研究圣训。《健全圣训集》（صحيح الآثار），还有《流传的圣训》（السنن المؤثرة），这本著作中，他记载了舅舅穆孜尼由伊玛

目沙斐尔那里传来的圣训。他的大多数圣训传述人，恰恰便是穆斯林、伊本·马哲、乃撒义等圣训学家的传述人。

他还著有《古兰经中的律例》(احكام القرآن)，是经注学著作。从教法方面入手，注解古兰经。还有《学者们的分歧》(اختلاف العلماء)，这部著作中，塔哈维记载了学者们的各种观点，可惜已成绝响。现存的《学者们的分歧》，是后期学者詹萨苏撰写的简略本。

圣训领域内的成就，并不能影响他的法学成就，他是著名的哈奈斐学派法学家，位列第二级演绎家。伊玛目考赛尔说：“塔哈维无疑是已经达到了独立演绎家的水准。虽然他依然归属于哈奈斐学派。”

独立演绎家有两种，一种是绝对独立演绎家，绝对独立，如四大伊玛目；一种是归属独立演绎家，不因袭任何人，独立演绎，但所行路线与绝对独立演绎家恰然契合，所以归属于绝对独立演绎家。塔哈维便属于这后一种，他归属于哈奈斐学派，但仍在有些方面，保留自己的反对意见。

他的法学著作，现存的仅有一部《塔哈维教法简本》(مختصر الطحاوي)，是哈奈斐学派的权威著作之一。

还有一门学科，叫做古代文献学(علم الشروط، Diplomatics)，这是近代才兴起的一门学科，它聚焦于文献创建者所使用的公约、议定书和公式，并利用他们来增进文献创建、信息传递过程、以及文献记录和事实之间的关系的理解。塔哈维却是这个领

域的佼佼者，留下了几部相关著作，如《古代文献学大全》，《古代文献学增补》等。

他还著有其它著作，可惜早已失传，仅留名于各大传记著作，这里不作记述了。

当然，还有摆在您面前的这一本，他的教义学著作《逊尼大众的阐释》（بيان السنة والجماعة），这本经典，一直以他本人的名义流传，被称为《塔哈维教典》（العقيدة الطحاوية）。

二、逊尼大众

14

逊尼大众，这个词组的阿语原文是（ اهل السنة و الجماعة ），一般的翻译是正统派，可惜如今这个词汇已被污名化，所以选择音译，逊尼大众。

何为逊尼大众？逊乃的意思，是先知和先贤的行止作风，大众的意思，即穆斯林大众。逊尼大众，便是指跟随先知和众位先贤，并与每个时代的穆斯林大众保持一致的人们。

先知说：“犹太教徒分裂成了七十一伙，基督教徒分裂成了七十二伙，我的稳麦将会分裂成七十三伙，除了一伙人之外，其余的都在火狱中。”人们问：“这一伙人是谁？”先知回答：“与我和我的弟子在同一条路上的人。”另一传述中，先知说：“是大众。”

这便是逊尼大众的来源。

其次需要说明的是，逊尼大众，不是一个一般意义上的派

别，逊尼大众只是一种思想体系，一种方针路线，它不具有“派别”一词所包含的那种狭隘和排外，它也不是完全统一毫无分歧的。因为逊尼大众的方针是先贤的方针，而先贤的思想是开放而多元的，大是大非的信仰问题上，固然一致，细枝末节上的分歧却正是多元的体现。在整个教义学发展史上，逊尼大众指的便是以伊玛目艾海麦迪为代表的圣训学派，以及艾什阿勒学派和马图勒迪学派，他们抗击了主张犯大罪者是卡菲尔的出走派，主张理性至上的穆尔太兹莱，主张人类绝对自由的自由论者，主张人类毫无自由的宿命论者，否认真主属性的废弃论者，给真主定方位的比拟论者，他们保护了人们的信仰安宁。但于此同时，他们的主张又不尽相同，马图勒迪和艾什阿勒的弟子组成了不同的两个学派，而学派内部不同学者的主张，依然不尽统一。这也许便是多元的意义。当然，基于经训准则的正统苏菲，也在逊尼大众之列。

这部经典所阐述的，正是原原本本的逊尼大众的教义。

三、《塔哈维教典》的注释

因为塔哈维未使用理性论证，所以，无论是法学学派，抑或是圣训学派，都奉其为圭臬，所以，注者蜂拥，注文自然也是形态各异，当下流传最广的一部注文，便是伊本·艾比·恩兹的注文了。由于伊本·艾比·恩兹的注文在国内的普遍流传，其所述内容

又与传统教义格格不入，所以导致人们对《塔哈维教典》本身都缺乏了信任，一度不予信赖。其实，《塔哈维教典》记述的是原原本本的先贤教义思想，而且是以大伊玛目及其二位弟子所持的教义主张为标准，这一点，作者在章首便有所提及：“这是伊玛目艾布·贾法尔·塔哈维所传述的内容，是对伊斯兰教逊尼大众信仰的阐释，讲述圣教的法学家艾布·哈尼法、艾布·尤素福、穆罕默德为代表的学者团队所信仰并以此敬奉真主的宗教原理。”那么，人们所理解的格格不入来自于何处呢？自然是那部广为流传的注文了。那个注者对于某些问题的观点与塔哈维不尽相同，所以有时会对塔哈维的话语做一番解释，致使论证的结果与原文大相径庭。

而塔哈维的原文，原本一目了然，明明白白，毫无可做解释的余地，如同塞尔迪·福德博士所言：“塔哈维的原文，本来就如他自己所命名的那样，《逊尼大众的阐释》，所谓阐释者，明明白白，容不得丝毫解释之意。”况且，塔哈维的言辞虽然简明扼要，意义却一清二楚，没有诘屈聱牙之言，没有模棱两可之语，可以说是一本纵普通人也能看得懂的信仰告白。

所以，本书中，译者将正文内容独自摆到了最前面，为了让读者先读一读塔哈维的原文，对《塔哈维教典》有个大体的认知与理解，后面的注释，只作求证和详解之用。

这部注文，作者是著名的哈乃斐学派法学家，阿卜杜·格尼·迈达尼，大马士革人士，大法学家伊本·阿比迪奈的弟子，他所

著的《精华》(اللباب)一书，是哈乃斐学派中不可多得的法学经典。他为《塔哈维教典》所作的注文面世之后，受到了学界的一致好评，他的注文证据翔实，且鞭辟入里，完全以原文为基准，不另加解释，并且通俗易懂，不失为一部经典之作。在诸多的注文当中，这部最受学者们青睐。

四、总结

这是一份信仰的独白，徐徐道来，不缓不急，却字字铿锵。如何认知真主，如何认知使者，如何认知未知的一切事物，你应该知道的有关信仰的一切，都在这本书中一一呈现。这本书所承载的逊尼大众的信仰，不偏不倚，恪守中正，是完美的伊斯兰的体现，与一切极端与异端划清界限。如同塔哈维自己在本书结尾所陈述的那样：

宇宙间，真主的宗教只有一个，那就是伊斯兰。如同真主所说：“真主所喜悦的宗教，确是伊斯兰教。”(3:19)真主说：“舍伊斯兰而寻求别的宗教的人，他所寻求的宗教绝不被接受。”(3:85)真主还说：“我已选择伊斯兰作为你们的宗教。”(6:3)伊斯兰，介于极端和轻慢之间，既不物化，也不废弃，于宿命论和自由论之间，叩两端而取其中，既不高枕无忧，也不悲观绝望。

这便是我们的教门，我们的信仰，内外兼修。我们向真主表示，凡是信仰与前文所述信条不符者，我们与其毫无关系。祈求真主，让我们稳步正信之上，始终不渝，直至死亡。祈求真主保护我们，不要使我们陷于真假不分的私欲和五花八门的私见，不要让我们遵奉不被接受的教派，如比拟派，杰禾米耶派，宿命派，自由派，以及其它相反逊尼大众、跟随异端邪说的教派，我们与他们毫无关联，在我们看来，他们是迷路的，劣等的。

孰对孰错，真主至知，他是最终的归宿。

伊斯兰世界各种思潮泛滥，中华大地也莫能例外，各种呼声此起彼伏，传统教义面临着来自各方的疑难。在这样的当下，这部译文的面世，不求精致，只求传递，但愿没有来得太迟。

译者天性痴顽，幼年辍学，即入经堂，恍然十余年。提笔翻译，乃一时兴起，自知年轻功浅，不自量力，幸得友人鼓励，历时一年余，终于脱稿。在下才疏学浅，又初入此道，若有翻译失当之处，还请各位明眼读者海涵并指正。

问琴

2017/12/9于开罗

注者序

奉普慈特慈的真主之名

“真主啊，求你赐予我们慈恩吧，求你在我们的事业上引导我们吧。”（18：11）

万赞皆归真主，全民的始造者，诸恩的调配者；他的判决无人可挡，他的安排无人能阻；他独具无始，且永恒无终；人类所知晓和幻想的一切类似都与他无关，他已判定，除他之外的一切终将消逝；到末日，他又会让一切复活，为受害者鸣冤雪辱，为所有生灵论功赏罚。而这一切，都早已为真主所知晓和写定，他会饶恕己所欲者，也会惩处己所欲者，万事皆归他掌控，他的一切行为和判决，无人过问。

祝福和庆贺我们的领袖穆罕默德，他是真主的仆人和钦差，是万民的领导，为充满着裨益和哲理的正教而被差遣，每当有一张口记诵真主，都愿真主祝福他，并祝福他的优秀的后人，和践行诺言的弟子。

记主赞圣之后，我——希望梦想成真的人——麦达尼（愿主恕其过，遮其瑕）——要说：

教义学是宗教维护工程的基石，借着研究对象的尊贵，它也成了最尊贵的学科，当然，前提是它不能脱离经训和公议的精神。这本以“塔哈维教典”而闻名于世的作品，乃是这个学科内

的巅峰之作，它虽然寥寥数语，且通俗易懂，但却没有漏掉任何一个关于信仰的原则，或明说，或暗示，所有的原则和重点都无不毕现。更重要的一点是，这本著作所呈现的，正是稳麦之灯塔——大伊玛目艾布·哈尼法的信仰观点，而大伊玛目的朝代，曾深深浸润在唯言真理的先知的光辉下。可悲的是，尽管如此，我依然没能找到一本可供查阅的注文，虽然我曾寻寻觅觅，深切盼望。

所以，我决定贸然地去搜集一些看起来像是在注释原著奥义的言辞，但誓于真主，我并不觉得自己能够担当此任，也不觉得自己可以跟这条路沾边，我也不会去对别人的解释评头论足，我甚至没有资格在这儿发言，更别谈将自己的话跟原文混杂在一块儿，就算我被允许拾拣他们撒下的珠玉，我又有何能耐去组合这字字珠玑？不过，今生与他们为伍，末日与他们在先知旗下共生的愿望，促使我斗胆落笔。愿真主祝福先知，并给他增加尊贵和荣耀。

阿布杜·格尼·麦达尼

伊历1254年七月七日于大马士革

教义学简介

注意：进入某一学科之前首先要描绘出这一学科的定义和图纸，便于在整个研究过程中自始至终都有一个清醒的认知，同时还了解这一学科的主题，以免跟其它学科混淆不清，最后还要了解研究这一学科的终极目标，也就是要明白你为何研究这个学科，以免这一正事荒于娱乐。

这个学科的名称，有宗教原理学，信仰学，认主学，教义学等。其定义为：通过确切的证据来认识宗教信仰。

这个学科的主题是：关于确立宗教信仰条例的一些知识。因为它主要研究的是造物主的诸如存在和无始等等状况，而目的正是为了确立。

这个学科的目标是：让信仰以及我们所深信不疑的教法律例变得更加明晰。

而它的更宏大的目标是：获得两世吉庆。今生安乐，后世进入天堂，免于火狱，那是特为悖信者和违逆者而预备的。

正文

奉普慈特慈的真主之名

这是伊玛目艾布·贾法尔·塔哈维所传述的内容，是对伊斯兰教逊尼大众信仰的阐释，讲述圣教的法学家艾布·哈尼法、艾布·尤素福、穆罕默德为代表的学者团队所信仰并以此敬奉真主的宗教原理。

三位伊玛目（愿主慈悯他们）说：凭借真主的恩典，关于认主独一，我们坚定的相信并说：

真主独一无二，无同类，无匹敌，除他之外别无主宰。

原存无始，永恒无终，永不腐灭，永不终结。

世间万物，都出自真主的意欲。

想象无法达至真主，思维不能知其究竟，众生都不类同真主。

他永生不逝。

他独立掌控世界，并且无眠无休；他创造万物，却对万物毫无所求；他供养众生，却并不因此而感到疲惫；他能毫无惧怕的使万物死去；也能毫无困难的使万物复活。

真主同其属性在造物之前便是无始，万物的存在并未给真主附加一条本不存在的属性，真主同其属性原本无始，将来无终。

真主并非造物之后才获造物者之名，他在尚未创世时便已是创造者，被养育者尚未出现时便已是养育主，被造物不存在时便

已是造物主，如同复活死人后被冠以复活者之名，在复活之前他也是复活者，同理，他在造物之前便是造物者。一切，都因为真主之万能，万物皆有求于真主，万事于他，易如反掌。

他无求于万物。“万物不与其同，他是全听的，全观的。”

(42:11)

真主同知造物，并设定命运，定制寿限，众生的所有行为，在众生被造之前便为真主所知，真主命其顺从，禁其违逆。

万物皆以真主的前定和意志而运行，真主的意欲畅通无阻，而众生的意欲举步维艰，除非真主意欲。真主所意欲的事项皆能实现，真主所没有意欲的事项不可能出现。

出于慈恩，真主会引导他所意欲之人，并且加以保护。出于公正，真主还会误导他所意欲之人，并且会加以抛弃和磨难。他清高于匹敌和同类，无人可驳回真主的决定，无人可更改真主的判决，无人可违背真主的定夺，我们确信前定，并认定一切都来自真主。

穆罕默德是真主的被选拔的仆人，被提拔的先知，荣获尊宠的使者。

他是众先知之封印，众虔士之首领，众使者之领袖，化育主之挚爱。他的圣品之后，一切获得圣品的宣称，皆出自私欲而属于迷邪。他的使命面向众生，他是真理正道的使者。

《古兰经》是真主的皇言，以无形之言的形式显现，启示于先知，众穆民便如此确信。确信此乃真主之真言，绝非被造，

如众生之言。谁若在听见《古兰经》后，妄称是人言，则已悖信，已遭真主之责贬与警告，真主说：“我将使他堕入火狱。”

（74:26）而真主的警告专为如下这般妄言者而设：“（他们说）这只是凡人的言辞。”（74:25）如此便知，《古兰经》是造物主的皇言，不像人类之言。

谁若以人性描述真主，则已悖信。看见此真论者，当引以为鉴，止口于悖信之言，确信真主同其属性绝不类同凡人。

入乐园者，肯定能见主，无环绕，无如何，如经典所说：“在那日，许多面目是光华的，是观看着他们的主的。”（75:22、23）经文真义自然如真主所欲所知的那样，有关的圣谕或贤言亦如圣贤所言，其真义正如发言者自己所指的那样，我们不得深究，不可以一己之见解释之，也不随心所欲猜测之。折服于真主和圣人，并将疑难交付于知者，唯此等人，能保得正信。

正信的步伐，只能稳定在诚服的基础上，想要探究禁区而不止步于诚服的人，思维会阻碍他获得虔信与真知，他会在信与不信之间惶惶不定，会在承认与否认之间犹豫不决，他深陷怀疑，如堕入迷雾，既不是诚信之人，又不算悖逆之徒。

所有喜欢幻想，或习惯以思维进行解读的人，他的“入乐园者可以见主”这一信条，肯定是不正确的。对于见主，以及一切有关真主的事，放弃解释并诚服，才是唯一的正解。这样，才符合众使者的教门。

未能谨防否定和比拟者，确已经失足，未能做到清静真主。

因为真主具备一切独一属性，众生皆不像真主。真主清高于一切界际、边缘、支柱和工具，六个方向俱不能围绕真主，如围绕一切被造物那样。

登霄是真实的，先知的确曾夜行，并在清醒时以肉体登霄升空，升至真主所意欲之处，荣得真主所意欲之尊宠。“他把所应启示的启示他的仆人。”（53:10）

仙池是真实的，真主借此款待圣人以助稳麦。

说情权，真主为拯救众人而准备，如圣谕所云。

契约是真实的，真主与阿丹及其后裔曾经协定。

谁入火狱，谁居天园，都已被真主无始的知识所尽知，数额永不变更。各人注定要做的工作，亦为真主悉数明晓，每一个人都将应命而行。

万事以结尾定论，幸者之幸，不幸者之不幸，都是真主的前定。

前定之本，是真主大化的机密，近使与钦差，都不得探其究竟。深究前定，正是遭受唾弃的缘由。切切谨防研究或教唆，因为前定的知识，由真主独具，并禁止人们探秘，如真主所云：“他的行为，不受审讯，而他们都是要受审讯的。”（21:23）谁若询问：“此举为何？”便已违抗真主的判决，违抗真主的判决者，当属悖信者。

这便是内心光明的圣徒所追求的目标，学问精深者的阶梯，唯是折服。因为知识分两类，世间存在的知识，世间不存在的知识，否认存在的知识，是悖信，妄自探求不存在的知识，也是悖

信。正信，便是接受存在的知识，放弃探求不存在的知识。

我们确信仙笔与天牌，及其中所有内容。假设众生齐聚，想要合谋更改真主所写定的存在之事，将其改为不存在，他们绝无法做到。写定的内容和笔，都已封存，直至末日。

仆民犯错，真主并没有意欲他正确，仆民正确，真主也没有意欲他错误。仆民应该知道，真主的预知确已涵盖众生，真主已经凭借意志而精密的注定了天地众生，其注定不可撤销，不可推翻，不可补充，不可改变，不可更换，不可增减，这是信仰的核心，认主的根本。众仆还当承认真主的独一，以及真主对众生的化育。《古兰经》云：“他创造万物，并加以精密的注定。”（25:2）又云：“真主的命令是不可变更的定案。”（33:38）悲哉，有人在前定的问题上，成了真主的敌人，以患病的心灵探究前定，凭臆想寻求未见的机密，最后变成了捏造谎言的罪人。

阿勒什、库尔西都是真的，真主无求于阿勒什，也无求于其它，他彻知万物及阿勒什上的一切，他没有赋予众生尽知的能力。

我们相信并且顺服的说：真主确已将伊卜拉欣当成挚友，真主确已跟穆萨交谈。

我们信仰众位天使，众位先知，及所有天启的经典。我们见证，众先知都奉行着正道。我们会将跟我们同一朝向的人都称为穆斯林和穆民，只要他们承认穆圣所带来的教门，只要他们对穆圣所说的一切都表示相信，而非不信。

我们不会钻研真主，不会在真主的宗教中纷争，不会在《古兰经》的问题上辩论。我们知道《古兰经》是众世界养主的皇言，可信的天使奉经而降，传给众使者之领袖穆罕默德（愿主赐福于他及其家族和众弟子）。被造物的言辞绝不能够与造物主的言辞相提并论。

我们不说《古兰经》是被造物，我们不会违背穆斯林大众。

我们不会说，只要有信仰，犯罪无妨。对于行善的信士，我们会抱有成功的希望，但不会觉得他们依赖功修便可高枕无忧，我们不会为他们保证天堂。我们会为他们的失误而求饶，会为他们担心，但不会绝望于真主的慈恩。

高枕无忧和悲观绝望，都会让人偏离正教。正确的道路在二者之间，那是朝拜天房之人的道路。

仆民不会脱离信仰的圈子，除非他否认当初使自己进教的事项。

信仰，乃是口舌承认，内心诚信，相信真主在《古兰经》中言说的一切，以及从使者那里正确传述的一切教律和阐释，都是真理。

信仰只有一个，就信仰本身而言，一切有信仰者都是一样的，不同只在于敬畏和自律。

所有信士都是至仁主的盟友，最尊贵的人是最恭顺的人，是最顺从《古兰经》的人。

信仰，乃是相信真主，相信天使，相信经典，相信使者，

相信末日，相信复生，相信善恶甘苦皆出自前定，我们相信这一切。我们不会区别对待任何一位使者，我们相信他们，和他们所带来的一切。

穆圣的教民当中，身犯大罪之人，只要是认主独一的真信士，死后会入火狱，但不会永居其中，哪怕他并没有悔罪。他们的结局，全凭真主定夺，若主意欲，自会赦免他们，这是真主的恩情，如《古兰经》所云：“真主必不赦宥以物配主的罪恶，但他会为自己所意欲的人而赦宥比这差一等的罪恶。”（4:48）若主意欲，会根据所犯罪恶酌情惩处，为体现真主的公正。最后，或因真主的慈恩，或因顺主之人的说情，真主会让他们脱离火狱，进入天堂。因为真主是认主者的盟友，无论是在今世还是后世，他绝不会将认主者和否认者同等对待，那些否认者已经对正道绝望，没有获得真主的眷顾。

主啊，伊斯兰和穆斯林的盟友啊，让我们坚守伊斯兰吧，直到我们以穆斯林的身份遇见你。

我们主张，只要是统一朝向之人，无论是否犯罪，都可以跟着其礼拜；若他们当中有人去世，我们会为其立站殡礼；我们不会为他们当中的任何一个人保证天堂或火狱；我们也不会为他们见证悖信或配主或伪信，只要这些事项没有从他们身上公开出现的话。至于他们内心的机密，我们选择交付于真主。

我们主张，不可杀害穆圣的教民，除非当杀之人。

我们不主张反叛执政者，纵是残暴的首领也罢，我们不会诅

咒他们，不会抗命。我们认为服从执政者跟服从真主一样，是我们的职责所在——只要执政者没有指派我们去犯罪。我们会祈求真主改良他们，达成他们的目的，并原谅他们。

我们会坚持逊尼大众的路线，不会另辟蹊径，出离主流。我们喜爱一切公平和守信的人，我们愤恨一切不义者和骗子。

我们主张，可以抹靴子，无论是旅行途中还是居家，如同先贤所传述的那样。

跟穆斯林执政者一起朝觐和出征，是长期有效的主命，无论是贤君还是恶主，不义的行为并不能废除执政者的资格。

我们相信所有尊贵的记录天使，相信真主让他们记录一切。

我们相信死神的存在，他被委托收回世人的灵魂。我们相信坟墓中对该罚之人的刑罚，相信孟开尔和奈凯尔在坟墓中对亡者有关真主、宗教和先知的拷问，这一切都根据来自于使者和圣门弟子的传述。坟墓，或者会成为天堂里的一座花园，或者会成为地狱中的一个火坑。

我们相信复生，相信末日的报酬，相信功过的再现和清算，相信宣读善恶簿，相信赏罚，相信仙桥，相信用来称量信士功过的天平。

我们相信，天堂和火狱已经被造成，永不腐灭。我们相信，真主创造了天堂和火狱，也为二者创造了居民。而后，真主会出于慈恩，而让所欲者进入天堂，也会出于公正，而让所欲者进入火狱。每一个人都会为自己已写定的命运而工作，也终会走向自

已命定的归宿。善恶皆为定数。

行为所需要的能力，乃是不可归属于人类的天赋，与行为同时显现，至于配套工具的健全等外在能力，则存在于行为之前，也正是颁发指令所需的能力，如真主所言：“真主只以各人的能力而加以责成。”（2:286）

仆民的行为，出自于真主的创造和仆民的营干，真主的责成，仅限于仆民能力所及之事，而仆民的能力，也只限于真主的责成。这便是“无法无力，唯凭真主”这段话的精义。你说，谁也无法阻拦自己对真主的违抗，除非真主援助；谁也无法持守功修，除非真主给予援助。

万物都依真主的意志、知识、概定和细定而运行。他的意志胜绝一切意志，他的定然无懈可击，他为所欲为，却绝不亏枉。他无关一切丑恶，他清净于一切缺陷。“他的所为，无人过问，而人们都是要被审讯的。”（21:23）

生者为亡人的祈祷和施舍会益及他们，真主会接受祈祷，解决需求。

真主掌管万物，却不受任何物管束，万物不会有一瞬间是不需要真主的。谁若妄称，可以有一瞬间不需要真主，那他已悖信，进入了亏折之人的行列。

真主会愤怒，会喜悦，但绝不同于众生。

我们喜欢所有的圣门弟子，但绝不会对某一个人过分喜欢，也不会与某一个人撇清关系。我们愤恨所有不喜欢圣门弟子的

人。提及他们，我们只会以善言相谈，我们认为，喜欢他们，便是教门，是信仰，是行善；愤怒他们，便是悖信，是不幸，是伪信，是犯罪。

我们认为，圣人之后，首任代治权当归艾布·拜克尔，他优越于所有人。其次归欧麦尔，再次归奥斯曼，最后是阿里。愿真主喜悦他们全部。他们是正统的哈里发，是正道的伊玛目，他们捍卫真理，奉行公正。

我们见证，先知提名的十位大弟子一定会进入天堂，如同先知所见证的那样。先知所言，皆是真理。他们分别是艾布·拜克尔，欧麦尔，奥斯曼，阿里，塔里哈，组拜尔，萨阿德，赛尔迪，伊本·奥夫，艾布·奥拜迪——此人是这个稳麦的得力助手。愿真主喜悦他们全部。谁为先知的弟子、妻室和子嗣善言相谈，谁便已脱离了伪信的嫌疑。

在提到清廉的先贤，以及之后的贤哲、优秀的法学教义大家时，我们也只会扬长避短。对这些人恶言相加者，确已迷路。

我们不会认为某位圣徒比先知更尊贵，无论是哪一位先知。我们说：仅一位先知，就比所有圣徒更尊贵。我们相信圣徒手中显现的异象，那是可靠的传述人所传述的。

我们相信末日的的迹象。其中有，旦扎里出世，尔萨从天而降，日出西山，地兽出巢。

我们不相信巫师和星象家，以及所有违背经训和公议的宣称者。

我们主张大众是正确的，分离大众是迷误，会受到惩罚。

宇宙间，真主的宗教只有一个，那就是伊斯兰。如同真主所说：“真主所喜悦的宗教，确是伊斯兰教。”（3:19）真主说：“舍伊斯兰而寻求别的宗教的人，他所寻求的宗教绝不被接受。”（3:85）真主还说：“我已选择伊斯兰作为你们的宗教。”（6:3）伊斯兰，介于极端和轻慢之间，既不物化，也不废弃，于宿命论和自由论之间，叩两端而取其中，既不高枕无忧，也不悲观绝望。

这便是我们的教门，我们的信仰，内外兼修。我们向真主表示，凡是信仰与前文所述信条不符者，我们与其毫无关系。祈求真主，让我们稳步正信之上，始终不渝，直至死亡。祈求真主保护我们，不要使我们陷于真假不分的私欲和五花八门的私见，不要让我们遵奉不被接受的教派，如比拟派，杰赫米耶派，宿命论派，自由论派，以及其它相反逊尼大众、跟随异端邪说的教派，我们与他们毫无关联，在我们看来，他们是迷路的，劣等的。

孰对孰错，真主至知，他是最终的归宿。

开端

奉普慈特慈的真主之名

【注释】作者（愿主喜悦之并裨益我们）说：奉普慈特慈的真主之名。

“开端”虽然是人类的行为，但人类和人类的一切行为，都归属于真主的行为，而真主的所有行为又都源自于他的名讳和他的共之不合、分之不开的属性，所以作者贸然使用了真主之名（بِسْمِ اللَّهِ）而没有直提真主（بِاللَّهِ）。有人说，没有直提真主是以防有人误解为发誓。其实根本不必，因为这是刚刚开端，无需誓言，这个顾虑可以打消。

باء，这个介词为求助之意。真主说：“我们只求你佑助。”（1:5）说明真主已经允许了以他而求佑，尤其以他的名称求佑。有人提出质疑，说用来表示求助之意的باء只能缀在工具前面，比如：قَطَعْتُ بِالْقَدُومِ（我用斧子砍了）。而将真主的名字作为开端的工具是一种失礼。但真主既然已经允许，那么这种质疑便不攻自破。反而是这种求助，体现出了作为被造物的人类在实践自己行为时对真主的绝对需求。

الله是原始性专有名词^①，为独具一切完美属性且无染于一切

①专有名词有两种：

原始性专有名词（العلم المرتجل）：从最初就作为名称使用的名词。

非原始性专有名词（العلم المنقول）：作为专有名词之前在其它方面使用过的名词。

缺点的必存本然所独有。

الرحمن和الرحيم是رحمة中派生的两个名词，是真主的无法通晓又无法弃之的属性，即我们要相信真主具有慈爱的属性，但同时也要确定，我们从慈爱一词中所理解的内心的柔和等意义与真主无关，这正是先贤的主张。相比较而言，الرحمن比الرحيم更具概括性。因为这种慈爱普及了所有的信士和非信士、顺者和逆者、公民和非公民，也涵盖了今世和后世。而الرحيم却不一样。它是专属于信士的慈爱。真主说：“他是特慈信士的。”（33:43）

这句开端词中，关于真主的事物在不断的局限化，开始的الله一词包含了所有的恩威属性，接下来的الرحمن只代表了所有关于恩的属性，而الرحيم又进行了第三轮的局限，只代表了局限于信士的慈恩。所以这句话从关于真主的层面上讲是在不断下降，而从我们的角度来讲，是在不断升华。阿卜杜·格尼^①在其著作《圆满的目标》^②中也这般表述，不过稍有简略。

①阿卜杜·格尼 عبد الغني النابلسي：（伊历1050—1143）诗人，作家，苏菲，哈奈斐派学人，生于大马士革，游学于巴格达、巴勒斯坦、埃及等地，著作颇丰。

②《圆满的目标》：《المطالب الوفية》

源来

这是伊玛目艾布·贾法尔·塔哈维所传述的内容

【注释】这是被人们奉为楷模的学者所传述的内容。

正文中الامام一词显然是后人追加的封号，这已经成了后辈子弟约定俗成的习惯，是为了提升作者的身价，让其结合他们对作者的认知和印象。我之所以这么说，是因为真正完美的人非常忌讳以颇有自视清高之嫌的词语来描述自身，他们只会看到自身的缺陷，在他们眼里，别人才是完美的。因为在一个真正完美的人眼中，所有人都是完美的，有缺陷的只是自己，而在一个有缺陷的人眼中，所有人都是有缺陷的，只有他自己才是完美的。愿真主让我们察觉自身的缺陷，并努力去修复它，而对别人的缺陷加以忽视。

若认为那个词出自作者笔下，也无不可，那是将获得的恩典昭示于人，以显示对广施洪恩的真主的感恩不尽。学者们早已声明：在某些特殊的情况下，为某些合法的目的，而去赞扬自身，是可以的。但此时所赞扬的对象，不是人性，而是心灵。推布拉尼^①和艾布·努艾木^②记载了这样一件事：有一天，哈里发欧麦尔

①推布拉尼 أبو القاسم طبراني: (伊历260年—360年) 叙利亚人士，大圣训学家，著有多部圣训集。

②艾布·努艾木 أبو نعيم الاصبهاني: (伊历336年—430年) 沙斐尔派学人，前述推布拉尼之弟子，圣训学宗师级人物。

在演讲台上说道：“万赞归主，是他将我提拔到了万人之上。”

下来后有人跟他说，不该这样，他说：“我这么做，只是为了展示对真主的感恩。”沙兹里^①曾说：“对我来说，当代学者的知识已毫无可取之处，我阅读他们的著作，不过是为了找出那些真主赐予了我而没有赐予他们的知识，然后由此而感谢真主。”

艾布·贾法尔·塔哈维，被称为塔哈维（الطحاوي）是由于他出生于埃及南部一个叫塔哈的村子。他传述可靠，品格高尚，是法学权威，学界泰斗。出生于伊历229年，另一种说法是伊历239年，归真于伊历321年。起初跟随舅父穆孜尼^②学习沙斐尔派法学，后来放弃舅父的学派，改学哈奈斐派法学，跟艾布·贾法尔·艾海迈德^③学习，伊历268年去了叙利亚，相遇艾布·哈兹姆^④，便随他学习，聆听教诲。

他的主要著作有：《古兰经中的律法》二十余册；《言行奥义》；《言行释难》；《塔哈维简明法学》；《大汇集注释》；《小汇集注释》；《大条约》；《小条约》；《中条约》；《讲座记

①沙兹里 أبو الحسن الشاذلي: (伊历571年—656年) 砂兹林耶苏菲教团长老。生于砂兹里，后居于亚历山大，未留下书面作品。

②穆孜尼 أبوإبراهيم المزني: (伊历175年—264年) 埃及人，伊玛目沙斐尔的弟子之一，沙斐尔学派的领袖人物，等同于哈奈斐学派的穆罕默德。著述颇丰。

③艾布·贾法尔·艾海迈德 أحمد جعفر أبو جعفر: (伊历约200年—280年) 圣训学家，法学家，哈奈斐派学人。是塔哈维的第一任哈奈斐学派老师。

④艾布·哈兹姆 أبو خازم: (伊历?—292年)，哈奈斐派学人，师从尔萨·本·艾巴尼，著有遗产学等多部著作。

录》；《遗嘱》，《遗产学》；《反驳“隐断者”一书》；《大历史》；《艾布·哈尼法的功勋》；《诵读学》一千余页；《法学稀有条例》十册；《奇谈》十余册；《麦加地区的律法》；《战利品分配》；《反驳尔萨·本·艾巴尼》；《反驳艾布·奥百迪在血统分歧中的错误》；《库法学派的传述分歧》；《法学家的分歧》；当然，还有著名的《塔哈维教典》^①。

艾布·优努斯^②说：“塔哈维是一个传述可靠，立场稳定的法学家，是一个举世无双的学者。”

伊本·阿萨凯尔^③、伊本·诏兹^④和伊本·阿卜杜勒·宾勒^⑤

①依次为：《مختصر الطحاوي》；《مثل الآثار》；《معاني الآثار》；《أحكام القرآن》；《شرح الجامع الكبير》；《شرح الجامع الصغير》；《الشروط الكبير》；《الشروط الصغير》；《نقض كتاب المنلسين》；《الفرائض》；《وصايا》；《المحاضرو السجلات》；《الشروط الوسطى》；《تأريخ كبير》；《منقب أبي حنيفة》；《القراءات》；《النوادر والحكايات》；《الرد على عيسى بن أبان》；《حكم أراضي مكة المشرفة》；《قسمة الفيء والغنم》；《اختلاف الروايات على مذهب الكوفيين》；《الرد على أبي عبيد فيما أخطأ في اختلاف النسب》；《اختلاف الفقهاء》；《العقيدة الطحاوية》。

②艾布·优努斯 أبو يونس：（伊历？—348年）埃及人士，圣训学家，历史学家。著有《埃及学者传》。

③伊本·阿萨凯尔 ابن عساكر：（伊历499年—571年）大马士革人士，沙斐尔派学人，著名的历史学家、圣训学家、法学家。著有《揭露被迫给艾什阿勒的作品中的谎言》、《大马士革史》等作品。

④伊本·诏兹 أبو الفرج بن الجوزي：（伊历510—597）巴格达人士，罕百里派学人，著名的历史学家、经注学家、圣训学家。著作等身。弟子有伊本·泰米耶，伊本·古达麦等。

⑤伊本·阿卜杜勒·宾勒 ابن عبد البر：（伊历368年—463年）安达卢斯人士，原属字面派，后加入马利克学派。著名的圣训学家、历史学家、法学家。

说：“除了精通所有学派的法学主张之外，塔哈维还是最了解库法人历史的学者，培养了很多的知名弟子，其中有伊本·穆足佛尔^①；推布拉尼；伊本·穆古勒伊^②等等。”嘎西姆^③所著的传记中也是如此。

翻阅过塔哈维传记的人，可以知道他是一个传述可信、推论可靠的人，是法学派和圣训学派共同认可的少数几个人之一，大家认可他所传述的内容，相信他传来的一切，他精通各种学科，包括原理学、法学、圣训学、先贤言行、古兰学、经注学等，并在各个领域内皆有著作流传。

在塔志·苏布肯^④所著的《沙斐尔派人物传记》中，他在介绍艾布·哈三·艾什尔勒^⑤时说：

①伊本·穆足佛尔 المظفر الحافظ ابن: (伊历286年—379年) 伊拉克人士，圣训学家。

②伊本·穆古勒伊 المقرئ ابن ابوبكر: (伊历? —381年) 阿斯白哈尼人士，圣训学家。

③嘎西姆 قاسم بن قطلوبغا: (伊历802年—879年) 埃及人士，哈奈斐学派圣训学家、历史学家、法学家。师从伊本·乎麻木、伊本·赫杰尔、恩兹等学者。弟子有伊玛目叁哈威等。著有《传记之冠》。

④塔志·苏步肯 تاج الدين السبكي: (伊历727年—771年) 沙斐尔学派人士，百科全书式学者，师从伊玛目宰海毕，在法学、法理学、圣训学、文学、传记等多个领域皆有著作流传。

⑤艾什尔勒 ابو الحسن الاشعري: (伊历260年—324年) 巴士拉人士，逊尼大众的长老，艾什阿勒学派领袖，教义学家。起先师从穆尔太兹莱学人钟巴依，后发现此学说与正道相去甚远，便宣布脱离此派，并著书反驳。他为捍卫逊尼大众之正道，功勋卓著。

我听长老（指他父亲台耿乙·苏布肯^①）说：“《塔哈维教典》所载内容正是艾什尔勒的信仰观点，除了在其中的三个问题中有异议。”

我要说：我知道马利克派学人的信仰观点是艾什尔勒派，无一例外；沙斐尔派学人的信仰观点也一样，除了几个加入了物化派^②和穆尔太兹莱^③的人——真主将不会理睬他们；哈奈斐派学人大部分是艾什尔勒派，除了几个加入穆尔太兹莱的人。罕百里派的大部分前辈学者也没有违背艾什尔勒的信仰观点，除了加入物化派的人，而罕百里学派中加入了物化派的人数多于其它学派。

我也研究了《塔哈维教典》，发现实情正如父亲所述。塔哈维声称这本经的内容正是原汁原味的艾布·哈尼法、艾布·优素福和穆罕默德的信仰观点，其实他是做了一些改进的。后来我翻阅了哈奈斐学派的典籍，发现我们（艾什尔勒派）和哈奈斐学派

①台耿乙·苏步肯 السبكي تقي الدين: (伊历683年—756年) 伊斯兰的长老，著名的教义学家、法学家、法理学家，是上文所提塔志·苏步肯之父。原文中记述错位，将父子倒置，译者经查询确定之后，加以更正。

②物化派 المجسمة: 教义学思想之一，他们主张以جسم描述真主，将真主物体化。之所以说是思想而非派别，因受物化思想影响的派别不止一个。如凯拉米耶、黑纱米耶等。

③穆尔太兹莱 المعتزلة: 教义学派别之一，前期为捍卫伊斯兰信仰功不可没，但因受希腊哲学影响太深，主张理性之上，并以“公道与认一派”自居，与逊尼大众天启与理性并重的主张互不相容，从伊玛目艾什阿勒开始，就广受逊尼大众学者的反驳。

之间只在十三个问题上观点不同，而且其中只有六个是真正意义上的分歧，其它的都是表象分歧。而真正分歧的那六个问题，也不至于将观点不同的彼此断为悖信或异端。艾布·曼诉勒·巴格达迪^①，和双方的很多学者都声明了这一点。其实我觉得这很明显，无需声明。

伊本·阿萨凯尔说：“这两派的学者，虽然在某些问题上有所分歧，但所有人都认可的一点，便是不将彼此断为悖信。其它的派别可不是这样的，当他们因丑恶的私见和途径而产生分歧的时候，便会将彼此断为悖信，并且急于与反对者撇清关系。”

我说：这是对的，这些分歧不过是跟艾什尔勒派内部的分歧一样，所有人都打着艾什尔勒的旗号而论辩，借他的宝剑而相互杀伐，但你却看不到一个人将反对者斥为异端。

然而，这十三个分歧也并非完全出自于两派的始祖——艾什尔勒和艾布·哈尼法，详情后面将会提到。但愿我的判断是正确的。

^①艾布·曼诉勒·巴格达迪 البغدادي منصور أبو: (伊历?—429年)，著名的教义学家、法理学家、法学家、历史学家。

原著序

这是对伊斯兰教逊尼大众信仰的阐释，讲述圣教的法学家艾布·哈尼法、艾布·尤素福、穆罕默德为代表的学者团队所信仰并以此敬奉真主的宗教原理。

○ 【注释】这里主要阐释的，是秉承着穆罕默德和他的弟子们以及所有拥护者的方针之人的信仰。

乃支姆^①在其《通晓比拟》一经中说：“逊尼大众的路线指的是圣人和其弟子的路线，那是各个时代的穆斯林大众所证明了的，秉承这一方针的人，自然是在正确的道路上，是七十三伙教民中唯一得救的一伙。在一段由四大圣训集记载、由提尔密兹^②认证的圣训中，艾布·胡莱勒传来说：圣人曾说：“犹太人分裂成了七十一伙，基督徒分裂成了七十二伙，而我的教民会分裂成七十三伙。”这段圣训还有很多不同的传述系统，其中有阿布顿拉·本·阿穆尔的传述，这条传述系统中圣训内容有所增加：圣人接着说：“除了一伙之外，其余的都会进入火狱。”弟子问：“获救者是谁？”圣人说：“秉承我和我的弟子的方针的

①乃支姆 النجم الدين الغزي: (伊历988年—1061年) 大马士革人士，沙斐尔派学人，教义学家，著述颇丰。

②提尔密兹 أبو عيسى الترمذي: (伊历209年—279年) 著名圣训学家、历史学家，著有《提尔密兹圣训集》等多部著作。

人。”提尔密兹将这段传述划归为优良圣训。其中还有穆阿威耶的传述，在这条传述链中，圣人说：“七十二伙都会进入火狱，只有一伙能入天堂，那就是大众。”艾布·达伍德^①等人收录了这条线索的传述。其中还有伊本·安巴斯的传述，在这条传述链中，圣人说：“除一伙人之外，其余的都会进入火狱。”有人问：“获救的是哪一种人？”圣人抓住他的手，说道：“是大众。所以你们要紧握真主的绳索，不要自搞分裂。”伊本·马哲^②等人收录了这段圣训。阿卜杜·格尼所著的《方针注释》^③中也这样记述。

艾布·哈尼法，名为努尔曼·本·萨比提^④，库法人，凭借真主的特殊提携，他成了法学领域内分类、编辑和著述的第一人。他出生于伊历80年，正是圣门弟子的时代，有人说他出生于伊历71年，还有人说他出生于伊历63年，他遇见过很多的圣门弟子，如艾乃斯·本·马利克；阿米尔；赛海里等。他生活于圣光笼罩的再传弟子时代，跟他们学习，和他们一起颁布判令。

①艾布·达伍德 داود أبو: (伊历202年—275年)著名圣训学家，著有《艾布·达伍德圣训集》等多部作品。

②伊本·马哲 ابن ماجه: 《伊历209—273年》沙斐尔派学人，著名圣训学家、经注学家、历史学家。著有《伊本·马哲圣训集》等。

③《方针注释》: شرح الطريقة

④努尔曼·本·萨比提 نعمان بن ثابت: (伊历80年—150年)库法人士，著名法学家、教义学家、圣训学家，伊斯兰法学编排研究第一人，师从诸多再传弟子。哈奈斐学派创世人，被尊称为大伊玛目。

艾布·尤素福，是艾布·哈尼法的大弟子，是在哈奈斐派教法原理领域内的第一个著述者，他还口授教法律例，并加以传播，他将大伊玛目的学识传遍了海内外。亡于伊历202年，有人说是伊历181年，享年87岁。

穆罕默德，是大伊玛目的二弟子。他写了很多传世巨著，起先跟随大伊玛目学习法学，后来又跟随师兄艾布·尤素福学习，他还从伊玛目马利克^①、伊玛目扫勒^②、阿穆尔·本·第纳尔^③等人上传述了圣训。据传，伊玛目沙斐尔^④说：“我从穆罕默德身上获取了一峰骆驼所能载运的知识，我从来没有见过像他那样幽默的胖子，令人怀念。”据传，艾布·奥百迪说^⑤：“我没见过有人比穆罕默德更了解真主的经典。”他亡于伊历189年，享年58岁。嘎西姆所著的传记中也是如此。其实这几人根本无需介绍，要想全篇介绍，必定会让指头僵硬。愿真主喜悦他们全部。

①马利克 مالك بن أنس：（伊历93年—179年）麦地那人士，著名法学家、圣训学家，马利克学派创始人，著有《穆宛塔圣训集》。

②扫勒 سفیان الثوري：（伊历98年—161年）圣训学宗师，法学演绎家。弟子有伊本·穆巴拉克等。

③阿穆尔·本·第纳尔 عمرو بن دينار：（伊历45年—126年）再传弟子，当时麦加地区的长老。

④沙斐尔 محمد بن إدريس الشافعي：（伊历150年—204年）著名法学家、圣训学家、法理学家，沙斐尔学派创世人，著有多部著作。

⑤艾布·奥拜迪 أبو عبيد：（伊历110年—210年）巴士拉人士，文学家、语言学家、诗人，著有《古兰精义》等。

这是他们所信仰的宗教原理。أصول是اصل的复数形式，意义恰好与فرع相对立，اصل指的是地基或原理，فرع指的是上层建筑或细则，宗教的细则和原理的关系正好类同于树梢和树根之间的关系，宗教的细则指的是教法律例，宗教的原理指的是宗教信仰。在朱尔乍尼^①的《定义录》^②中，宗教指的是真主的一种设定，促使人类接受使者的号召。

他们以此来敬拜众世界的养主。عالمين是عالم的复数形式，是用来认识真主的所有工具的统称，指的是除真主之外的一切，包括一切不可分的粒子和组合而成的物体，还有物体的附属偶性。此处运用“世界”一词的复数形式，是为了涵盖所有的种类，因为我们习惯于将某一类别称为一个世界，如飞禽世界、植物世界、矿物世界等等，但在这所有类别当中，作者为了尊重最优越的类别又将人类提到了首要地位，于是运用了أبناء和نوعان的复数形式。

①朱尔乍尼الشيخ الشريف الجرجاني: (伊历740年—816年) 东亚人，哈奈斐派学人，师从巴拜尔提等学者，著名的教义学家、圣训学家、语言学家。

②《定义录》：《التعريفات》

三位伊玛目（愿主慈悯他们）说：凭借真主的恩典，关于认主独一，我们坚定的相信并说：



【注释】大伊玛目以及两位弟子说：关于认主独一，我们坚定地相信并说，（“诚信”一词是“我们说”的状态），诚信指不容许怀疑的断然决定。而这份坚定，是来自真主的恩典，我们对其毫无能力。**التوفيق**一词的字面意义是纠正，变成术语后，其意为真主使仆民的行为变成自己喜悦的。

论真主的独一

真主独一无偶，无同类，无匹敌，除他之外别无主宰。



【注释】从“真主”直到本经结尾，都是前文中“我们说”的表述内容，而“我们说”和它后面的所有内容，又都是前文中“三位伊玛目说”的表述内容。

真主是独一的，不是指数字意义上的一，而是指他的本然、属性和行为都无匹无偶。

“独一”是一个否定性^①属性，主要指代三个方面：

1、真主的本然独一，其意为否定真主本然的众多性，也就是真主绝对独一，根本不接受分散。

2、真主的属性独一，其意为否定真主的所有属性的同类，所以，真主的知识 and 能力不会因其对象的变化而发生改变，真主的知识 and 能力是永远独一的，而知识和能力的对象是众多的，其他的所有属性跟其对象之间的关系都是这样。

3、真主的行为独一，其意为概而论之是真主独自创造了万物，否定其他人对此有一星半点的参与。《方针注释》中也是这样。

无同类，是对“独一”属性的强调，若有同类，“独一”之说便成了空谈，并且会出现无始和有始齐集一身的荒谬情况，因

^①所谓否定性属性（صفة سلبية），其主旨是否定一种缺陷属性，如，独一，否定众多。

为凡是同类皆可相互代替，而且其中一个不能独具一种特性，若能独具也就不算是同类了。然而虚存的万物和实存的真主怎能相比？被造物和造物主之间怎有类同？腐灭者和无始者有何可比之处？消逝者和永恒者怎可同日而语？

描画只能针对有形体者，举例只能针对有同例者，然而对于独具尊威的真主，理性只能望而兴叹。赞他超绝万物，独具神威，万物不与其同，他全听而又通观，崇高绝伦。

无匹敌又是对“无同类”的强调，意为真主有绝对的行为能力，没有人可以为难他，而让他变得无能。无能是一种无法与“使存在”或“使消失”的能力并存的属性。逊尼派主张，无能是一种跟全能对立的存在性属性。

除他之外，别无主宰。《古兰经》云：“除安拉外，假如天地间还有许多主宰，那么，天地必定崩坏了。”（21:22）这段经文所暗指的冲突定律，正是真主独一的证据。因为呈现在我们眼前的不是崩坏，而是井然有序，那么幸运者自然能够知晓，天地间只有一个主宰。

我之所以说是经文所“暗指”^①的冲突定律，此事说来话长。泰富塔匝尼^②在《教典诠释》中说：“这段经文所述的只是

①暗指，而非明示。

②泰富塔匝尼 سعد الدين التفازاني：（伊历722年—792年）著名的教义学家、修辞学家、法理学家、逻辑学家。有人说他属于哈奈斐学派，有人说属于沙斐尔学派，他在两派法学和教义学中皆有著作，所以，对此不做定论。

常规性依据，主宰的众多和天地的破坏之间的不可分关系只是习惯性，而非绝对性，但实证所要求的是绝对性不可分。”说出这句话之后，他便遭到了同时代另一个学者的反驳，后来泰富塔匝尼的学生阿拉丁^①为了维护老师而说：“这位学者在对泰富塔匝尼的诽谤中，甚至不惜以艾布·穆尔尼·乃赛斐^②对艾布·哈什穆^③的定性来求证——后者因亵渎《古兰经》的证据而被艾布·穆尔尼断为了悖信。”

我觉得他说的这些话裨益丰富，所以还是引用原文。

阿拉丁继续说道：

对这个问题的正确而又透彻的解答，还是需要引证伊斯兰的权威——伊玛目安萨里^④的论述。其要旨是，真主的存在和独一方面的证据，就等于是医治心病的药，若没有良医了解体质强弱而对症下药，这药便弊大于利了。若在了解对象的理性认知能力之前便给他出示证据，那么这证据带来的更多的则是对信仰的破坏。所以对每一个人，都要以合适而独特的方式加以指导。

①阿拉丁 علاء الدين البخاري：（伊历779年—841年）教义学家，泰富塔匝尼的知名弟子。

②艾布·穆尔尼 النسفي ابو المعين：（伊历418年—508年）马图勒迪学派著名教义学家。著有《教义学之海》、《教义之基石》等作品。

③艾布·哈什穆 هاشم ابو هاشم：（伊历277年—321年）穆尔太兹莱著名教义学家。

④安萨里 ابو حامد الغزالي：（伊历450—505年）伊斯兰的权威，沙斐尔派学人，精通各种学科，著名的教义学家、法理学家、逻辑学家。著有《圣学复苏》等作品。

对于一个因袭的信仰者，不应该用证据去动摇他的信仰，因为圣人在向阿拉伯人宣教时，除了让他们相信之外，并没有提出过多的要求。他没有区分什么是因袭的信仰，什么是实证的信仰。

而对于那些冥顽不灵理智短浅的粗人，证据对他们更起不了什么作用，只能用矛头和宝剑待之。还有些人虽然有些小聪明，但还接受不了断然的理性证据。对这些人，应该用常用的一般性理论来进行治疗，而不是断然的明证。因为他们的理智尚无法承受这些，仅凭理性的参考就能获取真知的能力，真主并没有将其赐予所有人。大部分人依然是浅薄和无知的，所以他们无法承受理性的明证，好比蝙蝠的眼睛无法承受阳光。理性的明证会伤害他们，一如花香会伤害蜚螂。有诗云：“施真知于愚人，必将废之，拒答问询者，确已亏人。”而聪明人，却不能满足于简单的惯常理论，对他们则必须要示以明证。

这只是铺垫，下面直入主题：

相信真主的存在和独一，显然是每一个人的职责，先知的传播使命也是面向全人类的，自然，他的使命中也包含着跟多神教徒的辩论，而大部分多神教徒都是没有能力承受断然明证的，适合他们的只有惯常理论，他们已经习惯于接受这些惯常理论，并且都已将它当成断然证据。而伟大的《古兰经》，既包含着只有学者能够领悟的断然明证（الادلة البرهانية القطعية），也包含着普罗大

众能够接受的惯常理论 (الادلة الخطائية)。不过前者很少，而且是通过暗指 (اشارة) 的方式出现的，根据伊玛目拉齐^①的阐释，这种明证只出现在《古兰经》中的少数几段经文中。而后者，则是以表义 (عبارة) 的方式出现的。《古兰经》的这种风格，是为了充分满足大众和学者双方的证据诉求，正如经文所指：“一切翠绿的和枯槁的，没有一样不详载在《古兰经》中。” (6:59)

而那段关于冲突定律的经文，“除安拉外，假如天地间还有许多主宰，那么，天地必定破坏了。” (21:22) 正好同时涵盖了两种证据——断然明证和宣传理论。这段经文的表义所示的惯常理论是，若主宰众多，天地便会出离秩序而崩坏。但很明显，这种崩坏的必然性只是在众多主宰之间出现分歧的情况下，然而主宰之间的分歧，显然也并非是一定会发生的，因为还有另一种可能，便是众多主宰达成一致，所以，哪怕主宰众多，天地的崩坏也只是惯常规律，而非绝对定律。伊玛目拉齐在其《大经注》所说的“真主依据常规，而将可能与事实同等对待”也正是此意。

理性健全的人都知道，或然永远是或然，不会因为将其误称为断然而成为断然，可笑的是人们还将这种误称当成是对宗教的

①拉齐 伊玛目拉齐 (伊历544年—606年) 著名的教义学家、法理学家。弟子无数，著有《清净之基础》等作品。他的各种著作都是名著，代代流传。。

坚持，是对伊斯兰的支持，其实两者之间毫无关系，这种误称反而会成为诽谤者的把柄，对宗教的支持根本不需要混淆黑白，而将非断然说成断然。因为《古兰经》本身就包含了针对不同群体的不同证据标准，既有强大的断然明证，也有寻常的宣传理论。

这段经文中的断然明证是用暗指的方式表达的，正是教义学家所公认的冲突定律：若主宰有两个，那么世间的每一件事都要两个主宰共同参与，而这会导致两个主宰都是无能者，或者其中一个是无能者，个中缘由，各大教义学经典都有详论，恕不赘述^①。总之这两种结果都是理性无法认可的悖论。

要注意的是，这不是经文表义所示的那种冲突，而是经文所暗指的冲突，也就是说，冲突有两种，断然冲突和或然冲突。别以为教义学家说的每一种冲突都是断然的，经文表义所示的或然冲突跟经文所暗指的断然冲突之间根本不存在矛盾，因为，经文所暗指的所谓崩坏指的是两个主宰同做一件事，要么是两者皆无能，要么是其中一个无能，而经文表义所示的所谓崩坏指的是天地的秩序紊乱，二者之间毫无关系。假若根据经文暗指的意义，

^①如果主宰有两个，假设其中一个想让张三运动，另一个想让他静止，而运动和静止以及两位主宰的意志本身都是可能的，这种情况下，产生的结果要么是两种意欲都实现，张三既是运动的又是静止的，这是荒谬的；要么是只有一种意欲实现，证明另一个主宰的无能，或者都不实现，证明两个主宰皆无能。而无能是有始的标志，对无始的主宰来说是荒谬的。而这所有荒谬都是主宰的众多导致的，那就说明主宰的众多本身就是荒谬的。

理智是无法接受众多主宰的，自然，也就不可能有所有主宰达成一致这种说法了，但是，这并不代表根据经文的表义内容也无法达成一致，因为经文表义无法确切的证明主宰不能众多，它只能依据常规来证明，而这二者并不矛盾，所以，务必深思。

随后，阿拉丁又论述了剩余的部分，主要内容是觉得艾布·穆尔尼的观点太奇怪了，因为他竟然将一个说“经文证据是或然性”等话的人断为了悖信。

论无始与永存

原存无始，永恒无终，永不腐灭，永不终结。

【注释】真主绝对古有，并非先无而后才有，否则，便会出现循环、无穷等一系列荒谬现象。

之所以说是绝对性古有，是为了排除时间性古有，如，跟今天相比之下的昨天，便是时间性古有；还为了排除相对性古有，如，跟孩子相比之下的父亲，便是相对性古有。

古有（القدم），是比无始（الأزل）更具有局限性的一个否定性属性，因为古有，仅指没有开端的存在者，而无始，则包括没有开端的存在，譬如真主的本然，也包括没有开端的无，譬如我们存在之前的“无”的状态，便是没有开端的无。^①

真主是永恒无终的，意指不会出现“无”的状态来代替真主的“有”。因为“古有”已确定，“无”自然不再可能。永恒也是否定性属性。后面的“永不腐灭”是对永恒的解释和强调，意为他的存在不会消失。一般在死尸踪迹不存时，人们会说尸体腐灭了。永不终结，意指他的存在永不终结。一般在某个部落被消灭时，人们会说这个部落终结了。

^①除了在探究二者真正意义的地方之外，无始和古有一般都是通用的。本书也不例外，许多地方，无始和古有都同义，因没有必要分开来论。

论真主的意志

世间万物，都出自真主的意志。



【注释】世间一切，无一不出自真主的意志。意志，是靠真主的本然而存在的永恒属性，以其来指定可有可无之物的某一端。蓝噶尼^①说：

要知道，真主是具有意志属性的，这一点无人否认，不过，对真主意志的具体意义，学者们向来是众说纷纭，钟巴依派^②认为，意志是独立存在的附加属性。凯拉米耶派^③认为，意志是靠真主的本然而存在的有始属性，段拉勒^④认为：意志是真主的本然本身。而穆尔太兹莱主流学者主张，意志是知晓某件行为的利益；哲学家认为，意志是知道最完美的系统。

在我们看来，正确的主张应该是如泰富塔匝尼所说：意欲

①蓝噶尼 إبراهيم اللقاني: (伊历? —1041年) 埃及人士，马利克学派教义学大家，著有《认一珍宝》等教义学名著。

②钟巴依派 الجبائية: 穆尔太兹莱的分支之一，艾布·阿里·钟巴依的跟随者，他们的数个观点有别于穆尔太兹莱主流。

③凯拉米耶派 الكرامية: 伊本·开拉姆的跟随者，他们主张真主是物体，真主有方位等。

④段拉勒 ضرار: 穆尔太兹莱领袖之一，段拉勒派的长老，起先是瓦里力的学生，后来在创造人类行为的问题中，与师父决裂，他的主张有，能力在行为之前，后世以第六官见主等。

是用来选择其中一端的附加属性，跟所有的实有属性一样靠真主的本然而存在，因为要从一些相对的现象当中选择某个特定的现象，并在某个特定的时间之内让它发生——原本所有的现象和时间都是可能而且平等的——这需要一个用来选择和指定的属性，因为两种平等的现象不可能毫无缘由而变得不平等，真主的绝对作用性也不可能求助于外力。

提示：

1、表达意欲的两个阿语词汇“ارادة”和“مشينة”，若应用在真主方面的话，意义毫无差别，但若用在人类身上，便有区别了，假若一个男人对妻子说“أردت طلاقك”的话，休妻没有落实。但如果他说“سنت طلاقك”，他的妻子便被休了。这是因为ارادة这个词派生于“تردد”，意为要求离婚，而مشينة一词则是创建之意，意为“我创建了你的被休。”所以离婚生效。学者们在法学经籍中也这般提及。

古耐威^①说：“此说存疑，因为要真是这样的话，这两种表达方式不需要举意的配合便可以让离婚生效，但其实并非这样。所以，二者之间的区别只是，مشينة代表的是行为绝对配合的完美意

^①古耐威^①：القونوي（伊历？—770年）大马士革人士，哈奈斐学派著名教义学家，法学家。

欲，而الرادة的用途更为广泛，可以运用于完美的意欲，也就是真主的意欲，也可以运用于非完美的意欲，也就是人类的意欲。”。

2、蓝噶尼说：“逊尼大众的主张是，真主所欲的一切皆会发生，所有发生的一切皆是真主所意欲的，但不一定全是真主所喜悦的，也不全是真主命令我们做的。这正是先贤的著名主张：真主所意欲的一切皆会发生，真主没有意欲的不会发生。在这两个原则上，穆尔太兹莱持相反态度。”。

论真主不同于万物

想象无法达至真主，思维不能知其究竟，众生都不类同真主。



【注释】想象无法达至真主。وهم是وهم的复数形式，وهم是人体的一种功能，位于中脑尾端，用于感知物体的局部抽象概念，如，某人的勇敢，或慷慨。

思维不能知其究竟。أفهم是أفهم的复数形式。أفهم是从文字中理解意义。而人所能幻想和理解的一切，都是与真主格格不入的。真主是所有幻想和理解的创造者。关于真主的一切想象均来自于恶魔的教唆，若内心对这些想象产生厌恶，那才是正信的体现。

众生都不类同真主。أنام是没有原词单数形式的复数名词，意指万物。这句跟之前“想像不能达”一样，代表的是真主的一个否定性属性——跟万物相异。这万物，无论是实质性存在，还是概念性存在，都与真主的本然、属性和行为相异。真主的本然，非物体，非原质，自然也非偶性。真主的属性皆非新生。真主的行为，无人可过问缘由，也非新生能力所完成。

论真主永生

他永生不逝。



【注释】真主具有“活”的属性。“活”，是靠真主的本然而存在的无始属性，是真主的本然属性，不牵扯其它的东西，“活”，跟“存在”一样，是其它属性的基本前提。

你知道吗？作者没有谈及“存在”这个属性，因为他觉得呈现在我们眼前的一切，已足以证明真主的存在。《古兰经》云：“他们族中的使者说，‘难道对于真主——天地的创造者——还有怀疑吗？’（14:10）又云：“如果你问他们：‘谁创造了天地？’他们必定会说：‘真主。’”（31:25）

所以，真主的存在早已镶嵌在人的天性中，正如经文所指：“真主赋予人的本性。”（30:30）还如圣训所指：“每一个人都秉承着天性而出生。”所有使者的使命都是传播和阐释“认主独一”，所以他们的所有言论和依据都归结在“认主独一”的言辞上：“万物非主，唯有真主。”他们并没有命令教民说：“真主是存在的。”他们的目的只是彰显真主的唯一受拜性，而推翻民众的假想主宰，因为民众是这样说的：“这些偶像是在真主那里替我们说情的。”（10:18）还说：“我们崇拜他们，只为他们能使我们亲近真主。”（39:3）而且，真主的独一能更强烈的体现真主的存在。所以作者开篇便讲独一论。

真主的“活”，原存无始，同样也永恒无终。正如作者所明示：“他永远不会死亡。”因为古有已经确定，消逝自然不再可能。

论真主据本自立

他独立掌控世界，并且无眠无休；他创造万物，却对万物毫无所求；他供养众生，却并不因此而感到疲惫；他能毫无惧怕的使万物死去；也能毫无困难的使万物复活。



【注释】独立的，意指真主据本自立，表示真主无求于位置和安置者，真主清高于这一切。作者运用夸大词型——قيام，为了提示真主不但据本自立，并且独掌万物。

作者后面又用“无眠”进行强调，意指真主不会遭遇动物难以脱离的睡眠。睡眠是在动物身上出现的一种状态，脑神经由于不断上升的湿气而出现松弛，以至于感官完全失去知觉。

真主绝对清静于这种状态，因为具备此缺点的人，他的“活”是不完美的，他的保护和掌控自然也是漏洞百出的，而永生并且独掌万物的真主又怎么会面临这种状态呢？的确，睡眠和疲劳无法侵犯他。

他创造万物，但绝不是对万物有所需求。他白白供养众生，但绝不是因为有这个责任。当寿限降临，他会让万物死去，绝无一丝恐惧。当他意欲复活众生时，便会毫无压力的复活他们。因为需求、责任、害怕、压力等等都是缺点，真主与缺点无关。

论尊名与属性

真主同其属性在造物之前便是无始，万物的存在并未给真主附加一条本不存在的属性，真主同其属性原本无始，将来无终。

真主并非造物之后才获造物者之名，他在尚未创世时便已是创造者，被养育者尚未出现时便已是养育主，被造物不存在时便已是造物主，如同复活死人后被冠以复活者之名，在复活之前他也是复活者，同理，他在造物之前便是造物者。一切，都因为真主之万能，万物皆有求于真主，万事于他，易如反掌。

○ —————

【注释】你知道吗？对习惯以“造物”^①来表达的行为属性的分歧由来已久，如，造物，供养，使死，使活，等等。马图勒迪耶学派主张这些行为属性都属于无始属性，因为大众公认真主是万事万物的创造者和根本起因。万物是真主的“造物”属性施展的结果，倘若没有“造物”这个属性，那么真主是万物的创造者一说岂不成了谬论？因为假若属性不存在，属性的结果又怎么可能存在？譬如知识跟学者，没有知识何称学者？所以，“造物”这一属性肯定是真主的无始属性，因为有始属性无法靠真主的本然而存在。

《主旨详释》^②一经中说：

①造物 التكوين：真主的八大属性之一，是所有行为属性的统称。

②《主旨详释》：《شرح المقاصد》

“造物无始说”被认为是马图勒迪长老和其拥趸的主张，而马图勒迪耶学人又认为这是艾什阿勒长老之前的学者的主张，他们甚至说：“艾布·哈尼法和塔哈维所说的‘被养育者出现之前他便是养育主、被造物存在之前他便是造物主’等这些话，正是对造物无始说的暗示。”所以他们一致决定确立“造物无始说”，并认为这个属性跟全能属性是有区别的，也非造物者本身，而且，这个属性的无始并不能导致被造物的无始。

艾什阿勒学派则主张造物属性为有始属性，因为它不过是指“全能”属性的具体施展，而所有的施展都是有始的，伊本·乎麻木在其《与时俱进》^①一书中说：

对于行为属性的问题，艾什阿勒学派和哈奈斐学派之间一直都有分歧。它指的是一系列可以产生结果的属性，这些属性的名字根据所造成的结果而定，这些属性与“全能”无关，但可以统称为“造物”。如果产生的结果是被造物，那么真主就是造物主，这个属性被命名为造物；如果产生的结果是给养，那么真主就是供养者，这个属性被命名为供养；如果结果是生命，真主便是赋予生命者；如果结果是死亡，真主便是夺取生命者。所以，

^①《与时俱进》：《المسيرة》

自马图勒迪的时代开始，哈奈斐学派的后辈学者都宣称这种属性是一个独立于其它属性的无始属性，但是包括艾布·哈尼法在内的前辈学者没有明示过这一点，不过他们说过“真主在造物之前便是造物者，在供养之前便是供养者。”后辈的学者正是从这些言论中总结出了“造物”的属性，并为此多方引证。

艾什阿勒派认为，上述所谓的“造物”所涵盖的一切属性正是“全能”的属性，不过就是对象不同而已，比如造物，正是全能的属性所为，不过是针对被造物；比如供养，也正是全能的属性所为，不过是针对施与给养。而哈奈斐派后辈学者的言论其实并没有否定这一点，他们的言论和证据并不能说明“造物”是一个有别于“全能”的独立属性。至于将“造物无始论”归属给前辈学者，这一点有待商榷，尤其是根据塔哈维的传述，艾布·哈尼法的言论中也有部分是支持艾什阿勒学派的观点的。

随后他引述了正文中所载的塔哈维的原文。

伊本·乎麻穆接着说：

塔哈维所说的“一切皆因真主之万能，”是对“真主在造物之前便被称为造物主”这一观点的推理，意指真主之所以在造物之前被称为造物主，是因为真主原本就具备造物的能力，所以在被造物还未存在的状态下，造物主的名称自然归具备造物能力者所有，这正符合艾什尔勒学派的主张。一切机遇皆归真主。

《圆满的目标》^①中说：“关于‘造物’的属性，正确的主张是将其归属到‘全能’和‘意欲’两大属性之下。”

① 《圆满的目标》：《المطالب》

论经文“万物不与其同”

他无求于万物。“万物不与其同，他是全听的，全观的。”
(42:11)



【注释】他无求于万物，万物却无他不可。“万物不与其同，他全听又通观。”（42:11）

《光辉明灯》^①一经中说：

مثل有三种解释：①同类，②事物本身，③附加，其复数形式为مثل، أمثال的描述对象不限性数，可描述阳性、阴性和复数，如：هو مثله، هن مثله。《古兰经》云：“难道我们要相信跟我们一样的两个凡人吗？”（23:47）有人认为，“万物不与其同”中的مثل跟这节经文当中的一样，意即任何物不像他的属性，并认为相比于将其定为附加，采取这种解释更为可取，因为定为附加是违背直观的。有人认为，其意为任何物不同于真主的本然，如人们惯常说：像你这样的人会发现美；像你这样的人不会干这等事。其意为你也属于这等人，还如经文：“像那些在黑暗中的人。”（6:122）意为他也在黑暗中。

مثل作为附加之用的例子是：“如果他们相信就像你们所相信

① 《光辉明灯》：《المصباح المنير》

的。”（2:138）即他们相信你们所相信的，这里的“像”是附加。伊本·者尼^①说：惯常所说的“像你这样的人不会这么做”中的“像”是附加，意为你不会这么做。

他接着说：尽管如此，其本意也并非如他们所说是纯粹附加，其本意为：“你属于做某些事的那一类人。”因为同类的存在能更强调某个属性的确立。他若独自具备某件属性，改变的可能性是存在的，但若有同类，则会更加确切和持久。有诗云：“精湛如我，剑无虚落。”

若将مثل解释为本然，那么“万物不与其同”的原意不言自明。任何本体不像真主的本然，任何属性不像真主的属性。因为其意为“任何物不像他。”将مثل定为附加的话，同样也是此意。

若将مثل解释为同类，则是运用假设的方式。意为假若真主有一个同类——其实真主清高于此——那么任何物也无法和他的同类相比拟。如《古兰经》所云：“你说，如果至仁主有儿女，那么，我是首先崇拜其儿女的。”（43:81）意为假设有这种事的话。其实这种假设是不存在的。

若将مثل解释为本然，كاف则要发挥其本身意义，拜达维^②在其

^①伊本·者尼 ابن جني:（伊历？—372年）阿拉伯语语言学家。

^②拜达维 قاضي البيضاوي:（伊历？—685年）沙斐尔派学人，著名的经注学家、法理学家、法学家。各种学科内皆有名著流传。

经注中首先便选择这种观点，不过，之后他又强调كاف为附加。噶堆·宰凯勒亚在其为《拜达维经注》^①所作的详释中，引用泰富塔匝尼的言论对拜达维所持观点的意图进行了说明。泰富塔匝尼的原话如下：

“任何物不像他的本然”和“任何物不像他的مثل”是同一个意思。意为万物根本无法比拟真主的同类，又何谈比拟真主？这并不是说真主有同类，如我们所说的“跟长官一样的人不会这么做”，这并不是指确实有个跟长官一样的人存在。所以，经文意义为：真主的同类的同类都是不存在的，更何况是真主本身的同类？同类的同类也是同类，那么，对同类之同类的否定，自然也是对同类的否定。

我见过一篇文章，作者声称是大长老穆哈引丁^②的言论：

真正领悟了“万物不与其同”这节经文精神的人，永远不会去钻研真主的本然，我所见到的每一个以思想家自居的学者，无一不在运用思维来钻研真主的本然，还宣称自己是在清净真主，

①《拜达维经注》：《تفسير البيضاوي》

②穆哈引丁 محي الدين بن عربي: (伊历560年—638年) 安达卢斯人士，著名苏菲大师，著作有《麦加的启示》等。弟子有伊本·艾萨克尔，恩兹等。常年云游，葬于大马士革。

就连安萨里也莫能例外，不过他在临终前算是知返了。真主赐予我的洪恩之一便是保护我不去钻研他的本然，我只通过经训和体悟来认识真主，在这个领域内我的思维是凝固的。我的思维由此而对我感恩不尽：“万赞归主，他通过你保护了我，没有在不该使用的领域内使用我。”那是我们原来达成的一个协议，我曾答应过我的思维，不会在真主的本然中让他受累，它也答应我，在其它的领域内为我尽心尽力。感谢真主，能让我在其天赋的本职工作中使用思维。

论全知与前定

真主同知造物，并设定命运，定制寿限，众生的所有行为，在众生被造之前便为真主所知，真主命其顺从，禁其违逆。

万物皆以真主的前定和意志而运行，真主的意欲畅通无阻，而众生的意欲举步维艰，除非真主意欲。真主所意欲的事项皆能实现，真主所没有意欲的事项不可能出现。

○——

【注释】真主造物的顺序是先知晓，然后意欲，然后运用能力创造之^①。并为众生设置善恶之命运，规定寿限，让其得以完全享用注定的给养和寿命，所以，每个人只能享有自己的给养，每个人也只能在注定的时限内由于注定的因素而死亡。

这是对穆尔太兹莱的反驳，他们基于自己的荒谬原则，认为非法之物不是给养，被杀之人并未寿终。可是真主说：“大地上的动物，没有一个不是由真主担负其给养的。”（11:6）而且大家有目共睹，这世上有很多动物专吃非法物，假若非法物不算给养，《古兰经》不是有违事实了么？真主还说：“每个民族都有一个期限，当他们的期限到来的时候，他们不能耽延一刻，当其未来的时候，他们也不能提前一刻。”（7:34）真主还说：“

①此为造物时运用属性的次序，而非属性本身的次序。

真主的定期一旦来临的时候，是绝不延迟的，假若你们知道。”

（71:4）同时，杀人是凶手的行为，而死亡是死者的状态，是在凶手的行为之后由真主创造的。孟俩·伊利亚斯^①在其给《教典诠释》所作的旁注中如是说。

创造万物之前，万物的行为对真主并不陌生，他通晓众生将来所要做的一切。

全知是真主的本然属性，无始而存，可用该属性揭晓所有的可知资料。真主通晓众生，他的知识不会遗漏天地中的一丝微尘，他的知识甚至涵盖了所有的总体和细节、存在物和非存在物、可能的和不可能的。他全知万物的本体和属性。

真主命令人们顺从，并以慈悯相许，他禁止人们违抗，并以刑罚恫吓之。

宇宙万物皆以真主的命定和意欲而运行。如真主说：“真主是万物的创造者。”（13：16）真主还说：“他创造万物，并加以精密的注定。”（25:2）真主还说：“真主创造你们，和你们的行为。”（37:96）

真主的意欲畅通无阻，人类的意欲只有在符合真主的意欲时才能实现。真主所意欲的一切都能实现，真主所不意欲的绝

①孟俩·伊利亚斯 المنلا إلياس：库尔德人士，沙斐尔派学人，教义学家，法学家，法理学家。《教典诠释》的旁注者之一。

不会发生。即真主的意欲一旦针对某物的存在而施展，那件物体便会存在，因为在真主的知识中，他的存在已被确定。若真主的意欲针对某物的不存在而施展，那件物体便不会存在，因为在真主的知识中，它的不存在已被确定。此番论证包含着对穆尔太兹莱的反驳，他们认为，真主意欲的只是人们对他的顺服，人们所犯的一切罪恶都是人们违背真主的意欲而独自意欲的。可是真主说：“除真主意欲外，你们绝不意欲。”（76:30）所以，若人们意欲了犯罪的话，根据这段经文，那同样也是真主的意欲。

论真主的引导和误导皆出自意欲

出于慈恩，真主会引导他所意欲之人，并且加以保护。出于公正，真主还会误导他所意欲之人，并且会加以抛弃和磨难。他清高于匹敌和同类，无人可驳回真主的决定，无人可更改真主的判决，无人可违背真主的定夺，我们确信前定，并认定一切都来自真主。



【注释】真主会将意欲引导之人引向正途。

伊玛目拉齐在其《大经注》^①中说：

引导指的是指引到可达目的的道路上，不管实际到达与否，都可使用引导来表述。正如经文所云：“你必定不能是使你所喜爱的人遵循正道。”（28:56）又云：“至于赛莫德人，则我曾引导他们。”（41:17）不过，大部分情况下，人们在实际达到目的的指引中使用引导一词，正因为如此，逊尼派前辈学者主张引导的定义只是创造到达正途。

《经意解密》^②中说：“引导是实际让人到达目的的指引。”

① 《大经注》：《التفسير الكبير》

② 《经意解密》：《الكشاف》

拉齐对其进行了反驳，后来有人出来反驳拉齐，又有人出来反驳拉齐的反驳者。不过那只是一些无谓的争论，不值一提。

他会给意欲保护的人给予保障，保障指的是一种能力，可促使主人在有能力犯罪的情况下主动远离罪恶。

他会保佑意欲保佑之人，**عافية**指真主对仆人的一种保护。

这些都出自慈恩。

真主会误导所意欲误导之人——误导是引导的反面——还会对所欲之人放弃援助并用罪恶考验之。这是出自公正和公道。

阿卜杜拉·罕达迪^①在其《哲理汇集》^②一书中说：

至于万物跟真主的关系，每一个人都不能脱离两种圈子之一，要么在慈悯的圈子中，要么在奥秘的圈子中，今日在慈悯圈子中的人，明日将会进入隆恩的圈子，今日在奥秘圈子里的人，明日将会进入公正的圈子。

那本经的注者详释如下：

真主具有慈悯方面的一系列无始属性，如慷慨，大方，关

①阿卜杜拉·罕达迪 **الحمد لله**：（伊历1044年—1132年）也门人士，沙斐尔派学人，文学家、诗人。著述颇丰。

②《哲理汇集》：《**حكم**》

怀，善待，还具有公正方面的一系列属性，如管制，误导，报复。真主根据意欲将被造物分为两种，一部分用来彰显真主的慈悯性属性，但也并非绝对，偶尔还是会彰显出真主的奥秘和公正，一部分用来彰显真主的蕴含奥秘的公正性属性，但也非绝对，偶尔还是会体现真主的慈恩，而后始造万物，每一个人都轻易的成为了先前被安排的样子，后来末日成立，先前在慈悯圈子里的人借真主的隆恩而获得了无限的恩典，先前在公正圈子里的人们凭真主的公正而面临无穷的磨难。所以，得到机遇享受恩典者皆应该夸赞真主，遭遇不幸饱受磨难者皆应归咎自身。

真主清高于一切匹敌和同类，他的不可撤销的定夺无人可违，他的精密无比的判决无人可改，即任何人都不能更改或是撤销真主的判决。一般在有人更改了前人的判决时，人们常说：عَقِبَ الْحَاكِمُ عَلَى حَكْمٍ مَنْ كَانَ قَبْلَهُ。即无人可以更改或撤销真主的判决，因为他掌控着众仆。没有人可以违抗他的决定，他是至强而至睿的。

我们归信一切前定，无论善恶，不管甘苦，我们确信一切都来自真主那里，一切全凭真主的意欲。

论使者的名称和属性

穆罕默德是真主的被选拔的仆人，被提拔的先知，荣获尊宠的使者。

○ —————

【注释】（三位伊玛目说：）我们还要说：先知穆罕默德是真主的被选拔的仆人，穆罕默德是先知的最著名的名讳——先知名称众多，有人认为有一千个名称，有人认为有三百个，有人说有九十九个。محمد是一个非原始性专有名词，是重母型词汇حمدا中派生的被动名词，以此相称，是因为先知广具美德。在先知出生后第七日，凭真主的默示，祖父阿卜杜勒·穆团利布为先知取此名讳，后来有人问：“为何取此名，而不取祖先的名讳？”他回答说：“我希望他能获得天地中人的赞誉。”而后真主以前定中的方式达成了他的夙愿。在先知之前，任何人都未取此名，而当先知的时代临近时，在犹太、基督教徒对先知的描述下，人们纷纷给孩子取名穆罕默德，希望能获得圣品的殊荣，其实真主最清楚圣品会花落谁家，部分学者称当时取名穆罕默德的人有十五个之多。

真主的仆人。之所以提前仆人这一角色，其一是为了执行使者的命令，如在健全圣训中所述：“你们不要吹捧我，如基督徒吹捧尔萨一般，你们应该说是真主的仆人和他的使者。”

其二，是因为先知首先是一个仆人，后来才成了使者。

其三，表明使者并不以仆人的身份为耻，反而以此自豪。

其四，仆人是在真主那里最受喜悦和最有价值的称谓，正因为如此，真主在最荣耀的场合都以“仆人”称呼使者。如在提到《古兰经》的颁降时说：“他将经典降示于他的仆人。”

（18:1）；“他降示准则给他的仆人。”（25:1）。在提到祈祷时说：“真主的仆人起来祈祷时。”（72:19）

在提到夜行和启示时说：“赞美真主，他在一夜之间，使他的仆人从禁寺行到远寺。”（17:1）；“他把所应启示的启示他的仆人。”（53:10）假若使者拥有更尊崇的身份和称号，在这些荣耀的场合，真主就不会再以仆人相称。

其五，提防描述先知时的过分，先知尽管获得了诸如受选拔、受提拔、受尊崇、至圣、众先知之领袖等等头衔，但他依然不失为一介仆人。

其六，真主的主宰性和养育性是专归真主的属性，而为仆的属性是归众生的，以此描述先知，暗指真主的绝对完美和众生对真主的绝对需求。

被选拔的人，是“仆人”一词的定语，意为使者被选拔于精英之中，伊本·马哲和提尔密兹记载了一段圣训：先知说：“真主从易司玛仪的后代中选拔了凯纳纳部族，从凯纳纳部族中选拔了古莱氏部落，从古莱氏部落中选拔了百尼·哈希姆家族，从百尼·哈希姆家族中选拔了我。”

真主的先知。نبي被派生于نبوة一词中，意指高品，即先知在

真主那里拥有崇高的品级；或派生于消息一词，即真主给使者昭示了幽玄，让他知道自己是一位先知，所以使者是一位发布消息或传达使命的先知，他会预告真主昭示他的一些事件。先知的定义——正如伊本·哈介尔·海泰米^①所说——是“获得启示但未受命传达的男性公民。”

被提拔的先知。是先知一词的定语，**مجتبى**这个词，词型词义皆与前文**مصطفى**一样。

真主的使者。伊本·哈介尔·海泰米将使者定义为“获得启示并受命传达的男性公民，无论受降经典与否，无论自身受降经典抑或是受命宣传前人的经典，无论所降经典是否废止前人的教义。使者比先知更具局限性。”

受尊宠的使者。因为他获得了真主的尊宠。

①伊本·哈介尔·海泰米 **ابن حجر الهيتمي**：（伊历909年—974年）沙斐尔派学人，著名的教义学家、法理学家。著述颇丰。

论使者之封印

他是众先知之封印，众虔士之首领，众使者之领袖，化育主之挚爱。他的圣品之后，一切获得圣品的宣称，皆出自私欲而属于迷邪。他的使命面向众生，他是真理正道的使者。

○ —————

【注释】穆罕默德是众先知的封印者，《古兰经》云：“而是真主的使者，和众先知的封印。”（33:40）穆斯林圣训集记载，先知说：“众先知以我而终结。”

众虔士的首领，虔士意为敬畏之人。

拜达维在其经注中说：

敬畏意指严防。教义中一般指代保护自身免于后世遭殃。

敬畏有三个级别：

初级，通过防止以物配主而保护自己免遭永世酷刑，正是这节经文所指：“使他们坚持敬畏的言辞。”（48:26）

中级，令行禁止，防止所有罪恶，包括小过。教义中所谓敬畏，一般指这一种。正是这节经文所指：“假若各城市的居民，信道而且敬畏。”（7:96）

高级，剔除一切杂念，全身心皈依真主。正是这节经文所指的真正敬畏：“你们当真实的敬畏真主。”（3:102）

众使者的领袖。据《圣训小集》^①、伊玛目艾哈麦德的圣训集、提尔密兹、伊本·马哲等经籍所载的圣训，艾比·赛尔迪·胡德利传述，先知说：“末日，我将是阿丹的后裔的领袖，绝非自我标榜。‘荣耀’的旌旗将在我手中飘扬，绝非自我标榜。在那日，包括阿丹在内的所有先知，都将拥入我的旗下。”圣训结尾将阿丹也划归旗下，与圣训开头只说阿丹的后裔并不矛盾，因为开头也许只是为了礼仪起见而将阿丹本人排除在外，也许是因为阿丹的部分后裔比他更为优越，这一点已经为人共知，比如先知伊布拉欣，而穆罕默德又比伊布拉欣更为优越，阿丹就更不用说了。

在众先知之间排出优劣次序，并不与“我们不会区别对待他们中的任何一位”（2:136）的经文相矛盾，也不违背健全圣训“你们不要将我优先于别的先知。”还有“谁若说我比尤努斯·本·迈塔更优越，那他已撒谎。”因为经文不做区别指的是，我们一致相信所有先知和他们所传达的使命的真实性。而先知所禁止的也只是对圣职和使命的本身排列次序，因为在这点上，所有的先知都是一样的。或者，先知所禁止的，只是对一部分带有丑化色彩的排序。

①《圣训小集》：《الجامع الصغير》

关于尤努斯圣人的那段圣训，有“两圣地的伊玛目”之称的伊玛目朱外尼^①是这么解释的：就以表象而论，穆罕默德对先知尤努斯的超越是显而易见的，如穆罕默德所独具的“广博说情权”，所有先知都将簇拥到穆罕默德旗下，还有穆圣的夜行和登霄，而与之对立的，尤努斯却跃入了海底，等等。所以，穆圣所禁止的，只能是人们从“天上”和“海底”中所误解出来的距离——与真主之间的遥远和临近。圣人想要阐释的是，无论身在七天之上还是五洋之底，与真主之间的远近之别始终如一，因为真主本就超越方向和空间而存在。

化育主之挚爱。

在他的终结性的圣品出现之后，一切关于圣品的宣称都是误解所致，是擅长教唆的私欲的杰作。

他的使命涵盖一切，包括精灵和众生。精灵与人不同，是气体（或火性）多于其它元素的隐形智能体。

众生，指所有被造物。原文表达方式属于先说具体后连概义。先提精灵，是为跟随《古兰经》的表达风格，经云：“我创造精灵和人类，只为要他们崇拜我。”（51:56）而《古兰经》中先提精灵是因为他们被造在先，经云：“以前，我曾用烈火创造

^①朱外尼 أبو المعالي الجويني：（伊历419年—478年）伊拉克人士，沙斐尔派著名教义学家、经注学家、法学家、法理学家。曾在两圣地教学达四年之久，被尊称为两圣地的伊玛目。

了精灵。”（15:27）

为来自真主的真理而差，将终生引向真主的正道。

论穆圣的最大奇迹：《古兰经》

《古兰经》是真主的皇言，以无形之言的形式显现，启示于先知，众穆民便如此确信。确信此乃真主之真言，绝非被造，如众生之言。谁若在听见《古兰经》后，妄称是人言，则已悖信，已遭真主之责贬与警告，他的恶果已定，真主说：“我将使他堕入火狱。”（74:26）而真主的警告专为如下这般妄言者而设：“（他们说）这只是凡人的言辞。”（74:25）如此便知，《古兰经》是造物主的皇言，不像人类之言。

谁若以人性描述真主，则已悖信。看见此真论者，当引以为鉴，止口于悖信之言，确信真主同其属性绝不类同凡人。

○——

【注释】我们说：《古兰经》是真主的皇言，以可以理解的言辞的形式为我们而出现，但这种言辞并非——如我们所理解的那样——是字符音色的组合。真主以启示的形式降其颁降给先知。众穆民正是这般归信的。他们确信《古兰经》的内容实为真主的言辞。

言辞，乃是真主的无始属性，据真主的本然而立，对立沉默和喑哑，非字非音。

绝非被造，如人类的字音相配的言辞一样。作者所说的“ليس بمخلوق”是句首“إن القرآن”的述语，而其后的“كلام الله”只是对“القرآن”的解释，虽然它更适合当述语。泰富塔扎尼在《教典诠释》中转述了

长老们的言论：

应该说“《古兰经》是真主的言辞，绝非被造。”而不应说“《古兰经》非被造。”以免人们误以为《古兰经》的字符和声音也属于无始，如罕百里派的学者所主张的那样，他们的这种主张也许是基于无知，也许是基于顽固。

谁若听了《古兰经》，却说那是凡人的言辞，那么此人却已在真主上撒了谎，确已悖信。因为真主已经对这种行为进行了谴责和贬斥，并警告以刑罚。只是因为他在真主上撒了谎，将真主的无始属性当成了凡人的语言。真主在《古兰经》中说：“我将使他堕入火狱。”（74:26）而真主的这种恫吓，针对的正是那些说“这只是凡人的言辞”（74:25）的人们，由此我们可以确定，《古兰经》是造物主的皇言，而造物主的言辞是不同于凡人的言辞的。真主清高于一切类似。

谁若以凡人的性质描述真主，他确已迷误，确已悖信，该受酷刑。谁若看到了这些言论，并且深思熟虑，知晓了冒犯真主权威的危險，那么他应当引以为戒，不要再说这些悖信者才说的话，要知道真主和他的一切属性绝对不同于凡人。

论后世见主

入乐园者，肯定能见主，无环绕，无如何，如经典所说：“在那日，许多面目是光华的，是观看着他们的主的。”（75:22、23）经文真义自然如真主所欲所知的那样，有关的圣谕或贤言亦如圣贤所言，其真义正如发言者自己所指的那样，我们不得深究，不可以一己之见解释之，也不随心所欲猜测之。折服于真主和圣人，并将疑难交付于知者，唯此等人，能保得正信。



【注释】（我们说：）乐园的居民，会看见真主的神圣本然，这已是确定无疑的事实，但这种看见并不意味着观者会对被观者的边缘和界际一目了然，因为真主是无限的，边界之说不适合他。这种看见也不具备任何形式，如观者与被观者面对面，如确定的方位，如界限，如光线，如二者之间的适当距离。这些属性只是观看物体时所必需的，而真主并非物体，所以见主绝不似见物。观看，随被观者的情况而异，若被观者占据某个确定的位置和方向，则只能在确定的位置和方向中看见他，同时还需要具备面对面、光线和适当的距离等条件。若被观者不具备位置和方向，也不是物体，那么对他的观看，自然不在位置和方向中，也不需要具备面对面、光线和距离等条件，若是具备了这些属性，则看见的肯定是别的物体。

蓝噶尼在其《教义珍宝诠释》^①中说：

看见真主，指的是，真主的本然为每一个信士的视觉而全面揭晓，这一点，基本上是公认的，虽然学者们在具体细节、对象、时间和地点方面有所分歧。

恩兹^②说：在后世，天使是看不见真主的。依据是经文“众目不能见他”（6:103）的概义，这段经文否定了所有的看见，只是另一段经文从中排除了人类当中的信士，所以，除了信士之外，其他的所有被造物都在这段经文的概义之下。

正确的主张是，天使是可以看见真主的，如艾什尔勒所明示的那样，白海给^③和布里盖尼^④也支持这种说法，苏优推^⑤则认为在审判场中，精灵也可以和众生一起看见真主，这是肯定的，在乐园中精灵有时也可以看见真主，不过这是不确定的。至于精灵可以

①《教义珍宝诠释》：《شرح جوهرة التوحيد》

②恩兹 العز الدين بن عبد السلام：（伊历577年—660年）大马士革人士，沙斐尔派学人，精通圣训学、法学、法理学。被称为众学者之苏丹。师从伊本·阿萨尅尔、阿米迪等学者。著述颇丰。亡于开罗。

③白海给 أبو بكر البيهقي：（伊历384年—458年）沙斐尔派学人，著名的圣训学家、法理学家。著有《尊名与属性》等名著。

④布里盖尼 أبو حفص البلقيني：（伊历724年—805年）沙斐尔派著名法学家。弟子有伊拉给、宰尔克氏等。

⑤苏优推 جلال الدين السيوطي：（伊历849年—911年）沙斐尔派著名学者，精通各种学科，并在各学科内留下传世著作，作品多达几百部。为不可多得的百科全书式学者。

和人类一样在每个主麻日看见真主，这种说法很明显是错误的。

至于女人在后世能否看见真主，学者们持有三种不同主张：

1、看不见，因为她们深居闺房，圣训也没有明说她们可以看见。

2、可以看见。依据人类当中信士可见的经文概义。

3、节日可见。因为当时真主会全面显现，所以女人可以看见，但其它日子则看不见。苏优推坚持这种主张。

其它民族的信士能否看见真主，伊本·艾比·杰姆勒^①认为两种可能都有，而可以看见的可能性更大一点。他特提信士，为了排除悖信者和伪信士，他们是看不见真主的，真主说：“真的，在那日，他们必受阻拦，不得觐见他们的主。”（83:15）有人说：“他们起先可以看见，而后才被遮掩，为了增加他们的悲痛。”

作者所说的“如《古兰经》所云”是为看见真主求证。真主说：“在那日。许多面目是光华的，”满面春风的，因为他们是“观看着他们的主的，”（75:22、23）理应喜笑颜开，因为终于荣耀的觐见养主。经文的真义正如真主所意欲和知晓的那样。

除此之外，有关这方面的圣训，也是真实的。比如“的确，

^①伊本·艾比·杰姆勒 ابن أبي جمره：（伊历？—695年）安达卢斯人士，马利克学派著名圣训学家。

你们将会看见真主，如同看见月圆之夜的月亮。”布哈里和其它学者以不同的传述系统记载了这段圣训。穆斯林的传述是这样的：人们问：真主的使者啊，末日我们能不能看见真主？使者反问：若天空无云，你们还会因为（能不能看见）太阳（而争议）而互相伤害么？人们回答：当然不会。使者说：同样，你们也可以看见真主。

使者将看见真主比作看见团月和太阳，是着眼于二者都是毫无隐晦的完美显现这一点。

同样，还有圣门弟子关于见主方面的言论，也是真实的。如格勒托比由伊本·穆巴拉克上传述，说：

艾布·穆萨·艾什尔勒在巴士拉的讲台上说：末日，真主会派一位天使去询问天堂的居民，他问人们：真主给你们践行了他的承诺么？人们四处观察，发现名饰、华服、广厦、清流、贞妇，一应俱全。便回答：是的，真主确已践约。天使又重复提问了三次，人们并未觉得少了什么，便如实回答。最后天使说：其实真主还给你们留了一样恩典。真主说：“行善者将受善报，还有附赠。”这里的善报指的是天堂，而附赠指的是看见真主。

先知和圣门弟子的所说的这些内容都是真实的，但这些言论的真正含义应该如发言者所意欲的那样，因为这些言论跟真主独知的隐微经文属于同一个范畴，而隐微经文和真主的那些

思维不可知、也未留下遗训的尊贵属性，其真正含义正是真主所意欲的含义。我们不能对其进行解释，这里的解释，其原意为转回，法定意义为，不论经文的表面意义而以经文所内涵的其它意义进行理解。

不能以我们自己的见解进行解释。见解指的是自己独立思维的结果。

也不能跟随私欲而胡乱猜测它的真义。因为那会消解认主独一，而进入怀疑的圈子。

因为，只有完全折服于真主和使者，顺服一切明确和隐微的言论，对明确的言论言听计从，将隐微的内容交付于知道真相的发言人，这样才能保障自己的信仰，获得定信。

论对隐微明文的诚服

正信的步伐，只能稳定在诚服的基础上，想要探究禁区而不停步于诚服的人，思维会阻碍他获得虔信与真知，他会在信与不信之间惶惶不定，会在承认与否认之间犹豫不决，他深陷怀疑，如堕入迷雾，既不是诚信之人，又不算悖逆之徒。

所有喜欢幻想，或习惯以思维进行解读的人，他的“入乐园者可以见主”这一信条，肯定是不正确的。对于见主，以及一切有关真主的事，放弃解释并诚服，才是唯一的正解。这样，才符合众使者的教门。

89

○ 【注释】须知，伊斯兰的步伐，只有踏在信服或诚服的背上，才能巍然不动。所谓信服者，便是满意真主的一切判决。而诚服，是完全顺服，其中包含了哪怕对不明就里之事也完全顺服。

谁若想探究禁止了解的问题，而不满足于完全信服，那么，他的思维会成为阻拦他达成目标的障碍，他无法获得纯粹的认主独一，也无法获得一尘不染的认知，自然也无法获得正确的信仰。（此处三个词组，都是属于定语和被描述语组成的正偏组合。）这个人将会在信与不信之间徘徊不定，在承认与否认之间犹豫不决。他会深受错觉的影响而陷入茫然无措的怀疑境地，即不能算是一个诚笃的信士，也不能算是一个纯粹的不信者。

所以，作者说，乐园的居民会看见真主，是一项正确的信条。但对一个总是依靠幻想来认知或习惯借助思维来进行解读的人来说，他的这一信条肯定是不正确的。因为他的理解会让他适得其反，从信仰的峰顶径直滑入迷误的谷底。

因为，看见真主，包括所有与真主有关却不明就里的问题，其正解便是放弃注释，而保持信服与诚服，那么，他才算是遵循了众使者的教门。这是清廉的先贤的主张。

论清净真主

未能谨防否定和比拟者，确已经失足，未能做到清净真主。因为真主具备一切独一属性，众生皆不像真主。真主清高于一切界际、边缘、支柱和工具，六个方向俱不能围绕真主，如围绕一切被造物那样。

○
【注释】须知，若一个人人未能谨防——像废弃论者^①一样——否认真主的崇高属性，也未能谨防——如物化派一样——将真主的属性和众生的属性进行比拟，那么这个人确已迷失正道，他没有做到清净真主，那本来是他宣称要逃离的深渊，反而深陷其中。因为真主（赞他伟大而崇高）具备着一切独一的属性，众生当中，绝无任何一物似像真主。被造物的所有属性都与真主无关，比如界限、尽头、支柱、工具（指肢体）等。

而在《古兰经》或圣训中，经常会出现一些语句，其表义很容易让人产生形体化的误解，如 يَدٌ（表义为手），أَصْبَعٌ（表义为手指），قَدَمٌ（表义为脚），还如 نَفْسٌ（表义为心），وَجْهٌ（表义为脸）。

经文，如：

^①废弃论者 المعطلة：教义学派别之一，否认真主的属性。

“真主的‘耶迪’是在他们的手之上的。”（48:10）

“你怎么不肯对我用‘耶迪’造的人叩头呢？”（38:75）

“那里有真主的‘窝吉海’。”（2: 115）

“你的主的‘窝吉海’将永恒存在。”（55:27）

“你知道我心里的事，我却不知道你的“奈福斯”里的事。”（5:116）

圣训，如：

“犹如你夸赞你的‘奈福斯’的那样。”

“全人类的内心，在真主的一些‘奥苏不尔’中的两个‘奥苏布尔’之间，就像一颗心，他会随意扭转。”

“夜晚，真主会展开‘耶迪’，为了让白天犯罪的人忏悔。白天，真主会展开‘耶迪’，为了让夜间犯罪的人忏悔，直到日出西山。”

“火狱不停的喊叫着，‘还有吗？还有吗？’直到真主将他的‘格德木’放入其间。”

对待类似的经训，我们必须要做到的是：

- 1、以经训表达为准；
- 2、将其知识交付于发言者；
- 3、让真主摆脱肢体或与被造物的属性相像的嫌疑。

百资代维^①在其《法学原理》中说：“我们主张，耶迪和窝吉海，其根本明确无误，其属性隶属隐微，决不能因无法知晓属性而完全否定其根本，穆尔太兹莱正是在这一点上进入了迷误。”

艾布·哈尼法说：“我们承认真主‘伊斯提瓦’于阿勒什，但并不是真主对它有所需求，也不是说真主稳定于其上，真主是包括阿勒什在内的整个世界的保护者。如果真主有所需求，他绝没有能力创造世界并将其安排得有条不紊，如其它被造物一样。假若真主需要坐或稳定，那么，在创造阿勒什之前，真主又在哪儿呢？的确，真主清高于此等谬想。”

看见了么？这正是所谓“以经训表达为准，不作注释，同时让真主清净于一切不适合其伟大本然的描述。”这是先贤的方式，被称为最安全的方式。而注释，是后辈的方式，有人说，那是最精确的方式。

伊本·德给给·艾迪^②选择了一条中和的方式，他说：“如果注释后的意义极其切近，符合阿拉伯人的惯常表述，那么就接受这种注释。如果不然，则停止注释。”

①百资代维**البيزدي** **فخر الاسلام**：（伊历400年—482年）哈奈斐学派著名法理学家，著有《法学原理》等。

②伊本·德给给·艾迪**ابن دقيق العيد**：（伊历625年—702年）马利克学派著名圣训学家，后来跟随恩兹，研读沙斐尔派法学，横跨两大学派。著述颇丰。

伊本·乎麻穆也选择了中和的方式，他认为，如果民众思维浅陋，不得不需要注释时，则注释，若民众可以理解，不需要注释，则不注释，一切，都视情况而定。”

六个方向不能够围绕真主。因为在创造方向之前和之后，真主依然保持原状。而其它的被造物则不一样，它们免不了受方向的限制。

论夜行与登霄

登霄是真实的，先知的确曾夜行，并在清醒时以肉体登霄升空，升至真主所意欲之处，荣得真主所意欲之尊宠。“他把所应启示的启示他的仆人。”（53:10）



【注释】穆圣的登霄是以著名的圣训确定的真理，否认者以异端论处。否认登霄，宣称登霄为不可能之事，这类思想都是建立在希腊哲学的基础之上的。

先知确已夜行，从禁寺到远寺，如《古兰经》所云。而后，先知又在清醒状态下，以肉体进行登霄。

文中强调肉体，是为反驳主张仅以灵魂登霄之人。文中还强调清醒，而有人认为登霄是在梦境中。据传，有人问穆阿威业关于登霄的情况，他说，“那是一场真梦。”又传，阿伊莎说，“登霄之夜，穆圣的贵体未曾消失。”而且经文还说：“我所昭示你的梦兆，只为考验众人。”（17:60）

对此的答复是，阿拉伯语中，رؤية一词，专指以肉眼看见。而阿伊莎所说的未曾消失，指的是身体和灵魂未曾分离，也就是二者一起登霄。

很明显，若登霄只以灵魂，或只在梦中，则不会招来如此之反对，可是非信士们对登霄的否认和反对确已达到了极致，甚至有很多的信士也因此而叛教。

升至天空。有人则认为清醒状态下的所谓登霄，不过是到远寺便结束了。

升至真主所欲之处。此言暗指先贤对此也是莫衷一是。有人说升至天堂。有人说升至阿勒什之上。有人说升至天涯。

一言以蔽之，正如泰富塔匝尼在《教典诠释》中所言：“禁寺至远寺之夜行为断然，据古兰明文而定。自远寺升空，则跟据著名圣训而定，自天空升至天园或阿勒什或其它，皆以单传圣训而定。”

获真主所欲之尊宠。所谓尊宠者，指临近，伴随着升高穆圣的品位，还附有降低之意，将其提升至真主之神圣阙下。同时对穆圣进行了赞扬。经文中所说的“他把所应启示的启示他的仆人”（53:10），很明显包含着对默示对象以及默示内容的颂扬。

论仙池

仙池是真实的，真主借此款待圣人以助稳麦。



【注释】末日，使者的仙池是确定的事实。那是来自真主的厚待，为穆圣的民众招福避祸。这是以诸多健全圣训确定的，此类圣训，累计起来，足以达到意义众传^①的级别。

《布哈里》和《穆斯林》两大圣训集记载，阿穆尔·本·阿绥之子阿卜杜拉传述，先知说：“我的仙池，绕行一周，需时一月。其水之白，胜却乳汁，其味，比麝香而有余。其盏如星。饮其水者，永不干渴。”

这两位长老所记载的另一种传述云：“我的仙池，绕行一周，需时一月。其诸角皆同（意为池形呈正方形）。其水之白，胜却白银。”

同样由两位长老记述，爱乃斯传述的圣训：“我的仙池两边之距离，如萨那到麦地那那么遥远。”另一传述云：“如麦地那到安曼那么遥远。”

《穆斯林圣训集》还记载了艾布·赞勒传述的圣训：“其宽

^①所谓意义众传，即圣训文字虽然无法达到众传的标准，但众多传述人的各种表述却都指向同一种意义。所以，被称为意义众传。

长相等，如安曼到埃勒那么远。”

在两大健全圣训集，以及其它的圣训集中，关于这方面的由大批圣门弟子传述的圣训，其数量之多，不胜枚举。

提示：

一、部分经注学家认为，《古兰经》第一百零八章所说的“考赛尔”正是使者所说的仙池。大经注家阿塔乙^①持这种主张。两大健全圣训集所载、由爱乃斯传述的圣训，可以佐证这一点。圣训云：

当时在礼拜殿里，使者就坐在我们面前，忽然，他开始打盹。很快，又抬起头来，面带笑意。我们问：“真主的使者啊，你为什么笑？”使者回答说：“刚才真主给我颁降了一个苏勒。”然后使者开始念诵：“奉普慈特慈的真主之名，我确已赐你考赛尔，故你应当为你的主而礼拜，并宰牲。怨恨你者，确是绝后的。”（108）

先知接着说：“你们知道什么是考赛尔吗？”

我们回答：“真主及其使者最清楚。”

^①阿塔乙 عطاء بن أبي رباح：（伊历？—114年）再传弟子，法学家、经注学家、圣训传述人。曾是麦加的穆福提。

先知说：“那是一条河，真主将其许诺于我，那里有多福，它是仙池，末日，我的民众会来到池边，那里的杯盏，多的如满天繁星。”

当然，若文中“它是仙池”中“它”指前文的河流，这种求证便有道理。但很明显，文中的“它是仙池”是“多福”的述语。意指所谓多福便是仙池。而两大圣训集所载的另一传述中，考赛尔是天园中的一条河流。其上有仙池。

布哈里的记载是这样的：“我在天园中行走，忽然发现一条河，两岸有很多空心宝石建造的圆顶屋。我问，吉卜力来啊，这是什么？他回答，这正是真主赐予你的考赛尔，他的泥土（或气味）比麝香更浓郁。”

这些圣训已经明说了考赛尔是一条河流，所以，先知所说的“多福，它是仙池”的意思是河水流经仙池，二水同出一源。

《穆斯林圣训集》的记载中，仙池是这样的：“其水，白愈乳汁，甘愈蜂蜜，来自天园的两股丰厚的水源不停地注涌其中，其一源于黄金，其一源于白银。”

文中يغت一词，意为水源不停注入，并带有淙淙水声。

二、如前所述，先知对仙池的具体大小，描述的不甚清晰，所以学者们亦是莫衷一是。如何调和这种分歧呢？可以这样解释，先知描述仙池的大小，其目的并非限定仙池的面积大小，而是为了告知人们仙池的宽广，以及其与现世水池的差异。所以先

知在描述仙池时，对不同的受众，都使用了常用于描述距离遥远的表达方式，甚至对其中的一部分人，先知运用了时间而非地点来描述其间的距离，他说：“需时一月。”如前所述，其目的并不在于限定面积。

补充：

格勒托比^①在其《提醒》^②一经中提到，先知拥有两个池塘，都名为考赛尔，其一在仙桥之前，其一在天园中。

①格勒托比^{القرطبي}：（伊历？—671年）安达卢斯人士，马利克学派著名经注学家、法学家、圣训学家。著述颇丰。

②《提醒》：《التنكرة في أحوال الموتى وأمر الآخرة》

论使者的说情权

说情权，真主为拯救众人而准备，如圣谕所云。

【注释】末日，先知的广博说情权，将会益及众生，让他们从审判场的恐慌中暂得安宁。那是在使者心牵民众的祈求之后，真主为了民众而留给使者的权力，正如健全圣谕所言说的那样。

《小汇集》中，有暗示推布拉尼由伊本·麦斯欧德上传述的圣训：“每一个使者都有一求必应的机会，我将我的机会悄悄的储藏了起来，为了在末日解救我的稳麦。”

伊本·噶堆·尔介伦^①在其《晒巴尼信仰学注释》^②中说：真主赋予先知穆罕默德的一项特权是复生场上的说情权。两大健全圣训集从不同的传述系统中记载了这一点：“我是第一个说情者，也是第一个说情被恩准的人。”

这种说情的对象是全体受审者，尽快开始清算，为了让人们从漫长的等待和笼罩着的忧虑中暂得解脱。

这正是末日审判场上的广泛说情权，是专属于穆圣的，这一点无人否认。

①伊本·噶堆·尔介伦 ابن قاضي عجلون（伊历？—876年）沙斐尔学派权威学者，教义学家、法理学家。

②《晒巴尼信仰学注释》：《بدیع المعانی فی شرح عقیدة الشیانی》

这也正是《古兰经》中所谓的光荣地位：“真主或许会把你提到一个光荣的地位。”（17:79）

在这个地位，先知会在其中获得前人后人的齐声称颂。在健全圣训中，圣人曾命令我们在宣礼后的祷词中祈祷真主将使者提到这个光荣的地位。虽然这个光荣地位已是真主允诺的既定事实，但使者却依然以此要求，个中奥秘乃是彰显先知的尊贵。

赛努西^①说：毋庸置疑，穆圣在审判场中让民众暂得安宁的说情权，已是必须相信的事实，因为那是众传的消息，也是大众的公议，而且这份权限是专属于穆圣的，这一点是健全圣训集所载、在人们之间广泛流传的。

《教义珍宝诠释》中说：

穆圣的说情权不止一种，噶堆·尔雅度^②和脑威^③提到过其中的五种：

第一种说情权，也是最大的、涵盖面最为广泛的说情权，当时在审判场上，人们难以忍受让人摧心剖肝、抛妻弃子的恐

①塞努西 محمد بن يوسف السنوسي:（伊历？—895年）马利克学派著名教义学家，圣训学家。著述颇丰，其教义学作品《明证之母》是后期学界权威著作。

②噶堆·尔雅度 قاضي عياض:（伊历476年—544年）马利克学派著名历史学家、圣训学家，法学家。著述颇丰。

③脑威 يحيى النووي:（伊历631年—676年）沙斐尔学派著名圣训学家、法学家。著作等身，其《穆斯林圣训集注释》乃是学界权威著作。

怖，和由于在真主阙前千百年的站立而渐次堆砌的惶恐和喷涌的汗水，整整三千年都在慌急的寻找着各自的先知，希望他们能够为自己说情。失望之后，又去一个个的寻求伟大的圣人，从阿丹圣人到尔萨圣人，又是五千年过去了。因为向一位先知请求，到找见下一位，之间的距离是一千年——正如伊本·赫杰尔①和格尔特比等人所主张的那样。最后，他们来到了穆圣面前，穆圣说：“我被赋予了这份权限，我的稳麦啊！”而其他的所有先知都在喊：“我自己，我自己，你们去找别人吧！”

这是专属于穆圣的权限，被称之为广博说情权，所有承认复生的人都无一不承认这一点。这种说情的效果是可以减免审判场中的恐怖，让人们暂得安宁，当时的人们急于离开审判场，甚至到了让他们直接进入火狱也甘愿的程度。

第二种说情权，是让天堂的居民可以免除清算直接进入天堂。根据噶堆·尔雅度和脑威的主张，这也是专属于穆圣的权力，伊本·得给给·艾迪则对专属于否持犹豫态度，伊本·赫杰尔也一样，声称此说毫无依据。其实，《穆斯林圣训集》中有一段关于这方面的圣训。

第三种说情权，可以让一群确定了会入火狱的人们免进火狱。噶堆·尔雅度和塔志·苏步肯主张这种权限不是专属于穆圣

① 伊本·赫杰尔 ابن حجر العسقلاني: (伊历773年—852年)，沙斐尔派学人，著名圣训学家，著作等身，其作品《布哈里圣训集注释》是学界权威著作。

的，脑威则持犹豫态度。

第四种说情，对象是因犯罪而进入火狱的信士。大家一致认为这种说情不是专属于穆圣的。

第五种说情，为了在天堂中擢升品级，这一种跟第一种一样，甚至连穆尔太兹莱都承认……除此之外，还有一些流传的说情权，不过颇有争议。

论先世的契约

契约是真实的，真主与阿丹及其后裔曾经协定。



【注释】真主与阿丹圣人及其所有后裔曾经协定并让大家作证的契约，是必信无疑的事实，因为这是《古兰经》明文言说的真理。如真主所言：“当时，你的主从阿丹的子孙的脊骨中取出他们的后裔，并使他们招认。主说：难道我不是你们的主吗？他们说：怎么不是呢？我们已作证了。”接着，真主又阐释了让人们如此作证的哲理：“因为不愿你们在复活日说：我们生前确实忽视了这件事。”（7：172）

拜额威^①在其经注《天经的标识》^②中说：

穆斯林·本·叶萨尔^③传述，有人就这段经文询问欧麦尔，欧麦尔回答说：我听见圣人这样回答询问他关于这段经文详情的人：“真主创造了阿丹，然后用‘耶米尼’抚摸了阿丹的背部，

①拜额唯 محمد البغوي أبو: (伊历433年—516年)沙斐尔派学人，著名经注学家、圣训学家、法学家。

②《天经的标识》: 《معالم التنزيل》

③穆斯林·本·叶萨尔 مسلم بن يسار: (伊历? —101年)著名再传弟子，圣训传述人，法学家。

从中取出了阿丹的后裔，然后真主说：这些人是天堂的居民，他们将干一些天堂的居民该干的工作。接着真主又抚摸了阿丹的背部，从中取出了另一部分后裔，并说：这些人，专为火狱而造，他们将会干一些入火狱的人才干的工作。”那个人接着问：使者啊，那我们该做什么工作？使者回答：“若真主创造一个仆人且想让他进入天堂，则会让他做一些天堂的居民该做的工作，让他坚持这种工作直到去世，然后真主会让他进入天堂。如果真主创造了一个仆人，却想让他进入火狱，就会让他做一些入火狱的人干的工作，让他沉迷于这种工作直到死亡，然后真主会让他进入火狱。”

泰富塔匝尼在其《法理阐释旁注》^①中说：

一大部分经注学家主张，真主从阿丹的脊骨中取出了他的后裔，又根据繁衍生息的规律，一代又一代的取出了末日到来之前会降生的所有后裔，而这一切都发生在极短的时间之内——如同末日的号角，第一次响，众生寂灭，第二次响，万物复活——而后，真主给人们赋予了形象，并赋予了他们表达的能力，接着与人们结定契约，复又让他们进入阿丹的脊骨。后来，真主又让我们忘记了那一回事情，目的是考验，为了让我们归信未见。

^① 《法理阐释旁注》：《تلويح شرح التوضيح》

论幸与不幸

谁入火狱，谁居天园，都已被真主无始的知识所尽知，数额永不变更。各人注定要做的工作，亦为真主悉数明晓，每一个人都将应命而行。

万事以结尾定论，幸者之幸，不幸者之不幸，都是真主的前定。

【注释】借真主的洪恩而入天堂者，受真主的公正而进火狱者，他们的数量，早在太初已然为真主所知晓，而且是仅一次便洞知，数额永远不增不减。

同样，人们的行为，无论善、恶，不管利、害，都是顺应着真主所预知的情形，每一个人都将顺应着注定的命运而生活，幸运的人，会去做一切幸运者的工作，不幸的人，会去做一切不幸者的工作。

万事，都以结尾定论，尽管结尾之前的他，完全属于另一种人。乃赛斐^①在《教典诠释》中说：“幸运者也许会变得不幸，不幸者也许会变得幸运。”

而所谓结尾，依然在前定的范围之内，前文“幸者之幸，不

①乃赛斐 أبو حفص النسفي：（伊历461年—537年）哈奈斐派学人，著名教义学家、法理学家、法学家。其著作《乃赛斐教典》是一部不朽的权威著作，由泰富塔匹尼为其作注，名为《教典诠释》。

幸者之不幸，皆为真主之命定。”正是暗示这一点。此话中也隐示着《古兰经》文“我的判词不可变更”（50:29）的含义。

拜达维解释这段经文说：

所谓变更，指的是所警告之事没有发生。所以，不要奢望我会变更我的诺言。由于某些原因而赦免一些罪人，并不算是变更。因为赦免的动机足以证明赦免了的人是排除在之前的诺言之外的。

要知道，幸与不幸这个问题，来源于宣示信仰时可否添加“若主意欲”的问题。认为可以添加者，只关注结尾如何，所以主张不可变更。而主张不可添加者，是以当前的教律的目光看待之，教律将某个人称为信士，并如信士一般对待他，哪怕他的归宿是悖信。教律将某个人称为悖信者，并如悖信者一般对待他，哪怕他的归宿是信仰——所以，他们认为这就是一种变更。

如上，两派的争议不过是由于关注角度的差异，这种分歧只能归属于表面分歧。正是这个原因，作者未在正文中提到宣示信仰时可否添加“若主意欲”的问题，也未明示幸运与不幸会互换。而只是表述了两派共同认可的一点，也就是以结局定论，以及命定的幸运或不幸不会变更，而是前定会在当事人身上一一显现。譬如，若注定他的生命是幸运的，而这份幸运又有个期限，那么，到期之时他将会变得不幸。如果这份幸运没有限期，那他

将会一直幸运到来世。这一点，无人质疑。

《教义之海》^①一经中说：

艾布·哈尼法及其弟子认为，在信仰的根本中运用“若主意欲”是错误的。因为一句简单的“若主意欲”会将一切协议都毁于一旦，信仰这一协议，自然也不例外。这里所谓的“استثناء”，便是说“若主意欲，我是信士。”这种表达方式代表着某种怀疑，而对信仰之根本的怀疑，正是悖信和迷邪。

所以，若一个非信士说：“若主意欲，我是信士，”他不会由此而变成一个信士。同样，若一个非信士设了期限，说：“我信仰了真主和他的使者，直到一千年为止。”那他也不会变成信士。

但若一个人说“若主意欲，明天我是信士”；或“若主意欲，我将以信士的身份去世”；或“若主意欲，我的信仰将会被真主接受。”这种说法是可嘉的，因为这种“除外”针对的是对信仰的坚守或真主的接受与否，而非信仰本身。

奈斯费在《教典诠释》中说：

如果一个人具备了内心的诚信和口头的承认，那么他完全

① 《教义之海》：《بحر الكلام》

可以说“我确定我是信士。”——因为信仰确已落实。他不应该说“若主意欲，我是信士。”

泰富塔匝尼在其后阐释了原因：

如果这一句“若主意欲”，是怀疑自己的信仰，那么肯定是悖信。

如果他这么说，是为礼貌起见，将诸事皆交付于真主的意思；或者，他怀疑的只是临终前或将来的自己的信仰，而不是当下的信仰；或者他只是为了以纪念真主而沾吉；又或者，他只是为了摆脱自我清白和沾沾自喜的嫌疑。那么，他依然不应该说“若主意欲”，因为这句话很容易让人误会他是对自己信仰产生了怀疑。

正因为如此，原文作者才说“不应该”，而没有说“不可以”。因为，如果当事人的目的并非怀疑，那么，断为“不可以”又有什么意义呢？很多的先贤甚至圣门弟子和再传弟子都认为这是可以的。

这不同于说“若主意欲，我是年轻人”，因为年轻并非人的自主行为，人也不可能永远年轻，而且表述年轻也不会有什么自我清白的嫌疑。

说“若主意欲，我是信士”，就跟说“若主意欲，我不恋红尘，敬畏真主”一样。

有些具有真知灼见的学者认为，仆民终生所为，无非只是为了获得可以让人脱离悖信的诚信。而诚信本身是可强可弱的，要想获得可以救人于苦难的完美诚信——如经文“这些人是真正的信士……”（8：4）所指——只能取决于真主的意欲。

我说：如此说来，宣示信仰时可否添加“若主意欲”的问题，又是建立在信仰可否增减的问题之上的，而我们前面已经说过，幸与不幸可否变更的问题，是建立在宣示信仰时可否添加“若主意欲”的问题之上的，环环相扣。所以，认为信仰可增可减的人，自然会认为可以在宣示信仰时添加“若主意欲”，紧接着，他会认为幸与不幸不可变更。而认为信仰不可增减之人，自然会认为不可添加“若主意欲”，幸与不幸自然也可以变更。

归根结底，这种分歧只是表面分歧，如前所述。

信仰与悖信是仆民的两种状态，具备信仰者，便是信士，具备悖信者，便是非信士。如，大和小两种状态，具备大者，为大人，具备小者，为小孩。假若如何称呼只以结尾论断，则小孩不可以被称为小孩，因为如果他长大后去世，那么，结尾处他是大人，而非小孩。而在当时，将一个小孩称为小孩，无疑是正确的。

信仰和悖信的问题也是如此，如果他真的具备了某一状态，就可以以此断定，毫无怀疑。如果他具备了信仰，就可以断定他在当时是真正的信士，如果他具备了悖信，就可以断定他在当时

是真的非信士。

至于信士的信仰，和非信士的悖信，能否长存直到死亡，则不在人的能力范围之内了，人只能知晓当下，而对于未来一无所知，预知的能力，唯有真主独具。

也就是说，你所存在的当下，如果具备信仰，你就直说“我是真信士。”通过对信仰落实的这种承认，去感谢真主。而不要说“若主意欲，我是信士。”否则你会对这份恩典产生怀疑，会怀疑这也许是一种惩罚，而不会去感谢真主。最后导致你永远不会感谢真主赐予你的任何一种恩典，因为你在面对信仰——这一最大的恩典时，你都在怀疑它到底是恩典还是惩罚，其它的恩典就更不用说了，怀疑是感恩的最大障碍，而感谢施恩者，是天命。

如果你存在的当下，你具备的是悖信，你就说“我是真正的非信士。”你要下定决心，用另一种状态——信仰——去替换它，并且感谢真主赐予你这份机遇。唯向真主求助。

论信仰前定

前定之本，是真主大化的机密，近使与钦差，都不得探其究竟。深究前定，正是遭受唾弃的缘由。切切谨防研究或教唆，因为前定的知识，由真主独具，并禁止人们探秘，如真主所云：“他的行为，不受审讯，而他们都是要受审讯的。”（21:23）谁若询问：“此举为何？”便已违抗真主的判决，违抗真主的判决者，当属悖信者。

【注释】前定的根本——意为前定的真相，乃真主的创造机密，真主提前预知一切，而后创造他所预知要出现者，这种前定也被称为总定。

伊玛目脑威在其给《穆斯林圣训集》所作的注释中说：

要知道，逊尼大众的主张是确定前定，所谓前定，乃是真主在太初便已定制一切，并且早已知晓某事会在真主已知的某一确切时间里以某种特定的形式而发生，万事都符合前定而运行。

自由论者^①否定前定，他们妄言万事并没有在真主的预知里提前被定制，真主的知识都是新生的，也就是真主只在事情发生

①自由论者：الفرية，主张人类绝对自由，否认前定等。

之后才能知晓。真主与他们的妄言毫无瓜葛。

这群人被称为自由论者，因为他们否认前定。当下，这一派别，已不复存在。当今的自由论者，转而主张一切善皆来自真主，一切恶皆来自其他。真主与这种妄言毫无瓜葛。

伊玛目朱外尼说：有些自由论者说：我们不是قدرية，你们才是，因为你们主张前定论。其实这是一种无知加无耻。感赞真主，我们将万事都交付于他，而这些愚民却将万事都归于自身。将一切都归于自身的人，应该比把一切都交付于别人的人，更适合这个名称吧？

先知说：“自由论者是这个民族的祆教徒。”先知这样比喻，乃是因为自由论者在真主的意欲方面也划分善恶，犹如祆教徒将善归于“耶兹丹”，将恶归于“阿海尔曼”。

马图勒迪学派认为，所谓前定，乃是真主在太初将万物进行善恶利弊的划分，以及定制有关的时间和空间，还有一生的作为是恭顺还是违背，及其相关的结果，是回赐还是惩处，抑或是原谅，等等。

有人说：所谓前定，乃指真主早在造物之前便已预知了一切事物的相关状况和发生时间，而后创造了预知中要创造的一切事物。所以，万物都出自于真主的知识、能力和意欲，这是断然证据所支持的事实，在持反对态度的自由论者出现之前，包括圣门弟子和再传弟子在内的先贤都持这种主张。

而艾什阿勒学派则认为，所谓前定，是真主根据特定的数据和围绕被造物本身以及相关状况的特定预设而造物。

很明显，两派的差异，只是表达方式的不同而已，其真实目的，就是真主对所创造之物的全面知晓。难道你没有看见伊玛目脑威——愿主借其益及我们——的表述吗？他正是属于艾什阿勒学派的人士。他说：“所谓前定，乃是真主在太初便已定制一切，并且早已知晓某事会在真主已知的某一确切时间里以某种特定的形式而发生，万事都符合前定而发生。”。

但谢赫阿卜杜·格尼在他所著的《圆满的目标》中认为这种分歧是真正的分歧，源自于两派关于行为属性属于无始属性还是新生属性的分歧。可去参阅。

任何身居高位的天使和钦差大圣，都无法探知真主所隐藏了的机密，是为了凸显仆人对真主独具知识的无能探求。

对前定机密的探究，是遭遇抛弃不得援助的起因，是与坚定的正信失之交臂的梯子，是由真知之士所行走的正道上滑落的阶梯。

所以，切切谨防研究前定，思考前定，受到教唆。因为那是恶魔的伎俩，若内心中出现这种嗜好，当立即向真主求佑，将前定之机密交付于知情者——真主，我们只做到信服便足矣。

因为真主确已将前定的知识收了起来，不让众生探知，并且禁止他们去探究，正如真主在明确经文中所说的那样：“他的行

为，不受审讯，而他们都要受审讯的。”（21:23）

谁若询问：“他为什么这么做？”那他已经不幸失足，因为他违抗了真主的判断，而违抗真主判决的人，确是悖信者。这是逻辑三段论第一种当中的联系类比，其每一个前提都是公认的事实，所以，让人折服的结果，便是，问为什么这样做的人，已经是悖信者。

论诚服

这便是内心光明的圣徒所追求的目标，学问精深者的阶梯，唯是折服。因为知识分两类，世间存在的知识，世间不存在的知识，否认存在的知识，是悖信，妄自探求不存在的知识，也是悖信。正信，便是接受存在的知识，放弃探求不存在的知识。

○

【注释】这正是意欲获得坚信而内心光明的圣徒所追求的境界。折服，也是学问精深之人向上攀登的阶梯。经云：“他们说：我们确信它，一切都是从我们的主那里降示的。”（37）

因为，知识分两种，一种是众生所具备的知识，这也是鼓励人们去探求并颇受嘉奖的知识。一种是众生所失去的知识，是全知幽玄的真主所独具的知识。

否认世间存在的知识，或反驳，或毁谤，或无视界限，毫无疑问是悖信。妄称具备真主独具而世间不存的知识，也是悖信。

所以，接受世间存在的知识，并遵行之，放弃追求世间不存的知识，将其交付于真主，只有这样，信仰才能正确。

论仙笔与天牌

我们确信仙笔与天牌，及其中所有内容。假设众生齐聚，想要合谋更改真主所写定的存在之事，将其改为不存在，他们绝无法做到。写定的内容和笔，都已封存，直至末日。

○ —————

【注释】我们相信被保护的天牌，那是一块巨大的光体，仙笔曾受主命，在其上书写末日之前将要发生的一切。

我们也相信仙笔，那也是巨大的光体，被造于真主的光明。我们相信天牌与仙笔是真主的被造物，是切实存在的，如经训所描述的那样。

真主说：“在被保护的天牌中。”（85:22）真主又说：“努尼，以笔和他们所写的盟誓。”（68:1）

苏优推所著的《崇高的权威》^①中记载：艾布·谢赫记载了马利克·本·第纳尔由艾乃斯传述的一段圣训，先知说：“真主有一块天牌，一面是红宝石，一面是祖母绿石，他的笔是光芒，他在其中创造，在其中供给，在其中赋予生命，又在其中收回生命，在其中赋予人尊贵，他在其中做所意欲做的一切，每一天，每一夜。”

① 《崇高的权威》：《الهيئة السنية》

艾布·谢赫又记载了一段伊本·欧麦尔传述的圣训：先知说：“真主所创造的第一件物体是笔，被造于真主的光芒，占据五百年的距离。然后奉真主的命令，他书写了末日之前将要发生的一切。”

我们相信真主在天牌中所写定要发生的一切，一切将以真主所描述的情形出现。假若众生齐聚，想要改变一件真主所写定要发生的事，将其改为不会发生，或不以真主所描述的那种情形发生，他们肯定做不到。因为，所书写的一切已成定局，仙笔已经被收起，文件已经被封存。

论真主的预知和前定

仆民犯错，真主并没有意欲他正确，仆民正确，真主也没有意欲他错误。仆民应该知道，真主的预知确已涵盖众生，真主已经凭借意志而精密的注定了天地众生，其注定不可撤销，不可推翻，不可补充，不可改变，不可更换，不可增减，这是信仰的核心，认主的根本。众仆还当承认真主的独一，以及真主对众生的化育。《古兰经》云：“他创造万物，并加以精密的注定。”（25:2）又云：“真主的命令是不可变更的定案。”（33:38）悲哉，有人在前定的问题上，成了真主的敌人，以患病的心灵探究前定，凭臆想寻求未见的机密，最后变成了捏造谎言的罪人。

120

○
【注释】我们相信，仆民若犯了错误，真主并没有意欲他正确，仆民若做对了，真主的意欲，也不是让他犯错。

《脑威四十段圣训集》记载，伊本·安巴斯传述：

我站在先知后面，先知说：“孩子啊，我教你几句话吧，你维护真主，他就会保护你，你维护真主，你会发现他就在你面前。你若祈求，当向真主祈求。你若求佑，当求佑于真主。假若众生齐聚，想以某事益及于你，也只能以真主所写定之事益及于你，假若他们想以某事加于害你，也只能以真主所写定之事加害于你，笔已被收起，文件已被封存。”

提尔密兹记载了这段圣训，并定为健全优良圣训。

仆民当知，真主确已预知了众生所要面临的所有事情，并且根据意欲而对天地众生作了明确而不可撤销的前定，不可推翻，不可补充，不可改变，不可更换，不可增减。

那是信仰的核心，（这是以定语和被描述语构成的正偏组合。）意为约定确信的信仰。

也是认主者认知的根本。

众生还当承认真主的独一和对万物的调养。此词处于主格地位，并列于前文中的“知晓”一词，意为众生当知晓上文所述内容，还当承认真主的独一，承认真主才是众生的真正创造者，时光或星球的起落，以及其它的惯常因素，对造物毫无半点影响可言。因为这些事物本身并不具备作用的能力，真正的作用者是独一的真主，不过是恰逢那些惯常因素罢了。正是基于这个原因，这些事物才被称为惯常因素。

还当承认真主对万物的调养，他会根据前定而在其广泛的权力之内随意进行调动。

正如真主在其伟大的《古兰经》中所说的那样：“他创造万物，并加以精密的注定。”（25:2）真主又说：“真主的命令是不可变更的定案。”

类似的很多经文，都在表述着同一个主题——真主是万物的创造者和前定者，不承认这一点的人便是真主的敌人。在定然方面成了真主之敌的人太可悲了，他竟然运用患病的心灵和受人诟

病的理智去探索前定。他借臆想去探求纯属幽玄的机密，并在其中妄言，最后变成了罪恶的捏造者。

论阿勒什和库尔西

阿勒什、库尔西都是真的，真主无求于阿勒什，也无求于其它，他彻知万物及阿勒什上的一切，他没有赋予众生尽知的能力。

○ —————

【注释】阿勒什是真实存在的。阿勒什的本意是床，这里指的是——如蓝噶尼所说——“一个巨大而高高在上的光体，包罗万物，有人说它是第一个出现的被造物。其实我们无需断定它是什么，那不在我们的认知范围内。”

不过据伊本·艾比哈提姆^①和艾布·谢赫^②记载，沃海卜·本·穆南白海^③说：

真主从光中创造了阿勒什，而库尔西是与阿勒什紧密联结的。水在库尔西中间，在风之上。阿勒什周围有四条河。一条河，光芒四射；一条河，火光冲天；一条河，雪花耀眼；一条河，流水淙淙。众天使立站河中，勤赞真主。阿勒什的唇舌，跟

①伊本·艾比·哈提姆 ابن أبي حاتم：（伊历240年—327年）著名圣训学家，教义学家。

②艾布·谢赫 أبو الشيخ الأصبهاني：（伊历274年—369年）著名教义学家，圣训学家。

③沃海卜·本·穆南白海 وهب بن منبه：（伊历34年—114年）再传弟子，圣训传述人。擅长演说与劝诫。

众生的唇舌一般多，所有唇舌都在记念真主。

伊斯兰的长老——伊本·赫杰尔所著的《布哈里圣训集注释》中说：“阿勒什在世界之上，但它不是球体——如很多天文学家所妄称的那样，而是圆顶式，它有很多柱子，由天使承载。”

我说：阿勒什与库尔西是球体的说法，可以一段圣训佐证：“与库尔西相比，七层天恰似荒漠上的一个小环，而与阿勒什相比，库尔西又恰似荒漠上的小环。”特意用环来比喻三者之间的关系，可以证明其为球体，因为环是圆的，这是常理，真主至知。

拜达维在其经注中说：“阿勒什是物体，包罗万物。以此命名，是因为其高远，或因为将其比喻为龙床，因为所有指示皆从那里颁布，有人说阿勒什是权力，有人说库尔西是权力，指天地的国权。”

库尔西是真实的。库尔西是阿勒什前边的光体，与其紧密相连，我们无需断定其为何物，因认知有限。伊本·杰里里^①、伊本·迈尔代维^②、艾布·谢赫等人记载，艾布·赞勒传述，先知说：“艾布·赞勒啊，与库尔西相比，七层天不过像荒漠上的一

①伊本·杰里里 ابن جرير الطبري：（伊历224年—310年）著名历史学家、经注学家，著作等身。

②艾布·谢赫 ابو بكر بن مردويه الأصبهاني：（伊历323年—410年）著名经注学家、圣训学家。

个小环，而与阿勒什相比，库尔西又恰似荒漠上的小环。”

伊本·杰里里记载，丹哈克说：“库尔西在阿勒什下面，阿勒什是众位天使的立足之地。”

费尔雅毕^①、伊本·门兹尔^②、伊本·艾比·哈提姆、哈肯^③等人记载，伊本·安巴斯说：“库尔西是两脚的位置，至于阿勒什，则谁也不知其详。”这段传述还被哈肯以两位健全圣训集作者^④的传述条件定为了健全传述，蓝噶尼也如此记载。

苏虎尔·沃尔迪^⑤在其《信仰箴言小酌》^⑥一经中说：

正因真主之万能，其创造之无穷，以至理性无法探知，思维几近不存，所以真主这般描述库尔西：“他的库尔西包罗了天地。”据传，库尔西的每一根柱子，有七重天七层地那么长，库尔西在阿勒什前面，由四个天使承载，每一个天使有四张面孔，

①费尔雅比 جعفر بن محمد الفريابي: (伊历207年—301年) 著名法学家、教义学家。著述颇丰。

②伊本·门兹尔 أبو بكر بن منذر: 伊历(241年—318年) 沙斐尔派学人，著名经注学家、发学家。卒于麦加。

③哈肯 حاكم: (伊历321年—405年) 著名圣训学家、历史学家、法学家。著有《布哈里健全圣训集补遗》、《穆斯林健全圣训集补遗》等名著。

④即布哈里和穆斯林。

⑤苏虎尔·沃尔迪 شهاب الدين السهروردي: (伊历539年—632年) 沙斐尔派学人，著名法学家、经注学家、圣训学家、苏菲大师。著述颇丰。

⑥《信仰箴言小酌》: 《رشف النصائح الإيمانية》

他们的脚，落在第七层天之下五百年距离处的一块岩石上，一个天使长相似人祖阿丹，为人类祈求给养与雨水，一年复一年；一位天使长相似家畜之首——公牛，为家畜祈求给养，一年复一年；一位天使长相似兽王——雄狮，为兽群祈求给养，一年复一年；一位天使长相似百鸟之王——兀鹰，为群鸟祈求给养，一年复一年。艾布·伊迪勒斯记载，艾布·赞勒说：我问使者：使者啊，最尊贵的经文是那一节？使者回答：“是库尔西经文。”使者接着说：“艾布·赞勒啊，与库尔西相比，七层天不过像荒漠上的一个小环，而与阿勒什相比，库尔西又恰似荒漠上的小环”。部分传述记载：承载库尔西的天使，和承载阿勒什的天使之间，隔着七十道黑暗的幔帐和七十道光芒的幔帐。每一层幔帐的厚度是五百年的距离。没有那些幔帐的话，阿勒什的承载者的光芒，已将库尔西的承载者烧为灰烬。”

阿勒什和库尔西都是真实存在的，是以经训依据而确定的，真主说：“他是伟大的阿勒什的主宰”（9:129）。真主还说：“他的库尔西包罗了天地。”（2:255）相关圣训前文已述，足以为证。

真主据本自立，无求于阿勒什，也无求于其它的一切，大伊玛目在《遗嘱》中说：“他是阿勒什和万物的保护者。”他彻知万物，包括阿勒什之上、阿勒什之下、与阿勒什紧密相连的一切。真主没有赋予众生探知究竟的能力。赞主清淨，无法描述，不能尽知。

论与穆萨交谈

我们相信并且顺服的说：真主确已将伊卜拉欣当成挚友，真主确已跟穆萨交谈。

【注释】我们说：真主确已将伊布拉欣当成挚友，真主确已跟穆萨交谈。交谈一词，作者运用了同源宾语来强调，目的是防止将此处的言谈当作隐喻。《古兰经》中也明确提到了这两位先知，是为了提高二位的身份，为了教育人们见贤思齐。

我们确切地相信真主具备着他所表达的这种属性，但只能以真主所意欲表达的意义为准，我们对这一点深信不疑。

我们也完全服从真主对自己清高本然的所有描述，无论是在《古兰经》中，还是通过使者的口，我们不对其作任何解释。我们确已否定一切不适合真主本然的属性，比如内心的波动或倾向，用字音等工具说话，等等。

至于穆萨听到的经文是真主的本然言辞，还是本然言辞的表征，对此学者们有所分歧，《与时俱进》一经中说：

伊玛目艾什阿勒认为，本然言辞可以听见。他是将其与看见无色之物相提并论，既然看见无色、无形之物没有不可思议，那么，听见无音之声自然也可理解。马图勒迪则认为，听见无音之声属于不可能之事。他主张，穆萨听见的也是真主本然言辞的表

征，并且独具这一特性（即真主的交谈者之名），因为他没有经过颂经或天使的媒介。我认为，第二种主张更有道理，因为，认知的众多途径中，“听”这个名称专属于对声音的认知。对于非声音的认知，或专属于“看”，或更为概括的名称，也就是笼统的“知”（即没有任何特定的限制）。 ”

作者接着说：

在真主是永恒的言说者这一点上逊尼派人士达成一致之后，对真主是否永恒的交谈者这个问题，大家又莫衷一是。

据传，艾什阿勒的主张是肯定的，而逊尼派部分人士认为真主不是永恒的交谈者，据哈奈斐派的部分教义学家传述，大部分教义学家的主张也是否定的。我也选择后一种主张。而这里所谓的交谈者，并不是指普通的命令或禁止所内涵的呼吁，如“你们杀掉以物配主者”（9:5），或“你们不要临近奸淫”（17:32），因为这里的命禁是“要求”之意，所以不是交谈，在这一点上，没有分歧，因为命禁是无始的言辞。而交谈，指的只是让穆萨听见“你脱掉你的鞋子吧”（20:12）这段经文的意义，只是一种让特定的人不通过惯常媒介而听见无始言辞的关系的显现，自然，使目标听见的目的达到之后，这种关系也随即终止。若有人认为，除此二者之外，还有其它的意义，请坦诚表露，便于人们研究。真主至知。

论相信众天使、使者和经典

我们信仰众位天使，众位先知，及所有天启的经典。我们见证，众先知都奉行着正道。我们会将跟我们同一朝向的人都称为穆斯林和穆民，只要他们承认穆圣所带来的教门，只要他们对穆圣所说的一切都表示相信，而非不信。

○

【注释】我们相信尊贵的天使，我们也相信所有的先知和圣人，我们还相信被降示于众位圣人的一切经典。愿真主福安他们全部。我们见证，所有的使者都奉行着明晰的真理，从一切有损他们品格的错误上受到了真主的保护。

我们将所有跟我们同一朝向的人都称为穆斯林和穆民，所谓同一朝向者，即跟我们一样宣读了作证言，跟我们朝拜同一个方向，跟我们做同样的礼拜，可以享用彼此的宰牲的人。哪怕他们犯了大罪，哪怕他们无恶不作。只要他们承认穆圣所带来的教门，只要他对穆圣所说的一切都表示绝对相信，而非不信。《布哈里圣训集》记载，艾乃斯·本·马利克传述，先知说：“谁若跟我们一样礼拜，跟我们同一朝向，吃了我们的宰牲，那么，他便是穆斯林，享有真主和使者的保护，所以，你们可不要因为他而让真主背上出尔反尔的名声。”《布哈里圣训集》还记载，仍由爱乃斯传述，先知说：“我奉命与人们战争，直到他们承认万物非主，唯有真主。如果他们承认了，并且跟我们一样礼拜，跟

我们朝拜同一个方向，跟我们一样宰牲，那么他们的生命财产便都已有了保障，除非为了正义，而他们的清算事宜，由真主负责。”

论远离在《古兰经》中辩论

我们不会钻研真主，不会在真主的宗教中纷争，不会在《古兰经》的问题上辩论。我们知道《古兰经》是众世界养主的皇言，可信的天使奉经而降，传给众使者之领袖穆罕默德（愿主赐福与他及其家族和众弟子）。被造物的言辞绝不能与造物主的言辞相提并论。

○ 【注释】我们的义务之一，是不得钻研真主的本然。艾布·哈尼法说：“谁也不应该在真主的本然中信口开河，真主是怎么描述自己的，他就应该怎么描述真主。”

我们不得在真主的教门中激发纷争，不得阳奉阴违谋取私利。我们不会在《古兰经》的问题上与人辩论，反之，我们确切的知道，那是众世界养主的皇言，可信的天使吉卜力来奉《古兰经》而降，将其教授与众使者的领袖——穆罕默德，愿真主赐福与他，以及他的尊贵的家族和所有圣门弟子。

艾布·尤素福说：我在艾布·哈尼法跟前，忽然人们带进来两个人，他们说：“这两个人，其中一人说《古兰经》是被造物，另一人不同意，说《古兰经》不是被造物。”大伊玛目说：“你们不要跟着他俩礼拜。”我问：“说《古兰经》被造物，你说不要跟他礼拜，这是对的，因为他不信仰《古兰经》的无始。但另一个人，为什么也不能跟他礼拜呢？”大伊玛目听完

回答：“因为他俩在教门中争吵，而那是异端。”

真主的言辞绝不似像或类同于被造物的言辞，因为他是真主的属性之一，而你已经知道了，谁将真主的属性跟万物的属性相比拟，谁便是悖信者。

论《古兰经》的无始

我们不说《古兰经》是被造物，我们不会违背穆斯林大众。



【注释】我们不说《古兰经》是被造的，因为被造是先无而后有之物的属性，而《古兰经》是真主的言辞，是无始的。

我们的义务之一，便是不违背穆斯林大众，也就是全体逊尼大众，因为真主已经作出担保——这个稳麦不会全体迷误，所以，违背大众稳麦者，便已迷误。真主说：“谁在认清正道之后反对使者，而遵循非信士的道路，我将听谁自便，并使他入于火狱中，那是一个恶劣的归宿。”（4:115）

若有人说：真主的这种警告针对的是上面两种情形的总和，也就是既反对使者，又遵循非信士的道路。

我们回答：

不，警告是分别针对上述每一种情形的，要不然的话，“反对使者”之后，又加上一句“遵循非信士的道路”，是没有意义的。那是因为，真主在发出这种警告时同时预设了两种情形，其实仅仅是“反对使者”这一条，就已然会导致这种警告，这是毋庸置疑的。那么，如果仅仅“遵循非信士的道路”这一条不会导致这种警告，那同时提到两种情形就没有意义了，文理也就不通了，如同说“谁反对使者，并吃馒头”一样。可见，跟随非信士

的道路是非法的，而人总要跟随某一条道路，因为真主说：“你说，这是我的道路。”（12:108）自然，跟随信士的道路便成了必须的。然而，信士的道路不可能只是使者的道路，因为，若真是这样，跟随别人就成了违背使者了。

奥百顿拉^①所著的《法源阐释》^②中亦如此。

①奥百顿拉 عبيد الله بن مسعود صدر الشريعة：（伊历？—737年）哈奈斐派学人，著名法理学家、经注学家、圣训学家。其著作《法理阐释》是哈奈斐派法理学的扛鼎之作。

②《法理阐释》：《التوضيح شرح التنقيح》

论犯罪、安宁与绝望

我们不会说，只要有信仰，犯罪无妨。对于行善的信士，我们会抱有成功的希望，但不会觉得他们依赖功修便可高枕无忧，我们不会为他们保证天堂。我们会为他们的失误而求饶，会为他们担心，但不会绝望于真主的慈恩。

高枕无忧和悲观绝望，都会让人偏离正教。正确的道路在二者之间，那是朝拜天房之人的道路。

仆民不会脱离信仰的圈子，除非他否认使自己进教的事项。



【注释】我们不会说，只要有信仰，犯罪无妨。穆尔吉雅派^①持反对态度，他们认为，只要有信仰，犯罪便无妨，同样，若没有信仰，则善功无益。（只要有信仰）所有善功都会被接受，所有罪恶都会被饶恕。

穆尔太兹莱和哈瓦立吉^②又与穆尔吉雅派争锋相对，他们断定犯罪者必受惩罚。逊尼大众则持中正态度，对于犯罪者和行善者，他们既不肯定前者会受惩罚，也不肯定后者会受赏赐。而是将他们的事务交付给掌控一切的主宰，并说：对于行善的信士，

①穆尔吉雅派 المرجئة: 伊斯兰派别之一，主张只要有信仰，犯罪毫无妨碍等。

②哈瓦立吉派 الخوارج: 伊斯兰派别之一，主张所有犯大罪者都是不信者。

我们会希望真主兑现承诺了的恩典，但不会觉得他们由此可以高枕无忧，不用担心真主的计谋，因为，只有那些亏折的民众才不用担心真主的计谋。

我们不会因为他们的工作而为他们保证天堂——他们为其作了准备的天堂，如果善功被接受的话，真主许诺了他们的天堂。

注意，关于以天堂作保的问题，先贤持有三种说法：

1、除了先知之外，不能对任何人保证入天堂。这是穆罕默德·本·阿里^①和奥匝伊^②的说法，是确切无疑的观点。

2、经训明文为其担保了天堂的信士，我们可以为其保证天堂。这是大部分学者的观点，笔者也持这种观点。

3、众信士为其保证了天堂的人，可以为其保证天堂。

两大健全圣训集记载：

先知碰到一次葬礼，发现人们对亡者交口称赞，便说：“已确定。”又一次，先知碰到一次葬礼，人们对亡者恶言交加，便说：“已确定。”欧麦尔见状问到：使者啊，确定了什么？先知回答：“你们交口称赞的这个人，天堂已为他而确定。你们恶言交加的

①穆罕默德·本·阿里 طالب علي بن أبي محمد: (伊历21年—81年) 大贤阿里之子，其母郝莱，是耶玛麦人，艾布拜克尔时期的俘虏。他学识渊博，功修虔敬，被什叶派尊奉为伊玛目。

②奥匝伊 أبو عمرو الأوزاعي: (伊历88年—157年) 著名法学家、圣训学家，弟子有伊玛目马利克、伊本·穆巴拉克等人。

这个人，火狱已为他而确定。你们是真主在大地上的见证者。”

我们会为他们的失误而求饶，我们会为他们而担心真主预备的惩罚，但我们不会为他们绝望于真主的慈恩。因为只有悖信者才会绝望于真主的恩典。

高枕无忧和悲观绝望，都会使人偏离正教，而正确的道路在二者中间，那便是朝拜天房之人的道路。

《教典诠释》中说：

若有人提出疑问——如果说确定犯罪者必入火狱便是绝望，确定行善者必入天堂便是安乐，那么穆尔太兹莱便是悖信者，无论他是行善者还是作恶者，因为他要么是绝望者，要么是安乐者，而逊尼派的原则当中有一条便是不将统一朝向者断为悖信。

我们可以这样回答：这不是绝望也不是安乐，假设他是犯罪者，他也并没有对真主赐予他忏悔和行善的机遇感到绝望。假设他是行善者，他也依然担心会遭受抛弃而去犯罪。

这个回答，实际上也解决了另一个疑问——有人说，如果一个穆尔太兹莱人士犯了大罪，那导致的必然结果是，他会成为一个悖信者，因为他绝望于真主的恩典，还因为当事人认为自己不是信士。

如何解决了这一疑问呢？因为，其一，我们并不觉得犯大罪会入火狱这一思想会导致绝望。其二，他们的信仰是信、认、行

的总和，若他因为缺乏“行”这一要素而认为自己失去了信仰，我们也不觉得这一思想会导致悖信。

而在“不将统一朝向者断为悖信”，和“主张《古兰经》被造者、主张看见真主不可能者、谩骂两位大贤者皆已悖信”之类的言论之间，是很难做到调和的。

我说：阿拉丁·布哈里说：

前辈学者将说出上述言辞之人断为悖信，其实并非像表面一样，而是一种严厉的警告，旨在让他们远离这种说法；或者说，只有在内心的思想跟口里的言辞一致时，才会真正导致悖信。

下面这一句便可佐证：任何一位仆民都不会脱离信仰的圈子，除非他否认了当初使自己进入信仰的事项——那便是承认并臣服真主独一，还承认宗教中的一些基本要素。

如同下文所提。

论信仰的定义

信仰，乃是口舌承认，内心诚信，相信真主在《古兰经》中言说的一切，以及从使者那里正确传述的一切教律和阐释，都是真理。

【注释】信仰的实质是，口舌承认真主的独一和使者的权威，并在内心中如此诚信，即心悦诚服的接受宗教中的基本信条，这些基本信条指的是，人们可以不通过研究和考证就能知道它归属于穆圣的宗教，如真主的独一性，先知的真实性，还有末日的复生和赏罚，礼拜和斋戒的必然，饮酒的非法，等等。需要概括了解的问题中，概括的了解便足够，如相信天使、经典和众使者；而在需要详细认知的问题中，务必要详细了解，如相信吉卜力里^①，米卡以里^②，穆萨^③，尔萨^④，《讨拉提》^⑤，《引支里》^⑥等等，甚至如果有人不相信其中特定的某一部分，那他便是悖信者。

①吉卜力里 جبريل: 十位大仙之首，主管传达启示。

②米卡伊里 ميكائيل: 十位大仙之一，主管众生给养。

③穆萨 موسى: 以色列先知，与真主交谈者。一译摩西。

④尔萨 عيسى: 基督教先知，多译为弥赛亚或耶稣。

⑤《讨拉提》《التوراة》: 真主启示给先知穆萨的经典。一般称为《摩西五经》。

⑥《引支里》《الإنجيل》: 真主启示给先知尔萨的经典，一般称为《福音书》。

须知，口舌的承认和内心的诚信，是信仰的两个要素，不过，内心的诚信，在任何情况下都是不容许消失的，而口舌的承认，在诸如被迫或无能的情况下，是准许暂时不存在的。

在《与时俱进》一经中，在阐释何谓信仰一篇的结语的开头，作者说：

有人说，信仰只是内心的诚信。这种观点也是大部分艾什阿勒学派人士的选择。还有人说，信仰是信、认、行的总和，哈瓦立吉便持这种观点。所以他们主张，谁若犯罪，便已悖信，因为信仰的要素之一——行——已经不存在了。还有人认为，信仰只是口舌承认，这是凯拉米耶派的说法。他们认为，如果口舌的承认和内心的诚信相一致，便是获救的信士，否则便是永居火狱的信士。还有人认为，信仰是内心诚信和口舌承认，这是传自于大伊玛目和其弟子的主张，艾什阿勒的部分学者也持这种主张，他们认为，信仰是一种心悦诚服的相信，而这种相信，不仅仅在于内心，也在于口舌，所以二者都是信仰的要素。信仰只以此二者来确定，除非在无能维护的情况下。这样，既符合小心谨慎之道，又有经训明文的佐证。这些人们还提及了凯拉米耶所依靠的证据，即圣谕“我奉命与人们作战，直到他们说万物非主唯有真主。”还有经文：“在信仰真主之后，又表示不信者——除非被迫宣称不信、内心却为信仰而坚定者——为不信而心情舒畅者将遭天谴，并受重大的刑罚。”（16:106）这段经文中真主将

口头表达悖信言辞的人定为了悖信者，尽管他的内心仍为信仰而坚定。不过最后又原谅了他。但是，既然可以因口舌而成为悖信者，那么也可以因口舌成为信士，因为信仰和悖信的来源是统一的。而在同一节经文中，真主又为内心确定了信仰和悖信：“内心却为信仰而坚定者——为不信而心情舒畅者。”而为内心确定信仰和悖信，是艾什阿勒学派和哈奈斐学派的共识。既然如此，信仰就必须是内心的诚信和口舌的承认，这正是小心谨慎之道。

不过，哈奈斐学派的艾布·穆尔尼·乃赛斐则说：“信仰只是内心的诚信，谁若相信了使者所传达的一切，在真主那里，他便是信士。而口舌的承认，则是通行伊斯兰律法的先决条件。”这其实正与艾什阿勒学派的主流观点不谋而合。所谓伊斯兰律法，指的是他带领人们礼拜，去世后为他站立殡礼，在穆斯林的坟墓中埋葬他，等等。不过，所有主张口舌承认不属于信仰要素的人，都一致认为，这个只具备内心诚信的人，必须要确定，当有人要求他口舌承认时，他会当即承认。如果有人要求他承认的时候，他没有承认，那他便成了悖信者，因为他对抗。这正是他们所说的“只有内心诚信的人，是信士，但条件是放弃对抗。”他们便是如上述那样解释“放弃对抗”的。

总而言之，无论是只凭内心诚信，还是心口并聚，要想真正让信仰落实，还是有一些附加条律的，所有人都一致认为，触犯这些条律者，便也失去了信仰。比如叩拜佛像，杀害或蔑视先知，蔑视经典和天房，还有明知而故意否认一切共识。

伊玛目伊斯弗拉伊尼^①在提到上述条款后说：“如果那个人触犯了这些条款，那就证明，他的信仰——内心诚信已经不复存在。”

我说：苏步肯说塔哈维在三个问题中违背了伊玛目艾什阿勒，上述问题便是其中之一。

我们心悦诚服的说：真主在《古兰经》中表述的一切，诸如以前各个时代的讯息，还有后世的状况，如随拉推桥，天平，天堂，火狱等，还有从使者那里正确传述的一切教律和阐释，都是不可置疑的真理。

^①伊斯弗拉伊尼 أبو القاسم الإسفراييني：（伊历？—452年）沙斐尔派学人，伊玛目朱外尼的教义学导师。著名教义学家、法学家。

论信仰的增减

信仰只有一个，就信仰本身而言，一切有信仰者都是一样的，不同只在于敬畏和自律。

【注释】我们说，信仰（伊玛尼）只有一个，伊斯兰也是一样，因为二者的含义互为关联，逊尼大众学者一致认为，对天地众生来说，没有伊斯兰就没有伊玛尼，反之亦然。之所以说信仰只有一个，因为信仰，乃是确切的相信和诚服，不容有疑。具备信仰者，如天使，先知，圣徒，和所有的行善或犯罪的信士，从信仰本身——即内心的诚信而言，所有人都是一样的。也就是说，就本身而言，信仰不存在优劣和增减。不同或增减只在于敬畏和自律。

《与时俱进》一经中说：

艾布·哈尼法及其弟子主张，信仰不增不减，艾什阿勒派中包括伊玛目朱外尼在内的很多人也选择了这种主张，但更多的人还是主张信仰可增可减。有人认为，这种分歧源自于功修是否算为信仰之要素的问题，若功修是信仰的要素之一，随着功修的增减，信仰也会或增或减，若功修不算是信仰的要素之一，则信仰不会增减，因为信仰只是内心的诚服，不会因善功和罪恶而改变。

这种说法有待商榷，很多主张信仰只是内心诚信的人，也

认为信仰会增会减，因为他们遵循了经训明文的表义，如真主说：“那些迹象增加了他们信仰。”（8:2）还如伊本·欧麦尔传述的一段圣训：我们问：使者啊，信仰会增加或减少吗？使者回答：“是的，一个人的信仰会增加，直到他进入天堂；一个人的信仰也会减少，直到他进入火狱。”他们还说：理论上来讲，这没什么问题，甚至内心的确信，从最明晰的公理到最暗藏的逻辑，也有着程度的差异，所以当真主问及先知伊布拉欣*：“难道你没有相信吗？他回答：不，只是为了我的心安定。”（2:260）若以信仰的外在因素而论，哈奈斐派和伊玛姆朱外尼等人，也不反对信仰的增减，同样是信士，却会因外在因素而出现差异。

艾布·哈尼法说：“我要说：我的信仰就像吉卜力来天使的信仰。但我不会说：我的信仰跟吉卜力来的信仰一样。”因为后一种表达方式，代表所有的属性都一样，但第一种却不然。所以，没有一个人敢断言某个人的信仰跟天使或先知的信仰完全一样，不，二者之间是有差异的，但这种差异，体现在信仰本身的增加或减损上，还是体现在一些外在的因素上呢？哈奈斐学派人士和伊玛姆朱外尼等人反对第一种——即信仰本身的增减，他们说：人们误以为确信也有程度的差异，其实那只是指确信明显与否，比如，在一系列前提之后，你确信了世界的有始，那么这种确信的度就跟确信一是二的一半一样，二者之间所谓的不同，只不过是确信前者的速度稍慢于后者，尤其是像这种空洞的推论。所以，人们便认为对后者的确信程度更深，其实不过是它稍

微明显一些而已。总之，就算我们认可可疑本质的存在，还认可强弱的不同属于事物本质的不同，譬如与象牙之白相比之下的雪花之白，这种白之强弱的不同，属于特定环境之下本质的不同。就算我们认可这一点，我们也不会同意确信的本质也是属于这一类的，因为毫无依据。再退一步，就算我们同意确信的本质也会有不同，我们也不会同意这种不同是由于本质的成分所致，而不是外在因素。

哈奈斐学派及其支持者提到，确信，会因其光芒的增加和成果的丰硕而出现不同。那么，如果光芒的增加正是强度的增加，则等于没有分歧，因为这种情况下，强弱会不同这一点上我们已经达成了一致，分歧点转移到了强弱是属于确信的本质成分还是其外在因素这个问题上。既然大家都认为事物会因某个特定的因素而出现不同，那么，在这个特定因素跟事物本质的关系——是其内在成分还是外在因素——方面的分歧已经不重要了。

如果光芒的增加不属于强度的增加，那么分歧依然是存在的。

后面作者又说：

先知伊布拉欣所说的“只是为了我的心安定”，从表面看来，说明他的心本来不安定，而这又是违背确信的。所以这段话需要解释。有人认为，这里伊布拉欣是在跟吉卜力来对话，意

为“为了我内心确信你就是吉卜力来”。这种解释，略加思考就会被否决。有人认为，这里的安定指安定的增加。这种解释，其实又回到之前关于增减的争论中去了。还有人认为，先知伊布拉欣其实想通过另一种方式——公理的方式，即通过亲眼所见——获得确信。这种解释不错，但对现在的分歧毫无作用。意为，先知伊布拉欣通过证据确信了死后复活之后，又想亲眼看看这件本已确信的奇事是怎样发生的。比如，一个人确信了大马士革的存在，以及其中硕果累累的园圃，和川流不息的河流的存在，但他的内心却要求亲眼一睹大马士革的风采，为此翻腾不宁，直到目的达成方才罢休。其实内心对所有已知其存在的事物都是这般情形，所以内心的诉求不是为了确信大马士革的存在，因为那是已经确信的了的。

提示：

有很多经文表明信仰会增加，如“当宣读真主的迹象的时候，那些迹象增加了他们的信仰。”（8:2）；“至于信道者，那章经使他们更加确信了。”（9:124）；“而信道的人们更加笃信。”（74:31）；“遵循正道者，真主要更加引导他们。”（47:17）；“以便他们在信念上加信念。”（48:4）。根据艾布·哈尼法的说法，这些经文都是如下这种意思：他们总体上全都信仰了，而后主命一件又一件的降示，他们也一件一件的相信。也

就是他们的信仰随着信仰对象的增加而增加，但这种情况，在先知之后的时代中，是不可能出现的。

泰富塔匝尼说：“这种说法有待商榷，因为在先知之后的时代，逐步知晓一件件主命也是有可能的。概括知晓的内容，需要概括的相信，详细知道的内容，需要详细的相信。显然，详细的相信更加的丰富和完美。”

我说：“很明显，在之前的概括的相信之后，对细节的逐步知晓并不能让信仰发生由少而多的改变，而只是让信仰变的更为详细，但在先知时代却不是这样，因为信仰指的是相信使者由真主那里带来的一切，自然，随着信仰对象的增加，信仰无疑也会增加。”

至于泰富塔匝尼所说的“详细的信仰更加的丰富和完美”，其更完美之说倒可以认可，但没什么意义，至于更丰富之说，却无法认可。在《圆满的目标》一经中说：

显然，在信仰中的这种增加，虽然如人们所说各有差异，但却不属于信仰本身的增加，而只是信仰属性的增加，好比一个病弱的人和一個强健的人，在是人这一点上，二者是相同的，没有任何差别，而身体的强弱只是属性的差异，而非人本身。物体属性的增加，并不能算是其本身的增加。若非如此，与先知相比之下，普通信士便与非信士一样了，因为先知的信仰之多，他们的信仰之少，先知的信仰中增加的那一部分，便是普通信众所没

有相信的，因为这一部分是他们的信仰中不存在的。但这是极其荒谬的。其实先知的信仰之增加，是其强度的增加。你已经知道了，属性之增加无关信仰本身，所以信仰强度的增加不是信仰本身的增加。所以，信仰没有增减，只有强弱。

可以去关注一下伊本·噶堆·尔介隆所说的话，他说：晒巴尼说：“信仰的本质到底会不会增减这个问题，一些实学家长篇大论的发表了各自的观点。”谢赫阿里万·核穆威跟随了他的观点……

作者记录了两人的对话，并详加研究，之后说：“总之，这只是表象分歧，主张信仰增减者，关注的是其属性的增减，比如强弱，而否认信仰之增减者，关注的是信仰本身——心底的确信。当然，对真知之士而言，这后一种角度是更应该关注的。”

这是苏步科所说的塔哈维和艾什阿勒之间的第二个分歧，他说：在作者的言论中，我没有发现其它的分歧。

他还发出告示：发现第三条分歧者，可在后面予以补充。不过，塔哈维说：“被养育者存在之前，他便是养育者，被造物出现之前，他便是造物者”，马图勒迪学派的学者们认为，这段话中暗示的是真主的行为属性的无始性，详情前文已述。

论信士

所有信士都是至仁主的盟友，最尊贵的人是最恭顺的人，是最顺从《古兰经》的人。



【注释】所有敬畏的信士^①，都是至仁主的盟友。真主说：“他的盟友只是敬畏者。”（8:34）**اولياء**是**ولي**的复数形式，或含被动之义，如**قتيل**，意为被杀者，或含主动之义，如**عليم**，意为知者。

恩兹说：“含主动之义的说法更为侧重，因为人类只能因自己的行为而得到赞誉，而这个词恰是真主对人们的赞誉。（所以是主动。）”

根据第一种说法——含被动之义，这里盟友的意思，便是真主担保了保护他的职责，没有将他委托给自身。如真主所说：“他会眷顾善人。”（7:196）

根据第二种说法——含主动之义，这里盟友的意思，便是谨守功修之人，会不分昼夜，按时而持续的完成功修。泰富塔匝尼在《教典诠释》中所作的定义正是倾向于后一种，他说：“盟友者，意为倾其所能认知真主，守善疏恶，杜绝欲望之人。”

而朱尔乍尼的定义则偏向第一种：“盟友关系是寂灭自身，

^①正文版本繁多，有些版本中就是“敬畏的信士”。

依主而存。”

在真主看来，最尊贵的人是最恭顺、最敬畏真主的人，真主说：“在真主看来，你们中最尊贵者是最敬畏者。”（49:13）

是最顺从《古兰经》的人，真主说：“其中有对敬畏者的引导。”（2:2）据伊本·安巴斯传述，先知说：“真主担保诵读古兰并遵循者，不会让其在今世迷误，也不会让其在后世不幸。”然后，先知诵读了《古兰经》文：“跟随我的正道之人，不会迷误，也不会不幸。”（24:123）

论信条

信仰，乃是相信真主，相信天使，相信经典，相信使者，相信末日，相信复生，相信善恶甘苦皆出前定，我们相信这一切。我们不会区别对待任何一位使者，我们相信他们，和他们所带来的一切。

○
【注释】公民被要求具备的信仰，是相信真主，即诚信、恭顺而且承认——真主是存在的，他具备一切必须的属性，无关一切对他来说荒谬的事项。

相信真主的天使。相信他们是真主的尊贵的仆人，他们唯真主之命是从，绝无一丝违抗；相信他们是真主和人们之间的信使，奉真主之命进行处置，他们所言皆是实情，他们的数量之多，唯真主能知。真主说：“唯有真主知道他的军队。”（74:31）先知说：“天空发出了吱吱声，这没什么奇怪的，但凡有一处立足之地，便有一位天使在那里叩头或鞠躬。”

相信真主的经典。相信那是真主的无始无终之言辞，非字非音；相信真主借天牌中新生的文字将其降示于他的使者，或借天使之口；相信经典内容俱是真理和实情。

相信真主的使者。相信他们被派往众生，为了引导众生，美化人们的生活与结局；相信真主用奇迹援助使者，为了证明他们所言非虚；相信众使者传达了使命，完成了为人们阐释的任

务；相信众使者都是具有不谬性的，他们不会触犯大大小小的罪恶，无论是在为圣前或为圣后，这是优选的主张，也是正确的主张。

经注学家们所提及的故事中，有违这一信条的内容，皆不可信，尽管传述者地位再高，如拜额唯，瓦合丁伊^①等。《古兰经》中所说的阿丹圣人的“抗命”，以及对某些先知的谴责，皆属于主人对仆人的随意称呼，或对仆人的严格要求，哪怕犯了微不足道的小错也以大过待之。

相信末日。即信仰自死亡时起，直到末日所发生的一切。之所以称之为末日，因为那是最后一日。而后面又说信仰复生，或者是对末日的强调，或者是将专义与概义并列。

相信善恶甘苦皆出前定。即相信真主在太初注定了的一切必将发生，真主没有注定的一切，都不可能发生。相信真主在造物之前便已注定了善恶，万物众生皆依真主的前定和意欲而行。真主说：“他创造了万物。”（6:101）“他创造了你们和你们所做的一切。”（37:96）“我以前定创造万物。”（54:49）先知说：“万物都依前定而行，甚至包括人的无能和能力。”

这一切解释，都来自于伊本·赫杰尔所著的《脑威四十段圣

①瓦合丁伊 أبو الحسن الواحدي（伊历？—468年）沙斐尔派学人，著名法学家、经注学家，著有三部经注。

训注释》。

我们信仰这一切。我们不会区别对待任何一位使者，我们相信他们，和他们从真主那里所带来的一切。

论犯大罪者的判决

穆圣的教民当中，身犯大罪之人，只要是认主独一的真信士，死后会入火狱，但不会永居其中，哪怕他并没有悔罪。他们的结局，全凭真主定夺，若主意欲，自会赦免他们，这是真主的恩情，如《古兰经》所云：“真主必不赦宥以物配主的罪恶，但他会为自己所意欲的人而赦宥比这差一等的罪恶。”（4:48）若主意欲，会根据所犯罪恶酌情惩处，为体现真主的公正。最后，或因真主的慈恩，或因顺主之人的说情，真主会让他们脱离火狱，进入天堂。因为真主是认主者的盟友，无论是在今世还是后世，他绝不会将认主者和否认者同等对待，那些否认者已经对正道绝望，没有获得真主的眷顾。

主啊，伊斯兰和穆斯林的盟友啊，让我们坚守伊斯兰吧，直到我们以穆斯林的身份遇见你。

○

【注释】（我们说：）穆圣的教民当中，身犯大罪之人，会入火狱，但不会永居其中。在这一点上，所有先知的教民都是一样的。作者在此处专说穆圣的教民，有两种可能，或是因为所有教民的断法都是一样的，若知道了穆圣教民的断法，自然也知道了其它教民的断法，因为所有的先知的使命，都是召唤人们认主独一；或是因为所有教民都可算是穆圣的教民，因为之前已经有过盟约，若赶上了穆圣的时代，所有的教民都要归信穆圣，所以

穆圣的使命是面向所有民族的。

总之，但凡认主独一之人，若身犯大罪，而真主又意欲以火刑净化其罪恶的话，他会进入火狱，但不会永居其中，只要他是认主独一的真信士，哪怕没有悔罪也罢。

这是因为，永居火狱是最严重的刑罚，所以真主将其定为了最严重的罪恶——悖信——的惩罚，倘若以此来惩罚没有悖信的罪人，显然是罪罚失等，那就是一种爽约了，而真主是不会爽约的，真主说：“真主绝不会爽约。”（3:9）。

伊玛目脑威在其《穆斯林圣训实录注释》中说：

要知道，逊尼大众，无论是先贤还是后贤，都一致主张，信士无论如何都会进入天堂。倘若他是一名无罪之人，如幼童；或成年的疯子；或对自己之前犯过的配主或其他罪恶诚心忏悔之人，而且在忏悔之后未曾犯罪；或从未犯罪的幸运之人，则会直接进入天堂，根本不入火狱，至于他们会不会去火狱跟前，一直是一个争议的问题。正确的说法是，这里的“到达火狱跟前”，指的是过仙桥。

至于那些身犯大罪且未曾忏悔之人，则全由真主的“意欲”决定。若主意欲，会让他直接进入天堂，跟前一种人一样。若主意欲，会施与意欲的刑罚，之后让其进入天堂。

所以，一个人，无论犯了什么罪，只要认主独一，就不会永居火狱。就如同一个人，无论干了什么善行，只要身陷悖信，就

不会进入天堂。

这是对逊尼大众在这个问题中所持主张的简要说明，经训依据和权威人士的公议都支持这个原则，并且还有很多足以达到断然级别的众传明文证实了这一点。一旦这个原则被确立，有关的圣训都要以此进行解释，倘若有段圣训，表面看来违背这个原则，则必须要进行解释，为求经训明文协调一致。

若仔细参考伊玛目脑威的这段话，会发现它跟本书作者的言论如出一辙，作者说：他们的结局，全凭真主定夺，若主意欲，自会赦免他们，这是真主的恩情，如《古兰经》所云：“真主必不赦宥以物配主的罪恶，但他会为自己所意欲的人而赦宥比这差一等的罪恶。”（4:48）又云：“真主赐你的恩惠是巨大的。”（4:113）若主意欲，会根据所犯罪恶酌情惩处，让他们进入为洗刷罪恶而准备的火狱，这是真主的公正和智慧所在。而后真主会让他们脱离火狱，或由于真主那包揽众生的慈恩，或由于顺主之人的说情，如先知，使者，天使，圣徒等，不过他们的说情需要经过真主的允许和意欲。很多意义众传的圣训可以证明这一点，比如，两大健全圣训集记载，由艾布·赛尔迪传述：人们问：使者啊，在末日，我们会见到真主吗？圣训很长，其中有一句话说：“众天使说了情，众先知说了情，众穆民说了情，就剩下至慈的主了。”

还有提尔密兹、伊本·马哲、伊本·罕巴尼^①等人记载的圣

训：“通过我的教民中一个人的说情，定会有比太密目部族更多的人进入天堂。”

尔后，让他们进入天堂，那是真主款待仆民的乐园。

这一切，都是因为，无论是在今世还是后世，真主都是认主者的盟友，所以他不会将认主者与否认者同等对待，那些否认者不相信真主的独一和万能，他们已经对认主的道路深感绝望，没有获得真主的眷顾——那本可以引导人们去认主和拜主的眷顾。

主啊，伊斯兰和穆斯林的盟友啊，让我们坚守伊斯兰吧，直到我们以穆斯林的身份来见你，在复活之日，你将是喜悦我们的，因为你是引导的主，是施恩的主。

①伊本·罕巴尼 ابن حبان：（伊历270年—354年）著名圣训学家、历史学家。著有《伊本·罕巴尼健全圣训集》等著作。

论同一朝向者的律例

我们主张，只要是统一朝向之人，无论是否犯罪，都可以跟着其礼拜；若他们当中有人去世，我们会为其立站殡礼；我们不会为他们当中的任何一个人保证天堂或火狱；我们也不会为他们见证悖信或配主或伪信，只要这些事项没有从他们身上公开出现的话。至于他们内心的机密，我们选择交付于真主。



【注释】我们主张，只要是同一朝向之人，无论是行善者，还是作恶者，都可以在他后面礼拜，因为先知说：“你们在所有善人和恶人后面礼拜。”还因为，这个稳麦的很多学者，都曾跟着犯罪的人、跟随私欲的人和触犯异端的人礼过拜，而且毫无忌讳。

有人传言，部分先贤曾禁止人们在异端分子后面礼拜，不过那只是可憎而已，因为，跟着犯罪之人和异端分子礼拜是为可憎，这一点毫无争议。

当然，这只是在其罪恶和异端尚未达到悖信的情况下，一旦触及了悖信的红线，在其后面礼拜自然是绝对不可以的。

《教典诠释》如是说。

同样，我们会给统一朝向者当中的每一位亡者立行殡礼——只要达到了之前所提的条件。先知说：你们不要放弃给统一朝向者当中的每一位亡者立行殡礼。

我们也不会为统一朝向者当中的任何一个人保证天堂或者火

狱，不会为他们见证悖信，或配主，或伪信。哪怕这些事项是他们所持主张的必然结果也罢。因为一件主张的必然结果不是主张本身。

《教义立场之注》^①中说：

艾什阿勒在其《伊斯兰人士言论集》中说：先知之后，穆斯林在很多事项中出现了分歧，甚至开始互斥异端，不相为谋，分裂为很多派系，但伊斯兰是涵盖一切派系，容纳不同派别的。

这是艾什阿勒本人的主张，大部分马图勒迪学人也持这种主张。据传，伊玛目沙斐尔说：“我不会拒绝任何一位跟随私欲者的证词，除了罕塔丙耶^②。因为他们认为撒谎合法。”

哈肯·舍黑迪^③在《教法精选》^④中记载，艾布·哈尼法没有把任何一位统一朝向者断为悖信，詹萨苏^⑤由凯尔黑^⑥那里记述了相同的言论。

①《教义立场之注》：《شرح المواقف》

②罕塔丙耶 الخطابية：指艾布·罕塔布的跟随者。他是什叶派的极端分子，宣称伊玛目便是主宰，主张可以为己方作伪证等等。

③哈肯·舍黑迪 الشهيد الحاكم：（伊历？—334年）哈奈斐派学人，著名法学家、圣训学机。其作品《教法精选》和《教法大全》是哈奈斐学派继穆罕默德的六大部法学经典之后的权威作品。

④《教法精选》：《المنتقى》

⑤詹萨苏 الجصاص الرازي أبو بكر：（伊历？—370年）哈奈斐派学人，著名法理学家、法学家、经注学家，师从凯尔黑。著有《《古兰经》的律例》等名著。

⑥凯尔黑 الكرخي أبو الحسن：（伊历？—340年）哈奈斐派学人，著名法学家、法理学家。是继艾布·哈兹姆之后哈奈斐学派的领袖人物。

除非那个必然结果在他们身上公开显现——比如他们公开说出那个必然结果。（在此之前）我们不可以以他们所持主张的必然结果而去论断他们的悖信或配主或伪信，因为这是对真主权力的侵犯。两大健全圣训集记载，先知说：“若有一个人对他的兄弟说：悖信者啊！那么二者之一便要携悖信而归。”

至于他们内心的机密，我们选择交付于真主。

论领袖

我们主张，不可杀害穆圣的教民，除非当杀之人。

我们不主张反叛执政者，纵是残暴的首领也罢，我们不会诅咒他们，不会抗命。我们认为服从执政者跟服从真主一样，是我们的职责所在——只要执政者没有指派我们去犯罪。我们会祈求真主改良他们，达成他们的目的，并原谅他们。

我们会坚持逊尼大众的路线，不会另辟蹊径，出离主流。我们喜爱一切公平和守信的人，我们愤恨一切不义者和骗子。

【注释】我们不主张必须要杀穆圣的某一个教民，除非明文规定当杀之人，如杀人凶手、已婚的通奸者、叛教徒。布哈里和穆斯林两大圣训集记载，伊本·麦斯欧德传述，先知说：“不可杀害一位穆斯林，除非三种人：已婚的通奸者，杀人偿命，叛离宗教分离集体而去之人。”

提示：

执政者的问题，虽然不属于教义学范畴，但可算是其补充条例，所以教义学家们多有提到。《教典诠释》中说：

穆斯林的群体，必须要有一位领袖，来推行律例，执行法度，

镇守边疆，训练军队，征收天课，镇压豪强，惩治盗贼，主持聚礼和会礼，调节纷争，接受证词，为没有监护人的未成年人主持婚事，分配遗产。

接下来，领袖必须是入世的，而非是隐遁或被等待的，其次，领袖必须出身古莱氏部族，但可以不是哈西姆家族人士，或阿里的后代。领袖不一定非要具备不谬性，也不一定非是当时最尊贵之人。但一定要具备“基本权限”的人士^①，并且具备推行律例、保护家园、伸张正义的魄力和能力。犯罪和暴虐并不能让领袖失去任职的资格。

作者在文中提到了关于领袖的部分律例：我们不主张反叛执政者，尽管是对百姓残暴的执政者也罢。因为四大正统哈里发之后，确已有公开犯罪并且残暴成性的执政者出现，但众位先贤的态度依旧是顺从，他们服从执政者的旨意主持聚礼和会礼，他们并没有主张反叛执政者。而不谬性，从一开始便不是执政者必备的条件，后来自然更不是了。《教典诠释》中如是说。

《艾布·达伍德圣训集》中记载了一段圣训：“将会有一批可恶的征收者，来向你们超额征收税赋，当他们来征收时，你们不要谩骂他们，你们当如数上交。”

两大健全圣训集记载：“谁若讨厌执政者的举措，务必忍耐。

^①既理智健全的成年穆斯林男性公民。

因为，若有人对执政者有丝毫的背离行为，他便会像愚昧时代的人一样死去。”

《穆斯林圣训集》记载：“若谁受某一长官领导，后来他发现长官在犯罪，他当憎恶长官的犯罪行为，但不可抗命。”

我们甚至不应该诅咒某一位执政者，因为那会导致人心背离，分裂涌现，而这往往会导致暴虐的变本加厉。我们不会抗命，因为它会激发矛盾。

我们认为，服从执政者跟服从真主一样，是我们的职责所在——只要他们没有指派我们去犯罪。若不然，自然不能顺从。在《布哈里健全圣训集注释》中，关于“女人不能顺从丈夫而去犯罪”一章中说：

女人不能为顺从丈夫而去犯罪，同样，其他对某人具有服从义务的人，也不可以为服从此人而去犯罪，先知的一段圣训可以说明这一点，当时，先知让一个人管理军队，并命令人们顺从他，可这个新任的长官却命令人们跳入熊熊燃烧的大火中，人们便拒而不从，说：“我们加入伊斯兰，就是为了逃离火狱。”先知听说此事后，说：“誓以真主，若他们当真跳入了烈火，便永世无法脱离。顺服，只是针对善事而言。”先知认可了他们的行为。又传，先知说：“不可为服从被造物而去违抗造物主。”

《布哈里健全圣训集》记载，奥巴德·本·萨米提说：先知召

唤我们结盟，其中一项条例，便是不可反抗执政者，除非有足够充分的证据证明他已悖信，将非法视为合法。

我们应该祈求真主改良他们的内心，保障他们的天良，跟异教徒的战役中让他们获得胜利，原谅他们对人民的压迫和恶行。

我们要坚持逊尼大众的路线，谨防另辟蹊径，背离正道。

我们为真主而喜爱一切公正和守信的人，因为这类人具备着教门的属性，我们愤恨一切反派人士，也就是暴虐成性的人和骗子，因为暴虐和欺瞒来自于不义和迷误。这正是先知所喻示的爱和恨的真谛：

谁，为主而喜，为主而怒，为主而施，为主而拒，他就已经获得了完美的信仰。

论抹靴子

我们主张，可以抹靴子，无论是旅行途中还是在家，如同先贤所传述的那样。

【注释】我们主张，抹靴子是可以的，无论在旅途中还是在家里，如同先贤的传述中，先知所做的那样。

哈桑·巴士拉^①说：“七十个圣门弟子跟我说过先知抹靴子的事。”

伊玛目艾海迈迪^②说：“对于抹靴子一事，我内心没有任何的疑问，关于这个问题，有四十段圣训可以证明，有的是封顶^③圣训，有的是圣门弟子训。”

凯尔黑说：“我担心那些反对抹靴子的人会陷入悖信，因为关于这个问题的传述已经达到了众传的程度。”

艾布·哈尼法说：“我没有主张可以抹靴子，直到如白昼一般光明的证据向我涌来。”

①哈桑·巴士拉 الحسان البصري：（伊历21年—110年）再传弟子的领袖，著名学者，圣训传述人。

②艾海迈迪 احمد بن حنبل：（伊历164年—241年）巴格达人士，著名法学家、圣训学家、经注学家、法理学家，罕百里学派首领。师从伊玛目沙斐尔。

③封顶圣训：即 مرفوع，可以上溯到先知的圣训，而非停留在圣门弟子上。

据传，有人问大伊玛目关于逊尼大众的信仰。他回答说：“逊尼大众的信仰是承认两位长老^①的尊贵地位，喜爱两位圣媾^②，主张可以抹靴子。”

①即艾布·拜克尔和欧麦尔两位大贤。

②即奥斯曼和阿里两位大贤。

论朝觐与出征

跟穆斯林执政者一起朝觐和出征，是长期有效的主命，无论是贤君还是恶主，不义的行为并不能废除执政者的资格。

【注释】我们说，跟穆斯林执政者一起朝觐和为主道奋斗是长期有效的主命。无论这位执政者是公正的还是不义的。

不义的行为并不能废除执政者的资格。因为，清廉并不是执政者必备的条件，先贤曾毫无忌讳地跟每一位执政者朝觐和出征，无论善恶。所以这是先贤的公议。在《布哈里健全圣训集》中，专门有一章标题为“不论善恶，跟执政者出征是长期有效的。”因为先知说：“战马的额毛间蕴含着天恩，直至末日降临。”格斯塔俩尼^①说：“这段圣训喻示着丰富的报酬，而获取这种报酬的途径，唯有出征。而出征，不一定非要随同正义的执政者。所以，这段圣训说明，要获取这种恩典，跟执政者清廉与否毫无关联。这段圣训还说明，伊斯兰和穆斯林，是会一直存在的，直到末日。因为战争的长存，其必然的前提是战士的长存，而这里的战士就是穆斯林。”

^①格斯塔俩尼 شهاب الدين القسطلاني: (伊历851年—923年)埃及人士，沙斐尔派学人，著名法学家、圣训学家、诵读学家。著有《行者指南——布哈里健全圣训集注释》。

《艾布·达伍德圣训集》记载了一段圣训，是麦克胡力^①由艾布·胡莱勒传述的圣训：“跟每一个清廉或不义的执政者一起出征，是你们的义务，哪怕这位执政者犯了大罪也罢。”这段圣训的传述系统没有问题，不过，麦克胡力并没有亲耳听艾布·胡莱勒说过。《艾布·达伍德》还记载了一段由艾乃斯传述的封顶圣训：“自从真主派遣我起始，直到末代讨伐旦扎里，出征是恒久不变的，无论执政者公正与否，皆不可废弃。”。

^①麦克胡力 مكحول 艾布· عبد الله أبو عبد الله：（伊历？—113年）再传弟子中的后辈，著名圣训传述人。

论记录的天使

我们相信所有尊贵的记录天使，相信真主让他们记录一切。



【注释】我们相信所有尊贵的记录天使的存在，相信真主安排他们记录众仆的一切善恶之行为，即他们不会忽略仆民的任何一件行为，无论这件行为是有意为之，还是出自疏忽，抑或是遗忘，也无论是在健康时期还是患病时期。

伊玛目马利克说：“天使会记录仆民的一切行为，甚至是患病时的呻吟。”依据便是经文的概义：“他每说一句话，他面前都有天使当场检查。”（50:18）

而这里的仆民，自然也包括非信士，他们的呼吸和善恶的行为也都被记录。

脑威说：“实学家所持的立场——甚至有人说是公议——是，如果一个非信士做了一件善事，如施舍或接续骨肉，后来，他皈依了伊斯兰，并且以穆斯林的身份去世了，那么，他将会得到当初那件善事的回赐。至于有人所说的这条律例违背原则的说法，则是不被接受的。”

我说：“宗旨是——如同部分人所说——这种回赐不需要举意。”

还有人说：“每个人的前面和后面，都有许多接踵而来的天使，他们奉真主的命令来监护他。”（13:11）这段经文当中所说

的“接踵而来的天使”指的并不是记录者，这是毫无争议的。

据奥斯曼传述，他问先知，每个人身边有多少位天使？先知回答说二十位。

麦海代维^①说：“阿比^②说，他跟伊本·阿退耶^③说：每一个人，从母亲的子宫中开始，直到去世，共被委托给四百位天使。”蓝噶尼如是说。

由此可见，作者的言辞中包含了两个问题，而就以传述的表面来看，这种记录是真实的记录，至于记录的工具是什么，则交付于真主。

①麦海代维 المهنوي: (伊历? —430年) 著名学者，诵读家。著述颇丰。

②阿比 الحسن اللابي: (伊历? —422年) 历史学家、诗人。

③伊本·阿退耶 عطية بن عبد الله: (伊历? 383年) 大马士革人士，著名学者。

论死神、坟墓的拷问与惩罚

我们相信死神的存在，他被委托收回世人的灵魂。我们相信坟墓中对该罚之人的刑罚，相信孟开尔和奈凯尔在坟墓中对亡者有关真主、宗教和先知的拷问，这一切都根据来自于使者和圣门弟子的传述。坟墓，或者会成为天堂里的一座花园，或者会成为地狱中的一个火坑。

【注释】我们相信死神的存在，真主委托他在大限来临时收回众生的灵魂。**عالمين**是**عالم**的复数，是一切标志的统称，如印章。但大部分情况下，它仅被运用于真主存在的标志，指除真主之外的一切原子和偶性。因为这一切原子和偶性都是可有可无的，都需要一个自立的作用者让他们得以存在，如此一来，它们的存在自然可以证明这个作用者的存在。

至于死神是自己从灵魂的处所中收取灵魂，还是通过助手的帮助来收取，这是一个有争议的问题。

他会收取一切生物的灵魂，包括跳蚤，蚊子，人，天使，精灵，无论是陆地上的，还是海洋里的。有人说：他甚至会收取自己的灵魂。

有人说：收取灵魂的是真主。还有人说：真主会收取海洋的烈士的灵魂。

据传，有人问伊玛目马利克：“跳蚤的灵魂也要被收取

吗？”他反问：“跳蚤有生命么？”那人回答：“当然。”他说：“那就要收取。”

对于灵魂的本质，学界也是颇有争议。逊尼大众的众多教义学家、圣训学家、法学家和苏菲家，都主张灵魂是贯穿于身躯的妙体，生命会随着灵魂消失而结束。

部分实学家的定义是这样的：灵魂是跟身体交融的妙体，就跟水分跟树枝交融一样。脑威确定了这种说法，并由其他学者那里传述了对这种说法的认可。伊本·阿尔法^①也确定了这种说法，并传述了认可。蓝噶尼如是说。

我们相信坟墓中对该罚之人的惩罚，如经文所云：“我定会让它们尝试最近的刑罚。”（32:21）还有：“他们朝夕受火刑。”（40:46）还如圣训所云：“我得到默示，你们将会在火狱中受到类似于或近似于来自旦扎里的考验。”先知曾在两个人的坟墓上插了椰枣树枝，并说：“他俩正在受惩罚，却不是因为大罪……其中一位是因为小便后没有弄干净，另一位因为到处搬弄是非。”《与时俱进》一经中如是说。

我们相信孟开尔和奈凯尔两位天使对所有亡者的拷问。有人说只会拷问非信士。

以孟开尔和奈凯尔称呼两位天使，并非有贬责之意，而只是

^①伊本·阿尔法 محمد بن عرفة: (伊历?—748年) 突尼斯人士，马利克派学人，著名法理学家、法学家。

称呼而已。名称里并未包涵对本体的美丑评判。

著名的说法是，拷问的天使只有上述两位，但艾布·努艾木在其《圣徒的装饰》^①一经中记载，拷问的天使有三位，分别是孟开尔，奈凯尔，纳库尔。

伊拉给^②记载，在信士的坟墓中出现的天使，是穆班什尔和百什尔。孟俩·伊利亚斯如是说。

天使会在坟墓中拷问亡者。说坟墓只是惯常而言，其实无论是被野兽吞食的人，还是葬身火海的人，还是其他没有被埋葬的人，也都会以真主意欲的方式遇见拷问的天使，并以真主所知道的方式接受拷问。

作者似乎是遵循了圣训的表义，《提尔密兹圣训集》记载了一段艾布·胡莱勒传述的封顶圣训：

当亡者——或你们当中的一个人——被埋葬时，两位面黑眼蓝的天使会来见他，一位叫孟开尔，另一位叫奈凯尔。他俩说：“针对这个人（穆圣），你要说什么？”他就说他曾经说过的话：“他是真主的仆人与使者。我作证，万物非主，唯有真主，我又作证，穆罕默德是真主的仆人与使者。”两位天使说：“我们早就知

①《圣徒的装饰》：《حلية الأولياء》

②伊拉给 阿卜· الفضل العراقي：（伊历725年—806年）著名圣训学家、法学家、法理学家。师从台耿乙·苏布肯，著作等身。

道你会这样说。”然后他的坟墓便会拓宽到七十腕尺见方，并且熠熠生辉，然后会对亡者说：“你安息吧。”亡者说：“我想回家，给家人报喜。”两位天使说：“你睡吧，像只有最爱的人才能唤醒的新娘一样。”然后他会睡着，直到真主让他从坟墓中复生。如果亡者是一个伪信士，他会说：“我听到人们这么说，我也便说了，其实我并不知道。”两位天使会说：“我们早就知道你会这么说。”然后大地奉命合拢，他的肋骨开始交错，他会一直在坟墓中受罚，直到真主让他复生。

提尔密兹评论说：“这是独传优良圣训。”

两位天使会拷问亡者有关真主、宗教和先知的问题，这一切都是根据来自先知和圣门弟子的传述。因为圣门弟子的言论具有近似于圣谕的权威性，而这一切未见之事，又无法通过演绎来认知。

蓝噶尼说：坟墓里的拷问，仅限于信仰方面的问题。天使问亡者：“你的养主是谁？你的宗教是什么？你怎么看待你们当中被派遣的这个人？”另一个传述中是这样问的：“你的父亲是谁？你的朝向是哪里？”还有一种传述中只提到了上述问题当中的一部分。之所以综合到一起，是由于所提问题各有不同，或由于所传内容有的局限，有的全面。

之后，根据墓主的信仰稳定程度，坟墓或者会成为天堂里的一座花园，或者会成为地狱中的一个火坑。提尔密兹、乃撒义和

哈肯三位学者，都以健全的传述系统记载了奥斯曼传述的一段圣训：“坟墓是后世的第一站，这一站顺利者，之后的路更加好走，这一站失败者，之后的路更加艰难。”

须知，逊尼大众一致认为，真主会给坟墓中的亡者创造一种足以领受痛苦和享受欢愉的生命，至于灵魂是否会再次回归尸身，学者们持有不同意见。大伊玛目的主张便是不下定论。

论复生、清算、仙桥与天平

我们相信复生，相信末日的报酬，相信功过的再现和清算，相信宣读善恶簿，相信赏罚，相信仙桥，相信用来称量信士功过的天平。

○ —————

【注释】我们相信众仆都将被复生，他们身体的一切原始组织都将被复原，所谓原始组织，即自生命开端一直存留到寿终的身体组织，灵魂也将重归，所有人将被集合到审判场上，开始公开判决。这一切，都是以经训依据确立的。

至于经文依据，相关的经文数量之多，近乎于教法类的经文，而且大部分经文都是显而易见的明确，毋庸注释。如：

“他说：谁能使朽骨复活呢？你说：最初创造他的，将使他复活。”（36:78, 79）

“号角一响，他们就从坟墓里出来，奔向他们的主。”
（36:51）

“他们会说：谁使我们复活呢？你说：最初创造你们的主。”（17:51）

“难道人会猜想我绝不能集合他的骸骨吗？不然，而且我能使他的每个指头复原。”（75:3, 4）

“在大地破裂而他们迅速走出坟墓之日，那集合的事对于我

是容易的。”（50:44）

“你们要像他创造你们的时候那样返本还原。”（7:29）

而相关的圣训依据，则已经达到了意义众传的程度。

至此，可以毫无怀疑的宣布，死后复生，已经成了伊斯兰的基本信条，否认者确已陷入悖信。蓝噶尼如是说。

我们相信末日的功过赏罚，相信功过的再现和清算，相信宣读功过簿，如真主所言：“在末日，我要为每一个人取出一个展开的本子。”（17:13）

先知说：

复生日，真主使信士接近自己，垂下帷幕把他与别人隔开，然后问他：“你是否知道自己曾犯过如此的罪恶？”仆人说：“真主啊，知道。”如此，一直到仆人承认自己所犯的一切罪过，并认为自己已经没救时，真主说：“在尘世，我掩盖了你的罪恶，今天我饶恕你。”接着把记载着他善功的簿册交给他。至于那些不信者和伪信士，将在大庭广众之下被宣布：这些人是假借他们的主的名义而造谣的人，真主的诅咒是要加于不义的人们的。

我们相信，根据真主的许诺和警告，顺服者将会获得回赐，违抗者将会遭遇惩罚。

我们相信仙桥是真实的，那是横跨火狱上方的一座桥梁，

比剑更利，比发更细。《安萨里教义学》^①中如是说。其注者孟俩·伊利亚斯说：

先知说：“真主设了一个比喻：一条端正的道路，路的两侧有围墙，墙上开着门，门上挂着帘子，路口有人在召唤：你们全体坚守正道，不要偏离——另一传述：人们啊，你们全体踏入正途，不要偏离——上方有一位召唤者，每当仆人想要打开一扇门时，召唤者就会说：大祸临头啊，不要打开它，你一打开便会陷入其中。”然后先知解释说，大道便指伊斯兰，开着的门指真主的禁区，帘子指真主的法度，召唤者指《古兰经》，上方的召唤者是真主放置在每个信士心中的劝诫者。如果桥是指伊斯兰的话，没有信仰伊斯兰的人在今世尚且未上桥，当末日面对真正的桥时，自然也无法通过。

据传，伊玛目格拉菲^②说过这样一段话：“仙桥比剑更利，比发更细的说法是不正确的。”其实这段话是不正确的，因为根据正确的说法，圣门弟子的尾缺圣训跟连贯传述的圣训是同一级别。而有一段圣训是这样说的：末日，根据人们所获的光芒程度，仙桥会为众目显现，其中有的人，在仙桥上行走，其左右和

①《安萨里教义学》：《عقيدة الإمام الغزالي》

②格拉菲 أبو العباس الغرافي：（伊历626年——684年）埃及人士，马利克派学人，著名法学家、法理学家。著作等身。

前方均有约莫3英里的光芒，对他来说，仙桥的宽度便是其光芒的宽度。而光芒最少的人，其仙桥比头发更细，比宝剑更利。

我们相信天平，信士的一切功过善恶都要被称量。天平是实体，由两个秤盘和一个指针组成，每一个秤盘，与天地一般大小，一个是光明的秤盘，用来放置善功；一个是黑暗的秤盘，用来放置罪恶。

你知道吗？有些善人，其功过不用上天平，其簿册不用被展开，如深受考验的人。有的恶人也是这样的。甚至，有些善人，可以不经过程称量和清算而直接送进天堂，而有些恶人，则会直接被送进火狱。经文为证：“所以他们在今世生活中的善功变为无效的，复活日我不为他们树立权衡。”（18:105）谢赫·阿里万如是记述。而正文作者将称量局限于信士的功修，似乎也是在暗示这一点。

论复生、清算、仙桥与天平

我们相信，天堂和火狱已经被造成，永不腐灭。我们相信，真主创造了天堂和火狱，也为二者创造了居民。而后，真主会出于恩典，而让所欲者进入天堂，也会出于公正，而让所欲者进入火狱。每一个人都会有自己已被写定的命运而工作，也终会走向自己命定的归宿。善恶皆为定数。

○
【注释】我们主张，天堂和火狱已经被造成，穆尔太兹莱持反对意见，他们认为要等到末日，真主才会创造天堂和火狱。

我们的证据是阿丹和夏娃居住天堂的掌故，还有很多经文说明天堂和火狱是已经准备好的，如：“为敬畏者而准备的。”（3:133）还如：“为悖信者而准备的。”（3:131）

也许有人会以这段经文进行反驳：“这是后世的住宅，我要用来报答那不愿傲慢也不愿堕落的人。”（28:83）（因真主在经文中以现在式动词进行表述，由此便可以理解为天堂火狱尚未造成。）

我们可以这样回答：“现在式动词含有现在和将来两层意思，就算退一步，也还有阿丹圣人的掌故巍然自立，无从反驳。”《教典诠释》如是说。

天堂和火狱及其居民永不腐灭，永不朽坏，重复只为强调，即天堂和火狱不会面临持续的不存在。因为真主说：“是在其中

永存的。”（4:57）

有人说：二者会面临一瞬间的腐灭，因为真主说：“万物都将毁灭，除了真主的窝吉海。”（28:88）

但这种说法，跟我们所说的永存其实并不矛盾，而且这段经文也没有说天堂和火狱会覆灭。

折合民耶派主张，天堂火狱及其居民都将会覆灭，这是违背经训和公议的错误主张，他们的理由无法带来丝毫疑虑，更别谈成为依据了。《教典诠释》如是说。

我们说：真主创造了天堂和火狱，及其居民。据古杜斯圣训所云：“真主抓了两下，然后说：‘这些人将去天堂，我不在乎，这些人将去火狱，我不在乎。’”

圣训云：“真主已经完成了仆民的事务，一部分会进天堂，一部分会入火狱。”

真主所欲之人，即圣训中右掌中的人，会以真主的恩典而入天堂；真主所欲之人，即左掌中的人，会因真主的公正而入火狱。

每一个人都会为自己已被写定的命运而工作，因为仙笔已封，墨迹已干，如圣训中所说的那样。

每一个人都会顺着真主的定然，走完命定的旅途，走向自己命定的归宿。

善恶都是定数，如前所述。

论仆民的行为

行为所需要的能力，乃是不可归属于人类的天赋，与行为同时显现，至于配套工具之健全等外在能力，则存在于行为之前，也正是颁发指令所需要的能力，如真主所言：“真主只以各人的能力而加以责成。”（2:286）

仆民的行为，出自于真主的创造和仆民的营干，真主的责成，仅限于仆民能力所及之事，而仆民的能力，也只限于真主的责成。这便是“无法无力，唯凭真主”这段话的精义。你说，谁也无法阻拦自己对真主的违抗，除非真主援助，谁也无法持守功修，除非真主给予援助。

○

【注释】行为所需要的能力，其实来自于真主赋予的援助，不可将它归属于被造物，这种能力才是真正意义上的能力，它与行为同时显现。

《明晰依据》^①一经中说：“能力，是真主在动物身上创造的一种偶性，用来进行自由行为。这种能力是行为的因素。但大众主张，这种能力是行为的条件，而非因素。”

总而言之，能力是一种属性，在肢体健全的前提下，仆民

^①《明晰依据》：《تبصرة الأدلة》

意图进行一件行为时，真主便会为其创造这种属性。若他意图行善，则创造行善的能力，若他意图为恶，便创造为恶的能力，而当他为恶时，他便作废了行善的能力，所以应受责罚。

如果这种能力是偶性，则必须要与行为同时显现，而非提前，否则，便会导致行为在无能的情况下出现，因为之前已经说过，偶性是无法长存的。《教典诠释》如是说。

有人主张能力出现在行为之前，理由是责成出现在行为之前，谁都知道非信士有信仰的义务，礼拜时间来临后，没礼拜的人有礼拜的义务，假设责成义务的时候，能力尚未落实，就变成了责成无能之人，而这是荒谬的。

作者下面这句话中，就暗含了对这种主张的反驳：至于外在能力，如对事务的胜任，配套工具的健全等，则存在于行为之前。

总之，能力一词，通用于两种含义，一种含义是真正的能力，这种能力与行为同时显现，另一种含义是胜任或工具的健全，存在于行为之前。

而真主颁发的指令和责成所需要的能力，正是上面第二种。如真主所言：“真主只以各人的能力而加以责成。”（2:286）又如：“凡能旅行到天房的，人人都有为真主而朝觐天房的义务。”（3:97）

仆民的行为，出自于真主的创造，和仆民的营干。宿命论者持反对态度，他们认为仆民的行为完全出自真主的创造，仆民没

有任何能力，纯粹属于被动，如颤抖。

自由论者的主张，则走向另一个极端，他们认为，仆民所有的行为，皆由自己创造和完成，仆民对真主毫无需求。而逊尼大众则取道中正，认为仆民的行为，出自于真主的创造，和仆民的营干，有经文佐证：“各人要承担自己所营干行为的结果，善有善果，恶有恶报。”（2:286）

那创造和营干之间的区别是什么呢？所有行为都一样，既是被创造的，又是被营干的。从被造的角度来讲，归于真主，名曰创造，从被营干的角度来讲，归于仆民。而一件行为出自于两种能力，这并非不可能，因其出自于两种不同的角度，其一为创造，不属于仆民的能力范畴，其一为仆民的营干，而这种营干又是凭借真主赋予的能力。

有时，真主会创造强制性的活动，仆民没有选择拒绝的能力，如颤抖。这种行为，完全出自于真主的创造。有时，真主会根据仆民的意图创造一种非强制的能力，并赋予仆民可以随意使用这种能力的自由，但与此同时，真主命令仆民用这种能力行善，禁止他以此来作恶。由此可见，真主的责成只是针对仆民有能力选择做或不做的事务，而强制性的行为，则不在于命禁和责成的范围之内。

你知道吗？这个问题曾使多少学者陷入思维的困境，甚至有人最后只能摇头叹息，承认自己无法理解。伊本·乎麻穆曾就此问题与很多学者进行过精妙的辩论，最后，天启和理性并重的真

理终于彰显。下面，容我引述伊本·乎麻穆的推论原文，分享其中丰富的裨益。

伊本·乎麻穆在其《与时俱进》一书中说：

有人说：真主无疑是赋予了仆民行为的能力，因此我们能显著的区分主动的行为和被动的行为之间的区别，而能力的特性只有一个，便是作用。所以，必须要从相关经文——如“真主创造了你们，和你们的行为”——的概义中，将人类的自由行为排除在外。这样一来，最终的结论是，人类可以凭借真主创造的新生能力，独立的创造自己的所有行为，而这正是穆尔太兹莱和哲学家所持的主张。穆尔太兹莱和哲学家的观点，在上述结论上毫无分歧，不过，穆尔太兹莱认为，真主为仆民创造的能力，是根据仆民的自由选择；而哲学家则主张，这种能力，是真主根据仆民的天赋而被动创造的。如果不这样主张，则成了纯粹的宿命论，如此，真主的命禁责成便都作废了。

对此的答复是：一件行为，除了是行为者的属性和真主的被造物之外，它还有一层与行为者的能力之间的关系，从这个角度，行为被称为营干。而能力和行为之间的关系，并不一定只是创造。因为真主的能力在太初便已和世界产生了联系，但并没有在立即就创造，而后来创造时，又产生了另一种新的联系。所以，能力和行为的关系不一定只是创造，自然也不会导致纯粹宿命论，因为仆民的行为跟仆民的能力之间依然是有联系的，仆民

依然有着行为的自由。（此乃伊玛目安萨里的答复）

接下来，作者又对伊玛目安萨里进行反驳：

可以这么反驳：你们所说的“能力和行为之间除了作用之外，还有一层关系，便是营干。”这不过只是文字游戏，没有任何实际意义，我所理解的营干的意义，其实就是把一件不存在的事务变得存在，而这就是创造。而你们所用来求证的“真主的无始的能力跟世界的联系”，这种联系的实际意义，其实只是一种信息——将在某某时候创造这件事物。也就是说，能力发生作用，一定要有意志的配合，而意志跟事件之间的关系之一，就是圈定其发生的时间。而这与仆民的能力是风马牛不相及的。因为根据你们的主张，仆民的能力是和行为同时显现的。所以，要么，就同意人的能力会发挥作用，要么，就请再找出一种可供研讨的有效解释。

再退一步，从经文的概义中排除人类的自由行为，还有一个重要的因素，那便是：如果仆民的能力对行为毫无作用，那就会导致纯粹宿命论，命禁责成皆会作废。而没有作用的联系并不能阻拦这种结果的发生。

有人说：“创造一件动作与动作本身是两回事，创造是真主的行为，被造的动作是仆民的行为和属性，并由此派生出了活动者一词，而这个派生出来的词汇指的并不是创造者，أبيض（白色

的)一词指的并不是白色的创造者,而是白色的拥有者。”

这种说法,纯属齐东野语。其旨在强调仆民具备着一种别人创造的偶性。其实这并不能说明这种偶性在仆民的自由权限之内,更别谈是仆民的能力对这偶性有作用的权力了。

有人说:已有证据证明,世间万物最初都必然直接出自真主的能力,同样也已有证据证明,仆民的能力和自由行为必然有着联系,因为我们可以自然的区分主动行为如上升和被动行为如下落。既然证据确凿,那我们就确定二者同时存在,尽管不了解内中联系的实质,不过那也已不是我们的责任了。

我们的答复是:这么说来,其实你们已经承认了仆民的能力和其自由行为之间确凿无疑的联系。可是后来你们又提出,有一种因素的存在,导致了不能以惯常的逻辑来理解仆民的能力和自由行为之间的联系,必须要理解成有联系而无作用。这种因素便是世间万物都是由真主的无始能力所创造的相关经文证据。

其实这是错误的。经文证据,只有在其为不可进行排除的经文时,才会导致这种情况。如果经文证据是可以进行排除的概义经文时,是不会导致这种情况的。

而此处这段经文是可以进行排除的,促使其排除一部分的因素,便是理性无法接受经文的概义,如果真如经文所言,世间万物都由真主创造完成,导致的结果便是纯粹的宿命论,紧接着便是命禁责成的完全作废。所以只能从经文中排除仆民的自由行为。

至于艾什阿勒学人某些大部头经典提到的其它的理性依据,

读者稍稍思量便能知晓，其实那都不会成为对仆民的能力和自由行为之间的联系不能进行常规理解的理由。

再退一步，就算真出现了一种动因，使得我们不能对仆民的能力和自由行为之间的联系进行常规的理解，那么，其结果依然是命禁责成的作废，因为之前已经说过，一切不产生作用的关系，都无法阻拦命禁作废的结果。因为导致纯粹宿命论的唯一动因，便是仆民能力对其自由行为的毫无作用。而宿命论是荒谬的，导致宿命论的动机自然也是荒谬的。

因此，艾什阿勒学派的后辈实学家们公开承认，他们的这种主张，其最终归途便是宿命论，人看似自由，实为傀儡。

刚才说过，艾什阿勒学人的所有理性依据，都是漏洞百出的，由此，仆民的能力对自由行为是有作用的，这一点基本上没有理性方面的障碍了。

当真主教会了仆民对善恶的认知，又为其创造了可以自由行为的能力，之后基于这种能力对仆民进行责成，命其行善并以善果相许，禁其作恶并以恶果相胁，其实，这并没有导致真主的减损，因为说到底，也不过是仆民被赋予了少量真主的能力，如同真主给仆民教会了少量真主的知识，都是出于真主的洪恩。

也许有人会说，知识和创造是不能相提并论的。诚然，不能相提并论，但依然没有妨碍，因为真主赋予仆民少量的能力并不是出于被动，而是真主在少量事项中主动的赋予了仆民以能力，为了让责成生效，让命禁落实。但尽管如此，仆民的行为跟真主

之间的关系依然没有中断，因为仆民具备的完成自由行为的能力，是由真主赋予的。

但是，根据经文的表义，仆民的自由行为也是由真主创造的，所以，为了防止纯粹宿命论的结局，为了让责成落实，必须要从经文的概义中排除仆民的自由行为。

不过，要防止纯粹宿命论的结局，并不一定非要说仆民的自由行为完全是由仆民创造的。其实只需要如下这样说就足够了：身体的行为和内心的克制所需要的倾向、动机和选择等内心的波动，都不在仆民的能力范围之内，而是由真主创造的。而仆民的能力，仅仅体现在真主创造上述先决条件之后内心对这件事毫不犹豫的决定和心无旁骛的专注，当仆民创造了这样一种决心——比如决心通奸——之后，真主便为其创造了行为，所以对真主来说，这件行为只是一件行为，而对仆民来说，便是通奸。

而真主之所以在仆民的内心中创造一系列的波动，是为了彰显仆民的选择，是顺从还是违抗，其实真主早已预知仆民会做何种选择，不过仅是预知并不会直接产生作用，要不然仆民就会被迫的走向真主所预知的未来。

同样，创造内心的波动，也不会导致仆民被迫的去做一件事，因为真主在让他的内心倾向和选择之后，赋予了他决定的能力，他可以决定做，也可以决定不做。一般而言，人类会因为害怕或者害羞，而去放弃一件自己所喜欢做的事情，同样也会去做

一件自己不喜欢的事。

这样一来，真主的责成便生效了，赏罚褒贬也都有了意义，所谓纯粹宿命论的担忧也就荡然无存。

为了让责成生效，从经文的概义中排除内心的决定这一点便足矣——即一切行为皆有真主创造，除了内心的决定。至于组成行为的其它细节，则完全是由真主创造完成，仆民的能力，对此没有丝毫的参与。真主至知。

不过，要是没有真主的援助，内心很少会有行善的决定，甚至完全不会有，因为恶魔的教唆和私欲的力量实在太强，成了决定善行的最大障碍，只有凭借真主的援助，才能战胜它们。

但真主并没有义务去援助谁，真主教会了仆民对善恶的认知，又为其创造了可以自由决定的能力，至此已是仁至义尽了。

但抛弃——即放弃援助——也并不是取消了仆民自由决定的能力。

大部分学者主张必须要与行为同时出现的那种能力，和这里所说的能力，是不同的两种能力。关于前者，甚至有人说责成是强人所难，是责成以不能之事。因为责成肯定是在行为之前，而能力却是与行为同时出现的，就说明责成时并无能力存在。

为什么说是不同的两种能力呢？因为前一种能力，指的是行为赖以成立的能力，是真正的能力当中的一种，和行为同时被创造。不过，“行为赖以成立”一说略有不妥，因为这种能力完全是和行为同时出现的，而行为只是能力的体现而已。

巴给俩尼^①说：“真主一旦创造这种能力，便会同时创造行为，二者之间的关系就等于是事物和其条件之间的关系，不会出现只有能力而没有行为的情况。”

而后一种能力，是责成的先决条件，在逊尼大众的学者看来，一般指配套工具的健全，意为拥有健全工具之人，真主会在其进行行为时为其创造能力，这是真主的常道。

也有学者认为，前一种能力，其实是出现在行为之前的。

孟俩伊布拉欣·库拉尼^②在其《理解创造行为经文的中正路线》一书中更其长篇大论的推论了这个问题：

大家公认，只有真主是据本自立的，自然，所有被造物的存在都要依靠真主，无论是为存在本身，还是为存在的后续事项，他们都需要求助于真主。这样一来，万物没有存在，除非求助真主，万物也没有存在的后续事项，除非求助真主，而能力正是存在的后续事项之一，自然，万物没有能力，除非求助真主。正如《古兰经》所云：“毫无能力，唯凭真主。”

①巴给俩尼 أبو بكر الباقاني：（伊历338年—402年）巴士拉人士，马立克派学人，著名教义学家、法理学家。当时的马立克学派领袖。著述颇丰。

②伊布拉欣·库拉尼 إبراهيم الكوراني：（伊历1025年—1101年）沙斐尔派著名学者，长居麦地那。著述颇丰。

大家都知道，某物借助它者而具备的属性，细论起来，其实是它者的属性，而非此物的属性，所以归根结底，真正的能力是归属于真主的。

他接着说：

如果你真的认知了真主的属性，你就会知道，仆民的能力在真主允许之内的作用，与万物皆由真主所造的经文并不矛盾。因为仆民的行为肯定需要能力，而无论是理性还是启示，抑或是感悟，都承认能力是来自真主的，所以，仆民是没有行为的，除非求助真主。而需要求助真主的一切，都是归属于真主的。

所以细论起来，一切行为其实都是归真主的。仆民经过真主的允许——而非独立——而使用能力营干的行为，正是真主为仆民创造的行为。所以，真主为仆民的创造，和仆民靠真主的营干，其实是一回事，只是表述不同而已。因为它原本就出自一种能力，只是根据仆民身上体现的不同理论而出现了区分。总之，真主绝对是万物的创造者，但与此同时，仆民具有作用性营干的能力，如同伊本·乎麻穆所持的主张，那段经文中需要将仆民的自由行为排除在外。

之后，他引述了伊本·乎麻穆的原文。接着说：

你已经知道，其实并没有必要从经文的概义中排除一部分。除此之外，为了既确定仆民的经营，又不至于否定真主的行为独一无二，而将仆民的能力解释为毫无作用的能力，如艾什阿勒学派所主张的那样，也是没有必要的。因为，在真主允许的前提下——而非仆民独立完成——的仆民的能力，与真主的行为独一无二之间是不矛盾的。这是显而易见的，凭真主的援助，它将越来越明晰。

之后，他又展开大量引述和推论，并以伊玛目艾什尔勒在《皈依》一书中的内容进行佐证，篇幅过长，不再赘述。

真主只会责成人类力所能及的事务，至于无法做到的事，真主是不会责成的，无论这件事本来就属于不可能的范畴，如矛盾的并聚；抑或是可能的，如造物。

还有些事，本来是可以做到的，真主的预知的结果却是无法做到，或者，真主意欲的结果是做不到，如非信士的信仰，违抗者的顺服，这等事自然是在责成的范围之内，因为，这些事物本身就是在仆民的能力范围之内。

接下来，不以不能之事责成之，这是大家一致的主张，经云：“真主只以各人的能力而加以责成。”（2:286）

而在经文“你们把这些事物的名称告诉我吧”（2:31）中对众天使的命令，是在刁难，而非责成。而在“求你不要使我们担负我们所不能胜任的”（2:286）中，担负也不是责成，而是降下无法承受的灾难。

分歧的焦点，在于责成以不能之事理论上是否可以。穆尔太兹莱认为不可以，因为他们认为事务的美丑是由理性来定论的，而责成以不能之事，在理性看来是丑恶的。艾什阿勒派认为这是可以的，因为美丑之标准是由真主来设定的，理性毫无权限。

还有人以“真主只以各人的能力而加以责成”这节经文来求证不可以责成的论点。他们是这样推论的：如果责成以不能之事本身是可以的，那它的实践就不会导致任何荒谬结果的产生——因为二者之间的关系是必然的，一件事物的必然后缀是荒谬的话，其本体也是荒谬的——但这事儿一旦付诸实践，势必会有荒谬的结果产生，那就是，真主撒了谎。

所以他们说，所有在真主的知识 and 意欲中不会实现的事物，都是不可能发生的，上述推论便是此种观点的机密所在。

如何解开这个机密呢？可以这样解开：你们所说的，“所有本身可以的事物，一旦实现，不会有任何荒谬结果产生”，这一点值得商榷，荒谬结果的不产生，只是在存在外部障碍的情况下。如果有外部障碍的话，荒谬结果的产生完全可以归咎于这个外在障碍。难道你没有看见吗？真主以自己的能力和选择而让世界变得存在，但就其本身而言，世界的不存在依然是可能的，一旦假设这个可能成为现实，则有荒谬的结果产生，那就是因果的脱节。总之，可能的事物，假设其实现的话，就其本身而言，不会有荒谬结果的产生，但如果有外在因素，则不一定不会产生荒谬结果。《教典诠释》如是说。

补充:

《洋洋大观》^①一书说：责成以不能之事，是完全可以的。穆尔太兹莱中的大部分，还有艾布·哈米迪·伊斯法拉伊尼^②、安萨里等人主张，除了因为真主的知识中不会存在而不存在的事物之外，其它不能之事皆不可以责成，巴格达穆尔太兹莱和阿米迪^③则主张不可以责成以本身不可能之事，伊玛目朱外尼主张，责成的指令可以下达，但只是空指令，实际不可责成。正确的主张是，因外在因素而不可能实现的事物，是可以责成的，而本身不可能的事物，是不可以责成的。”

《与时俱进》一书中说：“我不知道哈奈斐学派中有谁主张可以责成以不能之事。”其注者说：

在这个问题中，哈奈斐学人是相反艾什阿勒学派的主张的，后者认为，理性是允许责成以不能之事的。意为，他们主张不可

①《洋洋大观》：《جمع الجوامع》

②艾布·哈米迪·伊斯法拉伊尼 أبو حامد الإسفراييني：（伊历344年—406年）沙斐尔派学人，著名教义学家、法学家。

③阿米迪 سيف الدين الأمدي：（伊历551年—631年）起先是罕百里派学人，后来变成沙斐尔派，著名的教义学家、法理学家。当时的教义学领袖，著作等身，涉猎各种学科。

以责成本身不可能的事物，但仅仅因为真主的知识中它不会存在而不存在的事物，是理论上可以责成的，比如一个真主知道他不会相信之人的信仰。

作者接着说：

如果哈奈斐学人主张真主不可能责人以不能之事，他们自然更应该主张不可惩罚在善功中倾尽一生的好人。即真主清高于这种惩罚。这算是清净篇的内容。不分善恶，就算是在普通人的天性中也被认为是不合理的，而且真主有言在先：“难道作恶者以为我会使他们和信道而且行善者一样，而使他们的生死相等吗？他们的判断真恶劣！”（45:21）真主将不分善恶列为了一项罪恶。

当然，这只是可行与否的问题，至于实际中以不能之事责成之，则是断断不可行的。不过，艾什阿勒派认为不可能实践，是因为真主对行善之人的许诺是回赐而非惩罚。而在哈奈斐学人看来，不仅是因为这个原因，还因为违背诺言的丑恶。

仆民也只能做到真主所责成的，这也正是“无法无力，唯凭真主”这句话的要旨，好像在说：“你说，谁也无法阻拦对真主的违抗，除非真主援助，谁也无法持守功修，除非真主给予援助。”

论万物皆出自真主的意欲

万物都依真主的意志、知识、概定和细定而运行。他的意志胜绝一切意志，他的定然无懈可击，他为所欲为，却绝不亏枉。他无关一切丑恶，他清净于一切缺陷。“他的所为，无人过问，而人们都是要被审讯的。”（21:23）

○ 【注释】我们说：宇宙万物，都依照真主的意志、知识、概定和细定而运行，他的意志胜绝一切意志，他的定然无法可破，他为所欲为，却绝不亏枉。因为亏枉一词，一般指侵犯别人的权力，而这对真主来说是不可能的，因为世间万物都归属于真主的权力，他可以随意处理。亏枉一词，也指未能妥善安排各司其职，而真主的智慧、知识、和能力都无与伦比，所以他做的一切安排，一定都是妥善的，哪怕我们尚未知晓。

伊玛目安萨里说：“不可想象真主会亏枉，他不会跟任何人产生权限冲突，何以有亏枉？”因此，真主的亏枉是不合乎理性的。

真主无关一切丑恶，清净于一切缺陷，“他的所为，无人过问。”（21:23）因为他的一切行为，都在自己的权限之内。“而人们都是要被审讯的。”（21:23）如同《古兰经》所表述的那样。还有圣训说：“人们双脚还来不及动，就要被审问四个问题：生命是如何度过的？青春是如何消耗的？财产取自何处，又用在何处？知识都用来做了些什么？”

论生者为亡人的祈祷和施舍

生者为亡人的祈祷和施舍会益及他们。真主会接受祈祷，解决需求。

【注释】生者为亡人的祈祷和施舍会益及他们。穆尔太兹莱持反对态度，他们谨遵定然不变的原则，认为每个人都是以自己的行为而被抵押的，每个人只会因自己的工作而获得报酬，而非别人的工作。

我们的依据是，健全圣训集中记载了对亡者的祈祷，尤其是在殡礼中，并形成了代代传承的嘉行。如果祈祷对亡者毫无裨益，这种行为就没有了意义。先知说：“若有一个亡者，有一百个穆斯林为他站了殡礼，并为他求情，那么，真主就会接受他们的求情。”

赛尔迪·本·奥巴德传述：他问：“真主的使者啊，温姆·赛尔迪归真了，哪一种施舍是最优越的？”使者回答：“水。”然后他就挖了一口井，说：“这是温姆·赛尔迪的井。”

相关的圣训和传述不计其数。《教典诠释》如是说。

真主会接受祈祷，解决需求。因为真主说：“你们向我祈祷，我就会应答你们。”（40:60）先知说：“每个人的祈祷都会被接受，只要他没有祈祷犯罪，没有祈祷断绝骨肉，只要他不着急，说我祈祷了但真主没有接受。”先知还说：“你们的养主，害羞又大方，当仆民向他伸出双手时，他会羞于让仆民空手而

归。”

要知道，祈祷的关键是举意的虔敬和内心的赤诚，先知说：“你们要向真主祈祷，并在内心中确信会被应答，真主不会接受内心浑噩之人的祈祷。”

关于可否说非信士的祈祷会被应答这一问题，学者们持有不同主张。

大众的主张是，禁止这样说。因为真主说：“不信者的祈祷只是在迷误中。”（13:14）还因为，非信士不会向真主祈祷，他根本就不认识真主。就算他承认真主的存在，可当他以不符合真主的事物描述真主的时候，他的承认已经作废了。

有一段圣训说：“受亏枉者的祈祷是被应答的，哪怕是卡菲尔也罢。”这段圣训中的卡菲尔指的是忘恩负义者。

部分人主张，可以这么说。因为《古兰经》描写了恶魔的祈祷：“主啊，求你对我缓刑。”（15:36）然后真主应答了他的祈祷：“你确是被缓刑的。”艾布·嘎西姆·哈基姆^①，和德布斯^②持这种主张，索德尔·舍黑德^③说，这是最终结论。《教典诠释》如是说。

①艾布·嘎西姆·哈基姆 القاسم الحكيم: (伊历?—342年) 著名教义学家、法学家，伊玛目马图勒迪的弟子。因其箴言妙语层出不穷，所以被称为智者。

②德布斯 أبو النصر الديوسي: (生卒年不详) 古代文献学先驱。

③索德尔·舍黑迪 صدر الشهيد بن مازة: (伊历536年—536年) 哈奈斐派学人，著名法学家，著述颇丰。

论真主掌管万物

真主掌管万物，却不受任何物管束，万物不会有一瞬间是不需要真主的。谁若妄称，可以有一瞬间不需要真主，那他已经悖信，进入了亏折之人的行列。

○——

【注释】真主掌管万物，却不受任何物管束，万物不会有一瞬间是不需要真主的。真主说：“人们啊，你们是需要真主的，而真主是无求而光荣的。”（35:15）

谁若妄称，可以有一瞬间不需要真主，那他已经悖信，进入了亏折之人的行列。因为他反对了《古兰经》明文，还因为，无求是主人的属性，仆民的属性是需求。

论真主的喜悦与愤怒

真主会愤怒，会喜悦，但绝不同于众生。



【注释】我们说：真主会愤怒，也会喜悦和疼慈。除此之外，真主用来描述自己的所有属性，和通过健全传述所得知的、先知描述真主的属性，都是一样的。但完全依照真主和先知所要表达的意义。绝不能想象，真主的这些属性会类同于众生的属性。因为真主的属性如他的本然一样，是独一的。如同真主的本然不同于众生的本体，真主的属性也不同于众生的属性。“任何物不似像他，他是全聪的，全明的。”（42:11）

201

不可将真主的愤怒解释为意欲报复，将喜悦解释为意欲赏赐，也不可直接以二者的结果进行解释，说愤怒就是惩罚，喜悦就是恩典。

百资代维说：“确定真主的耶迪和窝吉海是我们的职责，不过，此二者属于根本明确，属性隐微，不可因无法知晓属性而否认根本。穆尔太兹莱正是因此迷路的，他们发现无法以理性的方式知晓属性，所以选择否认根本，变成了废弃论者。”

赛尔荷西^①也这般表述，接着说：“逊尼大众确定了明

①赛尔荷西 شمس الأمانة السرخسي: (伊历?—483年) 哈奈斐派学人，著名教义学家、法学家、法理学家。著有法学名著《教法大全》。

文——断然的经文——所表述的根本，但止步于隐微的部分，那便是这些属性的具体。他们甚至不允许去研究这些，如同经文中真主描述那些学识渊博之人时所说的那样：‘我们已确信它，明确的和隐微的，都是从我们的主那里降示的，唯有理智的人，才会觉悟。’ ”（3:7）

论喜爱圣门弟子

我们喜欢所有的圣门弟子，但绝不会对某一个人过分喜欢，也不会与某一个人撇清关系。我们愤恨所有不喜欢圣门弟子的人。提及他们，我们只会以善言相谈，我们认为，喜欢他们，便是教门，是信仰，是行善；愤怒他们，便是悖信，是不幸，是伪信，是犯罪。

【注释】我们喜欢所有的圣门弟子，伊本·赫杰尔说：“所谓圣门弟子，是所有以信士的身份遇见了使者，并以信士的身份去世的人。”这种定义比其他学者的定义更为恰当一些，比如伊本·索俩哈^①，他作的定义是：“圣门弟子，是所有见过使者的穆斯林。”

这后一种定义缺乏了定义的两个要素，一是缺乏收拢，这个定义没有包含失明的圣门弟子，如伊本·温姆·麦克土姆，而他毫无争议是圣门弟子。二是缺乏限制，这个定义包含了以不信者的身份遇见了先知，直到先知归真后才皈依伊斯兰的人，如凯撒的信使，而所有人都一致认为，他不是圣门弟子；这个定义也

^①伊本·索俩哈عثمان بن الصلاح：（伊历577年—643年）沙斐尔派学人，著名圣训学家、历史学家、法学家。师从伊本·阿萨尅尔、伊本·古达麦等学者。著述颇丰，尤其在圣训学领域。

包含了先知去世之后还未入土之前见过先知的人，如艾布·祖爱卜，而他却不是圣门弟子。

还有种人，先知去世后他叛教了，而在死亡之前又皈依了伊斯兰，这种人算不算是圣门弟子，伊拉给说：“有待商榷，沙斐尔和艾布·哈尼法都明言：“叛教会作废之前的一切工作。”所以很明显，叛教会作废之前的圣门弟子身份，如艮勒·本·胡拜尔，艾拾阿斯·本·盖斯。至于在先知归真之前复又皈依的叛教者，毫无疑问是圣门弟子。”

还有另一个问题，在先知为圣之后相遇先知者，方为圣门弟子，或者不然，甚至如先知为圣前遇见过先知、而死亡时仍然信奉“哈尼夫教”^①的载德·本·阿穆尔，也算是圣门弟子。对此，部分人说：“答案是后者，伊本·曼德^②将此人列为了圣门弟子。”

同样，有人在先知为圣之前，遇见了先知，后来先知为圣，他也皈依了伊斯兰，但再也没有遇见过先知，此人也是圣门弟子。

伊拉给说：我未曾看见有人谈及这个问题。

他还说：遇见先知时已经懂事，是否是成为圣门弟子的必要

^①即先知伊布拉欣的教门。

^②伊本·曼德 ابن منده: (伊历310年—395年) 伊斯法罕人士，著名历史学家、教义学家、圣训学家。著述颇丰。

条件？如那些看见过先知的不懂事的孩子，甚至是先知曾经抚摸过下额的婴儿，都不能算是圣门弟子，或者不然，懂事并不是条件。这个问题，也同样无人提及。

不过，阿俩伊^①说：“先知曾经抚摸过阿卜杜拉·本·哈里斯的下颌，并为他做过祈祷，但他不算是圣门弟子，甚至都不算看见过先知。”什哈布·穆尼尼^②所著的《白德尔战士名称详录》一书中也是如此。

经训中鼓励人们喜欢圣门弟子的内容不可胜数，如真主说：“穆罕默德是真主的使者，在他左右的人，对外道是庄严的，对教胞是慈祥的，你看他们鞠躬叩头，要求真主的恩惠与喜悦……他们将蒙赦宥和重大的报酬。”（48:29）

还如真主说：“真主将以别的民众替代他们，真主喜爱那些民众，他们也喜爱真主。他们对信士是谦恭的，对外道是威严的，他们为主道而奋斗，不怕任何人的责备。”（5:54）

还如经文：“那些逆产一部分归迁士中的贫民……这等人，确是说实话的。”（59:8）

等等。

①阿俩伊 أبو سعيد العلاني:（伊历？—761年）大马士革人士，沙斐尔派学人，著名教义学家、法理学家。

②什哈布·穆尼尼 شهاب الدين المنيني:（伊历？—1172年）大马士革人士，著名文学家、语言学家、圣训学家。

还有圣训，提尔密兹记载，阿卜杜拉·本·麦格弗里传述：先知说：“你们当敬畏安拉，在我以后，不要攻击他们，爱他们者，因爱我而爱他们，恨他们者，因恨我而恨他们，伤害他们者，确已伤害我，伤害我者，却已伤害真主，伤害真主者，几遭毁灭。”

但我们不会过度的去喜欢其中某一个圣门弟子，也不会跟其中某人撇清关系。如同勒瓦斐资的极端分子所做的那样。艾布·嘎西姆·哈基姆说：勒瓦斐资的行为，比犹太基督徒更为恶劣，如果你问犹太教徒：除穆萨外，谁最尊贵？他们一定会回答：穆萨的门徒。如果你问基督教徒：除尔萨外，谁最尊贵？他们一定会说：尔萨的门徒。可如果你问勒瓦斐资：谁最坏？他们会回答：圣门弟子。愿真主丑化他们。想反驳他们，一节经文足矣：“诽谤真主和使者的人，真主在今世和后世必弃绝他们。”（33:57）

我们愤恨所有不喜欢圣门弟子的人，或者不喜欢其中一位的人。关于他们中间发生过的齟齬，我们选择缄口不提。因为那是各自演绎的结果。

伊本·德给给·艾迪说：“民间流传的关于圣门弟子之间的齟齬，其中有的是谣传，我们不予理会，有的是实情，我们就给予正面的解释，因为之前他们获得过真主的赞扬。而后来的传言，都是可以解释的。存疑的传言怎能对抗确切的经文？”

提到他们，我们只会以善言相谈。《穆斯林健全圣训集》记载：“你们不要中伤我的弟子，誓以掌握我生命的真主，假若你们捐献一座吴侯德金山，也不及他们的半个门迪^①。”

伊本·安巴斯说：“你们不要中伤圣门弟子，他们跟圣人一起相处的一刻，超过你们四十年的功修。”另一传述中是终身的功修。

我们认为，喜欢他们，便是教门，是信仰，是行善；愤怒他们，便是悖信，是不幸，是伪信，是犯罪。因为喜爱他们就是喜爱先知，愤怒他们就是愤怒先知。因为先知曾经作证：他的圣门弟子，是最优越的。

①门迪：阿拉伯容积名，约等于18公升。

论圣门弟子的优越与排序

我们认为，圣人之后，首任代治权当归艾布·拜克尔，他优越于所有人。其次归欧麦尔，再次归奥斯曼，最后是阿里。愿真主喜悦他们全部。他们是正统的哈里发，是正道的伊玛目，他们捍卫真理，奉行公正。

○

【注释】我们认为，圣人之后，首任代治权当归艾布·拜克尔·逊迪格。他之所以被称为“逊迪格”，因为对先知的身份，他毫无迟疑的选择相信；对登霄的问题，他也没有半点质疑。他原名为阿卜杜拉·本·艾布·古哈发。人们选择他，是因为他是先知之后，全天下最优越的人。推选他为哈里发，是起初的迟疑之后公议的决定。当时，大众在百尼·萨阿德凉亭下集合，一番商议之后，决定推选艾布·拜克尔为第一任哈里发，人们依次与其结盟。阿里是后来在很多人的见证之下，跟他结盟的。从此，艾布·拜克尔的代治身份，是大众的公决，无一人反对。

第二任哈里发，是欧麦尔·本·罕塔布，他的哈里发职务，由前任哈里发指定，而且是人们的公决。艾布·拜克尔在执政两年四个月（或六个月）后重病缠身，眼看治愈无望，就唤来奥斯曼，向他口述了对欧麦尔的委任状，他说：

奉普慈特慈的真主之名。这是艾布·拜克尔的临别今世的最

后一份嘱托，也是归向后世的第一份嘱托，这个时刻，不信的人会相信，犯罪的人会确信。我嘱托：我将让欧麦尔继任哈里发，他若公正，说明我的眼光没有错，他若残暴，善恶到头终有报，我只欲造福于人，但我无法预见未来。经云：不义者，将来会知道他们获得什么归宿。

奥斯曼记录完后，艾布·拜克尔在上面盖了章，差人公诸与众，命令人们与状纸中所言之人结盟，人们纷纷遵从。到阿里跟前时，他说：“我同意与状纸中所言之人结盟，无论是欧麦尔还是别人。”

由此，欧麦尔的继任成了公议的决定。他执政十年。

第三任是奥斯曼。欧麦尔遭到了恶毒的杀手艾布·路路的刺杀，预感自己时日无多，说：“没有任何人比先知在世时所认可的人更能胜任。”于是，唤来奥斯曼、阿里、塔里哈、伊本·奥夫、赛尔迪和儿子阿卜杜拉，让他们选举继任者，但又特意提出，不可以让其儿子阿卜杜拉继任。欧麦尔的葬礼结束后，他们六人经过商议，一致决定让伊本·奥夫来裁决。最后，伊本·奥夫选择了奥斯曼，并在众人面前与他结盟，人们也都纷纷结盟，情愿服从。由此，奥斯曼的继任也是公议的决定。

第四任，是阿里。奥斯曼被刺杀身亡，三五日后，众位迁士和辅士一致决定让阿里继任。当人们将此决定呈报阿里时，他却严辞拒绝，然而，人们执意让他继任，最后，阿里终于同意

继任，于是人们纷纷与他结盟。由此，阿里的继任，是上层人士的公议。他执政六年，后被刺杀身亡，那一年，正是先知归真后的第三十年。从此，正统哈里发时代告终，正如先知所预言的那样：“在我之后，哈里发统治会持续三十年，之后会是持续不断的君主统治。”

有人说：“阿里归真之后，其子哈桑曾执政六个月，加上这六个月，刚好满三十年。”

愿真主喜悦他们全部，他们是正统的哈里发，是正道的伊玛目，他们捍卫真理，奉行公正。先知曾赞扬过他们，并鼓励人们跟随他们的步伐，先知说：“你们坚守我的逊乃，和之后的正统哈里发的逊乃，你们当用大牙紧紧咬住。”

论被许诺以天堂的十位圣门弟子

我们见证，先知提名的十位大弟子一定会进入天堂，如同先知所见证的那样。先知所言，皆是真理。他们分别是艾布·拜克尔，欧麦尔，奥斯曼，阿里，塔里哈，组拜尔，萨阿德，赛尔迪，伊本·奥夫，艾布·奥拜迪——此人是这个稳麦的得力助手。愿真主喜悦他们全部。谁为先知的弟子、妻室和子嗣善言相谈，谁便已脱离了伪信的嫌疑。

○

【注释】先知所提名的十大圣门弟子，我们见证他们会进入天堂，如同先知所见证的那样。先知所言，皆是真理。因为他不会言说私欲，他所言说的一切，皆来自真主的启示。十大圣门弟子分别是：艾布·拜克尔，欧麦尔，奥斯曼，阿里，塔里哈，组拜尔，萨阿德，赛尔迪，伊本·奥夫，艾布·奥拜迪——此人是这个民族的保护者，犹如先知所见证的那样。艾海迈德在其圣训集中记载，欧麦尔传述，先知说：“每一个先知，都有一个得力助手，我的得力助手是艾布·奥拜迪。”布哈里记载，由艾乃斯传述，先知说：“每一个稳麦，都有一个得力助手，这个稳麦的得力助手是艾布·奥拜迪。”愿真主喜悦他们全部。

谁为先知的尊贵弟子、以及先知的众位妻室——穆民之母和纯洁的后裔美言相谈，他就可以摆脱伪信和迷路的嫌疑。因为真主提到他们具备一切美德，而真主又说：“真理之外，只有迷

路。”（10:32）因为真理和迷路的关系如同光明与黑暗，其中一个消失，另一个必然会出现。而真理，正是经训所言说的一切。

论圣门弟子之后的贤哲

在提到清廉的先贤，以及之后的贤哲、优秀的法学教义大家时，我们也只会扬长避短。对这些人恶言相加者，确已迷路。



【注释】清廉的先贤，以及之后的贤哲、法学演绎家、正统教义学家等，提到他们时，我们只会扬长避短。对他们恶言相加者，确已走上邪路，最终会进入火狱。

论圣徒

我们不会认为某位圣徒比先知更尊贵，无论是哪一位先知。我们说：仅一位先知，就比所有圣徒更尊贵。我们相信圣徒手中显现的异象，那是可靠的传述人所传述的。

○

【注释】我们不会认为某位圣徒比先知更尊贵，无论是哪一位先知（愿真主喜悦他们全部）。我们说：仅一位先知，就比所有圣徒尊贵。因为先知是至正不谬的，他们没有结局不幸的风险，他们亲临启示，目睹权威，他们具备圣徒的品格，之后受命传达律例，引导众生。所以，圣徒可以比先知尊贵的说法是悖信和迷误，如同部分凯拉米耶所主张的那样。是的，先知所具备的圣品与贤品本身孰优孰劣未有定论，但肯定的是，先知具备着这两种品位，并且，先知一定比非先知的圣徒更加尊贵。教典诠释如是说。

我们相信圣徒手上显现的凯拉买。凯拉买，指不伴随挑战而出现的异象，一般只会在清廉的仆民手上显现，他一定是紧跟先知的路线，并且坚持正信和善功的人。不伴随挑战，是这种异象与先知的奇迹之间的根本区别；清廉的仆民手上显现，这个条件使得凯拉买与“援助”划清了界限，因为援助是一种会在普通民众手上显现的异象，为了让它摆脱困苦；坚持正信和善功，这个条件，又使凯拉买不至于和明升暗降混淆起来；而紧跟先知的

路线，是为了区别骗子手上显现的异象，真主让异象在骗子手上显现，是为了揭露他们的谎言，如有一次，假先知穆塞里买在一口甜水井里吐了唾沫，想让它变得更甜，谁知水反而变成苦涩的了。

由很多的圣门弟子以及后来的人们上所众传的无法否认的事实，尤其是各种渠道传述的同一件事——尽管每一种渠道本身都是单传的——可以证明凯拉买的真实存在。《古兰经》也记载了凯拉买的显现，如麦尔彦、苏莱曼圣人的部下等故事。事实存在之后，就没有必要再去求证是否可行了。

那是可靠的传述人所正确传述了的。愿真主让我们真正的喜爱他们，并将他们的吉庆再次降临到我们身上。

论末日迹象

我们相信末日的迹象。其中有，旦扎里出世，尔萨从天而降，日出西山，地兽出巢。



【注释】我们相信末日的征兆，其中有，旦扎里出世，尔萨从天而降，日出西山，地兽出巢。因为这本来就是可能的事情，而且是先知亲口表述的。胡再福传述：有一次，我们正在谈论，先知出来了，他问：你们在谈什么？我们回答：我们在谈关于末日的事。先知说：“末日成立之前，你们会看到十大征兆。”接着先知提到了烟雾，旦扎里，地兽，日出西山，尔萨从天而降，三次地陷（东方地陷，西方地陷，阿拉伯半岛地陷），最后一个征兆是也门燃起烈火，将人类驱赶到集合的地方。

关于这些征兆的圣训相当之多，其具体细节的相关传闻，也有记载，可参阅经注和历史类著作。

论不信巫师与星象家

我们不相信巫师和星象家，以及所有违背经训和公议的宣称者。



【注释】我们不相信宣称预知未来的巫师和占卜师。《教典诠释》说：相信巫师对未来的预言是悖信。因为先知说：“若有人去见了巫师，并相信了巫师的预言，则他已经否认了真主给穆罕默德颁降的一切。”

我们不相信一切违背经训和公议的宣称者。托布拉尼、伊本·罕巴尼，哈肯记载，阿伊莎传述：先知说：“六种人，我诅咒他们，真主和所有先知也诅咒他们：在真主的经典中添加者；否认前定者；欺凌人民的暴君，将真主的阶下囚奉为座上宾，却使真主的座上宾沦为阶下囚；伤害我的无辜的后裔者；抛弃我的逊乃者。”

论坚守大众

我们主张大众是正确的，分离大众是迷误，会受到惩罚。



【注释】我们认为穆斯林大众的路线是正确的，而脱离大众是迷失正道，会受到惩罚。先知说：“脱离了大众的人，已经从其脖项上摘下了伊斯兰的项圈。”

论中正的伊斯兰

宇宙间，真主的宗教只有一个，那就是伊斯兰。如同真主所说：“真主所喜悦的宗教，确是伊斯兰教。”（3:19）真主说：“舍伊斯兰而寻求别的宗教的人，他所寻求的宗教绝不被接受。”（3:85）真主还说：“我已选择伊斯兰作为你们的宗教。”（6:3）伊斯兰，介于极端和轻慢之间，既不物化，也不废弃，于宿命论和自由论之间，叩两端而取其中，既不高枕无忧，也不悲观绝望。

○

【注释】对于宇宙间的众位天使、先知和大众穆民来说，真主的宗教只有一个，那便是伊斯兰。真主说：“真主所喜悦的宗教，确是伊斯兰教。”（3:19）真主在这节经文中只提到了伊斯兰教。真主还说：“舍伊斯兰而寻求别的宗教的人，他所寻求的宗教绝不被接受。”（3:85）真主还说：“我已选择伊斯兰作为你们的宗教。”（6:3）这两节经文当中，真主明示了只有伊斯兰才是被接受被准承的宗教，其它的所有宗教都是不被接受的。

崇正的伊斯兰教，于极端和轻慢之间中正不偏。哈基姆·提尔米兹^①在其《礼拜的价值》^②一书中记载：据传，哈桑说：“真

①الحكيم الترمذي：（伊历？—255年）圣训学家，师从古太白等学者，曾著有《贤品的封印》、《沙里亚的缺陷》等书，并因此被驱赶出走。

②《礼拜的价值》：《شأن الصلاة》

主的正教，低于极端，高于轻慢。”拜克尔·穆孜尼^①说：“正教，被设于极端之下，轻慢之上，后来敌人入侵，召唤人们奔向轻慢和极端。轻慢和极端，都是通往火狱之路。”

既不物化真主的属性，也不废弃之。于宿命论和自由论之间，叩两端而取其中。既不高枕无忧，也不悲观绝望。

^①المزني بكر: (伊历? —108年)再传弟子，著名学者，常与哈桑、伊本·西林等一起被提到。

论与外道划清界限

这便是我们的教门，我们的信仰，内外兼修。我们向真主表示，凡是信仰与前文所述信条不符者，我们与其毫无关系。祈求真主，让我们稳步正信之上，始终不渝，直至死亡。祈求真主保护我们，不要使我们陷于真假不分的私欲和五花八门的私见，不要让我们遵奉不被接受的教派，如比拟派，杰赫米耶派^①，宿命派，自由派，以及其它相反逊尼大众、跟随异端邪说的教派，我们与他们毫无关联，在我们看来，他们是迷路的，劣等的。

孰对孰错，真主至知，他是最终的归宿。

221

【注释】前文所述的内容，正是我们的教门，我们的信仰，内外兼修，我们以此来敬奉真主。我们向真主表示，凡是其信仰与前文所述信条不符者，我们与其毫无关系。

真主是最临近的受祈者，是最不会让仆民失望的希望。祈求真主，让我们稳步于正信之上，始终不渝，直至死亡，让正信成为我们和真主之间的见证。祈求真主保护我们，不要让我们陷入真假不分的私欲和五花八门的私见，不要让我们遵奉不被接受的教派，如将真主与被造物进行比拟的比拟派，以杰赫木^②为代

① الجهمية：杰赫木的拥护者。

② 杰赫木 صفوان جهم بن صفوان：（伊历78年—128年）撒马尔罕人士，杰赫米耶派的首领。

表的杰赫米耶派，这个教派主张人类与无机物一样，毫无自由可言，他们还主张，天堂和火狱在人们进入其中之后，会腐灭，最后存在的只有真主。还有宿命派，他们的主张和杰赫米耶一样。还有自由派，他们主张人类绝对自由，人类的所有行为皆由自己创造，他们认为犯罪和悖信不在真主的意志范围之内。

以及其它相反逊尼大众、跟随异端邪说的教派，我们与他们毫无关联，在我们看来，他们是迷路的，劣等的。

孰对孰错，真主至知，他是最终的归宿。

万赞归主，养育众世界的主。

我说：我的主张，与这些学者一样，我像他们一样信仰。我相信他们所信仰的一切，我见证他们的所见证的一切。真主可以作证这一切，真主作证便足矣。我们生于正信，若主意欲，也将死于正信，复生于正信。我们将是安宁的。

主啊，若我携罪而归，进入坟墓，求你让我的家人安宁，求你宽慰我的孤独，拓宽我的坟墓，在功过簿上我的罪恶前面，求你用宽恕的笔写下：“今天，真主会饶恕你们，他是至慈的。”

（12:92）

主啊，那一日，当我的遗骸被集合，当你将我复生起来，展开我的功过簿时，求你明察我的所为，若是善，请将其划归你的盟友的队列，若是恶，请将它放归赦宥的海岸。

主啊，那一日，当你的仆民列队站在你的阙前，除你之外，无所依靠，请你对比你的富足和仆民的贫弱，你的尊贵和仆民的

劣贱，而后再做你要做的。你是饶恕的主。

我贸然前来，唯这本书，作为媒介。

主啊，请你祝贺我们的领袖穆罕默德，他是最临近你的媒介，希望你接受我的祈祷。

此书于伊历1256年七月六日周四定稿，由这些妙论的搜集者、最需要伟大真主饶恕的仆民——麦达尼——手抄完成。同一天，真主援助大马士革脱离了埃及的残暴统治。愿真主使作者心愿成真，并赐予他福祉。

万赞归主，唯凭主的恩典，善功方可圆满。



附录1

术语与定义

宗教原理学，又称认主学，开俩目学，艾布·哈尼法则将其称为大学，其定义为：用来确立宗教信仰、祛除质疑、反驳质疑者的学科。

224

认主独一（التوحيد）：将崇拜专属于受拜者，并确信受拜者的本然、属性、行为皆独一无二。

逊尼大众信仰：指先知和圣门弟子坚持的信仰，亦即每个时代的大众学者所坚守的信仰。

大众：指圣门弟子和再传弟子以及每个时代的学者大家的路线。这代表着公议。

永存（البقاء）：没有终结的存在。

无始 (القدم) : 没有开始的存在。

意志 (الارادة) : 真主的属性之一, 用来选定诸多可能性中的一种。

喜悦 (الرضا) : 接受某物, 并回赐之。

造物 (التكوين) : 将无造有的本源。依真主的本然而存的无始属性之一, 结合意志的“使有”和“使无”以此属性来完成。若牵连生命, 便是赋予生命 (الاحياء), 若牵连存在, 便是造有 (الايجاد), 若牵连给养, 便是供养 (ترزيق), 以此类推。

复生 (البعث) : 指复活死物, 集合身体根本部分后使其从坟墓中重生。

信仰 (الايمان) : 内心诚信。谁若内心相信使者所传达的一切, 在真主那里, 他就是信士。

至于口头承认, 有人说它是信仰的要素, 只在某些特定情况下可以暂时离线, 如被迫或无能。而内心诚信则不一样, 那是任何情况下都不允许离线的。有人说, 口头承认只是推行尘世律例的条件, 尘世律例即跟其礼拜, 为他举行葬礼, 将其埋在穆斯林的墓园之中, 等等。

不过，认为口头承认不是要素的人，都一致认为，只要有人要求他承认信仰的时候，他一定要承认，否则便是悖信和抵抗。这正是学者所说的“需要达到放弃抵抗的条件”的意思，他们认为承认信仰便是放弃抵抗。

隐微明文（ المتشابه ）：指某些经训明文传述系统健全、但其表义会让人误解真主与被造物的相像，同时有断然依据可以证明其表义绝不符合真主的神圣性。

废弃（ التعطيل ）：分两种：

- 1、废弃属性，如穆尔太兹莱所主张的那样。
- 2、废弃被造物，如自然论者的观点，他们认为一切都是自然形成，能毁灭人类的，只有时间。

与废弃论对立的是拟人论和物化论，他们总是以真主未曾描述过自己的属性去过分的描述真主，或者将真主对自己的描述解释得与被造物相像而与真主的本然格格不入。

神似的（ الشبيه ）：大致一样。

同样的（ المثل ）：完全一样。

似像的（ النظير ）：某些方面一样。

原子 (الجوهر) : 不可再分的粒子。

物体 (الجسم) : 两个以上的原子配成的物体, 可以再分。

循环论 (الدور) : 前提与结果的互相需求。分两种:

1、明显循环: 如甲的存在是乙存在的前提, 而同时甲的存在又需要乙的存在来实现。

2、隐秘循环: 甲的存在需要乙的存在, 乙的存在需要丙的存在, 丙的存在又需要甲的存在。

无穷论 (التسلسل) : 事物存在的前提无穷无尽。如甲需要乙, 乙需要丙, 并需要丁, 如此无限延伸。

对立 (الضدين) : 有极端差别的两件事物。如黑与白。对立的事物永远不能并存, 假设其一存在, 另一个肯定不存。但两个可以同时消失, 其中一个不存在的话, 不代表另一个必须存在。

矛盾 (النقيض) : 既确定某物, 又否定某物。矛盾不能同时存在, 也不能同时消失。其一存在, 另一个肯定不存在, 其一不存在, 另一个肯定存在。

想象 (الوهم) : 人体的一种功能, 可以感知无法用外五官知

晓的局部意义，如某一人的勇敢。

先知 (النبي)：获得真主启示的男性公民，无论是否受命传达。

使者 (الرسول)：获得真主启示并受命传达的男性公民。

相较之下，使者比先知更有局限性，所有使者都是先知，但不一定所有先知都是使者。

圣徒 (الولي)：尽己所能认知真主，并持守功修，远离罪恶，规避欲望，弃绝红尘，投奔后世，长期纪念真主的人。

圣门弟子 (الصحابي)：以信士的身份遇见了使者，并以信士的身份去世的人。

奇迹 (المعزة)：在挑战反对者时，自称先知的人手上显现的反常迹象。

贤迹 (الكرامة)：在紧跟先知、信仰端庄、功修认真的清廉仆民手上显现的反常迹象，但不是用来挑战的。

前定 (القدر)：马图勒迪耶认为，定然是真主在太初根据其

将要出现的样子而对万物的限定，如善或恶，益或害，以及时空环境，顺从还是违抗，还有将来的结局，是回赐还是惩罚，抑或是饶恕。所以，前定属于知识和意志的施展。

也可以这么说，**القدر**是真主在太初对万物状态的知晓和判定，称为概定。而**القضاء**是根据总定的样子造化万物，称为细定。

而艾什阿勒耶的主张恰恰相反，他们认为**القدر**是根据之前知识和意志的要求而造化万物，而**القضاء**是真主在太初施展意志和知识而对万物状态的判定。

必须择益和必须择最益 (وجوب الصلاح و وجوب الاصلح)：这是穆尔太兹莱的原则之一，必须择益指真主必须要为仆民选择有益的，而非有害的。如选择信仰而非悖信，选择健康而非病症。必须择最益指两种事物都有益时，真主必须要选择最有益的，如选择无责成而回赐，而非责成后的回赐，如选择进入最高级别的乐园，而非只是进入乐园。

真主与他们所说的一切毫无关系，真主的行为无人可过问，对真主来说，没有什么事是必须要做的。

星象家、占卜师、巫师 (الكاهن والعراف و المنجم)：都指自称可以预见未来的人。

天平 (الميزان)：指某个可以用来知晓功过数额的事物，具体

为何，理性不可知晓。有人说，是有指针和秤盘的真的天平。



附录2

教义学常识

一、一种学科会因研究对象的尊贵而变得尊贵。所以，认主学是最尊贵的学科，因为其认知对象是真主的本然及其属性。

二、学科，要么是宗教类的，要么是世俗类的，相比之下，更优越的自然宗教学科。而宗教学科，要么是认主学，要么是其它，而其它学科必须要以认主学为前提。因为，经注学家研究的是真主言辞的意义，而这需要建立在真主存在的基础上，圣训学家研究的是使者的言辞，而这首先需要确认先知的身份，法学家研究的是真主的教律，这又需要以认知真主和先知为前提。由此可见，所有学科，都要以认主学为前提，自然认主学的尊贵可见一斑。

三、人类的知识分为两种，本能知识和理论知识，前者不需要研究和推论，后者则不然。

231

四、对真主的认知，不属于本能知识的范畴，因为它需要证据。当然，这只针对大部分人。自然也有以本能认知真主的人，在他们看来，世间所有事物，都不及真主的存在那么明显和确凿。如同伊本·阿塔乙所言：“一种人，以真主证明万物，一种人，以万物证明真主。前者，真正的认识了真理，从本源上确立了一切。而后者，却是无法到达真主的。否则，真主何时不存在了，以至于需要求证真主的存在？真主何时遥远了，以至于需要媒介去临近真主？”他还说：“路上的人借助投奔之光，到达的人获得了青睐之光，前者是光芒的奴隶，后者却是光芒的拥有者，因为他们只是真主的奴隶。”

五、理性无法知晓的一切，并非都是不存在的。所以，仅以自己的理性无法知晓而去反驳别人是不正确的。因为存在的领域要比认知的领域更为广阔。面对无法知晓的事，承认自己的无能便是真正的知晓。

六、对于因袭者的信仰，学者们莫衷一是，较为侧重的说法是，其信仰是有效的，条件是确信。也就是说，因袭者需要确信他所信仰的对象，甚至哪怕他所因袭的对象反悔了，他也不能反悔。不过，如果他有能力自己研究，而依然因袭的话，他是要承担罪责的。当然，只需要大概的研究，而非详细论证。

七、信仰的本质，不增不减，因为那是内心的诚信，已经达到了百分百的确信，这是不可能会增加或减损的。甚至，如果一个人获得了内心中真正的相信，那么，无论他坚持善功还是常常犯罪，他内心的诚信依然如初，丝毫不变。

表示信仰会增加的那些经文，一般都如艾布·哈尼法所说，是指他们起初笼统相信，之后主命一件一件降临，他们也使一件一件的具体相信。

有人说，信仰增加指的是信仰的效果的增加，是内心中信仰光芒的增加。因为这些事物，会因善功而增加，也会因罪恶而减少。

哈奈斐学派，还有沙斐尔学派的伊玛目·哈拉玛因等学者，都主张，只要无关信仰本身，其它角度的信仰增减之说是可行的，反而正是由于这些差异，众信士才各有不同。

总之，在这个问题里面的分歧，是属于表象分歧，主张信仰可增可减之人，聚焦于信仰的属性之增减，如强或弱。而主张信仰不增不减之人，则关注信仰本身，那就是内心的诚信。

八、功修不属于信仰的范畴，因为信仰的本质，只是内心的诚信。还有，《古兰经》中信仰和功修是并列出现的，如：“信道而且行善者。。”（2:277）而并列语的原则是，两者完全各别，后者不属于前者的范畴。

《古兰经》中还将信仰作为了功修有效的条件，如：“无论

男女，谁行善且是信士，谁便会入乐园。”（4:124）而事物本身与其条件是完全各别的，否则，条件与本身成为一体了，这是荒谬的。

《古兰经》中，真主还对放弃了某些功修的人以信士相称，如：“如果两伙信士相斗。”（49:9）而一件事物的落实必需其要素的存在，说明善功并非信仰的要素。

很明显，这些证据只是针对将功修列为信仰的必备要素之人，他们认为放弃功修者便不是信士，如穆尔太兹莱。而那些只将功修列为信仰的完美要素的人，这些证据于他们是无碍的。

九、信仰的落实和确立，除了内心诚信和口舌承认之外，还需要谨防一些事项，大家一致认为，若涉足这些事项，信仰便不存在了。如叩拜佛像，杀害先知，轻视先知，轻视《古兰经》，轻视天房，明知故犯的违背公议。

十、大罪不能让信士出离信仰的圈子，而进入悖信。当然，如果是他轻视罪恶，或认为其合法，那便是悖信无疑了。因为这是否认的标志。毫无疑问，有些罪恶，我们通过法定依据获知，立法者的确将其定为了否认的标志，比如叩拜佛像，将《古兰经》扔进垃圾堆，嘴上说出悖信的言辞，等。

十一、必须要具体的相信《古兰经》里面提到的每一位先知

的圣品，也就是那著名的二十五位。对于其他的先知，则要笼统的相信，哪怕不知道他们的名称和具体人数。我们不主张指定人数，以免将非先知算成先知，或不小心算漏了。

十二、派遣使者，在理性上来说，是可以的。有些哲学家则持相反态度，他们认为，通过某种理由或自然规律来看，派遣使者是必定的。穆尔太兹莱也持反对态度，他们认为，为了实践必须择益原则，真主必须要派遣使者。我们的主张是，从法定的角度，派遣使者是必定的，因为真主的知识中早已这般预知，必定的意思是肯定会实现。而从理性的角度来讲，对真主来说，没有任何事是必须的。

十三、所有使者，无论是在为圣前还是为圣后，都不会犯悖信的错误，这是公议。至于大罪，为圣以后他们绝不会故意去触犯。而在为圣之前，他们也绝不会去触犯有伤风化的下流罪恶，如与母亲通奸等等。至于小罪，其中下流卑贱的部分，他们是绝对不会触犯的，如偷食。其它的小罪，大众主张，他们不会故意去触犯。部分人认为，疏忽的情况下，会触犯的。也许这些分歧只是理论上其是否可行，而不是真的发生了。

十四、有些凯拉米耶派人所主张，圣徒可以比先知更尊贵，这纯属悖信的言论。当然，圣品和贤品之间孰贵孰劣的分歧，有

时是存在的。但必须要确定的是，先知是同时具备着两种品位的，还有，先知一定比非先知的圣徒更尊贵。

十五、先知是不谬的，是结局有保障的。但圣徒依然存在者结局不详的担忧。

十六、事实发生之后，是不需要再去论证其是否可行的。

十七、贤迹切实存在的依据是，圣门弟子及以后的人们上所众传的内容，其真实程度已到了不可否认的地步，尤其是各种单传消息往往都指向同一件事。当然，还有《古兰经》所明示的一些信息，如麦尔彦的故事，还有苏莱曼圣人的部下的故事。而在事实发生之后，是不需要再去论证其是否可行的。

十八、从禁寺夜行之远寺是《古兰经》的断然依据所确立的，而从远寺升空是著名圣训确定的，从天空去往天堂和阿勒什等地方是由单传圣训确定的。

十九、登霄是以著名圣训确定的，所以其否认者只是异端分子，而非悖信者。因为著名圣训不等于众传圣训，但否认夜行者则不一样，因为那是《古兰经》的断然依据所确定的。

二十、先知由天使陪着，从禁寺夜行到了远寺，又在清醒状态下以真身登霄。对后面两点，有不同主张，有人认为是以灵魂登霄的，又有人认为是睡眠状态下登霄的。很明显，以灵魂登霄和睡眠状态下的登霄，并非是完全不可思议的，但当时的非信士对登霄的反对态度却达到了极致，甚至有很多的穆斯林也不相信，因而叛教。（只能说明登霄不是灵魂登霄或睡眠状态下的登霄那么简单。）

二一、奇迹，是在自称先知的人在挑战否认者时手上显现的反常迹象，否认者却无法做到。依据常规，在奇迹显现时，人们会确信此人所言非虚，因为真主会在奇迹显现之后在人们的大脑中造化确信。当然，不造化确信，本身也并不属于不可能。

二二、谁对先知的弟子及其妻儿善言相谈，谁便已脱离伪信。

二三、我们愤恨所有愤恨圣门弟子的人，对他们之间发生的龃龉，我们绝口不提。因为那是他们各自演绎的结果。伊本·德给给·艾迪在其教义学著作中说：“对于传说中圣门弟子的分歧，其中有的是谎言，我们对其不屑一顾，有的是确实发生了的，我们对其进行善意的解释，因为对他们真主都已经赞扬过他们了，这是确定的，而后来的传说又具有可以解释的或然性，那

么，或然的嫌疑又怎能抗衡确凿的事实呢？”

二四、可有可无之物，其某一边不会自动倾斜，除非有倾斜的动机。

二五、除真主之外，万物都是可有可无的，而可有可无的事物，其出现，其长存，皆需要必定存在者，即真主，所以，万物并非是无求的，而是需要真主的。

二六、一切有始的事物，皆需要造化者使其出现，否则，便是两等量无故而不相等，这属于荒谬不可行之事。

二七、一切组合而成的事物，都是有求于其每一个部分的，而所有需求者，都属于可有可无的范畴，而所有可有可无之物都是有始的。

二八、原子，是不可再分但会占据空间的粒子，而物体，是由两个以上的原子组合而成的实体，可以再分。而无论是原子还是实体，都与真主无关。因为无论是组合，还是占据空间，都是有始和需求的标志，组合而成的事物有求于其组成部分，占据空间的事物有求于其空间，而需求，是有始物的属性。

二九、哪怕 **جوهر** 一词仅指据本自立者，也不可用来描述真主，一是因为经训中没有这样描述过，二是因为一看到这个词，人的第一直觉便是占据空间之物。

三十、所有隐微明文，以及真主的一切理智不可知、传闻又未明示的属性，其真义只能是真主所欲表达的那个意义。

三一、正统派的主张是，关于隐微明文的真义，交付给真主。同时确信其表义绝非真义，因为断然的依据是否认其表义的。另有人主张，交付，同时确信其表义，而这明显是矛盾。

三二、我们认为，确定耶迪与窝吉海，其根本明确，其属性隐微。不可以因为无法知晓属性而去否认根本。

三三、后贤主张，可以具体注释，先贤主张，确信其根本，同时声明其隐微表义与真主无关，将其真义交付真主，这正是大伊玛目所持的主张。

又有一部分人持中和态度，如果注释的意义较为临近，符合阿拉伯人的表述习惯，则可以注释，如果意义遥远，就停止注释。

三四、先贤的方法是更知道、更安全的。后贤的方法是更精

确的。

先贤的方法之所以更知道，乃是因为他认知了认主者的有限，和真主的无限，所以选择让隐微仍旧隐微。其之所以更安全，乃是因为他没有贸然去限定隐微明文的意义，因为那往往不符合真主所欲表达的意义。

后贤的方法之所以为更精确，因为他祛除了普通人理性中物化和比拟的嫌疑，因为对普通人来说，运用交付的方式并不恰当。

伊本·乎麻木在其《与时俱进》一书中说：“如果担心普通人对伊斯提瓦的理解只能是接触或占据等被造物的属性，则不妨将其解释为“掌控”，因为这层意义有可能便是真主所欲表达的意义，但也只是有可能，所以不可断定。”

三五、经训中隐微明文的意义在于彰显人类的无能，显示人类无法理解真主的言辞，使人类相信，并将其知识交付给真主。同时这也是一种考验，用来区分谁为真的信士。

三六、万物皆不像真主，因为如果真主有同类，便不能再成其为独一，，其结果要么是无始之物的有始，要么是有始之物的无始，而两种结果都是荒谬的。

三七、学者们所提到的对真主的清静，其实其一部分便足以

清淨真主。之所以如此繁琐重复，只为详释真主的神圣，以完成真主的神圣这一权益；还为了更其严厉的反驳比拟派和物化派等邪派，所以他们不惜重复一些原本同义的字眼，明示一些原本之前就已包含在内的意义。

三八、清淨真主的根源在于，需要被否定的一切都是不符合真主的，因为它总带着一些有始的意味。

三九、对于真主的描述或称谓，若是先前在教律中如是出现过的，我们可以直接用来描述或称谓真主，不过，如果这个词汇通用于真主和万物，则在运用时必须否定真主和万物之间的类同，比如真主称自己为 **الشيء**، 我们就要说，“真主是 **الشيء**，但不同于其它的东西。”至于在教律中根本未曾出现过的，则不可以用来称谓真主，比如，我们不能说：“真主是 **جسم**，但不同于其它的 **جسم**。”

四十、真主会怒、会悦、会爱、会怜，真主描述过其自身的其它属性以及由使者那里正确传述的描述真主的属性皆是这样。但每一个属性的意义，都根据真主和使者所意欲表达的那样。切不可将其想象为类似于人类的属性，因为真主除了本然是独一的之外，其属性也是独一的，自然，如同其本然不像其他的本然那样，他的属性也不像其他的属性。

四一、一切牵连可能事物的事物，都是可能的。

四二、对一件事物的是否实现方面的分歧，足以证明这件事物本身的可行。

四三、后世见主，理论上属可行，教律上属当然。理论之可行，证据是先知穆萨曾要求见主：“我的主啊，求你昭示我，以便我看见你。”（7：143）如果见主属于不可能之事，则先知穆萨的要求要么是无知，不知道对真主来说什么是可行的，什么是不可行的。要么是荒唐玩闹，提一些不可能实现的要求。而无论是哪一种，都是不可能在先知身上出现的。而真主接下来的设定，使其本然是否可以显现，取决于山体是否可以稳固，而山体的稳固本来就是一件可能的事物，一切牵连可能事物的事物，都是可能的。

教律上属当然，依据有二，一是经训明文昭示信士必会在后世见主，二是公议，穆民大众都一致认为后世是可以见主的。而关于见主方面的经文，都是据其表义而理解的，所以，圣门弟子中间，就先知在登霄夜是否见了真主一事颇有分歧，而对一件事是否实践方面的分歧，恰是这件事本身可行的证据。

四四、对一个事物的看见，随着事物本身的性质不同而不

同，方位之内的事物，只有在方位之内才可看见，这种看见，需要观者与被观者面对面，需要足够的光线，需要适度的距离。而不在方位内也不是物体的事物，也就不能在方位内看见他了。同样也不需要面对面、光线、距离等条件，否则看见的一定不是原物，而是其他。

四五、可以被看见，是真主的完美属性之一。看见可行的真正原因是，真主是存在的。所有存在者，都是可以被看见的。如果我们否定看见，那就必然会否定存在。赞主清净。

四六、看见可行的原因是被观者的存在，其证据如下：我们一定可以看见物体及其偶性，因为我们可以区分两种不同的物体和两种不同的偶性，而共通的属性肯定有共通的原因，原因有三，要么是存在，要么是有始，要么是可有可无，除此之外没有第四个原因。有始，指先无后有，可有可无，指其有和无皆非必然，此二者，皆有“无”的参与，无法成为看见的原因，剩下的，便只有存在这一原因了。而存在这一属性，在造物主和被造物之间也是共通的。既然看见的原因——即存在——已经落实，看见真主自然是可能的了。除非看见还需要一个只有被造物才具备的条件，或者造物主的某一个特性是看见上的障碍。

同样，其它的被造物，诸如声音、滋味、气味等，也都是可以看见的。我们看不见，只是因为真主没有给人类造化看见的能

力，这是真主的常道，而非这些事物本身不可见。

四七、真主已“伊斯提瓦”于阿勒什，并非真主对阿勒什有何需求，也并非稳定其上，真主掌管着阿勒什和其它被造物。如果真主对它物有需求，他就无法造化和支配世界了。假设真主需要稳定于阿勒什上，那么在创造阿勒什之前，真主又在哪里呢？真主清高于这一切。

四八、时间和空间是真主的被造物，不可以以此来描述真主，否则的话，要么是时间和空间成了无始的，要么是真主成了有始物的栖身之地，二者皆属荒谬。总之，真主清高于时空，万物存在之前真主便存在，现在依然如原初。

四九、《古兰经》是真主的言辞，非被造物。不要直接说《古兰经》非被造物，以防人们误解成声音和字符也都是无始的。

泰富塔匝尼说：事物之存在，在于本体，在于思维，在于书写，书写可以证明言辞，言辞可以证明思维中的存在，而思维中的存在又可以证明其本体。所以，以无始的属性描述《古兰经》时，它指实存的真经，如说“《古兰经》不是被造物。”而以有始的属性描述《古兰经》时，它指《古兰经》的文字和声音，如说“我读了一半《古兰经》。”

前辈学者将说《古兰经》为被造物的人描述为悖信，其实那些话不能根据字面进行理解，而只是对人们严厉警告，以求小心谨防，或者，这些言论并非一概而论，而是有所限制。

五十、所有经训传达的、理性又不拒绝的内容，都必须接受并相信。

五一、我们相信，对于罪有应得之人，坟墓中会有惩罚。这是真的，因为首先它本身并非不可能，况且有先知的预告。所以，必须相信。

坟墓中的拷问是针对所有亡者的，而非仅仅是非信士。这是经训依据所确定的。因为这些事，本身可能，又有使者的真实表述。

真主说：“他们朝夕受火刑，复活日来临之时，或者将说：‘你们让法老的宗族进去受最严厉的刑罚吧。’”（40:46）总之，在这方面和后世的其它状况方面的圣训，早已经达到了意义众传的程度。

五二、逊尼大众一致主张，真主会给坟墓中的亡者造化另一种生命，可用来感知痛苦和舒适，但灵魂是否被回归，学者们之间是有分歧的，据传，大伊玛目的主张是不置可否。

五三、意志，和全能，这两种属性，只会运用于可有可无之事。二者不会与必有者有所牵连，否则便是多此一举；也不会与必无者有所牵连，不然便会出现无能的情况，而这是荒谬的。

五四、万物都要依靠意志，而意志不需要依靠任何物。

五五、逊尼大众主张，真主所意欲的一切都要发生，世间的一切，都是真主所意欲的，但不一定是真主所喜欢的和命令的、真主所意欲的一切都将发生，真主没有意欲的一切都不会发生。

五六、命令和喜悦是密不可分的，真主只会命令他所喜欢的事物。

五七、有时，会意欲一件事，但不会喜悦它，就像悖信者的悖信，它的存在可以证明真主是意欲了它的，“时间一切事物，都出自真主的意欲。”但真主并没有喜悦悖信。经云：“他不会为他的仆民喜悦悖信。”（39:7）

有时，真主会喜悦一件事，但不会意欲它的出现，就像悖信而亡之人的信仰，它没有实现说明真主没有意欲它的出现。

有时，真主会意欲一件事，也会喜悦它，如信士的信仰。

有时，真主既不意欲一件事，也不喜悦它，如一个以信士的身份去世的人的悖信。它的没有实现说明真主没有意欲它。

所以，真主的意欲和喜悦之间的关系，是双向的涵盖与专一。在像信士的信仰中，二者并聚。悖信者的悖信中，只有意欲。悖信者的信仰中，只有喜悦。

五八、有时，真主会命令一件事，并意欲它的出现。如信士的信仰。

有时，真主会命令一件事，但并不意欲它的出现。如悖信者的信仰。

有时，真主既不命令一件事，也不意欲它的出现。如信士的悖信。

所以，命令和意欲是完全各别的。

五九、有人说，“假设悖信是真主的判定，那必须要喜悦悖信，因为真主的判定是必须要喜悦的，但这样的结果却是荒谬的，因为喜悦悖信便是悖信。”我们认为，不能这么说，因为悖信不是判定，而是被判定的结果，我们必须要喜悦的，是真主的判定，而非被判定的结果。

六十、真主说：“他会引导他所意欲的人，他会引迷他所意欲的人。”其意为真主绝对有能力在最迷邪的不信者心中播撒正道的种子，让他被迫走上正道；真主也绝对有能力在最虔诚的信士心中播下迷路的种子。但真主给自己设定的常道是，他只会引

导寻求了正道的人，也只会引迷寻求了迷路的人。

六一、前定分两种，一是永恒的前定，是真主在经典之母中所记录的，永远不会发生改变，一种是非永恒性前定，可根据情况发生变更，而在天牌中所记载的大部分前定，是属于后者，即可以发生变更，但与此同时，真主是全知一切变化的，他通晓前定的始终。而一般情况下，前定一词，比较通用于经典之母中记载的永恒前定。

六二、逊尼大众主张，必须要相信祈祷是有效的，无论是对于已经降临的事，抑或是尚未降临的事。

真主会接受祈祷，但一定是以真主意欲的方式，在真主意欲的时间之内实现。

伊本·阿塔乙说：“只要坚持祈祷，恩赐的迟到绝不会让你绝望。真主已经担保了接受祈祷，不过是要以真主为你选择的方式，而非你自己选择的方式，在真主意欲的时间里，而非你意欲的时间里，将其实现。”

泰富塔匝尼说：要知道，祈祷的关键是意念诚挚，心无旁骛。先知说：“向真主祈祷吧，同时确信真主回接受，真主不会接受浑噩的心发出的祈祷。”

伊本·阿塔乙说：“重要的不是你要求，重要的是你是否被赐予完美的礼仪。”

他还说：“不要责问你的养主为何不接受祈祷，你该责问你自己礼仪的欠缺。”

六三、无始的事物，是不可能消失的。

证据是，如果他有消失的可能，它就肯定需要外界动力，而需求是有始的标志，所以它是有始的，而非无始的。而我们所说的，是无始的事务。

或者说，无始而存在，同时没有使其存在的它者，其存在为本然存在，这样的无始者，只有必定存在的真主。假设他会消失的话，他就不是必定存在者，这是自相矛盾。或者说，假设他可以消失的话，他就成了可有可无的，而非必定存在的。这也是矛盾，因为无始者一定是必定存在者，要不然他也不能成其为无始。

六四、听与观这两个属性的无始，并不能导致其对象的无始。同样，知与能的无始，也不会导致其对象的无始。因为这些都是无始的属性，只是与有始的万物有牵连而已。

六五、古有（无始）分三种：1、时间性古有，昨天相对于今天，便是古有。2、相对性古有，父亲对于孩子，便是古有。3、本然古有，即无始。第三种古有，正是指真主的古有，也只有真主具备这种古有。

六六、存在者，当有者，古有者，这些词汇可以通用于真主，证据是伊斯兰的立法依据之一——公议。

六七、古有者（قديم）和无始者（ازلي）之间的区别，有以下三种说法：

1、古有者指无始的存在者，无始者指无始的存在者和非存在者。根据这种说法，我们先前的不存在时无始者，而非古有者。而真主的本然既是古有者，也是无始者。

2、古有者指无始而据本自立者的存在者。无始者指所有无始者，无论是否存在，是否据本自立。根据这种说法，真主的本然既是古有者，也是无始者，而真主的属性，则可以称其为无始者，但不能称其为古有者。

3、二者是同义词。所以，之前所举的所有例子，都既是古有者，也是无始者。

总之，无论根据哪一种说法，真主的本然都既是古有者，也是无始者。而真主的属性，根据任何一种说法，都是无始者。至于其是否古有者，根据第一种和第三种说法，是古有者。根据第二种说法，则不是古有者，因为真主的属性不是据本自立的，而是依靠真主的本然而存在的。

六八、为仆民选择最益，并不是真主的义务。否则，真主就

不会创造两世受苦的贫穷的不信者了；若是义务的话，真主对仆民也就没有什么恩情可言了；引导人们，倾降福利之后，也不值得感恩了，因为真主不过是在完成自己的义务而已。真主对先知的恩典并没有超越对艾布·杰赫里的恩典，因为真主不过是尽其所能的为各自选择了最益而已。

六九、结合真主的意志，真主的大能属性会在合适的时候，与其对象产生关系，使其变得存在。这种关系的施展，对大能这一属性来说，可称为确定，即正面施展，（而非反面施展，也就是使其变得不存在）。而对于大能属性的具备者——真主来说，这种关系的施展，便被称为造物。所以，造物（تكوين）这一属性的实质是，真主的大能属性与其对象在恰当的时候产生关系，而后，根据关系对象的性质不同，造物这一属性之下，对应的行为属性也各自不同，如供养，赋予形象，赋予生命，剥夺生命，等各种无穷无尽的行为。

七十、马图勒迪学派人士一致认为，造物属性是无始的，且与大能属性之间是有区别的，还有，造物与被造物不是一回事，造物的无始不代表被造物的无始。

而艾什阿勒学派则认为，所有行为属性都是有始的，都是大能属性的各种施展。所以，创造，是大能针对被造物的施展，供养是大能针对施与给养的施展。

七一、行为时的能力，是仆民在配套设备健全的情况下，企图做某件行为时，真主所造化的一种属性。如果仆民企图行善，则造化行善的能力，如果仆民企图为恶，则造化为恶的能力。为恶时仆民废弃了行善的能力，所以要遭受谴责和惩罚。

总之，能力一词，有两层意思，有时，能力指真正的能力，即上述的那种能力，这种能力与行为同时产生。有时，能力指配套设备的健全，这种能力在行为之前便已具备，也是责成任务所必需的先决条件。

七二、关于创造与营干：一件行为即是被创造的，也是被营干的。从被创造的角度，可归于真主，从被营干的角度，可归于仆民。一件行为从两种不同的角度归于两种能力之下，并非荒谬。其一为造化，出于真主，与仆民无关，其二为营干，出自于真主赋予了能力的仆民。

其实质为，仆民运用自己的能力和意志去干某事，乃是营干。之后真主创造这件行为，乃是创造。这一件行为，虽然出自于两种能力，但是从两种不同的角度。出自于真主的能力，是从创造的角度，出自于仆民的能力，是从营干的角度。如果仆民企图行善，则造化行善的能力，如果仆民企图为恶，则造化为恶的能力。为恶时仆民废弃了行善的能力，所以要遭受谴责和惩罚。因此，真主才谴责非信士，“他们未能听从。”（11:20）

七三、营干和创造之间的区别：营干需要工具，创造不需要。营干者不能独立完成，创造者则完全独立。

七四、善功的造化者是真主，仆民只有营干。所以，仆民不可能独自完成一件值得奖赏的事，除了凭真主的恩典。

伊本·阿塔乙说：“真主意欲在你身上显示恩典时，便在你身上创造恩典，并将其归属于你。”

他还说：“不要借一件不是由你完成的事而寻求报酬。真主的接受，足以表达对你的酬谢了。”

他还说：“你怎么可以为一件人家施与你的功修而要求报酬？你怎么可以向给你施舍者要求施舍的报酬？”

他还说：“真主乐意让你完成善功，便足以酬谢你的善功。”

七五、真主不会责人以不能之事。不能之事，包括原本荒谬的事务，像矛盾之物如红与黑的并聚。像对立之物如动与静的并存，或并无。也包括原本可能但超出仆民能力的事物。如造物。

不责成以不能之事，是大家的一致主张。因为真主说：“真主只以各人的能力而加以责成。”（2:286）而在经文“你们把这些事物的名称告诉我吧”中的命令是让他们显示无能，而非责成。真主借信士之口说：“真主啊，求你不要使我们担负我们所

不能胜任的。”这段经文中的担负，指的不是责成，而是降下一些人们无法承受的考验。

七六、至于那些真主知道其不会存在，或真主意欲其不存在的事物，如一个真主知道其不会信仰之人的信仰。以这种事物可以责成，并且毫无争议。因为这些事情本身是仆民可以做到的。

七七、所有经训所确立的，但不牵扯人类行为的内容，都不必要去解释它。而是必须要相信其存在，以及其真实意义。

七八、我们主张，可以跟所有统一朝向者礼拜，不分善恶。同样也可以为其立站殡礼。只要他的恶劣和异端没有到达悖信的情况下。如果到达了的话，自然是不能跟其礼拜的。

七九、我们主张，可以抹靴子，无论是外出还是居家。因为它虽然是对经文的增补，但它是通过著名圣训而定的。

哈三·巴士拉说：“我碰到了七十伙圣门弟子，他们都主张可以抹靴子。”

伊玛目爱海麦迪说：“我对抹靴子毫无异议，这方面相关的圣训有四十段之多。”

伊玛目凯尔黑说：“我担心主张不可抹靴子的人有悖信之嫌，因为这方面相关的遗训之多已达到了众传的程度。”

据传，艾布·哈尼法说：“我没有主张可以抹靴子，直到如白昼一般光明的证据向我涌来。”

八十、天堂和火狱是已经创造了，并且永远不会朽灭，折赫米耶持反对意见，他们认为二者会朽灭，其中的居民也会朽灭。这种主张完全违背了经训和公议，毫无证据可言。

八一、循环论荒谬的证据是，二者必须互为前提，二者同时既是前提又是结果，而这属于矛盾并聚。所以荒谬。

而无穷论之荒谬，其证据繁多，最著名的，是重合论证，详情如下：假设两组事物，第一组从一而无终，第二组从一而终。而后将两组一对一重合，若能完全重合，则是荒谬的，因为有终的一组和无终的一组竟然变成一样多的了。若最后第二组中无法找到与第一组对应的事物，说明第二组已然终结。由此可以推论出，第一组也是会终结的。因为第二组只能以有限的数量超越第一组。以有限的数量超越有限事物的，自然也是有限的事物。

总之，假设无穷论成立，则势必要在多的和少的之间划上等号，而这自然是荒谬的。结果荒谬，则因素自然也一样。

或者说，假设无穷论成立，则势必有无始的有始物产生，而这是明显的矛盾。

或者说：假设无穷论成立，万物的链条可以延伸到无终，那么它仍然需要一个动因，而这动因，既不能是它自身，也不能

是其一部分，因为事物不能以自身为动因。而是必须要外部的动因，那就是必存者。由此，链条自然也就终结了。



教义学的意义，在于使用断然的证据确立宗教信条，祛除各种质疑和疑难。是伊斯兰最重要也是最尊贵的学科之一，是维护信仰工程的基石。

而《塔哈维教典》，乃是这个领域的扛鼎之作，是逊尼大众信仰的集大成者者。寥寥数语，简洁易懂，先贤的信仰真谛却尽在其中。

