

 中国社会科学院创新工程学术出版资助项目

《智慧珍宝》

— 翻译、注释与研究 —

(上册)

王希◎译注



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

《智慧珍宝》

—— 翻译、注释与研究 ——

(上册)

王希◎译注

图书在版编目(CIP)数据

《智慧珍宝》翻译、注释与研究：全2册 / 王希，
王俊荣译注. -- 北京：社会科学文献出版社，2016.4
ISBN 978-7-5097-9127-1

I. ①智… II. ①王… ②王… III. ①古兰经②《智慧珍宝》-译文③《智慧珍宝》-注释 IV. ①B961

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第090489号

《智慧珍宝》翻译、注释与研究（上、下册）

译 注 / 王 希 王俊荣

出 版 人 / 谢寿光

项目统筹 / 范 迎

责任编辑 / 范 迎

出 版 / 社会科学文献出版社·人文分社(010)59367215

地址：北京市北三环中路甲29号院华龙大厦 邮编：100029

网址：www.ssap.com.cn

发 行 / 市场营销中心(010)59367081 59367018

印 装 / 三河市尚艺印装有限公司

规 格 / 开 本：787mm×1092mm 1/16

本册印张：14.75 本册字数：232千字

版 次 / 2016年4月第1版 2016年4月第1次印刷

书 号 / ISBN 978-7-5097-9127-1

定 价 / 129.00元（上、下册）

本书如有印装质量问题，请与读者服务中心(010-59367028)联系

 版权所有 翻印必究

目 录

上 册

《智慧珍宝》——伊本·阿拉比神秘主义哲学著作导读	1
一 翻译与研究《智慧珍宝》的意义	1
二 伊本·阿拉比生平、著作及影响	4
三 什么是理论苏非学或理论灵知学	9
四 理论灵知学或理论苏非学发展简史	12
五 理论灵知学或理论苏非学的重要问题	19

伊本·阿拉比《智慧珍宝》（原文及译者选注）

《智慧珍宝》	41
第1章 [安拉之] 言阿丹之中的“神性”智慧之精华	44
第2章 [安拉之] 言塞斯之中的“呼气”智慧之精华	57
第3章 [安拉之] 言努哈之中的“荣耀”智慧之精华	67
第4章 [安拉之] 言伊德里斯之中的“圣洁”智慧之精华	75
第5章 [安拉之] 言易卜拉欣之中的“迷恋”智慧之精华	82
第6章 [安拉之] 言伊斯哈格之中的“实在”智慧之精华	87
第7章 [安拉之] 言易斯玛仪之中的“崇高”智慧之精华	93
第8章 [安拉之] 言叶尔孤白之中的“精神”智慧之精华	98
第9章 [安拉之] 言优素福之中的“光明”智慧之精华	103
第10章 [安拉之] 言胡德之中的“单一”智慧之精华	110

第 11 章	[安拉之] 言萨利赫之中的“开启”智慧之精华	119
第 12 章	[安拉之] 言舒优卜之中的“心灵”智慧之精华	123
第 13 章	[安拉之] 言鲁特之中的“拥有”智慧之精华	130
第 14 章	[安拉之] 言欧宰尔之中的“前定”智慧之精华	136
第 15 章	[安拉之] 言尔萨之中的“先知”智慧之精华	142
第 16 章	[安拉之] 言苏莱曼之中的“慈悯”智慧之精华	154
第 17 章	[安拉之] 言达伍德之中的“存在”智慧之精华	163
第 18 章	[安拉之] 言尤努斯之中的“气息”智慧之精华	170
第 19 章	[安拉之] 言艾尤卜之中的“幽玄”智慧之精华	174
第 20 章	[安拉之] 言叶海亚之中的“尊大”智慧之精华	179
第 21 章	[安拉之] 言宰凯利亚之中的“统治”智慧之精华	181
第 22 章	[安拉之] 言伊利亚斯之中的“亲近”智慧之精华	186
第 23 章	[安拉之] 言鲁格曼之中的“德性”智慧之精华	192
第 24 章	[安拉之] 言哈伦之中的“领导”智慧之精华	196
第 25 章	[安拉之] 言穆萨之中的“超越”智慧之精华	201
第 26 章	[安拉之] 言哈立德之中的“自足”智慧之精华	215
第 27 章	[安拉之] 言穆罕默德之中的“独一”智慧之精华	217

下 册

阿斐非《智慧珍宝评注》

阿斐非生平及著作简介	231
《智慧珍宝评注》前言	236
第 1 章	239
第 2 章	251
第 3 章	261
第 4 章	274

第 5 章	285
第 6 章	297
第 7 章	310
第 8 章	321
第 9 章	328
第 10 章	339
第 11 章	350
第 12 章	357
第 13 章	370
第 14 章	377
第 15 章	388
第 16 章	411
第 17 章	425
第 18 章	433
第 19 章	436
第 20 章	442
第 21 章	444
第 22 章	455
第 23 章	470
第 24 章	477
第 25 章	483
第 26 章	504
第 27 章	506
苏非主义常用术语表	528
参考文献	556
后 记	559

《智慧珍宝》——伊本·阿拉比 神秘主义哲学著作导读

一 翻译与研究《智慧珍宝》的意义

《智慧珍宝》是苏非神秘主义集大成者伊本·阿拉比的两部代表作之一（另一部为《麦加的启示》）。这部纲要式著作从苏非学理和神秘主义体验的维度，通过对 27 位先知所代表的智慧与精神层次进行深层解读，集中表述了苏非神秘主义的宗教观、世界观和人性观，是伊本·阿拉比对他之前苏非主义数百年发展的一次理论总结，它深刻影响乃至决定了此后理论苏非学^①的历史发展轨迹，起着承上启下的重要作用。

这本书同伊斯兰宗教传统中一般的先知传记和先知故事类著作有所不同，它着重将众先知所具有的神圣智慧作为一个整体来讨论。通过对《古兰经》和圣训文本极具特色的阐释分析，伊本·阿拉比让有灵性的读者能以一种崭新的视角去理解先知的智慧，洞察启示文本的精神内涵。可以说，《智慧珍宝》开启了伊斯兰传统中对启示文本的一种独特的精神诠释学传统，它将启示的字面明文同最内在的精神含义完美地结合在一起，而这在通常的经注传统中是难以发现的。因此，《智慧珍宝》一直被苏非精

① 基于学术界的通常用法以及行文的方便，在本书中，理论灵知学、理论苏非学、哲理苏非学、学理苏非主义、思辨苏非主义、苏非神智学、苏非哲学等这些表述基本上是作为同义词来使用的。

神导师奉为圭臬而备受推崇，历代苏非学者在研读的基础上进一步阐发，各种注释本超过百余种。其中，早期重要的注释为伊本·阿拉比的弟子或再传弟子所作，如古纳维、占迪、卡沙尼、凯撒里等人的注释本。后来，著名苏非学者和诗人贾米也对其进行了注解。他用波斯文写作的《真光的耀闪》也是对《智慧珍宝》思想的诠释，流传甚广，甚至被中国穆斯林学者译成汉语，名为《昭元秘诀》。此外，巴里·阿芬迪、纳布卢斯、舒阿拉尼等人的注释本流行于阿拉伯世界，阿穆里等人的注释本通行于波斯什叶派地区。总之，注释和教授《智慧珍宝》的学术传统，从蒙古入侵时代起，经奥斯曼帝国和萨法维王朝，直至现当代，一直绵延不绝，地域范围遍及整个伊斯兰世界。

就国内而言，人们对苏非主义的关注主要集中在中国穆斯林教派门宦问题上，且多侧重历史沿革和教派体制等层面，对苏非思想和理论的介绍研究相对较少。我国明清之际穆斯林思想家的汉文译著直接或间接吸取了很多阿拉伯文和波斯文苏非著作的内容，其中不少著作都与《智慧珍宝》有密切关联。然而，目前国内学者尚未探寻这些思想源头，作为源头之源头的《智慧珍宝》至今无人加以梳理。目前，除《伊本·阿拉比存在论初探》等个别著作有所介绍和提及外，几乎再无深入研究。故此，《智慧珍宝》译介研究应该被看成是国内苏非主义研究迈入新阶段的一个重要标志。

国外学界对《智慧珍宝》的翻译与研究成果丰硕。现代西方语言中第一个高质量译本，当属提图斯·布克哈特的法文节选本，标题为《众先知的智慧》（1975）。而后，安吉拉将其转译为英文。威廉·契提克在1982年刊登了《智慧珍宝摘要》的节译。1980年，拉尔夫·奥斯丁的第一个英文全译本出版，1997年，查尔斯·安德鲁·吉利斯的第一个法文全译本问世。目前，唯一被译为英文的《智慧珍宝注释》是奥斯曼土耳其人伊斯玛仪·哈给·布尔萨维的注释本，译者布兰特·拉乌夫，共分四卷，由英国伊本·阿拉比研究会出版（1985~1991）。2004年，达格里出版了《智慧珍宝》英语新译本，并对其中疑难之处做了大量注解，具有很高的参考价值。除翻译外，还有大量研究性著作问世。早期的如尼克尔松的《伊斯兰神秘主义研究》（1925）已经涉及《智慧珍宝》的思想。二战后，一批研究伊本·阿拉比思想的著名学者及其重要学术著作有：亨利·科尔班的

《伊本·阿拉比思想中的创造性想象活动》，布克哈特的《伊本·阿拉比的神秘主义占星术》，日本学者井筒俊彦的《苏非主义与道家——主要哲学概念比较研究》等。现当代著名伊本·阿拉比研究专家威廉·契提克著有《苏非认识之途——伊本·阿拉比关于想象的形而上学》、《伊本·阿拉比与宗教多样性》等多部作品。在其他一些有关伊斯兰哲学史和苏非思想史的著作中，有关伊本·阿拉比及《智慧珍宝》的研究通常也是必不可少的重要内容。总体而言，西方的研究更注重对苏非哲学义理的解释，并结合现代西方哲学思潮而加以比较和进一步阐发，让读者更容易把握理论苏非学的体系和脉络。

在伊斯兰世界，伊本·阿拉比研究也是一门显学。其主要表现为：校勘出版了一批伊本·阿拉比原著，其中包括《智慧珍宝》及若干重要的注释本。综论性著作大量涌现，如纳斯尔·哈米德的《伊本·阿拉比如是说》、马哈茂德·嘎西姆的《伊本·阿拉比》、苏莱曼·阿塔尔的《伊本·阿拉比论想象》、马哈茂德·阿拉布的《伊本·阿拉比的神爱论》，等等。与其他思想家进行比较性研究的著作也不断涌现，如《伊本·阿拉比和吉里论存在的单一》、《伊本·阿拉比和伊本·泰米叶》等。第一本介绍伊本·阿拉比思想的专著当属阿斐非的《伊本·阿拉比的神秘主义哲学》（1936），该作者在1946年完成了《智慧珍宝》的第一个阿语校勘本，并用通行的现代学术语言对之进行了注解。与西方学者相比，穆斯林学者更注重对文本本身的研究，擅长在伊斯兰思想传统内部做学术上的梳理和阐释，而较少微言大义和大胆阐发哲学义理。当今西方和阿拉伯学界相关研究机构还经常举办学术研讨会，探讨伊本·阿拉比等苏非大家的思想。这种探讨大都将理论苏非学列入哲学范畴，并阐释其内在价值与现代意义。

可以说，《智慧珍宝》是开启苏非主义思想研究特别是苏非哲学研究之门的一把钥匙。就此而言，在汉语学界对《智慧珍宝》进行译介无疑具有重要的理论意义，它不仅能深化我们对苏非主义的认识，而且将推动我国的伊斯兰学术研究事业，增进人们对伊斯兰文明的整体理解和把握。尤其重要的是，作为制度化伊斯兰教的重要补充，一方面，苏非主义强调内在的体验式信仰和崇高的精神生活，因而有助于弥补现代和后现代社会文化背景下的某些精神缺失；另一方面，这种研究也能为伊斯兰社会本身的

发展和变革提供有益的文化资源，并为其他文明和社会的精神建设提供某些参考和借鉴。

与此同时，这种研究也有重要的现实意义。当今时代，伊斯兰文明正处于历史发展的转折时期，其走向关乎世界未来的政治、经济和文化格局。然而，从大众传媒的角度看，人们所关注的往往是一种被扭曲和被污名化了的伊斯兰形象，却很少留意伊斯兰传统深厚而广博的内在精神维度。这种单向度的和片面的认识，显然无益于文明和文化之间的相互理解，无益于世界和平的构建。就此而言，对《智慧珍宝》所代表的苏非哲学思想进行研究，无疑有利于人们更全面、更客观、更深刻地认识和理解伊斯兰教与伊斯兰文化。

然而，《智慧珍宝》本身又是一本非常难读的著作。其叙事方式以《古兰经》中的先知故事为主线，并辅之以先知穆罕默德的相关圣训，但思想体系并不直接和明晰，表述结构亦显松散。因此，很多苏非和研究者认为，在没有精神导师指引以及大量参阅权威注释本的情况下，要想全面深入理解《智慧珍宝》是非常困难的。有鉴于此，本书中文版译者在这篇导言中提供了一些背景材料，力图让读者能更多、更深入地了解本书的思想以及整个苏非哲学或理论灵知学的主旨和特点。

二 伊本·阿拉比生平、著作及影响

伊本·阿拉比全名为艾布·布克尔·穆罕默德·本·阿里·本·穆罕默德·本·艾哈迈德·塔伊·哈提米·麦尔希，1165年（教历560年斋月17日）生于安达卢西亚（西班牙）东南部的穆尔西亚城（Murcia）。其家族属于阿拉伯半岛著名的哈提目·塔伊部落，是富有的书香门第和宗教世家。他年幼时随家迁居埃什比利亚（今塞维利亚），在这座学术名城开始求学历程。在此后几十年时间里，他先后游历科尔多瓦、格林纳达、埃及、突尼斯、摩洛哥非斯、马拉喀什、耶路撒冷、麦加、巴格达等地，师从于各地宗教学者与苏非长老。1223年，他年近60岁时定居叙利亚首府大马士革，直至1240年去世。

伊本·阿拉比生活的时代，正值穆瓦希德王朝（1147~1232）统治西

班牙时期。自756年后伍麦叶王朝建立哈里发国家以来，西班牙的伊斯兰文化得到空前的发展与繁荣，科尔多瓦、格林纳达、埃什比利亚等城市成为西部伊斯兰世界的文化中心。这里的清真寺、图书馆、宗教院校和科学文化中心吸引了来自伊斯兰世界的学者，涌现出大批文学家、诗人、哲学家、翻译家、教法学家、史学家和思想家。许多欧洲的基督教青年也在穆斯林开办的学校里学习各种文化科学知识，他们后来成为伊斯兰文化向欧洲传播的重要桥梁。1232年，穆瓦希德人被基督教联军击败，穆斯林在西班牙的处境日益艰难，但伊斯兰教的学术文化一直保持着很高的水平。在这种宗教氛围和学术传统的熏陶下，青少年时期的伊本·阿拉比就表现出惊人的智力天赋。他跟随苏非长老和宗教学者学习了伊斯兰传统学科的各门知识，很早就能通背《古兰经》，并熟记大量诗歌和文学作品。

伊本·阿拉比何时踏上苏非之道尚难以确定，不过据他自己的说法，是1184年（约20岁）他患病和其父去世前后的奇异现象促使他走上了这条道路。在追随各大苏非长老的过程中，伊本·阿拉比不仅精研苏非义理，而且经常离群索居，独自修行，并获得很多神秘主义体验，如“夜晚与群星交媾”、“哺乳婴儿说话和分辨善恶”、“乘坐草席巡游”等。^① 在传授神秘主义体验方面，对他影响较大的长老包括阿卜杜勒·穆鲁里、阿卜杜·麦吉德·本·塞勒玛、艾布·麦达因等人。伊本·阿拉比非常推崇这些长老的修行体验，认为只有通过这种直觉体验，才能摆脱尘世的一切，将全部的知能与思维都用来追求一种崇高的精神境界。如他所说：“整个大地，东方和西方，我所居和非所居，陆地海洋，高山平原，都在向我致意，与我进行终极的对话与交谈。”^②

真正使伊本·阿拉比走上苏非之路的重要导师当属马格里布著名苏非艾布·麦达因·奥斯·提勒马萨尼（1197年卒）。在这位导师的引领下，他正式接受了当时盛行于安达卢西亚的伊本·麦萨拉苏非学派的传承。西

① 亚辛·帕莱休斯：《伊本·阿拉比生平与学说》，阿卜杜·拉赫曼·巴达维译，贝鲁特笔社，1979，第44、32页。

② 塞米赫·阿克夫·宰因：《伊斯兰观点中的苏非派》，黎巴嫩书社，1985，第452页。

班牙东方学家亚辛·帕莱休斯认为，该派是安达卢西亚所有“思辨苏非”思想特别是伊本·赛巴因（1216～1270）和伊本·阿拉比“存在单一论”学说的主要来源。对伊本·阿拉比思想形成起过指导性作用的人，是哲学巨匠伊本·鲁世德（1126～1198）。他是伊本·阿拉比父亲的好友，伊本·阿拉比经常和他一起探讨神秘主义思想和哲学问题。此外，伊本·阿拉比还勤奋阅读伊本·鲁世德注释的古代哲学家著作以及阿拉伯哲学家前辈的书籍，其中受益最多的是柏拉图、亚里士多德、法拉比（950年卒）、伊本·西那（980～1037）等人的思想。尽管伊本·阿拉比推崇神秘主义直觉体验，在其著作中通常并不直接提及哲学家或使用过多哲学术语，但深入研究会发现哲学的影响仍然非常明显。

伊本·阿拉比精神生活的新阶段始自1200年（约35岁）。据说，在马拉喀什的一次直觉体验中，他接受真主的启迪，让他向东方旅行。结果，在伊斯兰世界东部的经历使他的神秘主义思想臻于成熟，并产生了深远的影响。

1201年在突尼斯期间，伊本·阿拉比撰写了《圆圈与图表的制作》（或《宇宙论图解》）。在书中，他以几何图形的方式阐释了他的宇宙论学说。同年，他在埃及亚历山大和开罗短暂停留后便赶赴麦加，受到圣地学者的欢迎。在那里，伊本·阿拉比与穆瓦吉尔家族的一位伊玛目艾布·舒贾阿长老关系密切，并由此而结识了长老的女儿，一位具有神秘体验知识的波斯姑娘。伊本·阿拉比被她的美丽聪慧所倾倒，特意为她写了一部抒情诗诗集，题为《思念的表达》。这本诗集表面上是为她而作，内在含义则是要表达苏非爱主敬主以及享受“与主合一”境界的愉悦情感。^①这是许多苏非诗人共有的风格。次年，伊本·阿拉比又出了一部圣训集，题为《光盏》，其中收集了四十段“库德西圣训”（由先知穆罕默德直接传述的真主的话）。同年，他的论著《耀眼明珠》得以完成，书中记述了他在马格里布结识的重要苏非长老的生平，以及对他思想生活的影响。总之，在突尼斯和圣城麦加的经历使伊本·阿拉比的声望和影响得以不断提高。

① 亚辛·帕莱休斯：《伊本·阿拉比生平与学说》，阿卜杜·拉赫曼·巴达维译，第57～59页。

1204年，伊本·阿拉比经巴格达到摩苏尔，从当地著名苏非阿里·本·阿卜杜勒·本·加米阿长老的手中，接过了象征苏非教团秘仪的绿色布片，这一绿色布片据说是加米阿本人直接从“绿衣人”（或称“绿衣先知”）那里获得的。从此，伊本·阿拉比将传授绿布的仪式（另译为“接受绿斗篷”）看得非常重要，认为它是苏非精神兄弟情谊的象征，同时也是医治道德疾病的一剂良药。1206年，伊本·阿拉比一行到达埃及，但有关他们修炼生活和直觉体验的传奇招致当地教法学家们的谴责，因此他们又于次年重返麦加。不久，他又重新开始游历生活，跋涉小亚细亚。1210年，他在科尼亚受到当地统治者礼遇，生活富裕安定。他潜心著述，撰写了《神秘景象》和《神赐之光》两书，并在闲暇之余召集弟子讲道。

次年，伊本·阿拉比在辗转安纳托利亚各地之后进入巴格达，遇到著名苏非大师艾布·哈福塞·欧默尔·苏赫拉瓦迪（卒于1234年）。据记载，二人曾长时间相互对视，一言不发，事后，苏赫拉瓦迪赞誉伊本·阿拉比为“真实在之海”。在巴格达，伊本·阿拉比弟子众多，有一定政治影响。1214年，伊本·阿拉比再度返归麦加，并撰写了《珍贵宝藏》一书。该书是对《思念的表达》所做的注释，旨在回击教法学家对那本诗作的误解和诬蔑。他说：“诗作的真正意义是，通过对少女的赞美表达苏非对真主的爱慕与渴望。这正是它的优雅与神圣之处。”^①

此后，伊本·阿拉比的影响在官方和民众中间不断扩大。1223年，伊本·阿拉比定居叙利亚，受到大马士革总督的器重。此时伊本·阿拉比已近60岁，一生的修炼使他垂暮之年的超自然灵感越加旺盛。据传，1229年，在大马士革郊外沙漠的一次直觉体验中，他看到一片闪烁的白光簇拥着一个“他”字，这里的“他”（Huwa）为真主本质的代名词，意味着他看到了真主的显现。就在这一年，伊本·阿拉比称自己奉先知之命撰写《智慧珍宝》。

晚年的伊本·阿拉比生活安定舒适，受到历任大马士革总督的推崇。官方的照顾为他潜心著述创造了良好条件，1232年，他又撰写了一部《诗集》，字里行间体现了苏非直觉体验的情调，属超然的形而上描述。此后，

① 亚辛·帕莱休斯：《伊本·阿拉比生平与学说》，阿卜杜·拉赫曼·巴达维译，第75页。

他倾全力完成了鸿篇巨制《麦加的开示》（或《麦加的启示》）^①，此书是对以前所有著述的一个全面概括和总结。关于此书的写作背景，伊本·阿拉比在前言中谈到，他在麦加环绕天房的仪式中获得“开示（启示）”，故而以此作为书名。由此可以推定，他在初访麦加时就已开始酝酿这本书的写作，或者说，从那时起，他就已有腹稿或草稿，最终的成文是在晚年。晚年时，伊本·阿拉比还撰写了一些与《麦加的开示》风格类似的著作，如《麦地那的开示》、《摩苏尔的递降》、《使命之冠》等，这些著作分别记述了他在麦地那、摩苏尔和麦加期间的神秘直觉体验。

1240年11月16日（教历638年3月28日），伊本·阿拉比在大马士革当地法官伊本·扎基的家中去世，葬于大马士革以北卡西云山脚下的萨里西亚村。此后，这里成为苏非巡礼的一大中心，每周聚礼之后都有人前来拜访。人们视他为“高品级的长老和学者”，是“被真主赐予神圣秘密的人”，是“具有奇迹的圣徒”。^② 16世纪时，奥斯曼帝国苏丹塞利姆二世（1566~1574）花费大量宗教基金在墓地修建了清真寺和学校。至今，这里依然吸引着国内外的游客，人们还在纪念着这位苏非大师。

伊本·阿拉比在伊斯兰思想史上的重要意义在于，他将苏非神秘主义学说系统化和理论化，并为迅速发展的苏非教团提供了一套通用的规范术语。从他那个时代至今，伊斯兰东方的苏非教团在理论和实践方面都受到伊本·阿拉比思想的影响。与无数苦行者、修炼者和苏非诗人相比，伊本·阿拉比称得上是一位真正的苏非哲学家或灵知学家。此外，据帕莱休斯等东方学家的研究，伊本·阿拉比也对欧洲思想产生过影响。例如，德国神秘主义哲学家爱克哈特（1260~1327）曾研习安达卢西亚伊斯兰文化，其有些思想同伊本·阿拉比极为相近；而但丁《神曲》中对末日描述的那种梦幻文学形式、高超的想像力及所蕴含的精神哲学，都可以在伊本·阿拉比的著作中找到确凿证据。

① 阿拉伯文书名为 al-Futūḥāt al-Makiyyah。Futūḥāt 一词本身有开启、打开、开拓等义，有时也被译作“启示”，但为了同“启示”的标准用词 wahy 相区分，本书中多采用“开示”的译法，因为在伊斯兰传统中启示唯先知拥有。

② 塞米赫·阿克夫·宰因：《伊斯兰观点中的苏非派》，黎巴嫩书社，1985，第447页。

总之，伊本·阿拉比奠定了伊斯兰教神秘主义思想的理论基础，并对日后整个伊斯兰思想的发展产生了极为深远的影响。鉴于他的重要贡献，伊本·阿拉比本人在伊斯兰思想史上享有崇高的声望，被誉为“最伟大的导师”和“宗教复兴者”。

三 什么是理论苏非学或理论灵知学

众所周知，苏非主义是伊斯兰教中的神秘主义派别。其宗旨在于，以特定的精神修持为手段，通过神秘主义的直觉见证和揭示，获得个人对于真实者或真主的直接认知或体验。因此，如果说伊斯兰教法代表或体现了伊斯兰的外在维度，那么苏非主义则体现了伊斯兰的内在维度。在伊本·阿拉比之前，苏非主义在整个伊斯兰世界已经有了长足发展，不仅修持方式和理论逐步发展完善，而且12世纪开始还出现制度化和组织化的修道团体，即苏非教团。教团的出现，意味着苏非主义已经发展成为一种复杂而广泛的宗教社会运动和社会现象。与此同时，苏非主义在理论层面也发展出了一套完整的知识体系，既包括关于道乘修持方面的理论体系，也包括关于基本教义甚至形而上学和世界观方面的系统学说。因此，苏非主义的理论层面在伊斯兰传统知识体系中也是一门学问或学科。这门知识、学问或学科，在阿拉伯语中常用两个术语来表达，即“塔骚乌夫”（tasawwuf）和“伊尔凡”（‘irfān）。前者源于“苏非”（ṣūfī）一词，主要流行于逊尼派语境中。后者源自“认识”或“认知”一词，与“麦阿里法”（ma‘rifa）同义，也常被译作“神智”（theosophy）或“灵知”（gnosis）。较之“塔骚乌夫（苏非主义或苏非学）”，“伊尔凡（灵知学）”在波斯语尤其是什叶派语境中更为流行，因为在什叶派心目中“塔骚乌夫”多半是指那种体制化和教团化并专注于实践而非理论的苏非主义。

在这门知识、学问或学科体系内部，人们习惯上又将其划分为两大门类，即实践苏非学和理论苏非学，或实践灵知学和理论灵知学。前者主要关注道乘修持方面的方法和原则，即人如何通过精神净化和修炼达到最终的完美或完善。其主要研究内容包括：人借以达到这种完美的途径或道路；人借以摆脱物质束缚而获得临近真主之品位的那些行为或实践。这些

行为不仅关乎人的身体，更关乎人的心灵，故它更多地是指与人的内在状态，即与“心”相关的行为，如善念、恶念、爱、憎等，因为这些状态同人的“存在”状态密切相关。因此，实践苏非学或实践灵知学的基本目的就在于：指导人的行为，净化心灵，从事那些能使人获得拯救的事物，而摒弃那些有危害性的事物，以便达到最终的完美，与真主或真实者相联结或相接续。^① 相较而言，理论苏非学或理论灵知学则主要关注认一论（*tawhīd*）方面的理论表述。更确切地讲，它是苏非或灵知者关于真主、世界、人的系统化和理论化表述，是一套完整的世界观和方法论，包含了传统意义上的形而上学，宇宙论、人学、心理学（或灵魂学）以及伊斯兰教中的重要教义学问题。这套知识体系既非一般意义上的伊斯兰教义学，也非通常的伊斯兰哲学，而是通过直觉领悟和智性活动，并结合精神修炼而获得的一种神圣照明性知识，即所谓的神圣之学（*scientia sacra*），也就是本真意义上的神智学或灵知学（理论层面的）。^② 有时，苏非灵知者还对整个伊斯兰教进行另一种方式的划分，即所谓的“三乘”：教乘（沙里亚）、道乘（塔里格）、真乘（哈给格），其中后两者就分别指实践灵知学和理论灵知学。

实践苏非学或实践灵知学同理论苏非学或理论灵知学之间又是密不可分、相互影响的。一方面，前者是后者的前提和基础，也就是说，理论灵知学是道乘修持或神秘主义精神体验的结果和产物。具体而言，苏非或灵知者先是通过克己修身逐渐达到心灵的爱恋，当爱恋至最高阶段时便达到浑化境界，获得与真实者相接续的品位。在这种境界和品位之中，灵知者就达到了直觉见证和揭示之最终结果，从而就认识了存在之实在的奥义。而对这些被见证的事实真相之理论描述，就构成了理论灵知学。另一方面，后者作为前者基础上的理论产物，反过来又有助于指导灵知者的道乘修持，并让他们更好、更系统地领悟和理解其精神体验。

以上，我们简单介绍了苏非学或灵知学在伊斯兰传统知识体系中的基

① 亚都拉·耶兹丹·帕纳：《理论灵知学的基础和原则》（阿拉伯文版），贝鲁特，伊斯兰思想文化发展中心，2014，第70~71页。

② Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth*, HarperCollins Publishers, 2008, p. 210.

本地位和内在划分。下面，我们再简单介绍一下理论灵知学或理论苏非学本身的情况。

那么，理论灵知学或理论苏非学探讨的主题是什么呢？这一领域的历代著名学者都有自己的见解，虽表述各异，但实质上是一致的。例如，古纳维在《幽玄的钥匙》中认为，其主题就是真实者（真主）之存在。而法纳里在对该书的注释《亲近之盏》中补充说：主题是真实者之存在，但是就两种联系而言，即真实者同世界的联系以及世界同真实者的联系。^① 凯撒里在其《文集》中指出：其主题是真实者及其属性，或者说是单一的本质及其无始的性质和永恒的属性。^② 后期的一些灵知学家还采取了更为哲学化的表述，他们认为，这种学问的最高主题是完全无条件存在，有时也被称为“就其是其自身而言的那个存在”、“存在本身”或“纯粹存在”，他超越了一切条件性，他是一切划分和区分的基础。因此，从哲学的角度看，理论灵知学所讨论的不仅是本体论或存在论，也是传统意义上的形而上学。既然理论灵知学中的真实者或真主其实就是绝对存在或存在本身，这样一来，理论灵知学的主题似乎就和一般形而上学的主题重合了，然而，伊斯兰灵知学家在二者之间做了明确区分。他们认为，哲学（形而上学）所探讨的主题也是存在，但它是以绝对性为条件或限制的存在，即一种相对意义上的绝对存在（al-ṭlāq al-qismī）；而理论灵知学所探讨的是一种绝对意义上的绝对存在（al-ṭlāq al-maqsamī），即这种绝对性本身摆脱了一切限制，甚至摆脱了以绝对性本身为条件。就此而言，一般形而上学所探讨的存在只是灵知学所探讨的存在的一个部分。按照理论灵知学的理论，绝对意义上的存在本身包含其他一切事物或其他一切层次的存在，而其他一切事物实际上只是他对自身无限多的内在规定或限定而已，因此万事万物或其他一切层次的存在都包含在绝对存在本身之中。故此，灵知学家进一步总结说，理论灵知学的主题与其他任何学科相比具有四个

① 亚都拉·耶兹丹·帕纳：《理论灵知学的基础和原则》，第88页。

② 赛义德·凯马尔·海达尔：《理论灵知学的世界观》（阿拉伯文版），巴格达，伊玛目加瓦迪思想与文化研究会，2015，第23~24页。

特点，即最普遍性、最清晰性、最包容性、最居先性。^①

明确了理论灵知学或理论苏非学的主题之后，我们再来看看围绕着这一主题所展开的一些重要问题。按照传统的说法，它们包括：真主那些主要的尊名和属性，以及这些尊名在世界中的显现之所和外在显化。或更简单地说，是研究“多”如何从“一”中产生并复归于“一”，亦即存在者如何从真实者中产生并最终复归于他。因此，在灵知学家看来，理论灵知学的主要问题就是研究认一论（陶希德）问题，解释其真实含义、其诸多品级，以及与此相关的问题，如真一、数一、尊名、属性以及所有的自身规定。^②在现代学术话语背景中，这些问题无非是研究绝对存在或最高原则在各个存在层次的显现。因此，就真实者在其神圣的、非外在层面的显现而言，它所涉及的就是传统教义学中探讨真主本体、属性和行为（体、用、为）等相关问题；就真实者在外在层面的显现而言，它所探讨的就是所谓的物质世界，亦即一般意义上的宇宙论；而就真实者在二者之间不可见的显现而言，它所探讨的就是所谓的精神世界；若就真实者在构成人的精神和物质层次的显现而言，它所探讨的就是传统意义上的“人学”，因为它在传统知识体系中以最深刻的方式涉及了人的各种身心状态。鉴于人作为小宇宙的特殊重要性，很多理论灵知学家认为，这门学问若由两大要素构成的话，那么其一是认一论（al-tawḥīd），另一个就是认一论者（al-muwaḥḥid），即完人或普遍之人（al-insān al-kāmil）。由此可见，理论灵知学所要探讨的主要问题，很大程度上就是伊斯兰传统知识体系中通常探讨的那些基本教义和理论问题。

四 理论灵知学或理论苏非学发展简史

了解一门学科的发展史对于我们更深入地认识这门学科无疑是有裨益的。在此，我们主要介绍一下纳斯尔教授在这方面的研究成果^③，以便

① 赛义德·凯马尔·海达尔：《〈认一论原理导论〉注释》第一卷（阿拉伯文版），巴格达，伊玛目加瓦迪思想与文化研究会，2014，第85页。

② 赛义德·凯马尔·海达尔：《理论灵知学的世界观》，第34页。

③ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth*, HarperCollins Publishers, 2008, pp. 209–234.

读者能对理论灵知学的历史有概貌式的了解。

一般认为，作为高度体系化的伊斯兰理论灵知学或理论苏非学奠基于伊本·阿拉比，并在之后数个世纪的发展中得以不断丰富和完善。然而，正如一些学者所指出的那样，灵知学作为一门学问本身已超越了历史、地域、宗教和文化的限制，是传统权威所理解的永恒哲学的核心，其所探讨的智慧将一如既往地存在着，只不过在不同传统中表达方式有所不同罢了。^① 在伊斯兰传统中，人们认为，这门知识是先知穆罕默德传授给一些圣门弟子的，其中最主要的是阿里，之后他们再传给了一些苏非导师以及什叶派的伊玛目。除了口头传授，这种知识还常以示意、隐晦表达、象征性诗歌等类似形式得以表现。

10 世纪以降，像哈基姆·艾布·阿卜杜拉·铁密济这样的一些苏非已开始对苏非学理的某些方面进行更为系统的论著。之后，安萨里（1058 ~ 1111）在其巨著《圣学复苏》以及《近主知识论集》等短篇著作中对“神圣知识”进行了论述。稍后的哈马丹尼则对一些苏非学说进行了哲学阐释，他在《实在精要》中批判了当时哲学家中流行的理性主义思潮，并指出另一种认识之途——灵知。这些人物都可看作是理论灵知学发展史上的先驱。然而，直到伊本·阿拉比出现之前，这种形式的灵知学并未得到显著发展。正是经伊本·阿拉比之手，这门学科才得以真正建立和发展起来，因此将他称作理论灵知学或学理苏非主义之父是言之有理的。伊本·阿拉比的生平和学术活动前文已有论及，这里需要补充说明的是：他虽是理论灵知学传统的开创性人物，但其作品并非仅关注纯粹的形而上学和灵知学，而是广泛涉及《古兰经》和圣训注释，宗教礼仪的内在含义，以及各种传统学科，包括关于阿拉伯字母的象征性含义的学问、伦理学、法学和其他学科，而所有这些都具有内学和灵知学特征。

定居大马士革时，伊本·阿拉比很快组建了学术和修道小圈子。很多重要的弟子聚集在他周围，其中一些人哲学素养深厚，对纯粹形而上学尤感兴趣，因此开始以更系统、更哲学化的方式阐释他的学说，尤其是注释《智慧珍宝》，这为理论灵知学的深入发展奠定了基础。《智慧珍宝》

① Ibid., p. 211.

的第一位注释家是伊本·阿拉比的亲炙弟子阿菲菲丁·提利姆撒尼（卒于1291年），他概括性地注释了整部文献。然而，该学派早期最有影响力的传播者和系统阐释者，当属伊本·阿拉比的继子和高足萨德尔丁·古纳维（卒于1274年）。古纳维虽未注解《智慧珍宝》文本，但撰写了《开启》一书，阐释了《智慧珍宝》每一章的标题，被后来很多苏非和灵知学家认为是理解伊本·阿拉比思想的钥匙。此外，他还著有很多灵知学作品，其中最重要的是《幽玄的钥匙》，该书通常和闪姆斯丁·法纳里的注解《亲近之盏》合在一起，成为理论灵知学高级阶段的首要文献之一。

古纳维培养了很多学生，他们又成为理论灵知学传统中的主要人物。其中，最知名、最具影响的首先是赛义德丁·法尔噶尼（卒于1296年），他汇集了其导师对著名苏非诗人欧麦尔·伊本·法里德（卒于1235年）的《塔伊韵律诗》的波斯语注释，并在此基础上分别以波斯语和阿拉伯语撰写了《明星的闪耀》和《感知的极限》。第二位人物是穆易德丁·占迪（卒于1300年），他对《智慧珍宝》进行了长篇注释，是此类注释中的第一部。此外，他还著有波斯语文集《精神的气息与精神照明的礼物》。第三位人物是占迪的弟子阿卜杜·拉扎格·卡沙尼（卒于1330年），其《智慧珍宝》注释也有很大影响。他还著有《古兰经隐微注解》，该书的写作方式奠定了这类著作的整体特征，即在注释《古兰经》内在意义层次的基础上解释理智性和形而上学的基本原理。在理论灵知学成型的早期阶段，还有其他一些重要人物同伊本·阿拉比和古纳维的圈子有联系，尽管并非都是后者的学生，例如赛尔德丁·哈姆雅及其学生阿齐兹丁·纳萨菲，后者在存在单一论和完人论基础上撰写了几部非常流行的著作，如《完人》和《揭示诸实在》。

伊本·阿拉比学派早期的发展主要是在叙利亚和安纳托利亚地区，但很快就开始向伊斯兰世界各地广泛传播。下面，我们就简要介绍该学派在各地区的一些重要人物。

在阿拉伯世界，伊本·阿拉比学派的发展呈现出不同的地域特点。在马格里布地区，苏非传统比较深厚，但关注的重点主要是苏非道乘实践及其解释，虽然也存在着个别纯形式的灵知学学说，但与伊斯兰东方地区相比通常较少系统化和哲学化。尽管如此，伊本·阿拉比学说的口述传统却

一直存在于该地区，并体现在某些个人的精神指导和论著中，例如，阿尔及利亚著名苏非大师阿卜杜·卡迪尔·加扎伊里（卒于1883年），20世纪马格里布地区著名的苏非大师谢赫·阿拉维、谢赫·穆罕默德·塔迪里（卒于1952年）。直至今日，《智慧珍宝》和《麦加的开示》等文本仍在马格里布地区的苏非中心加以讲授，尤其是沙兹里教团的相关机构，因为伊本·阿拉比的灵知学是该教团主要思想来源之一。

在埃及，伊本·阿拉比学派13世纪就已传入，但大多数人似乎对实践苏非主义和苏非伦理学更感兴趣。虽然有阿卜杜·瓦哈布·沙尔拉尼这样的人物对《智慧珍宝》和《麦加的开示》进行了通俗化的解释，但很少出现对灵知学经典文献的权威注释。尽管如此，在埃及仍有很多人在学习和讲授理论灵知学。值得一提的是，伊斯兰现代主义改革家穆罕默德·阿卜杜（卒于1905年）在晚年转向研究伊本·阿拉比。

在也门，扎比德学派对伊本·阿拉比灵知学颇感兴趣，尤其是从拉苏里迪人统治时期直到15世纪。伊斯玛仪·加巴里提（卒于1430年）、艾哈迈德·伊本·拉达德（卒于1417~1418年）、阿卜杜·凯里姆·吉里（卒于1428年）都是该学派在也门的重要人物。其中，吉里的地位尤为重要，因为其名著《完人论》一直被当作讲授理论灵知学和苏非主义的经典文献之一，它更为系统地阐释了伊本·阿拉比的思想。

在阿拉伯世界东部地区，人们对理论灵知学保持着持久的兴趣，并出现了一些重要的文本注释，如阿卜杜·盖伊·纳布卢斯（卒于1731年）对《智慧珍宝》的注释。定居麦加的波斯库尔德学者易卜拉欣·伊本·哈桑·库拉尼则强烈捍卫伊本·阿拉比的灵知学，并对叙利亚和周围地区产生了重要影响。尽管叙利亚的很多法学家和教义学家，如伊本·泰米叶（卒于1328年），以及赛尔德丁·塔夫塔赞尼（卒于1389年）的学生反对伊本·阿拉比的学说，但该学派仍然保持着生命力，并一直延续至今。

在奥斯曼帝国土耳其语地区，我们也能发现理论灵知学的强大传统，这可以追溯到古纳维本人及其在科尼亚的圈子。这些人物中最著名的当属达伍德·凯撒里（卒于1350年）和闪姆斯丁·法纳里（卒于1431年）。前者是卡沙尼的学生，在灵知学方面著述颇丰，其中最知名的是对《智慧珍宝》的注释，时至今日，它仍是最完整和最流行的注释本之一。他还为

注释撰写了导言，概括了灵知学理论的整体结构，堪称大师之作，且已成为众多注释的主题。后者是奥斯曼帝国的大法官，同时也是著名的灵知学家，其《亲近之盏》被公认为理论灵知学的经典文献。此外，巴厘·阿凡提（卒于1553年）也是《智慧珍宝》知名的注释家。实际上，该学派在奥斯曼帝国的影响是非常广泛的，包括在波斯尼亚地区，该地区曾出现了阿卜杜拉·波斯尼亚（卒于1644年）这样著名的灵知学家。这样的思想家代不乏人，一直延续到当代。其中最著名的包括：艾哈迈德·阿维尼·克努克（卒于1938年），他撰写了四卷本的《智慧珍宝》注释；其同代人法里德·拉姆（卒于1944年），著有几部研究伊本·阿拉比的作品；伊斯玛仪·芬尼·俄图格鲁尔（卒于1940年），是位哲学家，他用伊本·阿拉比的学说来回应现代西方哲学。可以说，伊本·阿拉比的著作对20世纪土耳其形而上学的复兴起到了非常大的推动作用。

在印度次大陆，该学派的影响非常广泛。14世纪时，波斯苏非赛义德·阿里·哈马丹尼（卒于1385年）曾移民至克什米尔，推动了伊本·阿拉比思想在印度的传播。他不仅撰写了波斯语《智慧珍宝》注释，还撰写了大量独立著作论述灵知学。一个世纪之后，阿拉丁·阿里·伊本·艾哈迈德·马哈伊米（卒于1432年），不仅评注了《智慧珍宝》和古纳维的《文本》，而且撰写了几部独立著作，更为哲学化地阐释了灵知学。印度著名的理论灵知学阐释家人物众多，其中最重要的当属穆希布拉·伊拉哈巴迪（卒于1648年），他不仅用阿拉伯语和波斯语注释了《智慧珍宝》，而且是《麦加的开示》的权威注释家。此外，他还撰写了大量著作，强调理智活动和神圣智慧的重要性。其学术思想成就被公认为标志着伊本·阿拉比学派主要理论的高峰之一。在印度，该学派的核心学说“存在单一论”也有其特殊的表现。尽管像希尔信迪（1563~1624）这样的苏非持反对意见，并提出所谓“见证单一论”作为回应，但很多苏非仍接受伊本·阿拉比的理论，如著名的圣徒基苏·迪拉兹和尼扎姆丁·奥里亚及其众多门徒。抛开理论灵知学的核心作用，人们很难设想印度次大陆的苏非主义史。甚至一些著名的哲学家和教义学家，如德里的沙·卧里拉（卒于1762年）也受到该学派的启迪。理论灵知学的影响一直延续到20世纪。而且，当苏赫拉瓦迪的照明哲学以及毛拉萨德拉的超越神智学传入印度，这些学

派都和灵知学产生交融与互动。实际上，在这种特殊的精神和学术氛围中，印度教不二吠檀多学派中类似灵知学的知识系统已经和伊斯兰灵知学之间进行了很多对话和讨论。

在马来亚地区，伊本·阿拉比学派有时也被称作 wujūdiyyah（存在派）。哈姆扎·范苏里（卒于 1592 年）是该学派在这一地区最重要的人物，他还是一位重要的马来诗人，对马来语作为伊斯兰语言的发展起到了关键作用。其弟子闪姆斯丁·苏马塔兰尼（卒于 1630 年）也是该学派在这一地区的代表人物。时至今日，在马来西亚、新加坡、印度尼西亚仍有一些圈子在研究和追随伊本·阿拉比的思想。

与伊斯兰世界其他地区相比，波斯语地区逐渐成为伊本·阿拉比学派的主要中心。实际上，该学派发展的早期，古纳维的圈子已经同波斯文化世界发生了密切联系，其很多成员，包括古纳维本人及其弟子法赫尔丁·伊拉基，赛尔德丁·哈姆雅及其弟子阿齐兹丁·纳萨菲，奥哈德丁·巴尔亚尼（卒于 1288 年），阿卜杜·拉扎格·卡沙尼等都是波斯人，他们有时也用波斯语进行写作。14 世纪以降，波斯语和阿拉伯语理论灵知学著述不断涌现，有些属于注释，有些则属于原创性作品。与此同时，我们也能发现该学派对苏非文学的深刻影响，尤其是诗歌，其杰出典范便是沙巴斯塔里的《神秘玫瑰园》。作为波斯语苏非诗歌的杰作之一，它以无与伦比的优美诗意概括了伊本·阿拉比灵知学的基本原则。这就是为什么 15 世纪穆罕默德·拉希基对它的详细注解也成为理论灵知学的重要文本。

发生于 14 世纪，并对萨法维、凯加和巴列维王朝时期该学派历史产生深远影响的另一个重大事件是，伊本·阿拉比灵知学同什叶派的融合。什叶派拥有了自己的灵知学学说，这两个学派外在有别，但内在相互关联，这可以追溯到伊斯兰启示原初的内在和灵知学维度。将这两支灵知学分支综合在一起的重要人物是赛义德·海达尔·阿穆里（卒于 1385 年），他既是十二伊玛目派的教义学家，也是信奉伊本·阿拉比学派的苏非。其《奥秘总汇》是什叶派背景下伊本·阿拉比灵知学的核心文本。他也是《智慧珍宝》的重要注释家，同时也撰写了一些独立的形而上学论著。如果不参考阿穆里的著作，就无法充分理解理论灵知学以及毛拉萨德拉学派在波斯的后期发展。

14~15世纪是理论灵知学和伊本·阿拉比学派在波斯发展的高涨时期，对《智慧珍宝》的注释持续涌现。第一部波斯语注释可能是卢克丁·马斯欧德·设拉子（卒于1367年）所著。后来的很多人物，如沙·尼玛图拉·卧里、伊本·图尔克·伊斯法罕尼（卒于1432年）、贾米等人都对《智慧珍宝》进行过注释。与此同时，一方面是呼拉珊和中亚学派苏非主义的繁荣，以及以诗歌形式表达的灵知学学说，其主要人物如阿塔尔、鲁米，以及最伟大的波斯语诗人哈菲兹（卒于1389年）。另一方面，则是以纳吉姆丁·库布拉建立的库布拉维学派。

这一时期的一个重要人物是伊本·图尔克·伊斯法罕尼，他对后世的影响很大，著有很多独立的作品来论述形而上学和传统学科，其《智慧珍宝》注释也非常流行。然而，使其成为波斯理论灵知学中流砥柱人物之一的著作当属其《灵知学原理导论》。这部杰作已成为波斯讲授理论灵知学的流行教材，时至今日，依然如故。另一个重要人物是阿布杜·拉赫曼·贾米，他综合了伊本·阿拉比和鲁米所代表的伊斯兰精神性的两大潮流。贾米属于鲁米的诗歌传统，也是伊本·阿拉比很多著作的注释家，其《文本批评》至今仍是讲授灵知学的重要文本。

在萨法维时代早期，很多苏非教团在波斯繁荣一时，但17世纪开始，因为特殊的宗教和社会原因，什叶派学者阶层开始反对与道堂有关联的苏非主义，但理论灵知学著作仍在某些圈子中持续繁荣。萨法维时代的主要学术动力集中在毛拉萨德拉智慧学派的建构活动中，透过毛拉萨德拉的著作，人们仍能清楚地感受到伊本·阿拉比的潜在影响。在《理智四旅程》等书中，毛拉萨德拉广泛引用伊本·阿拉比的思想，并将其改造吸收入自己的哲学体系。

至19世纪凯加王朝时期，理论灵知学又迎来新的复兴，这种复兴也伴随着毛拉萨德拉学派的复兴。这一时期，很多大师级人物既是哲学家又是灵知学家，而且灵知学对哲学本身也产生了深入影响。此阶段的第一位重要人物是赛义德·拉迪·拉里加尼（卒于1853年），据说他拥有非凡的精神状态，被当代人称作“内在世界状态的拥有者”。其最重要的学生是阿迦·穆罕默德·里达·库姆沙伊（卒于1888~1889年），他被学者认为是伊本·阿拉比第二，是自古纳维以来对《智慧珍宝》等文本最杰出的注释

家。他强调精神实践的重要性，在学习理论灵知学时要求有精神导师的辅导。里达的最重要的学生之一是米尔扎·哈希姆·阿什基瓦里·拉什提（卒于1940年），他是《亲近之盏》的注释家，是讲授灵知学的核心人物。他又培养了很多著名的哲学家和灵知学家，如米尔扎·马赫迪·阿什提亚尼（卒于1953年）、米尔扎·艾哈迈德·阿什提亚尼（卒于1940年）、赛义德·穆罕默德·卡兹姆·阿萨里（卒于1975年）、穆罕默德·阿里·沙哈巴迪（卒于1951年）。沙哈巴迪的学生、伊斯兰革命的缔造者霍梅尼也对伊本·阿拉比学派产生过浓厚兴趣，甚至对《智慧珍宝》进行过评注。

在现当代伊朗，理论灵知学传统持续繁荣。在塔巴塔巴伊（卒于1983年）之后，理论灵知学领域仍涌现出很多重要人物，如赛义德·加拉鲁丁·阿什提亚尼、哈桑扎德·阿穆里、加瓦迪·阿穆里等。他们不仅对很多经典文本进行了细致的校勘、编辑和注释工作，还撰写了不少独立的理论灵知学作品。需要指出的是，这些学者的理论灵知学研究往往具有深厚的毛拉萨德拉哲学背景，这也从一个侧面反映了理论灵知学同伊斯兰哲学在当今时代的融合程度。

五 理论灵知学或理论苏非学的重要问题

如前所述，理论灵知学或理论苏非学的主题笼统而言，可以说就是真实者、真主或存在本身。若分而言之，该体系又可分为“认一论”和“完人论”两大部分。再细分之，又涉及很多具体理论问题，这些问题彼此渗透交融，难以截然区分。鉴于《智慧珍宝》特殊的表述方式增加了理解的难度，在此，我们参考和借鉴理论灵知学后期思想以及现当代学者的研究成果，尽可能以更体系化和哲学化的方式对这些问题加以梳理与介绍，以期读者能更好地把握《智慧珍宝》的文本。

理论灵知学和存在单一论

无论是在伊斯兰学术史上，还是现当代学术研究中，伊本·阿拉比所代表的苏非哲学或理论灵知学体系常常被称作“存在单一论”（wahdat al-wujūd/وحدة الوجود）。如前所述，之所以如此称呼这种宗教思想体系，乃因

苏非灵知学家将真主或真实者理解为存在本身，故“存在单一”在某种意义上就等同于“真主独一”这一伊斯兰的根本信条。

学术界一般认为，系统化的“存在单一论”学说为伊本·阿拉比所奠基，并经历代苏非学者进一步阐释而成为苏非主义哲学的理论基石，深刻影响和决定了后期伊斯兰哲学的发展走向。16~17世纪，伊朗什叶派当中出现了以毛拉萨德拉为代表的“超验智慧学派”，该派在继承和发扬存在单一论的立场上构建了宏大的哲学—神学形而上体系，并对该理论做出了更为完备和精致的说明，成为晚近伊斯兰哲学发展的高峰。

在探讨理论灵知学具体问题之前，我们有必要对“存在单一”这一术语本身加以简单梳理。“存在单一”在阿拉伯语中是一个正偏组合词，英语常译作 the oneness of being, the unity of being 或 the unity of existence。然而，这个词组无论是在阿语、英语还是汉语中，其含义都并非那么清晰。首先，我们来看该组合词的正次“وحدة (waḥdah)”。在阿语中，一般认为它是一个单位名词，从指类名词中派生，表示某个类中的单位或个体，有单独、单个、单一、统一、单位等多种含义。在阿语哲学用语中，它仍具有一（性）、单一、统一、唯一、单个等多重含义，英语则有 oneness, unity, union, uniqueness 等多种译法。与“وحدة”相对的是“كثرة (kathrah)”，即“多”，英译常为 multiplicity, plurality。^①虽然“وحدة”的这些含义都是围绕着“一（性）”而展开的，但它们之间明显具有语义上的差别，如何精确地理解和翻译这个“وحدة”看来并不容易。如果我们执意要确定标准译法的话，“单一”可能更为合适些，但要将上述含义综合起来理解才行。再者，在阿语的哲学术语中，与“一（性）”相关的词汇还有很多，如：“واحد”、“أحد”、“أحدية”、“واحدية”、“وحدانية”、“توحيد”、“اتحاد”等。这些词在哲学、教义学和神秘主义的不同语境中有十分不同的含义，不同学者的用法也不尽相同，因此给人们的理解造成了一定困难。

该组合词的偏次“الوجود (al-wujūd)”一词在翻译和理解上同样不容易。该词是阿拉伯语“وَجَدَ (wajada)”或“وُجِدَ (wujida)”（“发现”或

① The Encyclopaedia of Islam, Leiden, The Netherlands, Brill Academic Publishers, 2003, XI: 36b – 37b.

“存在”)一词的词根性名词,哲学用法上可以指“存在(existence)”,亦可表示系动词“是(to be)”的动名词“是(Being)”。^①必须指出的是,“وجود”具有“存在”和“发现”这两层基本含义,从“发现”中又可引申为人的“意识”活动(وجدان/wijdān),因此与“وجود”相关的术语就可能存在着不同的理解。随着希腊哲学被引入阿拉伯—伊斯兰文化,“存在(Being或existence)”——即“وجود”——作为一个最重要的概念就出现在伊斯兰哲学和教义学当中。然而,据西方学者W. C. Chittick考证,在苏非主义早期著作中,该词及几个同根词仍主要是在“发现”意义上使用,而且“وجود”被认为是苏非神秘主义修行道路上的一个重要阶段。其后,伊本·阿拉比虽在其哲学和神学用法中主要凸显“وجود”的“存在”含义,但依然保留了“发现”这层意思。他将修行道路上的“وجود”阶段定义为“在出神状态中发现真实在”,因而与“浑化(寂灭、消失境)”阶段很难区分。^②

此外,需要指出的是,伊本·阿拉比虽被认为是存在单一论的创立者,但他本人并未使用“存在单一”这一表达,其门生弟子也很少使用,也未赋予其特殊含义。“存在单一”真正被作为一个问题并与伊本·阿拉比的理论等同起来,是到伊本·泰米叶(1263~1328)时才出现的。后者在两篇论文的标题中使用了这一称呼,并指责伊本·阿拉比将真主与被造物等同起来。然而,伊本·阿拉比学派后期的学者,则明确将其学说称作“存在单一论”,如15世纪著名苏非学者贾米。贾米的影响很大,其著作在中亚、南亚次大陆广为流传,甚至对中国伊斯兰思想的发展也产生了极为深远的影响。后来,印度的希尔信迪提出了所谓的“见证单一”(وحدة الشهود/wahdat al-shuhūd),并将其同“存在单一”对立起来。^③这就是伊斯兰思想史上所谓“存在单一论”同“见证单一论”之间的争论。然

① 与Being和existence相关的哲学术语的翻译和理解,是近年来国内学界争论的热点问题,因为它直接关系到人们对西方哲学中本体论(存在论)问题的解读。笔者在此仅是指出,伊斯兰哲学家早在译介希腊哲学时就已经注意到这个问题,并最终选用“وجود”作为Being和existence的主要译词。

② *The Encyclopaedia of Islam*, XI: 37b–38a.

③ *Ibid.*, XI: 38a–39b, XI: 217b.

而，现当代学者研究认为，伊本·泰米叶和希尔信迪等人对伊本·阿拉比思想的理解并不准确，批判也不得要领，因为后者的思想中实际上已经包容了“见证单一”的基本内容。由此可见，历史上人们对“存在单一论”内涵的理解是相当不同的。

“存在单一论”，顾名思义，是一种关于“存在”的学说，也就是我们通常所讲的“存在论”或“本体论”，它研究“存在（者）”或“是（者）”（being-beings）的根本特性，以及各种“存在（者）/是（者）”之间的关系问题。与此同时，“存在单一论”在伊斯兰教一神论背景下还论及真主如何显化而创造世界以及真主同世界之关系问题，因此它也是一种具有浓厚神学色彩的宇宙论和宇宙生成论学说。而且，它也涉及对这些问题的认识 and 认识方式，如神秘主义的揭示和直观等，因而也包含了传统意义上的认识论内容。因此可以说，“存在单一论”是一种涵盖了本体论、宇宙论和认识论在内的完整的形而上学和神学体系。

那么，存在单一论在学理上的根本特征是什么呢？若一言以蔽之，可以说，它是一种主张“存在”优先于“本质”（是什么/māhiyyah）的本体论学说。对存在和存在者的追问是古今中外各种哲学和形而上学的永恒主题，古典伊斯兰哲学也概莫能外。实际上，形而上学在伊斯兰哲学传统中历来占据显要位置，受到哲学家、教义学家和苏非灵知学家的极大关注。他们在研究“存在”（wujūd/being/existence）的基础上发展出各种理论，主导了伊斯兰的思想，并对基督教和犹太教哲学产生了深远影响。在早期，伊斯兰哲学和教义学在存在论问题上深受亚里士多德主义影响，其关注点仍以“存在者”（mawjūd/being/existent）为核心。但随着苏非主义的发展以及神秘主义体验与逻辑理性的结合，关注点开始从“存在者”转向“存在”本身，因此后期伊斯兰形而上学具有非常强烈的“存在”主义倾向。

就存在论而言，其要义可概括为：唯有真主才是真正意义上的存在，即绝对存在（或非限定的存在），其本身不受任何条件和规定性的限制，甚至不受“绝对性”的限制；绝对存在是心智之外唯一真正存在的事物，而宇宙万物（即存在者）只不过是绝对存在通过各种内在的自我规定而形成的诸多显化，本身并不具有真正独立的存在，或者说是一种附属性、依

附性的存在。但就心智将其视作自立之物而言，可以认为它们是心智构建的东西，具有心智性的存在。其重要原则包括：存在的根本性和客观真实性（aṣālah），本质的从属性和心智构建性（i'tibār），存在之概念与存在之实在间的区分，存在的等级结构等等。这些原则又都紧紧围绕着上述“存在优先于本质”这一核心观念。

在此，我们可以根据贾米在其《论存在》一文中的解释来理解这一观念。他认为^①：“存在”是唯一真实的基质，本质则是心智构建性的偶性，但二者之间的关系并非如桌子及其白色之间的那种外在的基质—偶性关系，而是像镜子和镜像之间的关系，因为镜子本身不会因镜像的存在和消失而发生任何变化或缺损。另一方面，存在与万物同在并使它们成立，并不像实体与实体的同在、偶性与偶性的同在、实体与偶性的同在、偶性与实体的同在，也不像存在与存在者之间的同在，而是存在与“就其自身而言的本质”^②的同在，以至于通过这种同在“本质”能变为存在者；而“本质”的持存也是因为这种同在持续与“就其自身而言、而非就其存在而言”的本质在一起的缘故。由此可见，存在单一论是一种典型的主张存在优先于本质的学说，也是一种真正以“存在”为中心的形而上学体系。

存在的等级结构

既然所有的事物或存在者都是“存在”本身对自己的某种内在规定或限定，是“存在”本身的自显或显化，那么就根源而言它们都是相同的，都统一于那个唯一和单一的实在，即“存在”本身，事物之间的差别就可以归为“存在”程度的差别。这无限的程度差别则构成了一个由高到低的等级结构，同时也形成一个宇宙演化的等级秩序。实际上，“存在的等级结构”是所有宗教传统和很多哲学体系共有的一种观念，尽管它们所用的语言和象征有所不同。在希腊思想中，人们就能发现“存在的等级结构”或“存在链条”观念，尤其是在亚里士多德及其亚历山大学派注释家那

① 贾米：《真光的耀闪》，伊朗库姆，布斯坦出版社，伊朗历1383年，第38~39页。

② “就其自身而言的本质”也称本性共相。这种“本质”只是就其自身而言，不考虑任何其他条件，可以说是心智纯粹抽象的结果。

里。但直到伊本·西那在《治疗论》中第一次进行系统研究，其细节才得以完成。此后，该观念对伊本·西那的思想以及一般的伊斯兰哲学都产生了深远影响。就宗教文本而言，这种学说也能在《古兰经》和圣训中找到其根源。根据伊斯兰教的宇宙论图景，整个存在界由等级秩序构成，从原初质料，经矿物界、植物界和动物界，人和天使界，最终到达神圣实在。

表达这种观念的方式很多，就苏非形而上学和宇宙论而言，其特有的方式是将存在和神圣的在场或莅临等同起来，用不同层次的神圣在场来表示不同的存在层次或存在等级。根据伊本·阿拉比的看法，整个存在界被划分为五个主要的层次：（1）hāhūt，即神圣本质层次；（2）lāhūt，即神圣尊名与属性层次，或作为创世本体论原则的存在，该层次也包含着非受造的逻各斯或理智；（3）jabarūt，即大天使层次和天堂世界及受造的逻各斯；（4）malakūt，即精妙事物领域，以及位于现实世界之上、天堂世界之下的想像世界；（5）nāsūt 或 mulk，即相应的人世和物质世界、月下世界。^① 伊本·阿拉比的再传弟子卡沙尼也对这五个层次做了表述上稍有不同的划分，即：（1）真主本质之域，它是绝对者的非显化状态；（2）真主的属性与尊名之域，即神圣之莅临；（3）真主的行为之域，它是主宰之莅临；（4）影像或想像之域，即原型或理念世界；（5）感觉或可感经验之域，即现象界。^② 上述五个层次就是苏非学说中非常流行的“五个神圣在场或神圣莅临”（ḥaḍarāt），它们构成了一个有机的整体，一个较低层次中的事物是作为那些较高层次中的事物之象征或形像而起作用的。因此，在通常的实在层次（它是所有神圣在场中之最低者）中实存的任何东西，都是形像层次中实存的某一事物之象征一例示；形像界中实存的任何东西，都是一个形式，它反映了神圣属性和尊名层次中某一事态；而任何一个属性又都是神圣本质在自显活动中的一个方面。

这里需要指出的是，由于体验和视角的不同，苏非学者对宇宙论模式以及这些层次的表述也不尽相同，有些人谈到六个神圣在场，有些人更简

① Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth*, Harper Collins Publishers, 2008, p. 50.

② Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism, a Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Univ. of California Press, 1983, p. 11.

单的将其分为四个层次或等级，即：真主的本质、真一、数一、现象界。但这些更多的只是表面上的不同，因为在所有这些体系或模式当中，一切存在层次归根结底都是唯一的神圣实在的呈现、在场或莅临，最终无非都是真主本身及其自显而已。正如苏非所言，房子之中没有他人，惟有房子的主人。

在这些主要的存在等级的每一个层次之中，实际上又包含着众多的等级和层次，从而构成“存在”之等级或强度上的无限差异，形成了一个由高到低的等级序列结构。非显化和无限定的“存在”本身（真主的本质）同限定和显化的各层次（真主本质之下的层次）之间构成了一种相对性的辩证关系，也就是所谓一中见多，多中见一的关系。特别是在真主与受造者（万物）的关系中，前者是“一”、是“真”、是“隐”、是“内”、是“源”、是“存在”，后者是“多”、是“幻”、是“显”、是“外”、是“流”、是“非存在”。后者的本体论地位依赖于前者，因此前者是绝对者，后者是相对者，与前者的绝对实在而言，可以说后者是不真实的、是“非存在”的，但正因为后者最终起源于前者，所以后者并非是绝对的“虚无”，而是在一定程度上真实的，有自身的相对独立性。

至于较低层次和较高层次之间则构成一种特殊的关系，即：一方面，较低层次没有较高层次真实，而较高层次包含着较低层次中所有真实的东西，但反之则不然。另一方面，每一个层次与其上一个层次之间构成遮蔽与揭示的关系。也就是说，每一个层次就像一道帷幕而同其上一层次相隔，但它同时又以某种方式象征和揭示了上一层次的实在。因此，苏非主义所说的内外和隐显关系，不仅是就真主同受造物而言，而且也是就受造物之间而言。所以，正如井筒俊彦指出的那样，“存在单一论”这种关于存在或实在的学说，并非像通常所认为的那样是一种纯粹的一元论，因为它包含某些二元论的因素，但又非纯粹的二元论，而是一种比一元论和二元论更为精致和更具活力的学说。^①

如果我们运用理论灵知学和后期伊斯兰形而上学的术语来表述这种等级

① Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo, 1971, p. 24.

结构，那么“存在”就可以被划分为如下四个阶段和四种样态。这四个基本阶段是：（1）绝对纯粹状态的“存在”本身（Dhāt al-wujūd）。（2）真一（ahādiyyah）或绝对的单一，即没有任何条理分化的“存在”。（3）数一（wāhidiyah）或多样性的统一，即具有内在条理分化的“存在”或永恒原型阶段。（4）现象性“存在”。四种“存在”样态是：（1）绝对非条件的“存在”（Lā bi-sharṭ maqṣamī）。（2）以否定为条件的“存在”（Bi-sharṭ lā）。（3）以作为某物为条件的“存在”（Bi-sharṭ shay'）。（4）相对非条件的“存在”（Lā bi-sharṭ qismī）。

显化、流溢和创造

伊本·阿拉比的整个哲学在某种程度上可以说就是一种关于真主自身显现（tajallī）或自身规定（ta'ayyun）的理论，因此，很多相关问题的探讨实际上就是阐明这种自身显现或规定的某些方面。所谓自身显现，就是绝对者或真实者（存在本身）借以在更为具体的形式中持续显现自身的过程，而这种自显只有通过个别的、规定性的形式才能被现实化，因此自显无非就是绝对者对自身的规定或限定。

真实者或存在本身的自显由很多阶段或层次构成，本质上讲，这些阶段或层次处于时间维度之外，但同时它们也可以进入事物构成的时间秩序，从而构成一种特殊的本体论结构。实际上，绝对者的自显具有一种双重结构，它既是一种超历史、超时间的现象，也是一种时间性的事件。甚至可以说，这是存在结构中可以观察到的最为重要的对立统一。说它是时间性的，因为从无始以来这同一个自显过程（从绝对者到世界）就已经被重复进行着，而且将无限重复下去。说它是非时间性的，因为这完全相同的本体论模式既然无限地重复着自身，其第一波刚开始运动，第二波就已经出现了，那么这个过程就成为同一个事物，即一种永恒的、静态的结构。

卡沙尼曾对真实者或存在本身自身显现和自身规定的非时间方面做过细致描述^①，他将这一过程分为六个主要层次。（1）处于非规定和非限定

① Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism, A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, pp. 152 - 153.

状态的实在，尚未有任何自显发生，存在仍然是绝对本质本身，而非现象性实在的一部分。然而，它构成随后一切本体论阶段的起点，在此意义上，也可认为它是现象性实在的一部分。(2) 在存在自身之中被一种无所不包的自身规定所规定，这种自身规定包含了一切能动的规定性，它们隶属于存在的神圣方面（即神圣尊名），也包含了一切被动的规定性，它们隶属于存在的受造方面或现象性方面。这个阶段的真实者仍然是一，而尚未现实地分化为多，但已经出现了一种微弱的自身条理分化的预兆，即被潜在地条理分化了。(3) 神圣单一的阶段，一切主动的和导致结果的自身规定在此被作为统一的整体而实现了。(4) 神圣尊名阶段，第三层次的神圣单一在此被分化为一些独立的自身规定，即真主的众多尊名。(5) 该阶段以单一或统一的形式包含了一切被动性质的自身规定，它代表着生成世界中受造和可能事物之统一。(6) 前一阶段的统一性在此被现实地分解为实存着的事物，这就是“世界”的阶段。一切种、属、个体、部分、偶性、关系等等，都在这个阶段被现实化。

如果说卡沙尼对神圣自显结构的描述呈现了静态和非时间化的特点，那么伊本·阿拉比本人则试图以更为动态的方式表现同一个过程。他区分了两种主要的自显类型，并使用普罗提诺的新柏拉图主义术语“流溢(fayd)”来表示，即“最神圣的流溢”和“神圣的流溢”。然而，值得注意的是，伊本·阿拉比虽用“流溢”作为自显的同义词，但这里的“流溢”并非如新柏拉图主义中那种不同层次依次流溢而形成的链状结构。对前者而言，流溢仅仅意味着真实者或存在本身在各种各样的具体形式中显现自身，具有不同的自身规定。而这意味着同一个实在可以多样性地分化和规定自身，直接以不同事物之形式显现出来。

第一种类型的流溢即最神圣的流溢，对真实者而言是一种自然的本质性的运动，它代表了自显过程最初的决定性阶段。在这个阶段，真实者把自身显现给他自己，亦即真实者在自身之中意识到他自身。而且，通过这种自显，一切可能存在者的本质或原型已经潜在地出现于其中，也就是说，真实者开始意识到他自身潜在地分化为无限多的存在者，但他尚未现实地分化为多，因此仍保持着原初的单一性。伊本·阿拉比将神圣意识或知识中出现的这些事物称作“稳固的原型”(al-a'yān al-thābita)，它们

是外在现象世界中事物的个体对应物或本质，但二者的存在状态或方式是不同的。前者存在于真主的意识或知识之中，尚未现实的存在，而后者已经具有了现实的存在状态。就此而言，稳固的原型相对于现实事物可以说是非存在者。但它们却具有接受现实存在的倾向或潜能，这就是为什么也将它们称作“（存在的）接受者”（qawābil）。而让稳固的原型成为现实事物的力量，就是第二种类型的流溢，即神圣的流溢。这种流溢又称可感的自显，它意味着真实者在具体有形世界中以无限多样的形式来显现自身。从亚里士多德主义的角度看，它就是事物从潜能到现实的本体论转变过程。它所产生的事物不仅包括实体，也包括属性、活动和事件。具体而言，这种流溢或自显是通过真主的创造性命令而实现的，即《古兰经》中提到的“有（存在）！于是它便有了”。神圣的流溢也被称作“普慈的气息或呼气”，之所以使用这样的象征性表达，是因为在伊本·阿拉比的学说中，普慈具有强烈的本体论含义，即赋予存在。而气息或呼气则是一个本质性的隐喻，在伊本·阿拉比看来，真实者自显的这种本体论现象在每个重要方面都与人类呼吸活动的生理现象相类似。

如果我们正确理解了真实者自身显现和自身规定的真正内涵，自然就会理解伊本·阿拉比体系中“创造”一词的含义。实际上，一般意义上所谓的创世，无非是真实者或真主自身显现和自身规定活动的一部分，即相对而言真主在神圣层次之外的那些层次中的自身显现和自身规定。关于苏非主义的创世观，人们经常引用一则圣洁圣训来加以说明。这则圣训说：“我是隐藏的珍宝，我喜爱被认知，于是我创造世界，以便我被认知。”其中，有三个因素或许有助于我们理解这种创世观。其一，创世的目的在于真主通过创世来认识自己，而创世实际上就是自身显现。其二，他喜爱，意味着真主的爱贯穿于宇宙之中。其三，真主是隐藏的珍宝，即一切受造物的根源。从内在的角度看，创造不仅是真主发起的，而且发生在真主之中，一切受造物的原型都在真主自身之中，没有什么东西能不预先在真主之中而能存在于现实之中。因此，世界不仅是受造的，内在地看更是神圣原则的自显，不仅是神圣意志的产物，而且也是神圣本性显现的伴生物。^①

① Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth*, HarperCollins Publishers, 2008, p. 43.

神秘主义认识之途

如前所述，理论灵知学的主题就是真实者或存在本身，那么人们能否认识它呢？如果能认识，又该如何认识呢？既然理论灵知学或苏非学是一门学问，那么其关于真实者或存在本身所得出的那些结论或理论是所谓的灵知或真知吗？正是带着这些疑问，我们来谈谈与理论灵知学相关的认识论问题。

根据伊本·阿拉比的学说，作为最高层次和非显现状态的真主的本质是根本无法认知的，它在一切认识能力之外，是幽玄之幽玄，是彻底的黑暗。然而，当他离开本质层次而进入自显层次时，或者说当他降至“真主”这一阶段时，才有认识的可能。但即便如此，也并非所有的认识方式都能获得关于他的真知。那么，该如何认识真主呢？伊本·阿拉比引用“认识自身者方能认识其主宰”这则著名的圣训作为其立论根据，指出，我们认识真主唯一正确的方法就是从认识我们自身开始。其理据在于：人本身其实就是以特定形式显现着自身的真主，而人唯有意识到这一事实，他才能开始认识真主。具体而言，这一认识过程可分为以下三个阶段。

第一个阶段，人开始意识到真实者就是真主。根据伊本·阿拉比的理论，真主的尊名和属性相对于他的本质而言是一种关系性、而非实在性的事物，而让这些尊名和属性得以现实化的事物正是我们自己，因为人作为一个小宇宙是所有尊名和属性的集中体现。在这个意义上，正是我们对作为真主的真实者的内在依靠，才将真实者转变成为“真主”。第二个阶段，认识到整个受造世界无外乎就是真实者的自显。在此阶段，真主和世界之间的根本裂隙消失了，我们认识到自己也是真实者本身的自显。第三个阶段，在达到此阶段的人眼中，所有事物都是相互沟通、相互渗透的，以至于彼此之间成为透明的，但同时又保持着自身的个体性。这就是所谓神秘主义的“揭示（kashf）”体验，而这种揭示体验又可分为两种：第一种揭示发生于“浑化或寂灭（fanā'）”状态下。在其中，观看者和被观看者无非就是真实者本身，这种情况也被称作“聚合（jam‘）”。第二种揭示则是浑化之后的永存。在这种精神状态下，受造世界中的各种形式得以在真实者之中一个向另一个地显现，它们彼此认识，但又相互区分。

由此可见，作为真实者向外自显方向上的真主，是人们有可能认识的，但这种认识方式却是一种神秘主义的“揭示”或“直观”。借此揭示或直观，人们才能通过认识其自身来认识真主。然而，这里似乎仍存在一个至关重要的问题，即人是否真的能够如此深刻地认识自身呢？诚如井筒俊彦所言，这只是一个相对的问题。如果在最严格的意义上理解“认识自身”一词，那么答案将是否定的。但若在宽泛的意义上理解，答案应该是肯定的。^①

针对上述同样的问题，我们也可以从“存在”的角度进行更为哲学化的分析和说明。既然理论灵知学的主题也是存在本身，那么如何能认识存在本身呢？主张“存在单一论”的灵知学家认为，单靠人的感性和理性是徒劳的，要获得这样的真知还必须依靠神秘主义的智性直观或洞见，净化心灵，接受形而上的实在之光的照明与启迪。这是因为，人们日常的感性和理性认识都不可避免的预设了主体和客体的两极分化，我们是从主体（经验自我）出发，而非从客体本身出发去领会客体。认识就是主体超越自身去切中外在于它的认识对象（客体），但这种认识模式意味着主客体之间存在某种距离，而有距离的认识不是一种完善的认识。因此在认识论上，这种认识模式被认为是一种“超越”，是并非自明的东西。相反，只有那些内在于认识本身之中，不是作为客体或对象的认识才是自明的，例如认识或意识活动的返观自照，即意识对其自身活动的直观，它就是一种当下的非客体化或对象化的意识活动。这也就是现象学所说的对意识活动本身的直接的、非对象化的意识。另一方面，“存在单一论”的最高认识“对象或目标”被认为是同时具有单一性和等级性的“存在”，但严格说来，“存在”作为一种纯粹的活动和现实性是不能被对象化或客体化的，因此，要认识“存在”就必须通过一种非对象化或客体化的认识方式，或者说不是从“存在”之外，而是从其之内来认识它自身。再明确地说，就是作为认识主体的人必须变为“存在”本身，即人要使自己成为“存在”，然后从“存在”内部去认识或体验“存在”。这种认识方式无疑是神秘主义的，而且这种认识方式也意味着本体论实际上同人的主观状态密不可

^① Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism, A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, p. 46.

分，因此同一个“实在”会根据不同程度的意识而被不同程度地感知。^①

那么，我们如何能超越日常的感性和理性经验，并获得那种非对象化和客体化的认识呢？“存在单一论”认为，只要存在着主体和客体的分化，也就是说只要人们还存在着经验的自我意识，对象化或客体化的认识方式就无法避免。因此，要认识“存在”就必须摒弃经验自我或自我意识，这就是苏非所说的浑化或寂灭，即泯灭经验自我，将自我意识完全分解并融入“实在”的意识当中去。因为没有了主体，也就没有了与主体相对立的客体，现象界中看似相互区别、独立存在的事物的多样性也就消失了，只剩下作为万物根基的、无所不在的、单一的“存在”本身。甚至，为了彻底消除主客二分的认识方式，连“浑化”意识本身也要被进一步抛弃，因为当把“浑化”本身作为一个目标来追求的时候，其中仍然蕴含着主客二分的认识方式，所以需要二次否定，这就是所谓的“浑化之浑化”。在这种情形下，主客体实际上合而为一，以前的主体现在是“以自身成为实在的方式来观看”着自身。因此，当人体验到浑化的时候，他已经不再是他自己了，这时体验的主体不是人，而是形而上的实在本身。换言之，人的浑化经验就是实在本身的现实化活动。^②从主体一方看到的“浑化”状态，在客体一方则表现为“聚合”状态。因为当主体自我所具有的限定性活动消失之后，客观世界中事物在现象上所具有的限定性也就消失了，只剩下纯粹状态中的实在的绝对单一性，它作为绝对意识而先于主体和客体的分化。正是这种状态将现象界的万物聚合在一起，使它们回到原初的非区分状态，用宗教用语来说就是见证“只有真主，而没有任何受造物”的境界。

然而需要指出的是，“浑化”状态并非伊斯兰神秘主义中的最高境界。相反，最高境界被称为“永存”，即人们从“浑化”状态重新恢复到正常的认识活动，主体重新产生，已经“聚合”在一起没有分化的现象界重新向主体显现了它的区分性和多样性，因此这个阶段也被称为“二次分离”或“聚合之后的分离”，也就是从“存在”的“一”恢复到现象的“多”。

① Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, p. 5.

② Ibid., pp. 8 - 9.

然而在“永存”和“二次分离”阶段所看到的“多”，绝非是前一阶段的“多”的简单重复。相反，它是一种辩证的否定之否定，是一种更健全的清醒认识，在这种状态下可以说“多”就是“一”，“一”就是“多”，或者说“多”是统一于“一”的“多”，而“一”则是包含了“多”的“一”。从主体的角度看，每一个存在物其自身都包含着两个维度，即“浑化”的维度和“永存”的维度。从“浑化”的维度看，这个被限定和规定并被个体化了的事物严格地讲是“非存在”的、是“虚无”的，因为其看似拥有的存在是借来的，本身是不真实的。但从“永存”的维度看，由于此事物是绝对者的某种限定的形式，是绝对者显现自身的一种现象性的形式，所以它又被认为是实在的。可以说，任何一个存在物都是这种肯定和否定的结合，是永恒与暂时、无限与有限、绝对与相对的相遇之所。^①

小世界和完人

如前述所言，若将理论灵知学划分为两大主要议题，那么，一个是认一论，另一个就是完人论。完人论实际上集中反映了理论灵知学或苏非学关于人的根本看法，是一种神秘主义人论或人学。

根据伊本·阿拉比学派的理解，可以从两个层面或维度来理解人。一个是普遍的维度，即作为整体的人，或者说作为人类的人；另一个是个体的维度，即作为个体的人。从前一个层面看，人类是宇宙的精华，是万物中最完美的，因为他是按照真主的形象而创造的，就此而言，人类本身就可称之为完人。人也被称为小宇宙，因为人作为真实者的一种“大全性”的自显结果，在其自身之中总聚了整个宇宙中的所有特性。从后一个层面看，人是指一个个体，显然，并非所有的人都是完美的，他们之中存在众多等级和差异，只有一小部分人堪称完人。

下面，我们先从第一个层面或维度来谈论作为人类整体的完人。

伊本·阿拉比在《智慧珍宝》开篇描述了人的产生过程。他指出，真主能以两种方式观看自己，即在自身之中观看自身和在他者之中观看自身，而观看实际上就是认识或意识。前一种方式为其所固有，是必然的，

^① Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, pp. 11 - 14.

而后一种方式之所以必要，乃因真主或真实者有被尊名和属性修饰和限定的一面，而这些尊名和属性只有外化时才能成为现实的，这就需要有真主之外的他者被创造出来以便真主在其中观看自己。这样的事物有二，即世界和人。世界，就是大宇宙，其最重要的特点在于，其中的每个事物只是反映了真主的某个尊名或某个方面，因此世界所反映的尊名就像是一些点的松散聚集一样。这样构成的宇宙并非一个真正的统一体，而且缺乏统一意识。与此不同，人的最重要特点却在于他的大全性或总摄性，他能在自身之中以微型的样式实现尊名之整体。人不仅综合了分散在宇宙中的真实者自显的所有形式，而且能意识到这个整体。这就是为什么真正大全性的统一体只能通过人而确立，这种统一体可以对应于真实者所有尊名的原初统一性。正因如此，伊本·阿拉比说，真主意欲在一个大全性的受造存在即人之中观看自己或自己的尊名。实际上，这种说法同前述关于“隐藏的珍宝”的圣训如出一辙，都旨在阐明创造之目的，只不过前者侧重于造人的角度，后者侧重于创世的角度。

作为小宇宙，人在自身之中综合了宇宙中存在的所有事物，从自然元素，到矿物、植物和动物。但这些事物是以普遍的或共相的形式存在于人之中。也就是说，人在自身之中综合了个体事物之非物质性的实在，因此他才是大宇宙的精华。而人的大全性正在于他忠实地反映和实现了神圣的大全性。《古兰经》晓谕：“他（真主）将万物的名称都教授阿丹”（2：31），这意味着人代表和实现了所有的尊名。相比之下，天使实现的只是其中的某些尊名，因为天使的本性只是精神性的，而人的本性则是精神性和身体性的结合，因此他包含存在的一切属性，从最低到最高。正是在这一点上，人的地位要高于天使。根据伊本·阿拉比的理论，层次越高的存在者，其实现的尊名就越多，就此而言，人在世界中占据最高地位，因为他是所有尊名和完美得以显现的处所。

正因为人的这种大全性，他被称作真主在大地上的代治者。整个存在界或整个宇宙是真主的宝藏，而人则是真主派来监护和管理这一宝藏的。这一观念可以说是关于人在宇宙秩序中地位的唯一正确观念。在伊本·阿拉比看来，这样的代治者只属于穆罕默德的民众，因为先知穆罕默德同时号召超越性和内在性。号召超越性，乃因整个宇宙都是真主的所有物，而

且唯真主所有。号召内在性，旨在强调人在大宇宙中的作用，因为真主将人立为他的代治者，将管理权置于人手中，但人并非真正的所有者。

作为真主尊名集中体现和万物之精华的人虽然同真主类似都具有某种大全性，但二者之间仍存在本质区分，因为后者具有存在的必然性，而前者的存在只是可能性的。因此，人虽然在存在界中占据崇高位置，但这种高并非绝对的、本质性的高，而只是一种附属性的、伴随性的高。作为人类，作为整体而言，人是所有受造物中最高的，但实际上人有时又是整个存在界中最低的。例如，人得意于自己的理性但理性的僭越反而使其成为自己的帷幕，不仅滋生傲慢，而且遮蔽了对真实者的本真认知，因此从顺从真主的角度看反而是存在界中最低的。

接着，我们来看人的第二个层面或维度，即作为个体的人。

人类作为一个整体尽管都被赋予了同样的大全性，但并非所有的人都能同等地意识到这种大全性，个体之间因心智澄明的程度不同而差异巨大。最高等级的澄明性甚至非常接近神圣意识的品级，而最低等级则等同于完全不透明。在伊本·阿拉比看来，只有能完美体认真实者或真主的人才 是完人。完人能够在自身之中让真主所有的尊名和属性得以现实化，以至于他们完全被真实者所渗透，每个身体部位和器官都成为真实者的一个自显，从而实现对真实者直接的体认和体知，这就是所谓的品尝性的灵知或真知。

就获得这种最高等级精神认知的途径而言，伊本·阿拉比指出，这是通过完全投入对真主的“记念”。这种记念不仅是指灵知者用口舌和内心来记念，而且是指他从内在实现与真实者的统一。在这种精神状态下，灵知者将其身体和精神能力集中于真主，以至于其整个存在同真主完全统一，没有任何剩余。此时，主体和客体之间的差异就自然消失，他就直接体验到同真实者的本质统一。这其实就是苏非所说的“浑化”或“化己归真”的精神境界。

根据人认识真主和存在奥义的能力和品级，伊本·阿拉比以三种方式对人们进行了分类。^①（1）将人分为两类：一类人的心智具有后世结构，

^① Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism, A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, p. 253.

他们摆脱了一切身体欲求，能通过揭示和品尝来认识真主，他们在理性的限度之内运用理性而不僭越。而另一类人的心智具有今世结构，屈从于欲望的统治，无法看到事物的实在。他们完全依靠理性认识真主，尽管偶尔也会有类似揭示的体验，但体验一结束仍旧顺从于理性的判断。（2）将人分为三类：第一类是灵知者，他们在一切可能的方面都将自己完全统一于真主。他们是用真主的眼睛，并从真主的视角来观看真主，因此，真主的一切自显都在其视觉之内，他见证到整个存在界就如它随着神圣生命而搏动一样。第二类是非灵知者，他们在绝对者之中、并从绝对者的视角来观看绝对者，但他用以观看的眼睛却是他自己的。因此，事实必然被他的视觉所扭曲。第三类是“无知者”，他们无法本真地观看绝对者。他们的心智自然被限定于一种极端的程度。每一个无知者只能以某个特定宗教所特有的形式来崇拜真主，而否认其他形式的崇拜真主。（3）将人分为三类：其一，最低层次的被称为理性之人。他们盲目信奉理性，满足于用理性来认知真主和世界，但他们并不知道理性根本无法深入存在之实在。其二，中等层次的被称作想像之人，他们能在可感的意象或形象之中感知某些本属于不可见世界的东西。其三，最高层次的被称作揭示之人，他们是通过揭示和直接品尝的精神体验来认识真主及事物之实在。

可以看出，作为个体的完人实际上就是认知真主和存在奥义方面层次最高的人。在伊本·阿拉比的体系中，完人最根本和最一般的属性就是具有所谓的圣徒（卧里）品级。然而，需要指出的是，圣徒概念包括了先知和使者。圣徒、先知、使者，三者的外延从大到小，依次包含。使者都是先知，先知都是圣徒，反之则不然。由于“卧里”一词本身也是真主的一个尊名，就此而言，卧里（圣徒）不同于先知和使者，因为后两者并非真主的尊名。当一个人的认主层次达到最高等级，他就被称作卧里，但作为卧里的人明确认识到自己的仆民性。既然卧里之名为人和真主所共有，卧里性（walāyah）就因真主的永存而永存。进而，只要世上有最高认主层次的人存在，那么圣徒性或圣徒品级本身就将完好无损。与此不同，先知性和使者性却会中断或完全消失。事实上，历史上的先知序列到穆罕默德终止，他是众先知的封印。伊本·阿拉比以律法为先知特性之一，将其分为两类：第一类是立法先知，如穆萨、尔萨、穆罕默德，他们传播使命，带

来新的律法，这样的先知就是使者。第二类是从法先知，即在既定律法内实施先知活动，如以色列的后继先知，他们在穆萨的律法范围内传达使命。而在穆罕默德之后，将不再有任何先知和使者存在。

圣徒性之所以成为完人的最根本属性，乃因圣徒能通过浑化体验而转变自身，成为真实者的内部，并从其中直接品尝或见证真实者和存在的奥义。圣徒性正是建立在这样的根基之上，而先知性则是在此基础上附加了一种特点，使者性又在先知性的基础上附加了一种特点。使者和先知的功能都与今世相关，因为立法的作用旨在规范今世的生活以便让人们获得后世的永福，但圣徒性与今世并没有这种本质性的关系。

然而，如此一来，人们不免要提出这样的问题，即使者、先知和圣徒三者之中谁地位更高。对此，伊本·阿拉比认为，当这三种身份集于一身时，那么其圣徒性要高于其先知性或使者性。若三种身份分属不同的人，那么圣徒必须要追随和服从先知或使者，这是因为使者带有特定的律法以传达给他的社团，而圣徒却没有。然而，圣徒在某方面又可能高于使者，因为圣徒不仅具有完美的知识，而且能认识到他具有这样的知识，但先知和使者虽有这样的知识，但未必都能意识到这种情况。

伊本·阿拉比关于圣徒性理论中的一个关键术语是“封印”，即一个系列的终结者。封印又分为先知或使者的封印，以及圣徒的封印。先知的封印显然是指穆罕默德，而圣徒的封印指谁，则成为有争议的问题。伊本·阿拉比本人的表述比较模糊，似乎可做多种解释。有些人认为是指他本人，而有些人则指出，圣徒的封印实际上仍然是穆罕默德，但他并未如此显示自己，因此仍有必要另一个具有圣徒封印能力的人在历史上出现。换言之，穆罕默德的圣徒性，仍是最后的内在圣徒性，即隐藏的圣徒性，它只能通过圣徒之封印的出现而变得明确。

伊本·阿拉比还经常使用代治者（哈里发/khalifah）一词来表示完人。如前所述，人类在普遍的维度上就是完人，是真主在大地上的代治者。同样，个体维度上的完人也是真主的代治者，实际上，他们就是使者、先知和圣徒，因为他们是真主在宇宙中最完美和最完全的显现之所。伊本·阿拉比区分了两类哈里发：其一是真主的哈里发，其二是先知的哈里发。而完人意义上的哈里发，完全不同于历史上的穆斯林社团政治领袖的哈里

发。然而，也存在例外情况，即哈里发是先知的代治者，但接触到先知获取知识之来源，并能根据内在的律法来管理社团。这样的人从外在看是使者的哈里发，但从内在看则是真主的哈里发。

总之，从苏非灵知学的角度看，“完人”构成了真主同大宇宙之间的一个独特领域。作为真主最完美的显现之所，他成为与大宇宙相对应的一个小宇宙，并成为大宇宙的精神，支配和维系着它的存在和运转，一如精神支配着身体一般。另外，完人也构成真主向世人传达其知识和意志的唯一媒介，他的知识是先天的反映万物之本质及其联系的完美知识，是关于存在的奥秘。而作为完人中的完人的穆罕默德，他集使者、先知和圣徒身份于一身，更是成为引领世人走向正道的楷模。人们只有以他为榜样，净化身心，提升自我，法圣成贤，最终认知真主，返本归原。

伊本·阿拉比《智慧珍宝》

(原文及译者选注)

《智慧珍宝》^①

伊本·阿拉比*

奉普慈特慈的安拉之名

47

万赞归主！他凭着唯一的至正之道（بأحدية الطريق الأمم），从极古之境（المقام الأقدم）将智慧降示于“众言”（众逻各斯）^②的心中（قلوب الكلم），纵然信条与宗派因社团之差异而各不相同。安拉祝福穆罕默德——他从宽

* 译者注释主要参考文献：R. W. J. Austin, trans. *The Bezels of Wisdom*; C. Dagli, trans. *The Ringstones of Wisdom*; W. W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*; 以及哈桑·扎德·阿穆里编辑注释的凯撒里《〈智慧珍宝〉注释》等。每个注释的具体来源兹不一一列出。

① faṣṣ (复数为 fuṣūṣ) 究竟意指何物，学者们存在分歧。苏非主义著名研究者 R. A. Nicholson 以及英译者之一 R. W. J. Austin 认为：faṣṣ 指戒指上镶嵌宝石的基座或边框，宝石上往往镌刻着名字，从而构成一枚具有印章功能的印戒。faṣṣ 也可以指宝石本身，但这并非原作者的本义，因为在原作者看来，每位先知就代表了镶嵌着一种智慧宝石的基座，从而构成了代表安拉智慧某个特定方面的印章或标志。但 W. W. Chittick 及另一位英译者 C. Dagli 认为：faṣṣ 首先指印戒上的宝石，而宝石的基座文本中用 maḥall 表示，基座的大小和形状则根据宝石本身而定。因宝石上常镌刻有名字，故能留下印记以作签封之用，这就解释了伊本·阿拉比 fuṣūṣ al-ḥikam 的摘要 naqsh al-fuṣūṣ (《印戒宝石之印记》) 这一书名的含义。faṣṣ 也有“典范”和“精华、精粹”之义，而且这种含义在文本中似乎是主导性的。因此，该书第一章的标题就可译为“体现在〔安拉之〕言阿丹之中的神圣智慧之精华”。

② 单数为“همة”，原词有“热情”“决心”“精力”等义，在苏非术语中则表示精神旅行者在精神道路上的努力求索，他能将其意志施加给一个对象。故将其译为“意志力”。

宏慷慨的宝库中以最端庄的言辞提供精神意志力^①，祝福他的眷属，祝他们平安。

教历 627 年一月下旬^②，在首府大马士革，我于报喜的真梦中见到了安拉的使者※^③。他※手中拿着一本书，对我说：“这是《智慧珍宝之书》（كتاب فصوص الحكيم），你拿着！把它带给那些能从中受益的人们。”我答道：“听命并服从安拉，服从他的使者和我们中的主事者，正如我们被命令的那样！”于是，我立下心愿，纯洁了举意，专心致志按照安拉使者※规定的内容出版这部书，既不增加，也不减少。我祈求至高的安拉，让我在出版过程中和一切状态下都能成为不受恶魔操控的仆民；让我在手指所写、口舌所言、内心所想的一切事物中，通过〔安拉〕赋予荣耀的意念，并将精神的启迪（النفث الروحي）注入有气息的胸中，而获得保护性的支持，以便我能成为解释者，而非决断者，并让理解此书的人——他们属于安拉的民众（أهل الله）^④，是有“心”之人（أصحاب القلوب）——能够确认，该书源于神圣化之境（مقام التقديس），此境界摆脱了灵魂那些掺杂了隐瞒的意图。我期望，当“真实者”（الحق）听到我的祈求时，能够应答我的呼唤。我只传达已经传达给我的东西，只在书的字里行间写下已经降示给我的东西。我不是先知，亦非使者，而只是继承者^⑤，是自己后世的耕种者。

【诗词大意】你们从安拉那里倾听，你们要回归到安拉那里。

当你们听到我传达的信息，就应该领会。

然后，认真细致地理解和领悟，那些凝练的话语，
并将它们汇聚一起。

然后，将它赠予求索者，莫要阻挠。

① “言”（Kalimah / word）主要指先知的人格个体，正如尔萨（耶稣）在《古兰经》中被称作“安拉之言”（3: 45 / 4: 171）。《古兰经》也将一切存在的事物称作“安拉之众言”（18: 109）。也有注释家认为指先知的精神。

② 大约是公历 1229 年 12 月中旬。

③ ※，伊斯兰教提及先知名字时的敬语，意为“真主祝福他，并赐他平安”。

④ “……的民众”是伊本·阿拉比著作中的一个一般用语，如“安拉的民众”“拥有揭示的民众”“诸实在的民众”等，常用以指苏非。

⑤ 源自圣训：“学者是众先知的继承者”（《布哈里圣训》，3: 10）。

这是广及你们的恩惠，你们要加以推广。

祈求安拉，让我成为受援助者，并得到援助；让我受到穆罕默德纯洁律法的规约，从而得到约束；让我们复活在他的行列，一如让我们归属于他的群体。执掌万物者对他的仆民传达的第一个〔智慧〕如下。

第1章 [安拉之] 言阿丹^①之中的 “神性”^② 智慧之精华

当真实者（赞其超绝）从他不计其数的美名考虑，意欲在一个统摄包含了一切事态 (الأمر كله)^③ 的事物 (كون)^④ ——因为该事物可以用“存在”(وجود)^⑤

-
- ① 阿丹在此是指人类本身。[安拉之]言阿丹则表示那种作为人类之根源的普遍精神。选择阿丹来体现有关尊名“安拉”的智慧，乃因人被创造成安拉的代治者。他的本体论层次包含和统摄了世界所具有的一切本体论层次，因此他能像一面镜子一样反映神性的本体论层次，并作为一切尊名显现之接受者。实际上，阿丹就是尊名“安拉”的显现之所。
- ② 原文 Ilāhiyyah 在此译为“神性（的）”，而非另一种通常的译法“神圣（的）”，乃因它在此特指“安拉”这一尊名所表示的本体论层次。尊名“安拉”包含了其他一切尊名和属性，也就是说包含了本体论上的所有完美，而且也意指绝对存在本身。而其他尊名则表示绝对存在的那些相对特殊和有限的属性。
- ③ Amr 是阿拉伯语中一个非常普通的词汇，除了“命令”之外，它还指“事物”、“事件”、“事态”。
- ④ kawṇ 也可翻译成“being/存在者”。在伊本·阿拉比学派中，主要指那种属于世界而非安拉的 being。因此，takwīn 通常就是指在世界中创造或产生一个事物。而 wujūd 则既能指安拉，又能指世界。在英文中关于 wujūd 一词，是译为 being/Being 还是 existence，学者们莫衷一是，争论和分歧很多，这里不予细究。Wujūd 的汉译，我们基本上采用“存在”一词，但需要注意的是，在伊本·阿拉比学派的本体论结构中，存在域是由众多等级或层次构成的，“存在”可以表示其中的任何一个等级或层次。但在很多情况下，文本中的“存在”是指现象世界现实存在或显现的层次，也就是具体存在的层次。有时候，文中也用 wujūd ‘aynī 来确切地指具体存在，但有时候则仅用 wujūd 一词。在这个层次上，“存在”的矛盾项“非存在”(‘adam)也就不是绝对意义上的“非存在”或“无”。有鉴于此，读者尚需根据具体语境和思想义理来分析该词的确切含义。
- ⑤ 这里的“存在”是在一种有限的，即拥有显现的意义上使用的。与此相对的是存在于安拉知识当中的不变领域，因此仍然是没有显现的。人的特殊目的就在于，他是一个统摄性、大全性的存在者，安拉可以通过人而将自己的机密显现给自己。

来描述——中观看这些美名的原型（本质/أعيانها）^①，你若愿意的话还可以说，他欲观看他自己的原型（本质/عينه），那么，他的机密就会通过这个事物而显现给他自己。因为，某物通过自身而观看自身，与它在别的事物中观看自身并不相像。^② [在后一种情况下]，别的事物对它而言就像镜子一般。他是在一个形式之中向自身显现自身的。该形式是由他在其中被观看的那个处所提供的，因此，若不存在这样的处所，若他不显化给该处所，那么他就不会 [在这个形式之中] 向自身显现自身。

49

真实者（赞其超绝）赋予整个世界以存在，使之成为一个均质的形象（شبح مسوى），其中没有任何精神，就像一面未经打磨的镜子一样。^③ 神圣的决断正在于，他使一个处所成为均质时，无不让其接受神圣的精神。这就是 [《古兰经》中] “吹入 [精神]”（النفخ）^④ 所要表达的含义。这无非是指那个均质的形式已经准备好接受永恒显化的流溢，这种流溢过去如此，将来亦如此。这里只剩下接受者，它只源自他最神圣的流溢（فيضه الأقدس）。^⑤

① ‘ayn 一词含义很多，词典中的常用义有：“眼睛”“泉”“同样、自身”“物品、东西”“种类”“太阳”等。在哲学、教义学和苏非术语中，该词及其派生词用法也很多，含义不一，需特别留意。其基本词义为“眼睛”“视觉器官”，在具体的语言应用当中，它不仅可以指“视觉活动”和“视觉功能”，而且也能表示上述活动或功能之结果，也就是眼睛所看到的東西或事物，尤其是指那些可以在外在世界中被感知的个别的事物。在此意义上它就相对于一般的“东西”“事物”。故在哲学用法中，所谓“在外在世界中客观地 [存在]”就可以用 fi al-a’yān 来表示，相对应的“在心目中 [存在]”则可以用 fi al-adhān 来表示。同时，‘ayn 也可以表示个体事物的同一性，或两个事物之间的同一性或等同性。在苏非术语中，‘ayn 常用来表示“本质”或“原型”。柴提克等人指出，在伊本·阿拉比的著作中，‘ayn, h aqīqah（实在），ma’nā（含义），māhiyya（是什么或本质）这四个词常当作同义词或近义词来用，主要指存在于安拉知识当中的那些事物，类似于“原型”“理念”、“本质”和“共相”之类的东西。在《智慧珍宝》文本中，上述含义都曾出现，所以需要引起读者特别注意。

② 安拉能够以一种绝对的、无限制的方式来认识（观看）自己，而无须创世或显现。他也能以一种相对的、有限的方式来认识自己，而这则预设了世界的存在。如伊本·阿拉比在本书中一再指出的那样，正是在这种包含了绝对的和相对的认识之中，安拉才真正是安拉。

③ 这是指，脱离了人来考虑世界。大宇宙（大世界）是安拉无限的属性显现的场所。但没有了人，就缺少了一个能统摄所有属性、作为显现“安拉”这一尊名的东西。世界是显现所有属性的舞台，但只有人才能显现包含一切的尊名——安拉。这就是为什么伊本·阿拉比将没有人的世界比作均质的形式和未打磨的镜子。

④ 指《古兰经》经文：然后使他健全，并将他的精神吹在他的身体中……（32：9）“吹入”在此等同于“最神圣的流溢”，它无非就是一个事物对接受神圣流溢而做好的准备。

⑤ 也就是说，最神圣的流溢、即不可见者的自显，产生了一个容器。因为它准备接受神圣的流溢、即可见者的自显，故在此意义上它是一个容器或接受者。

一切事物，从开端到终结，都源自他。正如一切事物从他开始那样，“一切事物也要回归于他”（11：123）。^① 因此，这种情况就要求磨亮世界这面镜子，而阿丹就是这面镜子的明亮，是该形式的精神。

众天使则属于该形式的部分功能。这个形式就是世界的形式，就是[苏非]群体所用术语“伟大之人”所表达的东西。众天使对它而言，就像人的构造（机体结构/النشأة الإنسانية）当中的那些精神性功能和感性功能一般。每一种功能都被其自身所遮蔽，无法看到比自己更高贵的东西，且自认为有资格在安拉那里享有每一个高位和上品，因为自己拥有的东西来自神圣的统摄性。这种统摄性可以一直追溯到神圣阙下（الجناب الإلهي）、诸实在之实在领域（جانب حقيقة الحقائق）——在包含了这些性质的机体结构中——也可追溯到普遍本性（الطبيعة الكلية）所必然要求的东西。普遍本性则包含整个世界从高到低的那些接受者。^②

这种[知识]，理智^③却无法通过思辨的认识而获得。相反，要得到这种领悟唯有通过神圣的揭示（كشف إلهي）。从揭示中才能认识接受他的众精神的“世界之众形式”其原则是什么。因此，上面提到的[那个机体结构]

① 本书所引《古兰经》主要参考马坚译本，个别情况下根据文本语境照字面译出，译文或有所改变。

② 这是《智慧珍宝》中最难理解的段落之一。人身上的每一个功能都具有一定程度的神圣统摄性或总体性，但它因其有限的本性而无法认识到超越自身的东西。每个功能都是某个主体或意识的个别化或一个方面。假如它领悟了这种意识，它实际上就将处于该意识的层次，其本质作为一个个别的性质就将被摧毁。每一个事物借以存在的那个统摄性或总体性，可被描述为来自三方面：第一方面就是“数一”，它是神圣尊名与属性的在场（呈现）。第二方面就是“诸实在之实在”，通常指“真一”的在场。构成这种总体性的第三个方面就是本性，它是主动与被动的原则，是尊名之影响的接受者。“被必然要求的东西”就是指每一个功能所特有的准备性。这个机体结构就是人的机体结构，属性也是人的属性。它是包含了所有其他一切从高到低的神圣在场的“完人之在场”。在此，神圣的统摄性就是指自身（本质或本然）（诸实在之实在，存在/Being本身），它的尊名和属性（即“数一”之在场）规定了什么东西将被世界中的受造物所接受（本性所必然要求的那种准备性）。这种三重结构描述了一切事物之实在。

③ ‘aql 指灵魂的一个方面，它可以感知可思之物本身，而不与个别的可感之物发生任何联系，无论这个可感之物是物质的还是心智性的。在此意义上，它就是可被看作意识的那种精神。但该词也可在一种有限定的方式上来使用，可译为“理性”。伊本·阿拉比经常使用该词的词根含义‘aqala（束缚、捆绑），并将其同概念理性在把握事物真实本性过程中的有限性联系起来。

就被称作“人”和“代治者”。至于人性，则指其机体结构之整体以及他对所有实在之包含。他（人）相对于真实者，就如瞳孔——观看借此得以产生，观看也就是指“视觉”——相对于眼睛一般。因此，他就被称作إنساناً^①。所以，真实者就是通过它来观看其造物并慈悯它们的。他是人，是新生的，也是无始永恒的^②；他是恒常无终的发展者（النشوء）^③；他是“言”，是区分的，也是统合的。^④世界通过他的存在而持存。他相对于世界，就如戒指上镶嵌的宝石[印章]相对于戒指一般。他是具有印刻和印记的地方，国王正是通过它们而封缄他的国库。为此，他也被称作“代治者”，因为至高的真实者借此而维护着他的造物，就如印戒维护着国库一般。只要国王封缄了他的国库，就没有人敢打开，除非经过他允许。于是，印戒就成为维护王权的代理者。因此，只要世界之中存在着完人（الإنسان الكامل），世界就一直被维护着。难道你没有看到：当印记从今世的府库上消失，府库被开启，真实者在其中储存的东西就将不在，就会被拿出，其中的每一部分都会和另一部分相汇合；接着，事情就被转入后世，他（完人）将成为后世宝库的永恒印记？

诸神圣形式中的一切尊名都在人的构造中显现出来，因此，他通过这种存在而获得了包含与统摄的等级。借此，至高的安拉的论据也被确立，以反驳众天使。^⑤因此，要留意，安拉用他人的例子来告诫你，你要从被

① 该词同时具有“人”和“瞳孔”两种含义。

② “新生的”是指人的物质构造，它是从非存在进入存在的；“无始的”是指在安拉知识中的存在，即人的原型的存在。

③ Nushū' 有“发展”“上升”“增长”之意，这里指具有发展的东西，即在品级上恒常无终地发展和上升的人，即完人。

④ “区分的”是指他能对导致实在中产生“多”的众品级进行区分。“统合的”是指他的实在在认识上和具体存在上包含所有神圣的实在和宇宙中的实在。

⑤ 参见《古兰经》（2：30-34）所载阿丹和众天使的相关内容。当时，你的主对众天使说：“我必定在大地上设置一个代理人。”他们说：“我们赞你超绝，我们赞你清静，你还要在大地上设置作恶和流血者吗？”他说：“我的确知道你们所不知道的。”他将万物的名称，都教授阿丹，然后以万物昭示众天神，说：“你们把这些事物的名称告诉我吧，如果你们是诚实的。”他们说：“赞你超绝，除了你所教授我们的知识外，我们毫无知识，你确是全知的，确是至睿的。”他说：“阿丹啊！你把这些事物的名称告诉他们吧。”当他把那些事物的名称告诉了他们的时候，安拉说：“难道我没有对你们说过吗？我的确知道天地的幽玄，我的确知道你们所表白的，和你们所隐讳的。”当时，我对众天使说：“你们向阿丹叩头吧！”他们就叩头，唯有易卜劣斯不肯，他自大，他原是不信道的。

51 传讯者受传讯的地方进行思考。众天使并未理解这个代治者的构造所提供的东西，也不理解真实者之在场所要求的本质^①功修（العبادة الذاتية），因为某物对于真实者的认识仅限于其本质所提供的东西。天使并不具有阿丹具有的统摄性，它们只能理解自己特有的那些神圣尊名，并用这些尊名来赞美真实者，奉之为神圣（神圣化）。^② 众天使并不知道，安拉还有很多它们并不认识的尊名，因此它们无法像阿丹那样用这些尊名来赞美安拉并奉之为神圣。它们被我们所提到的事物支配着，这种状态规定了它们。因此，对于那个构造，它们说：“难道你还要在大地上设置作恶者吗？”（2：30）而这无非是争辩，这正是在它们之中发生的。它们对阿丹的言论同样适用于真实者。因此，如果不是它们的构造提供了这种〔有限的知识〕，它们就不会对阿丹发表那样的言论，但它们并未意识到这一点。如果它们能认识自己，就会认识到这些。如果它们能认识这些，就会受到保护。但它们不停地中伤〔阿丹〕，以至于进一步宣称是它们在对安拉进行赞美和神圣化。而阿丹则拥有天使所没有的一些神圣尊名，因此天使们无法像阿丹那样赞美其主宰并奉之为神圣。真实者向我们描述了所发生的情况，以便我们能停下来，学习一些对待至高安拉的礼节，而不要标榜自己通过有限的方式所实现和掌握的东西。我们如何能冒昧地宣称并传播自己所没有体验也没有了解的东西，而不会出丑呢？这个神圣的指示就是真实者教授给他的仆民的，他们是知礼者、忠实者和代治者。

接着，我们回到这个智慧上来。要知道，普遍事物尽管并不具有具体的存在（在自身之中的存在/وجود في عینها），但在心智当中却是毫无疑问的可思之物和认识对象。它们——总是——隐藏在具体存在（الوجود العيني）之外的，但它们对任何具体存在的东西都发生作用和规定（الحکم والأثر）。^③

① 此处的“本质”指只有人才能达到的神圣总体。

② 众天使可以类比于人的诸功能。上述有关人的功能之局限的论述在此也适用于天使。

③ 这一段中“具体”一词有两种含义。第一种指作为一个本身真实的事物而存在于心智之外，第二种则指永恒原型领域之外的那个显现的领域。在第一种意义上，普遍（共相）是一个派生概念，而在第二种意义上则是众多个体事物的本体论源泉。在后一种意义上，它指一个神圣的属性，是众多存在事物之属性的实在。这个神圣属性或尊名在本体论上是在先的。在先性的第二种意义是逻辑上的在先性，它属于拥有各种属性的（接下页注）

而且，拥有具体存在的东西与这些普遍事物是同一的，并非是不同于它们的东西。在此，它们（普遍事物）即具体存在者之原型（本质），它们总是在自身之中的可思之物（或可思之物本身/معقولة في نفسها）。就存在者之原型而言，它们是外显的，而就它们的可思性（或作为理智的对象）而言，则是内隐的。每一个具体的存在者都依靠这些普遍事物。普遍事物不可能摆脱理智，它们不可能具体地存在，因为这样的存在会让它们无法成为可思之物。无论这个具体存在是时间性的、还是非时间性的，都是一样的，因为时间性的[具体存在]者与非时间性[具体存在]者对于这个普遍和可思的事物而言，其关系都是一样的。^①然而，具体存在者所具有的规定，根据这些具体存在者之实在（本质性实在/حقائق）所要求的东西，也可以返回到这个普遍事物身上，就如认识相对于认识者、生命相对于有生命者的关系。生命是一个可思的实在，认识（知识）是一个可思的实在，但有别于生命，就如生命有别于它一样。因此，关于至高的真实者，我们

52

（接上页注③）个别的诸个体。例如，我们可以构想生命是很多个体所分有的一种属性。“生命”作为安拉的一个属性，是一切有生命的事物之实在。这是一种具体关系。同时，我们可以把生命抽象出来作为一种属于众多个体的属性。这是一种概念关系。因此，我们所思考的概念或普遍（共相）可以从两种方式来看待。普遍是从我们对具体个别事物的经验中抽象出来的，但也必须记住，一个概念与世界中诸多属性相对应这一事实，正是基于上述提到的神圣属性与具体事例之间的那种具体关系。在这种情况下，被规定的个体是人的智能。我们的确能从世界中的个别事物中抽象出普遍，但其之所以可能仅仅是因为这种属性的形式或本质已经是人的智能的一个本质性方面或维度，它是随着世界中的相应的形式或本质而得以当下现实化的。被造就成普遍的那个本质、形式或“是什么”，是人的智能的一种可能性，因为人的智能具有总体性以及原则上能领悟一切可能的本质。

- ① 这意味着，受造物既包含有时间性的东西，也包含有非时间或超时间的东西。前者是受造的（created/makhlūq），而后者是有起源的（originated/mubda'）。“有起源的东西”（origination）在此作为一个专业术语是指不通过中介而被带入存在（生成）的东西，而受造物则是通过有起源的东西的中介作用而被带入存在的。例如，第一理智或精神是有起源的，而感性世界中一个既定个体，由于其感性的本性，则是通过第一理智或精神的中介作用而被造的。在苏非的形而上学中，该精神从某种角度看是受造的，但从另一种角度看则不然。如果它被认为是受造的，那么这种受造是直接发生的，因为它没有以其他任何受造物为中介。这个精神就是作为一切事物受造所依据的东西而起作用的。这个精神或理智的领域能以若干种方式在概念上被划分，但在所有这些情况下，它都是“起源”（ibda'）的领域，只有通过它受造物的领域才能产生。在这段文字中，伊本·阿拉比所要说的就是，无论被考虑的本体论层次是什么，这种规定和依靠关系是相同的。

说，他有生命、有知识，因此他是认识者、有生命者。关于天使，我们说，他有生命、有知识，因此是认识者、有生命者。关于人，我们也说，他有生命、有知识，因此是有生命者、认识者。认识之实在是一个，生命之实在是一个，它们〔分别〕与认识者和有生命者的关系也是一个关系。关于真实者的认识，我们说，它是无始的。关于人的认识，我们说，它是新生的。因此，请思考这种关系在这种可思实在之中所产生的规定，也请注意可思之物同具体存在者之间的联系。因为，正如知识规定了具有知识的人，以至于可以说他是认识者，而具有这种性质（知识）的人也规定了知识，以至于就新生者而言它是新生的，就无始者而言它是无始的。因此，每一个都成为用于规定者和被规定者。^①

由此可知，这些普遍事物尽管是可思的，在具体层面却是非存在的（并非具体存在的/معدومة العين），是有规定的存在的（موجودة الحكم）。当它们与具体存在者相关时，就是被规定者。它们在存在着的事物中接受规定，但并不接受分割或分成部分，因为这对它们而言是不可能的。它们在每一个被其所描述的事物中，例如“人性（是人）”在人这个属的个体之中，其本身是不能被分割的，也不会因个体的多而成为多，它们仍然是可思的。当具有具体存在者与不具有具体存在者之间的相互联系被确认为是非存在的关系（نسب عدمية），那么，诸存在者相互之间的联系就更容易理解了，因为在任何情况下它们之间总有一个统一性因素（共同点）——即具体存在。而在其他情况下，则没有这一统一性因素。这种联系无须这个统一性因素也已经存在，但有这个统一性因素时就会更有力、更真实。

毫无疑问，被新生者之新生以及它需要一个使其新生者这一事实可以被确认，因为它是因其自身而可能的。因此，被新生者之存在源于它之外的东西，它与该物的联系是一种需求性的联系。它所依靠的东西必定是那

① 因为存在是一，所以存在的任何属性也是一。一切知识（all knowledges），如果能以这种方式来表述，也无非就是知识（Knowledge），正如一切生命（all lives）无非就是生命（Life）。《智慧珍宝》中的主题之一，如果只从绝对的角度来思考，就是神圣实在之限定。正是因为包含了绝对的和限定或规定性的样式，实在才成为完满的。伊本·阿拉比在穆萨的智慧珍宝中更明确地探讨了这一点。他提到，知识包含了永恒的和生成的东西才变得完满。生成的东西是就有规定性的，因为一个生成者之中的知识从某个角度看无非就是那一个知识之实在（the one reality of knowledge）。

个因其自身而必然存在者，后者的存在本身是富足的、无须其他东西的，是本身赋予这个新生者以存在的。因此，新生者可以归属于它。当必然者出自其本身（或因其本质）而要求这个新生者，那么新生者就会因必然者而成为必然的。当新生者依靠一个事物（即必然者）——新生者之显现是源于该事物，是由于该事物本身——，那么，这就要求新生者在可归属于必然者的每一个名称与属性方面都具有必然者的形式，但本质性的必然性（自身必然性）则不包括在内。因为本质性的必然性对新生者而言是不正确的，纵使它成为必然存在者，但其必然性是由于其他东西，而非由于其自身。

要知道，情况如我们所言，即新生者以本身必然者的形式而显现，那么，当涉及对安拉（本身必然者）的认识时，至高的安拉就会将我们的注意力转向对新生者的思考。他曾在〔《古兰经》〕中提到，他要让我们在新生者中看到他的迹象。因此，我们是通过我们自身来推论他的。我们无法用任何性质来描述他，除非我们自己就是这种性质，当然他所特有的本质必然性除外。当我们从自身并通过自身来认识他时，我们就将每一个归属于我们的东西归属于他。借此，神圣的信息才通过众解释者^①之舌而传达给我们。他是通过我们而将其自身描述给我们的。因此，我们见证他的时候，我们就在见证我们自身。而他见证我们的时候，也是在见证他自身。毫无疑问，我们作为个体和类是众多的。尽管我们拥有一个将我们统一起来的实在，但我们可以断然地知道，存在着一个使分离者，所有的个体可以因它而彼此区分。假如没有这个东西，那一个事物^②之中就不会有多。同样，纵使在一切方面他按照描述他自己的方式来描述我们，也必然会存在一个使分离者。他正是我们的存在所需要的。我们的存在依靠他，因为我们是可能的。他不需要我们所需的类似东西。因此，这使得无始永恒对他而言是正确的，无始永恒与那种摆脱非存在而开始存在的最初性（开端性/الأولية）相矛盾。因此，这种最初性不能归属于他，尽管他是最初。因

54

① 通常指众先知和使者。

② 即上述所说的那个统一性的实在。

此，他也被称作最终。^① 假如他的最初性是有限制的存在^②之最初性，那么他成为被限制者的最终就是不正确的，因为可能者没有最终，乃因可能者是无限的，故它们没有最终。他之所以是最终，仅仅因为一切事物在归属于我们之后都要回归于他。因此，他是其最初性本身之中的最终，又是其最终性本身之中的最初。

还要知道，真实者将自己描述为外显的和内隐的。他将世界创造成不可见的（幽玄的/غيب）和可见的（见证的/شهادة）^③，以便我们能通过我们之中不可见的东西来领悟这个内隐者（الباطن），也通过我们之中可见的东西来领悟这个外显者（الظاهر）。他还用喜悦和恼怒来描述自己，他将世界造成具有恐惧和希望的，以便人们恐惧他的恼怒，希望他的喜悦。他也将自己描述为美的和伟大的，因此他创造我们以体验敬畏和亲近。一切归属于他并用来称呼他的东西都是如此。他用双手来表达这两类〔对立的〕属性，他伸出双手来创造完人，因为完人统摄着世界中的一切实在和个体。世界是可见的，而代治者是不可见的。^④ 因此，素丹^⑤是被遮蔽的。真实者用黑暗^⑥的帷幕来描述自己，它们是自然的有形实体，也用光明的帷幕来描述自己，它们是精妙的精神。因此，世界介于粗糙和精妙之间。它对自身而言就等同于一道帷幕，它无法像领悟感知自己那样领悟真实者。它一直处于帷幕之中而无法除去它，尽管它知道自己不同于赋予其存在者，因

55

① 在序列上居先的东西不可能也是序列上居后的东西。但安拉既是最初又是最终，因为他既非一系列事物的最初一个，也非最后一个。

② 指从非存在开始进入存在的情形。

③ Ghayb 字面含义为“不在场的东西”，有时也译成“幽玄”。shahādah 字面含义为“目击”或“见证”。当它们构成一个特定的对立时，则可译为“不可见者”和“可见者”。可见的领域和不可见的领域之间的区分是伊本·阿拉比形而上学中的基本要素。它表示二者的对立，而非严格的确切领域。也就是说，例如，相对于永恒原型而言，想像世界是可见的部分，但相对于感性世界而言则是不可见的。感性知觉的世界是绝对的可见的世界，而神圣的在场则是绝对的不可见的领域。这二者之间的各个等级，则是两个极端的结合。作为专业术语，它们并不限于视觉经验，而是包括所有形式的知觉。

④ 人的实在正是世界得以创造的东西，因此它就是世界的精神。

⑤ 苏丹代表着今世的权威和中心，而完人作为安拉的代治者则代表着宇宙的权威的权威的中心。

⑥ 有关“黑暗和光明的帷幕”源自一则著名的圣训：“安拉有七十（或七万）道光与黑暗构成的帷幕，如果帷幕被揭去，那么安拉尊容之荣耀将焚毁其受造物目光所见的一切。”

为它需要赋予其存在者。但它并没有一丝本质必然性的痕迹，后者属于真实者的存在。它绝不可能领悟真实者。由于这一事实，真实者仍旧不是品尝和见证（ذوق وشهود）知识之认识对象，因为新生者并不能涉足其中。^①安拉将阿丹聚集在两手之间只为使其荣耀。因此，他对易卜劣厮说：“你怎么不肯对我亲手造的人叩头呢？”（38：75）这无非就是指他统摄了两种形式，即世界的形式和真实者的形式。这二者就是真实者的双手。易卜劣厮是世界的一部分，他没有这种统摄性。^②因此，阿丹才成为代治者。假如他没有以赋予其代治者的形式而在其被赋予代治权的领域中显现的话，那么他就不会成为代治者。假如他并不具备其代治的民众所要求的一切——因为他们得依靠他，故此他必须具有他们所需要的一切——，否则，易卜劣厮就会成为他们的代治者。代治权只有属于完人才是正确的^③，其外在形式源自世界中的众实在及众形式，而其内在形式则源自至高者的形式。因此，他说：我是他的听觉和视觉；而没有说：我是他的眼睛和耳朵。^④因此，他区分了这两种形式。同样，他也根据世界上每一个存在者之实在（本质）的要求而在每一个存在者之中。但没有一个东西能拥有代治者所具有一整套东西，唯有代治者才能得到这一整套东西。

假如真实者不以这种形式运行在存在者之中，世界就不会存在。同样，假如没有这些可思的和普遍的实在，任何规定都不会显现在具体存在者之中。由于这一事实，世界在其存在方面才需要真实者。

56

① 因为世界在本质上是不同于安拉的东西，它不可能体验或品尝作为本身必然存在的安拉。世界知道其存在是需要他者的，也根据体验和品尝而知道它自身是什么，但这种品尝不可能扩大到对安拉的认识。通过品尝或体验而认识某物，就是拥有某物而将其作为自己的一部分。当涉及安拉与世界的关系时，这种情况是不可能的。因为只有安拉能认识安拉。

② 值得注意的是，凯撒里提到一种观点，认为撒旦是“使迷误者”这一尊名在大宇宙的显化，其在小宇宙中的对应物则是想像能力的否定的一端。人是安拉这一尊名的一种显现，因此它显现了所有的尊名。

③ 这句话旨在说明人作为宇宙精神和轴心的作用。

④ 与此相关的圣训说：“我的仆民接近我，没有什么比用我命令他的东西更受喜爱了。我的仆民甚至通过附加的功拜来接近我，直至我喜爱他。当我喜爱他时，我将成为他的听觉，他借此而听，将成为他的视觉，他借此而看，成为他的手，他借此来拿，成为他的脚，他借此来走。”在此，听觉和视觉相对于耳朵和眼睛而言是内在的。

故，一切都需要，一切无不需要，这就是我们所说的真理（真实者），没有任何比喻。

如果你提到富足而无需者，你将知道我们的话意味着什么。

所有事物相互之间都有联系，并未彼此分割，请记住我所说过的话。

你已经知道了阿丹的构造即其外在形式所蕴含的智慧，你也知道了阿丹的精神构造，即他的内在形式。因此，他是真实者，也是受造者。你还知道了其品级的构造，即他有资格成为代治者所依赖的那一整套东西。阿丹是一个灵魂，而人这个属就是从其中受造的。至高的安拉说：众人啊！你们当敬畏你们的主，他从一个灵魂创造你们，他把那个人的配偶造成与他同类的，并且从他们俩创造许多男人和女人（4：1）。因此，他所说的“你们当敬畏^①你们的主宰”，就是让从你们之中显现的东西成为对你们主宰的保护，让你们之中内隐的东西即你们的主宰成为对你们的保护。事物既包括受责难的，也包括受赞许的。因此，你们要在受责难〔的事物〕中保护他，让他在受赞许〔的事物〕中保护你们，这样，你们便成为有修养者和有知识者。

超绝至高的安拉让他了解了已经放置在他之中的东西。安拉将此放在两手之间，一只手中是世界，另一只手中是阿丹及其子孙。他说明了他们的品级。

他（伊本·阿拉比）——愿安拉喜悦他——说：当超绝至高的安拉让我在自己的机密中了解了已经放置在这个伊玛目、最伟大之父（阿丹）之中的东西，我在书中记录的只是他规定给我的东西，而非我自己放入其中的东西。没有什么书能容纳这些东西，现存着的世界也无法容纳。在我所见证的东西中，在本书中我按安拉使者※规定而记录的内容中，包括以下章节：

57 〔安拉之〕言阿丹之中的“神性”智慧之精华，这是本章。以下

① 阿拉伯语中“敬畏”和“保护”这两个词源于同一个词根 w-q-y。伊本·阿拉比在此运用了语言上的联系而进行了引申以阐明自己的观点。

依次是：

- [安拉之]言塞斯之中的“呼气”智慧之精华
- [安拉之]言努哈之中的“荣耀”智慧之精华
- [安拉之]言伊德里斯之中的“圣洁”智慧之精华
- [安拉之]言易卜拉欣之中的“迷恋”智慧之精华
- [安拉之]言伊斯哈格之中的“实在”智慧之精华
- [安拉之]言伊斯玛仪之中的“崇高”智慧之精华
- [安拉之]言叶尔孤白之中的“精神”智慧之精华
- [安拉之]言优素福之中的“光明”智慧之精华
- [安拉之]言胡德之中的“单一”智慧之精华
- [安拉之]言萨利赫之中的“开启”智慧之精华
- [安拉之]言舒优卜之中的“心灵”智慧之精华
- [安拉之]言鲁特之中的“拥有”智慧之精华
- [安拉之]言欧泽尔之中的“前定”智慧之精华
- [安拉之]言尔萨之中的“先知”智慧之精华
- [安拉之]言苏莱曼之中的“慈悯”智慧之精华
- [安拉之]言达伍德之中的“存在”智慧之精华
- [安拉之]言尤努斯之中的“气息”智慧之精华
- [安拉之]言艾尤卜之中的“幽玄”智慧之精华
- [安拉之]言叶海亚之中的“尊大”智慧之精华
- [安拉之]言宰凯利亚之中的“统治”智慧之精华
- [安拉之]言伊利亚斯之中的“亲近”智慧之精华
- [安拉之]言鲁格曼之中的“德性”智慧之精华
- [安拉之]言哈伦之中的“领导”智慧之精华
- [安拉之]言穆萨之中的“超越”智慧之精华
- [安拉之]言哈立德之中“自足”智慧之精华
- [安拉之]言穆罕默德之中的“独一”智慧之精华

58

每一个智慧之精华（或戒指宝石）就是它所归属的那个“言”。我根

据“经典之母”^①所确定的东西，而将自己限定在书中所提的这些智慧上。因此，我遵照描述给我的东西，在为我规定的东西上止步，纵然我想有所增添，也是无能为力的，因为〔安拉的〕莅临阻止我这样做。以赐予成功的安拉起誓，除他之外别无主宰！

① 指神圣知识之在场层次，它是一切神圣经典的根源。

第2章 [安拉之] 言塞斯之中的 “呼气”^① 智慧之精华

要知道：显现在宇宙中的礼物和馈赠，有些通过仆民之手，有些则不通过。它们可分为两类：本体的礼物与尊名的礼物。^② 在有“品尝”体验的人看来，它们之间彼此有别。同样，在礼物之中，有些源自特定（个别/معين）的要求和非特定（一般/غير معين）的要求，有些则不源自任何要求，⁵⁹ 无论它们是本体的礼物、还是尊名的礼物。所谓特定的要求，例如，某人说：“主啊！请赐予我某某东西吧。”于是便特别指定了某物，而没有考虑其他东西。所谓非特定的要求，例如，某人说“请赐予我你所知道的对我有利的东西吧，而并不特别针对我自身的每个部分，无论是精妙的部分、还是粗糙的部分”^③。

要求[礼物]者也可分为两类：其中一类，因本性上的急切而提出要求，因为人是生来急躁的（21：37）。另一类，提出要求是因为他知道，在安拉那里有些事情已经被知道，它们只有在提出要求之后才能获得，因此他说：或许我向超绝的安拉所祈求的就是这类东西。他的要求考虑到了

① Nafthiyyah 根据注释家的解释，指塞斯从阿丹之中出现与来自安拉的神圣气息之间的对应关系。Nafth 原词有“舒缓地呼出气息”之意，这里指呼出普慈者之气息。塞斯的名字在希伯来语中意即“神的礼物”，与安拉通过呼吸而赋予存在相对应。

② 有些礼物来自安拉、主宰、普慈者等所指称的那个本体（或本质），而另一些则来自那些特定的尊名。伊本·阿拉比在下面将要探讨。

③ 即精神性的部分和物质性的部分。

这种情况所具有的可能性^①：他不知道安拉知识中的东西^②，也不知道自己的准备接受的能力所给予的东西，因为在每个时刻了解该时刻某个个体的准备性 (الاستعداد) 是最为晦涩的认识对象之一。^③ 假如不是准备性给予他要求的话，他就不会提出要求。^④ 因此，并没有如此认识的“在场之人”^⑤，其目标是在他们所在的那一时刻认识到它（准备性）。他们因为自己的在场而认识到真实者在那个时刻给予他们的东西。他们只有通过其准备性才能接受它（礼物）。这些人也包括两类：一类人，他们通过自己所接受的而认识自己的准备性；另一类人，通过自己的准备性而认识自己所接受的东西，这是对准备性最完善的认识。而且，在这后一类人中，有些人提出要求不是出于急切，也非因为〔得到许可的〕可能性，而只是为了服从安拉的命令，因为至高的安拉说：“你们要祈祷我，我就应答你们！”（40：60）这样的人才是纯粹的仆民。这样的祈求者，他的意志力并不关注所要求的东西，无论它是特定的、还是非特定的，他的意志力仅仅服从其主人的命令。当其状态提出要求时，他就〔只能〕要求仆民性。^⑥ 当状态要求托靠〔安拉〕和沉默时，他就会沉默。因此，艾尤卜（祝他平安）和其他人当时接受考验，而并未要求至高的安拉消除施加给他们的考验。之

① 有些礼物，要得到它则需要条件，即对它提出要求，而有些礼物则无须这样的条件。对伊本·阿拉比而言，正如在某些情况下有可能无须要求而主动提供礼物一样，在有些情况下有可能只有提出要求之后才提供礼物的情况，这也属于神圣秩序的一部分。正是在此意义上，提出要求也表明了这种可能性。它并未给安拉设立限制，因为主动提供礼物的情况也被提到了。如果我们说安拉只是赐予而不考虑要求，则我们就会对安拉进行限制。如果我们说，“安拉只有在提出要求之后才赐予”这种情况是完全不可能的，则我们就会否定他有这种可能性，从而限制了他。这一点对应于该书的主要论题之一，即因为仅仅强调安拉的绝对性实际上反倒限制了安拉。

② 安拉知识中的东西实际上就是他的原型。正是根据其原型的准备性，他才能接受从安拉那里接受的东西。

③ 这类人只是一般性的知道，是他的准备性决定了他接受的东西，但他并不知道其准备性的细节和特点，因此也不知道他将具体得到什么东西。

④ 也就是说，正是人的准备性在特定的时刻产生了特定的要求。它是最神圣的流溢或不可见的自显的一部分，它将决定神圣流溢或可见的自显是什么。在这种情况下，其源自最神圣流溢的准备性决定了神圣流溢将他所要求的礼物带入存在。因此，这一要求是包含在他原型中的东西进一步流溢的条件。

⑤ 指那些并不能在所有时刻都能认识其准备性的人。

⑥ 即一个人作为安拉之仆民的性质。因此，当他的状态提出要求时，他就只能完全服从安拉的命令。

后，在某个时刻，状态使他们要求[安拉]消除这些考验，于是安拉便为他们去除了。^①催促或推迟所要求的東西，取决于安拉对它的前定。当要求与时刻(الوقت)^②相符合，他(安拉)便会立即应答。如果时刻在今世中延迟或被延迟到后世，那么应答也会延迟。这里的应答是指被要求的東西，而非安拉所说的“我在这里”(即应答召唤/ليبيك)^③。故应如此理解。

至于第二类[礼物]，即我所说的“其中有些并不源自任何要求”，则是那个并不源自任何要求的東西。这里的要求仅仅指用言辞表达的要求。实际上，必定存在着某种要求，无论它是通过言辞、状态(الحال)，还是通过准备性。同样，绝对的^④赞美是不正确的，除非是通过言辞，而在含义上，赞美必定会受到状态的限定。催促你赞美的安拉的东西，对你而言就是被表示行为(能动性)和超越性的尊名所限定的東西。仆民的准备性并未被具有这种准备性的人所意识到，但他能意识到状态，因为他知道催促者便是状态。^⑤准备性则是最为隐秘的要求。他们认识到安拉对他们的前定，唯有这样才能阻止他们提出要求。因此，他们已经准备好地方以便接受来自安拉的回应，并且，他们忘却了自己的灵魂和目的。在这些人当中有一种人，他知道：他在一切状态下安拉对他的认识，就是在其原型存在之前他在其原型的稳固状态下所是的那个样子；他还知道：除了其原型给予安拉的关于他的认识，即他在其稳固状态下所是的那个样子，真实者

① 参见《古兰经》(21: 83-84): [你应当叙述]艾尤卜，当时他曾呼吁他的主[说]: “痼疾确已伤害我，你是最仁慈的。”我就答应他的请求，而解除他所患的痼疾，并以他的家属和同样的人赏赐他，这是由于从我发出的恩惠和对于崇拜我者的纪念。

② 指安拉通过给予所要求的東西而进行应答的被前定的时刻。

③ 这句话出自一段圣训：“当仆民祈求他的主宰时，安拉会说，‘我在这里，我的仆民’。”“我在这里”作为对召唤的一种应答，会立即实现，它不会迟于祈求的时刻，但仆民要求之物却要持续到被前定的时刻才会显现。

④ “绝对的”指不受限制的。也就是说，不受限制的赞美只能表现在言辞上，因为言辞可以不受限制随意表达。但真正不受限制的赞美是不可能发生的，因为赞美者的状态、性质或境界会在赞美之时起到限定作用。这里可以类比于要求，也就是说通过言辞而提出的要求，即“请赐予我某某东西吧”这种形式的要求是无限制的，某某东西可以指向任意的事物。而通过状态或准备性而提出的要求，其本身是收到特定的状态和准备性的制约，不可能提出任意的要求。

⑤ 状态总是一个特定的、个别的状态，而非其他状态。一个人的状态催促他赞美安拉，正是这个状态让他使用诸如“给予给养者”“赐予者”等表示真主行为的尊名，或“神圣者”“自足者”等表示超越性的尊名来赞美安拉。

并不给予他什么东西^①；因此，他知道，安拉对他的认识是从何处产生的。在安拉的民众中哪种人比这种人更优越、更具揭示性，因为他们了解前定的奥秘。他们也可分为两类：有些人对此（前定的奥秘）的认识是一般性地（مجملاً）；有些人则是细节性地（مفصلاً）。拥有细节性认识的人要比拥有一般性认识的人更为优越和完满，因为他知道在安拉对他的认识中所包含的东西，无论这是通过安拉告诉他其原型所给予安拉的关于他的认识，还是通过把其稳固原型以及原型所经历的无限状态变化揭示给他。他（这后一类人）更优越，因为他在认识自身的过程中处于安拉认识他的层次，这是因为获得的东西（认识）源自〔同〕一个源泉^②。然而，从仆民的角度看，安拉的眷顾（天意、旨意/عناية من الله）早已为其预定，那源自他原型的总体状态，当安拉将此——即其原型的状态告诉他的时候，具有这种揭示（体验）的人就可以认识到安拉的眷顾。当安拉将他的稳固原型——存在的形式落在其上——的状态告诉他时，受造物在这种状态下并没有能力像真实者那样去了解非存在状态下的那些稳固原型，因为它们是无形式的本质性归属（关系/نسب）。在这种程度上，我们说：就获取知识上的等同性而言^③，神圣的旨意已经为这个仆民提前预定。因此，至高的安拉说：“直到我认识。”^④这是一句含义明确的话，并非如没有这种体验之人^⑤所想像的那样。强调安拉

① 这句话引出了伊本·阿拉比的论点，即认识依靠或追随认识对象。一个事物的稳固原型是被一个神圣尊名所决定的，这个尊名又是安拉的一个认识对象，该尊名在安拉认识中的在场就构成了该稳固原型之实在。当一个人达到了稳固原型的层次，他也就达到了这样的层次，即安拉对其是什么的认识，他的是什么不仅包括了他特定的性质，还包括了他所做的事情以及他身上所发生的事情。所有这些都包含在他的稳固原型当中。

② 即作为认识对象的原型。

③ 这种等同性（即在认识稳固原型方面），似乎是受造物上升和造物主下降之交会点，前者是实在化的运动，后者则是自身显化的活动。

④ 参见《古兰经》（47：31）：我必定要试验你们，直到我认识你们中的奋斗者和坚忍者，我将考核关于你们的工作的报告。在伊本·阿拉比看来，这里是指安拉对奋斗者和坚忍者的原型的认识。而且，“直到我认识”应该按照文字的本义去理解，而非隐喻地去理解。

⑤ 指那些教义学家，他们反对认识依靠或依随认识对象这一观点，认为这会给安拉的认识带来新生性，而安拉的认识本应是无始的。对此，伊本·阿拉比认为，就安拉的认识（知识）是不同于其本体（本质）自身的某种事物而言的，认识者和认识对象之间必定存在着某种关系。这种关系是无始永恒的，这并未导致任何时间性或新生性。安拉是无始地认识着的，而不能说安拉认识着却没有认识对象。在伊本·阿拉比看来，对教义学家来说最可能的立场是说：安拉的认识是无始永恒的，但它与新生事物的联系本身却是新生的。

之超越性的人，其目的是把认识中出现的这种新生性归于关系，这对于在此问题上依靠理性的教义学家而言已经算是最高明的观点了。假如他们并未确认安拉的认识是增添在其本体上的，因而把关系归于认识、而非本体^①，[那么，他们就将是“识真之人”（المحقق）]。但他们却因这种观点而有别于安拉民众中的识真之人、即具有揭示和 wujūd^② 的人。

接着，我们再回到礼物这一主题。我们认为，礼物要么是本体的，要么是尊名的。至于本体的馈赠、给予和礼物，它们绝不可能产生，除非是通过神圣的显化。源自本体的显化绝不可能产生，除非是以显化对象（被给予显化者/المتجلى له）之准备性[所要求]的形式，此外别无可能。^③ 那么，显化对象只能看到他在真实者这面镜子当中的形式（镜像/صورته），而看不到真实者。他不可能看到真实者，尽管他知道他只能在真实者之中看到自己的形式。这正如观看者[手]中的镜子，当他在其中看到镜像的时候，并没有看到镜子，尽管他知道他只能在镜子之中看到各种镜像或自己的形象（形式）。安拉凸显了这一点，并将其作为本体显化的比喻，以便显化对象能认识到他并未看到他（安拉）。没有什么比喻能比这个更接近和近似于这种观看和显化。当你观看镜中的镜像时，也力图看到镜体，然而你绝看不到它^④，以至于在有关镜中镜像的问题上理解了这个例子的一些

62

① 两种观点的差别在于：教义学家否认安拉的认识与安拉的本体相同一；而“识真之人”在认为二者从绝对的层次看是同一的，而从其他层次看，一方面是同一的，另一方面即认识是本体的本质性关系之一，故二者又不是同一的。

② 凯撒里将其解释为 wijdan，即意识。需要特别注意的是，wujūd（存在/发现）、wijdan（意识或觉识）、wajd（出神或极乐）这三个苏非术语词都源同一词根字母 w-j-d。而且，在实际的用法中，wujūd 一词可以同时表示上述几种含义。

③ Tajalli 是神圣本体或自身的显化。而其他的本体或自身也都是这个本体或自身的显化。当伊本·阿拉比说显化只能采取仆民之准备性的形式，其意思是说，可见的显化采取不可见的显化的形式。原型是显化的对象，其本性作为接受外在存在之流溢的容器就是它的准备性。当安拉出于他自身而给予时，这无外乎是展现已经包含在其给予的个体的本质或原型中的某个东西。

④ 受造物没有能力观看安拉，因为安拉是无限制的，而原型被限定为某一个原型、而非另一个原型。我们知道，我们的存在是通过安拉才确立的，正如我们知道我们看到的镜像是通过镜子才成立的。但这种知识并不等同于我们对安拉的观看或我们对镜体的观看，尽管我们正在安拉之中看我们自己或在镜子中看我们的形象。我们看安拉的程度一如我们看自己，因为我们的原型就是神圣尊名和属性的众形式。

人甚至认为，被看到的镜像阻挡在观看者的视觉与镜子之间。这是为他们确定的最崇高的知识，事实如我们所说和所主张的那样。我们已在《麦加的开示》中对此进行了说明。如果你品尝到了这一点，你也就品尝了那个极限（界限/الغاية）。对受造物而言，这个极限之上再无极限。因此，你不要奢望、也不要麻烦自己攀登到比这更高的阶段，因为根本没有比这更高的阶段，而在此之后只有纯粹的非存在。他是你自己看自己时你的那面镜子，而你则是他看其尊名以及尊名之规定的显现时他的那面镜子。他的尊名无非就是他本身。

因此，问题变得混淆和含混了。我们中有些人出于认识上的无知而说：“无法获得感知也是一种感知。”有些人则有知识，故并未说类似的话，这才是最高明的见解。而且，知识带给他的是沉默，而非无能。他们是认识安拉之人当中的最优越者。这种知识只属于封印使者和封印圣徒。众先知和使者中的任何一个人都无法看到它，除非是通过封印使者之龛。圣徒中的任何一个人也无法看到它，除非是通过封印圣徒之龛。以至于，当使者们看它的时候，也只能通过封印圣徒之龛。使者和先知身份——指立法先知的身份及其使命——已经终止了。但圣徒身份却绝不会终止。使者们本身就是圣徒，他们只能通过封印圣徒之龛才能看到我们所说的东西。那么，比他们品级还低的那些圣徒又将如何呢？尽管封印圣徒在教法判令上追随封印使者带来的律法，但这并不贬低他的地位，也与我们的主张不矛盾。因为从某方面看，他更低些，而从另一方面看则更高些。在我们宗教（教法/شرعنا）的外在现实中出现过一些能支持我们主张的事件，
63 如欧麦尔在处理巴德尔〔战役〕俘虏时的卓越，以及椰枣树授粉问题。因为完美者（الكامل）未必在任何事物或任何等级上都是优越的，那些人所关注的优越只涉及在认识安拉方面的程度，这就是他们的目标。至于宇宙中的新生事物，他们并不关注，因此才会产生我们上述提到的情况。

先知ﷺ曾用一面砖墙的例子来比喻先知身份（圣品/النبوة），这面墙还差一块砖坯的位置便能完工，而他ﷺ即是那块砖坯。但先知并非像他说的那样看到的是一块砖坯。封印圣徒也必定会看到这种梦景。他见到安拉使者ﷺ所举的例子，并注意到墙上有两个砖坯的位置，其中一块是金砖、一块是银砖，墙上就差这两块砖，有了这两块金砖和银砖就可以完工。他必

定看到自己占据了这两块砖的位置，因此封印圣徒就是这两块砖，这面墙也因此而完工。他看到这两块砖坏的原因在于，他在外在方面追随封印使者的教法——即银砖的位置，这就是他的外在方面以及他所追随的教法判断。同时，封印圣徒也从安拉那里 [直接] 秘密地获得他在外在形式上所追随的东西，因为他能如实地看到事物 [的本来面目]。因此，他必定能这样地看到，这就是内在方面金砖的位置，因为它得自同一个源泉，正是从这一源泉中启示通过天使传达给使者。如果你理解了我所提到的东西，便获得了对一切事物的有益的知识。因此，每位先知，从阿丹到最后的先知，都只能从封印先知之龛上获得他们的东西，尽管封印先知的物质存在存在时间上是居后的。他是因其实在而存在的，这就是先知 [穆罕默德] 所言：“阿丹尚在泥与水之间时，我便是先知了。”而其他的先知，只有在被派遣时才成为先知。封印圣徒也是如此，阿丹尚在泥与水之间时，他便是圣徒了。而其他的圣徒，只有当他们具备了圣徒品级所需的条件，即性质方面的神圣德性（الأخلاق الإلهية）——因为安拉被称作“受赞扬的卧里”（الولي الحميد）——之后，才成为圣徒。因此，就其圣徒身份而言，封印使者与封印圣徒身份的关系，就是众先知和使者与封印圣徒身份的关系，故他是圣徒、使者和先知。封印圣徒是圣徒和继承者，他从根源中获取，并直观各个等级。封印圣徒身份是封印使者穆罕默德※——他是社团的领袖、阿丹子孙的首领，开启了说情之门——的诸美德之一。他被指派了特殊的状态，为众人所没有。在这种特殊的状态中，他先于众神圣尊名，因为“普慈者”对患难者而言不会向“复仇者”说情，除非是在众说情者说情之后，故穆罕默德※获得了对这种特殊地位（境界/المقام）的掌握。因此，谁理解了这些品级和地位，谁就不难接受这些说法。

64

至于尊名的馈赠，要知道：至高的安拉对其创造物的馈赠就是他给予它们的慈悯。所有这些馈赠都源自尊名。慈悯，要么是纯粹的，如今世中惬意的给养，它在复生之日能摆脱 [责问]，这就是尊名“普慈者”所给予的。它就是普慈的礼物。要么是混合的，如饮下苦口良药后带来身体舒适，这就是神圣的礼物。神圣的礼物，如果不通过众尊名之看守者中的一个，就不可能从安拉那里释放出来。有时，安拉通过“普慈者”给予仆

65 民，礼物因此摆脱了混合，这种混合有时与本性不协调，或者无法达到目的以及类似的东西。有时，安拉通过“宽广者”来给予，因此礼物就成为广泛的；或是通过“英明者”来给予，因此他便会考虑最合时宜的礼物；或是通过“赠予者”，因此给予是为了施恩，而“赠予者”却未责成“被赠予者”以感激或行善而为此表示回报；或是通过“强力者”，因此他要考虑〔被赠予者的〕处境和应得的东西；或是通过“宽恕者”，因此他要考虑〔被赠予者的〕环境和经历；如果是应受惩罚的情况，他便让被赠予者免受惩罚；如果并非应受惩罚的情况，他便让被赠予者免除应受惩罚的情况，这就被称作免罪的、受关怀的、受保护的或其他此类的称呼。“给予者”就是安拉，因为他是自己宝藏的司管者。他不会将宝藏带出，除非是根据已知的前定^①且通过与此相关的专门的尊名。“他给予万物以天性”是通过“公正”或同类的尊名。

安拉的尊名是无限的，因为它们是通过来源于它们的东西而被认识的，而来源于它们的东西是无限的。但无限的尊名可归结为有限的基本原则，它们是一些尊名之母或尊名的在场（呈现）。实际上，只有一个单个的实在，它接受一切可以用神圣尊名来表示的归属和关系。这个实在给予每一个可以无限显现的尊名以一种实在，借此它能与另一个尊名相区分。借以进行区分的那个实在正是这个尊名本身，而非共有的东西。同样，每一个礼物能与其他礼物相区分是通过其个性，纵使这些礼物源自同一个原则。已知的是，这个〔礼物〕不同于另一个〔礼物〕，其原因在于众尊名之间的区分。由于神圣在场范围之宽广，其中绝不会有任何重复产生的事物，这是可以信赖的真理。这种知识就是塞斯（祝他平安）的知识，他的
66 精神支持那些有类似这样言论的精神，但封印的精神（روح الخاتم）除外，因为〔这种知识的〕内容只是从安拉那里带给他的，而非从任何一个精神那里。相反，正是从封印的精神那里，〔这种知识的〕内容被带给了一切精神，尽管他本身在其元素构成的身体组合之时并未意识到这一点。因此，他（封印）本身就其实在和品级而言能认识这一切，而从其元素性构成方面看，则他对这些是无知的。因此，他既是认识者、又是无知者，他

① 参见《古兰经》（15：21）：每一种事物，我这里都有其仓库，我只依定数降下它。

接受相反的性质（描述/الاتصاف），就像“原则”接受此类性质一样，如：庄严的、美的，外在的、内在的，最初的、最终的，而这本身并非是不同于“原则”的东西。因此，他认识他没有认识，他知道他不知道，他见证他没有见证。“塞斯”就被称作这种知识，因为其含义就是安拉的馈赠。他手中掌握着种类各异、关系有别的所有礼物的钥匙。安拉将他赠给阿丹，作为第一份礼物。安拉的礼物只能从他（阿丹）那里出来，因为儿子是其父亲的机密，他出自父亲，又回归于父亲。

对于其理智源自安拉的人而言，这种情形并不陌生。宇宙（生成界/الكون）间的任何礼物都是以这种方式产生的。因此，没有谁能从安拉那里得到任何东西，也没有谁能从自身之外得到任何东西，纵然事物的形式是多种多样的。并非每个人都能认识到这些，认识到情况是如此产生的，只有安拉民众中的有些人除外。当你见到能认识这些人，就要信赖他们，因为他们是至高的安拉之民众中的精粹和特殊者中的特殊者。任何一个具有揭示能力的人，当他看到一个形式带给他所没有的知识，给予他以前所不具有的东西，那么这个形式就是他自身（原型/عينه），而非别的东西。他正是从自己的树上，采摘知识的果实，例如，他与磨亮的身体相对的外在形式无非就是他自己，只不过他在其中看到自身之形式的那个处所或在场，因为这个在场之实在而带给他某方面的变化。正如，大的东西在小镜子中显现为小的，在长镜子中显示为长的，在运动的镜子中显示为运动的；有可能，由于某个特殊的在场，镜子提供了颠倒的形象；也有可能，提供的形象与显示的完全相同，因此形象的右方对着观看者的右方；或许也可能，右方对着左方，这是镜子反射时最通常的情况，是一般性的惯例。如果打破惯例，右方将对着右方，就会显现为颠倒。所有这些都源自那个作为显化场所所在场之实在的礼物，我们将这个在场比作镜子。因此，认识自己准备性的人便能认识自己的接受性。每一个认识其接受性的人，只有在接受之后才能认识其准备性，纵然他对此有大致性的认识。然而，理智薄弱者当中有一部分理论家，他们主张，只要确认安拉能为所欲为，便允许至高的安拉做违背智慧的事情或自相矛盾的事情。因此，有些理论家甚至退回到否认可能性，而确认依靠自身的必然性和依靠他者的必然性。识真之人确认可能性，认识它的在场，认识可能者，知道何为可能者，它源自何处，也知道

可能者本身是依靠他者而成为必然者，以及要求必然性的“他者”这一名称为何是正确的。唯有认识安拉者才能知道这些细节。

沿着塞斯一系，人类中最后一个被降生者将出世。他承载着自己的机密，他之后人类将不再有子孙，因此他就是子孙之封印。与他同胎的还有一个姐姐，先他出生，而他则随其后，且他的头挨着她的两脚。其出生地是在中国，其语言就是当地人的语言。不孕将在男女中蔓延，婚配很多但不能生育。他召唤他们趋向安拉，但得不到响应。当安拉带走了他以及那个时代的信士，剩下的人就如牲畜一般，不将合法视为合法，也不将非法视为非法。他们根据自己的本性行事，其欲望摆脱了理智和教法。因此，[最后的]时刻将降临在他们之上。

第3章 [安拉之] 言努哈之中的 “荣耀”^① 智慧之精华

要知道——安拉通过源自他的精神来援助你——在[如实认知]诸实在之人看来，对于神圣阙下而言，其不可比拟性（超越性/التنزيه）就等同于其规定性和限定性。^② 主张不可比拟性的人（超越论者），要么是无知者，要么是失礼者。这两类人滔滔不绝地讲述和主张这种理论，[其中]，相信诸律法的人是有信仰的（信士）。当他主张不可比拟性，并在不可比拟性上止步不前、别无所见的时候，他就是失礼的，他让真实者和众先知※成了说谎者，却没有意识到，反而想像自己获得了[众先知给予的]结论，但实际上他已与此失之交臂。他就如那些确信一部分、而不信另一部分的人一般^③，尤其是当他已经了解：当这些神圣律法的各种语言通过它们所表述的内容来表述至高的真实者时，它们传达给常人的只是根据[某个词]的基本概念，而传达给特殊之人的则是根据该词所有方面（含义）能被理解的每一个概念（مفهوم），无论在何种语言中，都应遵循该语言的规范（实际情形）。因为真实者在每一个受造物中都有[特定]的显现：他在每一个概念中都是显现者，但他又隐藏于每一个理解之外，而那些认为世界

① 荣耀（subbūh）是安拉的属性之一，意指他超越了任何不完善和缺陷。它与其同根词 musabbah 同义。

② Tanzih 指安拉与世界之间的不可比拟性，而 tashbih 则是二者之间的比拟性。不可比拟性对应着超越性，而比拟性对应于内在性。

③ 参见《古兰经》（4：150）：“有些人不信真主和众使者，有些人欲分离真主和众使者，有些人说：‘我们确信一部分使者，而不信另一部分。’他们欲在信否之间采取一条道路。”

是真实者之形式与自性的人，其理解则属例外。它（世界）就是显现者这一尊名。而且，在含义上他（真实者）就是显现之物的精神，因此他也是内隐者。所以，真实者与显现出的世界之诸形式之间的关系，就是掌控灵魂与形式之间的关系。例如，在人的定义中，需要考虑他的内外显（表/الظاهر）和隐（里/الباطن）的方面；每一个被定义者都是如此。真实者受到每一个定义的界定；人们无法对世界的所有形式都加以精确把握和彻底了解；而且，对其中每一个形式之定义的认识都只能根据认识者对那些形式所达到的〔认识〕程度。因此，真实者的定义是不可知的，因为只有认识了每一个形式的定义才能认识他的定义。而要实现这一点则是不可能的。

69 因此，真实者的定义是不可能的。

同样，那些主张安拉与万物相似性、否定其不可比拟性的人，他们也已然限制和限定了他，因此无法〔如实地〕认识他。而那些在认识过程中以笼统的方式同时主张不可比拟性和可比拟性（التشبيه）这两方面的人——以细分的方式是不可能的，因为无法彻知世界中的所有形式——已然以笼统的、而非细分的方式认识了他，正如他们是以笼统的、而非细分的方式认识他们自己一样。因此，先知※将认识真实者和认识自身联系在一起。他说：“认己者认己之主。”^①至高的安拉也说“我将在四方让他们看到我的许多迹象”，四方即你之外的东西；以及“在他们自身中”，他们自身即你自己；“直到他们明白”，他们即看到的人；“他是真实者”^②，即从你是他的形式、他是你的精神这一角度。你相对于他（真实者），就如同你的身体形式相对于你〔的精神〕；他相对于你，就如你具有支配性的精神相对于你的身体形式。^③你的定义包括你的外在方面和内在方面。因此，所剩下的形式，当支配它的精神离开它的时候，它就不再是人了。但就此可以说：它是人的形式，但它与木质的或石质的〔人的〕形式之间

① 这段圣训在苏非文献中常被引用，但在主要圣训集中却未曾发现。其意思是说，因为人包含了所有层次的实在，所以作为安拉的一个总的显现形式，人能够以认识自己的程度来认识安拉。

② 《古兰经》（40：53）。

③ 人像世界一样是安拉的一个显化之所。安拉会将其迹象显示给人，以便他能认识到世界和他自己无非就是神圣实在的显化之所而已。

没什么差别，用“人”这一名称来称呼他只是在比喻意义上、而非在真实意义上。真实者根本不可能离开世界的众形式。因此，神圣性的定义对它（世界）而言是真实意义、而非比喻意义，正如活着的时候人的定义那样。^① 正如人的形式之表（外显）以其语言来赞颂其精神、灵魂或支配者，安拉也让世界之形式通过其赞颂来赞念他。但我们却无法理解它们的赞念，因为我们无法彻知世界的一切形式。所有的形式都是真实者的言语（*الشيء/الشيء*），通过赞念真实者而言说着。因此，他说：“一切赞颂全归安拉，众世界的主”，即赞美的一切结果都归于他。他既是赞美者，又是被赞美者：（以下为诗文大意）

70

如果你主张不可比拟性，那么你就是在限定 [他]，

如果你主张比拟性，那么你也是在规定 [他]；

如果你 [同时] 主张这两者，那么你是正确的，

你是知识领域的伊玛目和领袖。

主张并列 [偶数] 者，即为举伴者，

主张独属专一者，即为认一者；

如果你 [主张] 并列为二，那么你要小心，不要主张比拟性，

如果你 [主张] 独属专一，那么你也要小心，不要主张不可比拟性；

因此，你不是他，然而，你又是他。

你能在一切事物本身之中看到他，既是无限的，又是受限定的。

至高的安拉说：“ليس كمثله شيء”（42：11），这意味着不可比拟性，

“وهو السميع البصير”（42：11），这意味着比拟性；

至高的安拉说：“ليس كمثله شيء”，这意味着比拟性、二元性，

① 这里神性（*uluhiyyah*）意味着，存在着一个神以及被神所支配的东西，正如主宰也需要被主宰的东西一样。作为世界中众形式之精神，安拉根据定义就是指“被神支配者”的神（神明）。当灵魂离开躯体后，人可以将躯体称作人，但若神圣精神离开了世界的众形式，它们就根本不可能存在。这就是为什么伊本·阿拉比要拿活着的人的身体作类比。

“وهو السميع البصير”，这意味着不可比拟性、独属单一性。

假如努哈能综合这两种方式对他的宗族进行召唤，他们便会响应他。^①他公开地召唤他们，然后又秘密地召唤他们。然后对他们说：“你们应当向你们的主求饶——他确是至赦的”（51：10）。他说，“我确已日夜召唤我的宗族，但我的召唤使他们愈加逃避”（51：5-6）。关于他的宗族，他提到，他们对于他的召唤充耳不闻，因为他们知道有义务要响应召唤。认识安拉者就会认识努哈在谈及其宗族时所指出的东西，即以谴责之舌赞扬他们；也会认识到，他们不响应他的召唤只是因为其召唤之中包含着 Furqān，而问题在于 Qur'ān、而非 Furqān。^② 专注于 Qur'ān 的人不会倾向 Furqān，即便它包含在 Qur'ān 之中。因为 Qur'ān 包含 Furqān，而 Furqān 却不包含 Qur'ān。因此，只有穆罕默德※独具 Qur'ān。这个群体是为世人而产生的最优秀的群体（3：110）。“ليس كمثله شيء”在一个事物中综合了两个方
71 “在夜间”召唤他的宗族，是就他们的理智和精神方面而言的，因为它们是不可见的。他也“在白天”召唤他们，是就他们形式和感觉之外显（表）而言。他没有在召唤中兼具类似于“ليس كمثله شيء”[这样的东西]，因此他们的内隐（里）就因为这个 Furqān 而远离了，故他们愈加逃避。而后，关于自己，他说，他召唤他们旨在掩盖（恕饶）^③ 他们，而非揭示给他们。他们从他※那里理解了这些。因此，“他们总是以指头塞住他们的耳朵，以衣服蒙住他们的头”（71：7）。所有这些都是他召唤他们所向的幔帐的形式，因此，他们以行动、而非以“我来了”[这句话]响应他的召唤。在“ليس كمثله شيء”中，即肯定了相似，又否定了相似。因此，他

① 参见《古兰经》第71章“努哈”。

② Qur'ān 原意为“诵读”指《古兰经》，而 Furqān 为《古兰经》的另一称呼，意为“辨别”。但在这一段中 Qur'ān 取其另一个词根含义“结合、联结”，Furqān 则为“分离”，意指安拉与世界相分离，意在强调其超越性。而 Qur'ān 则意味着将不可比拟性和比拟性结合起来，也就是说将超越性和内在性结合起来。

③ 动词 ghafara 具有掩盖罪过的含义，这与本段的象征意义相吻合。

(穆罕默德※) 在谈到自己时说, 他被给予了包容一切的言辞。穆罕默德※并未日夜召唤他的宗族, 相反, 他的召唤是在黑夜中的白昼以及白昼中的黑夜。因此, 努哈在其智慧中对其宗族说: 他就使丰足的雨水降临你们 (71: 11)。这是指在 [理解] 内在含义和思辨思想过程中的理智性知识; 并且以财产援助你们 (71: 12), 即将你们引领至他 (真实者) 那里的东西。当引领你们到他那里的时候, 你们就会在他之中看到你们的形式。你们之中谁想像自己看到他, 那么他实际上并未认识, 你们之中谁认识到自己看到自己, 那他就已经认识了。因此, 人被划分为没有认识者和认识者。“子嗣” (71: 21), 即他们的理性思想为他们自己产生的东西。对这一事实的认识依赖于直观 (见证/المشاهدة), 但与思维的结果相距甚远。“更加毁灭 (71: 28)。所以他们的交易并未获利” (2: 16)。因此, 那些在他们面前的东西离开了他们, 而他们想像那些是属于他们的财产。它 (这个问题) 在穆罕默德的追随者那里, [表现为] “你们应当分舍他所委你们代管的财产” (57: 7)。在努哈的追随者那里, 则 [表现为] “你们不要舍我而采取任何监护者” (17: 2)。因此, 这证实财产属于他们, 而安拉则具有对他们的监护权。他们被委托管理这些财产。故财产属于安拉, 因他是他们的监护者。因此, 财产属于他们, 但这是代管的财产。故此, 诚如提尔米基^① (愿安拉慈悯他) 所言, 至高的真实者是财产的拥有者。“那等人曾定了一个重大的计谋 (欺骗)” (71: 22), 因为召唤 [人们奔向] 至高的安拉, [实际上] 是对被召唤者的欺骗 (计谋/مكر), 因为安拉从一开始就并非不在场, 而 [被召唤者] 却被召唤 [奔向] 目标 (或最终被召唤)。因此, “我召唤 [人们奔向] 安拉” 就等于欺骗。^② “依据明证的” 则在于指明, 一切事物都属于他。所以, 就像他 [以欺骗来] 召唤他们一样, 他们也以欺骗来响应他。穆罕默德的追随者来到, 他知道, 召唤 [人们奔向] 安拉, 并非是就其自性 (本质) 而言,

72

① 呼罗珊著名的苏非和教义学家, 卒于 898 年。这里指他在《贤品之封印》一书中提出的问题。伊本·阿拉比在《麦加的启示》第 73 章中对这些问题做了详细的回答。

② 因为它隐含了祈求者和安拉之间的一种根本二元性。因为从绝对的单一性角度看, 受召唤奔向安拉向他祈求就意味着, 从一开始安拉就不在场, 而实际上祈求者和他的祈求都是安拉的显现。

而是就其尊名而言。^① 因此，他说：“那日，我要把敬畏者集合到至仁者的那里”（19：85）。所以，他使用了表示终点的虚词（即 *ila*），并将其与[至仁者]这个尊名相连接。我们知道，世界被包括在一个神圣尊名之下，该尊名必然使他们成为敬畏者。因此，在他们的欺骗（计谋）中，他们说：“你们绝不要放弃你们的众神明，你们绝不要放弃旺德、素瓦尔、叶巫斯、叶欧格、奈斯尔”（71：23）。如果他们放弃了众神明，那他们便因所放弃的那些东西而无法认识真实者，因为在每一个被崇拜之物当中都有真实者的尊容，知道的人便能认识，而不知道的人便无法认识。对穆罕默德的追随者而言，“你的主曾下令说：你们应当只崇拜他”（17：23），即他规定这样。认识者能认识到：是谁被崇拜；他显现在任何一个形式之中，以便被崇拜；分离（*التفريق*）或“多”（*الكثرة*），例如[人的]可感形式之中的肢体，或精神形式之中的内义官能（*القوى المعنوية*）。因为在每个被崇拜物之中，被崇拜的无非就是安拉。较低等级的人，是在其（那个有限的被崇拜物）中想像有神性的人。假如没有这种想像的话，他们就不会去崇拜石头或其他东西。因此，“你说：你们指出他们的名称吧”（13：33），如果他们指出他们的名称，则他们的名称便是树木、石头或星辰。若有人对他们说，你们崇拜谁，他们便回答说“一个神”，而不说“安拉”，也不说“那个神（*الإله*）”。较高等级的人，则不那样想像，而是说：这是神的显化之所（*مجلى*），应予以赞美，但不要局限于此。拥有这种想像的较低等级的人，他们说：“我们崇拜他们，只为他们能使我们亲近安拉”（39：3）。而较高等级的有识之士则说：“你们的神明是独一的神明，故你们应当只归顺他”（22：34）。在此则显现为，“你应当以喜讯传示谦恭者”（22：34），他们的自然（本性/*طبيعتهم*）之火已经熄灭。因此，他们说“神”，而不说“自然”。“他们确已使许多人迷误”（71：24），即他们用众多方面和关系使独一者成为多（*تعداد*），因而让其他人困惑。求你让压迫自己（灵魂）的人——这些人是被拣选者，他们继承了经典，属于三类人中

① 也就是说，人们为某事而祈求安拉时，总是考虑到他的某个特定尊名或属性，而非其没有限定的本质。

的第一类。他（安拉）让他先于中庸者和争先〔行善〕者^①——更加迷误，即穆罕默德追随者的困惑。“求你增加我对你的困惑吧”，“每逢电光为他们而照耀的时候，他们在电光中前进，黑暗的时候，他们就站住”（2：20）。困惑者具有圆周以及围绕着轴心的圆周运动，他不会偏离这个轴心。具有线性（直线）道路的人，则倾向于在目标之外去寻求某物，他对该物有一个想像，〔以为〕这个想像就是他所要达到的终点（目标）。因此，对他来说，有“从……〔开始〕”和“到……〔终点〕”，以及二者之间〔这样的情况〕。而圆周运动者并没有起点，否则，他就必须“从……〔开始〕”，他也没有终点，否则，他就要被要求“到……〔终点〕”。他有最完善的存在（发现、直觉/الوجود），他被给予了包含一切的言辞和智慧。“他们因为自己的过错”（71：25）。这些过错驱使他们，因此他们淹没在认知安拉的大海之中，而这就是困惑。“他们被投入烈火”（71：25），而这烈火就在水本身之中。在穆罕默德之人看来，“当海洋澎湃的时候”（81：6），即点火引燃炉灶。“除安拉外，他们不会发现有援助者”（71：25），因为安拉就是他们的援助者本身。他们将在他之中永恒地毁灭。假如他们将他们带上岸，即本性之岸，那么他将使他们从高品上坠落。尽管一切都归于安拉，都依靠安拉，实际上它们就是安拉。“努哈说：我的主啊”（71：26），而不说“我的神”（إلهي），因为主对他而言意味着稳固不变，而神则因为尊名而各式各样，因为“他每天都有事务”（55：29）。主就意味着形形色色之稳固不变，因为正确的只有他。“求你不要让一个在大地上”（71：26），他诅咒他们进入其内部。穆罕默德之人，“假如你们放下绳子，它将落在安拉上”。“天上的和地上的，都属于他”（2：255），当你被埋葬在其中，你们在其中，它就是你的时空。“我使你们复返于大地，我再一次使你们从大地复活”（20：55），因为有许多不同的面孔。^②“遮蔽者”（71：26）就是那些人，“他们总是以指头塞住他们的耳朵，以衣服蒙住他们的头”（71：7）。他们要求掩盖，因为他召唤他们旨在掩盖（恕饶）他

74

① 然后，我使我所拣选的仆人们继承经典；他们中有自欺的，有中和的，有奉安拉的命令而争先行善的。那确是宏恩（35：32）。

② Wujūh 或指安拉的属性，或指复活的灵魂的属性。

们，饶恕就是掩盖。“住留”（71：26）一个，以便益处能够普及，正如召喚能够普及一般。“你要留他们”，即召喚他们，并离开他们。“他们让你的仆民迷误”（71：27）^①，即让他们困惑，让他们离开仆民状态，而达到对主宰状态之奥义的理解。因此，在他们自己作为仆民之后，他们将认为自己就是主人。他们既是仆人又是主人。^②“他们不生育”，即没有产生，没有显现；“除非是不道德的（或破晓者）”，即显现被掩盖的东西的人；“以及隐藏者（悖逆的）”^③，即在显现之后又遮蔽显现之物的人。因为他们显现被遮蔽的东西，又在显现之后进行遮蔽。因此，观看者被困惑，不知道破晓者其破晓的意图，以及隐藏者其隐藏的意图。他们是同一个人。“主啊，我求你饶恕（掩盖）我”（71：28），即求你掩盖我，掩盖那进行显露的人，不要让他知道我的前定和境界品级，一如他不知道你的前定一般，你曾说“他们对于安拉没有真正的认识”（6：91）。“饶恕我的父母”（71：28），即结果离开其理智和本性的人。“饶恕进入我房屋的人”（71：28），即我的心。“且信道的人”（71：28），即相信其中的神圣信息，这就是他们的灵魂所言说的东西。“信士们”（71：28），即众理智，“信女们”（71：28），即众灵魂。“求你不要给压迫者增加”，指隐藏在黑暗帷幕之后的幽玄之人的黑暗。“除非是毁灭”，即毁灭（消亡），他们不认识自己，因为他们直观到真实者的尊容，却没有他们自己。在穆罕默德之人看来，“除他的尊容外，任何事物都要毁灭”（28：88），毁灭就是消亡。想要理解努哈之奥义的人，就应该登上努哈所在的天层。这些在我们的《摩苏尔的递降》（التنزلات الموصلة）有论述。安拉所说的是真理。

① 这里，作者将这节表面上责备犯罪者的经文解释为对追寻安拉者的隐秘赞扬。

② 困惑通常与在事物或自己之中发现神圣在场有关。此处，他谈到了过分强调安拉的内在性和人的神圣性的危险，因为这会将自己看作主宰。在这种状态下，人们或许会忘却他自己仍然是一个仆民而安拉是超越的和不可比拟的。

③ kāfir 通常指“不信教者”“隐昧信仰者”，此处一词强调的则是其词根含义“遮盖、隐藏”。

第4章 [安拉之] 言伊德里斯之中的 “圣洁”^① 智慧之精华

“高”（العلو）包括两种关系：即位置之高（مكان）和品级之高（مكانة）。^② 位置之高，如 [《古兰经》所说]：我把他提升到一个高的位置（19: 57）。最高的位置，就是天层世界之磨盘所围绕旋转的那个位置，即太阳天。伊德里斯（祝他平安）的精神境界（品级）即在其中。太阳天之

① Quddūs 与 muqaddas 同义，都源自词根 taqdis。字面含义为“被纯洁的”“被纯粹的”。作为专业术语，它意指使安拉纯粹化、神圣化，彻底摆脱一切无法达到其地位的事物，如可能的存在、需求、受造存在之不完善，也摆脱了一切相对于可能存在者而言被认为是完善的东西，因为安拉及其本质性（固有的）完善性高于任何的完善性，也比理智、理解或想像所能构想任何东西都要伟大。被归于其他事物的任何一种完善性最终都源自安拉的完善性。“圣洁的”是安拉最优美的美名之一。它比另一美名“受赞美的”要更为特殊，无论是在质上、还是在量上，因为它更大程度地强调了安拉的超越性和相异性。可以说，它意味着安拉的本质既超越了超越性或不可比拟性，也超越了内在性或相似性。“圣洁的”所表示的这种特殊的不可比拟性是“受赞美的”所不包括的。也就是说，它的程度要更强。努哈所宣称的不可比拟性与伊德里斯所说的不可比拟性，二者的差异在于，努哈的使命和精神感知对应于仅仅通过理智来宣称不可比拟性，而伊德里斯的说法则包含了理智和灵魂二者。伊德里斯进行了苦修直至其精神性支配了其物质本性和身体构造，他成为精神化，很大程度上脱离肉体而登霄升天。他与天使和精神相混合、相交往，以至于脱离了人的范畴。他曾 16 年不吃也不睡，变成了分离的理智而被升至天上。相较而言，努哈则具有较低的灵魂和精神，他娶妻生子，被称为“第二人祖”。因此，伊德里斯所说的不可比拟性其程度要更高更完全，因为他主张的不可比拟性就是安拉在自身本质之中的自我规定而言。因此，他超越了本性以及物质性事物的污染，使自己成为一个分离的理智，其肉体本性从他身上被完全消除。

② 本章主旨在说明两种优越性之间的差异，即伊本·阿拉比称作“位置之高”的“水平优越性”与称作“品级之高”的“垂直优越性”。前者指世界或宇宙位置中的崇高，后者则指精神境界上的崇高。

下有七层天，之上也有七层，而太阳天则可算作第 15 层。它之上 [的诸天是]：火星天、木星天、土星天、28 宿天、黑缎天即黄道天、库尔西天、阿尔什天；它之下的 [诸天是]：金星天、水星天、月亮天，以及以太、气、水、土四个星球。由于它是诸天之极，所以具有高的位置。至于品级之高，则属于我们，即穆罕默德之人。对于这种高，至高的安拉说：“你们是最高的，安拉与你们同在”（47：35）。安拉超越的是位置 [的高]，而非品级 [的高]。当我们这些干善功者的灵魂^①感到害怕的时候，安拉在 [提到与我们] 同在之后，紧接着说：他绝不使你们的善功无效（47：35）。善功寻求位置，而知识寻求品级。他为我们统一了两种高位（荣耀），即通过善功而得到的位置的高，通过知识而得到的品级的高。之后，为了超越对“同在”（المعية）的分有（الاشتراك），安拉接着说：赞美你至高之主的尊名！（87：1）即他超越了 [人与安拉对“同在”一词] 在意义上的分有。^②最令人惊奇的事物之一是，人——在此指完人——为最高的存在者，高只是以附属的方式归属于他，无论是位置的高、还是品级即地位的高。因此，他的高并不属于其自身（本质或许并不为其所固有）。^③他是通过位置的高和品级的高而成为高的。因此，高包括这两者。位置的高，如普慈者登上宝座（20：5），宝座（阿尔什）是最高位置。品级的高，如除他的尊容外，一切事物都要毁灭（20：5）；一切事物都要归于

76

① 这些干善功者，其精神道路基于今世上的行为，因为遵循这条道路的人也能认识到，在安拉和他们的行为领域之间没有可比性。他们承认，安拉与我们“同在”，只是就知识和精神而言，因为他绝不可能作为物体中的一员而与我们同在。这节经文所说他们的善功不会被消除，让他们打消了疑虑。行为或善功与位置、即有形之域相关。但他们的精神属于知识之域，因为行为的方式最终在其核心之中要具有知识。换言之，行为的水平道路之优点正在于它推动了知识的垂直道路上的精神旅行者。

② 这一句的意思是说，当提到“安拉与你们同在”的时候，这似乎表明：因为二者同在，所以安拉和人都具有高或崇高。然而，高或崇高对安拉而言是固有的、本质性的，对人而言则是被给予的、附属性的。二者之间有质的不同。所以，安拉又接着说“赞美你至高之主的尊名”，以表明他又超越了这种“同在”。也就是说，二者同在，所以都是高或崇高的，高或崇高的意思相同，能被安拉和人所分有，但却有质上的根本差异。

③ 完人是最高的存在者，是就其品级包含或统摄了一切品级而言。但完人的高并非本质性的高，而是因为位置和品级的高而成为高的。而这两种高是真实者通过尊名“高的”而显化给位置和品级的。本质性的高只为安拉所固有。

他（11：123）；难道还有另一个神与安拉同在？（27：60）当至高的安拉说，我把他提升至一个高的位置，他用“高”来修饰位置，而“当你的主对众天使说，我确已在大地上创造了一个代治者”（2：30），则是指品级的高。关于天使[中的易卜劣厮]，安拉说：“你是自大呢、还是原本就属于高[贵]呢？”（38：75）因此，他把“高”给予了天使。假如只因他们是天使便如此，那么所有的天使都会进入这种高的范畴。但这并非普遍情况，尽管他们都分有天使的定义。这时，我们便认识到，这种品级的“高”属于安拉。同样，人作为代治者，假如他们的“高”乃因其代治身份而为其所固有，那么它将属于每一个人。但情况也并非普遍如此，这时我们便认识到，这种“高”属于品级。

“高的（高者）”是最优美的尊名之一，那么，当只有他（安拉）存在时，他又在谁之上（或高于谁）呢？因为他是为了其自身（其本质）而高的。或者，当此物无非就是只是他的时候，他又是从什么[上升高的]？因为他的高是属于其自身的。从实存（الوجود）的角度看，他等同于实存者（الموجودات）。被称为“新生之物”（محدثات）的东西，其高性属于它们的本质，因为它们无非就是他。他（安拉）是高的，但并非是关系性（相对性/إضافة）的高，因为非实存的原型稳固地处于安拉之中，它们并未嗅到任何实存者的气息。尽管如此，原型却与实存者众多的形式相伴随。那个原型（真实者或实在）是一个总体，并在总体之中。因为“多”存在于尊名之中，它们是各种关系，是非实存的事物。[尊名的“多”]无非就是那个作为本质的原型。他是为其自身而高的，并非是通过关系。因此，从这种角度看，世界中就没有关系性的高。但存在的各个方面[在地位方面]却是相互竞争的。从多的方面看，关系的高就存在于一个原型之中。因此，就他而言，我们可以说：是他，又不是他。是你，又不是你。^①

① 此段展现了两种视角之间的瞬间性。第一种是绝对的单一性，第二种是现象的殊多性。伊本·阿拉比在两种角度中来回调整，就作为超关系性的安拉，和作为形式多样性之原则的安拉。就后者而言，安拉相对于他们而言就是[崇]高的。从第一种角度看，尊名和稳固的原型作为非实存的实在，被认为只是各种归属性或关系。而从后一种角度看，他们却是原型性的实在，世界上的具体实存者就是从中出现的。这两种角度根本上就可以被表述为“是他，又不是他”，“是你，又不是你”。

77 哈拉兹^①（愿主怜悯他）——他是真实者诸多尊容中的一个，是真实者言说自身之诸舌中的一个——曾说：至高的安拉不能被认识，除非是在对其的判断中同时具备相反项。因此，他是初、也是终，是外显、也是内隐。所以，他等同于所显现者，也等同于显现状态下的内隐者。除他之外，没有谁能看到他，也没有谁能对他隐匿。他是为其自身而显现者，也是对自身隐匿者。他就是被称作艾卜·赛尔德·哈拉兹的那个事物，也是其他新生者的名字。因此，当外显者说“我”的时候，内隐者却说“不”；当内隐者说“我”的时候，外显者却说“不”。这表现在每一个相反项之中，言说者是一个，他就是听者本身。先知※说：“他们自己（灵魂/أنفسها）所谈论的东西”^②，因为他们既是谈话者，又是这些谈话的闻听者，他们知道他们的灵魂所谈论的东西。原型是一个，性质则有所不同。无法不知道与此相似的东西，因为每个人都是从自身之中认识到它，因为他就是真实者的一个形式。^③

当数字通过“一”（الواحد）而在已知的等级中显现的时候，事情就变得含混起来。“一”能产生数，数也能阐明“一”。数的规定性只显现在被计数者之中。被计数者相对于数而言，或是实存的，或是非实存的。因为某物就感官而言是非实存的，但就理智而言则是实存的。因此，必然有数和被计数者，而且必定有产生这个东西的“一”，这个东西因此才能产生。如果每一个等级的数都是一个实在，如9，10，更小或更大，以至无限，那么，它们就不是一个总体（总和/مجموع），但它们仍不脱离“若干一之叠加”这一名称。二是一个实在（حقيقة），三是〔另〕一个实在，如此以至于达到这些等级所能达到的程度。尽管它们〔在作为若干一之叠加方面〕是一样的，但其中的每一个〔作为一个实在〕仍不同于其他。因为

78

① 巴格达的苏非，卒于899年。

② 《布哈里圣训》（2：15）辑录：“如果我的群体不说也不做，安拉便不会在意他们的灵魂所谈论的东西。”

③ 伊本·阿拉比在人对自身的认识与神圣实在中的诸多性质之间做了类比。一个人对自己说话，就是一个自我对自己说话。他对自己意识的体验象征着一与多的共在。当一个人说“我对自己说”的时候，显然有个“一”，这是“我”或“我自己”这样的词中所必然蕴含的东西。从另一个角度看，其中也必然蕴含着多，因为存在着的有“我”，意识活动，以及该意识之对象。

[若干一的] 叠加可以用来表述它们，我们便可认为[这些数的等级] 属于一个[能将它们统一在一起的实在]，并可以用它来对它们进行判断(或表述)。这种说法当中，会出现 20 个等级^①，且已进行了组合。因此，你仍可以肯定[从另一个视角看其本身曾被你] 否定的东西。^②

谁能理解我们关于数的理论，以及对它们的否定即是对它们的肯定，那他就能认识到，无可比拟的真实者就是具有比拟性的受造者，尽管受造者与创造者之间可以区分。因为创造者这一事实[从某个角度看]就是受造者，而受造者这一事实[从某个角度看也]就是创造者。所有这些都源于一个原型。不，甚至可以说，他是一个原型，也是多个原型。因此，思考你所看到的東西吧！“他说：我的父亲啊！请你执行你所奉的命令吧”（37：102）。因为儿子就等同于父亲。他明白所宰的就是他自己。他（安拉）用一个伟大的牺牲赎了他。因此，以人的形式而显现者以公羊的形式显现。因此，与父亲相等同者，以儿子的形式显现，不，甚至是以儿子的规定性而显现。“他从他之中创造了他的配偶”（4：1），因此他所婚配的无非是他自己。从他之中，有了他的伴侣和儿子。在数目上，这些事情都是一。那么，谁是本性，谁是从本性中显现者？我们没有看到，它因从它之中显现者而减少，或因显现者的非存在而增多。显现者无非就是它，它之所以不同于显现者，乃因对形式的判断（规定性/عليها）而形成的差异。因此，这个东西是冷而干的，那个东西是热而干的，二者是通过干而统一在一起，通过干之外的东西而有所区别。这个统一的东西就是本性，而且是本性状态的原型（真实者之实在）。因此，本性世界是一面镜子中的诸多形式；不，更是不同的镜子中的一个形式。所以，这里只有给思维造成涣散的困惑。而理解我所说之人，则不会困惑。如果他有更多的知识，那么这种困惑的发生只是由于处所的性质，而该处所就等同于稳固

79

① 即 1、2、3、4、5、6、7、8、9、10、20、30、40、50、60、70、80、90、100、1000。

② 复合（tarkib）是考虑数的一种二元方式。从一个角度看，每一个数本身都是一个实在，而从另一种角度看，它们又可以看作是 $1+1+1+\dots$ 。因此，3 的本质可以看作是 $1+1+1$ ，也可以看作一个独立的实在 3，并非仅仅是三个 1 的总和。

原型 (العين الثابتة)。^① 由于稳固原型，真实者才在显化之所中成为多种多样。他的规定性也才会成为多种多样。因此，他接受每一种规定性。规定 (判断) 他 (真实者) 的东西，无非就是他在其中显化的那个东西的原型。这里无非如此。

就此而言，真实者就是受造者，你们要思考；就彼而言，又非受造者，你们要记住；

谁理解我所说，其洞见就不会失去；唯有目光者能理解它；

他统一又分离，因为原型是一；也是多，不持久，也不飘散。

因此，本己的高者 (由于他自身/لنفسه) 就是完美的拥有者，一切实存性的事物以及非实存的关系都沉浸其中，因此，这些事物中的任何一个特点，无论是在习惯、理智和教法方面受赞扬的、还是受谴责的，都不可能脱离这种完美。它专属于安拉之所指 (سمى الله)。而安拉之所指之外的东西，都是他的显化之所或他之中的形式。如果是他的显化之所，那么在一个显化之所和另一个之间就必然存在着等级的差异。如果是他之中的形式，那么这个形式就等同于本质性的完美，因为形式就等同于其显现于其中的那个东西。因此，属于安拉这一指称的东西，就是属于这个形式的东西。不能说，它是他，也不能说，它不是他。艾卜·嘎希姆·本·盖斯^②在其《脱靴》(خلع) 中说：每一个神圣尊名都可以用所有的尊名来描述和修饰。这是因为，每一个尊名都指示本质，也指示一个适合他或他所要求的意义。因此，就其指示本质而言，它拥有所有的尊名，而就其指示一个独有的意义而言，它又有别于其他尊名，例如主宰、创造者、赋形者，等等。从本质的角度看，尊名就是所指称者，但就他所具有的适合于他的意义而言，尊名又不同于尊名所指称者。因此，如果你理解了高者就是我们所提到的东西，你就会认识到，他不是位置的高，也不是地位的高，因为地位的高属

80

① 一个人拥有的知识等级由其原型实在所决定，即他的稳固原型。它之所以被称作处所，是考虑到它是安拉所赋予实存之接受者。

② 安达卢西亚苏非，卒于 545 年。

于主事者，如苏丹、统治者、大臣、法官，以及每一个有职位的人，而无论他是否有能力适合这个职位。作为属性的高则不是这样，因为最有知识的人可能被具有统治地位的人所统治，纵使后者是最无知的人。因此，地位上的高者是附属性的，而非本身是高的。如果地位降低了，那他的高也要降低，但有知识的人则不然。

第5章 [安拉之] 言易卜拉欣之中的 “迷恋”^① 智慧之精华

密友 (الخليل) 之所以被称作密友，只是因为他渗透 (تخلله) 和包含了神圣本质所具有的一切属性。^② 诗人云：

“我已经渗透到我的精神之路当中，因此，密友就被称作密友。”

[这种渗透] 就如颜色渗透到有颜色的事物当中，因此偶性就在其实体的处所之中。这种渗透并不像处所与具有处所者 [之间的关系]。[密友之所以被称作密友]，或者，仅仅是因为真实者渗透到易卜拉欣形式之存在当中。对这个问题而言，[上述二者中的] 每一种判断都是正确的，因为每一种判断都有一个安居之所，判断借此而显现且不会有所逾越。难道你没有看到，真实者通过新生者 (المحدثات) 的属性而显现，他借此表述自己，既包括那些表示缺陷的属性，也包括那些受谴责的属性？难道你没有看到，受造物也通过真实者的属性而显现，从最初到最后，所有这些属性对它而言都是真实的，正如新生者的属性对真实者而言也是真实的一样。

- 81 “一切赞颂全归安拉”，即：来自每一个赞颂者与被赞颂者的赞美之回报也回归于他。“一切事物都回归于他。”无论是受谴责的，还是受赞颂的，都普遍适用。这里只有受赞颂者和受谴责者。

要知道，一个事物不会渗透到另一个事物中，除非它在其中被承载（作为谓词）。因此，主动名词“渗透者”为被动名词“被渗透者”所遮

① “迷恋” (hayamān) 是一种属性，拥有它的人从不会将其注意力局限于一个方向，也不会被一个特定的属性所区分。而是完全地转向其所爱，并被他所限制。

② 密友 (khalil) 和渗透 (takhallul) 具有共同的词根 kh-l-l。

蔽。这个被动名词就是外显者，而这个主动名词则是被遮盖的内隐者。内隐者是外显者的营养，就如水分渗透到羊毛之中，羊毛因此生长变长。如果真实者是外显者，那么受造者便被遮蔽在真实者之中。因此，受造者是真实者所有的尊名，是他的听、看、一切关系和感知。如果受造者是外显者，那么真实者便被遮蔽和内隐于受造者之中，因此，真实者就是受造者的听、看、手、脚，以及所有的功能，就如那则正确的传述所记载的那样。因此，假如[神圣]本质脱离了这些关系，他就不再是神明了。这些关系是我们的原型所产生的，因此是我们通过自己作为受神作用者的性质(مألوهيتنا)而使他成为神明的。因此，他不能被认识，除非我被认识。他(先知)※说：谁认识自身，谁才认识他的主宰。这是受造物中最认识安拉的人。一些智慧之人(哲学家)以及艾卜·哈米德^①主张，安拉可以在无须考虑世界的情况下被认识，但这是错误的。的确，[神圣]本质可以被认为是无始永恒的，然而，除非受神作用者被认识，否则就无法认识该[神圣]本质是神明。因此，受神作用者就是神明的证据。^②

之后在第二种状态中，揭示(الكشف)会给予你：真实者本身就是对其自身及其神性的证据；世界无非就是他在诸稳固原型之形式中的显化。没有这种显化，这些原型的形式就不可能实存；这种显化根据这些原型之实在和状态而分门别类(属或类/بتنوع)并具有形式(个别/يتصور)。当我们认识他是我们的神明之后，这些才产生。之后，另一个揭示接踵而至，它将我们在其(真实者)中的形式显现给你。在真实者之中，我们相互显现，相互认识，且相互区分。^③ 我们中的部分人认识到，这种[我们]

82

① 艾布·哈米德·穆罕默德·安萨里，伊斯兰历史上著名的苏非、教义学家、法学家和哲学家，卒于1111年。

② 安拉能够永恒地认识自己，但为了能认识作为造物主的自己，就必须存在着安拉能够成为其创造者的东西。正是因为世界作为造物主的对立面而成为神圣的标识，并依赖于造物主。因此，除了对自身的永恒认识之外，安拉还通过其无限可能的创造来认识他自己。

③ 在认识到安拉是世界的神明之后，人们开始认识到，一切事物无非是安拉自身的显化而已，是安拉自身在造物主和受造物的关系中指明了自己的神性。因此世界被带入虚无，而永远的消失浑化(fanā')在安拉之中。这样，认识主体就明白了其自身的虚无。在浑化之中，一切“殊多”都被不可摆脱的“单一”所征服，这种状态有时被称作“聚合”(jam')。这种认识之后伴随的是，认识到一切事物都通过安拉而永存(baqā')，这种状态又被称为“聚合之聚合(jam' al-jam')”。在浑化中，单一消除了殊多，而在永存中，殊多则反映在单一之中。

通过我们〔自己〕而认识我们〔的情形〕，发生在真实者之中。有部分人则不了解这种通过我们而认识〔的情形〕所发生的那个场域。我祈求安拉不要让我陷入无知者之列。通过这两种揭示，〔真实者〕对我们进行规定时无不是通过我们，不，是我们通过我们自己而对我们进行规定，并且是在真实者之中。因此，他说“因为安拉有断然的证据”，即针对被遮蔽者。当时，他们对真实者说，“你为什么要对我们如此这般这般做”，但这些并不符合他们的目的。“他们将大祸临头”（68：42），这就是灵知者在此所揭示的东西。因此，他们看到，真实者并未做他们曾祈求他所做的事情，这（真实者对他们所做的事情）源于他们自己，因为他无不是按照他们本身所是的那样去认识他们。因此，他们的证据被反驳，而所剩的断然证据则属于安拉。如果你问：那么至高的安拉所说“假如他意欲，他必引导你们所有人”（6：149）这句话的益处是什么呢？我们回答说，“假如他意欲”中的“假如”是一个表示不可能性的“不可能虚词（حرف امتناع）”，因为他所意欲的无不是事情本来所是的那样。但可能之物的原型可以在有关理性证据的判断中接受一个事物及其矛盾项；这两种理智可以思考的判断，其中任何一个都可以发生。这就是可能之物在其稳固状态下所经历的情况。“必引导你们”的含义是向你们表明：〔人类〕世界中的可能之物，并非每一个都被安拉开启其洞见之眼（عين بصيرته），以至于他可以按照事情本来所是的那样感知事情本身，因为他们之中有认识者，也有无知者。因此，他过去没有意欲，就不会引导他们所有人，现在也不会意欲。而“如果他（将）意欲”也同〔“假如他意欲”〕一样。那么，他现在意欲了吗？〔但实际上〕这是并不存在的情况。因为，他的意欲具有关系的单一性，即是一种依附于认识的关系，认识是依附于认识对象的一种关系，而认识对象就是你及你的状态。认识对认识对象并没有影响作用，相反，认识对象却对认识有影响作用。因此，它从其自身之中给予它在其原型之中本身所是的那个东西。神圣言说的到来仅仅是根据对话者们一致认可的东西，以及理性观点所给予的东西，而非根据揭示所给予的东西。因此，信士很多，但具有揭示的认识者却少有。“我们人人都有一个指定（已知）的地位”（37：164），这就是你处于稳固状态、以及显现于实存状态所凭借的那个东西。如果证实你具有存在（实存），那么〔情况〕便是如此。

如果证实，存在属于真实者、而非属于你，那么毫无疑问，属于你的规定性就在真实者的存在之中。如果证实，你是实存的，那么规定性（الحكم）无疑就属于你。^① 如果规定者是真实者，那么他就必定会将实存流溢给你，将属于你的规定性也流溢给你。因此，你赞美的无非是你自己，你谴责的也无非是你自己。而留给真实者的无非是对流溢出实存的赞美，因为这属于他、而非属于你。你凭借规定性而成为他的营养，他通过实存而成为你的营养。因此，限定你的东西也就限定他。而且，事物从他而来，到你那里去，也从你那里来，到他那里去。然而，你被称作被责成者。他不责成你，除非你根据你的状态和本身之所是而对他说道“请责成我吧！”而他不被称作被责成者，即被动名词。

他赞美我，我赞美他，他崇拜我，我崇拜他。

在一个状态中，我承认他，在原型中，我否认他。

他认识我，我否认他，我认识他，因此见证他。

他是富有的，我，帮助他，我让他幸福。

因此，真实者让我进入实存，因此我认识他，让他进入实存（发现他）。

就此，那则圣训传达给我们，在我们之中实现了他的目的。

84

当密友具有这种品级，以至于他被称为密友，他就会实施款待。伊本·麦萨拉会让他同米卡伊尔一起掌管给养。通过给养，他滋养被给养者。当给养渗透到被给养者的本质，那么除了渗透之外其中不会留下任何东西。因为营养运行在被营养者的所有部分，但这里并没有任何部分，因此必然会渗透到所有的神圣之境，它们可以用诸尊名来表示，尊大崇高的

① 规定（hukm）指让一个事物成为其所是，指定和显现一个本质。那么，什么是规定或控制一个事物之所是的东西？对此问题可以从两方面进行回答，即从安拉的角度以及从存在物的角度。因为一切存在都属于安拉，而你的稳固原型是存在中的一个可能者，不可能是它之外的东西，在此意义上讲是它规定了其所是，因此规定就属于你自己。然而，同时，终极地看又是安拉进行着规定。因此，你规定着你之所是，但正是安拉赋予万物以存在，这种对存在之流溢的需求正是安拉之外一切事物的特征。

他的本质就借此而显现。

我们属于他，正如我的证据所证明的那样；我们也属于我们。

他所拥有的，无非是我们的存在；我们属于他，正如我们依赖我们。

因此，我有两面，他和我；他并非通过我而拥有我。^①

然而，在我之中有其显现之所；因此，我们属于他，他就如容器。

① 每个人都有一方面，他是其自身；也有另一方面，他无非就是神圣本身。在此意义上，人具有两个“我”，但安拉只有一个至高的“我”。

第6章 [安拉之] 言伊斯哈格之中的 “实在”智慧之精华

赎回先知的，难道不是宰牲献祭吗？公羊的咩咩鸣叫能同人的晃动抽泣相提并论？

伟大的安拉称赞它是为了关心，我们和他，但我并不知道其中的分量。

毫无疑问，牛驼的身躯更大，但却赶不上公羊作为献祭的牺牲。

但愿我能知道，公羊的小身躯本身如何能代替普慈者的代治者。

难道你不知道，其中的事情是有序的，是实现利益而减少损失的？

85

没有什么受造物比矿物更高，其次是植物，就其等级和分量而言。

植物之后是具有感觉者，所有这些都认识其创造者，通过揭示和明确的论证。

而被称作人的东西，却受到理性、反思或因袭信仰的限制，

赛哈尔以及像我们一样的契真者都提到了这些，因为我们和他们处于善行的品级。

见证了我所见证的事物的人，就会说出我在秘而不宣和公开宣扬方面的主张。

你不要注意与我们观点相左的言论，不要在荒野上播撒谷粒。

他们是聋子和哑巴，这是受保护者在《古兰经》明文中对我们耳朵所提到的。

要知道，安拉援助我们，也援助你们。安拉的密友易卜拉欣（祝他平安）对他的儿子说：“我确已在梦中看到我宰你做牺牲”（37：102）。梦是想像之场域（حضرة الخيال）^①，但他却未做解释。在梦中，公羊以易卜拉欣之子的形式显现，而易卜拉欣则信以为真梦。他的主宰用一个伟大的牺牲从易卜拉欣的想像中赎了他，在安拉看来这就是对他梦景的解释，而他并未意识到。在想像之域的形式显化，需要另一种知识。通过这种知识，安拉借这种形式所意欲的东西才能被领悟。难道你没有看到安拉的使者※关于释梦问题对艾卜·伯克尔所说的话：“你部分是对的，部分是错的。”艾卜·伯克尔请使者让他认识他什么地方是对的，什么地方是错的。但使者并未这样做。^②当安拉召唤易卜拉欣的时候，对他说：“易卜拉欣啊，你确已证实了那个梦景”（37：105），但并没有说：你确认梦景中的是你的儿子。因为他没有解释这个梦，而是按照表象来理解所看到的東西。而梦景是需要解释（التعبير）的。因此，尊大者说到“如果你们是解梦的人”（12：43）^③。解梦的意思是说，可以从所见之外的形式转换成另一个东西。因此，黄牛就〔代表〕丰年和荒年。假如他确信梦景中的〔内容〕，就会宰杀他的儿子。但他在梦景中证实的只是，〔所看到的〕那个东西就是他的儿子。而在安拉看来，那无非是以其子形式〔出现的〕那个伟大的牺牲。因此，他用它赎了那个发生在易卜拉欣心智当中的东西。但在安拉看来，这本身就不是真的赎回。感觉赋予了牺牲的形式，而想像赋予了易卜拉欣之子的形式。假如他在想像中看到了公羊，那么他就应将其解释为他的儿子或其他东西。因此，安拉说：“这确是明显的考验”（37：106），即明显的或外在的检验，也即对知识的检验。难道他不知道梦景之域是需要

① 伊本·阿拉比将广义的“想像”称作“无限的想像”（*al-khayāl al-muṭlaq*），用以表示一切存在之情景；将中介性的想像世界称作“间断的想像”（*al-khayāl al-munfaṣil*），因为它独立于观看者；将与想像功能相联系的灵魂称作“连续的想像”（*al-khayāl al-muttaṣil*），因为它与观看的主体相联系。

② 参见《布哈里圣训》（91：47）。

③ 参见《古兰经》（12：43）。国王说：“我确已梦见七头胖黄牛，被七头瘦黄牛吃掉了，又梦见七穗青麦子，和七穗干麦子。侍从们呀！你们替我圆圆这个梦。如果你们是会圆梦的人。”

解释的吗？因为他知道，想像之域也要求解释。但他疏忽了，没有履行这个领域的义务，因此原因，他相信梦景是真实的。圣训传述线索的研究者伊玛目塔基·本·穆哈莱德^①也曾如此。他听到一则他认为是真实的圣训，使者说：“谁在睡梦中看到我，谁已经在清醒中看到了我，因为撒旦无法扮成我的形式（形象/صورتی）。”而塔基·本·穆哈莱德在梦景中看到先知，并且先知给他奶喝。于是，他确信梦景是真实的，他呕吐，便吐出了奶。假如他解释他的梦景的话，这里的奶就是知识。因此，安拉剥夺了他的很多知识，就跟他所喝的量一样。难道你没有看到安拉的使者※在睡梦中被给了一杯奶：“我喝了它，结果从我的指甲中溢了出来，然后我把剩下的给了欧麦尔。”有人问道，安拉的使者啊，你如何解释它？他答道：知识。他并未按照他所见到的东西的形式而将它看作奶，因为他知道梦景的领域，知道他需要解释。人们知道，感觉可以看到的先知※的形式已经葬在了麦地那，但其精神形式和其精妙（لطيفته），是任何一个人都无法看到的，无论是在别的任何一个人之中、还是在他自身之中。每一个精神都有这样的归宿（都是这样的）。因此，在睡梦中，先知的精神以他去世时的身体形式形象化地对他表现出来，没有任何间断。从以身体形式——与先知被葬[时]相似——出现的其精神的角度看，这就是那个[在梦景]看到的穆罕默德※。撒旦不可能以其※身体的形式而显形，因为有安拉对观看者的保护。因此，以这种形式看到先知的人，就从他那里得到了他所命令、禁止及告知的一切，正如在今世的生活中从他那里得到的教法判断，它们是根据[经训]明文，或是表义，或是笼统[的含义]、或其他东西（文字的任何组成部分）中能证明这些东西的文字。如果[在梦景中]先知给予他任何东西，这个东西都是要诉诸解释的。如果离开梦景而进入感觉、也正如在想像中一样，那么这个梦景就没有（无须）解释。而易卜拉欣和塔基·本·穆哈莱德所依靠的就是这种数量[很少的]梦景。因为梦景具有两个方面，而且安拉通过对易卜拉欣所做和所言让我们懂得，那种礼节属于圣品之所赐，那么当我们在梦景中看到以某个形式

87

① 安达卢西亚圣训学家，卒于889年。

而出现的至高的真实者——尽管理性的论据 (الدليل العقلي)^① 拒绝它——我们就会认识到，我们将这个形式解释为教法形式下的那个真实者，无论是考虑到观看者的状态，观看时的处所，或二者兼而有之。如果理性的证据没有拒绝它，我们将按我们所看到的那样保留它们，正如我们在后世以同样的方式看真实者。普慈的“一”在每一个住所中都有隐藏的形式和显现的形式。

如果你说这是真实者，那么你说的是对的。如果你说是另一回事，那么你就是解释者。

他的规定性并非是在一个处所、而不在另一个处所之中，但他却是通过真实者而旅行在受造者中。

当他显现给眼睛的时候，理性却通过所坚持的论证而加以拒绝。

真实者在理智〔所满意的〕显化之所中被接受，也在被称作想像的事物中被接受，而健全的眼睛〔则在一切处所中看到真实者〕。

艾卜·叶继德说，在这种境界中，假如宝座及其所囊括的东西在灵知者心中的每一个角落发生亿万次，他都不会感知它。这是艾卜·叶继德在有形世界中的能力。而且，他说，如果其实存 (وجوده) 为无限的东西被假定，其实存终结，并伴随着那个在认识者心中每一个角落赋予其实存的原型，那么，他不会在其认识之中感知到这些。这就证明了，心包容着真实者。^② 即便如此，它不能被描述为可满足的。假如能充实的话，它就会被止渴。艾卜·叶继德已经谈到过这些。我们通过如下言语了解了这种境界：

啊，在自身之中创造万物者，你统摄了你所创造的东西，

你在你〔的知识〕之中创造了无终止的存在的东西，因此你是狭窄的，也是宽广的。

假如安拉已经创造的东西在我心中，那么它璀璨的黎明将不会显现。

① 理性的论据指不可比拟性的维度，它通常与教法和理性推理相联系。

② 指安拉所说“我的天地无非包容我，但我诚信的仆民之心则不然”。

包容真实者的人，对受造物而言就不会狭窄。怎么会如此呢？啊，倾听者。

通过想像 (الوهم)، 每一个人都能在其想像官能 (قوة خياله) 中创造仅仅存在于想像之中的事物。这是通常的情形。通过意志力，认识者 (灵知者/العارف) 在意志力的处所^①之外创造了具有实存的东西，但意志力持续地维持着它。对它的维持、即维持意志力创造的东西并不会成为意志力的负担。如果认识者突然疏忽了维持他所创造之物，那么这个受造物将会变为非实存，除非认识者已经掌握了所有的场域而绝无疏忽，且必定见证了某个场域。当认识者通过其意志力创造了他所创造之物，且包容了 [所有的场域]，这个受造物就会以认识者的形式显现在每一个场域中，众形式也会变得相互维持。当认识者疏忽了某个或某些场域，而见证了这些场域中的某一个，并维持着其中他所造之物的形式，那么，通过他在这个没有疏忽的场域中维持这一个形式，所有的形式都会得到维持，因为疏忽从未普遍适用，无论是对普通人，还是精英。这里，我已经泄露了一个机密，安拉之民一直嫉妒像这样的机密的显现，因为其中包含着对他们宣称是真实者的反驳。真实者并未疏忽，但仆民必定疏忽了某些事情，而不是另一些事情。就其维持着他所创造之物而言，他能够说“我是真实者”^②，但他的维持并非像真实者那样的维持，我们已经做出了明确的区分。就其疏忽了某个形式及其在场而言，仆民就已经与真实者相区分了。[仆民]区分 [于真实者] 是必然的，尽管他仍旧通过维持其中的一个形式——在他没有疏忽的在场之中——而维持着所有的形式，故这是一种包含式的维持。但真实者对其所造之物的维持并不像这样。相反，他对每一个形式的维持是特定的。关于这个问题，我被告知，除了这本书之外，没有任何人在著作——包含我的，或其他人的——中论述过它。因此，它就是时代中独有的奇珍，因此要格外当心，不要疏忽它。至于那个场域——你在其中伴随着那个创造物的形式而保持在场——它就如那部经典 (《古兰经》) 一般，

89

① 即意志力的发源地——人的灵魂。

② 指著名苏非殉道者哈拉智的名言：“我是真实者 (ana al-ḥaqq)。”

90 安拉在其中说道“我在天经里没有遗漏任何事物”（6：38）。因此，它包含了已经发生的和尚未发生的事情。只有其灵魂中拥有聚合（Qur’ān/قرآن）的人才能认识我们所说的东西。至于那个敬畏之人，安拉已经让他成为一个区分（准则/فرقناً）。这就如我们所提到的那个关于仆民凭借什么而有别于主宰的问题。这个准则是最高准则。

有一个时刻，毫无疑问，仆民便是主宰；另一个时刻，仆民就是仆民，没有任何谎言。

如果他是仆民，他通过真实者而成为宽广的；如果他是主宰，他生活在困苦中。

作为仆民者，他看到了自己的灵魂本身；毫无疑问，他的希望变得宽广。

作为主宰者，他看到了一切受造物；它们要求他，从王权和威权之场域。^①

他本身无法提供他们所要求的东西；因此，你看，一些认识者为此而哭泣。

你要做主宰的仆民，而不是其仆民的主宰；以免因有关联而被投入烈火和燃料。

① 分别指物体世界和中间世界。

第7章 [安拉之] 言易斯玛仪之中的 “崇高” 智慧之精华

要知道,“安拉”这一尊名之所指,是本质上的“单一的东西”(أحدي بالذات),也是由众尊名构成的一个“全体”(整体/كل)。每一个实存者从安拉那里只有一个特定的主(人),它不可能拥有那个[尊名构成的]全体。^①至于神圣的单一性(真一/الأحدية الإلهية),没有一个事物涉足其中,因为不能说,某物属于其中的每一个,某物属于其中的另一个,因为真一不能被分成部分。他的真一性是一个潜在的[被命名为安拉者或全部尊名]之总体(总和/مجموع)。^②

幸福的人就是在他主那里受喜悦者,这里(存在之中)只有在他的主那里受喜悦的人,因为他的主保持着对他的主宰性(ربوبيته)。在他的主那里他是受喜悦的,所以他也是幸福的。因此,萨赫尔^③说,主宰性有一个机密,它就是你(你的原型),与每一个原型交言。假如他消失,那么

① 人的实在之外的每一个具体实存者,从安拉这一尊名所命名者那里——就他是一个整体和总体而言——都只有一个尊名,专门来支配它,这就是众多神圣方面中的一个个别或特定方面。它不可能具有所有的尊名和方面,因为每一个实存者都是一个具体的尊名的显现之所,无论这个尊名是一般性的(共相性的)、还是个别性的(殊相性的)。这个尊名就是具有某个属性的本质,而非具有全部属性。因此,它的主就是一个特定的尊名,尽管安拉就其本质的单一性而言是众主之主。

② 即被命名为安拉者,其真一就表示他是全部尊名之总和,而尊名就是以潜能的形式存在于神圣本质中的众多具体的主。“他的全部或整体”中的代词是阳性的,是就被命名者而言,因为在某种角度看,众尊名就等于被命名者。

③ 即著名苏非萨赫尔·图斯塔里。

- 91 主宰性也会失效。因此，他在句中放入了“假如”一词，这是个表示不可能性的不可能虚词。既然它没有消失，那么主宰性也不会失效^①，因为任何原型都不会具有实存，除非是通过它的主。原型是永恒存在的，因此，主宰性就永远不会虚妄。每一个受喜悦者都是受喜爱的，这个受喜爱者所做的一切也都是受喜爱的。因此，它们（存在中发生的或被作为的每一个东西）都是受喜悦的。因为原型没有所为（行为），相反，在它之中〔所显现的〕行为属于它的主。因此，原型对将行为归于它而感到满意。因此，它对在其中的和从其中所显现的其主宰的行为表示喜悦。这些行为之受喜悦乃是因为，每一个行为者和制造者都喜悦其行为或所造。他给予其行为和所造以本来所应得的权利。因此，“他给每一个事物以创造，并加以引导”（20：50）。即他指明，他给予每个事物以创造，既不可增也不可减。易斯玛仪因为了解了我们所提到的这些东西，所以在其主宰那里就是受喜悦的。与此相似，每一个实存者在其主宰那里都是受喜悦的。

根据我们的解释，尽管每一个实存者在其主宰那里都是受喜悦的，但不能必然得出：在另一个仆民的主宰那里也是受喜悦的。因为易斯玛仪接受的主宰性，仅仅来自整体^②，而非其中之一。从这个总体之中，被指定给它（任何一个实存者）的只是与之相符者，那便是它的主。任何一个实存者接受其主宰都不是就真实者的真一性而言的。因此，安拉之民拒绝在真一层次^③的显化。因为，如果你是通过他而看到这种显化，那么他就是在观看自身，〔而不是观看你〕。因为他仍旧是通过自身而观看自身的。如果你是通过你自己而观看他，那么真一将因为你而消失。如果你是通过他和你而观看他，那么真一也将消失。这是因为，“你观看他”之中的代词“你”，并不是被观看者本身。因此，必然存在着某种关系，它要求两

① 伊本·阿拉比认为，主宰要成为主宰，就需要有被主宰的事物即主宰的对象。这里，事物的原型就被认为是主宰的对象，而主宰则是与此原型相对应的安拉的尊名。没有原型就不会有主宰关系，主宰性不会消失，乃因原型本身不会消失。它们通过作为其主宰的众多尊名而持存着，并作为它们之所是。

② 指尊名之整体，即众主之主。

③ aḥadiyyah（真一）指安拉本身的单一性，与 waḥidiyyah（数一）相对，后者指作为尊名和属性的安拉，是安拉本质的第一次自身限定或规定。

个事物，即观看者和被观看者。因此，真一就会消失，即便他只是通过自身而看到自身。人们知道，在这种描述中，他既是观看者，又是被观看者。只有当喜悦者的所有行为通过受喜悦者、并在其中显现时，受喜悦者无限制地[在所有的主人那里]成为受喜悦者^①，才是正确的。

易斯玛仪优越于其他原型，因为真实者将其描述为“他在其主那里是受喜悦的”。同样，对每一个安宁的灵魂都可以说，“回到你的主那里去吧！”（89：28）因此，命令它回归，只是回到那个召唤它的主那里，因此，它在那个整体（所有的主）当中认识它的主，而且是喜悦地和受喜悦地。因此，“你应当进入我仆民的行列”（89：29），是由于他们具有这个品级。这里提到这些仆民，他们每一个都能认识其至高的主，并局限于他，而看不到其他人的主宰，尽管[众主宰的]原型（实在）只是一个（أحدية العين）。这必定如此。“你进入我的乐园吧”（89：30），它是我的遮盖。我的乐园（与“遮盖”一词同根）无非就是你。因此，你用你的本质（本身）遮盖了我。因此，只有通过你，我才能被认识。正如只有通过我，你才会存在。因此，认识了你的人就认识了我。我不被认识，则你也不会被认识。当你进入他的乐园，你就进入你自身之中，你就认识了自己，但这是另一种认识，不同于你通过认识自身而认识你的主宰。因此，你拥有两种认识：一种是认识他，但从你的角度而言；另一种因为他而认识你，但是从他的角度、而非从你的角度而言。

你是仆，你是主；（你是主）是由于那个人。在那种[认识中或状态下]，你是他的仆。

你是主，你是仆；（你是仆）是由于那个人，他在其言谈中有一种许诺。

每一个信条（也可理解为许诺）都有一个个人来拥有；一个信条就会让他摆脱其他信条的约束。^②

① 指完人的原型，他显现了所有的尊名与属性，因此在众主之主那里是唯一受喜悦的。

② 关于每个个体都有其特定主宰的观点与“信仰之神灵”有关。信仰是多样的，有一些是相互矛盾的，相互否定的，因为不同的个体有不同的“主宰”。

安拉喜悦他的仆民，因此他们是受喜悦者。他们也喜欢他，因此他也是受喜悦的。这两个在场之域相互面对，就像相似者之间相互面对一样（既相互统一又相互区分）。现在，相似者成为相反者，是因为两个相似者之间没有统一（يَجْتَمَعان），[而没有统一]正因为它们之间没有区分。这里只有区分，因此也就没有相似。^① 因此，在存在之中没有相似，也没有相反。存在是一个实在。事物不会与自身相反。

除真实者外，没有剩下任何东西，也没有任何存在者（受造者）。

没有被联系者（目标），也没有区分。

直观的证据带来了这些，但我没有看到；通过我的眼睛，我只看到他本身，当我看的时候。

“这是畏惧安拉者所有的”（98：8），乃因他认识了区分。实存着的众原型（众人）对认识者所带来的东西的无知，已向我们指明这种区分。因此，区分已经在仆民当中产生，也在众主人之间产生。^② 假如区分不产生的话，一个神圣尊名就需要从所有方面进行解释，通过另一个尊名之被解释。“使之荣耀者”不能通过解释“使之卑贱者”等尊名而得以解释。但从真一的角度看，它（使之荣耀者）就是它（使之卑贱者），正如你在谈论每一个尊名时所说的，它既指示了本质，也指示了从这个尊名自身而言的它的实在。被命名者是一个东西，从被命名者的角度看，使之荣耀者就是使之卑贱者。但从它自身及其实质的角度看，使之荣耀者就不是使之卑贱者，因为在理解每一个的过程中，所理解的概念是不同的。

不要看真实者，当你让他脱离了受造者；

① 人们可以从本质的角度看待实在，根据事物是什么或不是什么来观看它们，也可以将它们看作是与其他事物不同的一个一个的单个实在。相似蕴涵着两个彼此相似的东西，因此便引入了“殊多”。

② 一些人忽视了区分和单一这两个维度，而真正有知识的人则认识到这一点。他们因知识层次的不同而不同，他们的等级本身是其主宰（即掌管他们之存在的那些尊名）之等级与区分的结果。

不要看受造物，当你用真实者之外的东西来让他穿戴；
 让他不可比拟，也让他具有相似性，你要处在诚实的位置上。
 如果你意欲，你要在聚合之中，如果你意欲，就要在分离之中。
 通过这个整体——如果每一个都显现——，你获得成功。
 不要浑化，不要永存，不要产生浑化，也不要产生永存。
 启示给予你并非与其他人有关，你也不要给予 [其他人]。

赞颂是通过真诚的允诺，而非通过真诚的威胁。神圣的场域（神圣的临在/الحضرة الإلهية）要求受赞扬地赞颂本质，因此通过真诚的允诺、而非真诚的威胁来赞颂它，而且，是通过忽略 [威胁] 来赞颂。“你绝不要以为安拉对他的使者爽约”（14：47）。他没有提到“他的威胁”。相反，他说，“我赦宥他们的罪恶”（46：16），尽管他已经警示过这些 [罪恶]。他赞扬易卜拉欣，认为他是真诚于允诺的。对于真实者而言，这种 [提出威胁的] 可能性已经消失，因为可能性 [是否变为现实] 需要有一个使之发生倾斜的因素（决定性因素/المرجح）。

只有真诚于允诺者还存在，在真实者的威胁中并未看到有一个原型。

如果他们进入苦难之所，他们就会乐在其中，且有明显的享受。

[明显不同于] 永恒乐园中的享受，但事实是一个，二者之间，当显化的时候，有明显的差异。

它（苦难之所中的享受）被称作惩罚，是由于食物的甘甜，这对他就如表皮一般，而表皮是保护者。^①

① 惩罚和甘甜源自同一词根 ‘-dh-b。可以解释为，惩罚是表皮，而内在是甘甜的。

第8章 [安拉之] 言叶尔孤白之中的 “精神” 智慧之精华

宗教 (الدين) 有两种，一是在安拉那里的宗教，一是在被至高的真实者教导的人以及被这种人教导的人那里的宗教。因此，在受造物那里有一种宗教，安拉已经提到它。在安拉那里的宗教就是他所拣选的那个宗教，他赐予其超越于受造物宗教的品级。至高的他说，易卜拉欣和叶尔孤白都曾以此嘱咐自己的儿子说：“我的儿子们啊！安拉确已为你们拣选了这个宗教，所以你们除非成为归顺者，否则不可以死”（2：132）。也就是说，除非是服从他，否则不可死。“宗教”^① 一词带 [定冠词] 艾利夫和俩目，表示确指和特指。因此，它是一个已知的、确指的宗教，正如至高的安拉所言：“的确，在安拉看来这个宗教确是伊斯兰”（3：19），伊斯兰即顺从 (الانقياد)。这个宗教就意味着你的顺从。源自至高的安拉的东西就是律法，你要顺从它。因此，这个宗教就是顺从，那么判令就是至高的安拉为你们设立的律法。谁具有顺从的性质，服从安拉为其设立的律法，他就在实践这个宗教，并使其成立，即使其确立，就如你让拜功成立一样。因此，仆民就是使宗教确立者，真实者就是制定教法判断者。因此，顺从就等于你的行为，宗教就源于你的行为。你只有通过源自你的东西才会幸福。正如你的行为为你确立幸福一样，同样，只有他的行为才确立神圣的尊名，他

① dīn (宗教) 一词源于动词，意为“欠、对……拥有权力、服从于……”。如我们将在后文看到的，它还有习惯或习俗之义。

的行为就是你，是被新生者 (المحدثات)。^① 通过他的影响，他被称作“神明”，通过你的影响，你被称作“幸福者”。当你实践了宗教，顺从他为你制定的东西，至高的安拉会把你安置在如他一般的位置上。在我们解释了安拉提及的受造物那里的宗教，如果安拉意欲的话，我将就此对其中有价值的东西展开说明。整个宗教都属于安拉，都源自你，而不是他，除非是根据根本^②的东西。

至高的安拉说：他们自创出家制 (57: 27)，这是智慧的法令，但那个为人们所知的使者，并未从安拉那里、并通过传统中所知的特定道路为大众带来这些。当智慧和显现在其中的利益在神圣教法设立之目的方面符合神圣的教法判断时，安拉会认为它们就是源自他所设立的东西，而安拉并未明令他们做这些。在他与他们的心之间，当安拉从他们没有意识到的地方开启了慈悯和关爱之门，就让他们在心中赞美他们所设立的东西——他们借此来寻求安拉的喜悦——尽管他们所依据的并不是众所周知的来自神圣教导的圣品之道。因此，他说：他们没有关注它。那些人，他们设立了它，它为他们而设立，“应该关注它”，“除非是为了寻求安拉的喜悦” (57: 27)，他们就是像这样相信的。“我已经给了那些信仰”它“的人们”以他们的回报。他们中的很多人，即被设立了崇拜的功修的那些人，是堕落的，即他们脱离了对它的顺从和履行对它的义务。谁不顺从它，宗教的设定者就不会通过让他喜悦的东西而顺从他。但这个事物（神圣的工作）要求顺从，可以这样解释，承担责任的人^③，或是通过协调配合而顺从的，或是违背的。因此，对于协调配合和服从的人来说，就无须多言，因为它是明白的。至于违背者，由于支配着他的违背之举，他从安拉那里要求两种事物中的一种，要么是赦免和宽恕，要么是对此负责。而且，二者必居其一，因为这个事物本身是真实的。在任何情况下，真实者因仆民

96

① 神圣尊名例如“造物主”或“给予者”要求受造物和接受者的存在。同样，宗教则要求负有责任的主体以及他所做的或忽视的行为的存在，其存在反过来会导致幸福或不幸。

② “根本”意味着一切行为的最终源泉是安拉。

③ 承担责任者 (Mukallaf) 指理智健全、身体健康的成年人，因此在法律上和宗教上对其行为承担责任。

的行为和所经历的状态而顺从于仆民都是正确的。^① 因此，[仆民的]状态就是具有影响力的因素。这里，宗教就是报应，即通过令人高兴或不高兴的东西来进行补偿。令人高兴的事情，即“安拉喜悦他们，他们也喜悦安拉”，这就是通过令人高兴的东西来报应。而“你们中谁不义，我就要让他品尝重大的惩罚”（25：19），就是通过令人不高兴的东西来报应。“他赦免他们的罪过”也是一种报应。因此，宗教就是报应是正确的。同样，宗教也是伊斯兰，而伊斯兰等同于顺从。因此，顺从于令人高兴的事物，以及不令人高兴的事物，顺从即是报应。这是关于这个问题的表义的语言。至于它的奥义和内义（سرہ و باطنہ），则是在“真实者的存在”这面镜子中的显化。只有可能者的本质（或本身）在它们所处状态下所给予的东西才能从真实者那里返回到可能者。因此，它们在每一个状态下都有一个形式，他们的形式各不相同，乃因它们的状态各不相同。显化之不同乃因状态之不同。因此，发生在仆民身上的作用，是根据他之所是。除他之外，没有谁能给予他好的东西，也没有谁能给予他与好相反的东西。相反，他是其自身的恩赐者，也是惩罚者。因此，让他惩罚他自己，赞美他自己。因为他在对于他们的认识中有断然的证据。因为认识依随认识对象。

在类似问题中，超越于此的奥秘在于，可能者从根源上讲就是非存在^②，而存在无非就是真实者的存在，只不过其方式是根据可能者本身以及原型状态下所是的那些状态。因此，你会知道，谁感到惬意，谁感到痛苦，以及每一个状态所伴随的东西，它因此被称作惩罚和刑罚。对于善和恶而言，这都是许可的，但习惯上将与善相关的称作回赐，而将与恶相关的称作惩罚。因此，宗教就被称作或解释为回归，因为他的状态所要求或所追求的东西返回到他身上。因此，宗教就是回归。有诗人云：“正如你的迪尼来自她前面的 Umm Huwayrith (أم الحويرث)”，即你的回归。回归

① 从一个角度看，违背或不顺从是一个人之稳固原型的表现，安拉通过赋予违背行为以存在而“顺从”受造物。从另一个角度看，惩罚则是做出违背行为的人的结果，他们因为灵魂中的坏念头而应该甚至需要这种惩罚。这两种角度并不会相互取消，实际上是从时间的角度和永恒的角度对同一实在的表达。

② 这里的非存在（‘adam）指非显现的状态，而非绝对意义上的非存在即纯粹的虚无。

(习惯或常道/العادة)^① 在理智上的概念就是事物本身回到它的状态。回归的这个理智上的概念并不在报应和存在之中，因为回归就是重复。但回归确是一个可思的实在。[可感的] 形式之中存在着彼此相似（即“多”）。我们知道，载德在人性上（الإنسانية）等同于欧麦尔，但人性并不会重复[成为多]，因为假如人性重复的话，就会成为多。而人性是一个实在，一个东西自身不会变为多。我们也知道，在个体性（الشخصية）方面，载德不等于欧麦尔。因此，载德这一个体不同于欧麦尔这一个体，尽管个体性存在是通过二者之中的个体性而变成现实的。因此，关于感觉，我们认为它回归是由于这种相似性，但关于正确的判断，我们并未说[人性]的回归。因为，从一方面看，没有回归，从另一方面看，却有回归；正如，从一方面看，没有报应，而从另一方面看却有。报应也是可能之物状态中的一种，认识到这种情况的人忽视了一个问题，也就是说，他们忽视了按照所应该的那样去澄清它，而不是说，他们对此问题无知，因为它属于支配受造物的前定之奥义。

要知道，就如说医生是自然的侍者一样，同样也可以说，众使者及其继承者是整个神圣命令的侍者。实际上，他们也是可能者之状态的侍者。他们的服侍是他们的原型在稳固状态下所经历的所有状态的一部分。因此，你看，这是多么令人惊奇啊，但是，这里所要求的这个侍者，只有当他所服侍者要么通过状态、要么通过言语来命令时，他才停下来。因此，只有当医生根据对自然的支持而行动时，说医生是自然的侍者才是正确的。因为，自然给病人的身体一种特有的体液（مزاجاً）^②，所以他就被称作病人。假如医生服侍帮助它，就会因此加重病症。他阻止它以获得健康——健康也是源于自然——，只能是通过产生与这种体液相反的另一种体液。因此，[如果在病人身体中不能帮助自然的话]，这个医生就不是自然的侍者。他要成为自然的侍者，就只能是：他只有通过自然来改善病人的身体，来改变这种体液。就自然而言，医生所做的是从一个特定的方面、而非普遍的方面（即改善病人的身体），因为在类似问题上普遍的方

98

① ‘adah 一词既可以表示习惯，也可以表示回归某物或某物的复活。

② mizāj 指人身心状态之平衡，通常指四体液的平衡。

式并不正确。因此，这个医生是进行了服侍，但并非服侍于自然。同样，使者和继承者服侍真实者，而真实者在两个方面规定了被责成者的状态。

因此，事情的运作，根据真实者意志的要求来自仆民一方，真实者的意志也根据其认识之要求而依随于仆民，而真实者的知识也根据认识对象从其自身所给予的东西而依随于仆民，这只有通过它的形式才显现。使者和继承者是通过意志而服侍于神圣命令，而非服侍于意志。使者通过服侍于神圣命令而拒绝被责成者，是为了寻求受责成者的幸福。假如他服侍于神圣意志，他就不会告诫，尽管告诫只能通过它即意志。因此，使者和继承者是后世所有灵魂的医生，当安拉命令他时他就顺从于安拉的命令。因此，他思考至高的安拉的命令，思考至高的安拉的意志，于是便看到了安拉命令他，通过与其意志相反的东西，尽管只有他所意欲的东西才存在。因此，命令才存在。他意欲命令，所以命令才产生。他并不意欲他命令被命令者的事物产生，因此，它就不从被命令者那里产生。这（命令，但被命令的东西并未产生）就被称作违背和反叛（مخالفة ومعصية）。使者是传达者。对此，他说，“胡德章”及其姐妹章节已经让我头发花白，因为它们包含了这样的话，“你应当按照天命而遵循正路”（11：112）。因此，
99 “你应当按照天命”让他头发花白了。因为，他不知道是否他被命令做符合意志的东西，于是它（被命令的东西）就产生，或者，被命令做违背意志的东西，于是它便不产生。^① 安拉揭示其洞见之人，能按照可能之物之原型在稳固状态下本来所是的那样来感知它们，在这种情况下，他就能根据其所见来判断（安拉之意志在意志对象发生之前）。除这等人之外，没有谁知道安拉意志之决断，除非是在意志对象发生之后。这种情形属于不连续的某些时期的某些个人。他说，“我不知道什么东西将发生在我和你们身上”（46：9）。他公开承认了帷幕（遮蔽真实者）。其目的（揭示的目的）无非是说他只是在某些特定事情上有所了解罢了。

① 这里，伊本·阿拉比讨论了 irāḍah 的两种含义。在其他地方他还用 mashiyyahh 和 irāḍah 分别来表示。安拉的意志可以从两方面来看，一种是赋予存在的命令，一种是指令式的命令。前者将存在赋予稳固的原型，而后者是受造物秩序中的令行禁止。

第9章 [安拉之] 言优素福之中的 “光明” 智慧之精华

这种光明的智慧，就是它的光展开在想像的在场之域，在天道之人（أهل العناية）看来它是神圣启示的最初开端。阿伊莎——愿安拉喜悦之——说，最先给使者ﷺ的启示是真梦（الرؤيا الصادقة）。他看到真梦时它无不是像破晓一般出现。^① 她〔解释〕说，其中没有任何隐藏。她的知识就到达这里罢了。这种状态对他持续了六个月，之后，天使来到他身边。她并不知道安拉的使者ﷺ曾经说过，世人皆在睡梦中，死而后醒。^② 在这场睡梦^③中所见到的一切都属于此类^④，尽管状态有所不同。她所说的“六个月”过去了，而实际上，他在今世上的整个生命就这样度过了，即这只是睡梦中的睡梦。他所提到的任何东西都属于此类（睡梦中的睡梦），它被称作想像世界（عالم الخيال）。^⑤ 因此，它〔需要〕解释，即本身具有某种形式的事物，以别的形式显现。因此，解释者可以从睡梦者所见之形式，转到事物本身所是的那个形式，如果解释者正确的话，就像知识以奶的形式显现。在诠释过程中，他（先知）从奶的形式过渡到知识的形式。因此，他

100

① 参见《布哈里圣训》（1：3）。

② 尽管这则圣训经常被引用，但却未出现在主要的圣训集中。有人则将其归之于阿里。

③ 即上述所说世人皆在睡梦中，实际上指常人的清醒状态。

④ 即先知的六个月的真梦中所见，需要解梦。

⑤ 想像包括绝对意义的和相对意义的。尽管我们通常在相对的想像之中即梦境中解释我们的日常清醒经验，但伊本·阿拉比认为其实这也是一种梦境，也需要解释。对它的解释是必需的，因为在事物的本性之中，拥有某些形式的实在以不同的实在模式和不同的形式而显现。

诠释说，即他说：这个奶的形式被解释成知识的形式。

之后，当先知※被传达启示时，他就〔进入幽玄而〕隐蔽于通常的可感事物，于是他被裹盖，对跟前的人隐匿起来。但这些被消除之后，他又被重归〔原来的状态〕。因此，他对它（被启示之物）的感知，仅仅发生在想像的在场之域，但他却不被称作睡眠者（做梦者）。同样，当天使对他显现为人形的时候，这也来自于想像的在场之域，因为他并不是人，他只是天使，但进入了人的形式。具有真知的观看者会解释它，以便达到他真实的形式。因此，他说，“这是哲卜利勒，他来到你们跟前教授你们的宗教”。他还对他们说，“你们把那个人带回我这里”，他将其称作人，是因为他借以显现给他们的那个形式（即以人的形式）。而后，他说，这是哲卜利勒，也是从形式来考虑的，即把这个被想像化了的人解释为〔天使的〕形式。因此，他说这两句话都是正确的。对于感性的眼睛中看到的那个实体或东西而言，〔将哲卜利勒说成是人〕是正确的。而说“这是哲卜利勒”也是正确的，因为毫无疑问他是哲卜利勒。

101 优素福（祝其平安）说，“我确已看到十一颗星，以及太阳和月亮，我看到它们向我叩头”（12：4）。即他以诸星的形式看到其兄弟，而以太阳和月亮的形式看到其父亲和继母。这是从优素福的角度看，假如从被观看者的角度看，其兄弟们以星星的形式显现，其父亲以太阳，继母以月亮的形式显现，则是他们的意愿。因为他们并不知道优素福之所见，优素福的这种感知在其想像的府库之中。当他告诉叶尔孤白时，叶尔孤白便知道了这些。于是便对他说，“我的儿啊，你不可将你的梦景告诉给你的兄弟们，以免他们设计欺骗你”（12：5）。之后，他为儿子们开脱这种欺骗，将欺骗与撒旦联系在一起，而这种做法无非就是欺骗。因此，他说，“撒旦对于人确实是明显的敌人”，即显现敌意的。此后，在别的事情中，优素福说，“这就是对我以前的梦景的诠释，我的主已经将它变为现实”，即将其显现在感觉之中，而此前则以想像的形式出现。既然先知穆罕默德※说，世人皆在睡梦中，那么优素福所说“我的主已经将它变为现实”，就如同一个人在睡梦中看到：他从所见的梦景中醒来，然后对它加以解释。他并不知道他仍旧在这场睡梦本身之中。因此，当他醒来，说“我看到某物，我看到某某，例如‘我醒来，然后将梦景解释为某物’”。这种情况与

[上述所说睡梦中的睡梦]类似。因此，你要思考穆罕默德※的感知与优素福的感知是何其不同，优素福在最后说，“这就是对我以前的梦景的诠释，我的主已经将它变为现实（真实）”（12：100）。现实（真实）的意思是说，成为感性的或可感的东西。它（在想像的在场之域中所见之物）只能是可感的东西，因为想像所给予的东西永远都是可感的，此外的东西都不属于它（想像之范围）。

因此，你看（思考），穆罕默德※继承者的知识是多么高贵啊。如果安拉意欲的话，我将通过优素福那穆罕默德式的言语来解释你所理解的有关这个在场之域的那句话。^①因此，我们说，要知道，“真实者之外的事物”所指称的东西亦即“世界”这一名称所指的东西，相对于真实者而言就如同影子相对于个体事物，它就是安拉的影子。世界是安拉的影子，就等于将[关系性或附属性的]存在归于世界，因为影子毫无疑问在感觉上是存在的。但是，[影子要存在，就只能]当这里（感觉之中）有这个影子显现于其中的某物时[才行]。以至于，如果你假设这个影子显现于其中的某物不存在，那么影子就会成为可思的东西，而不存在于感觉之中。而且，它是潜在于影子所归属的那个个体事物的本体（本质或本身）之中。这个被称作“世界”的神圣影子，其显现的处所只能是可能事物之原型（أعيان الممكنات），这个影子就展现在它们之上。因此，你根据展现于影子之上的这个本质之存在，来感知这个影子。但正是通过“光”他的这一尊名，这种感知才产生，这个影子才以不可见和未知的方式展现在可能事物的原型之上。难道你没有看到，影子接近黑色指示着其中的隐藏，这是由于影子和影子所归属者（真实者）之众个体事物（世界）之间有关系上的距离。纵使事物更白一些，其影子仍然一样。难道你没有看到，当山远离观看者的视觉时就显现为黑色，但其本身并不是感觉所感知到的那种颜色，其原因无非在于距离。就如天空的蓝色一样。因此，这些都是不发光的物体由于距离而在感觉上所产生的效果。同样，可能事物之原型也是不发光的，因为它们是非存在的，尽管它们具有稳固性，但却不具有存在（实存），而存在就是光。然而，距离会使发光物体在感觉上变小，这是距

102

① 即先知所说，世人皆在睡梦中，死而后醒。

离造成的另一个影响。因为感觉只能将物体感知为小的体积，而它们本身要超过那个度量，在量上要更大些。正如，通过论证可知，太阳在体积上是地球的160倍，但在感觉上只有盾牌大小。这些也都是距离造成的结果。

因此，世界被认识的程度只能达到影子被认识的程度，而对真实者的未知程度，也相当于对产生这个影子的事物的未知程度。因此，就它（世界）是他（真实者）的影子而言，世界是可认识的；就这个影子的拥有者之中的那个事物——影子从其中展现——之形式是未知的而言，真实者也是未知的。因此，我们说，从一个方面看，真实者对我们来说是已知的（可知的/معلوم），从另一个方面看则是未知的（不可知的/مجهول）。“难道你没有看到你的主如何延伸影子（即外在存在，也就是世界）吗？假如他意欲，也能让影子静止”（25：45-46），即让影子潜在于他之中。他说，
103 真实者一显化给可能事物，影子就会显现。^① 因为影子就像某些可能事物一样仍处于〔非存在状态〕，而〔外在〕世界中的〔具体〕原型^②并未对这些可能事物显现。“我以太阳为其证据”（25：45），证据即我们所说的“光”那个名称，感觉会确证它（即光是证据）。因为，没有光，影子就不会有任何原型（指外在的存在）。“然后我逐渐地收回阴影”（25：46）。他将影子收回于他，乃因那是他的影子，因为显现源于他，“一切事物也要回归于他”（11：123）。

因此，它（世界的存在）是他（真实者的存在），而非其他东西。因此，我们感知到的任何每一个东西，都是真实者在可能事物之原型中的存在。因此，就真实者的自性（他性/هوية）而言，它（感知到的东西）就是他（真实者）的存在。而就其中（感知到的东西）形式的差异性而言，它（感知到的东西）就是可能事物之原型。正如影子这一名称不会因为〔世界中〕形式的多种多样而离开它（世界或归属于世界的那种存在）一样，世界或真实者之外的东西这一名称也不会因〔世界中〕形式的多种多样而消失。因此，就“世界作为影子”〔这一性质〕（或影子性）的单一

① 也就是说，真实者对可能事物之显化只是为了让影子显现，因为，没有前者，后者就是不可能的。

② 这里的“原型”指具体的原型，即世界中的具体事物，而非是指原型实在意义上的稳固的原型。

性而言，影子就是真实者，因为他既是[数一意义上的]一，也是[真一意义上的]一。就形式的多而言（指他承载着世界中的众形式），他（真实者）也就是世界。因此，你就理解和确认了我为你解释的东西。但事物按照我给你提到的方式进行着，世界就是一个被想像的东西，没有真实的存在，这就是想像的含义，也就是说，你想像到外在的、自立的事物，外在于真实者，但它本身并非如此。难道你没有看到，在感觉上，影子与影子从中伸展开来的事物之间是相连的，它不可能与这种相连分离开，因为事物不可能与其本身相分离。因此，你要认识你的原型，你是谁，你的自性是什么，你与真实者是什么关系，为什么你是真实者，为什么你是世界、是之外的东西，是其他，等等诸如此类的词语。

关于这种知识，有知识的人分成不同的等级，有知识的人，以及更有知识的人。就个别的影子而言，真实者就有大、有小、有纯粹的或更纯粹的，就如玻璃阻隔观看者一般，就此而言，光被染有玻璃的颜色，但实际上它本身并没有颜色，但[真实者让]你看到是这样，以作为你的实在与你的主宰在一起的一种例子。如果你说，光由于玻璃是绿色的而是绿色的，那么你是正确的，你的证据就是感觉。如果你说，光不是绿色的，它没有颜色，因为论证提供给了你，那么你仍然是正确的，你的证据是正确的理智的思考。这就是从影子中延伸出来的光，影子就等同于玻璃，因此，它（这种染色了光）因为玻璃的纯度而成为有光亮的影子。同样，真实者的形式在我们当中实现者（المتحقق）中的显现，要强于在其他事物中的显现。^①因此，对我们中的一些人而言，真实者是他的听觉、视觉、一切官能和肢体，这是根据传自真实者的教法已经提供的证据。尽管如此，影子本身仍是存在的，因为“他的听觉”中的代词仍然归于他（仆民），但他之外的仆民却不是这样。因为这个仆民与真实者之存在的关系比其他仆民更近。

当事情按我们所说的发展时，要知道，你就是想像，而你所感知到的

① 玻璃是影子乃因其不同于光，但它是明亮的，因为它透明故能透光。其明亮是借自本源的光。同样，每一个人就其不是安拉而言，也是影子，但他也是明亮的，因为他的心能透过安拉之光。在这样的人之中，安拉的形式会更强烈地显现。

一切你认为这“不是我”的东西，也都是想像。整个〔影子性的或依附性的〕存在都是想像中的想像。而真正的存在只是安拉，尤其是就其本质和本身（原型）而言，而非就其尊名而言，因为尊名都有两种所指：一是指他本身（原型）或被命名者本身。另一个就是它所指的、该尊名借以同另一个尊名相分离和区别的那个东西（属性）。因此，“宽恕者”同“外显者”和“内隐者”的差距是很大的，“初”和“终”之间的差异也是很大的。〔以下的事实〕已经向你显现：通过那一个东西，每一个尊名都等同于另一个尊名，也通过那个东西，每个尊名又不同于另一个尊名。由于它（尊名）等同于他（真实者），所以尊名就是真实者；由于尊名不是真实者，所以它是我们已经涉及的那个想像的真实者。赞美他，除他之外没有什么能指明他，他的存在仅仅依其自身。存在（الكون）之中，惟有真一（一性/الأحدية）所指示的东西。而在想像之中，惟有“多”所指示的东西。因此，谁同多站在一起，谁就同世界、神圣尊名以及世界中的众多名称在一起。谁同真一（一性）站在一起，谁就同那个就其本质而言无须世界的真实者在一起。^①当本质无须世界时，它（这种无须）就等同于〔神圣〕本质无须尊名与他之间的关系，因为，他的尊名就如指示神圣本质一样，也指示另一个被命名者（指概念），而这个被命名者使得尊名的影响或迹象（即世界）成为现实。^②就其本身（原型）而言，“你说，安拉是一”；就我们依赖他而言，“安拉是永恒的”；当我们〔生〕，就他的“自性”而言，“他没有生”；同样，“他也不被生”；同样，“没有任何物是他的匹敌”。这是对他的描述（性质、属性）。惟有他的本质可以说是“安拉是一”，在我们看来，“多”是通过其已知的描述（属性）而显现的。我们生，我们也被生，我们依赖他，我们彼此相似。这个“一”（الواحد）超越于这些描述，他无须它们，一如他无须我们一样。属于真实者的这些关系惟有这章经文，即“伊赫拉斯”章。它正是为此而降示。

因此，就要求我们的神圣尊名而言，安拉的一性就是蕴含多的一性。

① 至高的本质、存在和单一为一方，无限的尊名、形式和想像为另一方。相对于真实单一的实在而言，殊多只是在想像的意义上才是真实的。神圣尊名也只有相对于世界而言才能被思考，因此它们也是“想像的”。

② 因为尊名指示着性质，他们必然指示着存在物的性质，这就是作者在此想要表达的意思。

就其无须我们和尊名而言，安拉的一性就是原型（本质）的一性。艾哈德一名可以称呼这两者。故要知道这些。真实者不会让影子存在，让它展现在左右，除非是作为你的证据（指示），以指示你以及真实者，以便你能认识你是谁，你与他的关系是什么，他同你的关系是什么；这样，你就能认识，从何处或者从哪一个神圣之实在，安拉之外的东西可以被描述为是普遍或整体上需要安拉的，从关系的角度它们相互之间彼此需要；你也能认识，从何处或从哪一个实在，真实者可以被描述为无须人类，无须众世界，而世界也可以描述为“无须”、即一部分无须另一个部分，但这个方面〔实际上〕与其一部分需要另一部分〔这样的方面〕是同一的。因此，毫无疑问，世界对原因的需要是本质上的，而其最重要的原因就是真实者的因果作用（سببية）。世界需要的这种因果作用并不属于真实者，而是神圣尊名。神圣尊名，其每一个都是世界所需要的，它或是来自世界中与其相似者，也来自真实者本身。被需要的那个尊名无非就是安拉。因此，他说：“世人啊，你们是需要安拉的，而安拉是富足无需的，是值得赞美的”（35：15）。人们知道，我们相互之间是有需求的，因为他们的名就是安拉的尊名，因为毫无疑问是需要他的，我们的原型实际上无非是影子罢了。因此，他是我们的自性，又不是我们的自性。我们已经为你准备好了道理，你要注意！

106

第10章 [安拉之] 言胡德之中的 “单一” 智慧之精华

正道属于安拉，对一切 [受造物] 都显而无隐。

有他（安拉）的原型（本质或实在），在小的和大的 [事物] 中；也在对 [内隐的] 事物无知和有知者当中。

因此，他的慈悯遍及万物，无论是卑微的，还是强大的。

“没有一种动物不归他管辖。我的主确是在正路上的”（11：56）。因此，每一个行走之物都行走在笔直的主宰之途。因此，在这方面它不是受谴怒者，也不是迷误者。正如迷误是一种偶性（عارضاً），神圣的谴怒也是一种偶性^①，[谴怒的] 归宿是指向遍及万物的慈悯，因为慈悯是先于 [谴怒] 的。真实者之外的任何东西都是能动之物，因为它们是有精神^②的东西。并不存在依其自身而能动的东西，动只能依靠自身之外的东西。因此，它的能动是根据一种依附性，即依附于那个处于正道者。因此，只有通过走在上面，道路才能成为道路。

当受造物对你顺从，因为真实者也已向你顺从。

① “偶性”通常用来翻译‘araḍ，但此处用的是‘arid一词。该词不仅具有偶性、偶然之义，而且有从外部而成为某个实体的偶性这种意味。

② 根据伊本·阿拉比的世界观，每一个事物都能以某种方式而具有生命，因为它们都有一个精神的方面。作为神圣尊名的各种表现，万物都分有神圣的生命。

尽管真实者对你顺从，或许受造物却不顺从。

我关于他的话，你信以为真，因为我所有的话就是真实的。

在[受造的]存在(世界)之中，并没有一个存在物，[如]你所见，是具有理性。^①

眼睛(视觉)不能看到受造物，除非受造物的实在(自身或本质)就是真实者。

然而，真实者储存在受造物之中，因此，受造物的形式就[像]容器一样。

要知道，安拉之民所获得的品尝性的神圣知识，根据官能的不同而有所不同，这些知识从官能中产生，尽管官能可最终归结到一个单个的实在(原型)，因为至高的安拉说：我是他的听觉，他借此而听，我是他的视觉，他借此而看，我是他的手，他借此抓握，我是他的脚，他借此行走。因此，他提到，其自性等同于那些器官，而这些器官就等同于仆民。因为，自性是一个，而器官则是不同的。每一种器官都有一种特有的品尝性知识，它源自一个单个的实在(原型)，根据器官的不同而不同。就如同水一样，它是单个的实在，但由于地段的不同其味道也不同。因此，其中有清甜的淡水，也有苦咸的盐水。在所有情况下，水的实在并未发生变化，尽管味道有所不同。这种智慧就属于“脚”的知识，即至高的安拉针对遵守经典之人的饮食所言：“从他们的脚下”(5: 66)^②。这个作为[正]道的道路，是为了在上面进行或行走，而行走只能使用脚才行。只有这种品尝性的知识才能[让人]目睹通过行正道者之手而抓住前额。因此，我将驱逐犯罪者(19: 86)，即那些人，他们应该具有这种地位(境界/المقام)。安拉通过西风将他们驱赶至这种地位，让他们毁灭，远离自己的灵魂。他(安拉)抓住他们的前额，风——即等同于他们具有的欲望——

① Nuṭq 本义为“说话”，在哲学中通常译为“理性”，被视作人的灵魂的一部分，人借此而有别于其他动物。此处，伊本·阿拉比使用该词或许并没有太多的哲学意味。

② 参见《古兰经》(5: 66)。假若他们遵守《讨拉特》和《引支勒》和他们的主所降示他们的其他经典，那么，他们必得仰食头上的，俯食脚下的。

108 驱赶他们到地狱，即他们所想像的那个距离。当驱赶他们到这个地方，他们存在于“临近”（القرب）本身之中，因此，距离消失了，被命名为地狱的东西对他们而言也消失了。从应得的角度看，他们获得了“临近”的享受，因为他们是犯罪者。

从恩赐的角度看，他并未给予他们那种品尝性的愉悦的地位。他们得到它（那种地位）只是由于他们的实在所应给予他们所经历的那些行为。在这些行为中，他们奔走在主的正道上，因为他们的前额〔被抓在〕具有这种性质的人手中。因为他们并非是依自己而行走，他们只是被强制而行走，以至于达到临近。“我们比你们更接近他（死者），但你们没有看到”（56：85）。只有他能看见，因为他被揭开了遮盖，因此他的视觉就是锐利的。临近并不为某些死者专有，而排除了另一些，也就是说，临近并非专属于幸福者，而排除了不幸者。“我比他的命脉更接近他”（50：16）。它并非专属于某些人，而排除了另一些人。在神圣的传述中，关于对仆民的神圣临近并没有任何隐瞒。没有什么临近比“他的自性等同于仆民的肢体和官能”这句话更临近了。仆民无非就是这些肢体和官能，因此，他（仆民）就是在想像性的受造物中的那个被见证的真实者。因此，在信士、揭示和发现（الوجود）之人那里，受造物是可思的，而真实者则是可感的和可见的。^①而这两类人之外的其他人，在他们看来，真实者是可思的，受造物是可见的。他们就好像苦咸的盐水，而前一种人就像清甜适于饮用者的淡水一般。因此，人分为两类：一类是行进在他所认识的道路上，他知道道路的终点，因此对他而言这是一条正道。另一类人是行进在他所不认识的道路上，他不知道道路的终点，而这正是后一种人所认识的道路。

因此，认知者是以洞见之方式向安拉召唤，而非认知者则以因袭和无知的方式。这是源自最低等的人的特殊知识，因为脚是人最低的部位。比它更低的东西在它之下，那无非就是道路。谁认识了真实者等同于道路，他就能如事物本身所是的那样认识事物，即：你行进或旅行在他（真实者）——他是伟大崇高的——之中，因为惟有他是被认识者，即他等同于

109

① 可思的和可感的，实际上是指抽象的和具体的。对契真之人而言，安拉不仅是观念，而且也是具体的实在。

存在、行进者和旅行者。因此，惟有他是认识者，那么，你是谁？你要认知你的实在和你的道路。事实通过解释者（实际上就是他自己）之舌已经向你显明，如果你理解的话。^① 它（即解释者之舌）就是真实者之舌，惟有理解正确的人才能理解之。真实者有很多关系和不同的方面：你难道没有看到胡德的民众阿德人，他们如何说：“这是会降给我们雨水的云”（46：24）。因此，他们对至高的安拉做善意的思考。当他（真实者）的仆民思考他时，他就是[他们所善意思考的]那样。因此，真实者以这句话为他们打比方。他告诉他们在“临近”方面更为完满和崇高的东西，因为当给他们降下雨水时，这就是大地的福分，是对种子的灌溉。他们只有经过长时间才能获得这雨水带来的收获。因此，他告诉他们：“不然，这是你们要求早日实现的，这是狂风，其中有痛苦的刑罚”（46：24）。他用风来指示其中具有的舒适。正是通过这种风，他让他们感到舒适，摆脱这些黑暗的殿宇，崎岖的道路以及漆黑的夜幕。在这风里有刑罚，即当他们品尝时所享受的甜美的事物，但这种甜美是事物又将他们与熟悉的事物分离而让他们感到痛苦。因此，刑罚实施给了他们，这一事物（即这一结果）比他们所想像的要更接近他们。

每一个事物都要根据其主宰的命令而毁灭。当清晨来临的时候，惟有他们的寓所能被看到，寓所即他们的真实灵魂所建造的身体。因此，这种特殊关系的真实性一消失，他们的躯体上所留下的就是他们特有的生命，它源自真实者。依靠这种生命，皮肤、手脚、鞭梢和大腿将开始说话。^② 神圣的条文（النص الإلهي）对所有这些都有记述，然而，至高的安拉却用“嫉妒”（الغيرة）来描述自己。由于他的嫉妒，他禁止丑事。而丑事无非就是所显现的东西。 110

至于隐藏着的丑事，当它对某人显现时对此人就是丑事。当他禁止丑事的时候，即禁止你认识我们所提到的事情之实在（真相或真义/حقيقة），这个真相就是他（真实者）等同于所有的事物，于是，他就用嫉妒遮盖了

① 参见《古兰经》（12：108）。你说：“这是我的道，我号召人们信仰真主，我和随从我的人，都是依据明证的。[我证]真主，超绝万物！我不是以物配主的。”

② 指《铁密济圣训》（34：19）传述的有关末日审判的迹象。

它（真相或真义），嫉妒就是你（用第二人称表示任何人），〔它〕源自“他者”。他者（即没有认识到真实者是一切事物的人）说：这个听觉是载德的听觉。而认知者会说：这个听觉等同于真实者，其他的官能和肢体也是如此。因此，并非每个人都能认知真实者。

人〔在认识水平方面〕相互有别，品级各不相同，因此优胜者和被优胜者都是显而易见的。要知道，在586年科尔多瓦我所经历的一个见证之所中，当真实者让我知道，让我目睹众使者和先知之原型——他们都是报喜者，从阿丹一直到穆罕默德※——时，这群人中只有胡德对我讲话，告知他们在一起的原因。我看到，在这些人中他是一个高大的人，形象美好，谈吐精深，能认知和揭示事物。对其揭示能力，我的证据是：他说“每一个能动之物，他都会抓住其前额。的确，我的主确是在正道上”（11：56）。还有什么喜讯对受造物而言比这个更伟大呢？而且，安拉对我们的恩惠，便是在《古兰经》中将有关的这段论述传达给我们。之后，统摄一切之人穆罕默德※完善了它，通过他所传达的有关真实者的信息，即真实者等同于听觉、视觉、手、脚、舌；也就是说，他等同于感觉。而精神性的官能比感觉更临近。因此，他满足于提到确定的更远的距离（即感觉），而非不确定的更加的临近（精神性官能）。

111 真实者为我们解释说，先知胡德对其民众所说的话对我们来说是一种喜讯。安拉的使者也将安拉所说的〔关于胡德的〕话解释为喜讯。那些被给予了知识的人，他们胸中的知识是完美的，“否认我迹象的人惟有悖信者”。尽管他们知道，却隐瞒了它，因为他们嫉妒、自以为是和不义。我们从未看到过从安拉那里降示的有关安拉的迹象，或者〔先知〕传达给我们的有关他，以及回归于他的信息，除非是以限定的方式，无论〔这些迹象或信息〕是不可比拟性、抑或可比拟性。最初的限定是云雾，其上下都没有空气。在创造受造物之前，真实者就在其中。之后，又提到他升上宝座，而这也是一种限定。之后又提到，他降至最低的天，这也是一种限定。之后又提到，他在天上，在地上，无论我们在哪里他都同我们在一起，以至于他告诉我们，他等同于我们。我们是被限定者，因此，他只能通过限度来描述自己。如果我们将字面 kaf 当作是附加的，不是为了描述性质，那么他说“无物似他”也是一种限度。与某个被限定的东西相区别

者，他也被“不同于这个被限定者”所限定。因此，摆脱限定也是限定。对理解的人而言，绝对者就是被绝对性所限定。如果我们将 kaf 理解为描述性质 [的词]，我们就限定了他（真实者）。纵使我们将 “laysa ka-mith-li-hi shay”（لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ）理解为对相似性的否定，通过 [对这则经文的] 理解以及正确的传述，我们也会认识到真实者等同于万物，万物是被限定的，纵使它们的限度各不相同。

因此，真实者是被每一个被限定者的限度所限定的。任何事物之被限定无不是作为真实者的限度。他运行在一切被称作受造物（المخلوقات）和被生成物（المبدعات）的东西之中，若非如此的话，存在就不是正确的（即事物就不会存在）。因此，他就等同于存在，他依其自身而是每一个事物的维护者。维护事物并不会让他劳累。他对整个万物的维护就是他对自身形式的维护，否则，事物就不是他（真实者）的形式。但这是不正确的，除非 [事物是他的形式]。因为他（真实者）是相对于 [每一个] 见证者而言 [真正的] 见证者，是相对于 [每一个] 被见证者而言 [真正的] 被见证者。因为，世界是他的形式，他是支配世界的精神，因此世界就是一个伟大之人（الإنسان الكبير）。^①

他是整个存在，他是一。

我的存在正是凭着他的存在而成立，因此，我说，他吸收营养。

因此，我的存在就是他的营养，[在吸收营养方面] 我们也仿效他。

因此，从某个角度（聚合与单一的角度）看，我祈求（作为指引正道者的）他，远离（作为使迷误者的）他。

112

因为这种紧张（内在压力/الکذب），他向外呼气。呼气归于普慈者，因为通过普慈者，他对神圣关系所要求的赋予世界形式之存在予以慈悯。世界之诸形式就是我们所说的真实者的外显方面，因为他是外显者；他也是世界诸形式之内在，因为他也是内隐者。他是初，当时只有他存在，而它

① 安拉保护万物并非从它们之外。世界和人是安拉的形式或形象而受造的观点，实际上是表明它们是安拉的自显，他通过将自己的实在赋予它们而保护了它们的存在。

们并不存在。他又是终，因为当他们显现的时候，他就等同于他们。因此，终就等同于外显者，而内隐者就等同于初。他彻知每一个事物，因为他是认识自身的。当他在呼气中赋予诸形式以存在（实存），当可以用尊名来表达的关系之规定性显现时，这些神圣世系归于世界的就是正确的。它们可以归于至高的真实者。因此，他说，今天，我降低了你们的世系，而提高了我的世系。也就是说，我从你们那里将你们的世系归于你们自己（原型），我将你们归于你们的世系，也归于我。敬畏之人何在？他们即那些以安拉为保护的人。因此，真实者是他们的外在，即等同于他们的外在形式。而他们是最伟大之人，是一切人之中最有资格、最有力的人。敬畏者作为真实者的形式，可能使自己成为真实者的保护。因为真实者的自性就是仆民的官能。因此，通过见证，被称作仆民者就被成为被称作真实者的保护，以至于认识者有别于未认识者。“你说，有知识的与无知识的相等吗？惟有理智的人能觉悟”（39：9）。他们就是思考事物之核心的人，事物之核心就是人们对该事物所寻求的东西。一个疏忽大意的人不会优于一个认真勤奋之人，同样，一个争取工资的人也与仆民不同。当真实者从某方面看是真实者的保护，仆民从某方面看也是真实者的保护。因此，关于世界（受造之存在），你说你所愿意说的东西：如果你愿意，你可以说，它是受造物，也可以说，它是真实者。也可以说，它是受造物及真实者。也可以说，从每一个方面看，都不是真实者，从每一个方面看，都不是受造物。也可以说，对此问题是困惑的。通过你对诸品级的确定，这些被寻求的东西已经明朗。假如没有限定，使者们就不会传述有关真实者的形式转变的问题，也不会把他描述为自己摆脱了形式。

113

眼睛看到的只是他，规定性只发生在他身上。

我们属于他，并且通过他，在他的手中；在每一个状态下，我都在他那里。

因此，他被否定、被认识，他是不可比拟的，又是可以描述的。

因此，谁看到真实者，是从他（真实者）那里，在他（真实者）之中，并通过他（真实者）本身，那他就是认知者。谁看到真实者，是从他

(观看者本人)那里,在他之中,并通过他本身,那他就不是认知者。谁没有从他(真实者)那里,也没有在他之中,看到真实者,而是等着通过他自己来看到真实者,那此人就是无知者。总之,每一个人都必然有关于其主宰的某一信条,通过它,他可以回归到其主宰那里,在它之中,他寻求其主宰。当真实者在其中(以此信条的形式)对他显化时,他就会认识他(真实者),就会承认他。如果真实者对他显化不在此信条中,他便会否认他,祈求远离他,而这实际上是对他失礼,尽管在他看来他已经对真实者施以礼节。因此,一个[被遮蔽的]信仰者所信之神只是根据他在自身(灵魂/نفسه)之中所做的东西。因此,这些信条中的神是依靠[人为的]所做。他们看到的只是他们自己(灵魂),以及他们在自身之中所做的东西。因此,你要思考,在认识至高的安拉方面人的品级,就等同于他们在复生日面见安拉之时的品级。

我已经告诉你必然导致这种情况的原因。因此,你不要被特定的信条所限定,不要隐昧其他东西,因为重大的益处会错过你,而且,如实地认识事物也会错过你。在你自身之中,你要成为所有信条形式之原初质料,因为安拉不会被限制为一个信条、而非另一个,他比这要更宽广和伟大。他说:“无论你转向何方,那里都有安拉的尊容。”他并未提到某个地方,而否认另一个地方。他提到,那里有安拉的尊容。而事物的面容就是它的实在。他借这种[说法]来提醒认知者的心,以免今世生活中的那些偶然之物占据他们,而不是像这样的[真实者的]在场。仆民不知道他会在哪一个呼气中被抓住。有可能他在某个疏忽的时刻被抓住。因此,他同在场被抓住的人不相等。尽管能认识这些,但完美的仆民,必定会在外在的形式中,以及被限定的状态中通过拜功而朝向禁寺的方向,并相信礼拜时安拉就在正向之中,因为这是“无论你转向何方,那里都有安拉的尊容”(2:115)中所说真实者尊容的部分品级。

114

因此,禁寺的方向属于这些品级,因此,禁寺之中有安拉的尊容。但你不要说他只在这里,而且,你应该停止,当你感知到[真实者],你要遵守朝向禁寺方向的礼节,也要遵守礼节,不要把尊名局限在那个特定的位置。实际上,它只是朝向者所要朝向的所有位置中的一个。从至高的安拉那里,已经向你显明,他在每一个方向的任何位置之中。这里确实有各

种信仰。所有的都是正确的，每一个正确的都要受奖励。每一个受奖励的都是幸福的，每一个幸福的都是因此而受喜悦的，纵使在后世寓所的某个时段他是不幸的也罢。受眷顾的民众——尽管我们知道他们是幸福的，是真理的民众——在今世的生活中已经遭受病患和痛苦。安拉的仆民中有这样一些人，他们在被称作火狱的处所中遭受了另一种生活的痛苦。尽管如此，能够如实揭示事物的有识之士当中，没有一个人会否认：他们在此寓所中没有他们特有的享受。要么，这是由于他们感觉到痛苦的消失，因为痛苦被从他们身上去除，所以他们的享受就是没有感觉到这种痛苦而惬意。要么，是一种独立的、附加的享受，就像天堂之民在天堂中的享受一样。安拉至知。

第 11 章 [安拉之] 言萨利赫之中的 “开启” 智慧之精华

在迹象中，存在着山的迹象，这是因为道路的不同。

他们之中，有些人确立这些迹象是通过真实者，有些人通过它跨越荒漠。

至于确立者，他们是有眼之人，至于骑跨者^①，他们是陌生人。

他们每一个人，其（真实者）幽玄之开启从每一个[特定的]方面从真实者那里到达他们。

要知道，安拉襄助你，[使万物存在]这件事本身建立在“单数性”（الفردية）^②之上。单数性具有三个部分（三分体/التثليث），它从[数字]三开始往上，因此三是第一个单数。通过这种神圣的在场之域，世界才能存在。至高的他说，“当我要创造一事物物的时候，我只对它说声‘有’（存在/وجود），它就有了”（16: 40）。这是一个本质，它具有意志和言说。假如没有这个本质，没有其意志——即一种关系，它特别面向创造某物——；假如在他面向时并未对此物说“你有吧！”那么，这个事物就不会存在。因此，“三”这个单数性也会显现在这个事物中。由于这个单数性，从该物的角度看，它被创造以及被描述为具有存在就是正确的。它（这个事物

① 指骑跨山峦。这是苏非文献中的常见主题。山峦代表着精神旅行者的灵魂。骑跨则象征着对灵魂的支配。

② 单数性（fardiyyah）指一个或个体，或者与偶数相对的奇数。在此，伊本·阿拉比认为“一”本身不是数，而是数的根源。因此，第一个奇数被认为是三。

的单数性)就是其事物性,它的听,以及它对创造者“使……存在”(الإيجاد)命令的服从。因此,一个三与另一个三相对(指从创造者和受造者的角度)。即它稳固的本质在非存在状态下对应于那个使之存在者,它的听对应于使之存在者的意志,它对受造命令的服从接受对应于他所说的“你有吧”。因此,该事物[由于这两种单数性三]才存在。因此,他(真实者)将创造(赋予存在)被归于它(事物)。因此,假如在说那话的时候,该事物本身的能力之中并包含创造的话,它就不会被创造。

116 因此,该事物在“非存在”之后,当被命令赋予存在时,将其带入存在的无非是它本身。因为至高的真实者已经确认:“赋予存在(التكوين)”属于事物,而非属于真实者。其中属于真实者的东西是他特定的命令。在那句“当我意欲某物的时候,我对它所说的只是,‘我说:你有(存在)。于是它便有(存在)了’”(36:82)中,他就是这样谈论自己的。因此,“赋予存在”^①通过安拉的命令而被归于事物本身,这在他的话语中是正确无误的。实际上,这也是合乎理智的。正如一个命令者(主人)——他被[仆人]畏惧且不敢违背——对其仆人说:起立。于是仆人站起来,对其主人的命令表示服从。在仆人站起来这一行为中,属于主人的只是他要求仆人起立的命令。起立属于仆人的行为,而非主人的行为。因此,赋予存在之原则是建立在“三部分”之上,也就是说来自两方面的“三”,即真实者一方,和受造物一方。在通过论据而赋予意义以存在方面,也是如此。

论据必然有三部分组成,按照特定的组织,特定的条件,这是就必然从其中得出结论,即思想者从两个前提构成其论据,每一个前提包含两个词项,因此共计四部分。这四部分中有一项在两个前提中重复,以便两个前提就像婚姻一样能相互联结起来。因此,也就这三部分罢了,其中一个在两个前提中重复一次。因此,当顺序按特定安排发生时,即两个前提通过一个词项的重复——这样三部分才是正确的——联结在一起,所寻求的结论就会产生。特定的条件就是:判断(指大项)的范围要大于或等于原因(指中项),这时,[结论]才会正确,如果不是这样的话,结论就不会

^① 赋予存在(takwīn)指安拉将存在赋予事物之原型,使其脱离稳固状态而进入现象界。

正确。这个可以在世界之中发现，就像将行为与仆民相关联，而非将其归于安拉。或者，将我们所要讨论的这种赋予存在以绝对的方式与安拉相关联。真实者只会将其与那个他要对之说“有！”的事物相关联。例如，当我们想证明世界的存在是由于某个因由的话，我们会说：每一个新生者都有一个因由（سبب）；我们与新生者和因由同在。然后，在另一个前提中我们说，世界是新生的。新生的在两个前提中重复一次。第三个词项是我们说的世界。因此，得出结论：世界是有因由的。在一个前提中提到的东西，也出现在结论中，即因由。特定的形式是“新生者”的重复。特定的条件是原因的普遍性，因为新生者存在之原因就是一个因由，也就是说，对源自安拉的世界之新生而言[原因]是普遍性的，意即“这个判断”（指凡新生者皆有因由）。因此，针对每个新生者，我们判断说：它都是有因由的，无论这个因由等于或大于这个判断（指大项），因而包含在它的判断（指大项）之下，所以结论是正确的。

117

这也就是“三部分”的规定性显现在赋予意义以存在的过程中，而意义要求证据。因此，存在的原则就是“三部分”。因此，萨利赫的智慧是安拉所显现的，当时他推迟带走其民众三日，那是一个不隐瞒的约定。因此，它产生了正确的结论，这就是安拉借以毁灭他们的那种惊叹。因此，他们在家中伏地。在三天中的第一日，人们的脸变成了黄色，第二日变成了红色，第三日变成了黑色。当三天完满时，准备就齐全了。堕落就在他们中显现，这种显现就被称作毁灭。因此，薄福之人脸变黄对应于幸福之人面容光亮，如果安拉所言的，“在那日，许多面容是光亮的”（80：38）。它源自面容的光亮，即显现。就如，第一日的面容变黄，是萨利赫民众薄福标志之显现。其后，对应于面容变红的是安拉所说的幸福之人的笑容。笑容源自产生面容变红的那些因由，这就是幸福之人的面颊变红。之后，他使薄福者肤色变黑对应于他所说的听到喜讯者，这是愉悦在肤色上造成的结果，正如黑色的印记留在薄福者的皮肤上。为此，他谈到这两类人时使用了喜讯一词，即他对他们所说的话影响了他们的肤色，因此他（仆民）变成此前其皮肤所不具有的一种颜色。关于幸福之人，他说：“他们的主以慈悯和喜悦向他们报喜”（9：21），对于薄福之人，他说：“你以痛苦的刑罚向他们报喜”（3：21）。

118

因此，每一群人肤色上的影响就是这句话在他们灵魂中产生的影响。显现在他们外表的无非是处于他们内里之中的观念之规定性。他们之外的东西无法影响他们，正如赋予存在无非是来自他们自己。因此，安拉才拥有断然的证据。因此，谁能理解这种智慧，能将其树立在他的灵魂之中，并使它成为他的见证（能被自己看到），谁就能让他的灵魂（自己）摆脱对他物的依赖，就会认识到带给他益处和害处的无非是他自己。益处，意思是符合其目的、不会伤其本性和气质的东西。具有这种见证或直观的人，可以让所有的存在者都为他们辩解开脱，纵使它们不辩解。他也能认识到，他自身之中的任何东西都源自他自己，就如我们关于认识依附于认识对象的问题中提到的那样。因此，当不符合其目的的东西到来时，他对自己说，你的手获得，你的嘴呼气。安拉说出了真理，他指引正道。

第12章 [安拉之] 言舒优卜之中的 “心灵” 智慧之精华

要知道，心（心灵/القلب），即认知安拉者之心，属于安拉的慈悯，它比慈悯更广大，它包容真实者——他的尊大真荣耀。而慈悯却不能包容真实者。这是常人的指示性语言，因此真实者是慈悯者，而不是被慈悯者，因此慈悯对他并没有规定性。至于特殊之人的指示性语言，安拉则用呼气来描述自己，它源自释放（呼出/التنفس）一词。^① 神圣尊名等同于被命名者，而且无非就是他。尊名也要求它们所给予的诸实在，而尊名所要求的这些实在无非就是世界。因此，神性要求被神支配者，主宰性要求被主宰者。否则的话，它（神性和主宰性）就不会成为现实，除非通过它（被神支配性或被主宰性，或世界），无论是实存的、还是预设的（概念性的）。

真实者从其本质来看无须于诸世界。主宰性并不具有这种规定性。因此，在主宰性的要求与本质所应有的无须世界之间，存在着这样事物（神圣的工作）。在实在与属性方面，主宰性无非就等同于本质。^②

由于[神圣]事物根据各个关系（即各个尊名）而相互对立，传述中记录了真实者对自己的描述，即对其仆民的怜悯。^③ [真实者] 由于主宰性而通过他的呼气——呼气被归于普慈者的“使之存在”——所呼出的第一

① 呼气（nafas）与 tanfis 即“释放而减压”相关。

② 从神圣本质或自身的角度看，安拉是无须世界的。而“主宰性”则意味着，安拉具有某些只有在世界中才能成为真实的神圣属性。

③ 也就是说，因为我们会遇到威严的属性和美的属性，所以安拉向我们重申，其慈悯先于其恼怒，因为他的慈悯是包容万物的。

个事物，就是世界，而世界是主宰性根据其实在以及一切神圣尊名而所要求的東西。从这方面可以证实，他的慈悯包容万物，因此慈悯也是包容真实者的。因此，它在范围上要大于或等于心。这是前述所言。之后，你应该认识到，至高的真实者如正确的〔圣训〕所证实的那样，在显化的时候会发生形式上的变化；当心包容真实者时，它并不包容真实者之外的受造物，因为这就好像真实者已经充满了它。这意味着，当心看到真实者对它显化时，它不可能与此同时看到真实者之外的东西。认知者心之宽广，就如艾卜·叶继德·巴斯塔米所说：“假如宝座及其所包含的一切，千万次出现在心的每一个角落，它都不会感觉到。”这也是祝奈德^①所言：“被新生者与无始者相关联，不会对他造成任何影响。”心包容了无始者，它如何能感觉到被新生者的存在呢？

当真实者的显化在形式上成为多种多样时，心必然根据神圣显化在其中发生的那个形式，而成为宽广的或狭窄的，因此，它不会对显化发生于其中的那个东西的形式有任何超出。心之于认知者或完人，相当于戒指宝石^②之基座之于戒指。它不会超出，相反，而是根据它的大小、形状。如果宝石是圆形的，那么基座也是圆形的，如果宝石是方形、六角形、八角形或其他形状，那么基座也就是四边形、六边形、八边形或其他形状。戒指宝石的基座也与此相似罢了。这（心根据真实者的显化）与那个群体的说法相反，即“真实者根据仆民的准备性程度而显化”。但这并非如此，因为仆民是根据真实者在其中向其显化的那个形式来显现给真实者。这个问题的解决在于，安拉有两种显化。不可见的显化与可见的显化。从不可见的显化中，他给予了心所具有的那种准备性，这就是本质性的显化，不可见就是这种显化的实在。这就是他通过称自己为“他”而所应具有的“自性”（الهوية）^③。它（真实者的自性）将永恒持久

① 艾布·嘎希姆·祝奈德，巴格达著名的正统派苏非，卒于910年。

② Faṣṣ一词指基座上的任何东西，而非如一些人认为的是基座本身。其词义还有“事物之精华”。

③ Huwa字面含义是代词“他”，但也可以表示反身代词“他本身”。因此，表示同一性的阿拉伯哲学术语 huwa huwa（字面含义：他是他）就可以理解为“这是那个事物本身”。因此，其派生词 huwiyyah（他性）也可以理解为“自性”。

地针对它（心）。当这种准备对它——即心——实现时，他（真实者）就以可见的显化方式、在可见状态下，显化给它（心）。因此，它看到他。因此，如我们提到的，他以对之显化的那个东西的形式而显现。于是，通过说“他给万物以创造”（20：50），至高的他给予准备性。之后，他提起他与仆民之间的帷幕，于是他在所信的形式中看到了他，因此他等同于他之所信。

心和言所看到的，都只能是在真实者之中其所信者之形式。被信仰的真实者，心可以包容他的形式，他就是向心显化者，因此心能认知他。因此，眼睛看到的只是信仰中的真实者，信仰的多样性没有任何隐秘可言。因此，谁限制他（以信仰的形式对他限定），谁就在借以限定他的东西之外否认了他（即否认其他信仰形式中的真实者），而当他显化时就在借以限定他的东西中承认了他（即承认自己信仰形式中的真实者）。因此，谁让他摆脱了限制，谁就不会在任何一个形式中否认他，谁就会承认他。他（真实者）在每一个形式中变化着。从自身之中，他把真实者显化所指向事物之形式的程度^①，给予[真实者]，以至于无穷。因为显化的形式没有一个终点，以至于[显化所指向者]可以从此停下来。对安拉的认识也是如此，认知者没有可以停下来的终点。相反，认知者在每一个时刻都在寻求增长对安拉的认识。“主啊，增加我的知识吧！主啊，增加我的知识吧！主啊，增加我的知识吧！”（20：114）这种事情对两端（真实者一端的显化，认知者一端的知识）而言都是无穷尽的。^②

当你提到真实者和受造物时，就是这种情形。当你思考他的话，“我是他的脚，他借以行走，我是他的手，他借以抓握，我是他的舌，他借以言说”，以至于其他官能以及那些作为肢体部位的官能的处所，你并不会区分[两种不同的层次]，因此你会说：事情是整个真实者，或整个受造物。根据一种关系，他是受造物，根据另一种关系，他又是真实者，而实在（原型）却是一个。因此，显化者形式之实在就是接受这个显化者之形

① 安拉被认知的程度等同于心准备认识他的程度。

② 也就是说，安拉的显化是无限的，因此来自于受造物一方的认识之可能性也是无限的。

122 式的实在。因此，他是显化者，也是显化所向者。因此，你应思考，安拉的命令何其奇妙，可以从其“自性”的角度，也可以从他在最优美尊名之实在的状态下与世界关系之角度。

谁在那里（存在或世界），什么在那里？那里（有理智的事物中）的原型，它就在那里（非理智的事物中）。

谁把他（原型或存在）普遍化，谁就把他特殊化；谁把他特殊化，谁就把他普遍化。

一个原型无非就是另一个原型，光本身就是黑暗。

谁疏忽了这些，谁就会在自身之中发现晦暗。

惟具有精神能力的仆民才能认识我们之所说。

的确，对有心之人而言，这其中有一种记念，因为它（心）在形式和属性种类上的变化。但他却不对有理智之人说，因为理智是限制，它将事物限制在一种描述当中，而实在实际上却厌恶这种限制。对理智之人而言，这不是记念，因为他们是信条之人，他们相互否认，相互指责，他们没有援助者（3：22）。一个信仰者的神灵并不具有另一个信仰者神灵之规定性。一个信条的拥有者会保卫它，即保卫他关于其神灵所信的东西，并支持它。这就是他所信仰的东西，但却不能援助它。因此，在其对手的信仰中他（这个神灵）并没有效力。其对手也同样，不会得到其所信奉的神灵的援助。因此，他们都没有援助者。因此，真实者否认各种信仰中的神灵会仅仅援助每个单独的信奉者。被援助者是一个总体，援助者也是总体。在认知者看来，真实者就是被认知者，是不可否认的。今世上被认知者之民，他们也是后世的被认知者之民。因此，他对有心之人说。故它（心）认识到，通过他在样式上使自己变化，真实者发生形式上的变化。因此，从其自身之中，他（真实者）认识自身。其自身并非不同于真实者的自性。（受造的）存在之中的任何东西并非源自某个存在者（受造的存在者），并且不同于真实者的自性，相反，他等同于自性。因此，在这个形式中，他是认知者、认识者和被承认者，而在另一个形式中，他不是认

123

知者（灵知者/العارف）、认识者（عالم）^①，他是被否认者。这就是在聚合本身之中通过见证和显化而认知真实者的那个人的份额。因此，它（这种认识）就是安拉所说的“对有心之人”，心是在使自己变化的过程中而成为多种多样的。

至于信仰之民，他们是因袭者，他们在有关真实者的传述中因袭众先知与使者，而非通过追随理性证据而因袭思想家或对传述的解释者。因此，他们因袭的是众使者※，他们就是安拉所言的[那类人]，“专心静听”神圣传述通过众先知之舌所提到的东西。其意思就是，这个静听者是一个见证者，他（真实者）[通过这种说法]指示了想像的场域及其应用。这就是他（祝他平安）关于伊赫桑中所说的“你崇拜安拉，就像你看到他一样”^②。安拉就在礼拜者的朝向之中。因此，他（礼拜者）就是见证者。因袭理论思想家、因而对他进行限制的人，就不是倾听者。因为这个倾听者必定会目睹（见证）我们提到的东西。当他没有目睹我们提到的东西，那这就不是这段经文所指的含义。他们是这样一些人，关于他们，安拉说：“那时，被迫随者将脱离追随者”（2：66）。使者们不会脱离追随他们的追随者。因此，朋友啊，实现我所告诉你的有关“心的智慧”吧。至于舒优卜所特有的这种心的智慧——因为心中有分支或空隙，即它的空隙没有限制，因为每一种信条都是一个空隙——就是所有的空隙或分支，即所有的信条。因此，当遮盖被移除的时候，真实者就会根据每个人的信条被揭示给他，或者，也可能遮盖被揭去是因为所信奉的[关于真实者的]规定性有所不同，也就是他所说的“从安拉那里，会显现出他们所未料到的东西”（39：47）。

大多数分析是关于规定性的（判例的/الحكم）。例如，穆阿太齐勒派相信安拉实施他对至死不忏悔的违逆者的威胁。因为，当他死时，并在安拉那里得到慈悯的时候，一个不惩罚他的天命在此前已经产生，他会发现安拉是饶恕的、慈悯的。因此，从安拉那里向他显现了他们所未料到的东

124

① 此处，认知者（‘arif）和认识者（‘alim）之间存在着差异。前者常指更为高级的神秘主义认识，也译作“灵知者”，而后者则指一般意义的认识。

② 指著名的“哲卜利勒圣训”中对“伊赫桑”的说明。

西。至于自性，部分仆民在其信条中相信，安拉是如何如何。当遮盖被揭去的时候，他就看到了其所信之物的形式，它就是事实，因此他相信它。这个结就被解开，信条就消失了，通过见证而回到一种知识。在视觉的敏锐之后，迟钝的观看不会回归。对某些仆民而言，当他们观看时，真实者通过在众多形式中的不同显化而显现，且不同于他们之所信，因为显化不会重复。对他们而言，关于自性，真实的情况是，“他们没有料到的东西，将从安拉那里，对他们显现出来”（39：47），这是在揭开遮蔽之前。我们已经在《显化之书》^①中提到过有关死后上升形式的神圣认知，当我们提到我们遇到具有揭示能力的群体中的某人，以及我们教他有关该问题他们所不曾知道的东西。

最令人惊奇的事物之一是，一个人会不断地上升，尽管他没有意识到它，因为这个帷幕的精妙和细致，以及形式之间的彼此相似，正如至高的安拉所说的，“他们被给予相似的东西”（2：25）。这一个并不等同于另一个，因为两个相似的东西在认知者看来，既是两个相似者，又是两个他者（相异者）。实真之人在一中看到多，正如他知道神圣尊名所指示的尽管在实在是不同的和众多的，但仍是一个原型。因此，这是原型的一当中的理智上的多。在显化之中，在一个单个的原型之中有着被见证的多。正如原初质料在每一个形式的定义中被考虑到一样。即，尽管形式是多，但它们的差异实际上可以归结为一个实体，即它们的原初质料。谁通过这种认
125 知能认识自身，谁便认识了他的主宰。因为他是依照他的形式而创造它的，而且它等同于他的自性和实在。因此，除了使者和苏非这样的神圣之人（الإمامون），没有哪个认知者能够认识自身及其实实在。至于那些唯理论者和思想家，即古人和教义学家，在论述灵魂及其本质的时候，并未发现其实在，思想性的唯理绝不会提供它。因此，通过唯理思辨的方式来寻求认识这些的人，确已然是徒劳的，无疑，他们属于那些追求今世的生活而导致迷误的人，他们认为他们正在做好事。而不以这种方式来追寻问题的人，就不能实现它。至高的安拉关于世界及其通过气息而在一个单个的原型中、在一个新生的创造中转化的言论是多么美妙啊！关于某群体，

① 书中，伊本·阿拉比记述了他和祝奈德之间关于想像世界的一次会谈。

甚至大部分世界，他说：“他们对于重新创造是在疑惑中的”（50：15）。他们不知道伴随着气息事物被新生。然而，艾什阿里派却在某些存在者即偶性中发现了它（重新创造、再造），一些诡辩论者也在整个世界中发现了它。

但理性思辨者整体上却认为他们都是无知的。这两伙人都犯了错误。诡辩论者的错误在于，尽管他们认为整个世界都在变化，但却未发现接受这个形式的实体之原型是一。这个实体只有通过这个形式才能存在，正如只有通过这个实体，这个形式才能被思考一样。假如他们如此主张，他们就会在此问题上获得某种程度的领悟或实现。至于艾什阿里派，他们未能认识到，整个世界都是偶性构成的总和，因此世界在每一个时刻（瞬间/زمان）都在变化着，因为偶性无法延续两个时刻。在事物的定义中这很明显，因为他们定义某物时，这些偶性显然在他们的定义中。这些在定义中被提到的偶性，就等同于这个实体之原型或本身，等同于其自立的实在。就它是偶性而言，它不是自立的。从所有不自立的东西中出现了自立者，就如在自立的实体的定义中，占据空间是本质性的东西，实体对偶性的接受也是定义的本质性的[部分]。毫无疑问，接受就是偶性，因为它只能在接受者之中，它不是自立的。接受者对实体而言是本质性的。占据空间则是偶性，它只能在占据空间的事物之中，因此不是自立的。占据空间和接受并不是增添或外在于被定义的实体本身的事物，因为本质性的定义就是被定义者本身以及它的自性。因此，不能延续两个时刻的东西就变为可以延续两个或多个时刻，而不能自立的东西就再变为可以自立的东西。他们并未意识到他们所经历的，当他们对重新创造表示疑惑的时候。至于揭示之人，他们看到安拉在每一个呼气之中显化，而且显化并不重复。他们还以见证的方式看到，每一次显化都给予一个新的创造物，并带走另一个受造物。它的带走就等同于在一个显化时的毁灭，而对另一个显化所给予的东西而言就是持存。因此，你要理解！

第 13 章 [安拉之] 言鲁特之中的 “拥有” 智慧之精华

“拥有”（掌控/المَلِكُ）[意味着] 力量。掌控者即是有力量者。当一个人有力量和面团时，就可以说“我掌控了和面”。当盖斯·本·哈忒姆描述刺矛时，说道：

我的手掌控了它，并让切口扩大，站在这边的人 would 看到它背后的东西。

127 也就是说，“通过我的手，我让它变得有力”是指刺矛。这就是安拉关于鲁特（祝他平安）所讲的话：“但愿我有能力抵抗你们，或退避到一个坚强的支柱。”（11：80）安拉的使者※说：安拉慈悯我的兄弟鲁特，他已经退避到一个坚强的支柱。^① 因此，他※指出，他同安拉在一起，因为安拉是强有力的。鲁特所说的“坚强的支柱”是指一个部落，而“但愿我有能力抵抗你们”在此指专属于有死之人的精神意志力（الهمة）。^② 安拉的使者※曾说：“自那个时候起”——即鲁特说“或退避到一个坚强的支柱”的时候——“没有哪个被派遣的先知不会遇到其民众的反对，也没

① 参见《布哈里圣训》（60：15）。

② bashar 可理解为“终有一死之人、有死之人或凡人”。而 insan 则常常让人想起人的完整状态。可以说每一个人都是 bashar，但只有很少的人才是真正的 insan。

有哪个先知嗣后不受到其部落的保护”。这就如艾卜·塔里卜和安拉使者※之间的情况一样。他说“但愿我有能力抵抗你们”，因为他听到安拉说“安拉从虚弱创造你们”（30：54），即这是人的根本状态。“在虚弱之后，又创造（制造/جعل）强壮”。由于这种“创造”，故强壮是偶然的，这种强壮因而是偶然的强壮。“在强壮之后又创造虚弱和白发”，即这种“制造”与白发相关。至于这里的虚弱，是指回归“安拉从虚弱创造你们”这句话中所说的其创造（خلق）的根源。安拉让他回到安拉从其中创造他的那个东西，如他所说“你们中有人复返于一生中最恶劣的阶段，以致他在有知识之后又变得一无所知”（16：70）。这里提到，他将回到原初的虚弱状态。虚弱支配着老人，一如它支配着婴儿那样。先知只有满四十岁之后才被派遣，因为这个时间是人开始经受某种缺陷和虚弱的时候。^①

因此，他说“但愿我有能力抵抗你们”，这就需要行之有效的精神意志力。假如你说“什么东西能阻止他得到精神意志力，既然这种东西会在精神旅行者——他们是追随者，而使者们则最有能力具备它——之中发现？”我们认为你说的是事实，但就知识的其他方面而言却仍有缺憾，因为这种知识不会远离精神意志力和自由处置权（تصرفاً）。^② 每当他的知识增加时，其通过精神意志力而具有的自由处置权却会降低，其原因有二：其一，他实现了仆民性并思考其本性受造之根源。其二，自由处置者和在其中被处置者是一个东西。他没有看到任何东西，他可以将其精神意志力指向该物，因此这阻碍了他。在这个见证之所（المشهد），他看到其论敌并未偏离在原型稳固状态和非存在状态下的实在。只有他在稳固的非存在状态下所拥有的东西才能在存在中显现。他并未超越其自身的实在，也并未放弃他的道路。至于将其称作“争论”（نزاعاً），这只是一种偶然的事物，

128

① 这一段的意思是说，人具有强壮和力量并非是本质上的。实际上，人原本的非存在是虚弱的极致。只是在被创造之后，安拉才将人的身体创造为强壮的。苏非和哲学家一致认为，人的外在发展是其内在精神发展的补充和反映。与身体相关的激情会随着时间的推移而衰弱，而灵魂的官能却能进一步提高而变得越来越强。传统上，四十岁被认为是真正成熟的起点，因为身体的欲望开始减弱，而精神的官能进一步发展。

② Tasarruf 指先知或圣徒所拥有的神奇能力，例如，分身术使事物存在。这些人的灵魂非常强大，以至于可以通过其精神意志力而在世间自由处置事物。

人们眼前的帷幕却能使之显现。^①正如安拉谈论他们时说：“但人们大半不知道。他们只知道今世生活的表面，他们对于后世，是疏忽的”（30：6-7）。这来自一种倒置（المقلوب）^②，其本身是他们自己的话，“我们的心是被封闭的”，也就是说，他们处于一种被包裹状态，即一种阻碍他们如实感知事物的遮蔽。这种东西及其类似之物阻碍认知者在今世进行自由处置。

谢赫艾布·阿卜杜拉·本·噶伊德问谢赫艾布·苏欧德·本·希伯里^③：“为什么你不进行自由处置呢？”艾布·苏欧德说：“我让真实者如其意欲的那样为我自由处置”，意即崇高的、作为命令者的安拉所说的“把安拉视作你的监护者”^④（73：9）。监护者就是自由处置者。而且，我们已经听至高的安拉说“你们应当分舍他所委你们代管的财产”（57：7）。艾布·苏欧德和其他认知者知道，他们手中所掌握的并不是他们自己的，他们是代理者。因此，安拉说“这是我委托你管理的事物，我已经让你掌控它，因此要把我作为你的监护者来监护它”。艾布·苏欧德遵从安拉的命令，视其为他的监护者。既然精神意志力只有通过聚合（بالجمعية）才能进行，而且这种聚合的拥有者没有余地来接受他所聚合者之外的东西，那么见证到这些的人如何被给予能进行自由处置的任何精神意志力呢？这种知识让他与这种聚合相分离。因此，完善的认知者是通过最无能和最虚弱来显现其知识的。^⑤

129

① 伊本·阿拉比给出的这两个原因，第一个是说人认识到自己什么都不是，第二个是说安拉是一切。在第一种情况下，人完全顺从于安拉的意志，在第二种情况下，他没有发现他可以关注的任何活动余地，因为他看到任何事物都是其应当所是的那样。如果奇迹的目的旨在说服好辩论神圣真理者，那么奇迹就是多余的，因为无论辩论者是否相信，都只是其稳固原型的一个功能而已。更根本的是，拥有这种能力的圣徒以及他实施这种能力的区域是同一个东西，二者都是一个神圣实在的自显。

② 这种倒置包括两种可能性。其一，有可能意味着，不信道者颠倒了事物的本性，以至于否认后世的实在性。其二，倒置是指颠倒了字母顺序，从 ghulf（被封闭的）变成 ghafil（疏忽的，如前面的经文所提到的那样）。

③ 阿卜杜·嘎迪尔·吉拉尼的弟子，卒于1145~1146年。

④ Wakil一词还表示代表其他做事情的人。

⑤ 显然，这里提到的知识是指一个人认识到自己本身的虚无和无力，这是对聚合状态的补充。在聚合状态下，存在的只有那个自身（真实者），因此必然不会有自由处置。而在二元状态下，完全的仆性和顺从地位会阻碍自由处置。

部分替代者^①对谢赫阿卜杜·拉扎格（愿安拉喜悦他）说，“在祝安后，你对谢赫艾布·马德延^②说到，艾布·马德延啊！为什么任何事对我们都不难，而有些事对你却难呢？为什么我们羡慕你的境界，而你却不羡慕我们呢？”尽管艾布·马德延具有那种境界和其他境界，但结果却像这样。就无能和虚弱而言，我们比他更完美。^③ 尽管如此，这个替代者却向他说了所说的话。这也属于此类情况。^④

根据安拉的命令，先知※在谈到此境界时说“我不知道我要遭遇什么，也不知道你们要遭遇什么，我只遵从我所受的启示”（46：9）。使者被所受的启示支配着，此外他并没有什么。假如启示明确要求他自由处置，那他就会那样。假如禁止，他便会克制。假如让他选择，他便会选择停滞自由处置，以免他在知识上有缺陷。

艾布·苏欧德对信任他的一些同伴说，“的确，安拉赐予我15年的自由处置，但我却得体地（تظرفا）予以弃权”。这种说法有些自负。对我们而言，则并未“得体地”弃权——这种弃权意在优先选择——我们弃权只因知识的完善。知识并不以选择的方式来如此要求。当一个认知者通过其精神意志力而在今世进行自由处置时，这是神圣的命令，是强制性的（جبر），而非选择性的（اختيار）。

毫无疑问，使者的境界要求自由处置，以便他所传达的使命能被接受。因此，在其社团和民众眼中让他得以认可的东西便显现在他身上，以便安拉的宗教能得以显现。但对圣徒而言，则并非如此。尽管这样，使者并不追求外在的东西，因为使者怜悯他的民众。他并不想过度显现不利于他们的证据，因为其中包含着他们的毁灭，因此他任其自便。使者还知道，假如一个奇迹显示给他们很多人，有些人相信，但有些人知道却不承认，因为他们自己的阴郁、自负和嫉妒而不愿将自己对它的确认表现出来。还有一些人，他们将其与魔术和欺骗相联系。使者们知道，只有心灵

130

① 替代者（abdal）占据了一种不可见的精神品级。其他的品级还有支柱（awtad）、天极（qutb）。

② 北非著名苏非导师，卒于1126年。

③ 此句含义不很明确，可以理解为伊本·阿拉比在谈论他自己。

④ 也就是说，因为上述同一原因，即拥有完善的知识和仆性，他没有进行自由处置。

被信仰之光照亮的人才能相信，而一个人如果不通过这种被称作“信仰”的光来观看，那么他从奇迹的发生中也不会得到任何益处。因此，精神意志力停止追求奇迹性的事物，因为其结果并不是普遍的，无论是对目击者，还是对他们的心灵。^①这就如他（安拉）关于最完美的使者、最诚实、最能认识创造的人所说的：“你必定不能使你所喜爱的人遵循正道，安拉却能使他所意欲的人遵循正道”（28：56）。尽管精神意志力肯定具有某种效果，没有谁比安拉的使者※在精神意志力方面更完美、更崇高、更强大，但这对于先知叔父艾卜·塔里卜的顺从（信奉伊斯兰教/إسلام）却没有产生效果。上述经文正是针对这件事而下降的。就此，关于使者，他（安拉）说，传达使命是他的责任，但“引导他们，不是你的责任，但真主引导他所意欲的人”（2：272）。而且，他在《故事》章中对此补充说，“他最了解谁是遵循正道者”（28：56），即那些让他认识到，他们在其稳固原型相伴随的非存在状态下遵循正道。已经确认的是，知识（العلم）附属于知识对象（المعلوم）。在其原型的稳固状态下以及非存在状态下成为信仰者的任何人，都将以这种形式在其存在状态下显现。安拉从他身上了解到，他将是如此如此。就此，安拉说“他最了解谁是遵循正道者”（28：56），因为他说了类似的话。他还说“我的判词是不可变更的”（50：29），因为我的言词符合我对于我创造的认识。而且，我不亏待我的仆民（50：29），即我不会命令他们无信仰而让他们受苦，之后又让他们寻求超出他们能力之外的事情。绝不是这样，我只根据对他们的了解来对待他们，我只通过他们从自身给予我的东西，即他们之所是来认识他们；如果有任何过失的话，他们就是有过失者。因此，他（安拉）说“正是他们自己犯了过失”（2：57），因此，并非安拉亏待了他们。同样，我只对他们说我的本质让我告诉他们的，我的本质可以如其本身所是的那样被我所认识，无论是我说什么，还是不说什么。我只说我知道我要说的东西。我的东西就是来自于我的言词，而他们的东西则是他们倾听时伴随的遵从或不

131

① 向一个人显示奇迹，是为了向他们提供一种最后通牒。如果心灵不接受，那么奇迹实际上可能强化此人远离信仰，让他更不接受神圣的真理。

遵从。^①

一切来自于我，也来自于他们，从我这里接受，也从他们那里接受。^②
如果他们不来自于我，无疑，我将来自于他们。^③

我的朋友啊，你要认识[安拉之]言鲁特所体现的这种掌控智慧，因为它是知识的核心。

奥秘对你已经变得明晰，事情已被加以解释。
偶数就包含在所谓的奇数之中。^④

-
- ① 这后几句进一步揭示了伊本·阿拉比的基本原则，即知识依赖于知识对象。安拉的知识对象就是他自己的本质或其自身。正是他对其尊名和属性的知识构成了事物稳固原型之实在。在它们获得显现的存在之前，他必定首先认识这些可能的东西。这里的言词就是指“有（存在、是）！”这让人们回想起，赋予存在源自受造物的一方，作为一个具体的存在者，其显现是其本质的一部分。服从或不服从属于受造物，因为它无非就是被稳固原型之所是所规定的东西。
- ② “一切来自于我”是指尊名，“一切来自于他们”是指原型。“从我这里接受”是指安拉在其自身之中关于自己的知识，而“也从他们那里接受”则指安拉关于受造物的知识。
- ③ 或许这句诗想重申尊名与原型之间的关系。如果尊名是原型的派生物，那么真正的依靠等级就将被摧毁。如果事物的原型不来自尊名，那么尊名必将以某种方式来自原型，而这显然是荒谬的。
- ④ 这里奇数和偶数或许可理解为一和多。一切多实际上都被包含在原初的一性之中，正如二包含在一之中一般。

第 14 章 [安拉之] 言欧宰尔之中的 “前定” 智慧之精华

要知道，天命（القضاء）就是安拉对事物的决定（حكم）。安拉对事物的决定乃是根据对它们的认识。安拉认识事物是根据认识对象所提供的、它们本身所是的那样。前定（القدر）无非就是对事物在其自身之中之所是进行时间确定，因此，天命只通过它们来决定事物。^① 这就是前定奥义之本质，因为“对于有心者，或见证且静听者”（50：37），“安拉才有断然的证据”（6：149）。

132 实际上，决定者根据对象本质之要求依从于该问题中的对象。因此，被决定者，通过那个它由之而被决定的东西，让决定者来决定它。因此，每个决定者其本身都被那个它借以决定或在其中进行决定的东西所决定，无论这个决定者是谁。因此，你要认识这个问题，因为前定未被认识只是由于其显现的强度。因此，它未被认识，但人们却常常寻求它。^②

① 天命 qada' (decree) 和前定 qadar (ordainment) 之间的区分是伊斯兰神学和哲学的主要论题之一。天命在意义上接近 hukm (决定、规定或判定)，而前定则让人想起“份额”之意，chittick 将其译作 “measure” or “measuring out”，即一生中其份额的分量。神圣的天命就是安拉对事物的决定或判定。被安拉所决定的那些事物是不变的原型，它们是安拉的认识对象，安拉对于它们的认识就依靠这些东西。根据伊本·阿拉比的原则，认识依赖于认识对象。这种决定就是他对于永恒不变状态下的这些事物的认识。前定，则是描绘事物的原型在时间（更不必说是空间）中显现的过程。显然，天命决定了前定将是什么，因为后者只是前者进入现实存在。

② 这个问题类似于伊本·阿拉比在“阿丹”章中关于普遍性质的讨论。他谈到，普遍性质被那些拥有普遍性质的事物所决定或规定。这些规定之对象也“迫使”规定者以特殊的方式来进行规定，即对象的本性作为这种规定的接受者所提出的要求。如果你控制我，那么你就必须以这种方式来回应我之所是而言，我也在控制你。在这种背景下，它就意味着安拉对事物的决定依靠这些事物的接受性或准备性。安拉决定事物只是将其成为它们所是的东西。

要知道，使者们※——就其是使者而言，而非圣徒和认知者而言——如他们的社团那样也具有等级。他们被派遣时所带来的知识仅仅是根据该使者的社团所需要的程度，不多也不少。各个社团在优秀方面有等级之分，一些胜过另一些。就使者身份所固有的知识而言，使者也根据其社团的等级而在优秀方面有等级之分。他（安拉）的话语谈到这种情况：“我确已使一部分先知超越另一部分”（17：55）。关于受造物，至高的安拉说：“在给养上安拉使你们中一部分人超越另一部分人”（16：71）。给养（الرزق）包括精神性的东西，如知识，也包括感性的东西，如食物。真实者只依定数降下它（15：21），这是受造物所渴望的应得的东西，安拉“是将创造赋予万物的”（20：50），他以自己意欲的程度下降它。他只意欲他所认识的，并通过它来决定。如我们所言，他所认识的只是认识对象所提供的东西。根本上讲，确定时间（定时）属于认识对象，天命、知识、意志和意愿依从于前定。前定的奥秘是最尊贵的知识之一，安拉只将理解赐予具有完善知识的人。对前定奥秘的认识会给予认识者以完全的惬意，以及痛苦的刑罚。^① 因此，它给予了两种相反的东西。正因如此，真实者才将自己描述为恼怒的和喜悦的。也正因如此，神圣尊名才相互对立。它（前定之奥秘）的实在被决定，不仅在绝对的存在（الوجود المطلق）中，也在受限定的存在（الوجود المقيد）中。不可能存在任何比它更完善、更强大、更伟大的东西，因为它普遍地判定了什么东西能跨越，什么东西不能。^②

133

因为先知们※只是通过个别的神圣启示（الوحي）来获得知识，他们的心并没有理性思辨（النظر），因为他们知道，从理性思辨的角度看理智无法如实地感知事物。同样，传述（الإخبار）也无法感知惟有品尝体验

① 这种知识带来惬意，是因为人认识到事物对其发生的真正原因。然而，也可能所发生的事情对他而言与快乐相背，因此他遭受痛苦。对伊本·阿拉比而言，这种刑罚并非同这种知识带来的惬意一样是基本的，因为慈悯超越了一切，包括作为前定一部分的受苦。

② 跨越者是指从不变的原型中下降的东西，能影响它们的显化之所，而未跨越者是指显化之所中的特性。前定的奥秘以伊本·阿拉比提到的方式决定了安拉，也就是说，被决定的事物决定了决定者在其借以决定的东西中来决定它。安拉不可能将一个原型规定为它所不是的东西。在受造物一方，前定规定了什么样的显化，因为一切事物都是在安拉知识当中的某个不变实在之现实化。

(الذوق) 能得到的东西。因此，完善的知识只在于神圣显化之中，以及真实者去除眼睛和视觉之上的帷幕而揭示出的东西之中。这样它们就能在事物处于其实在中和原型状态下如事物真实所是的那样感知事物，包括永恒的、新生的，存在的、非存在的，不可能的、可能的和必然的。

欧宰尔追寻特殊的道路，因此也如一则圣训记载的那样受到非难。假如他寻求我们所说的那种揭示，或许就不会有这种非难了。如果一个人追随某些解释的话，其心灵幼稚之证据就是如下经文所提到的：“安拉怎样使这个已死的城市复活呢”（2：259）。我们认为，在这节经文中欧宰尔类似于易卜拉欣。易卜拉欣曾说：“我的主啊！求你昭示我你怎样使死人复活”（2：260）。这个问题需要一个现实的回应，真实者已在它（《古兰经》）中显示了它，他说：“故安拉使他在死亡的状态下逗留了一百年，然后使他复活”（2：259）。“你看这些骸骨，我怎样配合他，怎样以肉套在它的上面”（2：259）。他真实地看到了这些身躯如何成长，因此，安拉让他看到了身躯如何复活。他已询问过前定，而前定只有通过事物非存在的稳固状态下对事物的揭示（الكشف）才能感知。他并未给予这些，因为它是神圣意识（الاطلاع الإلهي）的特点之一。除了他（安拉）没有谁能认识它，因为它是第一批钥匙，即只有他才认识的幽玄的钥匙。安拉可能已将相关的某些事情晓谕给他所意欲的仆民。

134

要知道，它们只有在开启状态下才能被称作“钥匙”，开启状态就是将赋予存在（التكوين）与事物联系在一起的状态。如果你愿意的话，还可以说是能力与能力对象相联系的状态。安拉之外的东西则无法品尝这些。^①在这里（这种联系行为中）并没有显化和揭示发生，因为能力和行为只属于安拉，因为他拥有绝对的、不受限制的存在。既然我们认识到安拉对欧宰尔的指责，因为他对前定的要求，我们就知道他就是要求这种认识。因此也要求与能力对象相联系的这种能力。惟具有绝对存在者才可能要求这种知识和能力。欧宰尔要求的東西其存在不可能被受造物所体验，因为这些事物的性质（الكيفيات/如何性）惟有通过品尝才能感知。

① 这里再次指出原型从其不变状态而进入现实存在。因为稳固不变的原型是显化的根源，它们被称作钥匙乃因它们开启了世界之显现。

至于我们引述的安拉对他的启示，即“如果你不停止的话，我将把你从先知名册上除名”，它意味着“我将剥夺你传述方式，而以显化方式让你认识事物”。显化的发生只能通过你所是的那种准备性（الاستعداد），借此品尝性的感知才会发生。因此，你知道，你只能根据你的准备性来感知，然后你才思考所追寻的东西。如果没有看到它，你会知道你没有了所寻求的准备性，而能力是神圣本质的特性之一。你知道，安拉给任何事物以受造[的定份]（20：50），他没有给你这种特定的准备性。因此，它不是你的受造[的定份]，如果它是你的受造[的定份]，真实者将会把它给你。在这种情况下，你自己应该放弃这种要求，在此你不需要神圣的禁戒。这就是安拉对欧宰尔的眷顾（عناية）。认识它的人就会认识，而不认识它的人就不认识。

要知道，圣徒性（贤品/الولاية）就像包含一切的天层，从不停息，具有普遍的轨道。至于立法先知身份（نبوة التشريع）和使者身份（الرسالة），则是有终结的，它终结于穆罕默德※，因为其后再没有先知，即立法者或某种法律为其制定者，也没有使者，即立法者。这种传述是对圣徒（安拉之友）出现的打击，因为它包含了完善的和完全的仆民性（العبودية）的终结。然而，另一方面，“先知”和“使者”这样的特殊名称不能适用于安拉，因为仆民不想与其主宰分享同一个名称。因此，安拉不被称作先知或使者，但可以称作“朋友”，以及用“朋友”来描述。因此，他说“安拉是信士的朋友”（2：257），“他是朋友，是值得称赞的”（42：28）。这个名称不会终结，它在今世和后世都适用于安拉的仆民。由于先知性和使者性的终结，没有什么适用于仆民但不适用于安拉的名称可以存在。

然而，安拉仍支持其仆民，给予他们那种没有立法权力的一般先知性。但他是通过独立判断（创制/الاجتهاد）而留给他们立法权，旨在确立规范。他给予学者立法权，说“学者是先知的继承者”^①。在此，继承权无非就是他们运用创制来推出法律规范，并使之成为法律。当你看到某位先知谈及立法之外的事物，乃因他是一个圣徒和认识者，也正因此，他作为一

① 参见《布哈里圣训》（3：10）。

个认知者其品级要比他作为法律的一部分或立法者更完善、更完全。^① 如果你听到一位安拉之民说到和传述给你这样一种观念，即圣徒身份比先知身份更高，他对其所言并未有所补充；或者，如果他说圣徒在先知和使者之上，意即某个人的性质，也就是说使者（穆罕默德）作为圣徒要比他作为先知使者更完美，那么这并不意味着追随先知穆罕默德的圣徒比先知还要高，因为追随者绝不可能在其所追随事物上达到其所追随者的品级。假如他已经达到了这种品级，他就不会成为追随者了。故你要理解这些！

136 使者和立法先知的地位源于圣徒身份和知识。难道你没有看到，安拉命令先知寻求知识上的增长，而非其他任何东西的增长，因此他命令说“你说，我的主啊，请增加我的知识吧！”（20：114）这是因为，你知道法律意味着责成去做某些特定的行为并禁止其他一些行为。这种责成的处所就是今世，它是有终结的。然而，圣徒身份则并非如此，因为假如它有终结的话，就会因为本身而终结，就如使者身份因为本身而终结一样。假如圣徒（安拉之友）身份因为自身而终结，其名称就不会保留下来。然而，朋友这一名称仍然是安拉的尊名，这个名称被其仆民所吸收和实现，因此就与他们保持了联系。

这就是他对欧宰尔所说的：如果你不停止询问前定本质的话，我将把你从先知名录上除名。之后，前定问题将通过揭示和显化到达你那里。适用于你的名称“使者”和“先知”将消失，但圣徒身份将保留。然而，既然周围的环境证明安拉对他的讲话是以威胁的方式，只要这些环境与某段神圣讲话（الخطاب الإلهي）有联系，他就知道这是威胁要剥夺其在今世圣徒身份的某些特性，因为先知性和使者性在其他圣徒中是圣徒身份的某些特性。之后，他知道自己要高于被剥夺了立法先知和使者身份的圣徒。

然而，先知身份所要求的、与某个圣徒相联系的另一种可能状态，证明这种特性是一种许诺，而非威胁。这是因为，他的要求是可接受的，因为这个先知是一个特殊的圣徒。通过观察周围环境，这个圣徒知道，分有

① 但先知谈论与其先知职能有关的事情时，他具有的知识是安拉给予的，其目的是为了传播给其社团。这就是伊本·阿拉比早先提到的那种知识，其根据各先知之社团的等级而具有不同层次。但先知也从其圣徒身份来发言，事物之实在被予以揭示给他的灵魂。在先知的个体身份中，这后一种知识层次更高。

圣徒身份的那个先知不可能做安拉所没有意欲的任何事情，也不可能做任何他所知道的不可能发生的事情。如果这些环境影响了一个它们在一个稳定条件下所影响的人，那么对他的神圣讲话即“我要将你从先知名录上除名”就是一种威胁。这种陈述将变成说明剩下的一个品级是崇高的。这种品级是留给后世中的先知和使者的，因为后世并非是进入天堂或火狱的人们遵守法律的地方。

我们已将讨论限定在两个领域，天堂和火狱，因为在复活日安拉会将法律给予生活在两个先知时代之间的人们，以及年幼的孩子和疯癫之人。他们将被聚集在一个地方来实施正义，惩罚作恶者，奖励天堂之人。

当他们被聚集在一个与其他地方相隔绝的地方时，安拉将派遣给他们一位先知，他是其中最好的人。这位先知将带来一堆火，它在这一日被给予他们，并且他会说：“我是真实者派给你们的使者。”他们中的部分人相信他，部分人则不信。他将对他们说：“让你们的灵魂进入这堆火，任何服从我的人将获救而进入天堂，任何不服从我、违抗我命令的人将毁灭而成为火狱之人。”[这将现实地发生]：他们中的任何人，只要服从这位先知并将自己投入火中，就将是幸福的，并因为他们的行为而得到回报。他会发现这堆火是冷的和平安的。任何不服从他的人将遭受惩罚，将因他们的违抗行为而进入烈火并居住其中，因此，安拉将对其仆民施以公正。这对应于安拉所言“在那日，大难将临头”（68：42），即后世中的重大事件，以及“他们将被召去叩头”（68：42），这意味着责成和立法。他们之中有些人能叩头，有些人则不能。关于后者，安拉说：“他们将被召去叩头，而他们不能叩头”（68：42），正如某些仆民，像艾布·贾黑尔（Abu Jahl）^①及其他一些人，他们在今世不服从安拉的命令。这就是立法的定份，它被留在来世，在进入天堂或火狱之前的复活之日。因此，我们限定了我们的讨论。一切赞颂全归安拉。

① 麦加时期先知最顽固的敌人之一（《古兰经》，96：6，7）。

第 15 章 [安拉之] 言尔萨之中的 “先知” 智慧之精华

他源自麦尔彦之水，还是哲卜利勒的呼气（吹入/نفخ），以从泥土中开始存在的人的形式？

精神在纯洁的本质中显现出存在^①，源自于你称之为 sijjin（سجين）的本性。^②

这就是为什么他注定要栖身，其中逾千载。^③

一个来自安拉的精神，不是来自别的东西，因此，他赋予死者以生命，从泥土中创造出鸟吗？

他与其主宰之间确实存在某些关系，借此，他能影响上界和下界。

安拉纯洁他的身体，超脱他的精神，让他类似于“赋予存在（被赋予存在）”。^④

-
- ① 这个纯洁的本质或自身或是麦尔彦，因为她是纯洁的，没有人碰触过她；或是尔萨本人。在此情形中，这节诗文描绘的是尔萨的精神注入他的身体。
- ② 指“绝不然，恶人们的记录，将在一本恶行簿中。你怎能知道恶行簿是什么？”（83：7-8）这两节经文。这个让人想起关押的含义（sijin，监狱）。此处，它意指有形物质界。如伊本·阿拉比在本章稍后讨论的那样，本性包含了有形物质之外的某些层次。
- ③ 根据伊斯兰教信仰，尔萨肉体升天，正如先知穆罕默德夜行登霄一般。在伊本·阿拉比时代，尔萨肉体升天大约发生在一千多年以前。
- ④ 这种类似性或是赋予存在，或是被赋予存在，因为二者都用来翻译 takwin。在前一种情况下，尔萨给予死者以生命，是安拉作为生命给予者的象征或延伸。在第二种情况下，尔萨就像阿丹一样，没有尘世的父亲。在《古兰经》中，尔萨类似于阿丹的情况有如下经文：“在安拉看来，尔萨确是像阿丹一样的。他用土创造阿丹，然后他对他说道：‘有’，他就有了”（3：59）。

要知道，精神特有的性质之一就在于，它们不会踩踏一个事物，除非赋予该事物以生命，故生命在事物中流淌。因此，萨米里得到使者——他是哲卜利勒，是精神——留下的一些痕迹。萨米里了解此事，因为他知道他就是哲卜利勒，他知道生命运行在他所踩踏的任何事物中。这样，他自这位使节留下的少许踪迹中抓起一部分沙，或用双手或以两个指头即一把，或用指尖。他把沙子投向牛犊，而后牛犊哞哞叫了，因为乳牛的声音是那种低声的鸣叫。如果他使之成为另一种形状，这个被树立的形状将具有相匹配的声音，例如，驼的嘶鸣，羊的咩咩，或人的嗓音、话语或谈论。

事物中流淌的这种定份的生命被称作神性（*لاهوياً*），而人性（*الناسوت*）是此精神的居住之所。人性被称作精神，乃因寓于其中的东西。当那忠实的精神——哲卜利勒，以一个完美的人形出现在麦尔彦（祝他俩平安）面前时，她认为他是一个意图玷污她的人，于是她全心向安拉求庇护，因为她知道那对于她是禁止的。因此，她具有与安拉的完全同在（*حضور تام مع الله*），这是无形的精神（*الروح المعنوي*）。假如他在那个时候和那种状态下，将精神吹入她体内，那么尔萨将这样出生，以至于无人能忍受其愤怒的性格，因为那源自其母亲的状态。当他告诉她，我只是你的主的使节，我来给你一个纯洁的儿子（19：19）。她不再不安，喜悦起来。他在那一刻吹入尔萨。哲卜利勒将安拉之言送至麦尔彦，正如使者将安拉的言语传达给他的社团。这是安拉之言：尔萨——麦尔彦之子，只是安拉的使者，只是他授予麦尔彦的言辞，只是从他发出的精神（4：171）。

139

因此，欲望^①在麦尔彦体内游走。尔萨的身体自麦尔彦的现实之水和哲卜利勒的想像之水被创造出来。水汽在那呼吸中升腾，因为动物体内的呼吸是湿润的，包含水的成分。由此，尔萨的身体自现实之水与想像之水而生成，并以凡人形象而出现——因为他的母亲，也因为哲卜利勒以凡人形象显现。所以，这类人是以人类平常的方式而产生的。

尔萨出现并让死者起死回生，因为他是神圣的精神（*روح إلهي*）。在起

① 凯撒里解释为一种无形的、内在的精神。

死回生的行为中，让死者复生属于安拉，“吹入”属于尔萨，正如“吹入”归于哲卜利勒，而〔创造之〕言归于安拉一样。因为他是安拉的精神。就其“吹入”所显现的而言，尔萨的令人起死回生是真实的，正如他以母亲的样子显现一样。然而，他的起死回生也是一种想像（متوهماً），即使他的行为实际上是安拉的行为。因此，在他借以被造的实在中，他结合了〔想像的东西和真实的东西〕，如我们所说，他造自想像之水和现实之水。因此，从一方面看，起死回生的能力真实地属于他，而从另一方面看则是想像地属于他。

以现实方式说——他使死者生，而以想像方式说——他吹气在它里面，它就因安拉的应允变成一只鸟。^① 短语“因为安拉的应允”中的支配语（行为主体）与“它变成”相联系，而非与“他吹入”相联系。^② 也有可能，行为主体尔萨对它吹气，它变成了一只可感的、具有身体形式的鸟。“你治愈天生的盲人和麻风病人”的情况，以及一切在短语“因为安拉的应允”和“因为我的应允”中被归于他以及安拉的应允的东西，也与此类似。如果“因为安拉的应允”与吹气相联系，那么吹气者就被允许吹气，而鸟则因为安拉的应允而通过吹气者而变活了。如果没有安拉的应允吹气者如此去做，那么鸟的创造仍源自安拉的应允。在这种情况下，词语“它成为”之中就存在着那个行为主体。如果这种事情并未同时包含想像和现实，那么这个形式就不会有这两个方面。然而，这个事情却包含两个方面，因为尔萨的受造包含了二者。

尔萨出自谦卑（التواضع），由此他的社团注定要“依照自己的能力，规规矩矩地交纳丁税”（9：29），而且，当其中有人被打左脸时，他们应将右脸也给那个打人的人，不许反抗或报复。尔萨的这种特点源自他的母亲，因为谦卑属于女人，谦恭亦然，因为她在律法上和身体上都低于男人。他的任何可起死回生或治病的能力，均来自哲卜利勒以凡人之形的

① 参见《古兰经》（5：110）：“当时，你奉我的命令，用泥捏一只像鸟样的东西，你吹气在里面，它就奉我的命令而飞动。你曾奉我的命令而治疗天然盲和大麻疯。你又奉我的命令而使死人复活。”

② 在这种情况下，创造活动的行为主体是安拉，而非尔萨。

“吹入”。尔萨以凡人之身让死者起死回生。如果哲卜利勒不是以凡人之形到来，而是以其他元素（العنصرية）存在——动物、植物或矿物的形式出现，尔萨只有以那种发光的形式、而非以元素的形式显现后才能赋予生命，而且依旧保持着来自其母亲的人的形式。

他使死者复生时常说，“它是他，它不是他”。人们看到他的时候，会感到困惑。就像任何有点推理能力的、有理智的存在，看到一个人让死者复活会感到困惑一样。因为起死回生是一种神圣特性。当看到神圣的效力来自一个人的时候，旁观者困惑了。

这让一些人持肉身论（الحوّل），并因他复活死者而认为他是安拉。他们由于这个原因而被归于隐昧（不信），因为他们隐昧遮蔽了安拉，实际上是安拉运用尔萨的人的形式而复活了死者。因此，至高的安拉说，“妄言安拉就是麦尔彦之子麦西哈的人，确已不信道了”（5：17）。在他们完整的说法中，他们把错误和不信结合了起来。他们的错误和不信并非因他们说他是安拉，或说他是麦尔彦之子；而是因为谈到复活死者时，他们说“麦尔彦之子”，毫无疑问他是麦尔彦之子，而将人的形式归于安拉。听到这话的人可能会想像，他们将神性（الألوهية）归于一个人的形式，因此让神性等同于这个形式，但这并非其所为。他们是这样的：从一开始他们就得出结论，认为神圣的自性（الهوية）在一个人的形式中，这个人是麦尔彦之子。因此，他们区分了形式及其规定性。他们并未将形式与其规定性等同起来，就像哲卜利勒的情况：当时他以人的形式，并未“吹入”，然后才“吹入”。因此形式和“吹入”之间有区别，尽管吹气来自那个形式，而形式或许没有吹气也依然存在，因为吹气并非该形式之定义的本质构成部分（الذاتي）。

因此，尔萨是什么？诸派观点不同。有些人自其凡俗的、人类的形式，说他是麦尔彦之子。有些自外在的人形，将他和哲卜利勒联系起来。有些基于他显示的起死回生能力，将他与安拉的精神联系在一起，意思是说，通过他，生命在那些他“吹入”的人中体现。有时，人们想像安拉在他身上；有时，人们想像天使在他身上；有时，人们想像人性和可死性在他身上。对这些态度的支持者而言，他是什么，视所主导他们的而定：他

是安拉的言，他是安拉的精神，他是安拉的仆民。这是知觉形式范畴内独有的情况。诚然，所有个体都与其形式上的父亲、而非与将其精神吹入人形者相关。因此，当安拉塑造人的身体时，正如他说“我造他时”，正是安拉将其精神吹入他体内，由此而将人之中的精神和人的本质归于他。尔萨的情况则不同，因为其身体的塑形与其人形被包含在精神性的吹气之中，而其他人的塑形则并不像他那样。如我们早已提及的那样，这是独有的情况。

所有存在之物都是安拉之言，永无枯竭，因为它们来自“有”（كن）这个词，而“有”乃安拉之言。此言能根据安拉之所是而被归于安拉吗？如此，其本质将无从知晓。或者，超然的安拉降在那个说“有”的人的形式中，以至于“有”便是那个他降入和在其中显现的形式之实在？有些认知者持前一观点，有些持另一种，还有些困惑并无所适从。此事只能由体验（品尝）而得知，正如当艾布·叶齐德（Abu Yazid）对一只被他弄死的蚂蚁“吹入”，让它活过来一样。当时，他知道是谁“吹入”，所以“吹入”了。在目击者眼中，他就像尔萨一般。

143 就经知识发生的精神复生（الإحياء المعنوي）而言，即神圣的、永恒的、崇高的、光明的生命，安拉说：“一个人，原是死的，但我使他复活，并给他一道光明，带着在人间行走”（6：122）。以知识特别是关于安拉的知识的生命，让已死灵魂复活的人，拥有他借以在人间行走——也就是说，在和他相似的形式中行走——的光明。^①

假如没有他，也没有我，已经存在者将不存在。

我们是真正的崇拜者，安拉是我们的主。

我们是他的实在（原型），要知道：当你说“人”时，

不要被“人”所遮蔽，因为他已给你明证。

你是真实的，你是受造的，经由安拉，你将是慈悯的。

① 对伊本·阿拉比而言，这是一种层次更高的赋予生命，因为对认识安拉的灵魂给予生命，就是给予其拯救。《古兰经》谈到了那些精神存在是光而照亮其他人的心的人。这些人不是脱离肉体的精神，而是生活在这个现象和形式的世界中。

通过他，你来喂养他的造物。^①你将是惬意的，是被眷顾的。

我们给他显现之物，借他，在我们之中显现。他给予我们。

整个事情是被分开的，在他和我们之间。

借我心而知者将复活这事物，当他赋予我们生命时。

我们在他中作为存在者、原型和时刻。

但他并非永久在我们之中，只是有时体现于我们。

就与凡人形式关联的精神“吹入”而论，我们所谈的东西之证据在于，真实者通过“普慈之吹入”（النفخ الروحاني）而限制了他自己，而且，被一种性质限定者应追随这种性质以及该性质所要求的一切。你已知，“吹入”者的“吹入”是“吹入”者必然要求的东西。因此，“神圣的‘吹入’”接受世界的各种形式，因此它作为形式之质料性实体（الجوهر الهولاني）^②，它无非就是本性本身。^③ 144

元素是本性的形式之一。诸元素之上的及其生产的——崇高的诸精神在七重天之上——也是本性的诸多形式。就七重天的精神与其原型而言，它们是元素的，因为它们出自在元素中产生的烟。而且，从每一重天中产生的天使也是元素的，而那些在它们之上的则是源自本性的。因此，安拉描述它们——即至高的群众（الملا الأعلى）^③——是争论的，因为本性就包含矛盾，神圣尊名中存在的矛盾则源于那“呼气”。难道你没有看到，超越了这一矛盾方面的本质是无须世界的吗？缘此，世界以其创造者的形式诞生，而那形式正是神圣的“呼气”。它借其中之热而升，借其中之冷湿而降，借其中之燥而固定不动摇。沉淀是冷湿所固有的。难道你未见，当医生给患者开药时，会看瓶中尿液，当看到沉淀时，他知道炎症已生，于

① 人作为安拉的代治者，当其履行这一功能时，就是世界的精神养料。

② 伊本·阿拉比在穆罕默德的智慧精华中将本性等同于普慈者之气息（呼气）。在大多数哲学中，本性被认为是不可靠的，而伊本·阿拉比的观点也没有什么不同。凯撒里认为，本性是普慈者气息的第一次规定，正如具有属性与尊名的安拉是安拉本身的第一次规定一样。正是通过这个起始性第一次规定，之后的规定即安拉之言或存在物才能得以存在。

③ 指天界的众天使。

是开药加速其过程？沉淀经由其固有湿冷而发生。

这个人的泥身由他的两手捏就。他的两手相对，尽管均为右手。二者间的不同毫无隐匿，纵使差异只在于它两个，即这两只手。因为，除与其相符者外，没有什么能影响本性，而且本性是包含矛盾的，所以他用两只手[来造人]。他用归属于自己的双手将他带入存在，并称其为“人”（有死的 **بَشَرًا**），因为他同有着双手的[神圣]阙下存在直接联系（**للمباشرة**）。①

145 他（安拉）之所以这样做，是因为他把这作为对人类关爱的一部分，并对拒绝叩拜他的[易卜劣厮]说，什么阻止你向我亲手所造的叩头呢？你自大呢？（38：75）② 即高贵于像你一样的——即由元素构成者——或者你比元素还高贵？而实际上，你并非如此。高贵的是指那些人物，他们的本质超越了其光明的构造中的元素构成的东西，尽管它也是一个本性构成的事物。人优越于其他元素性的物种只因他是[安拉直接]由泥土捏成的。他优越于造自元素而没有那一联系的物种。人在一定程度上高于地球和诸天的天使，但是根据神圣文本，地位更高的一些天使们比人类更优秀。

任何想知道神圣“呼气”者应该了解世界，因为知己者就能知主，主就在世界中显现。换言之，世界在普慈者的呼气中显现自身。安拉是借呼气而从神圣尊名中释放出尊名所发现的、其结果没有显现的东西。因此，安拉赐予自己通过呼气而带入存在的东西，因为其呼气的第一个结果便是在这个神圣阙下，之后，神圣呼气的结果通过神圣的包容而不停地下降，进行释放，直至最后一个存在者。

万物皆在那“呼气”本身之中，如光含于黎明前的黑暗本身之中。

论证性的知识，像沉睡者的拂晓，

因为他看到我之所言，即一个显示了呼气的梦。

① 人（basha）和联系（mubāsharah）有相同的词根 b-sh-r。

② 参见《古兰经》（38：75）：主说：“易卜劣厮啊！你怎么不肯对我亲手造的人叩头呢？你自大呢？还是你本是高尚的呢？”

我的言辞缓解了他的一切哀伤，当他诵读‘abasa^①’之际。

安拉向他显现自身。他来此寻求燃烧的煤，

他看到火，其实是光，对君王和守夜人。

若你了解我的话语，你将知道你是有需求的。

假如他还在寻求其他，他将看见他，他（安拉）不会改变[显现方式]。

当真实者在“直到我认识”（47：31）——他确实知道——这种境界（状态/مقام）中遇到尔萨这一言词，他询问归属于它的东西是否真实，尽管他已知这发生与否。安拉对他说，“你曾对众人说过这句话吗？‘你们当舍真主而以我和我母亲为主宰’”（5：116）。处于礼貌（الأدب），人们应该回答提问者。既然他在这种状态中以这种形式向他显现，智慧便要求回答伴随着聚合的区分（التفرقة بعين الجمع）。^② 他首先提到[安拉的]超越性，说到“赞你超绝！”然后，他用[代词]“你”加以限定，而“你”则要求一种面对和对话。就我属于我自己，而非属于你而言，“它不是我的”。“说我没有权力说的东西”，即它不是我的自性和本质所要求的東西。“如果我确实说了它，那么你最周知它”，因为你是我赖以说话的舌。回想一下，使者※曾在“神圣传述”（الخير الإلهي）中告诉我们，“我是他说话的舌”。他如此使他的自性为言说者的舌，将言语归于他的仆民。

然后，正直的仆民以这样说完成其回应：“你彻知我灵魂内的，而我不知它里面有什么”，言说者是真实者。他否认对尔萨自性的认识，这是就其自性而言，而非就他作为言说者和产生结果者而言。“你确是”[这一表达]在于强调和肯定他的使命，因为只有安拉知道幽玄。[在他的回答中]，他划分和统一、造化一与多、放宽和收缩，然后以“我没对他们说什么，除你命令我的外”（5：117）完成了他的回应。他先用否定，表明

① ‘abasa指“皱眉头”，是《古兰经》第80章的名称。这里伊本·阿拉比谈论的是用概念理性来把握真理的人的理性观。

② 也就是说，如先知尔萨达到的聚合品级一样。但实际上，这一对话暗含着分离或区分，因为真正的聚合包含着分离，而非绝对地否定它。

147

他没有，然后出于礼貌以肯定的方式回应提问者。如果他没有这样做，有人或许会认为他对诸实在是无知的，而情况远非如此。因此，他说“除你命令我的外”，也就是说，你以我的舌言说，你是我的舌。

思考一下，这神圣的、灵性的使命是多么微妙和精密！因为仆民多样、律法多元，“崇拜安拉”（5：117）这句话用了“安拉”之名。他没有指定一个特别的字来排斥另外一个名字。相反，他用了那一个统括诸名的名字（الاسم الجامع）。然后他说，“我的主和你们的主”（5：117）。众所周知，某人与某个具有主宰品（الربوبية）的存在者之间的关系，不同于他同另一个之间的关系。因此，当他说“我的主和你们的主”的时候，他在两个名称之间做了区分，第一个适用于言说者，第二个适用于言说对象。

他说，“除你命令我的外”——如此他肯定自己是一个被命令者，这无非是指他仆民性（عبوديته），因为只有设想将服从的人才能被命令，纵使他没有服从。如今，命令根据层级的不同而下降。因此，凡在某层次显现者，都将染上与那层级之实在相一致的东西。受命者的层级有体现于被命令的每件事之中的定份（规定性/حكم），而命令者的层级有出现在每项命令中的定份。因此，真实者说，你们当谨守拜功（2：43），他是命令者，也是负责者和受命者。仆民说，我的主啊！求你赦宥我。（23：18）他是命令者，而真实者是受命者。真实者通过他的命令向仆民寻求的，正是仆民以他的命令向真实者所寻求的。^① 由于这个原因，每项祈愿都获应答。一定是这样的，即使它可能延迟，正如某些担负责任者举意礼拜后，尽管可以礼，但当时未礼，而是推延其（礼拜）承诺并在另一时刻礼拜一样。只要有意愿，必定有应答。

148

之后，他说“我同他们相处期间，我是他们的见证”（5：117），而没有说“我是我的见证”，正如他说“我的主和你们的主”的时候，因为当先知们置身于他们的社团时确实是其社团的见证。“当你把我带走”（5：117），换言之，你擢升我至你，使他们看不到我，我也看不到他们，

① 仆民的命令就是他对安拉的礼拜和祈求。

“监护他们的是你”（5：117），这不在我的事务（مادتي）^①中，而在他们的事务中，因为你是他们的视觉，而视觉需要观察（监护/المراقبة）。人对自我的见证就是真实者对他的见证。他用“监护者”这个名词，因为他用“见证者”于己，希望区分他自己和他的主。因此，要知道，他是其所是，乃因他是仆民，而真实者是真实者，乃因他是他的主。因此，他用“见证者”于己，用“监护者”于真实者。他置他们于他自己之前，说“我同他们相处期间，我是他们的见证”，表现出礼节，并更愿意他们在前。但置他们于真实者之后说“监护他们的是你”，乃因主应在品级方面领先。然后，他说明，真实者、监护者也持有尔萨在其话语“我是他们的见证”中用于自己的名字——见证者，故他说，“你是万物的见证”（5：117）。他用“万”（每一个/كل）表示一般性，用“物”（事物/شيء）乃因它是最泛指的东西。他用“见证者”之名，因为他是一切被见证者的见证，他符合被见证者之实在所要求的東西。他由此指出，当他说“我同他们相处期间，我是他们的见证”时，他，超绝的他，是尔萨民众的见证者。这就是真实者在尔萨事务中的见证。诚如已经确认的那样：他是他的舌，他的听，他的视。

而后，他讲了“言词”穆罕默德和尔萨。说它是“言词”尔萨，乃因它是尔萨的言说，安拉在他的经典中说到他；说它是“言词”穆罕默德，乃因它来自在某个处所的穆罕默德（愿主赐他平安吉庆）。他整夜站在那里复述它，无顾其他，直至天明——如果你要惩罚他们，那末，他们是你的奴仆〔由你惩罚〕；如果你赦宥他们，那末，你确是万能的，确是至睿的（5：118）。“他们”是一个第三人称代词，指缺席者（ضمير الغائب）^②，正如“他”是一个第三人称代词一样，例如他说“他们是不信道的”，其中用了第三人称代词一样。缺席者让他们同见证者和在场者所意指的东西隔离开来。他说，“如果你要惩罚他们”，用了第三人称代词，该词正是他们在其中发现自身、并使他们与安拉隔离的帷幕。安拉在他们在场前提醒

149

① 也可以理解为尔萨的形式在世界中的质料。

② 在阿拉伯语中，第三人称代词也指“缺席”或“不在场”。伊本·阿拉比将其解释为不与安拉同在，或疏离于安拉的状态。

他们，所以，当他们出现时，酵母将决定面团，使它像它自己。^①“他们是你的仆民”——因他们持有的“认一论”（التوحيد）而以单数称他。仆民的顺服是最顺服的，因为他们无法安排自己〔的命运〕。他们视主人的心愿而定，后者独享他们。由此他用单数说“你的仆民”。严惩意味着他们的谦卑，再没有比他们更谦卑的了，因为他们是仆民。“如果你赦宥他们”，即保护他们免于因不顺服而应得的惩罚，也就是说，为他们做一个遮蔽物来遮蔽他们免于惩罚，或阻挡惩罚。“你确是万能的”，即防护者和保护者。当真实者将此名称授予一个仆民，他被称作“赋权能者”（المعز），而被赋予者称为“权能者”（العزیز）。他是抵挡惩罚者与报复者所意欲的惩罚与报复的防护者和保护者。他用区分和强调再度强化解释，并使他的言语遵从一种模式，如“你确是深知幽玄的”（5：109），“监护他们的是你”（5：117），“你确是万能的，确是至睿的”（5：118）中的经文。

150 这是先知※在那一整夜向他的主宰不断重复直至天明的问题和恳挚要求，他旨在寻求回应。假如他在开始询问时就听到答案，他就不会重复。真实者为他详细陈列了应受惩罚之事。在每一件所陈列的事例和被指定的事例之中，他都会对他（安拉）说：“如果你要惩罚他们，那么，他们是你的奴仆〔由你惩罚〕；如果你赦宥他们，那么，你确是万能的，确是至睿的”（5：118）。假如他在这种陈列中看到某些东西要求他给与真实者优先权，那他将祈愿反对惩罚他们，而非宽恕他们。^②所有陈列给他的，都是值得这节经文所给予的，即顺服安拉并仰赖他的赦宥。据述，当真实者喜爱仆民向他祈愿的声音时，会延迟应答，这样它就可能被重复，这是出于爱，而非出于勉强。为此，他用了“至睿者”（الحكيم）之名。“至睿者”就是让万物各就其位者，他不让事物偏离它们的实在及属性所要求和寻求的东西。“至睿者”也是知晓〔万物之〕秩序者。

因为拥有来自至高的安拉的一种伟大知识，先知※惯于重复这节经文。让吟诵者这样吟诵它，不然沉默更好。当安拉惠赐一个仆民说些什么

① 即他们被迫在审判日出现。酵母意指达到完善的内在能力。

② 这是因为先知的意志与安拉的意志完全符合。当他知道某人确实值得惩罚时，他并不会祈求安拉宽恕此人，因为他知道惩罚是此人本性的必要部分。

时，他只在意欲其回应和实现他的需求后才这么做，所以，不要让人认为，他们所获赐的来得缓慢。相反，让他们如先知在这节经文上的坚忍一样坚忍，在一切状态下，他们可以用他们的耳朵或听觉听到——不管你怎样喜欢，或安拉怎样让你听到应答。如果他允许你以你的舌询问，他会让你以你的耳听到，如果他赐予你这种意义，那么他会让你以你的听觉听到。

第 16 章 [安拉之] 言苏莱曼之中的 “慈悯” 智慧之精华^①

“它”（《古兰经》27：30），意即书信，“来自苏莱曼”（27：30）。而“它”，即信的内容是以“奉普慈特慈的安拉之名”[开始的]（27：30）。^②一些人认为苏莱曼的名字在安拉名字之前，但这种结论是错误的。就苏莱曼对其主宰的认识而言，关于这种在前的说法是不合适的。他们的说法如何能是恰当的呢，因为如比莉吉斯（بلقيس/Bilqis）就此所言“我接到一封贵重的信”（27：29），即一封让她尊重的信。有可能，促使他们如此说的是科斯罗埃斯（كسرى/Chosroes）撕毁先知※信件这一事件。然而，他直到读了信，了解了内容之后才撕毁了它。假如比莉吉斯未受到佑助、对作者不尊重的话，她也会这样做的，无论他的名字在尊大的安拉名字之前或之后，书信都免不了被毁。^③

苏莱曼带来了两种慈悯（بالرحمتين），即自由给予的慈悯（رحمة الامتنان）和义务所致的慈悯（رحمة الوجوب），它们分别对应于普慈的（الرحمن）和特

① 苏莱曼与慈悯相联系，是因为他给示巴女王比莉吉斯的信中提到安拉是普慈特慈的。（27：29-30）。

② 马坚译本为：这封信确是苏莱曼寄来的，这封信的内容确是“奉至仁至慈的安拉之名”（27：30）。

③ 这是《古兰经》所述苏莱曼邀请示巴女王的故事。一些注释家认为，苏莱曼将他的名字放在安拉名字之前。而伊本·阿拉比则提议他们思考先知穆罕默德邀请波斯统治者科斯罗埃斯皈依伊斯兰教的事情。后者读过信后将其撕毁。这封信以安拉之名开始，但它被撕毁是在读完之后。因此，伊本·阿拉比反对这种主张，即对苏莱曼国王的尊重保护了那封信。

慈的 (الرحيم)。他通过普慈而自由给予, 通过特慈的而规定义务。这种规定义务源于自由给予。因此特慈的被包含在普慈的之中。这是因为安拉将慈悯规定给自己, 旨在它能根据真实者所提到的这个仆民的行为来分配给这个仆民。慈悯对安拉而言是义不容辞的, 他将这种慈悯即义务所致的慈悯指定给他自己。属于此类的仆民 (实施行为而值得慈悯) 知道谁是其中的行为者。^① 行为被分配给人体的八个部位, 真实者已经告诉我们, 他是每一个部位的自性 (他性/هوية), 因此这个行为者无非就是真实者, 而形式则属于仆民。自性包含在他 (仆民) 之中, 即他的尊名之中, 而非其他。因为他 (真实者) 等同于所显现者, 而他 (仆民) 被称作受造物。由于他, 外显者和最终者这些名称也属于仆民, 因为他先是“非存在”而后存在的。仆民的显现及其行为依赖于他, 故也就有了内隐者和最初者的名称。因此, 当你看到受造物时, 就看到了最初者 (الأول)、最终者 (الآخر)、外显者 (الظاهر) 和内隐者 (الباطن)。

这种知识并未对苏莱曼隐藏, 相反, 它是其统治权的一部分, 而对他之后的任何人都是不恰当的, 也就是说, 他的统治权借此而显现在见证世界。穆罕默德※被给予了苏莱曼所具的相同特点, 但并未显现它。安拉给他 (穆罕默德) 能力来征服在夜间企图杀害他的一个恶魔。他设法抓住它, 并把它绑在清真寺的一个柱子上直到早晨, 因此麦地那的孩子还在捉弄它。^② 他 (穆罕默德) 提到了苏莱曼的祈求, 但安拉回绝了它。尽管他 (穆罕默德) ※被赋予能力, 但并未显示它, 而苏莱曼则显示了。他 (苏莱曼) 所说的一种统治权并非是普遍的, 因此, 我们知道他希望拥有某种统治权。我们看到, 其他人同他分享了安拉赐给他的这种统治权的每一个部分, 但我们知道唯有他被给予了 [统治权的] 整体。如人们在这则关于恶魔的圣训中看到的那样, 唯有通过显现他才被给予特权, 或许整体和显现给专属于他。假如穆罕默德※未在那则圣训中谈到“安拉让我能征服恶魔”, 我们可能会说, 当他想抓住它时, 安拉就提醒他苏莱曼的祈求, 以便他能知道, 安拉并未给予他抓住它的能力。因此, 安拉回绝了他的祈

① 即真正值得安拉慈悯的人知道, 实际上安拉是一切行为的实施者。

② 《布哈里圣训》(8: 75)。

求，既然他说“安拉让我征服了那个恶魔”，我们就知道安拉赐予他自由行动的能力。安拉提醒他，他记住了苏莱曼的祈求，因此他遵守同他（安拉）的礼节。结果，我们便知道，它是一种普遍的显现，对苏莱曼之后的其他人任何人都是不适当的。

153 关于这个问题，我们的目的只是讨论它，让人们注意苏莱曼提到的这两种慈悯，它们体现在两个尊名中，在阿拉伯语中被解释为“普慈的”和“特慈的”。安拉限制了义务所致的慈悯，但不限制自由给予的慈悯，他说“我的慈悯包容万物”（7：156），甚至包容神圣的尊名，即各种关系之实在（*حقائق النسب*）。他通过我们而恩赐给神圣尊名。因此，我们是通过神圣尊名和主宰层次的关系而作为自由给予的慈悯之结果。之后，他责成自己通过我们的显现而进行恩赐，并让我们知道他是我们的自性，因此，我们知道他责成自己进行恩赐只是为了他自己，故慈悯不会超出他。他能恩赐给谁呢？除他之外，还有谁呢？^①

然而，必定存在着一种表达差异的语言，因为万物在知识方面是彼此超越的，因此可以说“这个比那个更有知识，尽管原型是一个（*أحدية العين*）”。这意味着，知识的关联（*تعلق*）要优于意志的关联。因此，神圣属性之间也存在等级差异，正如意志的关联优于能力的关联一样，神圣的听觉和视觉也是如此。所有的神圣尊名都具有等级，彼此超越。在受造物中显现的也同样如此，例如可以说“这个比那个更有知识，尽管原型是一个”，正如你提出某个神圣尊名，你可以用所有的尊名来明命它、描述它。同样，显现出的受造物都具有等级差异。世界的每一个部分都是整个世界，也就是说，每一部分都接受整个世界其他部分的实在。^② 因此，我们说“载德在知识上比阿穆尔差”并不违背这样的观点，即“真实者的自性等同于载德和阿穆尔”。正如阿穆尔比载德更完美、更有知识一样，神圣尊名也是彼此超越，尽管它们无非都是真实者。因此，作为认识者的

① 这一段中伊本·阿拉比再次重申，神圣尊名通过我们而显示出慈悯，因为它们不会在其他地方如此显现。当安拉责成自己将慈悯显示给我们时，他实际上是将慈悯给予他自己，因为我们真正的自我无法就是神圣的自我本身。终极地看，安拉所显示的慈悯只是给他自己。

② 这里的实在是指其他部分的意义。

安拉要比作为意欲者和能力者的安拉在关联方面更普遍，尽管其自身的一性（هو هو）并未变成其他东西。

因此，我的朋友，你不要在同一个方面知道他又不知道他，或者同一个方面肯定他又否定他，除非你是以他肯定自己的方式肯定他，以他否定自己的方式相对于某物而否定他。这就像将否定和肯定统一在一起的经文一样，安拉说“无物似他”（42：11）因此进行否定，又说“他是全听和全观的”（42：11）因此而进行肯定。他通过一种属性来肯定自己，这种属性包含每一个能听能看的动物（有灵物/حيوان）。在今世，某个动物可以存在，并隐藏在某些人的感知之外，但它将在后世被显现给所有的人，因为后世是生命的寓所。今世也同样如此，只不过一些仆民被隔绝于今世的生命。安拉的仆民对世界之实在的感知显现出不同的特点和差异。拥有普遍感知的人较之没有这种感知的人，真实者的规定性对其显现要更为清楚。你不要被事物的等级差异所遮蔽，也不要说，“受造物是真实者自性”的说法是错误的，此前我已经向你指出神圣尊名的等级结构。你无疑知道，它们就是真实者，因为他是它们所指称者（المسمى بها），而这无非就是至高的安拉。

154

而且，苏莱曼如何像他们所言将自己的名字置于安拉名字之前，尽管他只是慈悯所创造的所有事物中的一个？普慈特慈者必然要在先，以便慈悯的对象依赖于真实者才是正确的。这种情况，即将应该居后者在先，应该在先者居后，是与事实相反的。因为比莉吉斯的智慧及其知识的高贵，她没有提到送信者。她这样做是为了让其随从认识到，她知道事物的途径而他们并不知晓。这是与王权相关的神圣安排之一，因为国民如果不知道报信抵达国王的方式，他们就不敢为所欲为了。只有当他们知道统治者不会发现其行径时，他们才会为所欲为。假如他们确切地知道谁送信给他们的国王，他们将会奉承他、贿赂他，以便做他们想做的事情，而且知道他们的行径不会被国王发现。比莉吉斯只是说“我接到[一封贵重的信]”（27：29），而未提送信人的名字，因为这是她的策略，她借此让其臣民和精英对她诚惶诚恐。因此，她有资格位列他们之前。

155

关于处置的秘密和事物的特性，人类中的认知者优于精灵中的认知者，这可以从时间的定度（القدر الزمني）加以认识：因为观看者转目的速

度要快于某人从座位上起立的速度。在感知对象的过程中，视觉运动要比身体的运动快，这是因为视觉运动的时间等同于感知视觉对象的时间，尽管观看者和对象之间存在距离。例如，睁开眼睛的时间等同于眼睛同恒星天层关联的时间，而闭上眼睛的时间也等同于停止感知的时间。而人从座位上起来则没有这么快。

阿萨夫·本·比利赤亚（Asif ibn Barkhiya）^① 在行为方面比精灵更完善，因为他的言行是同时发生的。因此，在此刻，苏莱曼亲眼看到比莉吉斯的宝座树立在他面前，以免他想像感知到宝座在其位置上没有被移动。在我们看来，由于〔说话和宝座的树立〕是同时发生的，〔宝座并未从原来的位置〕运动到〔苏莱曼的宫殿〕。相反，〔原先位置上的宝座〕进入了非存在状态，而在〔苏莱曼的宫殿中〕回到了存在状态，没有其他人认识到这一点，除了那些能认识安拉所说“对于再造他们是疑惑的”（50：15）的人们。他们立即看到他们正在看的东西。如果这种情况如我们所指出的那样，那么，其不在场的时间，即宝座离开其位置的时间，就是它同苏莱曼在一起存在的时间，因为创造的重复是通过〔安拉的〕呼气。

156 没有人知道这种〔再造的〕定度。而且，没有人知道，伴随着自己的每一次呼吸，他都变为非存在，然后又成为存在的。不要说，“然后”（ثم）需要一段时间，这是不正确的。阿拉伯人认为，该词需要的只是在一个特定的环境中一个原因在〔结果之〕先，如诗人所言：“正如你投出长矛一样，然后，它晃动着。”无疑，投出的瞬间就是它晃动的同一个瞬间。诗人用了“然后”一词，尽管〔在投出和晃动之间〕并不存在一段时间。与此相似，伴随着呼气的再造也如此发生着：某物非存在的时刻就等同于它存在的时刻，就像艾什阿里派论证的偶性的再造一样。

比莉吉斯的宝座存在〔于苏莱曼的宫殿中〕，这是一个非常困难的问题，但这只是针对不了解我们早先关于这个故事所提到的那些人。在此，阿萨夫的优势在于，他只是〔负责〕苏莱曼宫殿中这种再造的发生。任何理解我们所说的人都知道，宝座没有进行空间距离上的运行，大地不能为此而缩小，它也不会穿过大地。这是经苏莱曼的部分追随者执行的，因此

^① 穆斯林传统认为，他是利未人，一位诗人，苏莱曼的秘书之一。

苏莱曼在其宫廷中的人，即比莉吉斯及其随从的灵魂中留下了更大的事物（深刻的印象）。

这一事件的原因在于，苏莱曼是安拉给达伍德的礼物，如安拉所言：“我将苏莱曼赐予达伍德”（38：30）礼物便是赠予者通过关心而给予，而非因为协议或应该。这个礼物是一个过分慷慨的给予，一种强有力的证明，也是毁灭性的打击。^①至于苏莱曼的知识，安拉说“我使苏莱曼知道[怎样判决]”（21：79），尽管[苏莱曼的]判决[与达伍德]不同。^②然而，安拉给予二者以决断和知识。安拉让达伍德从他那里获得知识，而苏莱曼关于此事的知识则是安拉的知识（直接来自于他），因为安拉就是直接的判决者。苏莱曼是真理的解释者，有一个诚实的地位。这种情况就像一个独立创制者得出正确的法律结论，假如安拉亲自去做，也会得出这样的结论；或者，就像一个根据给安拉使者的启示而进行判定的人。在这两种情况下，判定者会有两种回赐；而得出错误结论的人会得到一种回赐，因为纵然他错了，他仍运用了知识和判定。穆罕默德ﷺ的社团被给予了苏莱曼和达伍德二人的在判定方面的品级，这是一个多么优秀的群体啊！

157

比莉吉斯知道[她的宫殿和苏莱曼的宫殿]相距甚远，因此在她看来宝座在如此短的时间内这样运动是不可能的，当她看到宝座时说“这好像是它（我的宝座）”（27：42）。她相信我们所提到的东西，即再造成相似的东西。它是它，是真实的情况，正如再造之时你同你以前是同一个东西。苏莱曼的完美知识被显示在[《古兰经》]关于其宫殿的提示之中。然后，有人对她说：“进入这座宫殿吧”（27：44）。这种宫殿铺着光滑的玻璃。“当她看见那座宫殿的时候，她以为宫殿里是一片汪洋，[就提起衣裳]露出她的两条小腿”（27：44），以免水溅到裙子上。苏莱曼告诉她，她所看到的宝座就像这水一样。这是最高程度的正义（غاية الانصاف），因为他告诉她，她说“这好像是它（我的宝座）”是正确的。然后，她说：

① 后两者表示直接针对比莉吉斯的一些随从，他们反对苏莱曼的权力。

② 参见《古兰经》（21：78-79）：达伍德和苏莱曼，当百姓的羊群夜间出来吃庄稼的时候，他俩为庄稼而判决，对于他们的判决我是见证。我使苏莱曼知道怎样判决。每一个我都赏赐了智慧和学识。我使群山和众鸟随从达伍德一道赞颂我。我曾经做过那件事了。

“我的主啊！我确是自欺的，我〔现在〕跟着苏莱曼归顺安拉——全世界的主”（27：44）。她没有顺从苏莱曼，而是顺从安拉，全世界的主，因为苏莱曼是万物之一。因此，在顺从之中，她并未限制自己，就像使者们并未限制〔民众〕信仰安拉一般。这种情况与法老相反，法老说：“穆萨和哈伦的主啊”（7：122）。纵使法老的顺从在某方面与比莉吉斯相似，但他太软弱〔而不愿意顺从安拉〕。比莉吉斯在顺从安拉时更有智慧。当法老说：“我相信上以色列的子孙所相信的”^①，他便遭到了此刻的事件。^② 他被特别提及，乃因他看到巫师关于他们信仰安拉时说“穆萨和哈伦的主啊”。比莉吉斯的顺从与苏莱曼的顺从是一样的，因为她说“跟着苏莱曼”，因此她跟随他，以至于她相信苏莱曼的教义，正如我们行走在安拉的正道上，因为我们的额发在他的掌握之中，而我们离开他则是不可思议的。我们隐含地同他在一起，而他也明确地同我们在一起，因为他说：“无论你们在哪里，他是与你们同在的”（57：4）。我们与他同在，因为他

158 抓着我们的额发，无论他在哪里领我们上他的路，他都和他自己在一起。世界中的任何事物都在正道之上，这是它的主所确立的正道。这就是比莉吉斯从苏莱曼那里获知的，之后，她说：“顺从安拉，全世界的主。”她并未指定一个世界而排斥另一个世界。

苏莱曼借以有别于他人且超越于他人的征服能力，安拉通过它给予苏莱曼“一个非任何人所宜继承的统治权”（38：35）。这种能力源自苏莱曼的命令。安拉说：“我曾为他制服了风，风奉着他的命令习习流向他所欲到的地方”（38：36）。为一个人而制服风这一事实并非这里的问题，因为安拉的言词包括我们所有，并未指定某个：“他为你而制服天地万物”（45：13）。安拉提到制服风、星辰和其他事物，然而，这种制服不是听命于我们，而是听命于安拉。如果你考虑这件事情，唯苏莱曼具有命令〔的权力〕，既没有聚合的能力，也没有精神意志力，而只是通过命令。我们这样说，乃因我们知道世间物体受灵魂精神意志力的影响，如果后者处于

① 参见《古兰经》（10：90）：我曾使以色列人渡海，于是法老和他的军队残暴地追赶他们，直到他将被淹死的时候，他才说：“我确信，除以色列人所归信者外，绝无应受崇拜的；同时，我是一个顺服者。”

② 即当他这样说时，他和其军队被海水淹没。

聚合的状态。在这一道路上，我们已经研究了这些。然而，苏莱曼只是发布命令给他想制服的任何东西，而无需精神意志力和聚合状态。

要知道，愿安拉用源自他的精神援助我们，也援助你。如果这样的礼物被一个仆民获得，无论他是谁，这都不会减少他在后世的统治权，也不会损害他的信誉，尽管苏莱曼祈求他的主这样。对道路的体验（品尝/ذوق）要求，安拉提前给予他在来世为别人所保留的东西，如果安拉意欲的话，他将在后世了结它。安拉对他说“这是我的礼物”（38：39），而没有对你说，也没有对你之外的其他人说“这是我所特赐”，即给予或“保留起来，你总是不受清算的”（38：39）。从这种对道路的体验中，我们知道，苏莱曼的这种要求源自其主宰的命令。如果一个要求按神圣的命令而发生，要求者就会因其要求而收到完全的回赐。如果造物主意欲的话，对于仆民向他祈求的，他会满足其需要。如果他意欲，他也会拒绝回应。这是因为，仆民执行了安拉责成的事情，他服从安拉关于此事的命令。假如他的命令源自他自己，而非对其主宰命令之回应，主宰就要和他清算。这种过程遍及任何向安拉祈求的事情，一如安拉对其先知穆罕默德※说：“你说，我的主啊，你增加我的知识吧”（20：114）。因此，他服从其主的命令，要求增加知识，以至于他被给予了牛奶。他将其解释为知识，正如他解释自己的梦境一样。在梦中，他看到自己接受了一杯牛奶，他喝了，剩下的给了欧麦尔·本·哈塔卜。他们问先知，“你将牛奶解释为什么？”他答道，“知识”^①。与此相似，当他被给予夜行时，一位天使给他一罐牛奶和一罐酒，穆罕默德※喝了牛奶。然后天使对他说，[你的]天性做出了[正确的]事情，愿安拉通过你为你的社团做正确的事情。因此，当牛奶在梦中显现时，它就是知识的意向，而采取了牛奶的形式，正如哲卜利勒以常人的形式出现在麦尔彦面前。因为当他（穆罕默德）说：“世人皆在睡梦中，死而后醒”，他是提醒人们在今世生活中所看到的一切就像睡眠者的梦一般，即，是必须加以解释的想像（خيال）。

159

受造物（世界/الكون）只是想像，但实际上它也是真实的。

① 参见《伊本·罕伯里圣训》（2：83）。

任何理解这一点的人，都能获得道路的奥秘。

160 因此，当牛奶被给予穆罕默德ﷺ时，他会说：“安拉啊！请通过它赐福我们，让我们增加它”，因为他知道牛奶是知识的形式，他被命令要求增加知识。然而，当他被给予牛奶之外的其他东西时，他会说：“安拉啊！请通过它赐福我们，通过比这更好的东西滋养我们。”^① 安拉将不会和他清算，安拉通过一个神圣命令中的要求给了他所给予的东西，因为这个要求是在后世。然而，被安拉赐予某物的任何人，因为他的要求而没有安拉的命令，那么安拉会根据自己的意志决定是否和他清算。我希望安拉尤其不要在知识方面进行清算，因为他命令先知祈求增加知识，也同样命令他的社团如此。的确，安拉说过：“你们有使者可以作你们的优良模范”（33：21）。对于从安拉那里获取知识的人，还有更好的模范吗？如果我们注意苏莱曼的完美品级，你将看到让你吓得想完全理解的事情，因为这条道路上的大多数学者都不知道苏莱曼的状态和地位，事情并不像他们所宣称的那样。

^① 《达五德圣训》（25：21）。

第 17 章 [安拉之] 言达伍德之中的 “存在” 智慧之精华

要知道，既然先知性和使者性是特殊的神圣指定，其中没有任何可以[人为] 获得的东西，这里，是指立法先知性（نبوة التشريع）。安拉对他们（祝他们平安）的这类赏赐属于馈赠（مواهب），而非回报（جزاء），即并不要求从他们那里得到回报。他给予他们礼物是通过恩赐和馈赠。因此至高的安拉说：“我赏赐他易司哈格和叶尔孤白”（6：84），即赏赐给易卜拉欣（祝他们平安），安拉之友。关于艾尤卜，安拉说：“我曾以他的眷属，和像他们的，同齐赏赐他”（38：43）。关于穆萨，他说：“我为了慈爱而把他哥哥先知哈伦给他做助手”（19：53）。以及类似的经文。首先对他们进行赐予者，正是在一切状态或大部分状态下对他们进行赐予者，他无非就是“赏赐者”（الوهاب）这一尊名。

关于达伍德，他说：“我确已赏赐达伍德从我发出的恩惠”（34：10），但并不把这种恩惠与要求达伍德回报相联系，也没有告诉达伍德他（安拉）给予上述恩惠作为回报。当安拉要求对这种行为表示感激时，他要求达伍德的家属，但并未提及达伍德，因此他的家属感谢安拉赐予达伍德恩惠。对达伍德而言，它是恩惠和仁慈的赏赐，而对其家属而言则不然，因为他要求他们回应，并说：“达伍德的家属啊！你们应当感谢。我的仆人中，感谢者是很少的”（34：13）。如果先知们（祝他们平安）因安拉所赐161
之恩惠而感谢安拉，他们这样做非因安拉的要求，而是出于他们自己的内心（灵魂），正如安拉的使者※站着感谢安拉，直至腿变得肿胀，因为安拉会饶恕他之前和之后的罪过。当有人就此问他时，他回道，“难道我不

是一个感恩的仆民吗？”^① 安拉对努哈说：“的确，他原是一个感恩的仆民”（17：3），因为安拉的仆民中没有几个人能如此。

安拉赐予达伍德的第一个恩惠是，他给予他一个由〔三个〕不连写字母 dal、alif 和 waw 构成的名字。因此，安拉切断了达伍德同世界的联系。他只是通过达伍德的名字而告诉了我们。然而，安拉命名穆罕默德※，一方面既用了连写字母而将穆罕默德与他相连，另一方面又用了不连写字母而让他与世界相分离。因此，在他（穆罕默德）的名字中，他（安拉）将穆罕默德的两种状态合并在一起，尽管者两种状态也内在的（在意义上/ من طريق المعنى）表现在达伍德身上，但安拉却没有在达伍德的名字之中确立这二者。这个情况唯穆罕默德独具，达伍德（祝他们二者平安）则没有。也就是说，这里通过提到他的名字而提醒人们注意这一点。而且，在各个方面他的事务都是完美的，正如在他的名字艾哈迈德^②中那样。这源自安拉的智慧。之后，关于达伍德以及他赏赐达伍德的恩惠，他说，山峦回响了〔达伍德〕对安拉的赞美，因此它们的赞美加入了他的赞美，以至于他拥有了它们的行为。而鸟也同样如此。安拉赐给他力量，用力量来描绘他，并给予他智慧和决断。之后，安拉特赐他最大的恩惠以及最临近的品级，即明文指出了他的代治者身份（خلافة）。安拉并未对他的其他任何子嗣这样做，纵然他们之中有代治者。他说“达伍德啊！我确已任命你为大地的代治者，你当替人民秉公判决，不要顺从私欲”（38：26），即你判决时想到的、但并不来自我启示的东西，“以免私欲使你叛离安拉的大道”（38：26），即启示给我的使者的道路。之后，安拉体贴地对待达伍德，说：“叛离安拉的大道者，将因忘却清算之日而受严厉的刑罚”（38：26）。安拉并未对他说：“如果你背离我的道路，你将受到严厉的惩罚。”

如果你说：“阿丹的代治者身份也是〔《古兰经》〕所任命的”，我们

① 《布哈里圣训》（19：6）。

② “穆罕默德”由字母 mīm, ḥā', dal 构成，最后一个是不连写的字母。“艾哈迈德”由字母 alif, ḥā', mīm, dal 构成，其中第一个和最后一个是不连写字母。尽管连写与不连写的这种结合被显现在穆罕默德的名字之中，达伍德仍然具有在意义上即内在分离和联结世界的能力。

将回答说：“阿丹的任命与达伍德不相类似，[因为安拉对]天使说：‘我必定在大地上设置一个代治者’”（2：30），但并未说：“我必定在大地上设置阿丹为代治者。”纵使 he 这样说，也不像他对达伍德说“我任命你为代治者”，因为后一种声明是明确的，而这种情况（前者）并非如此。此后，在这个故事中提到阿丹，但并不意味着他就是安拉明文任命的那个代治者。因此，要注意安拉关于其仆民的论述。

同样，关于[安拉之]友易卜拉欣，[安拉]说：“我必定任命你为众人的领袖（伊玛目）”（2：124），而没有说“代治者”，纵然我们知道，这里的“伊玛目”就是指“代治者”。这两个概念并不等同，因为安拉并未提到它最特殊的名称即代治者。至于专门提及达伍德的代治者身份，其[原因]还包括，安拉让他为判决的代治者，而这只源自于安拉，因为安拉对他说：“你当替人民秉公判决”（38：26）。然而，阿丹的代治身份或许并不属于这个等级，因为其代治者身份在于，他是对此前大地上生活的任何人的接替，而非他通过对创造物的神圣判决而成为安拉的代表。纵使 he 实际上就是安拉的代治者，我们也只能探讨他的任命以及对此的解释。

安拉在大地上拥有作为使者的代治者。至于现今的代治身份，则源自使者，而非源自安拉。他们只根据使者颁布给他们的东西进行判决，且不违背他的统治。^①然而，这里还有一个微妙的问题，只有像我们这样的人才懂得，这就是采用使者的律法来判决。使者的代治者就是根据传自使者※的圣训、或运用创制方法——其权威亦来自使者※——而懂得判决的人。在 163 我们之中有些人，他们从安拉那里采纳判决，因此就这种判决本身而言他们就是安拉的代治者，他们所接受的[法制]内容（المادة）与使者※从安拉那里得到的是同样的。因此，从外在的角度看，他被其他人所追随，因为他与使者的判决并不冲突，就像尔萨将下凡并进行判决^②，也像[安拉]提到先知穆罕默德※说：“这等人，是安拉引导的人，你应当效法他们走正道”（6：90）。就其所知道的这种接受的形式而言，他是显著的和成功的，就像这位先知※追随前代使者的律法一般。因此，我们追随他，因为

① 也就是说，使者是安拉的代表，而我们反过来则是使者的代表。

② 根据很多不同的圣训传述，尔萨将在末日来临之前重返人间用穆罕默德的律法进行统治。

他确立了它（“追随前代使者”这一规则），而非追随前代使者的律法。同样，代治者得自安拉也与使者得自安拉一样。根据揭示性的语言，我们说他是安拉的代治者，而根据外在的语言，他也是安拉使者的代治者。因此，使者※去世时并未将代治权明文指定任何一个人。他没有指定，乃因他知道在他的社团中将有人从他的主那里获得代治身份。因此，他将成为一个接受现存法律决断的安拉的代治者。因为他（穆罕默德）※了解这些，故没有阻止。在安拉的受造物中，安拉拥有一些代治者，他们从这位使者以及诸使者的矿藏中提取使者们所提取的东西。代治者知道居先者（使者）的优越性，因为使者接受〔知识上的〕增长，而这个代治者并没有这种增长，但假如他是使者的话，就会接受〔这种知识上的增长〕。代治者被给的知识 and 判决只是专门给予这位使者的知识和判决。因此，外在地看，他（代治者）追随后者而非与其相反。这种情况则有别于使者。

164 难道你没有看到尔萨的情况吗？当犹太人想像他并未增加穆萨〔的律法〕时——就如我们今天谈论代治身份与使者之间的关系所说的那样——，他们归信他，肯定他。但当他增加一个〔新的〕判决或废除一个穆萨的判决时——因为尔萨是位使者——，他们就无法容忍，因为它有悖于他们的信条。犹太人不了解事实的真相，想杀死尔萨。关于发生在他身上的事情，安拉在其尊贵的经典中晓谕了我们，谈到了他和他们。既然他是位使者，他就可以接受增加，这或是通过取消一个既存的判决，或是通过增加一个新的判决。然而，毫无疑问，取消一个判决就蕴涵着一个新的判决。

今天，代治身份并不具有它曾经具有的相同地位，它取消或增加的是通过个人创制而颁布的律法，而非穆罕默德※所颁布的律法。^① 有时，一个代治者似乎违背了判决中的某段圣训，结果人们就想像这种违背源自个人创制，但事实并非如此。它仅仅在于：伊玛目通过揭示（الكشف）得出，这段关于先知※的传述并不确定。假如确定的话，他便会据此进行判决。如果此圣训的传述途径从一个诚实的人到另一个诚实的人，这样的人就不

① 这里伊本·阿拉比澄清了他的观点：尽管先知的代理人或许可以接受来自安拉的命令，但他绝不可以推翻律法的本质或结构。因此，一个人可以做出判断，在所传律法没有明确说明的情况下何时可以在某些环境下缩短法定的拜功，但他绝不可以废除拜功的义务。

免想像，或根据意义进行传述。这样的事情今天会发生在在一个代治者身上，一如发生在尔萨身上一般，因为当他降临时，他将废除很多通过创制而颁布的律法。通过这种废除，他将澄清被确立给他的真理的形式，尤其是当宗教领袖们（伊玛目）关于某段降示〔经文〕的判断彼此冲突时。无疑，我们知道，如果一段启示下降，那它便是作为某种观点而下降的，这就构成神圣律例（*الحكم الإلهي* / 判决）。而其他观点，如果被真实者所肯定，也会成为律法，旨在消除这个社团的负担并拓展其中的律例。

至于他（穆罕默德）所言“假如有两个人被认为是代治者，则应杀死最后一个”^①，它适用于外在的代治身份，能够用刀剑来解决。纵使二者相互承认，也必须杀死其中之一。但精神性（*المعنوية*）的代治身份则相反，杀害是被禁止的。杀死〔其中一个〕只能发生在外在代治身份的情况。然而，纵使这样一个代治者并不具有精神代治者的地位，如果其行为公正的话，他仍将是安拉使者※的代治者。树立一位统治者的原则是一项基本要素，类似于二神存在假定〔的反证〕，〔如安拉所言〕：“除安拉外，假若天地间还有许多神明，那么，天地必定破坏了”（21：22）。纵使他们承认两个神存在。然而，我们推知，如果两个神相互否定，其判决被执行的那一个就是真正的神，而其判决未被执行的另一个则不是。因此，我们知道，在今世上被执行的每一个判决都是尊大的安拉的判决，纵使它与被称作律法的既定的外在判决相冲突也罢。除安拉外没有判决是可行的，因为世界中发生的事物服从于神圣的意志（*المشيئة الإلهية*）^②，而非被确立的律法的判决，纵使它的确立源自那个意志。因此，一个判决的确立以一个特定的方式发生，因为意志只与这种确立有关，而非与判决的实施相关。

意志的权威是巨大的，因此艾布·塔里布（麦基）^③将其称作〔神圣〕本质的宝座（*عرش الذات*），因为它本身就要求判决。存在之中任何事物的发生和消失，都无法脱离〔神圣的〕意志，因为神圣的命令如果被违

① 参见《穆斯林圣训》（33：61）。

② 伊本·阿拉比区分了本质性的神圣自由意志（*mashī'a*）和安拉的意愿（*irāda*）。前者确立了宇宙间的某一个事物，人类不可能拒绝。而后者人类可以遵从，也可以违背。

③ 艾布·塔里布·麦基，著名苏非和教义学家，著有《心灵的食粮》一书，卒于996年。

抗——在此被称作罪过——它就不是创造性 (التكويني) 命令，而只是通过中介而传达给人们的命令。就这种意志而言，没有任何人能在其行为中违背安拉。就中介性命令而言，这种违背才能发生。因此，要理解它。意志的命令关注的只是将行为本身带入存在 (إيجاد)，而非实施它的那个人，因此行为不存在是不可思议的。然而，在这个特殊的基质 (处所/المحل/人) 当中，有时这种行为被称作对安拉命令的违背，而另一些时候则称作对安拉命令的接受和服从。而赞美或谴责的言语就是根据这些所发生的事情。既然这个问题本身如我们所确立的那样，人类 (受造物/الخلق) 都能获得不同种类的幸福。[安拉] 在表明这种立场时说“我的慈悯包容万物” (7: 156)，而且它先于神圣的恼怒。^① 在先者就是居前者，当居后者的判决伴随随时，居前者 (即慈悯) 便会进行判决，慈悯就会获得居前地位，因为没有其他东西比它在先了。这就是“他的慈悯先于他的恼怒”的含义，其目的在于，[居先者] 将判决后来的事物，因为它是最终的目的，而所有东西都在奔向这个目的。因此，必定要抵达它。必定要离开恼怒而走向慈悯，慈悯会判决任何根据其状态而走向它的人。

任何能理解的人，都将见证我之所言。如果他们沒有这样，他将
从我们这里得知。

除我们所述之外，没有什么东西，因此要依靠它，它处于同我们
一样的状态。

我所告诉你们的，从他那里来到我们；我们所给予你们的，从我
们这里来到你们。

至于“让铁柔软”^②，[有人说] 坚硬的心被非难和威胁变软，正如火
让铁变软一般。然而，困难仅在于，心比石头还要坚硬，因为火可以烧裂
石头，让石头变成石灰，但却无法让他变软。安拉可以让铁为他变软，以

① 参见《布哈里圣训》(59: 1)。

② 参见《古兰经》(34: 10)：我确已赏赐达五德从我发出的恩惠。群山啊！众鸟啊！你们应当和他赞颂，我为他使铁柔软。

便他能制作铠甲，这是来自安拉的迹象。也就是说，没有什么东西能被保护，除非是通过它自身。通过铠甲人们能抵御矛、剑、刀和箭头，因此你利用铁能抵御铁。穆罕默德的律法带来[这样的规范]：“我在你之中躲避你。”^① 因此，要理解！这就是让铁柔软的精神，因为安拉既是复仇者，又是普慈者，他赐予我们成功。

① 参见《穆斯林圣训》(4: 222): “我在你的恕饶中躲避你的惩罚，在你的喜悦中躲避你的恼怒。我在你之中躲避你。”

第 18 章 [安拉之] 言尤努斯之中的 “气息” 智慧之精华

要知道，人的整个构造，包括精神、身体和灵魂，都是安拉按其形象（形式/صورته）创造的。只有这个结构的创造者才能消解其秩序，无论是通过他的手还是通过他的命令^①，情况总是这样。任何人若无安拉命令而如此做为，便是犯错，就违背了安拉设定的限度，他力图毁坏安拉命其建立的东西。要知道，怜悯安拉的仆民比向往安拉更值得关注。

达伍德曾想建造圣殿，并屡次建成。然而，每一次建成之后都遭毁灭。他为此而向安拉抱怨。安拉曾启示他说：“我的圣殿将不会出自杀戮者之手。”之后，达伍德说：“主啊，这（执行这样的杀戮）难道不是为了你吗？”安拉回答说：“的确如此，但他们难道不是我的仆民吗？”达伍德说：“主啊，你指定我的一个家眷来建造〔圣殿〕吧。”之后，安拉启示他说：“你的儿子苏莱曼将建造它。”

这个故事的目的旨在维护这个人体构造，并显示维护它比摧毁它要更好。难道你没有看到为宗教的敌人设置人头税并和平共处，以便挽救他们吗？安拉说：“如果他们倾向和平，你也应当倾向和平，应当信赖安拉”（8：61）。难道你没有看到，律法命令有资格进行血亲复仇者获取赎金或予以原谅吗？然而，如果杀人者拒绝，那么复仇者允许处决他。难道你没有看到，当血亲复仇者是一群人时，其中一人满足于血金或宽恕杀人者，而其余人只想杀死他，那么他（安拉）将会考虑那个宽恕者，并让他的意

① 这里指有中介或无中介。

见优于其他不宽恕者，以至于犯罪者将不会[作为报复对象而]遭处决？难道你没有看到先知谈论皮鞭的拥有者时说：“如果血亲复仇者杀死他，则复仇者也将像他一样？”你难道没有看到安拉说：“恶行应得同样的恶报？”（42：40）因此，安拉惩罚恶行，意思是说，这种惩罚行为是错误的，尽管它是合法的。“谁愿饶恕而且和解，安拉必报酬谁”（42：40），因为他是按安拉的形象而创造的。谁宽恕而且不杀，谁就会从按其形象来创造他的安拉那里得到报偿，因为他最值得这样的报偿，因为安拉是为这一目的而创造他的。安拉通过外在的名称来显现，而且只能通过人的存在。因此，谁维护自己的存在，谁就在维护真实者。^①

人之受责备并非因其本质，而是因其行为。其行为并非其本质，我们在此谈论的是他的本质。每一个行为都归属于安拉，尽管如此，有些行为是受责备，有些则是受赞许的。^② 因为某个目的而谈论责备，是受安拉谴责的。除了律法上如此认为的，没有什么东西是应该责备的，因为律法上的责备源自安拉所认知的智慧，或者源自安拉让其认知的那个人的智慧，正如他为维护这种[利益]、阻止违背安拉法度的人而设置应得的惩罚一样。“有理智的人们啊！你们在抵罪律中获得生命”（2：179）。他们就是知道事物内核（لب الشيء）的人，能够发现神圣而智慧的律法之奥义。如果你知道，安拉维护人的这种构造及其延续，你就最有资格维护他，因为你在其中获得了至福。只要人活着，就希望他能获得完美的特性，而他正是为此而创造的。谁要努力摧毁一个人，谁便是在阻止他达到他受造的目的。

安拉的使者※说得多么好啊：“难道我没有告诉你那比遭遇敌人、并杀死他们或被他们所杀更好、更优越的东西吗？这就是纪念安拉。”^③ 这是因为，只有按照安拉的要求来纪念安拉的人才知道人的这种构造的定份，因

① 安拉通过人的存在来显现自身，因而成为显现者。也就是说，只有在显现领域，安拉才能成为外在者和显现者。

② 作为人的人并非是罪恶的，但他们在今世中的行为却有可能如此。如前文多次指出的那样，善恶差别的显现只是当人们从世界或安拉之外的东西观看实在时才如此。而从最高自我的角度看，一切行为都是安拉的。

③ 参见《纳萨伊圣训集》（25：24）。

为安拉是记念他的人的同席者（同在者/جلس），记念者会见证这个同席者。当记念者没有见证作为其同席者的真实者，他就不会记念，因为记念安拉会渗透进这个仆民的整体，而非只用舌来记念的人。这是因为，在此时，真实者将只是这个舌头的同席者，舌头将看到他（安拉），而人却无法通过观看者即他的视觉看到他（安拉）。要理解关于疏忽者记念的奥义，因为疏忽者中的记念者无疑是在此的，而被记念者则是他的同席者，因为安拉看到了他。就其疏忽而言，疏忽者并未记念，因此安拉又不是疏忽者的同席者。

人是“多”（كثير），其本质不是一，而真实者的本质却是一，但他又通过其尊名而是“多”^①，正如人就其部分而言是“多”一样，记念源自一个部分未必得出另一个部分也进行记念。因此，真实者是进行记念的部分的同席者，而其他部分则被认为是疏于记念的。在人之中必然有一个部分，他借此而记念，而真实者就是这个部分的同席者，尽管真实者也关心其他部分。真实者并不让自己通过所谓的死亡来摧毁人的这个构造。死亡不是毁灭，而只是分离，因此他（真实者）将他（人）带到他（真实者）自己那里。所有这些所意味的就是真实者将人带到他自己那里。[正如安拉所言]，一切事物都要回归于他（11：123）。

当真实者将人带至自己那里，并为其制造一个复合的[身体]，不同于[现在]这个复合的身体，它适合于[安拉]将其转移到的那个寓所。这是永恒生命（البقاء）之寓所，因为存在着节制。^② 因此，人将不会死亡，即他的部分将不会分离。^③

至于火狱中的人，他们最终要得到至福（النعيم），但仍在火狱之中，因为对寓居其中的人而言，在其接受惩罚的最后阶段，火的形式将必然变得凉爽而安全。这就是他们的至福。在耗尽他们应受的惩罚之后，火狱之

① 也可译为：真实者在其原型（实在或本质）状态下是一，但通过神圣尊名而成为多。

② 在古代和中世纪，医学认为身体根本部位的节制可以保证其健康。

③ 当人离开今世的时候，就会脱离其尘世的身体。但在后世，他会获得新的身体，但与今世中的相反，这种身体将寓居于后世之中，并且被灵魂的性质所决定。灵魂本身会规定其身体（不是物理性的肉体，而是中介领域即想像世界中的一种妙体）。恶意的灵魂将不再能支配自己的肉体，它要因其内在的恶而遭受外在的惩罚和痛苦。

人的至福就像安拉之友易卜拉欣被投入烈火中而得到的至福一样。他遭受痛苦，因为他看到了它，他根据自己过去的知识而知道，火是一种形式，能对接近它的动物造成伤害和疼痛。他不知道安拉的意图：火想把什么东西传递给他。然而，在〔经历过〕这些存在的痛苦之后，他发现火是凉爽和安全的，尽管他仍然看到火焰的颜色形式（الصورة اللونية），因为这是人们目光中的火。

一个事物会以不同的形式出现在观看者眼中。神圣的自显（التجلي الإلهي）也是如此。如果愿意的话你也可以说，安拉显现自身像这个事物一般，也可以说，当世界被看到时也像自显状态下的真实者一般。在观看者的眼中，世界根据观看者的气质而带有不同的形式，或他的气质根据不同的自显形式而不同。就〔事物的〕实在而言所有这些都是允许的。

一个死者或被杀者，无论他是谁，假如死去或被杀而没有回归安拉，那么安拉就不会命令任何人的死亡或判决其被杀。然而，一切都在安拉掌控之中，因为对他而言，不会有任何损失发生。他确定“某人被杀”，并命定了死亡，因为他知道他的仆民不会脱离他，因为他会回归到他那里，一如他说：“万物都要回归于他”（11：123）。也就是说，其中产生了自由的行动，而他就是自由处置者。任何源自他的事物都是其本质，而且，他的自性（هوئنه）也是此物本质。他正是那个给予此物以揭示者，正如他说“万物都要回归于他”（11：123）。

第 19 章 [安拉之] 言艾尤卜之中的 “幽玄” 智慧之精华

要知道，生命的奥义渗透到水中，因为水是元素（العناصر）和基础事物（الأركان）^① 之根源。因此，安拉从水中创造了一切有生命的事物（21：30）。没有哪个事物是没有生命的，因为任何事物都在赞美安拉，然而，我们只能通过神圣的揭示来理解这种赞美。只有有生命的事物才能赞美，因此，任何事物都是有生命的。万物的根源就是水。难道你没有看到宝座如何矗立在水上，因为它是从水中生成的，它浮在水上，水从底下承载着它。^② 同样，安拉将人创造成仆民，但之后人变得傲慢并想超越其主宰。尽管如此，安拉仍从底下维持着他，并考虑着这个对自己无知的仆民的高傲。这些也反映在 [先知的圣训中]：“如果你让一个绳子坠落，则它将落在安拉之上。”^③ 安拉既指出了下方相对于他的关系，也指出了上方相对于他的关系，他说：“他们畏惧在他们上面的主宰”（16：50），“他是宰制众仆的”（6：18）。因此，安拉拥有上方和下方。正因如此，六个方向^④ 只有通过人才能显现，而人是以普慈者的形象（形式）而创造的。

除安拉外，没有养育者。他曾对一群人说：“假若他们遵守《讨拉特》和《引支勒》”（5：66），然后，他又泛指地和一般性地说：“和他们的主

① 元素指气、火、水、土，而基础事物则指构成它们的性质，即冷、热、干、湿。

② 神圣生命的显现就是普慈者的气息。万物正是借此气息才得以存在，包括宇宙之顶点的宝座。

③ 《铁密济圣训》（5：58）。

④ 指东、西、南、北和上、下。

所降示他们的其他经典”（5：66），在这句话中，他包括了通过使者或受启迪之人^①而下降给民众的每一种判决。他还说“他们必得仰食头上的”，因为他是养育者，上方归属于他；“俯食脚下的”（5：66），因为他是养育者，下方也通过作为其解释者的先知※之舌而归属于他。假如宝座不在水上，其存在就不会被维护，因为有生命者的存在是通过生命而被维护的。难道你没有看到，当有生命者正常死亡时，其构成的各个部分就会分解，其机能就会从这个独特的身体结构中消失吗？

安拉对艾尤卜说：“你用脚踏地吧！这是可以洗涤的地方”（38：42），洗涤的地方即清凉的水，因为疼痛产生的酷热。因此，安拉用凉水让他镇定。因此，医药[的精髓]就在于减少过多的东西，增加不足的东西，其旨在达到节制（الاعتدال）。节制只能大致达到。我们说“只能大致达到”——即节制，因为诸实在和见证伴随着[神圣的]气息永远要对给予存在（创造/التكوين）。创造源自一种本性上的倾向，可称作背离或分解。就真实者而言，它可称作意志，它是一种倾向，针对一个特定的、而非别的意志对象。节制允许万物都是平等的，但并未实际发生。因此，他让我们不受节制的限定。^②

172

在圣传的启示知识中，真实者被描述为满意（الرضا）、恼怒（الغضب）以及其他属性。但满意可以让恼怒失效，恼怒可以让满意失效，而节制则意味着恼怒和满意的平衡。对某人恼怒的人不可能同时对他满意。这样的人具有[恼怒或满意]这两种性质中的一种，这种性质就是一种倾向。我们谈论这些，乃因那些主张安拉永久恼怒火狱之民的人。因此，他们（火狱之民）无法享受来自安拉的满意。因此，我们的目的是正当的。然而，如果情形如我们所说，即：火狱之民纵使仍在火狱中，他们的痛苦最终将被消除，那么这就是满意，因为安拉的恼怒因痛苦的消失而消失。这是因

① 受启迪之人（mulham），源于 ilhām 即启迪。传统上，一般指圣徒得自安拉的东西，有别于严格意义上的启示（wahy），如安拉启示给先知穆罕默德的《古兰经》。一般认为二者的区别在于，启示通常由天使传达，源自外部。而启迪通常是直接源自安拉，来自内部。启示从外部传达给先知或使者，更具普遍的意义，也就是说，《古兰经》旨在针对所有的穆斯林，而非仅仅给予先知穆罕默德。

② 意即这个规则无法解释安拉的存在和本性。

为，如果你理解的话，痛苦的本质就是恼怒的本质。恼怒之人会遭受痛苦，因此他会通过让其恼怒对象感到痛苦而极力报复他，以便自己能获得安慰，结果，其痛苦就传递给了其恼怒对象。

如何你将真实者与世界分离开来，根据这种定义他便超越于这种性质。^①然而，如果真实者是世界的自性，一切规定性都源自他，并在其中，这就是他所言：“一切事情只归他”（11：123），无论是实在方面，还是启示方面，“故你应当崇拜他，应当信赖他”（11：123），而他则是在帷幕之外而对你们隐藏的。这是因为，不可能存在一个比现存的世界更好的世界，因为它是根据普慈者的形象。安拉将世界带入存在，即他的存在通过世界的显现而显现，正如人通过其自然形式（الصورة الطبيعية）之存在而显现一般。我们是他的外在形式，他的自性则是统治这一形式的精神。这种统治只在他之中，正如它只来自他一样，因为他在本质上（意义上/ بالمعنى）是最初，形式上是最终。通过改变事物的规定性和状态，他是外在者，通过统治[世界]，他是内在者。他是全知万物的（57：3），也是见证万物的，他是通过见证、而非通过理性思维而知晓。这是一种得自品尝体验的真正认识，而此外的东西等同于猜想和推测，绝非是知识。

艾尤卜拥有的这种水是为了消除困倦造成的干渴，以及魔鬼施加给他的痛苦。困倦和痛苦意味着远离了对诸实在的本真感知。通过这种感知，艾尤卜是接近安拉的。被见证的任何事物都是接近眼睛的，纵使在距离上很远。也就是说，就看到某物而言，视觉能接触到它。若非如此，就无法看到它。或者，对象会以某种方式与视觉相接触。这就是视觉与其对象之间的接近。因此，艾尤卜暗示了苦恼，并将其归于魔鬼。尽管苦恼临近，他却说，“远离我的东西很近，因为它对我的规定性”。因此，你知道，远和近都是相对的事物，因此是两种关系，并没有客观的存在，但它们却确立在远的和近的事物之中。

要知道，安拉的奥义存在于艾尤卜之中，他将其作为对我们的一个教训，一本为穆罕默德的群体所阅读的书，以便能认识其内容，并因其所有

① 作者似乎在说，安拉不可能被描述为像人一样的恼怒。这里谈到安拉超越于宇宙，意即用地界的语言，我们可以认为安拉是复仇者。

者而让这些内容变得尊贵。安拉因艾尤卜的坚韧而赞扬他，尽管艾尤卜祈求让自己脱离伤害。因此，我们知道，当一个仆民祈求消除伤害时，这并不会削弱其作为仆民的坚韧和卓越，因为如安拉所言，“他总要回归安拉”（38：44），即他将自己指向安拉，而非指向诸原因。关于消除伤害，真实者通过一个原因而起作用，因为仆民是依靠诸原因的，消除某物的原因很多，而原因的发起者本身却是一个。仆民转向通过一个原因而消除伤害的那个单个事物，要比转向一个特定的原因更好，这个原因或许与安拉对其的认识不相符。结果，仆民或许会说“安拉没有回应我”，尽管他并未祈求安拉，而是转向一个特定的、某个时段或时刻都无须的原因。艾尤卜是先知，他根据安拉的智慧而行动，因为他知道对[苏菲]群体而言，坚韧意味着克制灵魂，让它不要抱怨，然而，这并非是我们对坚韧的定义。

真正的定义只是，克制灵魂，不要让它向安拉之外的事物进行抱怨，不要向安拉抱怨。[苏菲]群体将自己的方法限制在这一看法中，即抱怨者削弱了对安拉天命（命令/الْقضاء）的满意。然而，并非如此，因为向安拉或其他事物抱怨并不会削弱对其天命的满意。然而，被削弱的是对被命令事物的满意。我们并未专注于对所命令的事物的满意，因为伤害在于所命令的事物，而非在于天命本身。艾尤卜知道，克制灵魂不让其为了消除伤害而向安拉抱怨，其中包含着对安拉强制的反抗，这表明这样做的人是无知的。这是因为，正是安拉通过让他疼痛而考验他，因此他没有祈求安拉消除令人疼痛的东西。而且，在识真之人（المحقق）看来，遭受痛苦的人应向安拉祈求消除痛苦。因为，在具有揭示[体验]的灵知者看来，消除疼痛源自安拉，因为他用“伤害”描述自己，并说：“伤害安拉及其使者的人”（33：57）。当你无视他或一个你不懂的神圣境界时，由此产生的伤害要比用患难考验你更大，因此你将转而向他抱怨，结果他将消除你的痛苦。之后，你[对他]的需要——即你的实在，就会变成事实。当真实者为你消除伤害时，他的伤害通过你对他的祈求而被消除，因为你是他的外在形式。

这类似于某些遭受饥饿和悲伤的灵知者的经历，而没有品尝体验的人则会指责他。灵知者回应说：“[安拉]让我饥饿，结果导致我悲伤”，意即他用患难来考验我以便我向他祈求消除我的患难。“这绝不会削弱我的

坚韧。”因此，我们知道，坚韧只是克制灵魂不要让他向安拉之外的东西抱怨。“安拉之外的东西”，其意思是指安拉诸多方面中的一个特定方面（وجهاً خاصاً）。安拉确定真实者为他自身的一个特定方面，即其自性的方面。因此，人们应该用这个方面来祈求他，减轻苦难，而不要用被称作诸原因的其他方面，这些原因从事物本身析分（تفصيل）的角度看，就是他而已。当灵知者祈求安拉的自性以便医治其苦恼时，他不会阻止自己知道所有的原因构成了安拉的本质，而每一个原因都是其一个不同的方面。^①

这就是安拉的仆民中唯有知书达理者才坚持的道路。他们是可靠的仆民，保守了安拉的机密，因为安拉拥有可靠的仆民。只有他知道他们是谁，而且他们彼此相识。我们已经建议了你，因此你要依此行动，向他祈求吧！

① 的确，万物都能显现安拉，但并不意味着当我们从世界中的某物中寻求援助的时就是在祈求安拉帮助。通过在某个特定的原因或场合即某个尘世对象寻求减轻患难，一个人就是在为自己选择减缓的形式，而这或许并不是他真正所需要或期望的。真正的智慧在于向安拉本身祈求，相信他的智慧是回答祈求者的最好方法。伊本·阿拉比在此指明，他不是宿命论者，其原型理论比一些人认为的要更为细致。

第 20 章 [安拉之] 言叶海亚之中的 “尊大” 智慧之精华

这是有关名称的优先智慧，因为安拉将他命名为“叶海亚（他活着）”，意即宰凯利亚的记忆通过他而活着。“我以前没有使任何人与他同名”（19：7）。安拉把这个存在于那个亡者身上的属性——那个亡者留下一个儿子，他的记忆通过其子而继续存活——同他给其子的名字联系在一起。他将其命名为叶海亚，父亲的名字将像品尝性知识一样继续存在。因此，阿丹的记忆存活在塞斯之中，努哈的记忆存活在萨姆之中，所有的先知都是如此。然而，在叶海亚之前，安拉并未将任何人的名字与这种属性相关联。然而，他这样做是出于对宰凯利亚的关心。这是因为，他曾对安拉说：“求你赏赐我一个继承人吧”（19：5），而在提到其儿子之前提到真实者，正如[法老的妻子]阿西娅在房子之前提到邻居，说到，“[我的主啊！] 求你在你那里，为我建筑一所房子在乐园里”（66：11）。

安拉满足他的需求并用这种属性称呼其子，这使得他变得荣耀，因此他的名字令人想起安拉的先知宰凯利亚所祈求的东西。也就是说，因为宰凯利亚更喜欢在其后裔之中持续纪念安拉。因此，宰凯利亚说：“来继承我，并继承叶尔孤白的部分后裔。”（19：6）就他们而言，被继承的东西只是纪念和祈求安拉的境界。之后，他向他宣告了平安，这是在他诞生之日、死亡之日以及复活之日赐给他的平安。安拉带来了生命的属性，这是他的名字，安拉告诉宰凯利亚要赐其子以平安，安拉的声明是真实的、肯定的。

如果那个精神[尔萨]所言“在我出生、死亡和复活之日都享受平

安”（19：33），就统一性（الاتحاد）而言是最完美的，那么现在〔关于叶海亚〕的言论对于统一性和信仰就是最完美的，对于诠释而言就是最重要的。关于尔萨，奇迹就在于〔他在摇篮中〕讲话，因为其理智是完美的，能让他在安拉让他讲话时讲话。在任何一种状态下能讲话的人，未必能讲真话，这与安拉的见证对象如叶海亚的情况相反。就这方面而言，安拉赐予叶海亚的平安与尔萨给予自己的平安相比，对于改变有关安拉天道的模糊性是更有价值的，纵使〔在尔萨的例子中〕状态背景证明他是临近安拉，其话语是真实的，因为他在摇篮中讲话旨在证明其母亲的纯洁。这就是两个见证之一。另一个见证则是，一棵落了叶的椰枣树的干枯树干，没有雄性的授粉却结了果实，正如麦尔彦没有男人和通常的性结合而生了尔萨一样。

如果一位先知说，“我的迹象和奇迹就是墙能说话”，墙则回答说：“你在撒谎，你不是安拉的使者”，那么这个迹象将证实和肯定他是安拉的使者，而人们不应该注意墙所说的一切。既然有可能将尔萨在摇篮中说话解释成其母亲示意的结果，那么安拉赐予叶海亚的平安在这方面就更为优越。^① 尔萨为安拉之仆的证据，基于有关他是安拉之子的言论。那些相信他是先知的其他群体，只有通过他讲话的证据才知道他是安拉的仆民。然而，剩下的东西便增加了基于理性思考的各种可能〔的解释〕，只有未来将会显示他在摇篮中所言的事实。那么，我们已经指出的东西也将得到确认。

① 即安拉的话比尔萨在摇篮中显示的奇迹要更高。

第 21 章 [安拉之] 言宰凯利亚之中的 “统治” 智慧之精华

要知道，安拉的慈悯包容了与存在和规定性相关的任何事物，其恼怒的存在则源自其伴随着恼怒的慈悯。他的慈悯先于他的恼怒，意即慈悯与他的关系先于恼怒与他的关系。既然每一个原型都具有它寻自安拉的一个存在，安拉的慈悯便包含了每一个原型。通过他借以成为普慈者的慈悯，他满足了原型对于存在的渴望，并将其带入存在。因此，就存在和规定性而言，我们说安拉的慈悯包容万物。

神圣尊名属于事物，它们源自一个本质（عين واحدة）。安拉的慈悯所包容的第一个东西便是通过慈悯而将慈悯带入存在的那个本质的事物性（شيئية）。慈悯包容的第一个事物就是其本身，然后是我们所指的那个事物性^①，然后是每一个存在者的事物性，存在者无限多，无论是在今世和后世，也无论是偶性与原子，复合物与单纯物。没有任何考虑要达到一个目的或本性上的和谐，但就存在而言一切适宜和不适宜的事物都被包容在神圣的慈悯之中。

在《麦加的开示》中，我们已经提到过，影响（الأثر/结果）唯归属于“非存在者”（المعدوم）、而非“存在者”，如果属于存在者，则是通过非存

① 凯撒里解释说，前者指尊名普慈者相对于其他尊名的优先性，它是其他尊名的条件和本体论基础。后者指非限定意义的状态，慈悯的活动从此开始。

在者的规定性。^① 这是一种奇怪的知识，一个少见的问题，只有想像之人（أصحاب الأوهام）通过品尝体验才能得知。至于那些未受想像影响的人，则远离这个问题。

安拉的慈悯渗透在万有之中，也运行于本质和实体之中。

如果你知道慈悯的地位是最高的，是通过见证和理性思辨。

慈悯提及的任何事物都是幸福的，也没有什么东西不被慈悯所提及。慈悯对事物的提及就等同于将其带入存在（إيجاد）。任何存在者都是慈悯的对象。安拉之友（ولي）啊，对我们所言之感知，不要隐藏起来，因为你已经思考了人们所遭受的灾难，也因为你相信后世的惩罚将不断地折磨这些人。

首先，你应该知道，只有慈悯能普遍地将事物带入存在，因为通过慈悯，惩罚也被带入存在。而且，慈悯以两种方式施加影响。第一种影响是通过本质（本身/بالذات），即它将每一个原型带入存在，而不考虑有无任何特定的目的，或者考虑是否合适，因为它关注的只是每一个存在者在存在之前的原型。而且，它本身关心的是作为稳固原型的事物。因此，它看到在信仰中被创造的真实者（الحق المخلوق）是作为稳固原型之一，因此，它通过将其带入存在而慈悯它。所以，[当我们提到] 慈悯与将事物带入存在相关，我们说，在信仰中创造的真实者是在慈悯给予自身慈悯之后的第一个被慈悯的事物。慈悯产生的另一个影响是应要求而发起的。被遮蔽的人（المحبوبون）要求真实者在信仰中对他们慈悯，而揭示之人却要求安拉的慈悯存在于他们之中，他们通过安拉这一尊名而要求它，他们说：“安拉啊，慈悯我们吧”（23：109）^②。被显示给他们的慈悯只是慈悯存在于他

① 每一个受造物都是一个稳固原型的显现，或者更根本地说是一个神圣尊名的显现。正是稳固原型让一个存在者成为其所是，但这个原型并不在外在存在的意义上存在。伊本·阿拉比认为，结果只归于非存在者即永恒原型或神圣尊名。但他同时也承认世上事物之间因果关系之事实，尽管这种“水平的”因果关系也是被稳固原型决定的性质之显现。

② 使用最高的名“安拉”旨在显示，真正具有揭示能力的人并不会如其欲望所规定的那样限制自己的要求。他寻求的不仅仅是特定的慈悯，而是慈悯本身。

们之中，它具有规定性（الحكم），因为这种规定性实际上只属于是存在于基质（المحل）中的意义（المعنى）。这种意义实际上就是慈悯者，因为安拉对其关心的仆民的慈悯只是通过慈悯。当慈悯存在于他们之中，他们就会通过体验来发现其规定性。因此，慈悯记起了谁，便会慈悯谁。这个主动名词既是普慈者，也是慈悯者。这种规定性不被描述为受造的，因为它被它们本身之中的意义所产生的。

状态（الأحوال）既不是存在者、也不是非存在者，即它们在存在中没有具体的本质（没有具体或客观的存在），因为它们是关系。就这种规定性而言，它们不是非存在者，因为知识（认识/العلم）所依存者就被称作“认识者”，这就是一种状态。因此，认识者就是被认识所限定修饰的本质（ذات），但这种状态既不等同于这个本质，也不等同于认识。存在的只有认识以及这个认识所依存的本质。作为一个认识者意味着这个本质的一种状态，它被[认识]这种意义所描述。当认识归属于他时，就被称作认识者。

实际上，慈悯归属于慈悯者，而慈悯者意味着慈悯必然要求那种规定性，并显示慈悯。能在慈悯对象中将慈悯带入存在的人，他不这样做是为了显示慈悯，而将其带入存在则只是那个慈悯所依存者能显示慈悯。他（安拉）不是新生之物的基质，因此它不是慈悯在其中被带入存在的那个基质。然而，他是慈悯的，慈悯者成为慈悯的，只是因为慈悯依存于他之中。因此，可以确定的是，他等同于慈悯本身。^①

谁对这个问题没有品尝体验，或没有涉足其中，谁就不敢说安拉等同于慈悯或某种属性。因此，他说，他既非这种属性，也非它之外的，因为在他看来，真实者的属性既非真实者，也非真实者之外的东西。因为他无法否定它们，也无法让它们等同于他，故倾向于这种好的表述。但其他表述或许更适合这个问题或者消除困难，即否认属性是依存于被属性描述的

① 慈悯是神圣自我的一个固有方面，因此是“一”。一切慈悯都是安拉的慈悯，因此一切可能的慈悯无非那一个慈悯之实在。没有那一个特定的慈悯能脱离安拉的慈悯，但安拉的慈悯必定是一，以免多被引入其神圣自我之中。

本质之中的客观存在的事物，它们只是被描述的本质同被理解的事物（可思的原型/أعيانها المعقولة）之间的一些关系（نسب）和归属（إضافات）。

180 纵使慈悯是包容一切的，但相对于每一个神圣尊名却有所不同。安拉要求通过每一个尊名而显示慈悯，因此，安拉的慈悯和与其相联系的代词^①包容了万物。由于有众多的神圣尊名，慈悯就有很多分支。然而，当有人说“主啊，请慈悯〔我〕吧！”或者使用其他尊名〔祈求〕，那么，就这个特定的尊名而言，慈悯就不是普遍的。甚至关于复仇者这一尊名，当有人说：“复仇者啊，请慈悯我吧！”其情形也同样如此。这是因为，这些尊名都指示那个被称谓的本质（الذات المسماة），但通过它们的真实指出了不同的含义。因此，人们通过这些存在于慈悯之中的尊名而祈求，正是因为它指示了这个尊名所称谓的那个本质，而非通过这个尊名所指示者所提供的东西，而这个被指示者就是借这个尊名而有别于和区分于其他尊名的。就其指示本质而言，一个尊名并非不同于另一个尊名，但它却因自己的特性而有别于另一个尊名，它只是通过其本身而有别于其他尊名，因为无论采纳何种文字作为术语，都存在着一个实在，它本身（依其本质/بذاتها）就区别于它之外的东西，纵使所有尊名都被用以指示一个被称谓的本质（原型/عين）。毫无争议的是，每一个尊名都有其他尊名不具备的规定性。这一点应该被考虑，正如应该考虑每一个尊名都指示那个被称谓的本质一样。因此，艾布·嘎希姆·本·嘎斯（Abu al-Qāsim ibn Qasī）就神圣尊名说道，每一个分离的尊名都可以被其他所有尊名所称谓。如果你通过提到某个尊名而给予其优先地位，那么你仍可以用所有的尊名来描述它，因为它们指示一个本质，纵使这个本质有很多名字，而这些名字的实在也是有别的。

慈悯能以两种方式被获得。〔第一种〕是必然的途径，如〔安拉〕所言：“我将注定以我的慈恩归于敬畏安拉、完纳天课者”（7：156）。慈悯也包含了他用以限制他们的那些理论的和实践的属性。慈悯被获得的第二种途径是通过神圣的恩典，它并非对人的行为的回应，这就是他所说

^① 指“我的慈悯”，参见《古兰经》（7：156）。

“我的慈悯包容万物”（7：156），以及“以便安拉赦宥你已往的和将来的过失”（48：2），以及圣训“做你所期望的一切吧，因为我已经赦宥了你”^①。所以，要懂得这些！

^① 参见《穆斯林圣训》（49：29）。

第 22 章 [安拉之] 言伊利亚斯之中的 “亲近”智慧之精华

伊利亚斯就是伊德里斯。他是努哈之前的一位先知，安拉将其“提高到一个崇高的位置”（19：57）。他居住在天层的中心，即太阳天层。后来，他被派遣到一个叫巴尔贝克（Baalbek）的城市。巴尔（Baal）是一个偶像的名字，贝克（Bek）是这个城市的统治者。这个称作巴尔的偶像被描绘成一个国王。伊利亚斯，即伊德里斯，看到了一座被称作黎巴嫩——al-lubānah（اللبنة）意为需要——的山，山裂开显示出一匹火马，其所有笼头都是由火构成的。当伊利亚斯看到这匹马，便骑了上去，欲望随之脱离了他，他成为一个没有欲望的理智（عقلًا بلا شهوة）^①，不与[低级]灵魂的愿望相联系。在他之中，真实者是超越的，因此，他部分地拥有关于安拉的知识。就理智通过思辨来掌握知识而言，理智对自己的纯化使得它对安拉的认识只是按照超越的方式，而非内在的方式。然而，当安拉通过显化给予知识时，对安拉的认识就变得完美。因此，它一方面认为安拉是超越的，另一方面也认为安拉是内在的。他看到真实者渗透在本性的和元素性的形式之中，以至于在留下的形式中无不看到真实者的本质就是形式的本质。

这种完美的知识是通过安拉下降的宗教而带来的，所有的想像^②都依

① 注释家认为，山象征着身体，灵魂借以旅行而最终达到完满。它裂成碎片象征着灵魂摆脱羁绊。马则象征着人需要驾驭的动物灵魂。

② 此处“想像”（wahn）一词，与 khayāl 相近。指灵魂中能感知个别事物之含义的能力，也就是说，它所感知的既非纯粹的所思之物，又非物体形式，而是一种中介性的东西。

靠这种知识。因此，想像能力在这种构造中比理智的能力（权威/سلطاناً）更强，因为理智之人通过理智所获得的一切东西都免不了想像能力对它的支配，也免不了将理智对象纳入形式。想像是这个完美的人的形式中最伟大的能力，它被启示的宗教所带来。各宗教让安拉成为超越的和内在的，通过想像使他在超越状态下成为内在的，通过理智让他在内在状态下成为超越的。每一个都与他者相联系，因此超越性不可能脱离内在性，反之亦然。安拉说：“无物似他”（42：11），因此让自己成为超越的和内在的；“他是全听的和全观的”（42：11），因此让自己成为内在的。这是关于超越性所降示的最重要的经文，纵使它不脱离内在性，因为字母 kaf 的作用。因此，他是自己最伟大的认知者，他只是通过我们提到的方式来表达自己。他也说：“你的主，尊荣的主，他超乎他们的描述”（37：180）。他们只是根据理性所提供的东西来描述安拉。而安拉使自己超越于他们对他的超越性描述，因为他们通过超越性而限制了他，因为他们的理智无法感知类似的情形。

一切宗教都带来想像所支配的观念。它们无法让真实者摆脱他在其中显现自己的任何一种属性。所有的宗教都这样说，并带来这样的[观念]。因此，各宗教社团都是这样做的，结果真实者将他的显化赐给它们，因此它们遵循作为继承者的众使者，并按照安拉使者所言而说：“安拉最了解把自己的使命安置在什么地方”（6：124）。“安拉最了解”能以各种方式来理解，其中第一种方式是：做“安拉的使者”是述语；第二种方式是：做“最了解把自己的使命安置在什么地方”的起语。对安拉而言，这两种方式都是真实的，因此，我们在超越性中坚持内在性，反之亦然。

在确立了这个问题之后，我们便从批评者和信仰者的眼睛上落下了帷幕，降下了幔帐，纵使二者都是真实者在其中显现自身的形式。然而，我们被命令遮盖[他们的眼睛]，以便这些形式在准备性上的差异能被显示，因此[我们或许知道]那个显化者在某个形式之中显化，是根据该形式的准备性。它的实在和伴随物所给予的东西是归属于他的，是必然如此的。例如，一个人在睡梦中看到真实者，且并不否认其所见，这无疑就是真实者本身。因此，这个形式的伴随物以及真实者借以在梦中显现其自身的这个形式之实在，都依附于这一所见。此后，他能将梦中所见表达——即转

183

变——成别的东西，这个东西在理智上要求超越性。如果对其所见进行解释的人具有揭示和信仰，他就不会从其所见仅仅达到超越性，而是既给予超越性，也给予梦中显现的东西（即内在性）。因此，安拉实际上是理解指示（暗示/الإشارة）的人的一种表达。

这种智慧的精神及其精华在于，事物被分为影响者和被影响者。这是两种表达：影响者存在于每一个方面、每一个状态和每一个在场之中，它就是安拉；受影响者存在于每一个方面、每一个状态和每一个在场之中，它就是世界。当它（这种智慧）到达你时，你要将每一个事物都依附在其对应的根源上，因为到来的东西必然是根源的一个分支，正如神圣之爱源自仆民的副功。这就是影响者与被影响者之间的一种结果，正如真实者是其仆民的听、看和能力，这些都源自这种爱。这就是被确立的影响，不可能否认，因为宗教证实了它，如果你是一个信仰者的话。至于心智健全者，他或是能在一个自然的显化之所中拥有神圣的显化，并知道我们所谈论的东西，或是一个穆斯林、一个信仰者，他相信圣训实录中所述的内容。想象必然支配着那个有理智的寻求者，他寻求真实者在这个形式中所带的东西，因为他信仰它。至于非信仰者，他则通过想像而支配想像，他理性地认为这种显化在梦中所提供的东西对安拉而言是不可能的。而在此情况下，想像并不会离开他，因为他疏忽了自身而没有意识到。对此，安拉说：“你们要祈祷我，我就应答你们”（40：60）。又说：“如果我的仆人询问我的情状，你就告诉他们：我确是临近的，确是答应祈祷者的祈祷的”（2：186），因为他仅当有人向他祈祷时他才应答，纵使祈祷者和应答者是同一个。

184

关于形式的多样性，并不存在争议。无疑，它们^①是二重的。所有这些形式就像载德的器官一样。人们知道，载德是一个个体实在（حقيقة واحدة شخصية），然而，他的手不同于其腿、头、眼、眉的形式。他既是多，也是一。形式方面是多，本质方面是一，正如人无疑本质上是一。我们毫不怀疑，阿穆尔不同于载德、哈立德和加法尔，这一本质的个体在存在中是无限的。尽管人本质上是一，却具有众多形式和个体。

① 指祈祷者的形式和应答者的形式。

如果你是信仰者，你肯定知道，真实者将在复生日以特定形式显现自身并被认知，然后又改变他的形式，而不被认知，然后再次改变形式并被认知。他就是在每一个形式中的那个显化者，他并非它之外的东西。人们知道，每个形式都有别于另一个形式，这就如一个事物反映在镜子中，当观看者在其中看到其所信仰之神的形式，他便认识它并肯定它。如果碰巧他看到另一个所信之神的形式，他将否认它，正如一个人在镜子中看到他的形式以及另一个人的形式一般。镜子是一个事物（عين واحدة），但观看者眼中却存在众多形式，而镜子本身并没有任何形式，尽管镜子会在某一方面影响这些形式，而在另一方面又不发生影响。其影响在于，它反射不同形状的形式，例如，大的、小的、宽的、高的。镜子中发生的变化源于它们不同的量度。例如，你看其中一面镜子，并未看全部，正如你就安拉的本质而看安拉，他就无须任何诸世界。如果就其尊名来看他，那么这时就像他就像很多镜子。如果你在任何一个尊名中看到你自己或观看者，那么这个尊名的实在就显现在观看者之中。如果你理解的话，情况就是如此。

不要担心，也不要害怕，因为安拉热爱勇敢，纵使能杀死一条蛇也罢，这蛇正是你的灵魂。这条蛇因其形式和实在而是一条蛇。一个事物不因被杀而不是它自己。纵使形式在感觉中被摧毁，它的定义也维持着它，185
想象也不会消除它。如果是这样的话，这就是这些本质的安全、有力和保护，因为你不可能摧毁[本质的]定义。什么力量能比这更大呢？你能想像你杀死某人，但通过想像和理智，他的形式却仍旧存在于定义之中。其证据就是：“当你射击的时候，其实你并没有射击，而是安拉射击了”（8：17）。[观看者的]眼睛看到的只是穆罕默德的形式，感觉肯定了射击。首先，安拉否认了射击行为，然后又肯定了它，[当你射击的时候]。最后，通过修正归结为“是安拉以穆罕默德的形式射击了”。人们必须相信这一点。要考虑这个影响者，真实者下降在穆罕默德的形式中。真实者自己将此告诉他的仆民，我们之中没有任何人对他说过此事，相反，是他告诉自己。他的信息是真实的，相信它是义务，无论你是否领悟其话语中的知识，也无论你是一个博学的人还是顺从的信士。

能证明理性思辨之弱点的东西包括：理智判断一个原因不可能是其结

果的结果。这显然是理智的判断。然而，在显化的知识中恰恰是这样，即一个原因可以是其结果的结果。理智所判断的东西，伴随着理性思辨过程而是正确的。当人们看到事物有别于理性证据所提供的东西时，他充其量所能说的只是：当那个本质是多中之一被确定后，就其作为某一形式的某结果的一个原因，它不可能是作为原因状态下其结果的一个结果。但当形式发生变化时，判断也会发生变化，以至于它成为其结果的一个结果，其结果也成为这个结果的一个原因。如果人们如实观看这些事物，不停止其理性思考，他们就会达到这一结局。如果因果性问题是这样的话，你认为将理性思辨扩展至其他困难的领域会怎样呢？

186 没有谁会比使者们（安拉祝福他们）更有理智了，他们在传述中带来的〔使命〕源自神圣阙下。他们肯定理智所肯定的，并补充仅凭理智所无法感知的东西，以及理智直接认为是荒谬、但在显化中才承认是真实的东西。在显化之后，当一个人独自一人时，他对其所见感到困惑，如果他是其主宰之仆，他就将其理智归属于主宰，如果他是自己思辨之仆，他就将真实者归于理智的统治。只要他在今世的构造中，被隔绝于今世中的后世构造，就不能不这样。在此，灵知者看起来好像在今世的形式中，而受今世规则的支配，但安拉必然将他们的内在转化在后世的构造中。在〔外在〕形式中，他们只能被安拉揭示其洞见故而能够领悟的人们所认识。因为神圣的显化而借安拉而认知者（**عارف بالله** / 灵知者），无不是按照这种后世的构造：他们在今世被聚在一起，并在坟墓中被复活。^① 他们能看到你所不能看到的東西，见证你所不能见证的东西，因为安拉的天意是为他的某些仆民而设置的。

谁希望发现伊利亚斯即伊德里斯——安拉两次赋予其构造，他曾是努哈之前的一位先知，然而被升到天上，然后又下降作为使者，因此安拉给予其两种地位^②——的这种智慧，谁就必须放弃理智的支配以支持他的欲望。之后，他将成为一个纯粹的动物，以至于能发现每一个动物——两种

① 聚集和复活是一切灵魂在末日审判时都要体验的，但在今世有极少数人可以内在体验它们。

② 即先知性和使者性。

负重者^①除外——所能发现的东西。那时，他将知道，他已经实现其动物性。它具有两种迹象，其一是这种揭示：他能看到坟墓中受罚的人，以及坟墓中喜悦的人，他能看到死者有生命，哑巴说话，坐着的人在行走。第二种迹象是沉默无言，如果他想说出所见，却无法这样做。此时，他就实现了其动物性。

我们中的一个学生获得了这种揭示，但他没有变哑，因此他并未实现其动物性。然而，当安拉将我置于这种境界时，我却充分实现了我的动物性。我看到事物并想说出我所见证的东西，但我却无法这样做，因此我和无法说话的哑巴之间没有什么区别。

当一个[像伊利亚斯一样的]个人实现了我们所说的东西，他便转化为一种非自然质料构成的纯粹理智，并见证到一些事物，它们是显现在自然形式中的东西的根源，并通过品尝性知识认识到自然形式中的这种规定性从什么地方显现。如果他被揭示，本性（自然/الطبيعة）就等同于普慈者的气息，他将被给予巨大的好处。如果他被局限于我们提到的东西，这种程度将足以让他认识什么东西支配着他的理智。然后，他将加入灵知者，并体验地认识这句经文：“不是你，而是安拉杀死了他们”（8：17）。杀死他们的只是铁、打击者，以及隐藏在这些形式背后的人。杀死和射击是通过加入这些因素而发生的^②，看到事物的根基和形式，因此他便是全美的。如果他见证到普慈者的气息，他便同着这种全美而成为完美的。他看到的只是安拉等同于其所见之物，因此他看到观看者等同于观看对象。这种程度的解释是充足的，安拉引领我们上正道。

① 指精灵和人类。

② 也就是说，他理解安拉如何是唯一的主动者，但同时又不否认世界中诸形式之实在。

第 23 章 [安拉之] 言鲁格曼之中的 “德性” 智慧之精华

当神圣者意欲给自己营养，一切受造物都是食物。^①

如果神圣者意欲给我们营养，那么，如他所欲，他就是食物。

他的意志就是他的意愿，因此，你们这么说；他已经意欲，故它是其意欲对象。

他想增加，也想减少，他之所欲就是被意欲者。

这就是二者间的差别，然后实现它；从另一个维度，他们的本质是同一的。

188 安拉说：“我确已把智慧赏赐鲁格曼”（31：12），“谁禀赋智慧，谁确已获得许多善行”（2：269）。因此，在经典明文中，即通过安拉的见证，鲁格曼拥有许多善行。智慧或被言说，或未被言说（保持沉默/مسكوتاً عنها），如鲁格曼对其子说“我的小子啊！善恶的行为，虽小如芥子，隐藏在磐石里，或在天空中，或在地底下，安拉都要显示它”（31：16）。这就是被言说的智慧，安拉在其经典中传述和肯定的一种行为，它并不被归属于说出它的人。然而，未被言说的智慧通过与其状态的联系而被认识。因为安拉既未说这颗种子被给予的那个人，也未提到他，而鲁格曼并

① 也就是说，作为神圣尊名和属性的一个显化之所，世界“滋养”着安拉，因为如果它缺失的话，尊名就无法充分地成为其所是。同时，安拉也通过提供给它们所有的实在而滋养着世界。

未对其子说“安拉将给予你或其他人”。安拉一般性地说到这种给予，并将这个被给予的东西置于天上或地下，以便引起思考者注意安拉的话，即“他是天地之中的安拉”（6：3）。

通过言说和未言说的内容，鲁格曼注意到：真实者等同于每一个认识对象（被认识者/معلوم），因为认识对象比“事物”更为一般，因为认识对象是最为泛指的东西（أنكر النكرات）。^①之后，他全美了这种智慧以至于[他的]构造因此而被完善，故他说“安拉是精妙的”（31：16）。由于他的恩典和精妙，就这个被如此命名和如此定义的事物而言，他就是它的本质，以至于被言说的只能是这个事物的名称通过认可和习惯用法所指示的东西。因此，人们可以言说天、地、石头、树木、动物、天使、营养和食物。

在任何事物之中，从任何事物之中，本质都是一个，正如艾什阿里派所言整个世界类似于实体，它就是一个实体，这是我们所称“本质是一个”。然后，艾什阿里派又说，世界因偶性而产生差异，这也是我们的观点，即事物通过形式和关系而产生差异并成为“多”，以至于产生区分。因此可以说，就其形式、偶性或气质——你想怎么说都可以——而言，这个事物有别于那个事物。但就其实体而言这个和那个是相同的事物。因此，在任何一个形式和气质的定义中都可以考虑这同一个实体。然而，我们说，实体无非就是真实者。但教义学家认为，被称为实体的东西纵使是真实的，也并不等同于揭示和显化之人所说的真实者。这就是“他作为精妙者”的智慧。

189

之后，他将自己描述为全知的，意即通过试验而认识。如安拉所言：“我必定要试验你们，直到我认识你们”（47：31），这就是品尝性的知识。尽管真实者能如事物真实所是的那样认识事物，他也能让自己获得知识。我们无法否认真实者对自己的规定，因为他在体验性的知识和绝对的（非限定的/المطلق）知识之间做了区分^②，因为前者被人的官能所限制。当他

① 也可译为“不可知的”。这句话意味着，可知事物既是外显的，也是内隐的。其中“事物”是指与非显现相对的存在者。

② 即安拉能够以绝对的方式进行认识，也能以有限的方式进行认识。安拉无始永恒地认识万物，因为每一个认识活动无非就是安拉的认识，所以安拉认识之实在性不仅包含了绝对性，也包含了相对性。

说：“我是他的听”——这是其仆民的官能之一，以及“他的看”——也是仆民的官能之一、“他的舌”、“手和脚”——是仆民的器官，他谈到自己等同于仆民的官能。在他对人的定义中，他并不仅仅将自己限制在官能上，而且提到了人的器官，因为仆民无非就是这些器官和官能。因此，被称为仆民的东西，其本质就是真实者。但这并不意味着仆人等同于主人，因为〔仆民和安拉尊名之间的〕关系因为它们自身而有所区分，但关系所归属者却并不区分，因为一切关系中只有其本质存在。因此，他是一个本质，却包含一切关系、归属和属性。

在鲁格曼教导其子过程中，其完整智慧的一部分便是他在这节经文中提到的这两个神圣尊名，即他用以称呼安拉的“精妙者和全知者”。然而，假如鲁格曼将这两个尊名用于“是”（创造/الكون）——即“存在”——之中，并说“是（كن）”，那么他的智慧就会更全美、更深刻。安拉叙述了鲁格曼所说的意思，正如鲁格曼所说的那样，没有增加任何东西，纵使
190 “安拉是精妙的和全知的”是安拉自己的话语，因为安拉知道假如鲁格曼得出他所说的结论，他就会通过这些词语完善他的言说。

至于他说“虽芥子般的重量”（31：16），对他而言都是食物，〔芥子的重量〕只是经文“谁行微粒般重的善，谁将看到它，谁行微粒般重的恶，谁也将看到它”（99：7-8）中提到的微粒。〔吃了这颗微粒的人〕就是最小的吃食者，因为芥子是最小的食物微粒。假如还有更小的微粒，安拉将会制造他，一如其经文所言“安拉的确不嫌以蚊子或更高的事物设任何譬喻”（2：26）。既然他知道还有东西比蚊子更小，他说“或更高的事物”意味着与小有关。这就是安拉在此处以及在“地震章”（《古兰经》第99章）中所说的。要知道这些！因为我们知道，那里并未将自己限制在一颗微粒的重量，还有某些事物比它更小，他只是以夸张的方式提出了它。安拉至知。

至于他组成他儿子名字的指小名词，它是慈悯的指小名词。因为其慈悯，他建议其子，如果他行为正确，他将获得幸福。其建议的智慧在于，对他发出禁令，“你不要以任何物配主。以物配主，确是大逆不道的”（31：13）。这种罪恶涉及安拉的单一性，因为它将安拉描述为，他可以分割为〔部分〕，但他是一个本质，除他的本质外没有任何东西能做其匹配。

因此，这是最严重的无知。

其原因在于，无法如实认识事物及其实存在的人，当不同的形式在这个本质中产生时，而他并未认识到差异是在一个本质之中，因此他就会让这种境况下的一个形式成为另一个形式的匹配，而且让每一个形式成为这种情况的一部分。然而，关于匹配，众所周知，使其区分于它借以成为一个匹配的东西，并不等同于另一个匹配，因为另一个是通过其他事物而被区分的。因此，实际上，并不存在匹配，因为在他们谈论的事物中，它们是匹配，每一个匹配都有一个自己的区分性要素。这个观点的原因是一般性的以物配主。纵使它是一般的，每一个匹配自由行动的能力都会消除其一般性。“你说：你们祈求安拉，或祈求普慈者”（17：110）。这就是所讨论的主题之精神。

191

第 24 章 [安拉之] 言哈伦之中的 “领导” 智慧之精华

要知道，哈伦（祝其平安）的存在源自〔神圣〕慈悯的在场，因为安拉说：“出于慈爱而把他哥哥先知哈伦给他——即穆萨——做助手”（19：53）。他的先知性源自慈悯的在场，因为他年长于穆萨，但穆萨在先知性（نبوة）上比他更重要。既然哈伦的先知性源自神圣慈悯的在场，他对其弟穆萨说“我母亲的儿子啊”（20：94），通过其母亲而非父亲来称呼他，因为慈悯较之父亲而言更适合于母亲，其实践在母亲那里要〔比在父亲那里〕更慷慨。假如母亲没有慈悯，她将不可能忍耐着生养孩子。

之后，哈伦说：“不要揪住我的胡须或我的头，不要让我的仇敌称快”（20：94）。所有这些就是慈悯的气息之一。其原因在于，穆萨并未认真看他从手中放下的法版。假如他认真看了，就会在其中看到引导和慈悯。引导便是解释那个让穆萨恼怒而哈伦却无辜的事件。哈伦在其弟弟的行为中发现了慈悯，因为穆萨没有在众人面前揪住哈伦的胡须，因为考虑到他年岁已高。而哈伦怜悯穆萨，因为哈伦的先知性源自安拉的慈悯，而只有类似的东西才源自他。

此后，哈伦对穆萨说“我的确怕你说：‘你使以色列的子孙分裂’”（20：94），因此让我成为他们分裂的原因。因为崇拜牛犊导致了他们的分裂。其中一些人崇拜牛犊，追随萨米里并仿效他，而另一些人直到穆萨回来才停止崇拜牛犊，以至于他们就此而询问他。哈伦担心穆萨会将他们的分裂归咎于他。然而，穆萨比哈伦更懂得问题之所在，因为他了解其民众所崇拜的牛犊，他也知道安拉命令只崇拜他，而安拉只命令能发生的事

物。穆萨责备他哥哥哈伦，因为他的否认和缺乏见识。这是因为，灵知者（认知者/العارف）在每个事物中都能看到真实者，而且认为他就是每个事物。因此，穆萨给予哈伦知识来教授他，尽管哈伦要比他年长。

因此，既然哈伦对穆萨说了他所说的，后者回到萨米里那里对他说“你怎么了，萨米里”（20：94），意即你所做的源自你的敌人（撒旦），尤其是它变成了牛犊的形式。你从人们的财宝中制作了这个形式，以至于用他们的钱财而抓住了他们的心。尔萨[解释这个现象]说：“以色列的子孙啊，每一个人的心中都是其钱财，因此，将你们的钱财置于天上，你的心也将在那里。”钱财^①之所以被称作钱财（مَالًا），正在于，其本质上就是心灵通过崇拜而倾向于它。这就是心所崇敬的最大目标，因为它渴望它。

形式不会延续，牛犊的形式必然要毁灭，如果穆萨不急着烧毁它的话。他的热情战胜了他，他烧了牛犊并将这个形式的灰烬撒到了海里。此后，他对萨米里说：“你看你的神灵吧”（20：97），他以提醒的方式将其称作神灵（神/الهِاءُ），以便进行教导，因为他知道牛犊是一个神圣的显化之所。[他说]“我肯定要烧毁它”（20：97）。穆萨说这些，因为人的动物性能够自由支配动物的动物性，因为安拉让动物性臣服于人，尤其是就并非动物的东西而言，它们更服从于人，因为没有生命的东西没有意志，它们能被自由运用它们的事物所支配而无法反抗。

193

至于动物，它拥有意志和目的，能拒绝做某些行为，如果它有能力显现这样的行为，便能对人给它的要求提出挑衅。如果动物没有能力进行反抗，或者如果人的愿望与动物的目的相吻合，它便会顺从地服从人的意志。同样，人服从一个命令，安拉借此而将他提升到别的东西之上，因为他从这种服从中得到钱财，它在某些情况下就被称作回赐（薪水/الأجرة），如安拉所言：“我使他们彼此相差若干级，以便他们层层节制”（43：32）。只是因为他的动物性，而非他的人性，一个人才会臣服于另一个类似者，因为两个类似者[在人性方面]是相反的（ضدان）。谁在财富和地位方面

① 钱财（māl）与动词“倾向”的词根相近，前者为 m-w-l，后者为 m-y-l。

比另一个人高，谁就能通过其人性而让另一人臣服。后者则因为害怕或出于动物性而非人性的贪婪而成为他的臣民。一个人不会臣服于一个类似于他的人。难道你没有看到动物之间相互挑衅吗？因为它们彼此相似，而相似的动物彼此相互反对。因此，他说，“我使他们彼此相差若干级”（43：32）。臣服者和被臣服者存在着等级上的差异，所以，臣服的发生是等级差异存在的结果。^①

194 臣服分为两类。[第一类]源自臣服者征服被臣服者的意志，如主人让奴隶臣服，纵使二者在人性上是相似的，以及统治者让其臣民臣服，纵使二者[在人性上]也是相似的。在这两种情况下，臣服的发生是因为等级的关系。另一类臣服源自状态（环境/الحال），如臣民使国王臣服，因为他执行臣民的要求，保卫臣民、反对他们的敌人、保护他们的财产和生命。在所有这些行为中，臣民使国王服从是因为他们的状态，这种类型实际上被称作等级的臣服，因为统治者的等级决定了这些。有一些国王，他们的工作只是为了自己的利益，而另一些国王则了解情况，知道令人臣服的等级是因为他们的臣民。他们还知道其臣民的价值和权利。安拉因此回赐这些国王，一如他回赐能如实认识事物的人。类似这样的回赐都源自安拉，因为他关心其仆民的事务（事情/شئون）。因此，整个世界让那个不能被称作被臣服者的人服从着，如他所言：“每一天他都在关心事物”（55：29）。

哈伦无法有效阻止人们崇拜牛犊以及像穆萨那样征服它，因为来自安拉的智慧在存在中显现自身，以便他在每一个形式中被崇拜。当后来这个形式消失时，只有在崇拜者的眼中它混合了神性之后它才消失。因此，每一种事物或被崇拜为神圣，或被崇拜为臣服者。有理智的人必然懂得这些。世界中没有任何东西被崇拜，除非其崇拜者将高的价值和等级归属于他。因此，真实者对我们而言被称作“众等级中的崇高者”（40：15）。他并未说“一个等级上的崇高者”，因为他在一个本质当中产生众多等级。因此，他命令只有他才能在众多等级当中被崇拜，而每一个等级则体现了

① 安拉对人们的赐予是不同的，无论是在理智上、精神上还是物质上。就一个人以上述方式服从于另一个人而言，是出于其动物本性，即指人的患得患失。

安拉在其中被崇拜的那个显化之所（مَجْلَى）。安拉在其中被崇拜的最伟大和最崇高的显化之所就是欲望（الهوى），一如他所说：“你没有看到以其欲望作为神的那个人吗？”（45：23）它就是最伟大的崇拜对象，因为除非通过它，否则没有什么事物能被崇拜，只有通过其本质，它才能被崇拜。就此，我说：

欲望的事实就在于欲望产生欲望，假如心中没有欲望，欲望将不会被崇拜。

难道你没有看到安拉对事物的认识是多么完美吗？以及他如何完善崇拜欲望并将其当作神的人？他说：“真主使他明知故违地迷误”（45：23），而迷误就是困惑，这是因为他（这个先知）看到，这个人通过服从命令崇拜某个个体时所崇拜的只是他的欲望，甚至其对安拉的崇拜也源自他的欲望，因为，假如将被爱引起的欲望就这个神圣阙下而言不在他之中产生的话，他既不会崇拜安拉，也不会更倾向于安拉而超过其他东西。同样，谁崇拜世界诸形式中的一个并将其当作神，谁就只能通过欲望而这样做。这个崇拜者总是在其欲望的统治之下。

之后，他看到崇拜对象在崇拜者当中多种多样，一个崇拜者会宣布另一个崇拜其他事物的人为不信仰者。谁不注意这一现象，谁将被欲望的统一性（الاتحاد）和单一性（أحدية）所困难，因为它在每一个仆民身上都是同一个本质。因此，“安拉让他迷误”意即让他困惑，让他知道每一个崇拜者崇拜的只是他的欲望，让他成为仆民的也只是他的欲望，而无论他是否意外地遇到一种宗教。^①

完美的认知者（灵知者）就是将每一个崇拜对象都看作真实者在其中被崇拜的一个显化之所。因此，他们将每一个崇拜对象都称作神，尽管其特定的名称或许是石头、树木、动物、人、星或天使。这是每一个[神]的个体性名称。神性是一种品级，它让崇拜者想像这是其崇拜对象的品

① 该段的核心旨在表明，一切欲望不多不少无非就是我们对安拉的欲望而已，尽管我们可能并未意识到这一点。

级，而事实上这是真实者的显化之所，它显现给这个崇拜者的视觉，而崇拜者在这个显化之所中委身于这个崇拜对象。

196 因此，一些认知者表达了一种无知的观点，即“我们崇拜他们，只为他们能使我们亲近安拉”（39：3），尽管他们将其称作神，当他们说“难道他要将许多神灵变成一个神灵吗？这确是一件怪事”（38：5），他们不否认一个神，但对此表示惊讶，因为他们坚持众多的形式以及神性同它们的关系。^①之后，使者到来，召唤他们奔向唯一的神，他可以被认知，但不能被看到。然而，他们肯定他并信仰他，并说“我们崇拜他们，只为他们能使我们亲近安拉”（39：3），因为他们知道这些形式是石头。因此，安拉说，“你〔对举伴安拉的人〕说，你们指出他们的名称吧”（13：33）。然而，他们称呼他们只是因为他们知道这些名称有一个实在。

至于那些能如实认识事物的人，他们以否认那些被崇拜的形式而出现，因为他们的知识品级让他们适时服从其所归信的使者的统治。借此，他们被称作信士。他们（多神教徒）是时间的崇拜者，尽管他们知道他们并不崇拜形式本身，而是这些形式中唯一的安拉，因为他们知道显化的规则存在于偶像之中。不懂得显化的那些否认者，并未意识到这种现象，但完美的认知者即先知、使者和他们的继承者却能避开它。

当那时的使者离开了他们时，安拉命令这些民众离开这些形式，以便追随之者，渴望安拉的爱。安拉说：“如果你们喜爱安拉，就当顺从我；〔你们顺从我〕，安拉就喜爱你们”（3：31）。因此，他向安拉祈求。安拉是被渴望的，能被整体的认知，但不能被看到。“目光并不能感知他”（6：103），但“他却能感知目光”，因为他的精妙以及渗透在事物本质之中。目光不能感知他，正如他们不能感知支配身体及外在形式的人的精神。“他是精妙的和全知的”（6：103）。告知意味着品尝，品尝就是存在于形式之中的显化。他们和他都是必然的，通过欲望而看到他的人必然要崇拜他，如果你理解的话。“安拉负责指示正道的责任”（16：9）。

① 偶像崇拜者的错误在于，他们以同样的方式将神圣性归之于安拉和偶像。因为偶像崇拜者未能在安拉及其显化形式之间确立正确的关系。

第 25 章 [安拉之] 言穆萨之中的 “超越” 智慧之精华

[法老] 因为穆萨而屠杀男孩 [这一故事] 所包含的智慧，注定要通过每一个被杀男孩的生命而支持穆萨，这些男孩被杀似乎他们是穆萨一般。[在这种行为中] 不存在无知，因为每个被杀男孩的生命必然要回归到穆萨那里。每一个生命在本性上（على الفطرة）都是纯洁的，不被自私的目的所损害，而且，本性 [体现在] “难道我不是你们的主吗？”（7：172）之中。穆萨是所有被杀男孩生命之总和，就像每一个人都是穆萨一样。因此，支持每个被杀男孩的东西——属于他精神的准备性——都存在于穆萨之中。这是前所未有的对穆萨的神圣指定（اختصاص إلهي），因为他拥有多种智慧。^① 如果安拉意欲，我将在本章中提出其中的一些智慧，这是根据发生在我思想中的神圣命令。

上述观点是我在本章被告知的第一件事情。当穆萨出生时，他是很多精神的总和，聚集了各种能动力（قوى فعالة），因为 [人体的] 小 [部位] 会对大 [部位] 发生作用。难道你没有看到婴儿如何通过其特性而对成人发生作用？后者会从其领导地位下来并和婴儿玩耍，摇晃着婴儿并显得同

① 凯撒里和卡莎尼试图根据精神的普遍性和个体性来解释这一段落。他们认为，先知的精神是普遍的或一般的，而其民众的精神则是个别的和特殊的。根据这种观点，一位先知的精神能够包含其民众所有的个别精神，就如安拉的普遍尊名能包容安拉的个别尊名一样。

198

婴儿的理智相同？因此，成人可以服从婴儿而没有意识到这一点。而且，通过让成人养育、保护、关心其利益、让其容易生活，孩子让成人忙碌，以至于他不会焦虑。所有这些都属于年轻者作用于年长者的方式，这是由于〔孩子〕状况之能力，因为孩子是新近的，他熟悉其主宰。他距出生不远，而年长者则更远离这种熟悉。因此，接近安拉者会让更远离者顺从，正如他们接近国王一样，高级官吏会让那些远离国王的人顺从。安拉的使者※常常将自己的头暴露在雨水中，以至于雨水能触及他。之后，他说，雨水是新近的，它熟悉其主宰。请思考这位先知对安拉的认识吧，它是多么尊贵、崇高和清晰！雨水让最尊贵的人服从，因为它临近其主宰。它就像带着启示而下降的使者，通过它的状态和本质来召唤。这位先知将自己暴露给它，以便它从其主宰那里带来的东西能接触到他。假如这位先知不通过接触雨水而接受神圣的恩泽，就不会将自己暴露给它。因此，这就是水所带来的信息，而安拉正是用水来创造一切有生命的事物。因此，你要理解它！

至于将穆萨置于约柜并抛入河中所体现的智慧，〔其含义在于〕：约柜意指他的人性（ناسوته），而河则意指通过身体所获得的知识。这种知识是理论思辨、感性和想像官能提供的，而这些官能和类似的官能，只有通过元素构成的身体的存在，才能为人的灵魂所拥有。当灵魂寓于身体并被命令指挥和支配身体时，安拉让这些官能成为各种工具，人们才能借以达到安拉在指挥这个约柜的过程中所意欲的东西，而安拉的临在就存在于这个约柜之中。他被抛入河中以便通过这些官能而得到各种不同的知识。安拉借此教导他，纵使指挥他的精神是他的统治者，精神也只能通过这些功能才能指挥他。因此，安拉让这些官能与人相关联，而这些官能存在于指示和智慧〔语言〕中被称作约柜的人性之中。

199

以相同的方式，真实者也指挥着世界。他只通过世界本身或其形式来指挥世界。他只通过世界本身来指挥世界，就如正如孩子依赖父亲将其带入存在一般，也如结果（المسببات）依赖于原因（أسبابها/场合），有条件的事物依赖其条件，结果（المعلولات）依赖于原因（عللها），被证明的观念依赖于其论据，以及被实现的东西依赖于其事实。所有这些事情都属于世

界，这就是真实者对它的指挥。他只通过世界自己来指挥世界。^①至于我们所说“通过其形式”，即世界的形式，意思是指那些最优美的尊名以及崇高的属性，真实者借此而被称呼和描述。当他借以被称呼的每一个尊名到达我们，我们在世界中无不发现此尊名的含义和精神。因此，他只能通过世界形式来指挥世界。

因此，作为包含神圣在场——即本质、属性和行为——属性之典型的阿丹^②，关于其受造，安拉说：“安拉以自己的形像创造了阿丹。”他的形象无非就是神圣的在场。在这个尊贵的典型（المختصر）——即完人——中，他（安拉）将所有的神圣尊名和实在——在分离的大世界中并不外在于他——带入存在。安拉因为他（阿丹）完美的形式而让他成为世界的精神，并让高级的和低级的事物都服从他。正如世界中的每一个事物都在赞美安拉一样，世界中的每一个事物也都因为这个人形式之实在而服从他。安拉说：“他为你而制服天地万物”（45：13）。因此，世界上的每个事物都臣服于人，认识到这一点的就是完美的人（完人/الإنسان الكامل），而像动物一样的人则无法懂得它。

将穆萨放入约柜并抛入河中是一种形式的毁灭，然而，从内在角度看，这让他免遭杀害。他活着就像灵魂因为知识而活着一样，[摆脱了]无知之死亡，如安拉所言：“是死人的那个人”（6：122），意即因为无知，而“我恢复他以生命”（6：122），即因为知识；“并给他一道光明，带着在人间行走”（6：122），即指引；“难道他与那在重重黑暗中人是一样的吗？”（6：122），即迷误；“无法摆脱它”（6：122），即他绝不可能得到正确的指引，因为事物本身并没有可以依赖的目的。

因此，“指引”意味着人被引至困惑，以至于他知道[神圣]事物包含了困惑，而困惑就是焦虑和运动，运动就是生命。因此，既没有停息，也没有死亡，只有存在，因此并没有非存在。同样，关于大地得以生活和运动的水，安拉说：“它（大地）在颤抖”（22：5）；关于大地的孕育，

200

① 也就是说，安拉在世界中行动是通过各种水平的原因和关系，因此其行动不仅是直接的，而且也包括间接的。

② Birnamij（典型或模型）一词很难翻译，伊本·阿拉比用其描述人作为世界中神圣属性之“总和”。

他说：“它在膨胀”（22：5）；关于它的生产，他说：“它产生各种令人喜悦的一对”（22：5）。^① 这意味着，大地的产生只是为了像它一样的事物，即本性上像它一样的。成对性（الزوجية）是大地生产或从中出现的事物的基础。

同样，真实者的存在也具有“多”，而名称的“多”就在于，他通过世界而是如此如此，而世界的构造也需要世界寻求神圣尊名的实在。通过世界及其创造者，多的统一性（أحدية الكثرة）得以证实。真实者就其本质而言是本质上是“一”（أحدي العين），正如原初质料的实体就其本质而言是本质上的一，就所有形式——它们借原初质料之实体而显现，并以其为它们的载体——而言是“多”。与此类似，真实者因为其显化的众多形式而成为“多”。真实者是世界诸形式的显化之所，尽管理智对象具有单一性。因此，你要思考，这种神圣教导是多么好啊！安拉借此而指定了其民众中他所意欲的任何人来认知这一观念。

201 既然法老的家人^②在河中的树旁发现了他，法老就称其为穆萨。在科普特语中，“穆”意味着水，“萨”意味着树，因为约柜停在河中的树旁。法老想杀死他，但他的妻子——她在对法老的话中表明她宣告了神圣的言说，安拉使她完满，正如先知对她的评价。他见证她和伊姆兰之女麦尔彦具有〔通常只属于〕男性的那种完满——对其夫说到穆萨：他是“我和你的慰藉”（28：9）。这样，如我们所言，通过赐予她的完满，穆萨让她感到喜悦。当他溺在水中的时候，穆萨通过安拉赐予他信仰而成为法老的慰藉。

当他是纯洁无瑕、没有罪恶的时候，安拉让他死去，因为在其具有任何罪过之前安拉让他作为信仰者死去。〔接受〕伊斯兰（顺从/الإسلام）可以消除人们从前之所做。安拉让此成为其天道的一个迹象，为他所意欲的任何人，因此没有谁会对安拉的慈悯绝望，“因为只有不信道者才绝望于安拉的慈悯”（12：87）。假如法老是一个绝望者的话，他就不会急忙去信

① 世界在根本上是二元的，这种性质由主动与被动、阴性与阳性构成，因此产生了无限多的对子，其范围从动物一直延伸到矿物。

② 指法老的妻子阿西娅。

仰[安拉]了。

正如法老妻子所说，穆萨是“我和我的慰藉……或许他将有利于我们”（28：9）。因此，它就这样发生了，因为安拉通过穆萨而让他们二人获益，尽管他们并不知道他是位先知，将对法老的王国及人民的毁灭负责。当安拉保护他免遭法老杀害，“穆萨的母亲的心变成空虚的”（28：10），一直影响着她的焦虑。之后，安拉禁止乳母哺育他，直到他被带到母亲的胸前。她哺乳他，因此，安拉让她的喜悦完全注入他之中。

关于诸宗教（律法/الشرائع）的知识也同样如此，如安拉所言：“我已为你们中每一个制定一种教律和法程”（5：48），即一种道路。法程意即[每一个群体]以这种道路而来。这种声明意味着其所出的根源。这种根源就是他的营养，正如树的枝干只能从其根得到营养一般。

在一种律法中所禁止的东西在另一种律法中或许是合法的，也就是说，就形式而言是这样，其意思是说，我说的是合法的。本质上（في نفس الأمر），202一个事物并非是其过去之所是，因为万物都在重新创造之中，而且没有重复。我们已经让你注意这种观点。安拉谈到穆萨时用禁止乳母哺育表达了这一观念，因为他的母亲实际上是哺育他的女人，而非生他的女人。生母生他就如接受委托的人做事一样，孩子在她之中产生并受到经血的滋养，但这并非她所意欲，因此她并未施恩。滋养的只是那种东西，假如不用它滋养，假如经血不离开她，这将会摧毁她或让她生病。因此，母亲感激胎儿，因为它被这种血所滋养，它保护她不受可能遭遇的损害。假如这血保持在体内而不流出，其胎儿不用于滋养的话，就会造成损害。而乳母则不同，因为她哺乳孩子，目的在于给予并维持其生命。安拉将这种益处给予穆萨的生母，除其生母亲外，别的女人没有享受这种益处，以至于她将因为养育他、看到他在她的怀抱中成长而感到喜悦，“她不再忧愁”（28：13）。

安拉将他从约柜的焦虑中解救出来，穆萨打破了本性的黑暗，因为安拉赐予他神圣的知识，纵使并不会超出本性。安拉让他遭受考验，即在多种环境中考验他，以便当安拉考验他时他将实现忍耐。安拉让他接受的第一个考验是杀死那个埃及人，因为安拉启迪他这样做，让它符合其机

密，纵使穆萨并未意识到这一点。^① 然而，他并不关心杀死那个埃及人，直到他的主命令他这样做，因为这个先知受到内在的保护而未意识到它，直到他被启示，即被安拉告知。因此，黑泽尔杀了一个儿童让他看，而穆萨指责他杀死儿童，而没有想起他要杀那个埃及人。

203 随后，黑泽尔对穆萨说：“我没有随着我的私意做这件事”（18：82），并让穆萨注意他的品级。此后，他被告知其行为是受保护的，尽管他并未意识到这一点。而且，黑泽尔让他看到自己在船上凿了一个洞，从外在看是把船毁坏了，而内在看却让它免于暴君之手。黑泽尔让此事对应于穆萨在河中的那个约柜。从外在看，它意味着毁坏，从内在看则是解脱。他的母亲这样做，只是担心法老的暴君之手，因为他可能会杀死他以让她受到伤害。她借助于安拉的启迪而这样做，却并未意识到它。她觉得自己渴望哺育他，然而，当她担心他的安全，就将他抛入河中，因为常言道“眼不见心不烦”。她担心他并非因为她所看到的，或者因为看到他而悲伤。她很可能认为，安拉会让他回到自己那里，因为她对安拉有好的愿望。她一直伴着这种想法生活着，因为希望是与担心和绝望相对立的。因此，当她被启迪（أُلهِمَتْ）时，她说：“或许，这是那个将要毁灭法老及其民众的先知。”她带着这种想像而活着，对她而言，这种想法实际上等同于知识。

之后，穆萨被〔埃及人〕搜寻，他从城里出来，摆脱了迫害者，从外在看是出于恐惧，从意义上看则是为了喜爱解脱。因为运动总是爱的运动，而观看者由于其他原因而被遮蔽，但这些并非那个〔真正的〕原因。这是因为，其根源在于世界从非存在中产生并指向存在的运动。故可以说，情况在于静止之后的运动。因此，作为世界之存在的运动是爱的运动。安拉的使者※提示我们注意此事，他说：“我是隐藏的未知的珍宝，我喜爱被认知。”假如没有这种爱，世界就不会具体（客观/فِي عَيْنِهِ）显现。其从非存在到存在的运动就源自这种将其带入存在的爱的运动。因此，世界也喜爱看到自己的存在，正如它曾看到自己处于稳固状态一般。

① 指穆萨注定要成为一位先知，没有安拉的意志他不可能杀死一个人，纵使 he 并未意识到其行为背后的真正原因。

因此，在每一个方面，其从稳固的非存在到存在的运动都是爱的运动，不仅源自真实者一方，也源自它自己一方，因为完美本身就是受喜爱的。就他（安拉）无须诸世界而言，他对自己的认识属于他自己。所剩下的东西只是，通过新生的认识来完善认识的品级。这种新生的认识源自这些原型——世界的诸原型进入[具体]存在之时。因此，完善的形式是通过新生的认识和无始的认识而显现的，故认识的品级通过这两个方面^①而变得完善。存在诸品级的完善也与此相似，因为存在可分为永恒的和非永恒的，后者是新生者。永恒者是真实者自为的（*لنفسه*）存在，而非永恒者是真实者以具体世界的形式而存在，它被称作新生（*حدوثاً*），因为其部分显现给其他部分，并以世界的形式显现给自身。因此，存在变得完善，世界的运动源自对完善的爱。因此，你要理解！

难道你没有看到他如何从神圣尊名中释放出那些东西，这些东西并未在被称作世界的东西的本质中显现尊名的结果。安拉喜爱舒适，他只能通过最高的和最低形式的存在而到达它。因此，可以证明，运动属于爱，而宇宙（*الكون*）中的运动无不是爱的运动。在有知识的人当中，一些人懂得这一点，另一些人则被临近因（*السبب الأقرب*）所遮蔽，因为它支配了他的状态，控制了他的灵魂。

穆萨因为杀死了那个埃及人而担心是明显的。同时，这种担心也隐含着喜爱摆脱被杀害。[从外在看]，他逃脱是因为他害怕，然而，从意义上看，他逃脱是因为他喜爱摆脱法老及其迫害。他提到他在那个时刻所见证的那个临近因，它就如人的身体形式相对于人一般。并且，喜爱摆脱迫害的意愿也隐含在他之中，正如指挥身体的精神隐含在身体中一般。

先知们使用外在语言和一般方式对民众讲话，其基础是认识者和听者的理解。使者们考虑的只是普通大众，因为他们知道有理解力的民众（*أهل الفهم*）的品级，正如先知让人们注意的这个层次，因为它关乎馈赠。他说：“我将馈赠给一个人，纵使我更喜爱其他人，因为我害怕安拉将其

① 安拉认识自身可以是绝对的和永恒的，无须显现。另一方面，也可以有限的角度即通过世界认识自身。因此，这同一个认识实在既包括绝对性的，也包括相对性的。

投入烈火。”^① 这样，他会考虑那些受贪婪和本性驱使的心智低下的人。

因此，先知带来的知识正是这样，它们被包裹在礼服之下，适合于理解力低下者，因此任何无法进一步深入的人就会在此礼服前止步，会说这件礼服如此之好，并认为它是最高品级。然而，具有精深理解者、能潜水探寻值得其发现的智慧之珠的人会说，“这是国王所赐的礼服”。之后，他研究了这件礼服以及此类其他衣服的价值，遂认识到被赠予之人的价值，并发现一种别人无法达到的知识，因为他们懂得此类事物。

先知、使者和他们的继承者知道，在世界上以及他们的民众中存在着这样一些人，他们愿意接受大众和精英（特殊者/الخاص）所共享的外在语言。精英可以从中理解大众所理解的东西，而且理解得更多，故他们可以被正确地称为精英。通过这种更深入的理解，他有别于大众。因此，传递知识的人满足于这种状态。这就是穆萨所说“我因畏惧而逃避你们”（26：21）所体现的智慧；他并未说，“我逃避你们是因为对安全和福利的喜爱”。

之后，他来到米甸，发现两个女子，“他替她们饮了羊”（28：24）而未收取报酬。然后退到树荫下，他说：“我的主啊！我确需求你所降给我的任何福利”（28：24）。这样，他让饮羊的行为等同于安拉降赐给他的福利，并将自己描述为一个需要安拉给予福利的人。

206 黑泽尔希望建一堵墙而不付报酬，穆萨责备了他。[作为回应]，黑泽尔让他想起，他饮羊而不要求报酬，以及其他一些他未提到的事情。[先知穆罕默德] 甚至希望穆萨沉默，不提出反对，以便安拉能告诉他穆萨和黑泽尔的事，并借此而知道穆萨被给予但却没有意识到的东西。假如穆萨知道[黑泽尔的作用]，就不会责备黑泽尔的行为。安拉在穆萨面前见证黑泽尔，让他纯洁，引领他上正道。尽管如此，穆萨忽视了安拉对黑泽尔的净化以及后者设立的条件，以便穆萨追随他。^② 假如穆萨知道[黑泽尔行为所隐藏的意义]，黑泽尔就不会告诉他“你没有彻底认识的事情你怎么能忍受呢？”（18：68）黑泽尔的意思是说，我是通过品尝体验而得到了你并未得到的知识，正如你拥有我所无法达到的知识一样。这样，黑泽尔

① 参见《布哈里圣训》（2：19）。

② 参见《古兰经》（18：70）。

对穆萨而言就是公正的。

至于黑泽尔[与穆萨]分离所蕴含的智慧，可以从安拉谈及使者时所说的话中分析出：“凡使者给你们，你们都应当接受；凡使者禁止你们的，你们都应当戒除”（59：7）。那些认识安拉以及使者和使命之价值的人会在这些话语上止步。既然黑泽尔知道穆萨是安拉的使者，他开始观察穆萨的话，以便能以优美的方式（礼节/الأدب）对待那个他值得如此对待的使者。之后，穆萨对他说“此后，如果我再问你什么道理，你就可以不许我再追随你”（18：76）。因此，他禁止黑泽尔与他为伍。当穆萨对黑泽尔的行为第三次做出回应时，黑泽尔说：“我和你从此作别了”（18：76）。穆萨并未对他说“你不要做”，也没有要求与他在一起，因为他知道其地位的价值，这告诉他要禁止黑泽尔与他为伍。穆萨保持沉默，因此二人分别。

你要注意二者在知识方面的完善。穆萨保持着神圣的优美方式，黑泽尔在穆萨面前承认如下内容对于穆萨是公正的：“我拥有安拉教授的你所不懂的知识，你也拥有安拉教授而我不懂的知识。”黑泽尔关于穆萨所做的这个声明成为他伤害穆萨所做的补偿，当时他说：“你没有彻底认识的事情你怎么能忍受呢？”（18：68）黑泽尔这样说，尽管他知道穆萨因其使命而具有的崇高地位，而他自己则缺乏这样的地位。在穆罕默德的群体中，这体现在椰枣授粉这一圣训中。穆罕默德※就此对其伙伴说，“关于你们今世的利益你们懂得更多”。无疑，认识某物比不认识某物要更好。因此，安拉赞美自己说，“他确是全知万物的”（29：62）。因此，穆罕默德向伙伴们承认，他们比他更了解俗世的事情，因为他对这些没有经验，而这些事物是需要经验和实践的。他则没有时间去了解它们，因为他忙于一些更重要的事情。总之，我提醒你注意这一重要礼节，如果你运用它，那就会让你受益。

207

安拉说：“我的主把权威赏赐我”，意即把代治权，“并且让我成为一位使者”（26：21），意即具有使命。并非每一个使者都是代治者，因为代治者拥有剑，可以解职或任命[官吏]，具有统治权，而使者则不同，他必须传达他受派遣时所带来的使命。如果他为此使命而作战，并用刀剑保护它，那么他既是代治者又是使者。因此，正如并非每个先知都是使者

一样，也并非每个使者都是代治者，即并非每个使者都被给予王位以及掌控它的能力。

至于法老关于神圣者是什么（الماهية الإلهية）的提问所蕴含的智慧，并非因为他无知，而是为了寻求信息，以便他能根据穆萨对安拉使命的宣称而考虑穆萨的答案。法老知道使者在知识上的品级，他试图通过穆萨的回答来证明他宣称的真理。法老提出一个问题让在场的人知道——人们并未如他所意识到的那样意识到这个问题的性质——[穆萨对此是无知的]。穆萨回答他，如懂得此问题的人所回答的一样，而法老想维护其地位而要显示穆萨无法正确回答他的问题，以便让在场的理解力低下的人知道法老懂的要比穆萨多。因此，既然穆萨回答了他本无须回答的问题——表面上看所答非所问——，法老就对穆萨的伙伴们说：“你们被派遣的使者是疯子”（26：27），也就是说，他是被遮蔽的，我问他的问题他无法认识，因为208 他要完全懂得它是不可思议的。然而，这个问题是合理的，因为询问“是什么”就是问所寻求事物的实在（حقيقة），而它必定拥有自身的实在。对那些认为定义由“种”加属差构成的人而言，[这种方式]适用于一切有共同性（الاشتراك）的事物。然而，并不具有“种”的[安拉]却未必没有一个为自身所有、但不为其他任何东西分有的实在。因此，这个问题在拥有真理、正确的知识及健全理智的人看来是合理的，穆萨对它的回答是唯一正确的答案。

这里有一个重大机密，因为穆萨实际上回答了要求本质定义（الحد الذاتي）的人，因此他使本质定义等同于安拉同他借以显现自身或在其中显现自身的世界形式之间的关系，就像他回答“众世界的主是什么？”（26：23）时说：“是众世界中的高级形式即天，以及低级形式即地，在其中显现的那个东西”，“如果你们是确信者”（26：24）^①；或是借它们而显现者。当法老对他的伙伴们说“他是疯子”——如我们所述的那种含义，穆萨就补充了他的解释，以便法老懂得穆萨在神圣知识方面的品级，因为穆萨知道法老将认识到这一点。因此，穆萨说“他是东方和西方的主”（26：28），这表达了被显现和被隐藏的东西，即外在的和内在的，以及介

① 参见《古兰经》（26：24）他说：“他是天地万物的主，如果你们是确信者。”

于二者之间的。这就是他所说的“他是彻知万物的”(29:62)。“如果你理解”(26:28)意即如果你属于进行限定的民众(أصحاب تقييد)，因为理智是进行限定的。因此，第一种回答属于那些确知的人，即揭示和发现之人(أهل الكشف والوجود)。穆萨对法老说：“如果你们是确信者”，即揭示和发现之人，因为我已经告诉你们在你们的见证和发现之中所确知的东西。如果你不属于此类，即如果你是限制、限定和束缚之人，我将以第二种答案来回答。而且，[你所认识的]真实者存在于你们理智的证据所提供的事物中。穆萨呈现了这两方面，以便法老认识到穆萨的卓越和诚实。穆萨知道，法老已经认识到这一点，或者将会认识到这一点，因为法老追问“是什么”，他知道他的问题并非根据古代贤哲追问“什么”的方式，因此穆萨[如他所做的那样]进行了回答。假如他知道某个不同的东西，就会认为这个问题是一个错误。既然穆萨将法老所问的东西等同于世界，法老就以那样的言辞对他说了话，而在场的人们却并未意识到[其中的含义]。209

法老对他说：“如果你舍我而敬事别的神灵，我誓必使你变成一个囚犯”(26:29)。既然，字母 sin 在“监狱”(السجن)一词中是一个多余的字母，因此，其意思便是“我定要遮蔽你”，因为你对我的回答能帮我表达这样的话。如果你对我说：“法老啊，我不知道你对我的这种威胁，因为那个本质是一，我如何能分离？”那么，法老将说：“存在的诸等级(品级)与这个本质相分离，而本质本身是不分离和不可分的。”法老继续说，“穆萨啊，我的品级事实上支配着你，而通过这个本质我却和你[是相同的]”，但在等级方面则有不同。当穆萨理解了法老的声明，便提到法老所应得的东西，并对他说“你无法这样做”。然而，法老的品级证明了他做此事的能力，以及实施影响[穆萨]的能力，因为从外在形式上看，真实者处于法老的品级，这个品级有能力支配在此期间穆萨显现形式之等级。

为了给法老显示什么东西能阻止法老攻击他，穆萨说：“要是我昭示你一个明证呢？”(26:30)对此，法老只能对穆萨说：“如果你是说实话的，你就昭示一个明证吧”(26:31)。[法老这样说]是为了在其理智贫弱的民众面前不显示出不公正，以免让他们产生疑惑。法老让这群人摇摆

不定，因此要他们服从他。他们是犯罪的民众，即通过运用他们健全的理智，他们并不否认法老以外在语言针对理性进行的宣称。因为理智具有不可逾越的界限，而拥有揭示和确定性的人却能跨越之。因此，穆萨的回答方式可能被确知者和尤其是有理智者所接受。“之后，穆萨便扔掉了他的手杖”（26：32），这就是法老拒绝回应穆萨的论断所反映的法老僭越之形式，它变成了一条清晰可见的蛇，即一条显现的蛇。因此，违抗即恶行，变成了顺从即善行。如他所言：“安拉会将其恶行改变为善行”（25：70），即就其规定性而言。^① 这里，规定性作为一个实体中的特定本质而出现，它就是手杖，它也是蛇和显现的蛇。手杖吞没了很多类似的蛇，因为它是蛇，它也吞没了很多手杖，因为它是手杖。因此，穆萨的论证显现出来，以手杖、蛇和绳索的形式战胜了法老的论证。魔术师有穆萨所没有的绳索。而 Alḥabl (الحبل) 也意味着小山，即他们的能力相对于穆萨的能力就像小山相对于高山一般。

当魔术师看到这些，他们认识到穆萨的知识品级以及他们所看到的人力不能及的东西。纵使它在人的能力范围内，他也只能是一位在实证知识方面 (العالم المحقق) 卓越的人，摆脱了想像和晦涩。因此，他们信仰众世界的主宰，穆萨和哈伦的主，即穆萨和哈伦所祈求的主，因为他们能理解，人们知道穆萨并不会祈求法老。既然法老是那个时代的统治者，是使用刀剑的代治者，纵使 he 违背了习惯法，因为他说：“我是你们至尊的主”（79：24），即纵使就某种关系而言，一切东西都是主 (أرباباً)；我在你们之中是最高的，因为从外在方面看，我被给予了支配你们的权力。魔术师认识到他言词中的真理，就不会否认他，而是赞同他，并说“你要怎么办就怎么办吧！你只能在今世生活中任意而为”（20：72），因为这种状态属于你。因此，他说“我是你们至尊的主”是正确的。纵使他被等同于真实者，形式却是法老的。他砍去人们的手脚，将他们钉在十字架上，是通过虚假形式的一个真实本质，以便能达到只有通过这样的行为才能达到

① 手杖代表着法老的僭越，而蛇则代表着他的顺从。伊本·阿拉比利用同一个词根 'sy 而将 'aṣā (手杖) 和 'iṣyān (僭越) 联系在一起。他还认为，ḥayya (蛇) 源自 ḥayāt (生命)。生命反过来代表能产生顺从的知识。因此，法老的行为能够从僭越变为顺从。

的品级。

这是因为原因绝不可能被消除，因为稳固原型要求它们。稳固原型显现于存在之中，无不是以它们在稳固状态下所具有的形式，因为安拉的言词不可能改变。安拉的言词就是存在者之原型（本质/أعيان）。由于其稳固性，人们将永恒归属于它们，由于其具体存在和显现，人们将新生也归属于它们。如你可能所说的，一个人或客人今天在我们这里出现，然而，从他的出现并不能推出他在出现之前并不存在。因此，即安拉言词的出现虽然具有永恒性，但安拉在其尊言中说，“每逢有新的记念，从他们的主降临他们，他们倾听它，并加以嘲笑”（21：2）。“每逢有新的记念从普慈者降示他们，他们都背弃它”（26：5）。普慈者来到时只带着慈悯，任何远离[安拉]慈悯的人都将遭到惩罚，而惩罚即慈悯的缺失。至于他所说：“当他们看见我的刑罚的时候，他们的正信，对他们毫无裨益，安拉以此为众仆的已逝去的常道”（40：85），“除了尤努斯的民众之外”（10：98）。由于第二节经文中的例外，第一节经文不能证明他们的信仰在后世也不会有所裨益。安拉的意思是，这个例外并不让他们免于今世的责难，因此，法老被责难，尽管他有信仰。假如他肯定此刻他的死亡，那么这将是正确的。这种情形证明，他并不能肯定他的死亡，因为他看到行走在干地道路上的信仰者，这条道路是穆萨用手杖击打海的时候显现的。法老不能肯定当他信仰时他的毁灭，这与临死的人相反，因此人们无法将[法老和临死之人]这两种情形联系起来。

212

法老相信以色列的子孙所相信的，即不容置疑地信仰拯救。如他确信的那样，但并非按照他想要的方式。安拉从后世的惩罚中解救了他的灵魂，也解救了他的身体，如他所言：“但今日我拯救你的身体，以便你做后来者的鉴戒”（10：92），因为他的形式若消失，人们或许会说他隐藏起来了。他以一个通常的死者的形式出现，以便人们知道这是他。因此，他的获救结合了感性和精神（意义）两方面。

后世惩罚之言在其身上变为现实的人，纵使每一个迹象都来到他面前，也不会相信，“直到他们看到痛苦的刑罚”（10：97），即直到他们品尝到后世的刑罚时。法老并不属于这类人。这是《古兰经》提到的明文。此后，我们将进一步说：安拉决定了此事，因为普通民众心中对后世所受

痛苦并不怀疑，然而，没有明文支持他们对此的论断。至于他的家眷，他们的判断并不相同，但此处并非探讨它的地方。

而且，你应该知道，安拉不会让一个临死的人断气，除非他相信即信任神圣的信息（الأخبار الإلهية）。因此，猝死和杀死一个疏忽的人是受憎恶的。至于猝死，其定义是：体内的气息无法呼出，而外面的气息无法吸入。这就是猝死，它不是临死之人的状态。这就像从后面打击一个毫无意识、漫不经心的人的脖颈而杀死他一样。因此，这样的人或是死于信仰，或是死于不信仰的状态。因此，先知ﷺ说：“他将按死亡时的状态被聚集在一起”，正如他将死于〔信仰或不信仰的〕状态一样。但是，临死之人正是〔安拉信息〕的见证者，他相信已经存在的东西。因此，他只死于他所是的状态，因为动词 kāna (كان) 是一个指示存在的虚词，仅在与时态语境相联系时才要求时间。因此，人们应区分临死的不信者和不经意被杀的不信者或突然死亡者，如我们在定义猝死时所说的那样。

213

至于显化和以火的形式进行言说〔所蕴含的〕智慧，其发生是因为穆萨意欲这样。安拉在他所要求的东西中显现给他，以便能被接受，而不会遭到反对。假如安拉以不合穆萨要求的形式显现给他，那么他就会反对它，因为他的利益集中在一个特定的要求上。假如他反对，他的行为将会反射回他，真实者也将离开他。然而，他是被拣选的临近者。因此，临近安拉的人，安拉将在他所要求的事物中显现给他，纵使并未认识到这一点。

就像穆萨之火，他用需要的眼睛观看；尽管它就是神圣者，而他却不知道。

第 26 章 [安拉之] 言哈立德之中的 “自足” 智慧之精华

至于哈立德·本·西南 (Khālid ibn Sinān)^① 的智慧，他在宣告中显现了地峡 (中间领域的/البرزخية) 的启示性 (先知性/النبوة)。他宣称，只有在其死后他才告诉民众中间领域中存在的东西。因此，他命令其坟墓被揭开以便人们能询问他。他叙述说，中间领域中的规定性是按照今世中生活形式。借此，人们能知道使者在现世生活中所传述的一切都是真实的。

哈立德※的目的在于，整个世界都相信使者带来的信息，以便他成为对一切 [世界] 的慈悯。他很荣幸他的先知性临近穆罕默德※的先知性，因此他知道，安拉派遣穆罕默德作为一种慈悯而给予众世界。哈立德本身并非使者，因此渴望得到存在于穆罕默德使命中的巨大慈悯。哈立德并未被命令传达使命，但他希望在中间领域中得到这些，以便他成为人类中知识最渊博者。但哈立德的人民并未执行他的命令。先知 [穆罕默德] 并未将哈立德的民众描绘成迷失者，而是描绘成毁灭了他们先知的民众，因为他们没有履行他的期望。

对于他的渴望，难道安拉没有给予回报吗？毫无疑问，哈立德的渴望应该得到回报，然而，关于这个被要求的事物的回报却是存在疑问和争论

① 哈立德·本·西南被认为是尔萨和穆罕默德之间的一位先知，但这种看法与伊斯兰通常的教导即二者之间无先知的认识相违背。然而，如果人们承认他在通过死亡的中间领域所进行的旅程前不是先知的话，那么这种与正统信仰的表明矛盾就能被化解。实际上，他未能实现自己的先知性，因为其民众并未实施他的愿望。

- 214 的。对已实现的渴望的回报与对未实现的渴望的回报是相等的吗？在很多例子中，教法支持这样的等同，例如，来参加聚礼但又错过聚礼的人，应该得参加聚礼者的回报。同样，虽贫穷但渴望像富人一样行善的人，也应该得到类似他们的回报。但是，这种类似的回报在于他们的意愿，还是在于他们的行为呢，既然富人能结合意愿和行为？先知并未明确提到回报二者，抑或二者之一。在表面上，意愿和行为是不相等的。因此，哈立德·本·西南要求〔实施〕传达使命的行为，以便将两种行为结合在一起的境界对他而言是正确的，并且他将获得两种回报。安拉至知。

第 27 章 [安拉之] 言穆罕默德之中的 “独一” 智慧之精华

他的智慧是独一的 (فردية)，因为他是人类中最完善的存在者。因此，事物 (创造) 以他而始终。当阿丹尚在泥与水之间时，他就是先知了。^①而且，通过其元素性构造，他是众先知的封印。

第一个奇数 (الأفراد) 是三，比它大的数都源自它。^② 他是其主宰最伟大的证据，因为他被给予了一切言词，即被阿丹所命名的事物。在“三性” (تثليثه) 方面，他就像一个证据，这就是关于他自己的证据。其实在给予最初的奇数性 (الفردية الأولى)，它作为一种构造上的三重性 (مثلث النشأة)，因此，在论述作为存在者之根源的爱时，他说：“在你们的世界上，有三件事物为我所爱。” [他这样说] 乃因他身上具有的“三性”，接着他提到“妇女和香料”以及“礼拜所带来的喜悦”。^③ 他首先提到妇女，然后提到礼拜，因为在妇女本质显现之根源中，她是男人的一部分。

215

人对自己的认识先于其对主宰的认识，因为他对其主宰的认识是他认识自身的结果。因此，他※说：“认己者认己之主。”^④ 如果你意欲的话，

① 参见《布哈里圣训》(78: 19)。

② 在这一段中，“独一”、“奇数”和“个体”都源自单词 fard，它包含了以上所有意思。

③ 《纳萨伊圣训》(36: 1)。

④ 根据伊本·阿拉比的理解，人对自己灵魂的认识程度就反映出他对其主宰的认识程度。从一个角度看，如果我们考虑灵魂的一切细节以及无限多的性质交错，那么完全的认识一个人的灵魂是不可能的。然而，有一种重要的方式人可以认识灵魂，那就是先知和圣徒达到的品级。也就是说，人的知识能够有意义地包含作为整体的灵魂，而无须要求意识到其中的一切细节。

你或许认为这段圣训中的认识是不可能的，也无法达到这种认识。或者，你也可以承认这种认识。根据 [对此圣训的] 第一种 [解释]，你知道自己无法认识自己，因此，你也无法认识你的主宰。但根据第二种 [解释]，你能认识自己，所以你就能认识你的主宰。穆罕默德※是其主宰最为明晰的证据，因为世界的每一部分都是其根源即其主宰之证据。故你要理解。

妇女受到穆罕默德喜爱，他渴望她们，因为这种行为属于整体对部分的渴望。通过这种行为，他借此解释了源自真实者那里的事实本身，这就是他关于人的元素构造所说的：“我将我的精神吹入他之中”（15：29；38：72）。之后，真实者描述自己非常渴望与他相遇，他对渴望他的人说：“达伍德啊，我是最渴望他们的”，意即对那些渴望他的人。这是一种独有的渴望，因为他在关于敌基督者“旦扎里”（الدَّجَال）的圣训中说：“你们没有谁将看到他的主宰，直到其死亡。”^① 人们必然会渴望被这样描述的人。真实者则渴望那些临近他的人，尽管他看到了他们。然而，他希望他们能看到他，但他们的境界却阻碍了这种 [可能性]。他的境界类似于“我必定要试验你们”，直到我认识 [你们中……]”（47：31），尽管他认识他们。

216 安拉渴望这种只能发生在死后的特性，通过这种特性，他能让他们消除对他的渴望。如安拉在有关“犹豫”的圣训——它属于此类——中所说的那样：“我不会像让我有信仰的仆民死亡一样犹豫去做任何事情，他们憎恶死亡，正如我憎恶伤害他们一般，然而，他必将和我相遇。”^② 他告知他喜讯，但并没有说死亡是必然的，以便他不会因提到死亡而让他悲伤。既然如先知所言“你们没有谁能看到他的主宰，直到其死亡之时”，人只有在死后才能遇到真实者，安拉就说：“他必将遇到我。”因此，真实者渴望这种关系存在着，[这体现在如下的诗句中]：

所爱者渴望看到我，我也非常渴望他。

灵魂充满激情，但人拒绝 [死亡的] 命定，我抱怨、悲叹，他也

① 《穆斯林圣训》（52：95）。

② 《布哈里圣训》（81：38）。

是这般。

真实者已经指明，他将其精神吹入人之中，那么他渴望的就只是他自己。难道你没有看到，真实者以自己的形象创造了他，因为他源自于他（真实者）的精神？既然他的构造是由身体中被称为体液（اخلاطاً）的四种元素（الأركان الأربعة）构成，那么从真实者的气息之中就产生了人体内湿气的燃烧，结果，人的精神因为其构造而成为火。因此，安拉对穆萨说话只是以火的形式，并将其需要放入其中。假如其构造不是本性的（自然的/طبيعية），其精神就会是光。他将此表达为“吹入”，意指其源自普慈者的气息，因为通过这种吹入的气息，他的本质将显现，因为被吹入者的倾向性，燃烧的是火，不是光。普慈者的气息就隐藏在人借以为人的东西之中。

安拉从他（阿丹）之中为他造出一个同其形象一样的个体，她被称作女人。她以阿丹的形象出现，因此他渴望她正如事物渴望自身一般，而她渴望他就如事物渴望其故土一般。因此，女人是受他喜爱的，因为安拉喜爱按其形象创造的任何人。之后，他让光性的天使向阿丹面叩拜，虽然他们具有重要的价值和地位以及高等的本性构造。因为这里（安拉和人之间）存在着某种对应关系（مناسبة），而形式是最伟大、最崇高和最完美的对应关系。形式〔产生了〕对偶，即它成为真实者存在的对偶，正如女人通过其存在而成为男人的对偶一般，因此，这产生了一个对偶。这样，就出现了一个三重体，即真实者、男人和女人。

男人渴望作为其根源的主宰，正如女人渴望他一般。他的主宰让女人为男人所喜爱，正如安拉喜爱根据其形象所造的一切人。一个东西所爱的只是那个赋予其存在的东西，即真实者。因此，先知说“〔女人〕被喜爱”，而没有说“我喜爱”，因为他的爱与其主宰相联系，他是根据其主宰的形象而被造的，纵使他也爱他的妻子。因为他是通过安拉对他的爱而爱他的妻子的，是神圣的美德（تخلقاً إلهياً）。既然一个男人爱一个女人，他就寻求与她结合，即在爱中结合的目的。在人的元素性构造形式中，再也没有比性爱更强有力的结合了。因此，激情遍及人的各个部分，因此人们被

217

命令做大净，净礼遍及[全身]，正如激情发生时男人对女人的沉迷（浑化/الفناء）遍及[全身]一般。[大净的另一个原因是]，安拉对其仆民的提防，以免他喜悦自己的之外的其他东西，因此用大净来纯洁他，以便让他在沉迷其中的那个事物（女人）中能回到安拉那里，因为情况仅仅如此。^①

当男人在一个女人之中见证了真实者，这是一种被动的见证；如果他在自身之中见证了他，那么就女人从他之中显现而言，则是一种主动的见证。然而，当他在自身之中见证到真实者，而未考虑来自于真实者的形式，则他的见证就属于被动的、相对于真实者而言无中介的见证。他在女人之中对真实者的见证是最完全、最完满的，因为他见证到真实者既是被动者也是主动者，也见证他自身只是被动者。

因此，先知※喜爱女人，因为在她们之中能完美地见证安拉，因为绝不能见证到摆脱了质料的真实者，因为安拉本质上是无须众世界的。如果这种情况（见证安拉的本质）是不可能的，见证他只能通过质料而发生，那么在女人之中见证真实者就是最伟大、最完美的见证了。最强有力的结合便是性爱，这类似于安拉转向他根据自己的形象而造的那个人。安拉让他成为代治者，以便安拉能在他之中看到自己。^②

安拉制造他、塑造他的形式，并将其精神即气息吹入他之中。因此，其外在是受造物，其内在则是真实者。因此，安拉用“指挥”来描述这个结构（الهيكل），他借此“指挥从天至地的万物”（32：5）。^③天是高层的，而地则是最低层的，因为它是所有元素中之最低等的。

他称她们为 nisā'（女人们/النساء），这是一个复数形式，它没有源自复数的单数形式。因此，先知※说：“你们的世界上有三件事物是受我喜爱的：女人们……”，他没有说单数的女人，即是考虑到她们在阿丹之后被

① 性结合体验所产生的欲望和激情充斥身体的各个部分。以这种方式的两性结合是如此强烈，以至于伊本·阿拉比谈论男人在女人中的“浑化”，这通常意味着灵魂在安拉之中实现了自己的虚无性。

② 凯撒里注释说，安拉让自己赋予万物以存在的行为就像男女相互结合要产生孩子一般。安拉是根据自己的形象进行创造的，之后也是根据父母的形象而被造的。

③ 人的精神支配着人的躯体，但其精神无非是安拉精神的吹入而已。正是安拉的精神支配着从天到地的万物。

带入存在，因为 nus'a (النُشْأَة) 一词意味着延期。如安拉所言，“被延缓的月份只是增加了不信”（9：37）。延期出售则意味着延期支付。因此，他提到女人们。他喜爱她们只因她们的等级，她们是被动性的载体。他（穆罕默德）与她们的关系，就像真实者与本性的关系。真实者在本性之中揭示了世界的形式，其手段是通过真实者转向事物的意志和神圣命令——这就是元素形式世界中的性爱，光明精神世界中的精神意志力，以及意义[世界]中得出结论的前提安排。其中每一个方面都被这第一个单数的性结合所[象征]。^①

根据这个定义，喜爱女人的人，他的爱都是神圣的。仅仅出于自然欲望而喜爱她们的人，则缺少关于这种欲望的知识，他的爱是一种没有精神的形式，纵使这个形式实际上具有精神。但是，对于一个接近其妻子或其他女人只为娱乐，而并不知道为谁而这样做的人，这种情况不会被他所见证。因此，他并不认识自己，就像别人不认识他一样，除非他用自己的舌头来称呼他自己以便被人们知道。正如有人说到：

人们正确地说，我是喜爱者，但他们并不知道我所爱是为了谁。

219

同样，这个人喜爱愉悦，故而喜爱愉悦所寓的载体，即女人，但他却错过了此间的精神。如果他知道这些，就会知道他对谁感到愉悦，以及谁对他感到愉悦，他就会成为一个完善的个体。

正如女人的品级低于男人一样，如安拉所说“男人的品级要高于女人”（2：228），因此根据安拉形象而造的人，其品级要低于按照自己的形象而创造他的安拉，尽管他具有安拉的形象。因为安拉的品级让他有别于[人类]，所以他无须众世界，他是最初的能动者，而人则是第二个的能动者。人不具有真实者的优先权。原型有等级之别，安拉给予每一个以它们应得的东西，也给予每一个认知者以他们应有的份额。因此，穆罕默德※对女人的爱源自神圣之爱，因为安拉“给予万物以天性”（20：50），这

① 原初的结合存在于安拉的命令与普慈者的气息之间，从这种结合中万物得以产生。所有其他能产生后裔的结合都是这种永恒结合的表达或显现。

同于万物所应得的东西。安拉给予他的，只是根据其原型而所应得的东西。〔在这段圣训中〕，他将女人提前，乃因她们是被动性的载体，正如本性先于借形式而从其中产生的东西。实际上，本性无非就是普慈的气息，因为高等世界和低等世界的形式是在本性中被揭示的，因为〔安拉气息的〕吹入渗透在原初质料构成的实体^①之中，尤其是有形实体的世界之中。至于安拉的气息通过光明精神和偶性的存在而进行渗透，则属于另一种类型的渗透。

在这段圣训中，他※将阴性位于阳性之前，因为他关心女人的福利。因此，他说了阴性形式而非阳性形式的“三”，尽管他提到了阳性形式的香料。阿拉伯人的习惯是，阳性形式优先于阴性形式。例如，“法蒂玛们和载德走了（الفواطم وزيد خرجوا）”，〔其中的动词用阳性复数第三人称〕，而非 kharajna（阴性第三人称单数/خرجن）。因此，尽管载德只是一个人，但他们使用阳性要优于阴性，纵使法蒂玛是一群人也罢。他（穆罕默德）
220 是阿拉伯人，〔因此他采取了阿拉伯人的语言规范〕。他※考虑到这种爱中的那个意义，尽管他并未选择这种爱。安拉教他所不知道的东西，并赐予他大量恩典。通过说到阴性的“三”而不用表示阴性的 hā，他让阴性优于阳性。使者※对众实在是多么察觉啊，对值得注意的任何事物，他的注意是多么伟大啊。

而且，先知将所爱的第三个、也就是最后一个事物放置在阴性形式中，正如第一个所爱的事物一般。而在二者之间则插入了一个阳性词（香料）。他以女人开始，以礼拜结束，二者都是阴性，而二者之间的词即香料就像它在其存在之中，因为男人被包含在他从其中显现的〔安拉的〕本质与从他之中产生的女人之间。因此，他也在两个阴性形式之间，即本质的阴性和真实的阴性。同样，女人们也是真实的阴性，而礼拜不是真实的阴性。阳性形式的香料被置于二者之间，有如阿丹介于他从其中进入存在的安拉的本质和从他之中产生的好娃一样。如果你愿意，你可以说，属性也是阴性，或者能力都是阴性。你想追随的任何思想体系，你都会发现阴性的居先，甚至在那些坚持因果理论、认为真实者是世界存在的原因的人

① 原初质料的实体在此指物体界或有形实体世界。

那里，原因本身也是阴性的。^①将香料置于女人之后的哲理在于，女人带着赋予存在（التكوين）的气味。的确，最好的香料就是拥抱喜爱者，正如他们在著名的谚语中所说的那样。

他（穆罕默德）原本是作为一个仆民而被造的，他从未渴望领导地位，而总是消极地叩拜和站立在安拉面前，直至安拉从他那里产生出所产生的东西。他（安拉）在气息和美香的世界赐予他主动性的品级。香料受他的喜爱，因此他将香料置于女人之后。他考虑到了真实者的诸多品级，而真实者说：“他在诸品级中是崇高的，是拥有宝座的”（40：15），因为他通过尊名“普慈者”而确立在宝座上。因此，神圣慈悯抵达宝座所包容的任何东西，如他所言，“我的慈悯包容万物”（7：156）。宝座包容了一切事物，确立在它之上的就是普慈者。慈悯同其实在渗透在世界中，正如我们经常在本书的其他地方以及《麦加的开示》中所解释的那样。安拉将香料放在涉及阿伊莎的清白的婚姻中，他说：“恶劣的妇女，专配恶劣的男人；恶劣的男人，专配恶劣的妇女；善良的妇女，专配善良的男人；善良的男人，专配善良的妇女；这等人与恶人所说的全不相干”（24：26）。安拉让他们的气味变得美好，因为言语源自气息，而气息是气味的本质。因此，它根据言说形式中借以显现的东西释放出好的或坏的气味。就其原本的神圣性而言，所有的气息是芳香的和美好的。然而，就赞美和谴责而言，则可以是善的或恶的。对于大蒜的难闻气味，他说：“它是我讨厌其气味的植物”^②，他并未说我讨厌它，因为本质并未被讨厌，讨厌的仅仅是从其中显现的东西。因此，[对气味的]讨厌或是基于习惯、自然的反感，或是基于[要达到的]目的，或被寻求者的缺乏完善。除了我们提到的这些并没有其他什么原因。

211

既然事物被分为善和恶，如我们所言，他喜爱善，而非恶。他将天使描绘成忍受难闻气味者，因为腐败的气息寓于人的元素构造之中，而人是由黑泥形成的黏土造成的，即他的气味总是在变化的。因此，天使在本质

① 在阿拉伯语中，“属性”“能力”和“原因”这几个词在语法上都是阴性名词。值得注意的是，伊本·阿拉比将阴性置于优越于阳性的地位，并以此作为出发点。如果说男人能更强烈地象征主宰的话，那么女人则能更直接地象征了神圣本质。

② 《穆斯林圣训》（5：76）。

222

上就不喜欢它，正如蜚螂受到玫瑰气味的损害，纵使〔对我们而言〕，它的气味是美好的，对蜚螂而言却并非如此。任何在本质上（意义上/معنى）和形式上具有这种气质的人，当他听到真理时，便受到损害，但他却喜欢虚妄，一如安拉所言：“确信虚妄而不信安拉者”（29：25）。他以损失来描述他们，并说“他们确是亏折者”，“失去其灵魂者”（6：12）。因此，无法感知到善恶差别的人，〔实际上〕就没有感知。

安拉让其使者※只喜爱一切事物中的善的东西，而每一件事物都是善的。人们能否想像世界之中存在着一种气质，它只能发现每件事物中的善，而不知道恶？我们回答说，没有这样的事物，因为我们没有在世界产生的根源即真实者之中发现这种现象。我们发现他在憎恶和喜爱，恶的东西无非就是被憎恶的东西，善的东西无非就是被喜爱的东西。世界依据真实者的形式（形象/صورة），而人依据两种形式（真实者和世界），因此，没有谁的气质只感知到每个事物中的一个方面。而且，任何气质都能感知到善恶的差异，通过体验认识某物是恶的，而通过体验之外的途径则认识到它是善的，以至于让他感知到其中的善，而感觉不到它的恶。这是可想而见的。至于从世界上即从存在中消除恶，则是不正确的。安拉的慈悯既适用于善，也适用于恶。恶就其自身而言也是善，反之亦然。对某个人的气质而言，善的事物从某个角度看或许就是恶，反之亦然。

至于这段圣训的第三部分——通过它，单个性被完善——，它就是礼拜。他说“我的愉悦被放置在礼拜中”，因为礼拜可以见证，这是安拉与其仆民之间的机密交谈，如安拉所言：“如果你们记忆我，我将记忆你们”（2：152）。礼拜就是崇拜，它在安拉与仆民之间得以区分。一半属于安拉，一半属于仆民，如正确圣训关于安拉所传述的那样，安拉说：“我已将礼拜在我和仆民之间分成两半，一半属于我，另一半属于我的仆民，我的仆民将接受他所要求的東西。”^① 仆民则说“以普慈特慈的安拉之名”（1：1），安拉说：“我的仆民纪念我。”仆民则说：“一切赞颂全归安拉，众世界的主”（1：2）。安拉说：“我的仆民赞美我。”仆民说：“普慈特慈的”（1：3）。安拉说：“我的仆民赞颂我。”仆民说：“还报日的执掌者”

^① 《穆斯林圣训》（4：38）。

(1:4)。安拉说：“我的仆民赞扬我，托靠我。”因此，整个这一半就完全属于安拉。

之后，仆民说：“我们只崇拜你，只求你佑助”（1:5）。安拉说：“这位于我和我的仆民之间，我的仆民将接受他所要求的东西。”因此，这段经文中安拉在[他与其仆民之间]产生了共同的东西。仆民说：“求你引导我们上正路，你所佑助者的路，不是受谴怒者的路，也不是迷误者的路”（1:6-7）。安拉说：“这[后三节经文]属于我的仆民，他将接受他所要求的东西。”这些经文专门给予安拉的仆民，正如前一部分经文专属于安拉。从这种划分中，我们懂得有义务诵读“一切赞颂全归安拉，众世界的主”。谁没有诵读它，谁就没有进行礼拜。礼拜是在安拉与其仆民之间进行划分的。

礼拜是一种秘密交流，因此它就是记念。谁记念真实者，与真实者坐在一起，真实者就与他坐在一起，因为在神圣传述中，安拉的确说：“我是与记念我的人同席的。”^①谁有能力看到他所记念者并与其同坐，谁就看到他的陪同。这就是见证和观看（见主/الرؤية）。如果他无能力观看，就不会看到其陪同。结果，礼拜的人知道其在礼拜中的品级，他能否在礼拜中看到真实者？如果他未看到，就应该通过信仰来崇拜真实者，就好像他能看到他一样，想像他朝着正向，并和他秘密地交言，让他倾听来自真实者的回应。

如果他是其自己特有世界的伊玛目，以及同他一起礼拜的天使——因为任何礼拜者无疑都是一位伊玛目。如一段圣训所述，天使是在独自礼拜者身后礼拜的——的伊玛目，那么他就能在礼拜中得到使者的品级，即成为安拉的一位代理人。当他说，“安拉听到了赞颂他的人”，他便告诉自己以及身后的人，安拉已经听到了他，然后天使和在场者就说：“我们的主啊，一切赞颂全归你。”这是因为安拉通过其仆民之舌说道：“安拉听到了赞颂他的人。”

因此，你要思考高品级的礼拜，以及它将礼拜者带往的处所。谁没有达到在礼拜中观看（见主）的品级，谁就不会达到其目的，就不会发现其

① 《穆斯林圣训》，（18：2）。

224

中的愉悦，因为他没有看到与其秘密交言的那个主。如果他没有听到礼拜中真实者传达给他的东西，他就不属于倾听安拉之人。谁在礼拜中没有同他的主在一起，没有听到和看到他，谁就根本没有礼拜，就不是倾听和见证者。只要礼拜持续着，除它之外没有什么崇拜能阻止其他的崇拜活动。

记念安拉是礼拜中最强有力的部分，因为礼拜既包括言语，也包括行为——我们已在《麦加的开示》中提到对完人礼拜的描述^①——，因为安拉说：“拜功的确能防止丑事和罪恶”（29：45）。这是因为，只要礼拜进行着，教法禁止礼拜者从事任何其他行为。“安拉的记念是更好的”，即在礼拜中安拉的记念，也就是说，当安拉回应其仆民的要求和赞美时他对其仆民的记念，要比仆民对安拉的记念更好，因为统治权（الكبرياء）属于安拉。因此，他说：“安拉知道你所做的”，“谁倾听，就有一种见证”（50：37）。他在礼拜之中倾听安拉对他的记念。

而且，既然存在源自理性的运动，它将世界从非存在转化为存在，那么礼拜就包含了三种运动：与礼拜中站立相对应的垂直运动，与鞠躬相对应的水平运动，以及与叩头相对应的向下运动。人的运动是垂直的，动物的运动是水平的，植物的运动是向下的，而无生命物没有源自其本身的运动，因为当一块石头运动时，是另一个东西让使它运动的。

225

至于他所说，“我的愉悦被安置在礼拜之中”，他并未将这种被造归于他自己，因为安拉对礼拜者的显化仅仅源自安拉，而非源自礼拜者。这是因为，假如他没有提到对自己的这种描述，安拉就会命令其礼拜但并不显现给他。既然这源于他是通过自由给予的方式，那么见证的发生也是按照这种方式。他说：“我的愉悦被放置在礼拜之中”，这种愉悦只是见到所爱者，借此爱慕者的眼睛变得稳固。这源自 istiqrār（停止移动/الاستقرار）一词，因为当眼睛看到所爱者而没有看到其他东西时，无论是否有欲望，它就会停止移动。因此，礼拜时禁止四处环顾，因为这种环顾是恶魔从仆民的礼拜中偷窃的东西，会阻碍他看到所爱者。而且，如果安拉的确是环顾者之所爱，他在礼拜中就只能面对正向。人都认识自己本身的状态，无论是否在这种特定的崇拜活动中，因为“的确，人就是其自己的明证，即使

① 在《麦加的开示》中，伊本·阿拉比详细论述了包括礼拜在内的穆斯林五功的重要意义。

他多方托词”(75: 14-5)。人们懂得在自身之中区分真假，因为他知道自己的状态，而这源自他的品尝体验。

而且，被称作礼拜的东西还有其他部分，因为安拉命令我们向他礼拜，并晓谕他要祝福我们。因此，祝福（礼拜/الصلاة）来自我们，也来自他。如果安拉在祝福，其祝福只是通过“最后者（الأخر）”这一其尊名，因为他后于其仆民的存在。他正是仆民在其心中创造的那个真实者，无论是通过理性思考，还是仿效其他人。这就是信仰之神，他根据寓于载体之中的倾向性而成为多种多样，如祝奈德（Junayd）被问及灵知和灵知者时所言，“水的颜色就像盛水的容器的颜色”。这是切中目标的答案，是如实地谈论问题。因此，这就是对我们祝福的安拉。当我们礼拜时，我们承载着尊名“最后者”，因为在这种状态下，如我们所提到的那样，我们就处于具有此尊名者的地位。因此，在安拉眼中，我们与我们的地位相符合，他只是以我们所带来的形式来观看我们，因为礼拜者落后于比赛中最先到达者。^①

安拉说，“每一个都知道他的祈祷和赞颂”（24: 41），“每一个”意指，在崇拜其主宰过程中，以及在源自其倾向性的赞美安拉超越性过程中的品级居后者。万物无不在对其主宰——最忍耐者、最宽宏者——进行赞美。因此，人们无法一一详尽理解世界的赞颂。对“无一物不赞颂他超绝万物”（17: 44）这句经文，还有[另一种可供解释的]层次，即[“他的赞美（بِحَمْدِهِ）”中的]代词，可归于进行赞美的仆民。其中的代词也可以归属于事物，即通过给予他的赞美。正如关于人的信仰我们所说的那样，人们只是赞美其所信仰、并与其有联系的神灵。而源自其行为的东西，就会回馈给他自己，因此所赞美的无非是他自己。谁赞美某个行为，谁无疑就是在赞美这个行为的主体，因为行为的完美或不完美会回馈给这个主体。[与此相似]，信仰的神是思维他的人的产物，是人们的创造。人们对其所信仰者的赞美就是对他们自己的赞美。因此，人们会指责其他人的信仰，如果他们是公正的话，就不会这样做了。然而，这种崇拜其特定

226

① 指礼拜者位于显化之后。因为礼拜者（muṣallī）一词同时表示比赛中落后的马。这里，伊本·阿拉比解释了安拉赐予我们的祝福无非就是他以我们“信仰之神”的形式显化。

对象的信仰者无疑对这种事实是无知的，他们在对其安拉信仰的过程中反对其他的神灵。假如他知道祝奈德所言“水的颜色就是容器的颜色”，他们便会同意每一个人的信仰，就会懂得在每一种形式中和每一种信仰中的安拉。这样的人臆测，但并不懂得。因此，安拉〔在一段“古都斯”圣训中〕说：“我就如我的仆民所认为的那样”^①，即我只以其信仰的形式而把我自己显现给他。如果他愿意，他会绝对地〔显现〕。如果他愿意，也可以被限定地〔显现〕。因为信仰中的神灵是有限的，他就是其仆民心中所具有的那个神灵。绝对的神灵不可能被任何东西所包含，因为他是事物的本质，也是他自己的本质。不能说，事物包含自身，也不能说，事物不包含自身因此，你们要理解。安拉是说明真理的，是指示正道的（33：4）。

凭着对安拉的赞美，他的襄助和美好的佑助，这本书得以完成。一切赞颂全归安拉，他是独一的。愿安拉祝福我们的领袖穆罕默德、他的眷属和同伴！

完稿成于伊历 839 年 6 月 10 日。愿安拉通过穆罕默德及其眷属赐予美好的结局！阿敏！

^① 《布哈里圣训》（97：35）。

《智慧珍宝》

翻译、注释与研究

《智慧珍宝》是伊斯兰教苏非主义的集大成者、“最伟大的精神导师”——伊本·阿拉比（1165-1240）的代表作，被奉为理论苏非学或理论灵知学最核心的经典文献。本书在参考多种权威注释本、译本及相关研究著作的基础上，着力从语言、义理、术语等方面对《智慧珍宝》进行了翻译、注释和解读，以期读者能更深入地了解伊斯兰思想和文化。本书是目前国内苏非主义经典著作翻译和研究方面的最新成果，不仅为苏非主义研究提供了第一手文献资料，也对我国伊斯兰教学术研究以及东方哲学思想研究起到了推动作用。



出版社官方微信
www.ssap.com.cn



ISBN 978-7-5097-9127-1
定价：129.00 元（上、下册）

[General Information]

书名=14067727

SS号=14067727