

賽爾頓丁著
馬堅譯

伊斯蘭文化禁書
教義學大綱

馬泊奔署出

本書初版印刷費承

丁玉堂先生 捐國幣伍拾萬元

白孟愚先生 捐國幣拾萬元

用誌卷首藉表謝忱並期爲永久之紀念

Sa'id-ud Din 著

伊斯蘭
文化叢書
教義學大綱

馬堅譯

譯者序

這是數百年來回教世界上最重要而且最普及的教本，自歐洲的阿爾巴尼亞，以至於我國，都採用此書。回教各國的學者，關於此書的旁訓，已有十四種之多。先賢劉介廉在他所著天方典禮的參考書目中，曾提及此書，稱爲教典釋難；劉公係康熙時人，足證這本名著，遠在三百年前，已流行於東亞。先賢馬復初，曾於同治九年刊印此書，稱爲教典釋難經解，分爲上下兩冊。先賢馬致本，又於光緒十九年刊印註文的節本，稱爲天方釋難要言。我們雲南的寺院學校，素來以此書爲五大本之一。中國回教徒之重視此書，已可想見。

自古以來，南北各省的經師，都以能授此書自豪，但他們只以經堂語口譯其意義，故最初以國文譯此名著者，據我所知，當推天津楊仲明阿衡。他的譯本，稱爲教心經註，民國十三年由山西教育廳長馬君圖（駿）先生捐資刊印，民國三十年又由馬越千（駿）先生捐資重印。

民國二十年，我不揣冒昧，曾譯此書的白文爲六十六條，稱爲回教信經，刊於上海伊
斯蘭學生雜誌創刊號。

今年以此名著教授養正學校學生，因恐他們不能徹底了解，故以仲明阿衡的譯本供他
們參考。他們覺得那譯本的文字太古奧，太晦澀，比讀原本還費力，所以我隨授隨譯，將
拙譯當作講義，供諸生閱讀。以半年的工夫完成這件工作。

原本不分章節段落，今爲便利讀者計，將譯文分爲十八章，每章分爲若干節，每節分
爲若干段，並加新式標點符號。原書所引天經，譯文中曾標其章數和節數；原書所引聖訓
，譯文中曾據六大聖訓集加以考訂。

今爲使一般人都有研究教義學的機會而發表這通俗化的譯本，尙望南北各大經師予以
指正。

註者序

奉至仁恆慈的安拉之名

一切讚頌，都歸安拉，獨具尊嚴的本質與完全的德性者，其偉大的資格，超絕殘缺的點染與徵兆者。尊崇是歸他的先知穆罕默德，獲其顯徵與明證的支持者，以及他的後裔與門人，真理之路的嚮導者與保衛者。

宗教學科的根本，與回教信仰的基礎，是稱爲「凱拉姆」的教義學，其對象乃安拉的本質與德性，其宗旨乃使人得脫離懷疑與幻想的黑暗。

偉大的師表，伊斯蘭學者的楷模，回教的泰斗，歐默爾奈賽斐氏——願安拉擢升他在安宅中的品級！——所著的這本要略，原名爾歌一德（譯爲教義學），其內容正大光明，爲學海明珠，共分若干章，都是回教的基本與原理；其中所引證的明文，乃信念的珠寶，且簡明扼要，組織完密。

教義學大綱

教義學大綱

四

我想作一本註釋，詳述其簡略的字句，說明其難解的問題，闡揚其含蓄的文辭，表白其隱約的意義，且校訂原文，而解釋其主旨，並說明其問題，徵實其證據，詮釋其目的，增加其裨益，同時避免冗長與晦澀。安拉是指示正道的，我求他保佑我，使遵循正軌，達到目的。他是使我滿足的，我所信任者真優美！

賽爾頓了。太弗塔薩尼

目錄

譯者序

註者序

第一章 緒論

第一節 回教學科的種類

第二節 回教學科的編輯

第三節 教義學的名稱

第四節 教義學家的派別

第五節 教義學的重要

第二章 認識論

第一節 萬物的本質

第二節 知識的來源

第三節 健全的感覺

第四節 誠實的傳述

教義學大綱

五

教義學大綱

第五節	理性	一八
第三章	宇宙論	二二
第一節	實體	二二
第二節	偶性	二六
第三節	世界的有始	二七
第四章	造物者	三〇
第一節	造物者的實在	三〇
第二節	造物者的獨一	三二
第三節	造物者的無始	三四
第四節	造物者其餘的德性	三五
第五節	造物者的否定的德性	三六
第六節	造物者的肯定的德性	四四
第七節	真主的言語	五三
第八節	古蘭經	五六
第九節	造化	六二

第十節	意志	六九
第五章	眼見真主	七一
第一節	眼見真主的可能性	七一
第二節	信士怎樣眼見真主	七四
第六章	前定與自由	七七
第一節	前定	七七
第二節	自由	八一
第七章	人類的能力	八六
第一節	能力與行爲	八六
第二節	能力與責成	八九
第八章	人類的行爲與真主的創造	九二
第九章	正統派的信條	九五
第一節	給養與違法的食物	九五
第二節	真主與最有益的事	九六
第三節	墳中的情形	九七

教義學大綱

八

第四節	復活	九九
第五節	天平	一〇一
第六節	功過簿	一〇一
第七節	審問	一〇二
第八節	天池	一〇三
第九節	天橋	一〇三
第十節	樂園和火窟	一〇四
第十章	大罪與小罪	一〇七
第一節	大罪與 <small>罪</small> 信線	一〇七
第二節	赦宥大罪	一一一
第三節	懲治小罪	一一三
第四節	替罪人關說	一一四
第五節	犯大罪與火窟	一一六
第十一章	信仰	一一九
第一節	信仰的定義	一一九

第二節	信仰與善行	一二二
第三節	信仰與認識	一二五
第四節	信仰與歸順	一二六
第五節	信士的自稱	一二八
第六節	幸福與壽命	一二九
第十二章	天使	一三二
第一節	派遣天使的意義	一三二
第二節	天使與聖驗	一三三
第三節	最初的天使與最後的天使	一三五
第四節	天使的數目	一三七
第五節	天使的職務	一三八
第六節	最貴的天使	一四〇
第十三章	天神	一四一
第十四章	天經	一四三
第十五章	登霄	一四四

教義學大綱

第十六章 賢徵	一四六
第一節 賢徵的真實	一四六
第二節 賢徵的意義和種類	一四六
第三節 賢徵與聖驗	一四八
第十七章 聖門四大弟子和選舉師表	一五〇
第一節 他們的等第	一五〇
第二節 他們繼承聖位的秩序	一五一
第三節 繼承聖位的期限	一五三
第四節 師表的職務	一五三
第五節 師表的資格	一五五
第六節 師表的罷免	一六〇
第十八章 與信條有關的問題	一六三
第一節 領拜與殘禮	一六三
第二節 關於聖門弟子的批評	一六四
第三節 聖門大弟子與樂園	一六六

第四節	摩皮靴與飲果醴	一六七
第五節	真人的品級與真主的命令和禁令	一六八
第六節	經典的明文	一六九
第七節	與不信有關的言語	一七〇
第八節	虛無與事物	一七五
第九節	替死人祈禱和施舍	一七五
第十節	真主與祈禱	一七六
第十一節	復活時的朕兆	一七八
第十二節	經學大家的錯誤	一七八
第十三節	人與天神的比較	一八一

教
義
學
大
綱

教義學大綱

第一章 緒論

第一節 回教學科的種類

回教的法律，有與行爲的方法有關的，稱爲細則的與實用的律法；有與信仰有關的，稱爲原理的與信仰的律法。與前者有關的學科，稱爲教律學，因其唯一的本原，是宗教的法律，並日提及律法，便想到法律；與後者有關的學科，稱爲教義學，因其主的獨一與其德性，乃其中最著名的研究，與最尊貴的宗旨。

第二節 回教學科的編輯

回教的先賢——聖門弟子與再傳弟子——或親受至聖的薰陶，或離至聖的時代未遠，且事變不多，分歧頗少，又能向教中可靠的學者執經問難，所以他們的信仰是純潔的，無需乎將教律學與教義學分門別類的加以編輯，亦無需乎徵實這兩種學科的宗旨，而分別其細則與原理。

繼後，回教徒之間，發生許多內戰，回教的領袖們，爲強暴所劫持，一般人的主張，



遂呈分歧的現象，且有傾向異端邪說的。判例乃隨事件而增加，每有大事，便去請教一般學者，他們因此而從事於思惟與推理，探討與演繹，制定原理與細則，且分門而別類，又增加若干問題而證明之，提出許多疑難而解答之，並制定例規與術語，說明派別與歧異。能使人由詳細的證據而推知實用的律法的，稱為法律學；能使人認識怎樣由證據推知律法的原理的，稱為法理學；能使人由證據而認識教義的，稱為教義學。

第三節 教義學的名稱

教義學原名「凱拉姆」(譯為言語)，因為下述的幾種理由：

(1) 教義學的學者，將教義學分為若干章，每章的開端都說：這章的言語，是討論某問題。

(2) 古蘭經是否真主的言語？這個問題，是教義學中最著名的討論，亦是爭執最烈的問題；佔優勢的，曾殺過正統派中許多的學者，因為他們不承認古蘭經是所造物。

(3) 精通教義學者，討論其他的宗教問題，而強迫反對者承認某種理論時，能以言語制勝，猶如精通論理學者，善於討論哲學一樣。

(4) 我們所有當學的學科，都是藉言語而教學的，教義學是那些學科中的第

一種學科，故稱教義學爲「凱拉姆」；後來，「凱拉姆」變成教義學的專名，不用作其他的學科的名稱，以免混淆。

(5) 教義學的造就，全賴雙方的討論與辯駁，其他的學科，可藉思考與博覽而造就。

(6) 教義學是爭辯最多的學科，而辯駁時急需言語。

(7) 教義學的證據，是堅強的，彷彿教義學才是言語，其他的學科，簡直不成話。例如：我們提及兩種學說中比較堅強的學說時，我們說：這才是話。

(8) 教義學是基於斷然的證據的，那些證據，大都以經典的明文爲後盾，故教義學感人最深，所以稱爲「凱拉姆」，因爲「凱拉姆」是由「凱勒姆」變來的，「凱勒姆」的本義是創傷，意思是教義學之深入人心，如創傷之深入肌肉一樣。

第四節 教義學家的派別

先賢的教義學，其內容大都是與伊斯蘭各教派的爭論，尤其是與穆爾太齊賴派的爭論，因爲他們是伊斯蘭各教派中初創原理，以反對至聖遺教所明言而爲一般聖門弟子所一致

承認的若干信條者。他們的祖師瓦綏勒，脫離巴斯拉人哈桑的講座，而獨創一說：謂犯罪的人，既非信道者，又非不信道者，因為他主張有一地位，介乎信道者與不信道者之間。故哈桑說：「瓦綏勒已脫離我們了」。後來，一般人就稱他的教派為穆爾太齊賴派（譯為脫離派）。他們自稱公正派，因為他們主張真主應當獎賞順從者，應當懲罰違抗者。又自稱崇一派，因為他們主張真主不具無始的德性。繼後，穆爾太齊賴派對於教義學，極深研幾，且引希臘哲學家的主張，以為其學說的原理，他們的主義，曾普及於四方。

後來，艾施爾里問他的教師準巴伊：「假若兄弟三人，老大順主而死，老二逆主而亡，老三却夭折了；請問先生，他們的歸宿怎樣？」準巴伊說：「老大當受樂園之賞，老二當受火獄之罰，老三既不受賞，又不受罰。」艾施爾里又問：「假若老三說：『我的化育主呀！你為什麼使我夭折，不讓我長大後，歸信你，順從你，因而得入樂園？』準巴伊說：『真主將對他說：『我的確知道：你如果長大，必違抗我，因而當入火獄，所以夭折對於你是最適宜的。』艾施爾里又問：『假若老二問真主：『你為什麼不使我夭折，以免我違抗你，因而當入火獄？』真主怎樣答覆他呢？』準巴伊便啞口無言了。艾施爾里拋棄準巴伊的主義後，與自己的門徒們，一方面駁斥穆爾太齊賴派的主張，一方面證實至聖遺教所明言而為聖門弟子所一致承認的那些信條，所以一般人稱他們為正統派。

繼後，將希臘哲學譯爲阿拉伯文，而伊斯蘭的各教派，乃著手研究希臘哲學，並企圖駁斥希臘哲學家反對伊斯蘭教的學說，而將他們的許多主張，混入教義學中，其目的在證實希臘哲學的宗旨，而加以駁斥，以致將大部分的物理學與玄學，混入教義學中，且涉及算學，假若教義學中沒有那些經典的證據，則教義學與希臘哲學，幾乎沒有區別了，這是後賢的教義學。

第五節 教義學的重要

總而言之，教義學是最貴重的學問，因爲教義學是一切教律的基本，是一切宗教學科的領袖，其內容乃伊斯蘭的信條，其主旨在於獲得宗教的與世俗的幸福，其推理是依據斷然的證據，而那些斷然的證據，又大半是以經典的證據爲佐證的。

相傳有幾位先賢，曾誣謗教義學，而禁人研究之。但他們所禁止的，只是固執成見，不求真理，且欲斷教友爲叛徒者，以及探討希臘哲學中莫須有的隱微的學說者；否則，研究教義學，乃宗教義務的根本，乃一切教律的基礎，而先賢中竟有禁人研究教義學者，那是不可思議的。

第一節 萬物的本質

教義學的基本，既是由天地萬物的實在，而推證造物主的實在與獨一，及其德性與行為，然後再由此推證其餘的以經典爲依據的信條，故教義學的開端，先說明萬物的實體及偶性之實在與可知，以便讀者藉此而認識教義學的最重要的宗旨，所以著者說：

崇真派說：萬物的本質是確定的，故可確知。詭辯學派反對此說

「真」(哈格)是合乎實際的判斷。「真」字可用以敘述言語、信條、宗教、主義，因爲這些都包涵着合理的判斷。與「真」相對的是「偽」(巴頹里)。至於「誠」(綏德格)，則專用以敘述言語。與「誠」相對的是「妄」(凱帖卜)。「真」與「誠」的區別，有時在於相合的方面；「真」的相合，是就實際而論；「誠」的相合，是就判斷而論。判斷的「誠」，其意義是那判斷與實際相合；判斷的「真」，其意義是實際與那判斷相合。

事物的本質(哈格改)與本性(馬幸葉)，是事物必不可缺的性質。例如：「有理性的動物」，便是人的本質，「能笑者」，「能書者」，便是人的偶性，而不是人的本質，因爲沒有能笑或能書的性質，仍可以獲得人的概念。一說，事物所不可缺的性質，就其實在

而論：稱爲本質，就其特異而論，稱爲個性（胡威葉），不論其實在與特異，就稱爲本性。我們所謂事的物是存在的。

「確定」（蘇卜特）、「實在」（太哈向格）、「存在」（五朱德）、「有」（考尼），是幾個同義的詞語，其意義都是可以直覺的概念。

倘若有人說：然則，判斷萬物的本質之確定性，已成贅言，等於說：確定的事物是確定的。我們就說：萬物的本質是確定的，意思是我們所信以爲萬物的本質，而以人、馬、天、地等名稱之者，實際上是存在的事物，即如說：「必有者是存在的。」所以這句話，是有裨益的，但或需加以解釋而已，並不像說：「確定者是確定的」，亦不像詩人所說的：「我最艾卜·奈智姆，我的詩，就是我的詩」。這最顯而易見的道理，因爲一件事物，有時具有各種不同的觀點；以其事物判斷之，就這觀點而論，是有裨益的，就那觀點而論，便無裨益。例如人類，若就其爲物體而論，則以動物性判斷之，是有裨益的；若就其爲有理性的動物而論，則以動物性判斷之，便是贅言。

「故可確知」，確知萬物的本質，是確知其概念與判斷，及其情狀。或謂可確知者，乃其確定性，因確知萬物的一切本質，斷然是不可能的。答：這句話的意思是說：萬物的

本質，有可以確知的。

著者欲藉此駁斥主張萬物的本質是不確定的，與主張萬物的本質確定與否，不得而知者。

「詭辯學派，反對此說」因為他們有否認萬物的本質，而認為幻象的，稱為現象論者（儀那定葉）；有否認萬物的本質的確定性，而認為隨信仰而變化的，他們說：我們對於任何事物信為原子，便是原子，信為偶性，便是偶性，信為無始的，便是無始的，信為有始的，便是有始的，稱為觀念論者（印定葉）；有否認萬物的本質的確定與不確定之可知性，而自謂懷疑者的，稱為懷疑論者（拉艾德令葉）。

在證實方面，我們可以根據感覺，而判斷一部分的事物是確定的；又可以根據推理，而判斷一部分的事物，是確定的。在非難方面，我們可以說：對於萬物的本質之否定，若不實在，則萬物的本質已完全確定了；倘若實在，則萬物的本質，已有一部分確定了。因為否定是一種判斷，所以是一種本質：既有一部分的本質，已經確定，就不能把所有的本質，一概加以否定。

詭辯學派說：必然的事物，有可以直覺的，但感覺有時錯誤，如側目而視者，某一件事物看成兩件，患黃疸者認甜物為苦物；必然的事物，有自明的，但一般人有時覺自明的

事物而意見分歧，或疑惑叢生，欲解其疑，有賴於精密的思辨，思辨的事物，以必然的事物爲基本，故必然的事物既敗壞，則思辨的事物亦隨之而敗壞，因此，一般學者，常爲思辨的事物而意見分歧。

我們說：感覺雖爲某幾種原因而對於一部分的事物發生錯悞，我們無妨判斷沒有那些原因時，感覺對於其餘的事物，是正確的；又一般人對於自明的事物，雖因缺乏習慣，或概念不明，而意見分歧，我們無妨承認其爲自明的事物；又思辨不正，而意見分歧，一部分思辨的事物，仍保持其正確性。其實，我們無法與這班人辯論，尤其是懷疑論者，因爲他們不承認任何事物是可知的，既無已知，當然無法推求未知。對付這班人的方法，是用火來懲罰他們，直至他們承認火是可知的，或他們被火燒死。

諛辯派原名「蘇斐斯塔」，意思是「假智」與「偽學」。因爲「蘇斐」是「智」與「學」，「斯塔」是「矯飾」，由此變出「賽弗賽塔」（巧辯與遁辭），即如由「斐拉蘇法」（愛智者），變出「斐勒賽斐」（哲學）。

譯者按：詭辯學派的英文名稱 *sophist*，由法文的 *sophiste* 變來，這又由拉丁文的 *sophista* 變來，這又由希臘文的 *sophis es* 變來。又哲學的英文名稱 *philosophy*，是由希臘文的 *philosophia* 變來。

第二節 知識的來源

衆生藉以獲得知識的因緣，共計三種：（一）健全的感覺，（二）

誠實的傳述，（三）理性。

「知識」是一種德性，可言的事物，藉此德性而對具此德性者呈顯出來，且可言說；那可言的事物，無論是實有的，或虛無的，故包羅感覺的認知與理性的認知，即一切概念，與無疑的判斷，及可疑的判斷。這個界說，與法理學家所定的界說不同，他們說：「知識是一種德性，凡具此德性者，必能獲得一種區別，而那種區別是不可用相反的事物加以解釋的」。因為他們的界說，雖包括感覺的認知，（因界說中未曾說「關於意義的區別」）與一切概念，（因他們斷言任何概念都沒有相反的概念）但不包括可疑的判斷。教義學家的界說，雖較完善，但須將「呈顯」二字，解作不包括猜疑的、完全的顯露，因為教義學家主張知識是與猜疑相對的。

「衆生」就是真主所造的天神、人類、精靈。衆生的知識，與造物主的知識不相同，因為造物主的知識，是自然的，不由於任何因緣。

「知識的因緣，共計三種」，這是由歸納而得的，限定這三種的理由是：因緣若由外

來，便是誠實的傳述；否則，若是工具而不能認知，便是感覺；否則，便是理性。

若有人說：對於一切知識，有作用的原因，是真主的創造，而感覺、傳述、理性，毫無作用；表面的原因，（如火是燃燒的表面的原因）是理性，至於感覺與傳述，只是認知的工具與途徑。總之，能使人獲得知識的原因，（即有此原因時，真主依創造的慣例，在我們的腦中，創造知識。這名稱包括：（一）能認知者，如理性，（二）工具，如感覺，（三）途徑，如傳述。）不限於這三種，此外還有別的許多事物，如良知，揣測、經驗、推測。（由前提推出結論）我們說：分知識的原因為三種，乃教義學家的慣例。他們只求表明要旨，而不顧效法希臘哲學家剖析毫髮。他們發見使用人類與動物所同具的、無可置疑的五覺時，有一部分認知會成就，故以五覺為一種獨立的因緣。宗教的知識，大半是依據誠實的傳述的，故以誠實的傳述為第二種因緣。總覺，想像等內在的感覺，由他們看來，是不確定的；又將知識細分為臆說、經驗、公理、理論等，那是與他們的宗旨毫無關係的；這些知識，都以理性為歸宿，故以理性為第三種因緣。這種因緣，只須稍稍注意，或加上揣測，或加上經驗，或加上推理，便能使人獲得知識。我們之所以能知飢渴，能知全體大於部分，能知月光是從太陽借來的，能知斯康莫尼（Scammony）是瀉藥，能知世界是有始的，據他們說，都是以理性為因緣的，但有時亦借助於感覺。

第三節 健全的感覺

感覺有五種：（一）聽覺，（二）視覺，（三）嗅覺，（四）味覺，（五）觸覺。

「感覺」是一種能感的力。感覺有五種，就是說理性必然地判斷其實有。至於希臘哲學家所確定的種種內感覺，則依伊斯蘭的原理而論，其證據並不充分。

「聽覺」是散佈於耳底的神經中所具的能力，藉此能力，可以認知各種聲音，但須聲浪達到耳內；換言之，當聲浪達到耳內時，真主在人心創造認知。

「視覺」是兩條先會合然後分別通達於兩眼的空神經中所具的能力，藉此能力，可以認知光線、顏色、形狀、度量、運動、美醜等，當用此能力時，真主所創造於人心的認知。

「嗅覺」是大腦前部乳頭狀的兩個突起所具的能力，藉此能力，可以認知各種氣味，但須含着氣味的空氣，達到鼻粘膜。

「味覺」是散佈在舌面的神經所具的能力，藉此能力，可以認知各種滋味。但須口中的唾液，與食物相混合，而達到神經。

「觸覺」是散佈在全身的一種能力，藉此能力，可以認知與身體接觸的冷、熱、燥、溼。

這五覺，各司其事，不相代。

真主創造各種感覺，只爲認知若干特殊的事物，例如：聽覺只認知聲音，味覺只認知滋味，觸覺只認知氣味；不可以觸覺認知滋味，以聽覺認知聲音。……各感覺能否相代，論者各執一說。其實是可以相代的，因爲那種認知，僅由於真主的創造，而感覺毫無作用。例如：以視覺代替聽覺時，真主也能創造認知。若有人說：難道味覺不能同時認知食物的甜味與溫度麼？我們說：甜味，是用味覺認知的；溫度，是用口舌中的觸覺認知的。

第四節 誠實的傳述

誠實的傳述分爲兩種：（一）連續的傳述，即無一致妄言之可能的多數人的傳述。這種傳述，能使人必然地獲得必然的知識，往古的帝王，遠方的城市，都是藉此而認知的。

「誠實的傳述」，就是與事實相合的傳述，因爲傳述是一句話，那句話的關係，是話外的事實，那種關係，與外在的事實相合，便是誠實的，或不相合，便是謬妄的。準此而

言，「誠」「妄」乃傳述所具的德性。「誠」「妄」二字，還有別的用法：「誠」是依事物的真相而傳述，「妄」是不依事物的真相而傳述。換言之，「誠」是所述的關係，與事實相合；「妄」是所述的關係，與事實不相合；所以「誠」「妄」是傳述者所具的德性。因此，有些書用「誠實的傳述」，有些書用「誠實人的傳述」。

「連續的傳述」，這種傳述，不是一次發生的，却是陸陸續續地發生的，故稱為連續的傳述。

「無一致妄言之可能」，就是說：理性認為他們一致妄言是不可能的；由這種傳述而獲得的知覺，毫無疑義，足證其誠實。

「往古的帝王，遠方的城市」，亦可譯作「古時遠國的帝王」，但於文義不很相近。

「能使人必然地獲得必然的知識」，這句話有兩層意義：（一）連續的傳述，能使人獲得知覺，那是必然的事，因為我們自己知道滿克城與巴格達城的實在，而這種知識，只由於傳述。（二）由連續的傳述而獲得的知識，是必然的，因為推理者與不推理者，甚至不知推理法的兒童，都能同樣地獲得知識。

至於基督教徒關於爾撒（耶穌）被殺的傳述，與猶太教徒關於母撒（摩西）教之永恆性的傳述，則其連續性是不健全的。

倘若有人說：每個人的傳述，都只能使人獲得蓋然的知識：蓋然的知識，加蓋然的知識，不能使人獲得必然的知識。何況每個人都有妄言的可能，則衆人都有妄言的可能，因為衆人是許多個人的集團。我們說：許多東西，集合時，或許有分離時所沒有的能力，如單髮易斷，而以髮製成的繩子，就不易斷了。

倘若有人說：必然的知識，是無差別的：但「知一是二的一半」，比較「知亞歷山大帝的實在」，更堅強。又有許多哲人，如印度耆婆尼派與婆羅門教人，都否認連續的傳述能使人獲得知識。我們說：必然的知識無差別，這是不可能的。各種必然的知識，有時因習慣、經驗、記憶、想像之不同，而生差別；有時因強辯而彼此懸殊，如詭辯學派對於一切必然的知識所抱的態度，便是實例。

(二) 以聖驗爲後盾的天使之傳述。此種傳述，能使人獲得推理的知識，由此種傳述而獲得的知識，在確定方面，與必然的知識相似。

「聖驗」(或譯奇跡)是一種反常的事，顯示聖驗的目的，在表示自稱天使者的誠實。以「聖驗爲後盾」，即以「聖驗」證實其使命。

「天使」(賴蘇里)是真主派來傳達律例的人。有時只用這名詞稱呼曾受天經的「先知」(奈賓葉)，所以這名稱比「先知」更寬隘。

「推理的知識」，是由推理而獲得的知識。「推理」是思考證據(代立理)。「證據」是一件事物，加以正確的思考後，可以使人知道一個判斷。一說，「證據」是由若干命題組合而成的辭句，自己能使別的辭句成爲必然的。根據第一個界說，關於造物主之實在的證據，是世界；根據第二個界說，關於造物主之實在的證據，是「世界是有始的，凡是有始的，必有一個創造者」。法律學家說：「證據是一件事物，知道那件事物者，必知別的一件事物」，這「界說」，與第二個界說更相當。

「能使人獲得推理的知識」，天使的傳述，所以能使人獲得知識者，因爲自稱奉天命者，真主既假他的手顯示聖驗，以證明其誠實，我們便斷言他對所傳的律例是誠實的，他既是誠實的，那麼，對於那些律例的內容之知識是必然的。這種知識之所以爲推理的者，因爲這種知識有賴於推理，並須想起那是以聖驗證實其使命者的傳述，這樣的傳述是誠實的，這種傳述的內容，是必然的。

「在確定方面，與必然的知識相似」。必然的知識，如感性的直覺，自明的公理，連續的傳述，這種知識的意義，是合乎事實的、堅決的、確定的信念；否則，便是無知，或

猜測，或因襲。

倘若有人說：這個界說，只適合連續的傳述，而天使的傳述，歸入第一類。我們說：所謂天使的傳述，是指天使的言語，無論是自天使的口中聽來的，或連續地由天使傳來的，或以別的可能的方法得自天使的。至於個人的傳述，其所以不能使人獲得知識者，只由於此類傳述，是否天使的言語，不敢斷言耳。

倘若有人說：天使的傳述，若是連續的，或自天使的口中聽來的，則由此種傳述而獲得的知識，與得自其餘的連續的傳述者，和感性的知識，同為必然的知識，而非推測的知識。我們說：由連續的傳述而獲得的必然的知識，是知道那傳述是天使的傳述，因為這個意義，便是連續而傳述者。由天使的口中聽來的傳述而獲得的必然的知識，是知道那辭句的意義，與其為天使的言語。由那種傳述而獲得的推理的知識，是知道天使的傳述的內容，及其意義的確定。例如：至聖穆罕默德說：「原告應該立明證，被告應該盟誓。」我們由連續的傳述，知道那是天使的傳述，這知識便是必然的；我們又知道原告應該立明證，這知識便是推理的。

倘若有人說：誠實的傳述，可以使人獲得知識者，不限於上述的兩種，此外還有真主的傳述，或天神的傳述，或經學大家的傳述，或由環境證明其無妄言之可能的傳述，如有

人傳述張三已返故里，同時我們見張王的宗族，爭先恐後的到他家裏去。我們說：所謂誠實的傳述，乃指可以為大衆的知識之因緣的一般傳述而言，不問那傳述的環境能否使人藉理性的指示而獲得信念。真主的傳述，或天神的傳述，其所以能使大衆獲得知識者，以其由天使傳來，所以這兩種傳述，與天使的傳述同類。經學大家的傳述，又與連續的傳述同類。有人却答覆說：經學大家的傳述所以能使人獲得知識者，只由於有明文證明經學大家的決議可以為宗教的證據。我們說：天使的傳述，亦復如是。故由經學大家的傳述而獲得的知識，是推理的。

第五節 理性

理性也是知識的一種因緣。由理性而直覺的，都是必然的知識，
如知各物的全體，比他的部分大。

「理性」是心靈的能力，心靈藉此而能知覺，能認知，這就是所謂本能的德性；當感官健全時，對於必然的事理之知識，隨此本能的德性而發生。一說：理性是一種原質，藉此原質而間接的認知超感覺的事物，直接的認知可感覺的事物。

著者所以宣言「理性也是知識的一種因緣」者，因印度素麥尼派否認理性對於一切思

考的功效，希臘哲學家也有否認理性對於形而上學的功效的，因為論形而上學者，多各執一說，互相反對。我們的答覆是：那些爭論，是由於思考的錯悞，所以從理性發出的正確的思考，未必不能使人獲得知識。何況你們的理論，便是一種以理性的思考為根據的推理呢？你們的理論中，已肯定你們所否定的道理，那是自相矛盾的。倘若他們說：一部分希臘哲學家的爭論，是以謬說抵抗謬說。我們說：他們的主張，若是有裨益的，就不能稱為謬說；若是無裨益的，就不能抵抗異說。

倘若有人說：理性的思考，能使人獲得知識，如果那是必然的，那麼，必如我們所說：一是二的一半，毫無異議；如果那是理論的，那麼，就是以理論證實理論，這是循環論證。我們說：一般人對於必然的道理，有時也會發生爭論，那是由於頑固，或魯鈍，因為各人的理性，生來是不相同的，這是一般學者所公認的，亦可由理性的跡象證明之，由經典的明文證實之。又理論的，有時亦以特殊的理論證實之，但那特殊的理論，不稱為理論，例如說：「世界是變更的，凡變更的是有始的。這兩句話能使我們知道世界必定是有始的。」這不是由於這理論的特殊性，却是由於其正確而具備應有的條件。所以一切理論，凡正確而具備應有的條件的，都能使人獲得知識。欲證實這種駁斥的正確，須加以申說，但為本書的篇幅所限耳。

「由理性而直覺的，都是必然的知識」。「直覺」就是直接覺察，而無需乎思索。「如知各物的全體，比他的部分大。」無論何人，既了解「全體」，「部分」，「更大」，三個詞的概念後，便不假思索，而判斷「各物的全體，他的比部分大」。若說人的部分如手，或許比人大，那是由於未曾了解部分的意義。

由理性而推知的，都是獲得的知識。

推測是研究證據，無論由因推果，如見火而知有煙；或由果推因，如見烟而知有火。有時專稱前者為「太爾列理」（說明因果關係），專稱後者為「易斯帖德拉理」（推證）。

「獲得的知識」，是自由地使因緣湊合，而後成就的，例如：對於推理的知識，運用理性，研究前提，對於感性的知識，側耳細聽，轉動瞳孔等。故「獲得的知識」，所包者較「推理的知識」為更廣，因為推理的知識，是由研究前提而成就的，所以凡推理的知識，都是獲得的知識，却不能翻過來說：凡獲得的知識，都是推理的知識，例如：由故意的、自由的觀看而成就的，是獲得的知識，却不是推理的知識。

至於「必然的知識」，有時用以對待「獲得的知識」，則指人力所不能獲得者而言；有時用以對待「推理的知識」，則指不假思索，不研究證據，而自然成就者而言。因此，

有人稱由感官而成就的知識爲獲得的知識，卽自由地運用因緣而成就的知識；有人又稱那種知識爲必然的知識，卽不需推理，就自然成就的知識。故教義學入門（比達萊）的著者所說的話，並無矛盾，他說：

「知識分爲兩種：（一）必然的知識，卽不假人的營謀與選擇，而真主使其發生於人心中的，如各人自知其實在，及其情狀的變更。（二）獲得的知識，卽藉人的營謀與選擇，而真主使其發生於人心中的。所謂營謀，則指運用知識的因緣而言。知識的因緣是三件：（一）健全的感官，（二）誠實的傳述，（三）理性的思考。……由理性的思考而成就的知識，分爲兩種：（甲）必然的知識，卽不假思索而成就的，如知全體大於部分。（乙）推理的知識，卽須加以一種思惟的，如見烟而知有火。」

依崇真派的主張，靈感不是認識事物的正確性的因緣。

「靈感」是真主以流出法將一意義投入人心。靈感既非知識的因緣，就不能指摘著者將知識的因緣限於上述三種。著者最好是說：「靈感不是認知事物的因緣」。但他想藉此提示：「知識」與「認識」，依我們的主張，是同義的，不像一般希臘哲學家，以「知識」專指判斷或全稱，而以「認識」專指概念或特稱。但他特言「正確性」，是無理由的，著者的目的，或許是說：靈感對大眾不是知識的因緣，而可用以非難他人；否則，知識常

- 因靈感而成就，毫無疑義。因為經典中曾提及世事，古代的許多聖賢，也有獲得靈感的。
- 公正的個人的傳述，及聖經學大家的因襲，也能使人獲得蓋然的知識，與堅確的信念。
- 著者所謂的知識，似乎不包這兩種；否則，將知識的因緣，限於那三種，是無理由的。

第三章 宇宙論

第一節 實體

世界萬有，都是受造的，因為世界萬有，不外乎若一實體與偶性。

「世界」是除真主外的實在，而可以證實真主的實在者。我們常說：物體的世界，偶性的世界，植物的世界，動物的世界。……：故真主的德性，不屬於世界，因為真主的德性，既非真主的本體，又非他物，「萬物」即天地萬物。

「受造的」，即無中生有而被創造的；換言之，是先無而後有的。希臘哲學家的主張，與此相反；他們主張諸天的形質：都是無始的；四行的形質，也是無始的；但四行的形式，乃就種而言，即四行不外乎形式。雖然，希臘哲學家也主張除真主外，萬有都是有始的，但他們之所謂「有始」，乃指需求他物而言，非指先無而後有。

「因為世界萬有，不外乎若干實體與偶性」。這是說明世界萬有乃受造之物的理由。因為能自立的是實體，不能自立的是偶性。實體與偶性，都是有始的，故世界萬有，都是有始的。著者未詳論此點，因為關於此點的討論太冗長，不適合遺本只講問題、不引證據的要略。

實體是能自立的。實體或為聯合的，如物體；或為單獨的，如原子；原子是不可分的原質。

「自立」的意義是什麼？據教義學家說，實體的自立，是實體佔據空間，不依他物的佔據。實體與偶性不同，因為偶性的佔據，是依原質的佔據，而以原質為其質地。偶性存於質地中，就是說：偶性自身的實化，與其在質地中的實在，同為一事，故偶性不能離這質地，而到那質地。偶性在質地中的實在，與物體在空間的實在不同，因為物體自身的實在是一件事，而其在空間的實在，又是一件事，故物體能離這空間，而到那空間。據希臘哲學家說，事物的自立，乃指其不需質地而言；事物依附他物，乃指其專屬他物而言，此事物依附那事物，則此事物為德性，而那事物的為具此德性者；無論此事物為佔空間的，如物體的黑色，或非佔據空間的，如造物主的德性，及一切抽象的意義。

「實體或為聯合的，如物體。」我們主張實體是由兩部分以上聯合的。有人主張必須由三部分聯合，以便實體的三度——長，寬，厚——得以實現。有人又主張必須由八部分聯合，以便三度相切，而構成二十四個直角。這不是因術語不同而發生的字面之爭，故可置之不論；但所爭者是物體一詞的意義，由兩部分聯合的，究竟可以稱為物體否？主張物體由

兩部分聯合者說：甲物體比乙物體多一部分時，我們說：甲物體，在體積方面，大於乙物體。假若兩部分聯合者，不得稱為物體，則甲物體比乙物體多一部分時，不能說：甲物體，在體積方面大於乙物體。

「或為單獨的，如原子；原子是不可分的原質。」所謂不可分，是實際方面不可分，想像方面也不可分，假定方面也不可分。他說：「單獨的如原子」，而不說：「單獨的是原子」，以免別人駁斥說：單獨的，在理性方面，並不限於原子——不可分的部分，此外，還有物質、形式、精神、靈魂，也是單獨的。

希臘哲學家不承認有所謂不可分的原子，他們說：「物體只是由物質與形式二者聯合的。」

教義學家有許多證據，可證原子的實在。那些證據中最有力的是：假若放一個真實的球，在一個真實的面上，則球以一個不可分的部分與面相觸，因為假若以兩個部分與面相觸，則球面上必有一條實際的直線，而那球便不是真實的球。那些證據中最有名的是兩點：（一）假若各原質都可分至無窮，則芥子不小於泰山，因為芥子與泰山的部分，同為無窮的。物體的大小，由於其部分的多寡；多寡的概念，只能於有窮盡者之中獲得之。（二）物體各部分的聯合，不是本質的；否則，必不可分；但真主能在物體中創造分離，而使

其分離至不可再分的部分。因為我們所爭執的部分，若可分離，則真主必能分離之；若不可分離，則我們所主張的，已經定了。

教義學家的這些證據，都是薄弱的，因為第一個證據，只能證明點的實在，而不能證明不可分的部分的實在。因為點之寓於部分中，不像水之寓於棉絮中；怎能說點不可分，則部分亦必不可分呢？至於第二個證據中的兩點，則希臘哲學家，並不主張物體可分至無窮，也不主張物體乃若干部分聯合而成的，他們說：「物體的大小，只論其分量而已。」物體既可分至無窮，則這個證據，不能證明不可分的部分之實在。希臘哲學家所用以否定原子的證據，也未免薄弱，故教長拉齊氏對於這個問題，主張存而不論。

倘若有人說：這種爭論，有效果麼？我們說：有效果的。因為確定原子，可免於希臘哲學家的許多黑暗，如確定物質與形式，以致確定世界的無始，及否定肉體的復活；也可免於幾何學上的許多原理，即「全體常動不可離合說」的根據。

第二節 偶性

偶性是不能自立的，必附於物體與原子，如顏色、狀態、滋味、氣味。

「偶性是不能自立的」，却是依賴他物的，即在佔據空間方面，必依他物的佔據，或專屬他物，如德性之專屬於具此德性者一樣，已如上述；並不是說：含質地便不能得其概念，因為只有一部分的偶性，是那樣的。

「必附於物體與原子」，有人說：這是偶性的定義的補遺，著者欲藉此以防真主的體性混入偶性之中。

「如顏色、狀態、滋味、氣味」。「顏色」的基本，是黑色和白色。有人說：紅色，青色，黃色，也是原色；其餘的顏色，都是配合而成。「狀態」是分離，聯合，運動、靜止。「滋味」共有九種：（一）苦味，（二）辣味，（三）鹹味，（四）酸味，（五）苦辣味，（六）澀味，（七）甜味，（八）膩味，（九）淡味。再由這九種滋味聯合而成無數的滋味。「氣味」的種類很多，且無專名。最顯著的是，除狀態外，其餘的偶性，只顯於物體。

第三節 世界的有始

世界既是若干實體與偶性，而實體又身爲物體與原子，我們便說：這些統統都是有始的。

至於偶性的有始，則一部分可藉觀察而知之，如靜止後的運動，黑暗後的光明，白色

後的黑色；一部分可藉證據而知之，這證據便是：各種偶性，都是先無而後有的。因為無始與虛無，是不兩立的。因為無始者，倘若是本來必有的，當然不是先無而後有的；倘若不是本來必有的，那麼，必是由本來必有者必然地發出的。因為由任何物自由地發出者，必是有始的；由無始者必然地發出者，必是無始的。因為因果，不能同時存在。

至於實體的有始，則由於實體與有始的偶性不相離；凡與有始的偶性不相離的，都是有始的。至於第一前提，則由於實體與動靜不相離。為什麼不相離呢？因為物體與原子，必佔據一個空間；若以前也佔據那同一的空間則為靜止的；若以前不佔據那同一的空間，而佔據別一個空間，則為運動的。這就是他們所說的：運動，是同一物體，在兩個時間，佔據兩個空間；靜止，是同一物體，在同一時間，佔據同一空間。

倘若有人說：物體與原子，必佔據一個空間，但以前不必佔據那個同一的空間，也不必佔據別的一個空間，如開始佔據空間時的時間一樣，所以物體與原子，既非運動的，又非靜止的。我們說：這駁斥對我們並無妨害，因為這駁斥中已承認我們所主張的有始了。何況我們所論的物體，是在幾個時間內，佔據幾個空間的。

運動與靜止，為什麼是有始的？因為：（一）運動與靜止，都是偶性，而偶性不是常住的。（二）運動的本質，既是由這狀態，遷移到那狀態，則每一狀態之前，必有別一狀

態；無始性，恰與此相反。(三)每一運動，都要告終，都不固定；每一靜止，都可消滅。(四)各物體必定都是能運動的。你已經知道，凡可消滅的，都不是無始的。

至於第二問題，則由於與有始的偶性不相離者，假若在無始中確定，則有始的偶性，必在無始中確定，這是不可能的。

在這裏有疑點，應該加以研究：

(一)沒有任何證據，能證明實體僅限於原子與物體，不可有一種可有的事物，能自立而佔據空間，如希臘哲學家所主張的抽象的精神與靈魂。

(答案)我們所主張的，是可有的事物，能以證據證明其實在者——佔據空間的物體，與不佔據空間的偶性——都是有始的，至於抽象的精神與靈魂，則關於其實在的證據，並不完全。(見長篇的教義學)

(二)上述的證據，不能證明一切偶性都是有始的，因為有些偶性，我們既不能觀察其發生，又不能觀察與其相反的偶性的發生，如附於諸天體的偶性——形，長，寬，厚，光。

(答案)這與我們的宗旨無妨，因為實體既有始的，則偶性必是有始的，因為偶性必附於實體。

(三)「無始」(艾戴里)不是一種特殊的情狀，怎能說物體在那種情狀中，則附於物體的、有始的偶性，亦必是有始的呢？所謂「無始」乃指無窮盡，或事物在過去的無窮盡的時間中繼續存在而言。有始的運動所具的無始性，乃每一運動之前，都有別一個運動，以至於無窮。這是希臘哲學家的主義，同時，他們承認沒有任何一個運動是無始的，他們只承認一般的運動是無始的。

(答案)一般的運動，必存在於特殊的運動中；特殊的運動，既然都是有始的，則一般的運動之無始，簡直不可思議。

(四)假若每一物體佔據一個空間，則世界上的物體，必是無窮的，因為空間是能容着的裏面，與所容者的外面相接觸的平面。

(答案)據亞裏士多德說，空間(海以資)是想像的空處，物體佔據之，而其三重實乎其中。

我們既證實世界是有始的，我們又知道凡有始的，都必有一創造者，因為凡可有的事物，都是可無的，其有無兩端，原是相等的，假若沒有一創造者，使其有的方面側重，便是兩等量無故不相等，那是不可能的，故世界必有一創造者。

第四章 造物者

第一節 造物者的責任

世界的創造者是安拉。(註一)

安拉是必有的本體，即其存在，乃以其自身爲原因，而不需求任何事物者(註二)。因爲假若安拉是可有的，那麼，他必屬於世界，而不適於爲世界的創造者與其元始。何況世界的名稱，在阿拉伯文爲「阿賴姆」，凡可以爲萬有之元的標記者，都稱爲「阿賴姆」。有人說：一切可有的事物，其元始應當是必有的，因爲假若是可有的，則必屬於可有的事物，而非其元始。這話與上述的話是相近的。

有人猜想這足辯造物者的責任，而無需駁斥無窮論證。其實不然，這只是暗示可證無窮論證之謬妄的許不證據之一。這個證據是：假若可有的事物，逆推至於無窮，則必需求

(註一)譯者按：阿拉伯人稱造物主爲安拉 (Allah)，我國回教徒稱他爲真主，古蘭經云：『那是安拉，你們與真實的化育主。』(一〇：三三)。

(註二)譯者按：這就是哲學上所謂的自因 (Causa sui)。

一個原因，而那個原因，不可是一切可有的事物，不可是一部分可有的事物，因為事物不得為其自身的原因，更不得為其原因的原因，所以那個原因，必須在一切可有的事物之外，而為必有的。故無窮論證，不能成立。

此外，還有一個著名的據據，稱為疊合的證據。這證據是：我們假定從最後的果，逆推至於無窮為甲組；從最後的果之前一級，逆推至於無窮為乙組。然後將這兩組疊合起來，使甲組的第一部分，與乙組的第一部分相對；使甲組的第二部分，與乙組的第二部分相對，如此類推。假若甲組中的每一部分，都與乙組中的一部分相對，則較少的乙組，必與較多的甲組相等；否則，甲組中必有若干部分，乙組中無任何部分與之相對者，乙組便窮盡，甲組亦必隨之而窮盡；因為甲組只較乙組多着有窮的分量，凡較有窮的事物多着有窮的分量者，必定是有窮的。

這疊合的證據，只能用於實在的事物，而不能用於想像的事物，因為想像的事物，因想像的斷絕而斷絕，所以不能用於數，（假定自一至無窮為甲組，自二至無窮為乙組，）與真主的所知和所能的事物，因為真主所知者，較真所能者為更多，但二者都是無窮的。那是因為數與真主所知的和所能的事物之無窮，其意義是此三者不終於某極限，並不是說無窮者是實在的。

他是獨一的。

世界的創造者，是獨一的，「必有者」這個詞的內包，只適用於一個本體，關於此點，在教義學家間有一個著名的證據，稱爲衝突的證據，即下述的古蘭經的明文所指示者：「除安拉外，假若天地間還有許多主宰，則天地必紊亂。」（二一：二二）這個證據的證實是：假若可以有甲乙兩個造物者，則彼此間會發生衝突，如甲造物者欲張三運動，而乙造物者欲他靜止（因爲運動與靜止本來都是可能的事物，故意志與此兩者發生關係。因爲兩種意志間，並無反對；惟所欲的運動與靜止相反而已）。那麼，或運動與靜止同時發生，則相反的事物，同時發生，那是不可能的；或不同時發生，則甲乙兩個造物者，必有一個是無能爲的；無能爲乃有始與可能的跡象，因其中有需求的臭味。造物者之爲多數，既能引起各造物者之間的衝突，而發生不可能的事，則造物者之爲多數，是不可能的事。

這是詳釋他們所說的話：甲造物者若不能違反乙造物者的意志，則甲造物者必是無能爲的；若能違反，則乙造物者必是無能爲的。據上述的理由，可以駁斥他們所說的話：甲乙兩造物者，可以協議，而不衝突，或衝突是不可能的，因爲假若衝突，必發生不可能的事；或甲乙兩意志，不能同時實現，即如甲造物者或乙造物者不能又欲張三運動，又欲他

靜止一樣。

讀者須知古爾經云：「除安拉外，假若天地間還有許多主宰，則天地必紊亂。」（二一：二二）這是一個蓋然的證據，這種必然的結論，是通常的，因為這合乎演說體的文章，因為一國之中有幾個統治者的時候，往往發生衝突與爭衡的現象。古爾經云：「安拉未曾敗養任何義子，也沒有任何主宰與他同等；否則，每個主宰，必獨佔他所創造的，他們也必優勝劣敗。」（二三：九一）倘若那不是一個蓋然的證據，那麼，所謂「天地必紊亂」者，若指實際的紊亂而言，則僅僅造物者之為多數，未必生此結果，因甲乙兩造物者，可以一致採取這種秩序；若指可能的紊亂而言，則任何證據，可證這種紊亂是不會發生的，却有經典上的許多明文，能證將來要捲起諸天，而取消現有的秩序。（古蘭一四：四八及三九：六七及二一：一〇四）故天地的紊亂，是可能的，毫無疑義。

我們不能說：這種必然的結論，是斷然的；所謂天地的紊亂，乃指天地不能構成而言；換言之，假若有兩個造物者，則彼此之間，必有發生衝突的可能，而兩個中的任何一個，都不是造物者，既無造物者，便沒有天地萬物。因為發生衝突的可能性，只足證造物者不是多數的，不足證天地不能構成。但所謂天地的構成，若指實際上不能構成而言，則這種必然的結論，不能成立；若指沒有構成的可能而言，則這種必然的結論，也不能成立。

倘若有人說：「假若」一詞，在阿拉伯文爲「勞」（即到切）。這個詞，是表示在過去時，因無條件，故無後件，故古蘭經的明文，只能證明過去時，因無多數的造物者，故無天地的紊亂。我們說：依本義而論，固然是這樣的，但有時亦用這詞表示因無後件故無前件，而不表示固定的時間。古蘭經原文中的一「勞」便是用這種法，這兩種用法，對於一部分人常常混淆，以致發生誤解。

第三節 造物者的無始

他是無始的。

這是宣佈一件必然可知的事情，因爲必有者，只能是無始的，即其實在並無開端。因爲假若他是有始的，是先無而後有的，則其實在，必是由他物而生的，甚至有人說：「必有的」與「無始的」，是兩個同義詞。但這話是不正確的，因爲我們能斷言這兩個詞的內包是不同的。我們只能討論這兩個詞的外延相等否：因爲有些人主張「無始的」，較「必有的」尤爲廣泛，以其適用於必有者的德性故。一必有的一，便不適用於必有者的德性。

無始的德性之爲多數的，並非不可能的事，無始的本體之爲多數的，才是不可能的事。後輩的學者如教長哈密頓丁（al Imam Hamid u Din al-Darir）與其門徒，曾宣言本來必有的是真主與其德性。他們證明：凡是無始的，都是本來必有的，他們說：「無始

的，假若不是本來必有的，必是本來可無的，則其實在，需求一個指定者，而他是被創造的。因為我們所謂的被創造者，只指其實在與他物的創造發生關係者而言。」然後，他們駁議說：「真主的德性，假若是本來必有的，必是常存的。常存是一種意義，德性也是一種意義，然則，意義必附於意義，這是不可能的。」他們答覆說：「每一德性，都是藉一種常存而為常存的，那種常存，就是那德性的自身。」這種話是極費解的。有些教義學家又主張：真主的德性是可有可無的。這也是費解的。因為他們主張凡是可有可無的，都是有始的。倘若他們說：「真主的德性，就時間而論，是無始的，換言之，不是先無而後有的。同時，我們可以說：就本體而論，是有始的，換言之，是需求必有者的本體的」這是承認希臘哲學家的主張，無始與有始，都分為本體的與時間的，這是否認教義學上的許多原理。

第四節 造物者其餘的德性

他是永生的，是全能的，是全知的，是全聽的，是全明的，是意欲的。

我們能不假思索而判定：這世界的創造者，必具這些德性；否則，不能創造這奇妙精緻的世界，何況與這些德性相反的，都是疵瑕，我們應當信仰真主是超乎那些疵瑕的，並

且經典中斷然的明文，曾提及這些德性而這些德性有一部分不是經典的確定所必依據的，所以我們可以依據經典的明文，而確定這些德性，猶如可以依據經典的明文，而確定真主的獨一。至於經典的確定所必依據者，如造物者的實在及其言語等德性，就不然了。

第五節 造物者的否定的德性

他不是偶性，

造物者不是偶性，因為偶性不能自立，必需一個質地支持它，所以偶性是可有可無的。又因為偶性不能常存，否則，常存便是依附偶性的一種意義，而意義依附意義，這是不可能的。因為偶性依附某物，就是說偶性的佔據空間，是隨從那物的佔據空間的，偶性本來不能佔據空間，他物更不能隨從偶性而佔據空間。

關於偶性不能常存的這個證據，其基本是某物的常存，是附加於那物的實在之上的意義，偶性依附某物，就是說偶性在空間佔據地位，是隨從那物的佔據的。其實，常存是實在的繼續與不滅，常存的本質，是就第二個時間而論的實在。我們說某物已實在，而未常存，就是說某物已發生，而其實在未會繼續，在第二個時間，未曾確定。偶性依附某物，是偶性專屬那物，如性質專屬具那性質者，例如造物者的德性，就是這樣的。各物體隨時消滅，而其相似者隨時發生，故我們能見各物體的常存，倘若這是近乎情理，則各偶性

隨時消滅、而其相似者隨時發生，故我們能見各偶性的常存，更近乎情理了。

希臘哲學家，以運動的快慢，證明偶性可以依附偶性，這是不圓滿的。因為運動與速度，並非兩件事，不過有一種特殊的運動，對更慢的運動言，稱為快的運動，對更快的運動言，稱為慢的運動，所以快慢並非運動的兩種特性，却是相對的兩個意義，因為真實的種類，不因相對而變異。

不是物體，不是原子，

造物者不是物體，因為物體是聯合的，是在空間佔據地位的：這兩種特性，是有始的標記。

原子有兩種解釋：（一）依教義學家的解釋，原子是不可分的分子，是在空間佔地位的，是物體的部分。真主是超乎這些特性的。（二）依希臘哲學家的解釋，原子是不依附他物的實在，無論他是抽象的，或在空間佔地位。但他們又認原子為一種可有的事物，他們說：原子是不依附他物的、可有的本質。依照這兩種解釋，真主決不是原子。

即使說物體與原子是自立的、不依附他物的實在，這兩個名稱，仍不適用於真主。因為經典中沒有這兩個名稱，並且稱真主為物體或原子時，最易使人將真主誤解作聯合體，

或在空間佔據地位的。

實體論者（姆占息邁）稱眞主爲實體，基督教徒稱眞主爲原子，他們所用的，是適於眞主的超絕性的意義。

倘若有人說：實在者（卯朱德），必有者（瓦盧卜），無始者（改低姆）等名稱，都不見於經典的明文，怎麼可用以稱眞主呢？我們說：那是依倣聖門弟子的決議的，因爲決議是宗教證據之一的緣故。或謂：「安拉」，「必有者」，「無始者」，這三個名稱，是同義的，而「實在者」又爲「必有者」所必具的德性。經典的明文，既以某種語言中的某一名詞稱眞主，那麼，凡在那種語言或別的語言中，與那個名詞同義的名詞，或與那個名詞有必然關係的名詞，都可用以稱眞主。這話尙待考究。

不是有界限的。

造物者沒有邊際和終極。

不是可數的，

造物者不是有數量，可加以計算的；換言之，造物者不具相連的量，如三度（長，寬，厚），也不具分離的量，如數目，這是顯而易見的。

不是有部分的，不是有分子的，不是由若干分子化合的，

造物者不是那樣的，因為那裏面含着需求的意味，凡需求者，都不是必有的。凡有分子的，就其由若干分子化合而言，稱爲化合物的；就其分解爲若干分子而言，稱爲有部分的，有分子的。

不是窮盡的，

造物者不是窮盡的，因爲窮盡乃度量 and 數目的性質。

不是可稱爲什麼的，

我們不可稱造物者爲什麼，換言之，不可說似與萬物同類，因爲我們說：他是什麼，意思是他是屬於那一類的。假若他屬於某一類，那麼，他必以若干主要的差別相，與其他同類者相區別，而成爲化食的。

不是可稱爲怎樣的，

我們不可說：造物者是有色的、或有味的、或有臭的，或是熱的，或是冷的，或是乾的，或是溼的。……舉凡物體的一切性質，和化合物的一切附性，都不可用以稱造物者。

不住在任何空間，

造物者不住在任何空間，因為住在任何空間的意義，是一個距離，通過別的一個想像的或真實的距離，他們稱這個距離為空間。距離是附於物體的延長，主張太空的實在者，以為距離是自立的延長；真正是超乎延長和度量的，因為有延長和度量者，必可分為若干分子。

倘若有人說：原子是佔據空間的，但原子中並無距離；否則，必可分為若干部分。我們說：住在空間的，比佔據空間的，尤為特殊，因為空間是一個想像的空處，佔據之者，是有延長的或無延長的物體。我們所說的是造物者不定於空間的證據，至於他不佔據空間的證據是：

(1) 假若他在無始之際佔據空間，則空間必是無始的；假若他在無始之際不佔據空間，則他必為有始的事物之所寄託。

(2) 造物者或與空間相等，或小於空間，則為窮盡的；或大於空間，則可分為若干部分。他既不住在任何空間，就不住在上下前後左右，任何一個方向，因為這些方向，或為若干空間的界線，或為若干空間的自身。

不受時間的影響，

造物者不受時間的影響，因為據我們的主張，時間是一種常常變更的事物，可用以測

量別的一種常常變更的事物的。據希臘哲學家的主張，時間是天體運動的速度，但真主是超乎一切的。

讀者須知：著者所說的這些否定的德性，是重複的，但他欲詳加解釋，以盡他對造物者的義務，並痛斥擬物者，實隸論者，以及其餘的旁門左道，故不嫌辭費，反復申說，且明言可以推知者。

真主所以不具那些否定的德性者，由於那些否定的德性含着有始的和可能的臭味，故與真主的必有性相反，我們已逐條加以說明了，並不是由於一般教義學家的主張。他們說：依字義而論，偶性是不能久存的，原子是他物所由化合的，物體是由他物化合的。必有者假若是化合的，那麼，他的各分子，或各具完全的德性，則必有者必是多數的，或不各具完全的德性，則必有者必是殘缺的，有始的。又必有者或具一切形相和狀態，而那些形相和狀態，是完全平等的；天地萬物，不能證明真主具備其中的某一部分，而不具備其他的部分。假若真主具備某一部分形相和狀態，則需一指定者，來指定他所當具備的是那些形相和狀態，而他入於他人的權力之下，便成有始的。這與知覺和能力不相同，因為這兩種是完全的德性，天地萬物，足證真主具備這兩種德性。與這兩種德性相反的，是殘缺的德性，且天地萬物，不足證真主具備那些殘缺的德性。這些理由，是薄弱的，足以削弱求

學者的信仰，足以擴大誹謗者的餘地，因為誹謗者說：那些否定的德性，是建築於這樣薄弱的嫌疑之上的。

反對者援引經典中關於真主有方向，為實體，具形相，有肢體的明文，並且說：我們所假設的兩種實在，必是互相接觸的，或互相分離的，真主不在世界之中，世界也不在真主之中，則真主必超世界而獨立，必獨佔一個空間，必是一個實體，或是一個實體的分子，必是有形相的，必是窮盡的。我們說：那是純粹的想像，那是以形而下者，度量形而上者。經典中有若干斷然的證據，足證真主具備這些否定的德性。所以我們為擇取最安全的方法計，應該遵先賢的常軌，而承認關於真主有方向，為實體，具形相，有肢體的那些明文，惟真主知其正義。我們為防止愚人的誹謗計，為援助不能了解真理者計，為擇取最精確的方法計，亦可依後賢的方法，而將那些明文加以正確的解釋。

任何物不似像他，

任何物不類似造物者，所謂兩物相類似者，若指兩物具同一的本質而言，那是顯而易見的；若指兩物可以互相代替而言，則天地萬物中，任何物在任何德性方面，都不能代替真主，因為真主的知覺、能力等德性，較諸萬物所具的德性，尤為尊嚴，尤為高尚，二者之間，相去不可以道里計。

教義學入門的著者說：「我們的知覺，是實在的，是一種偶性，是被造的，是可有的，是隨時變更的；假若我們以知覺爲真主的德性，則真主的知覺，是實在的，是一種德性，是無始的，是必有的，是永恆的（是無始無終的），絕對不像衆生的知覺。」他又說：「依我們教義學家的主張，兩物的德性，必須完全相同，才可以說那兩物相類似。假若有一種德性不相同，便不得稱爲相類似」。艾卜·麥儀尼長老，在他所著的教義昭微（太卜隨類）中說：「文字學家，願意說：張三在法學方面像李四，倘若張三在法學方面，等於李四，而能代替他；即使就若干方面而論，張三與李四不相同。艾施爾里派說：「兩物不相類似，除非彼此完全相等」。這話是不合理的。聖先知說：「用小麥換小麥，用相似的換相似的。」他的意思是：兩份小麥，彼此的重量，粒數，乾濕等，雖不相等，只須容量相等，就可交換。」其實，教義學入門的著者，與教義昭微的著者，並無抵觸。因爲艾施爾里派的意思，是就可論類似的方面——如容量——言之，兩物完全相等；教義學入門的明文，亦當作如是解；否則，兩物的德性，如果件性相同，面面相等，兩物必成一物，怎能有一類似的概念呢？

任何物不能超出他的知覺和能力的範圍。

天地萬物，都是造物者所知的，所能的，沒有任何物，能超出他的知覺和能力的範圍。

。因爲有所不知，有所不能，便是缺陷，便需求一個指定者，來指定什麼是他所不知道的，什麼是他所不能的。但斷然的明文，明明說他無所不知，無所不能，故他對於萬物，是全知的，是全能的，並不像希臘哲學家所說：「他不知各特稱，他不能造一件以上的事物」，也不像光陰論者（代海令葉）所說：「他不知自己的本體」，也不像南薩姆所說：「他不能創造蒙昧和醜惡」，也不像百里赫所說：「他不能做那像人類所能做的事」，也不像一般穆爾太齊賴派所說：「他不能與人類同做一件人類所能做的事」。

第六節 造物者的肯定的德性

他有若干無始的德性，附於他的本體。

他有若干德性，因爲我們已證實他是全知的，是全能的，是永生的。……這些詞語，個個都表示一種意義，那種意義是「必有者」一詞所不能表示的，我們不能說那些詞語與「必有者」是同義的。何況他既是全知的，必有知覺；既是全能的，必有能力；既是永生的，必有生活。……故造物者有知覺，能力，生活等德性，並不像穆爾太齊賴派所說：「他是全知的，但無知覺；他是全能的，但無能力。……」因爲那顯然是不可靠的，那等於說：「這紙是黑的，但無黑色」。經典的明文，明明說他有知覺，能力等德性；天地萬物中所含的意匠，不惟能證明他有「全能者」，「全知者」的尊號，也能證明他有能力，有

知覺。

我們所爭的，不是屬於狀態和才能的知覺，能力，生活，因為我們正統派的長老們，明明說：「安拉是永生的，他有無始的生活，那生活不是偶性，也不是幻滅的。安拉是全知的，他有無始的、普及的知覺，那知覺不是偶性，也不是幻滅的，也不是必然的，也不是獲得的。」（其餘的德性，亦作同樣的解釋。）我們所爭的，却是下面的問題：我們中知道某事者，對於那件事有一種知覺，那種知覺，是附於知道那件事者的一種有始的偶性，我們可否說：「世界的創造者，亦有一種知覺，那種知覺，是附於造物者的一種無始的德性呢？」（其餘的德性，亦作同樣的解釋。）

希臘哲學家和穆爾太齊賴派，都不承認此說，他們說：「造物者的德性，即其本體。」換言之，造物者的本體，就其與可知之物發生關係而論，稱爲全知者；就其與可能之物發生關係而論，稱爲全能者。（其餘的德性，亦作同樣的解釋。）由這種主張，不致推出多數的本體，和多數的無始者和必有者。我們的答覆是：前面已經說過，不可能的事，是宇宙間有多數無始的、自立的本體。我們雖主張造物者有若干德性，亦不致推出這種不能的結論來。你們說：造物者的本體，即其德性。然則，知覺便是能力，便是生活，便是全知者，便是全能者，便是造物者，便是衆生所崇拜者，而「必有者」不是自立的。這類

不合理的結論，都是由你們的主張必然地推出來的。

「他有若干無始的德性」，不像康拉姆派所說：「他有若干德性，但那些德性是有始的，」因為有始的德性，不能附於真主的本體。

「附於他的本體」，因為某物的德性，便是附於那物的性質，除此意義外，德性別無意義，並不像穆爾太齊賴派所說：「真主是能言的，其言語附於他物。」但他們的目的，是否定言語是真主的一種德性，不是確定言語是他的一種德性，但不附於他的本體。

穆爾太齊賴派說：「確定真主的德性，足以破壞真主的獨一。因為那些德性，是在真主的本體外的若干無始的實在，假若真主有若干無始的德性，則非真主必為無始的，而無始者必為多數的，甚至本來必有者亦必為多數的，因為前輩的學者說：「必有者」與「無始者」是兩個同義詞。後輩的學者說：本來必有者，是真主及其德性。基督教徒為確定三個無始者而叛道，則確定八個以上的無始者，又將怎樣呢？」穆爾太齊賴派既堅持此說，著者為暗示這疑問的答覆，所以說：

那些德性，既非真主，又非他物。

這話的意思是說：真主的德性，不是真主的本體，也不是他的本體以外的別的東西，故非真主不必是無始的，而無始者不必是多數的。基督教徒雖未明言有若干自立的無始者

，但那是由他們的信條必然推出來的。因為他們確定三位，即實在，知覺，生活，他們稱三位為聖父，聖子，聖靈，他們說：知覺已遷移到耶穌的肉體內。這足證他們主張知覺，可以離上帝的本體而遷移，然則，三位是若干自立的本體。

穆爾太齊賴派可以說：「無始者之為多數的，無需乎差別相。換言之，無需乎彼此之能分離」。因為我們斷言一、二、三……等級數，是多數的，但一是二的分子，二是三的分分子；分子與全體間，無差別；換言之，分子不能離全體而自立。並且正統派對於真主的德性之為多數的，並無爭執，無論說那些德性具差別相，或不具差別相，所以對穆爾太齊賴派最相宜的答覆是：不可能的事，是宇宙間有多數無始的本體，不是有一個本體，和多數的德性。我們不可大胆地說：真主的德性，都是本來必有的。我們應該說：那些德性，都是必有的，但不因他物而為必有的，却因那既非其本體，又非他物故為必有的。換言之，那些德性，都是因真主的本體而是必有的。因此，有人說：本來必有者，是真主及其德性。換言之，那些德性，都是因本來必有者的本體而為必有的。至於那些德性，本來是可能的。可有者若附於無始者的本體，並因無始者而為必有的，且與無始者不相離，則其無始性，並非不可能的。故無始者不必都是應受崇拜的，故雖有多數的無始者，不必有多數的應受崇拜者。但我們應該說：安拉帶着他的德性是無始的，不可籠統地說：他的德性是

無始的，以免使人誤會，以為本體與德性，都是自立的，都是應受崇拜的。這個問題很困難，故希臘哲學家主張真主無德性，康拉姆派主張真主的德性不是無始的，艾施爾里派主張真主的德性，不是他的本體，也不是他物。

倘若有人說：「那些德性，既非真主的本體，又非他物」。這個否定，表面上，是否定兩件矛盾的事物。實際上，是肯定兩件矛盾的事物。因為明明地否定那些德性是他物，便是暗暗地肯定那些德性是真主的本體，既暗暗地肯定那些德性是真主的本體，又明明地否定其為真主的本體，便是肯定兩件矛盾的事物。明明地否定那些德性是真主的本體，便是暗暗地肯定那些德性是他物；既暗暗地肯定那些德性是他物，又明明地否定其為真主的本體，便是肯定兩件矛盾的事物。因為甲物的內包，若非乙物的內包，則甲物不是乙物；若是乙物的內包，則甲物便是乙物；在這二者間的中介，是不可思議的。我們答覆說：正統派關於差別與同一的解釋，是這樣的：甲乙兩實在，這個不存在時，能想像那物的存在，則甲乙兩實在，就是差別的。甲乙兩實在的內包，完全一致，毫不參差，則甲乙兩實在，就是同一的。故差別與同一，並非兩件矛盾的事物。故我們能想像二者間的中介；例如：甲物的內包，不是乙物的內包，但舍甲物便無乙物，如分子與全體，德性與本體，便是那樣的。因為真主的本體及其德性，都是永恆的；凡永恆的，都是不滅的。一是屬於子的，

沒有十，則一決不能存在。因為一既屬於十，則十的存亡，便是一的存亡。這與新生的各德性不闕，因為沒有某種新生的德性時，本體的存在，仍是可想像的，所以那種德性，並非本體。

我們正統派的長老們這樣說，但這些話尙待考究。因為他們所謂的分離，若指兩方面都可分離而言，則他們的解釋，必因「世界與造物者」和「偶性與質地」而崩潰。因為舍造物者，便不能想像世界的存在，但造物者是決不毀滅的；舍質地，便不能想像偶性（如黑色）的存在。這是顯而易見的。但正統派與穆爾太齊賴派一致的承認二者間的差別相。若指一方面可以分離而言，則分子與全體間，本體與德性間，必有差別相。因為我們能斷言：雖無全體，可有分子；雖無德性，可有本體。前面所說「沒有十，則一決不能存在」，那顯然是不合理的。

我們不能說：前面的解釋，意思是甲乙兩物，這個不存在時，可以想像那個的存在，縱雖假設這個不存在時，那個可以存在，即使所假設者是不可能的。我們能想像世界是實在的，然後再以證據推求造物者的實在；分子與全體，便不然了。因為舍一則十的存在固不可能，舍十則十中所涵的一之存在，亦不可能。因為假若有一，則那一並不是十中所涵的一。

總之，甲乙兩物的連帶關係，是應當加以注意的。然則，甲乙兩物之不可分離，是顯而易見的，因為我們說：正統派已明言真主的各德性之間，並無差別相，因為那些德性，都是無始的，故不能想像其不存在。何況我們敢斷言我們能想像一部分的德性（如知覺）的實在，然後再以證據證實別一部分的德性（如生活）的實在。這足證他們不承認這個意義。何這况個意義，不適用於偶性與質地。

假若甲乙兩物的連帶關係應當加以注意，則凡相關的兩物間（如父與子，兄與弟，因與果）必，無差別相；乃至各別的兩物間（如甲與非甲，乙與非乙），亦無差別相，因為各別的兩物間，也有連帶關係。但沒有人主張此說。

倘若有人說：他們的目的，為什麼不可以是這樣的呢？就內包而論，德性不是本體；就外延而論，德性不是非本體。其餘的賓辭與主辭的關係，也是這樣的。因為就外延而論，主辭與賓辭，必須一致，判斷才是正確的；就內包而論，主辭與賓辭，必須各別，判斷才是有益的；例如說：人是會寫字的。假若說：人是石頭，判斷便不正確；假若說：人是人，判斷便無裨益。我們說：他們的目的，不可以是那樣的。因為這種解釋，只適用於「全知者」、「全能者」與本體的關係，不適用於「知覺」、「能力」與本體的關係（我們所論的是「知覺」和「能力」），亦不適用於不可用作賓辭的「分子」，如「十中的一」，如

「宰德的手」。教義昭微云：「十中的一」，乃非十；宰德的手，乃非宰德。除查爾法爾·伊本·哈里斯外，教義學家無持此說者。查氏關於此點，反對全體的穆爾太齊賴派，論者以爲那是由於他的無知。因爲十是各分子所共有的名稱，這名稱，包括每一分子和其餘的九個分子。若說一乃非十，則一必非一，因爲一是十的一分子，沒有一便沒有十。假若宰德的手，乃非宰德，則那手必非宰德的手。」這話的牽強，是顯而易見的。

他的德性，是知覺，能力，生活，聽覺，視覺，意志（意向）
作爲，創造，供給，言語。

「知覺」是一種無始的德性，這種德性，與可知的事物發生關係時，那些可知的事物，便顯露出來。

「能力」是一種無始的德性，這種德性，與就能的事物發生關係時，便作用於那些可聽的事物。

「生活」是一種無始的德性，能使知覺必爲正確的。

「聽覺」是一種無始的德性，與可聞的事物發生關係。

「視覺」是一種無始的德性，與可見的事物發生關係。

真主藉這兩種德性而完全認知一切可聞的和可見的事物，但不用想像和揣度的方法。

也不需感官的作用，和空氣的傳達。聽覺和視覺，雖是無始的，但可聞的和可知的事物，不必是無始的，正如知覺和能力，雖是無始的，但可知的和可能的事物，不必是無始的。因為這些都是無始的德性，這些德性，與有始的事物發生關係。

「意志」（以拉德）和「意欲」（買盛葉），是兩個同義詞，其所表示的，是有生活者所具的一種德性。此種德性，指定兩種可能的事物中的一種事物，在許多時間中的某個時間發生，而能力對於一切可能的事物，和一切時間的關係，都是相等的。又知覺與可知的事物的關係，是隨着那件事物的實在而發生的。

上述的解釋，可以駁斥主張「意欲爲無始的德性，而意志爲有始的德性」者，也可以駁斥主張「真主欲作某事，意思是他不受強迫，不會疏忽，不受壓制；他欲他人作某事，意思是他命他作那件事」者。意志怎麼是命令呢？安拉曾以正信和其餘的義務命令每個有責任者，假若他欲正信和其餘的義務實在，那麼，那是必然發生的。

「作爲」和「創造」，是表示一種無始的德性，稱爲創造的德性，後面將加以申說。

「供給」是一種特殊的創造。著者所以明言「供給」的德性者，欲藉此指示「創造」「賦形」、「供給」、「致生」、「致死」，以及其他歸於真主的一切作爲，都基於一真實種的、無始的、附於真主的本體的德性。這種德性，便是創造的德性。艾施爾里主張

那些是行爲的關係和德性，那是著者所反對的。

「言語」是一種無始的德性，這種德性，表達出來便是由若干字母配合，而稱爲古爾經的文章。那是因爲凡欲命令、禁戒、敘述者，心中都先有一種意思，然後以言語或文字或暗示表達之。

言語不是知覺因爲常有人敘述他所不知的事物，抑或敘述那與他所知者相反的事物。言語不是意志，因爲常有人以其所不欲者命令他人，例如主人命令僕人做某件事，他並不欲他做那事件，不滿想藉此顯出他的違抗和逆命而已。

在心中的意思，稱爲內心的言語，古詩人艾赫太里說：「欲知心中語，可聽口中言。」歐默爾亦說：「我確已在心中撰了一番話」。你常對你的朋友說：「我的心中，確有一番話」想對你說說。」

我們怎麼知道言語是真主的一種德性呢？因爲我們的先賢，一致的承認真主是能言的；據連續的傳述，歷代的先知，亦說過真主是能言的。沒有言語的德性，則發言是不可能的。

由此足證真主有八種德性：(1)知覺，(2)能力，(3)生活，(4)聽覺，(5)視覺，(6)意志，(7)創造，(8)言語。最後的三種德性，道理更深，爭論更多，故著者特別提

出來加以申說，以證明其實在和無始。

第七節 真主的言語

真主能採一種言語，那種言語，是他的一種無始的德性，不與字母和聲音同類，却是一種與緘默和瘖啞相反的德性，真主藉此種德性，而發佈命令、禁令、敘述。

「那種言語，是他的一種無始的德性」。我們既證實真主是能言的，那麼，他當然有言語的德性；否則，必不能言。這句話，足以駁斥穆爾太齊賴派，因為他們主張真主總操一種言語，那種言語，是附於他物的，並非他的德性。著者說：「無始的德性」，因為有始者，必不能附於真主。

「不與字母和聲音同類」，因為字母和聲音，都是有始的偶性，必須前者消逝，後者才能發生；因為第一個字母還未消逝的時候，絕不能說出第二個字母來，這是可以直覺的。這句話，足以駁斥罕百里派和康拉姆派，因為他們都主張真主的言語是一種德性，與聲音和字母同類，同時又是無始的。

「却是一種與緘默和瘖啞相反的德性」，「緘默」是能言而不言，「瘖啞」是欲言而不能言。其所以不能言者，乃由於發音的器官不聽指揮，那或是天然的，如啞子，或是軟弱

無力的，如嬰兒。

倘若有人說：這句話，適用於外發的言語，而不適用於內在的言語，因為緘默和瘖啞，只與發言相反。我們說：這裏所謂的緘默和瘖啞，乃指內在的緘默和瘖啞而言。內在的緘默，是能言而不欲言；內在的瘖啞，是欲言而不能欲。因為實語既可分為外發的和內在的，則與言語相反的緘默和瘖啞，亦可分為外發的和內在的。

「真主藉此種德性，而發佈命令、禁令、敘述」，這是說言語本是一種德性，但因關係不同，故有命令、禁令、敘述諸多的名稱，正如知覺、能力，和其餘的德性，每件都是一種無始的德性，其殊多與有始，只寓於各種關係中，一則因為那對於真主的獨一性是更相宜的，再則因為沒有證據，足證每種德性本來是殊多的。

倘若有人說：真主的言語，既分為這三種，那麼，沒有這三種的時候，真主的言語的存在，是不可思議的。我們說：這是不可能的。真主的言語，在發生關係時，才變為這三種之一，那是在現在和未來，至於無始之時，本無分類。

有人主張：真主的言語，在無始之時，是敘述，其餘的各種言語，都歸於敘述，因為命令是敘述遵命者應受報酬，違命者應受懲罰，禁令則反是，詢問是敘述要求報告，喊叫是敘述要求答覆。我們說：我們藉藉直覺而知道這些意義的差別，這些意義，雖有連帶的

關係，但內包方面，不必是同一的。

倘若有人說：沒有所命的和所禁的人，則命令、禁令、便是輕浮和無謂。又在無始之時，用過去的動詞敘述未來的事件，那純粹是說謊；我們應該信仰真主是超乎說謊的。我們說：倘若我們不將無始之時的言語，分爲命令、禁令、敘述，便無難題了。倘若我們將無始之時的言語，分爲命令、禁令、敘述，即無始之時的命令，是因爲在所命之人已實在，且已變爲能成就所命之事的時候，使所命之事成就，因此，所命之人，在發佈命令者的知覺中的實在，已夠了。猶如某人，假定他將來有一個兒子，他便命令他將來出生後，當做某事。就無始之時而言，敘述並不帶什麼時間性，因爲就真主而言，絕無過去、現在、未來，因爲真主是超乎時間的。猶如他的知覺是無始的，不因時間的變更而變更。

第八節 古蘭經

著者既明言真主的言語是無始的，他欲提示古蘭經這個名詞，不但可用以稱有始的文辭，亦可用以稱內在的、無始的言語，所以他說：

古蘭經是真主的言語，不是真主所造的。

著者先說：「古蘭經是真主的言語」，然後說：「不是真主所造的」，因爲一般長老曾說過：「我們只可說：古蘭經是真主的言語，不是真主所造的。不可說：古蘭經不是真

主所造的，以免聽者誤會，以爲由聲音和字母組合者，是無始的，如罕百里派所主張的一樣。那是由於他們的無知或固執。」著者所以說：「不是真主所造的」，而不說：「不是有始的」，一則因爲提示「所造的」和「有始的」是同義的詞語；再則欲引用聖訓的字句，因爲至聖說過：「古蘭經是真主的言語，不是真主所造的。誰說它是真主所造的，誰是不信偉大的真主者」；三則欲以正統派與穆爾太齊賴派間著名的文辭，表示爭論的焦點，乃古蘭經是否真主所造的，故稱這問題爲古蘭經受造的問題。

我們正統派與穆爾太齊賴派間的爭論，切實地研究起來，只歸於肯定內在的言語與否定之；否則，我們不主張詞句和字母是無始的，他們亦不主張內在的言語是有始的。

我們關於肯定內在的言語的證據，上文已說過了，就是我們的先賢，一致地承認真主是能言的；據連續的傳述，歷代的先知，亦說過真主是能言的；除真主有言語的德性外，「真主是能言的」這句話，絕無意義。有始的，外發的言語，又不能附於真主的本體，故無始的，內在的言語是確定的。

他們關於否定內在的言語的推理，是古蘭經具所造物的德性，和有始者的標識，如爲被組合的，爲被降示的，爲阿拉伯文的，爲可聽的，爲雅馴的，爲超卓的。他們的這個證據，只足以駁斥罕百里派，而不足以駁斥我們，因爲我們亦主張組合是有始的，我們所討

論的，是無始的意義。

穆爾太齊賴派既不能否認真主是能言的，他們便說：「真主是能言的，就是說：真主在有聲音和字母之處創造聲音和字母，或在天牌上創造字跡，縱雖真主未曾誦讀他所創造的文辭」。他們有主張前一說的，有主張後一說的。

讀者欲知他們的這種主張是不合理的，因為運動者，是自動的，不是創造運動的；造物者可其他所造的一切偶性。（真主是超乎這個結論的。）

穆爾太齊賴派最大的疑惑，是他們說：「你們正統派既一致承認古蘭經是一個名，詞所指者乃連續地傳到我們這一代的那經本中的文辭；然則，古蘭經必是我們的書所記載的，我們的心所背記的，我們的口所誦讀的，我們的耳所聽聞的；但這些都是有始的標記」。著者答覆他們說：

古蘭經是我們的書所記載的，是我們的心所背記的，是我們的口所誦讀的，是我們的耳所聽聞的，但內在的古蘭經，並不寓於我們的書、心、口、耳之中。

「古蘭經是我們的書所記載的」，記載時，應用表示意義的字母。

「是我們的心所背記的」，背記時，應用可想的詞句。

「是我們的口所誦讀的，是我們的耳所聽聞的」，誦讀和聽聞時，都應用可吐的和可聽的字母。

「但內在的古蘭經，並不寓於我們的書、心、口、耳之中」，內在的古蘭經，是一種無始的意義，附於真主的本體；我們所誦讀的和所聽聞的，只是表示那種意義的文辭；我們所背記的，只是可想的文辭；我們所書寫的，只是表示字母的許多文字。猶如我們說：「火是能燃的」，這句話是可以用口說出，用筆寫出的；但火的本質，不必是聲音和字母。

上述的答覆，切實地研究起來，每一事物都有若干存在：（1）實際上的存在，（2）意識中的存在，（3）言語中的存在，（4）文字上的存在。文字是表示言語的，言語是表示觀念的，觀念是表示實體的。倘若我們以無始者的必然性敘述古蘭經，而斷言古蘭經不是真主所造的，則我們所指者，乃古蘭經實際上的本質。倘若我們以所造物和有始者的必然性敘述古蘭經，則我們所指者，乃可吐的和可聽的詞句，（例如說：我已誦讀過半部古蘭經。）或可想的詞句，（例如說：我已背得全部古蘭經。）或可寫的文字。（例如說：無大小淨者，不得撫摩古蘭經。）教律的證據是詞句，而不是無始的意義，故一般教義學家下古蘭經的定義時都說：古蘭經是書中所載，而連續相傳的。他們以古蘭經為詞義二者的名

稱，換言之，以古蘭經爲能表示意義之文辭的名稱，不以古蘭經爲純粹意義的名稱。

至於無始的言語，爲真主的德性者，則艾施爾里主張那是可聽的。艾卜·易斯哈格反對這種主張。艾卜·魯蘇爾也不贊成他。古蘭經云：「倘若以物配主者求你保護，你當保護他，直至他聽見安拉的言語，然後把他送到安全的地方。這是因爲他們是無知的民衆。」（九：六）「直至他聽見安拉的言語」，意思是直至他聽見表示安拉的言語的詞句，猶如我們說：「我聽見某人的學問」。所以註撒聖人（摩西）曾聽見一種聲音，可以表示真主的言語，但那是直接的，沒有經典和天神爲媒介，故特稱母撒聖人爲真主的交言者。

倘若有人說：假若「真主的言語」，就無始的意義而論，是本義，就組合的文辭而論，是引伸義，那麼，我們可以否定那文辭是真主的言語，例如說：「真主所降示的超卓的文辭，分爲若干章節者，不是真主的言語」，這是違背我們的先賢所一致承認的信條的。何況真主所命人擬作者，乃就本義而論的真主的言語，同時我們敢斷言所謂擬作，乃指組合的文辭，分爲若干章節者而言，因爲擬作無始的德性，是絕無意義的。我們說：切實地研究起來，「真主的言語」是一個歧義的詞語，兼指二者而言：（一）內在的、無始的言語，（二）外發的、有始的言語，由若干章節組合而成者。第一種言語，是真主的德性，故稱爲真主的言語。第二種言語，是真主所造的，非衆生所撰的，故亦稱爲真主的言語。這兩

個意義，都是本義，故不可否認那超卓的文辭是真主的言語。真主所命人擬作者，只是真主的言語。正統派的長老中，固然有人說：「真主的言語，就外發的言語而論，是引伸義。」但這句話的意思，並不是說：那個詞語，不是爲組合的文辭而制作的；却是說：切實地研究起來，真主的言語，本來是附於真主的本體的那種意義的名稱。以真主的言語稱那種超卓的文辭，只爲那種文辭能表示那種意義，所以他們對於制作與命名，絕無爭執。

一般長老說：「真主的言語，是一種無始的意義」。一部分的研究家，主張這「意義」二字，不是與「詞句」相對待的，故不可以「字義」解之。這「意義」二字，是與「本體」相對待的，故當以「不能自立者」解之，猶如其餘的德性一樣。一般長老的宗旨是說：「古蘭經是詞與義的名稱，兼指二者而言。」古蘭經是無始的，但不像罕百里那所說的一樣，他們說：「有組織有次第的詞句，是無始的。」這顯然是不可能的，無庸駁斥，因爲我們能斷言當誦讀「奉至仁恆慈的安拉之名」的時候，必須先吐出「奉」字，然後才能吐出「安」字來。古蘭經是無始的，就是說：附於真主的本體的詞句，本來不是有次第的。猶如能背誦全部古蘭經者，古蘭經的詞句，在他的心中，亦不是有先後的次第的；那次第，是在誦讀時，爲發音的器官所限才現露出來的，所以他們說：「所讀是無始的，而誦讀是有始的」。附於真主的本體的詞句，絕無先後的次第，故閱真主的言語者，能聞無先

後的次第的言語，因為那言語，不需求發音的器官。

這是那位研究家的解釋，如果有人能了解一種附於本體的詞句，不是由若干外發的、或可想的、分次第的字母或字跡組合而成者，那麼，這種解釋是妥善的。但真主的言語，附於能背誦全部古蘭經者的心中，我們對於此點所能了解者，只是他的心中有全篇古蘭經的字跡的印象，他反省時，能發見自己的心中有一種文辭，是若干可想的詞句或有次第的字跡組合而成者；當他背誦時，他能吐出一種可聽的文辭來。

第九節 造化

造化，是真主的一種無始的德性。

「造化」與「造作」、「創造」、「創作」、「創化」等詞同義，造化的真義，是使不實在的東西，變成實在的。

「是真主的一種無始的德性」，理性和經典，一致承認真主是世界的造化者；倘若造化不是他所具的德性，當然不能稱他為造化者。這種德性，是無始的，因為：

(1) 有始的德性，不能附於真主的本體，上文已說過了。

(2) 真主在他的無始的言語中，已自稱創造者；假若他在無始之時不是創造者，他的言語，必是荒謬的，或是假借的（就是說：他將來是創造者，或他是能造者。）這結論是

不合理的，因為真主絕不是說謊的。凡文字可解作本義時，不可解作借義。假若「創造」可以解作「創造者」，那麼，凡真主所能的偶性，都可用來稱真主了。

(3) 假若造化是有始的，那麼，那造化必因另一造化而實在，必致發生無窮的造化，這是不可能的；世界的成立，亦必是不可能的；但世界的實在，是可以直覺的；或不因另一造化而實在，則有始者，無需乎創作和創作者，這就是說：真主是無所專事的。

(4) 假若造化是有始的，那麼，必在真主的本體中發生，而真主變成有始者的質地；或在他物中發生，如艾卜，胡毅理所主張者，即各物體的造化，附於各該物體中，而各物變成自己的造化者，這顯然是不可能的。

這些證據，是基於造化乃一種絕對的德性，像知覺和能力樣；但教義學家一般的研究家，都主張造化是一種相對的德性，如：造物者先萬物而實在，並萬物而實在，後萬物而實在，是我們所讚頌的，所崇拜的，是致生的，是致死的；無始之時已成就者，乃創造、給養、致生、致死等的原因。沒有任何證據，可以證明造化是能力和意志外的另一種德性。因為能力與所造者的有和無的關係，雖是相等的，但意志加於能力，則有無兩端之一便決定了。

有人主張造化是有始的，他們的證據是：既有造化，必有所造化者；猶如既有打，必

有所打者；否則，不能了解造化的意義。假若造化是無始的，則所造化者亦必是無始的，這是不可能的。著者爲答覆他們才說：

造化，是真主在世界萬物存在時，造化世界萬物。我們正統派，主張造化不是所造化者。

「造化，是真主在世界萬物存在時，造化世界萬物」，就是說：真主在無始之時，未曾造化世界萬物，却是在世界萬物存在時，依着他的知覺和意志¹造化之，故造化是在無始之時，無終之時，永遠存在的。所造者是有始的，因爲造化與所造²的關係，是有始的，猶如真主的知覺和能力等，都是無始的德性，但所知者和所能者，不必是有始的，因爲所知者和所能者，與知覺和能力的關係，都是有始的。這句話，可以證實下述的理論：

世界的存在，倘若與真主的本體或任何德性無關係，則造物者，必是無所專事的，一切有始者的發生，必無需乎創始者，這是不可能的；倘若與真主的本體或任何德性有關係，則其存在與真主的本體或德性有關係者，必是無始的，則世界是無始的，這是不合理的；或不必是無始的，那麼，就讓造化是無始的，而與造化有關係的所造者是有始的罷！

有人說：主張所造者的存在與造化有關係，便是主張所造者是有始的。因為無始者，是其存在與他物無關係的；有始者，是其存在與他物有關係的。這些話，尙待考究。因為這種解釋，是希臘哲學家所主張的本來無始者和本來有始者的意義。至於教義學家的主張，則有始者，是其存在有發端的，換言之，是先無而後有的；無始者，是與此相反的。照這樣說來，僅僅所造者與他物的關係，不能證明所造者必定是有始的。因為所造者，或許是需求他物的，是由他物發出的，是因他物的永恆而永恆的，如希臘哲學家所稱爲無始的可有者，例如物質。誠然，當我們以一個無需乎世界的有始性的證據，證明世界是由造物者隨意地發出的，不是機械地發出的，則主張所造者的存在與真主有自關係，便是主張所造者是有始的。

因此，有人說者明言「世界萬物」，便是駁斥主張物質的無始者；否則，希臘哲學家所謂物質的無始，是說物質不是先無而後有的，並不是說物質不是因他物而有的。

總之，我們不承認：沒有所造者的存在時，造化是不可想像的。我們亦不承認：造化與所造者的關係，如打與所打者的關係一樣。因爲「打」是一種相對的德性，沒有兩相對者，能打着與所打者，便不能想像「打」的意義；造化是一種絕對的德性，那種德性，便是使不存在者先無而後有的那種關係的原因，却不是那種關係的自身。假若那種德性就

是那種關係的自身，如一般長老所說着樣，那麼，主張沒有所造者，而那種德性亦能實在，便是強辯，便是否認必然的事理，不可以下述的理論解釋之：「打」是一種不能存在的偶性，故所打者不能不與「打」同時存在，以便「打」與所打者發生關係，而痛苦達到他；假若所打者不存在，則「打」亦必不存在。這與真主的造化不同，因為真主的造化，是無始的，必是永恆的，必存至所造者實在的時候。

我們正統派，主張造化不是所造者。

一則，因為作為與所為者，必是不相同的，如「打」與所打者，「吃」與所吃者，必是不相同的。再則，因為：

(1) 造化假若就是所造者，則所造者，必是自造的。因為所造者因造化而成就，那造化便是它自己，它便是因自己而成就的，這就是說他是自造的。所造者既是自造的，它便是無始的，便是無需乎造物者的，這是不可能的。

(2) 造化假若就是所造者，則造物者與世界必無關係，不過造物者先世界而存在，且能造世界，但對於世界，並無造作和作用。因為世界是自造的，造物者既與世界無關係，則造物者，未必是能造者，而世界未必是所造者，我們就不可以說真主是世界的創造者，這是荒謬的。

(3) 造化假若就是所造者，則真主必不是萬物的造化者，因為造化者便是具有造化的德性者，此外別無意義；造化如果就是所造者，便不是真主所具的德性。

(4) 造化假若就是所造者，我們必定可以說：這石頭的「黑」之創造者，是黑的，這石頭是「黑」的創造者。因為「黑的」和「創造者」，是具有「黑」和「創造」的德性者，此外別無意義；現在「黑」和「創造」是一種德性，其質地同是一個黑石頭。

上述的這些理由，都足證作為與所為是不同的，但聰明的讀者，應該沉思這些理論，切莫將荒謬絕倫的主張，歸之於極深研幾的教義學者，他應該為這種學說找出一個論點，可以為一般學者爭論的餘地。因為凡主張造化便是所造的人，其目的都是說：作為者作一件事的時候，只有作為者與所作的事，至於所謂造化、創作等意義，只是一種抽象的事理，只可以意會，不遑是作為者與所為者的關係，並非實際上果有作為，與所為者截然不同，以致推出那些不可能的結論來；這好像說：實在，便是實際上的本質，換言之，不是實際上本質有一個存在，而其德性——所謂「實在」者——又另有一個存在，故二者相合，如質地與偶性相合樣。本質存在的時候，其存在與實在，同為一物，但在理性中，各不相同，換言之，理性可含實在而論本質，亦可含本質而論實在。故欲駁斥「造化即所造者」之說類，證實萬物之由造物者發出，有賴於一種附於真主之本體的絕對的德性，與能力和意志

不相同

徹底地研究起來，能力在所能者實在的時候，依照意志而與所能者發生關係，那種關係，就能力而言，稱為肯定，就有能力者而言，稱為創造、造化等。那種關係的本質，是造物者的本體，其能力，在所能者存在的時候，與所能者的實在發生關係，然後各種特殊的作爲，（如給養、賦形、致生、致死等無窮的作爲，）依各種所能者的特性而實現。至於說那些作爲中的每種作爲，是一種絕對的，無始的德性，則河外地（註一）的學者，沒有主張此說的。依照此說，無始者雖非互異的，但變成很多的。最近於真理的，是河外地的一般研究家的主義，他們說：那些作爲，都歸根於造化；造化與生活發生關係，便稱爲致生；與死亡發生關係，便稱爲致死；與形像發生關係，便稱爲賦形；與生計發生關係，便稱爲給養。……致生、致死、賦形、給養，都是造化；但因各種關係的特性，而有這些特殊的名稱。

第一〇節 意志

意志，是真主的一種無始的德性，附於他的本體。

著者已說過意志是真主的一種德性，現在又重述一遍，其目的在反復丁寧、證實，以確定真主有一種無始的德性，可以決定一切可能之物在某種狀態之下，而不在別的狀態之

下，在某時發生，而不在別的時候發生，不像希臘哲學家所說：眞主是機械的，不是有意志的；亦不像南查爾源所說：眞主是有意志的，他的意志，便是他的本體；亦不像穆爾太齊賴源所說：眞主是有意志的，他的意志，是有始的，但無著落；亦不像康拉姆源所說：眞主的意志，是有始的，但附於他的本體。

意志，是眞主的一種無始的德性，附於他的本體，關於此點的證據，是古蘭經的許多節文，明言眞主有意志的德性。任何物的德性，必附於其本體，而有始者，不能附於眞主的本體；故眞主的德性，是無始的，是附於其本體的。又世界的秩序與和協，足證其創造者是全能的，是自由的。世界的有始性，亦足證其創造者是全能的，是自由的。因爲假若世界的造化者是機械的，則世界必是無始的；因爲有因必有果，而且因果是相連的。

(註一)譯者按：阿拉伯人稱阿姆河以北的地方爲河外地 (Ma-Wara al-Nahr)，就是中央亞細亞的地方，那些地方的居民，都信奉回教，在那裏，產生過許多著名的回教學者，他們自成一派；習慣上，稱他們爲河外地的學者。

第五章 眼見真主

第一節 眼見真主的可能性

眼見真主，就理性而論，是可能的，就經典而論是必然的，因為經典中有信士在後世必見真主的證據。

「眼見」某物體，是那物體對肉眼完全顯露出來，換言之，以視覺認知那物體的本來面目。那是因為我們先注視滿月，然後合目而想像之，則月的印象，雖在腦中，但注視滿月時所得的印象更完全，我們注視滿月時所得的特殊狀態，便是眼見。

「就理性而論是可能的」，就是說當理性卓然獨立時，它不判斷眼見真主是不可能的，只須沒有證據證明那是不可能的，何況那本來是不可能的。這個道理是必然的；誰主張眼見真主是不可能的事，誰應負說明的責任。崇真派（正統派）從兩方面推證眼見真主是可能的：一方面是就理性而論，一方面是就經典而論。

（1）就理性而論，我們斷言一切物體和偶性都是可見的，因為我們能用眼區別這種物（如人）和那種物（如馬），這種性（如黑）和那種性（如白）。共同的判斷，必有共同的原因；這共同的原因，或是實有，或是有始，或是可有，此外造物者與所造物間，再沒有共同的原因了。「有始」的意義，是先「無」而後「有」；「可有」的意義，是「有

「與「無」都不是必然的。足證「有始」和「可有」，都涵着「無」的成分。「無」不得爲原因，故惟「實有」可以爲造物者與所造物間共同的原因。所造物，因爲是實有的，故可以眼見；造物者既是實有的，當然亦可以眼見；除非說可有者有一體可以眼見的特性，必有者有一種不可以眼見的特性；但根本不是那樣的。一切聲音、滋味、氣味，都是實有的，故亦可以眼見；其所以不可見者，由於真主未依慣例而爲人創造眼見這些事物的能力，並非因爲這些事物是不可以眼見的。

有人駁斥實有可以爲造物者與所造物間共同的原因之說，以爲「可以」二字，表示無礙，故是虛無的，凡是虛無的，都不需原因。即使我們承認「可以」二字是實有的，但一種事物有時可有各種原因，例如熱，可因日而生，亦可因火而生，（亦可因電而生，亦可因摩擦而生，）故眼見不需共同的原因。即使我們承認眼見需要共同的原因，但虛無者只可以爲虛無者的原因。即使我們承認虛無者不可以爲虛無者的原因，但我們不承認實有是造物者與所造物的共同的原因，因爲各物的實有，便是它的本體。

有人答覆說：所謂眼見的原因，乃指眼見所關者，和可以眼見者而言，這當然是實有的，並且不可以是物體或偶性的特色，因爲我們初見遠處有一個形像時，只認知那是一個實有的，而不知道那個實有的有什麼物質的或偶性的特色，也不知道究竟是人，還是馬。

我們既見那個形像後，再看一看，我們或許能辨別那個形像所具的物質和偶性，或許不能辨別。故眼見所關者，是萬物都有本質，這就是所謂實有，這本質的共同，是必然的。

這個答覆，應當加以考究，因為眼見所關者亦可以是實體，和附於實體的各種偶性，而不論物體或偶性的特色。

(2) 就經典而論，可分兩點：(甲) 母撒聖人曾要求見主說：「我的化育主呀！求你昭示我你的本體，使我看見你。」(古蘭七：一四三) 假若見主不是可能的，則母撒聖人的要求，必是無知，或是輕浮，或是要求不可能的事。(乙) 真主以山岳的鑢靜為眼見的條件，這本來是一件可能的事；以可能的事為條件者，也是可能的事；因為以甲事為乙事的條件，意思是敘述甲事發生時，乙事才發生。至於不可能的事，則無論如何假定，總是不會發生的。

有人以種種理由駁斥這兩點，最堅強的是：(甲) 母撒聖人的要求，是為他的宗族，因為他們說：「母撒呀！我們絕不信，直至我們親眼看見安拉。」(古蘭二：五五) 故他要求見主，以便他們也知道那是不可可能的。(乙) 我們不承認那條件是可能的，因為山岳在運動時鑢靜是不可可能的。

有人答覆說：(甲) 這是違背古蘭經顯著的意義的，母撒聖人無需那樣做。何況母撒

聖人的宗族，如果是歸信他的，那麼，只須他說：兒主是不可能的，就夠了，何必要來呢？如果他們不是歸信他的，那麼，他雖報告他們真主說了那是不可能的，他們也不相信他的話是誠實的。無論如何，他的要求總是徒勞的。（乙）山岳在運動的狀態之下，鎮靜是可能的，只須以靜止代替運動便够了。不可能的事，只是運動與靜止，同時發生。

「就經典而論是必然的」，經典中有證據可以證明信士兒主是必然的。

（1）天經：「在那日，許多臉，是光華的，是注視着他們的化育主的」。（七五：

二二，二三）

（2）聖訓：「你們將見你們的化育主，猶如你們見滿月樣。」這是著名的聖訓，傳述者，是聖門的二十一位大弟子。

（3）僉議：回教的權威，一致承認眼見真主將發生於後世，又承認凡關於眼見真主的明文，都當照顯著的意義解釋之。

第二節 信士怎樣眼見真主

後來，反對派的學說出現，他們的疑惑和解釋，散佈各方：他們的疑惑，有關於理性的，有關於經典的。

(一) 他們關於理性的疑惑，是眼見須以下列各點為條件：(1) 所見者，須在前方，且與能見者相對；(2) 能見者與所見者間，須有相當的距離，不得太近，亦不得太遠；(3) 能見者與所見者之間，須有光線為媒介。這些對於真主都是不可能的。

我們的答覆是：這些條件不是必須的，故著者說：

但信士見真主，不在任何地方，或相對的方向，亦無需乎光線的相接，和見主者與真主間有相當的距離。

據形而下者以推求形而上者，那是不合理的。

有人說：真主見我們，既無需條件，則我們見真主，亦無需條件。這話尚待考究，因為我們所討論的，是能否以視覺見真主。

倘若有人說：假若視覺健全時真主是可見的，則真主在今世必是可見的；否則，我們必定可以不見面前的高山，那是詭辯。我們說：這必然性，是不能成立的，因為據我們正統派的主張，眼見是由於真主的造化；條件具備時，眼見不是必然的。

(二) 他們關於經典的疑惑是：「衆目不能見他」。(古蘭六：一〇三)

我們的答覆是：我們雖承認「衆目不能見他」，是昭顯著的意義解釋的，但這明文，不能證明在今世和後世，在一切時間和一切狀態之下，「衆目不能見他」。

有人以這明文證明見主是可能的，因為假若見主是不可能的，那麼，我們必不以不能見主爲讚詞，例如虛無的東西，我們不以不能見它爲讚詞，因為眼見虛無是不可能的。可以眼見者，因隱於吐殿的帷幕中，故不得見，這才是值得讚揚的。倘若我們說：「衆目不能見他」，見字當作「洞鑿」解，則這明文不惟可以證明見主是可能的，並且可以證明見主是確實的。因為這明文的意義，是他雖是可見的，但因他超乎窮盡與界限之上，故不可以眼見他。

他們關於經典的疑惑，是凡與要求見主有關的明文，都附帶着非難的詞句。

我們的答覆是：真主的非難，是由於他們以要求見主要挾母撒聖人，不是由於見主是不可能的事；否則，母撒聖人必禁戒他們，例如他們要求母撒聖人爲他們設立許多偶像時，他曾說：「你們確是無知的民衆」。（古蘭七：一三八）這表示在今世見主是可能的，因爲聖門弟子曾爭論至聖在登霄之夜曾否見主？他們爭論見主這事曾發生否，足證見主是可能的。

至於在夢中見主，則相傳先賢多有在夢中曾見真主的，那是一種用心不用眼的見證。

第六章 前定與自由

第一節 前定

眞主是人類一切行爲的創造者，無論正信，迷信，服從，悖迷，一切都是由於眞主的意志、判斷、前定、劃分。

「眞主是人類一切行爲的創造者」，不像穆爾太齊賴派所說：人是自己的行爲創造者（穆爾太齊賴派的先輩，不願稱人爲自己的行爲的「創造者」；他們只說：人是自己的行爲的「創作者」和「創化者」。繼後，準巴伊和他的門徒們，以爲「創造者」，「創作者」，「創化者」，是同義的名詞，所指的都是能使事物無中生有地實現出來者，故他們大膽地稱人爲自己的行爲的創造者。正統派以下述的理由，證明眞主是人類一切行爲的創造者：

(1) 假若人是自己的行爲的創造者，他必知其行爲的詳細情形，因爲依照能力和意志而創造某事物者，非微知那事物的詳細情形不可。但人不知其作爲的詳細情形，例如：從這裏步行到那裏，其中包涵着許多居間的靜止，和許多快慢不同的運動，而步行者並不感覺到這種情形。這不是由於忽略；倘若有人問他，他亦不知道。這是關於他的最明顯的行爲，倘若你思考他的肢體在行路、取物、爭奪時的運動，以及他所需求的運動肌肉，伸縮神經等，那更是明顯的。

(2) 經典的明文，例如：古蘭經云：「安拉創造你們，和你們的行爲」。(三七：九六)又云：「安拉是萬物的創造者。」(三九：六二)。「萬物」，依理性的推測，專指一切可能的事物而言。又云：「能創造的，像不能創造的麼？」(一六：一七)這是以能創造頌揚真主，因爲真主之所以應受崇拜，乃由於他是能創造的。

我們不可以說：主張人是自己的行爲的創造者的，是以物配主的，不是認主獨一的。因爲我們說：以物配主的意思，是承認真主在必有的方面有同事，如拜火教徒的主張，或在應受崇拜的方面有同事，如崇拜偶像者的主張；穆爾太齊賴派，並不是那樣的。他們雖稱人爲其行爲的創造者，但承認人的資格，與真主的資格不相侔，因爲人需要真主所創造的因緣和工具。河外地的學者，過分地攻擊穆爾太齊賴派，關於這個問題的主張，而稱他們爲迷悞者，甚至說拜火教徒比他們更正確，因爲他們只確定真主有一個同事，而穆爾太齊賴派確定真主有無數的同事。

穆爾太齊賴派辯證他們的主張說：(1) 我們必能分別步行者的運動，和戰慄者的運動；我們知道前者是隨意的，後者是不隨意的。(2) 假若一切行爲，都是真主所創造的，那麼，人類可以不守禮教，不遵法律，不受褒貶，不被賞罰了，這顯然是不合理的。我們止統派的答覆是：你們的這種論斷，只足以駁斥宿命派(哲卜令衆派)，因爲他們主張

人類絕對沒有營謀和自由。至於我們，則承認人類是有營謀和自由的。（本章第二節中將有詳細的說明）

穆爾太齊賴派或許說：「假若真主是人類一切行為的創造者，則真主必是立正者、端坐者、吃喝者、奸淫者、盜竊者。……」這是大愚而特愚的，因為具某種德性者，是那種德性附於其本體者，不是創造那種德性者。難道他們不知道麼？真主是物體所具黑白等德性的創造者，但真主不具黑白等德性。

穆爾太齊賴派或許說：古蘭經云：「超絕哉安拉！他是最善於創造的。」（二三：一四）這足證創造者是多數的，但真主是最善於創造的。又云：「當時你曾用泥創造一個鳥的形狀。」（五：一一）這足證爾撒聖人是能創造的。「我們正統派的答覆是：這裏的「創造」，當作「預定」解。

「意志」（以拉德）與「意向」（賈盛萊），是兩個同義詞，上文已說過了。（參閱第四章第六節）

「判斷」，可指創造的命令而言。（古蘭經云：「當他欲造任何事物的時候，他的事情，只是對它說：『你有罷！』它便有了。」（三六：八二）

「前定」，是精緻的製作。

我們不可以說：假若迷信是真主所前定的，則喜悅迷信，必是應當的，因為喜悅真主

的前定，是應當的。這結論是不合理的，因為喜悅迷信，便是迷信。爲什麼不可以那樣說？因爲我們說：迷信是眞主所前定的，不是眞主的前定；我們所當喜悅的，是眞主的前定，不是眞主所前定的。

「劃分」，是派定每個所造者各具的特質，如美醜、利害，與包容每個所造者的時間和空間，以及每個所造者將受所應受的賞罰。

著者的宗旨，在於說明：眞主的意志和能力，是無所不包的，因爲上文已說過：宇宙萬物，都是真主所創造的，創造必需能力和意志，因爲眞主是不受強迫的。

倘若有人說：如果一切都是眞主所前定，所劃分的，則不信道者，是被迫而不信的，悖逆者，是被迫而悖逆的。他們既是被迫的，就不可以命令他們信道和服從。我們說：眞主意欲不信道者自由地不信，悖逆者自由地悖逆，故無所謂強迫；正如眞主知道不信道者，將自由地不信，悖逆者，將自由地悖逆，眞主未必以不可能者責令人。

穆爾太齊賴派否認眞主欲人犯罪與作惡，故他們說：「眞主欲不信道者信道，而不欲他不信道；欲悖逆者服從，而不欲他悖逆。」因爲他們說：「欲人作惡，是醜惡的，正如創造醜惡，是醜惡的一樣」。我們正統派反對此說，我們主張，營謀醜惡，和具醜惡的德性，才是醜惡的。

穆爾本齊賴派主張：人類的行爲，大半是違背真主的意志的。這是極惡劣的主張。相傳阿慕爾·伊本·歐白德（穆爾本齊賴派的領袖）曾說：「從來沒有一個人，像與我同舟的一個拜火教徒那樣折服我。我問那個拜火教徒：『你爲什麼不奉伊斯蘭教？』他說：『因爲真主不欲我奉伊斯蘭教，倘若他欲我奉伊斯蘭教，我便奉伊斯蘭教。』我說：『真主的確欲你奉伊斯蘭教，但惡魔不讓你奉伊斯蘭教。』他說：『我便歸順優勝的同事罷！』相傳法官阿卜杜·勒·占巴爾，（穆爾本齊賴派的長老），有一次去訪問薩希卜·伊本·二巴德，當時在座的，有易可斐拉伊尼教授（正統派的長老、那位法官，一見這位教授便說：「超絕哉不染邪惡者！」這位教授，立刻說：「超絕哉無不如意者！」」

穆爾本齊賴派信仰：真主必命其所欲者，必禁其所不欲者，故他們認不信道者的僭道，是真主所欲的，他的不償，是真主所不欲的。我們正統派說：真主有時命人做他所不欲人做的事，有時禁人做他所欲人做的事，那是因爲惟真主周知的許多義理和福利，或因爲真主是爲所欲爲，不受質問的。難道你不知道麼？主人要當衆表示其僕人的淨道時，命那僕人做值所不欲他做的事。正統派和穆爾本齊賴派，或許都引經據典，互相駁斥。但兩方面都可引解釋對者所援引的明文。

第二節 自由

人類有自由的行爲，人類因爲這些自由的行爲而應受賞罰；善行是真主所喜悅的，惡行不是他所喜悅的。

「人類有自由的行爲」，不像宿命派所說：人類絕對沒有行爲，人類的運動，等於無生物的運動；人類沒有關於行爲的能力、意志、自由。這是不合理的，因爲我們必能分別爭奪的運動，和戰慄的運動；我們必能知道前者是隨意的，後者是不隨意的。又因爲人類假若絕對沒有行爲，則人類可以不守禮教，不受賞罰，而一切必須免有意志的行爲，如禮拜、齋戒、書寫等，都不可依本義而歸於人類，不像生長，變黑等行爲樣。經典中許多斷然的明文，都否定這個結論，例如：古蘭經云：「這是因爲報酬他們的行爲。」（四六：一四）又云：「欲信者，教他信罷！欲不信者，教他莫信罷！」（一八：二九）

倘若有人說：你們既承認真主的知覺和意志，是無所不包的，則強迫斷定是必然的。因爲真主的知覺和意志，或與行爲的實在有關係，則行爲是必有的，或與行爲的虛無有關係，則行爲是必無的。行爲既是必有的，或必無的，則無所謂自由。我們說：真主知道人將自由地行爲，並意欲他自由地行爲，或知道人將自由地不行爲，並意欲他自由地不行爲，故無所謂疑難。

倘若有人說：當真主知道人將自由地行爲，並意欲他自由地行爲時，他的自由行爲，

變成必有的；當真主知道人將自由地不行爲，並意欲他自由地不行爲時，他的行爲變成必無的。這都是違背人的自由的。我們說：這是不能成立的，因爲真主依照人的自由而使他的行爲成爲必有的，或必無的，這適足以證實人有自由，而不足以反對人有自由。又真主的行爲，亦可以駁斥這個結論。

倘若有人說：人是自由的行爲者，就是說人是自由地創作其行爲者，除此外別無意義。但上文已說過：真主是獨自創造人類一切行爲的。我們都知道：一件所能的事，不得入在兩種獨立的能力之下。我們說：這個疑問，很有道理，無庸辯駁。但我們既以證據證實一切行爲的創造者是真主，不是人，又必然地確定人的能力和意志，與一部分的行爲（例如爭奪的運動）有關係，與一部分的行爲（例如戰慄的運動）無關係。我們爲脫離這個難關，必須主張真主是創造者，而人是營謀者。人運用其能力和意志於行爲，這是營謀；在人的營謀之後，真主創作行爲，這是創造。一件所能的事，可以入在兩種獨立的能力之下，但就不同的兩方面而論。故一件行爲，就創造方面而論，是真主所能的，就營謀方面而論，是人所能的。這點道理，是必需的。我們不能再加以申說，以證實人的行爲，不惟是真主所創造的，並且有人的能力和自由的成分。

先賢的教義學家，有許多關於創造和營謀的解釋，例如：（1）營謀是需求工具的，

而創造是無需乎工具的，（2）營謀是一種所能，發生於具能力者的本體，而創造是一種所能，不發生於具能力者的本體。（3）營謀是具能力者所不能單獨成事的，而創造是具能力者所能單獨成事的。

倘若有人說：穆爾太齊賴派主張人是自己的行爲的創造者，你們便說他們確定人是真主的同事，現在你們主張：一種行爲，既是真主所能的，又是人所不能的，這不是蹈穆爾太齊賴派的覆轍麼！我們正統派答覆說：同事是兩個人間做一件事，而各負一部分的職責，如鄉村中的合夥。如果有人主張人是自己的行爲的創造者，而造物者是其餘的偶性和物體的創造者，那便是確定人是真主的同事。如果就不同的兩方面而論，將一件事物歸真主和人，那不是確定人是真主的同事。例如田土，就創造方面而論，是真主的所有物，就收穫方面而論，是人的所有物。又如人的行爲，就創造方面而論，歸於真主，就營謀方面而論，歸於人。

倘若有人說：營謀醜惡，爲什麼是應受責罰的醜惡，而創造醜惡，不是醜惡呢？我們說：那是因爲我們已證實：造物者是睿智的，凡他所創造的，無一件不具應受讚頌的效果的，縱雖我們不能窺見那些效果。故我們斷言我們所認爲醜惡的行爲，其中或有許多義理和福利，例如創造毒蛇猛獸等。這與營謀者不同，因爲他有時做善事，有時做醜事，故我

們以他的犯法的醜惡的營謀爲應受責罰的醜惡。

「善行是真主所喜悅的。」「善行」，是在今世關乎褒揚，在後世關乎懲罰的行爲。最好是說：「善行」，是不關乎貶責和懲罰的行爲，以便這個界說，能包羅一切合法的行爲。「是真主所喜悅的」，就是真主所意欲，而不加以反對的。

「惡行不是他所喜悅的。」「惡行」，是在今世關乎貶責，在後世關乎懲罰的行爲。「不是他所喜悅的」，因爲真主對於惡行，曾加以反對，古蘭經云：「他不喜悅他的衆僕的不信。」（三九：七）

總之，真主的意志、意向、劃分、是關乎一切的；真主的喜悅、喜愛、命令、只關乎善行，而不關乎惡行。

第七章 人類的能力

第一節 能力與行爲

能力與行爲，是並存的；所謂能力者，是行爲所賴以發生的力量之本質。

「能力與行爲是並存的」；穆爾太齊賴派說：能力是先行爲而存在的。

「所謂能力者，是行爲所賴以發生的力量之本質。」這是指示：教義昭微的著者所說的話，他說：「能力是真主在動物中所造的一種偶性，動物藉此偶性而做盡各種自由的行爲。」

能力是行爲的原因，而多數的學者，以爲能力是行爲的條件，不是行爲的原因。總之，能力是在因緣和器具全備之後，在欲營謀行爲之際，真主所造的一種德性。倘若人欲行善，真主便造行善的能力；倘若人欲作惡，真主便造作惡的能力。因爲人是隨意運用其能力於善惡的，故人既作惡，便應受懲罰。因此，真主謹實不信道者說：「他們索能聽從，亦未觀察。」（古蘭一一：二〇）

能力既是一種偶性，在時間方面，能力就應當與行爲相連，不能先行爲而存在；否則，行爲發生時，必無任何能力，因爲上文已說：偶性是不能常存的。（參閱第四章第五節）

倘若有人說：假若偶性的存在，是不可能的；那麼，同樣的偶性的新陳代謝，是可能的，毫無爭論，怎能說：「行爲發生時，必無任何能力」呢？我們說：當行爲所賴以發生的能力是最初發生的能力的時候，我們主張行爲發生時必無能力。當你們以那能力爲與行爲相連的新生的能力的時候，你們已承認行爲所賴以發生的能力，必與行爲相連。倘若你們主張在那能力之前，必有相同的許多能力，以免那行爲是賴最初發生的能力而發生的，那麼，你們應該加以說明。

有人答覆說：假若我們假定最初發生的能力繼續存在，至於行爲發生的時候，或由於相同的能力的新生，或由於偶性的常存。倘若他們主張能力初生時行爲可賴以發生，則他們已放棄他們的主義，因爲他們承認行爲可與能力相連。倘若他們主張那是不可可能的，則他們的主張，必是武斷的，必是主張兩等量無故不相等，因爲那能力是未曾變更的，其中未曾發生任何意義，並且因爲那對於偶性是不可可能的。爲什麼在第二種情形之下，行爲因那能力而變成必然的，而在第一種情形之下，是不可可能的呢？

這個答覆，應該加以考究。因爲主張能力在行爲之前者，並不主張能力與行爲，在時間方面，彼此相連是不可能的。他們亦不主張每一行爲，必賴先自身而存在的一種能力才

會發生，故在具備一切條件的能力發時生，行爲不能發生。又因爲行爲在第一種情形之下，可以因條件不全，或有障礙，故不能發生；在第二種情形之下，因條件完全，故必然發生。那能力在兩種情形之下，同爲能爲者所具的德性。因此，有人主張能力有兩解：若謂能力是具備一切有效的條件的力量，則能力是與行爲並存的；若謂能力是肌肉的力量，則能力是在行爲之前的。至於偶性的不能常存，則基於這幾個不易說明的前提：（1）每物的存在，是在那物的本體之外的一件確實的事物。（2）偶性不能附於偶性。（3）兩件偶性，不能附於一個質地。

主張能力在行爲之前者的證據是：先有真主的命令，然後才有人類的行爲，因爲真主命令不償道者應當信道，不禮拜時者在禮拜的間到來時應當禮拜，假若在真主發佈命令時人類沒有能力，便是以人所不能者命人，這是不合理的。著者爲答覆這個推理，說：

能力這個名詞，適用於因緣、器具、肢體等的健全。

例如古蘭經云：「乘人凡能達到房屋者，都應當爲安拉而朝覲之。」（三：九七）

倘若有人說：能力是受命者的德性，而因緣和器具，並非受命者的德性，怎能以因緣和器具的健全來解釋能力呢？我們說：所謂因緣和器具的健全，乃指受命者的因緣和器具的健全而言；受命者不但須具備能力，並且須具備健全的因緣和器具。應受命與否，只問他是否具備健全的因緣和器具，不問他是否具備行爲賴以發生的力量之本質。

所謂無能，若指不具備行爲所賴以發生的力量之本質而言，則我們不承認以人所不能者命人是不合理的；若指不具備健全的因緣和器具而言，則我們不承認在真主發佈命令時人類沒有能力，便是以人所不能者命人，因爲在行爲之前，雖無行爲所賴以發生的力量之本質，可有健全的因緣和器具。

有人這樣答覆主張能力在行爲之前者的證據：據教長艾卜·哈尼法的解釋，能力是適合於兩種相反的行爲的，故用於不信道的能力，就是用於信道的能力，二者的差別，只在關係方面。但關係方面的差別，不足以使能力的自身發生差別。故不信道者，能遵命而信道，但能自由地將那能力用於不信道，而不用於信道，故應受譴責和懲罰。

這個答覆，顯然是承認能力是在行爲之前的。因爲在不信道時與信道相關的能力，必是在信道之前存在的。倘若有人又答覆說：能力雖適合於相反的兩種行爲，但能力與相反的兩種行爲之一相關時，只與那種行爲並存。故必與行爲相連者，是與行爲相關的能力；必與不爲相連者，是與不爲相關的能力。至於能力的自身，或許先行爲而存在，且與相反的兩種行爲相關。我們說：這是不會引起爭論的，所以這個答覆，等於廢話。

第二節 能力與責成

人力所不能者，不受責成。

不可能的事，無論是本來不可能的，如集合兩種相反的偶性（例如動與靜），或是本來可能，而爲人所不能的，如創造生物，人類都不受責成。至於真主知其相反或欲其相反者，如不信道者的信道，違抗者的服從，雖是不可能的，但真主以這種行爲命人，這是毫無爭論的。因爲這種行爲，本來是人力所能的。

「人力所不能者，不受責成」，這是一般學者所一致承認的。因爲古蘭經云：「安拉只以各人所能勝任者責成他。」（二：二八六）真主對衆天神說：「你們把這些東西的名稱告訴我罷！」（古蘭二：三一）這個命令，是爲挫折而發的，不是責爲成而發的。古蘭經云：「我們的化育主呀！莫使我們負擔我們所不勝任的。」（二：二八六）所謂「莫使我們負擔」者，非指責成而言，乃指受障礙而言。他們所爭論的，是可否以人力所不能者責成人。穆爾太齊賴派主張那是不可以的，因爲那是理性認爲醜惡的。艾施爾里以爲那是可以的，因爲凡真主所作的事，都是優美的。或許有人以古蘭經的明文「安拉只以各人所能勝任者責成他。」（二：二八六）證明不可以人所不能者責成人。他可以說：假若那是可能的，則假定其發生必不至於引起不可能的事。但以人力所不能者責成人，假若發生，則真主的言語，必是謊言，這是不可能的。這一點可以說明：凡真主的知覺，或意志，或選擇與其不發生有關者，其發生是不可能的。這一點，是可以這樣解決的：我們不承認凡本

來可能的事，雖假定其發生，亦未必引起任何一件不可能的事。這是必然的，假若本來可能的事，不因他物而變成不可能的；否則，假定本來可能的事發生，可以因他物而引起一件不可能的事，例如：真主既以其能力和選擇創造世界，則世界的不存在，本來是可能的；但假定其不存在，必引起一件不可能的事！有因而無果，這是不可能的。總之，本來可有的事，就其本體而論，雖假定其發生，未必引起一件不可能的事；但就他物而論，則我們不承認那假定不至於引起一件不可能的事。

第八章 人類的行爲與真主的創造。

隨人的打擊而生於被打擊者的痛苦，隨人的破壞而生於玻璃杯的碎裂，及與此類似者，都是真主所創造的，人類未曾參與其創造的工作。

著者所以說「隨人的打擊」和「隨人的破壞」者，因為要這樣才會引起人類對於此種現象有無作用的爭論。

「與此類似者」，如隨人的殺害而生於被殺害者的死亡。

「都是真主所創造的」，因為上文已說過：創造者只有安拉，一切可有的事物，都是直接依賴他的。穆爾太齊賴派，既以一部分的行爲歸安拉，以外的事物，故主張由行爲者直接發出的行爲，是以直接發出的；由行爲者間接發出的行爲，是以相因發出的。相因發的意義，是行爲者的一種行爲，必然地引起別一種行爲來，如手的運動，必然地引起鑰匙的運動，故痛苦是由打擊生出的，碎裂是由破壞生出的，並非安拉所造的。我們正統派以爲一切都是安拉所造的，在創造方面，人沒有任何作用。

最好是莫說「在創造方面」，因為他們所謂的相因而生者，其中絕無人的作用。至於創造方面，則因人絕不能創造相因而生者；至於營謀方面，則因人不能營謀那不附於營謀

的能力的貢獻者。因此人不能阻止相因而生者的成就，這與自由的行為完全不

被殺害者，是因其壽盡而死亡的。

這就是說：被殺害者，是在前定的死期死亡的，不像一部分的穆爾太齊賴派所說，真主曾斷絕被殺害者的壽限。

我們正統派的證據是：(1)真主曾照自己的知覺，而判定各人的壽限，毫無猶豫。(2)古蘭經云：「當他們的大限降臨的時候，他們不能耽延一霎時；當其未降臨的時候，他們亦不能提前一霎時。」(一〇：四九)

穆爾太齊賴派的證據是：(1)有許多聖訓，說一部分的善功，可以增加壽數。(2)假若被殺害者是因壽限而死的，則殺害者不應受今世的譴責，和後世的刑罰，假殺時不該贖罪，假殺時不該抵命，因為被殺害者的死亡，既不由於他的創造，又不由於他的營謀。我們正統派答覆說：(1)真主知道假若他不行這件善功，他只得活四十歲，但真主知道他將行這件善功，而他得活七十歲，所以說這件善功使他多活三十歲，因為真主知道假若沒有這件善功，他不會多得活三十歲。(2)殺害者所應受的懲罰和抵償，是一種宗教儀式，因為他違犯真主的戒律，並營謀一種行為，真主依其慣例，在那種行為之後，創造死亡，因為殺害雖非殺害者的創造，却是他所營謀的行為。

死亡是屍體所具的，是真主所造的。

「是真主所創造的」，無論在創造方面，或管謀方面，其中沒有人的任何作用。這是基於「死亡是一件實在的事物」的主張，因為古蘭經云：「他曾創造死生。」（六七：二）大多數的學者，主張死亡是不實在的，創造死亡的意義，是預定死亡。

壽限是一個。

「壽限是二個」，不像穆爾太齊賴派的凱爾畢所說，被殺害者，有兩個壽限：一個是殺害，一個是死亡。假若他不被殺害，必活到壽終正寢的時候；亦不像希臘哲學家所說，動物有一個自然的壽限，就是因天賦的水分枯竭，和天賦的體溫熄滅而死亡的時候，又有許多中斷的壽限，以所遭的災害和疾病為準則。

第九章 正統派的信條

第一節 給養與違法的食物

違法的食物是給養。

因爲凡真主送給動物吃的，都稱爲給養，故給養有合法的，有違法的。這個解釋，勝於說：「給養是動物所賴以滋養的食物，」因爲這個解釋中不提及真主與給養的關係，其實，這個關係在給養的意義中是重要的。

穆爾太齊賴派主張違法的食物不是給養，因爲他們有時說：「給養是各人所食的自己所有的食物。」有時又說：「給養是各人所得享受的食物。」照這樣說來，給養只是合法的。但依第一種解釋，則動物所食者不是給養，又依這兩種解釋，則畢生食違法的食物者，絕未享受真主的給養，但古蘭經云：「凡在地面上的動物，其給養都由安拉担任之。」（一一：六）這種爭論，是基於：（一）給養的意義中，真主的關係是重要的。（二）惟有真主是給養者。（三）食違法的食物者，應受譴責和懲罰。（四）凡由真主供給者，不是醜惡的；享享之者不應受譴責和懲罰。我們正統派的答覆是：食違法的食物者，因自願地違犯戒律，故應受譴責和懲罰。

各人盡食其分內的給養，無論是合法的，或違法的。某人不食其分內的給養，或他人食其分內的給養，這是不可思議的。

「無論是合法的或違法的」，因為這兩種都可用以滋養。

「某人不得食之。」
「某人不得食其分內的給養，……」因為真主預定作某人的給養者，那人必盡食之，而他人不得食之。

第二節 真主與最有益的事

於人最有益的事，不是真主所當爲的。

否則：(1)真主必不創造在今世和後世受苦難的貧乏的不信道者；(2)真主雖引導世人，而難以各種恩惠，亦無恩義之可言，且不應受世人的感謝，因為那是盡他自己的義務；(3)真主對於至聖的恩義，並不超過對艾卜·哲海里的恩義，因為真主對每個人只做了於他最有益的事；(4)向真主祈禱護佑，默助，消災，增福，都無意義，因為真主所未做的，都是於人有害的，都是真主所不宜做的；(5)就人類的利益來說，真主已仁至義盡，無能爲力了。以我的壽數盟誓，穆爾太齊賴派的這種學說(真主應作於人最有益的事)，和

其他的許多學說，其悖謬昭然若揭，不勝枚舉。他們對於形而上學，沒有徹底的研究，且好以形而下者去比形而上者，故有此類荒謬的學說。他們關於這種學說的最大理由是：真主不做於人類最有益的事，那是吝嗇和愚蠢。我們答覆說：有許多斷然的證據，已證明真主的慈惠、仁愛、智慧、明達；他不作於人類最有益的事，那種是公平和智慧。但願我知道「真主當作某事」這句話，究竟作何解釋？因為「當作」二字的意義不是說：不作便應受譴責和懲罰，這是明顯的；也不是說：那行為由真主必然地發出，不能舍棄，因為金葉便引起一件不可能的事，如愚蠢、或無知、或兒戲、或吝嗇，……；因為那是否認真主意志自由的原理，也是傾向缺點顯著的哲學。

第三節 墳中的情形

全體不信道者和一部分信道而悖逆者在墳中受刑，與信道而順服者在墳中受恩（都是依照真主的知覺和意志的），孟克爾和奈克爾的審問：這三件都是依經典的證據而確定的。

著者說：「一部分信道而悖逆者，」因為有一部分信道而悖逆者，真主不欲懲罰他們，故他們不受懲罰。

著者說：「信道而順服者在墳中受恩，」這是更適當的。一般教義學書，只確定墳中的刑罰，而不確定墳中的恩典，因為關於墳中的刑罰的明文，為數更多，而在墳中的，大半是不信道的和悖逆的，故提及墳中的刑罰，是更相宜的。

「孟克爾和奈克爾」，是兩個天神的姓名，每有死人入墳，他倆便進墳來問他：誰是他的化育主？什麼是他的宗教？誰是他的先知。艾卜·叔查爾說：兒童是受審問的。

「都是偽經典的明文而確定的」，因為這些都是誠實的先知所報告的可能的事實。古爾經云：「他們朝夕遭受火刑，復活時降臨之日，或者將說：你們使斐爾奧的宗族入於最嚴的刑罰中罷！」（四〇：四六）又云：「他們只因自己的罪惡而被沉淪，遂墮入火窟，故他們未獲得援助者以抵禦安拉。」（七一：二五）至聖說：「你們當謹防小便，因為墳中的刑罰，大半由於小便。」又說：「安拉在今世和後世以確實的言辭安定信道者。」（古蘭）四二七）這啓示是關於墳中的刑罰的。或者將對死人說：「誰是你的化育主？什麼是你的宗教？誰是你的先知？」他將說：「我的化育主是安拉，我的宗教是伊斯蘭，我的先知是穆罕默德。」又說：「當死人被放在墳中時，有兩個監視眼睛的黑天神，將到他的前來：一個叫做孟克爾，一個叫做奈克爾……」又說：「墳墓是天堂中許多園圃的一個園圃，或是地獄中許多火坑的一個火坑。」總之，關於這三件事和後世的各種情形的聖訓，縱雖都是個

人的傳述，但其意義已達到連續的傳述的程度。

一部分的穆爾太齊賴派和賴瓦斐德派，否認墳中的刑罰，因為死人是無生機人，無知覺的，故懲罰死人，是不可能的。我們的答覆是：真主可以在死人的周身，或一部分的肢體造化一種生命，適足以感覺痛苦或愉快。這不必使精神復返於屍體，也不必使屍體能運動，或見屍體上有刑罰的痕跡。故溺死於水中的，為野獸所食的，吊死於空中的，都要受刑，縱雖我們未曾窺見那刑罰。凡觀察真主的化工之妙意匠之奇者，對於此類事，休但不認為是不可能的，並且不認為是怪誕的。

墳中的情形，介乎今世與後世之間，故著者將墳中的情形特別提出來，然後才解釋復活是真實的，並詳述關於後世的許多事物。那些事物，都是誠實的先知所報告的，都是天經和聖訓所明言的許多可能的事物，所以都是確定的。著者明言每一件都是真實的，以示鄭重。

第四節 復活

復活是真實的。

「復活」是真主集合屍體元始的各部分，而使精神復返於肉體，然後使他們由墳中出

來

「復活是真實的」，因為古蘭經云：「初次創造他的，將復活他。」（三六：七九）又云：「然後，你們在復活日的確要被復活。」（二三：一六）此外，還有許多斷然的明文，都足證肉體的復活。

希臘哲學家否認復活，因為使虛無的東西還原，是不可能的。他們沒有可靠的證據，可以證明他們的理由是充足的；何況他們的主張，不是以妨害我們的宗旨。因為我們所謂的復活，是真主將集合屍體元始的各部分，而使精神復返於肉體；無論稱呼這種工作為使虛無的東西還原，或不稱呼。我們藉此可以答覆他們的這個疑問，他們說：假若某甲將某乙完全吃掉，而某乙變成某甲的一部分，那麼，某乙的各部分，將來怎樣被復活呢？如果復活成甲乙兩人，那是不可能的。如果只復活成某甲或某乙，則某乙或某甲的各部分被復活，因為還原的，是畢生存在的那些元始的部分。至於某甲所吃的各部分，已變成某甲身上附屬的部分，而非元始的部分。

倘若有人說：這是主張輪迴（托生），因為第二個肉體不是第一個肉體，因為聖訓中說：樂園中人，是光滑的，無鬚鬚的；火獄中人，牙齒像吳侯德山一樣。因此有人說：任何宗教中，都有輪迴的觀念。我們說：第二個肉體，不是用第一個肉體元始的各部分造成

的，才可以稱爲輪迴；否則，便是名詞之爭。沒有任何證據，可以證明使精神復返於這樣的肉體是不可能的，却有許多證據，可以證明那是真實的，無論稱那爲輪迴，或不稱呼。（參考拙譯回教真相，商務印書館第一版頁一九二至一九八）

第五節 天平

稱功過是真實的。

因爲古蘭經云：「稱功過，在那日是真實的。」（七：八）天平是用來認識工作的分量的，我們的理性，不能認知天平的究竟。

穆爾太齊賴派否認稱功過，因爲：（1）功過是許多偶性，倘若使功過再現是可能的，稱功過也是不可能的。（2）功過是眞主所知的，故稱功過是無謂的。我們的答覆是：（1）聖訓中已提及稱來世稱的是功過簿，故無難題。（2）假定承認眞主的一切行爲都是有宗旨的，那麼，稱功過或許是具有我們所不能窺見的一種義理的，我們不能窺見那種義理，不足以證明那是無謂的。

第六節 功過簿

功過簿是真實的。

表義學 大綱

功過簿，是用來記錄人類的善行和惡行的，將來要遞在信道者的右手中，遞在不信道者的左手中，或由他們的背後遞給他們。

「功過簿是真實的」，因為古蘭經云：「在復活日，我要爲他取出一本簿子，他將發見它是展開的。」（二七：一二）又云：「至於用右手接受其功過簿的，將受簡易的稽核，而欣然地返於他的家屬。至於由背後接受其功過簿的，將叫苦連天，並入於烈火之中。」（八四：七一—七二）

著者不提及稽核，是因為他以爲只須提及功過簿便夠了。

穆爾太齊賴派否認功過簿，他們說：人類的功過，是真主所知的，故記錄功過是無謂的。我們對於這問題的答覆，與對於稱功過的問題的答覆是一樣的。

第七節 審問

審問是真實的。

因爲至聖說：「真主將親近信士，而加以庇護，並對他說：『你認識某件罪惡麼？你認識某件罪惡麼？』」他說：「是的，我的化育主呀！」真主要使他招認他所犯的一切罪惡，而感覺自己是罪不容誅的，然後真主說：「我在塵世曾替你遮藏這些罪惡，現在我赦宥

你了。」然後，他接受他的善功的簿子。至於不信者和僞信者，則或者將當衆宣佈他們的罪狀，說：「這些人，曾誣譏他們的化育主。誠然，真主的棄絕是加於不義者的。」

第八節 天池

天池是真實的。

因爲古蘭經云：「我確已賜你多福。」（一〇八：一）至聖說：「多福（考賽爾）是樂園中的一道河，我的化育主，曾將它應許我。」他又說：「我的池子的周圍，有一個月亮的路程；它的四角，是相等的；池中的水，比乳汁還白，比麝香還香；池邊的水壺，比天上的星宿還多。曾飲過那水的人，永不會口渴。」關於此類的聖訓，是很多的。

第九節 天橋

天橋是真實的。

天橋是架在火窟上空的一座橋，比頭髮還細，比劍刃還利。升入樂園的，將由那座橋上過去；墮入火窟的，將在那座橋上失足。

穆爾太齊賴派大半否認天橋，因爲從天橋上通過，是不可能的；即使是可能的，那是

對信士們的懲罰。我們的答覆是：眞主是全能的，他能使那變成可能的事，能使那對信士們變成容易的事，所以他們中有像閃電樣過去的，有像飄風樣過去的，有像走馬樣過去的，……聖訓中有詳細的說明。

第 一〇 節 樂園和火窟

樂園是眞實的，火窟也是眞實的。

因爲天經和聖訓中關於說明樂園和火窟的明文，是彰明較著，不勝枚舉的。

否認者的論據是：古爾經描寫樂園，說它的廣闊像天地樣，這在四行（風、火、水、土）的世界上是不可能的，在天體的世界，或其他的世界上也不可能的。因爲如果有那樣的樂園，則天體的世界，必是可破可合的，那是不合理的。我們說：這種理論，是基於你們的謬妄的原則，我們已加以駁斥了。

樂園和火窟，現在是造就的，是實在的。

穆爾太齊賴派大半說：樂園和火窟，是在果報日才被創造的。我們的證據是：古爾經中關於阿丹（亞當）和哈瑪（夏娃）居住樂園的故事，和關於樂園和火窟也預備停當的財

文。例如：「你們當防備已爲不信者預備的火窟。」（三：一三二）「你們當競向從你們的化育主發出的赦宥，和那與天地同寬的，已爲敬畏者預備的樂園。」（三：一三三）因爲我們沒有含棄明文的顯著的意義的必要。倘若有人說：古蘭經中有時用未來式的動詞，足證樂園和火窟尙未造就，例如：「那是後世的住宅，我用以報答那不願在世間高傲，也不願作亂的。」（二八：八三）我們說：那個未來式的動詞，可以表示現在和繼續。假若我們承認那是表示未來的動詞，那麼，阿丹和哈娣居住樂園的故事，安然存在，還沒有什麼明文足以抵制它哩。

否認者說：假若樂園和火窟是實在的，則樂園中的食物，必是不可毀滅的，因爲古蘭經云：「其中的果實，是常住的。」（一三：三五）但那必然的結果，是不可能的。因爲古蘭經云：「除安拉外，你莫呼籲別的任何主宰；除他外，絕無應受崇拜的；除他的本體外，萬物都要毀滅。」（二八：八八）我們說：樂園中的食物，不能常住，這是顯然的。古蘭經中所謂的「常住」，是說各種果實，是取之不盡，用之不竭的。這與瞬間的毀壞我不相克的。因爲瞬間的毀壞，不必就是毀滅；暫時不可利用，就足以稱爲毀滅了。假若我們承認毀壞就是毀滅，那麼，我們仍可以說：「萬物都要毀滅」，意思是「一切可有之物，論其本體，都是毀滅的」。換言之，一切可能的實在，就必然的實在而論，等於虛無。

樂園和火窟是常住的，是不滅的；其中的人，也是不滅的。

這就是說：樂園和火窟，不會陷於永恆的虛無中。因為古蘭經敘述入樂園者的時候說：「信道而且行善的，我要使他們入下臨諸河的樂園，而永居其中。」（四：五七）敘述入火窟者的時候也說：「不信道而且否認我的朕兆者，是火窟的居民，他們將永居其中。」（二：三九）

有人說：樂園和火窟，是要毀滅的，縱雖瞬間的毀滅，因為要證實「除他的本體外，一切都要毀滅」的明文。這與上面的解釋並不抵觸，何況你已知道這明文不足以證明樂園和火窟的毀滅。

查海姆派主張樂園和火窟都要毀滅，其中的人，也要毀滅，這是違背天經、聖訓、決議的。這種主張，並不基於蓋然的證據，更不基於斷然的證據了。

第一〇章 大罪與小罪

第一節 大罪與信德

大罪不使信士失其信德也不使他入於不信之中。

大罪是什麼？傳說頗不一致。據伊本·歐默爾的傳述，大罪共計九項：(1)以物配主，(2)殺害無辜，(3)誣讒貞婦，(4)姦淫婦女，(5)臨陣逃脫，(6)運用魔術，(7)吞蝕孤兒的財產，(8)悖逆順主的雙親，(9)褻瀆聖地。艾卜·胡賴勒增加(9)吃非法的贏利(利巴)。阿里又增加(10)偷盜，(11)飲酒。一說，凡其舊與上述的各種大罪相似的，都是大罪。一說，凡立法者加以特殊的呵嚇的，都是大罪。一說，一切罪孽，為人所堅持的，都是大罪；一切罪孽，為人所懺悔者，都是小罪。教義樞要的著者說：「其實，大罪和小罪，是兩個相對的名稱，本來是不可知的。每件罪孽，就更大的罪孽而論是小罪，就更小的罪孽而論是大罪。絕對的大罪，是不信，因為絕沒有比不信更大的罪孽。」

總之，著者的意思是說：次於不信的大罪，不使信士失其正信，因為信德的本質——承認——是存在的，不像穆爾太齊賴派所說。因為他們說：「犯大罪的，既非信道者，又非不

信道者。」這就是他們所謂的兩個品級之間的一個品級，因為據他們的主張，行爲是信德的實質的一分子。

「也不使他入於不信之中」，不像赫瓦立支派所說，因為他們說：「犯大罪者——乃至犯小罪者——是不信道的，因為信德與不信之間並無中介。」

我們正統派有幾種理由：

(1) 信德的本質，是內心的承認，故信道者不至於不具這種本質，除非有與此本質相克的事物發生。僅僅因爲性慾，或義憤，或知恥，或怠惰而冒犯大罪，（尤其是心中懷着畏懼刑罰，希望赦宥，決心懺悔的時候，）那是與此本質不相克的。（如果他認大罪爲合法的，或存輕視教律的心，那大罪就變成不信，因爲那是否認主聖的徵兆；立法者曾以許多罪孽爲否認主聖的徵兆，這是毫無爭論的。我們由宗教的證據，可以知道那些罪孽確是那樣的，例如向偶像叩頭，將天靈投入糞坑，宣言不信的言詞等，都是可以由證據證明其爲不信的。藉着可以解決下極的問題，信德既是內心的誠信，和口頭的招認，那麼，既誠信又招認者，應該不爲一點不信的行爲和言詞而變成不信道的，假若他沒有否認主聖，或以物配主的行爲。）

(2) 天經和聖訓中有許多明文，稱達抗真主者爲信士，例如古蘭經云：「信道者呀

「現在爲被殺者而以抵償爲你們的定制。」（二：一七八）又云：「信道者呀！你們當向安拉誠意悔罪。」（六六：八）又云：「倘若兩夥信士相鬥，你們當居間調停。」（四九：九）此類明文是很多的。

（3）自至聖的時代到現在，全體的經學大家一致議決爲每個教友舉行殮葬，並爲他們祈禱求饒，縱雖知道他們是曾犯大罪未悔而死的，同時一致議決那對於非信士是不合法的。

穆爾太齊賴派以下的兩種理由爲證據：

（1）全體的經學大家一致議決犯大罪者是罪人，然後大家意見不同。有主張罪人是信道者的，這是正統派的主義；有主張他是不信者的，這是赫瓦立支派的主義；有主張他是僞信者的，這是巴士拉人哈桑的主義。我們取其同而去其異，所以我們說他是罪人，他不是信道者，不是不信者，不是僞信者。我們正統派的答覆是：這種主張，違背先賢的決議，因爲他們一致主張兩個品級之間，並無品級，所以是不合理的。

（2）罪人不是信士，因爲古爾經云：「信道者與犯法者相似麼？他們是不相等的。」（三二：一八）這是以信士對待罪人。至聖說：「通姦者，當通姦時，如果他是信士，他必不通姦；飲酒者，當飲酒時，如果他是信士，他必不飲酒；偷盜者，當偷盜時，如果

他是信士，他必不偷盜。」又說：「不忠實者無信德。」罪人也不是不信者，因為據連續的傳述，歷代的經學大家，都不主張將犯大罪者處死，也不將他當作叛徒樣處治，却許可人將他的屍體埋在穆士林的墓裏。我們正統派的答覆是：古蘭經明文中的「犯法者」，乃指不信者而言，故下文云：「或者對他們說：『你們嘗試以前你們所否認的火窟的刑罰罷！』」(三二：二〇)又聖訓的宗旨，是以嚴辭戒人犯罪，因為天經聖訓中有許多朋故，可以證明罪人是信士，故至聖說：「凡說：『除安拉外絕無應受崇拜者』的，都得入樂園。」艾卜·贊爾連問三次說：「縱雖他通姦，縱雖他偷盜麼？」至聖說：「他得入樂園，縱雖他通姦，縱雖他偷盜，不管艾卜·贊爾願意不願意。」

赫瓦立支派以下的明文證明罪人是不信道者。古蘭經云：「此後，凡不信道的，都是罪人。」(二四：五五)又云：「凡不依安拉所降示的經典而裁判的，都是罪人。」(五：四七)至聖說：「故意不禮拜的，確已不信道了。」他們又以下面的明文證明後世受刑罰的只有不信道者。古蘭經云：「我們確已奉到啓示說：不信道而背棄之者，將受刑罰。」(二〇：四八)又云：「故我警告你一種發燄的火，惟薄命者入其中，他否認真理，而背棄之。」(九二：二四—二六)又云：「今日，凌辱和刑罰，的確加於不信道者。」(六六：二七)我們正統派的答覆是：這些明文的顯著的意義，是不可取的，因為有許多斷然的

明文，可以證明犯大罪的不是不信道者，這是一般經學大家所一致議決的。赫瓦立支亦不承認決議，所以他們的主張，是不足論的。

第二節 赦宥大罪

以物配主，是真主所不赦的。次於以物配主的一切大罪和小罪，則真主赦其所欲赦者。

「以物配主，是真主所不赦的，」這是一般經學大家所一致議決的。就理性而論，那是否可能的事，牠們對於此點，主張不同。有一部分的主張，就理性而論，那本是可能的事；我們只能由經典的證據，知道那是不可能的事。有一部分的主張，就理性而論，那是不可能的事，因為就義理而論，作惡者與行善者，宜加以分別，而不信道是極大的罪孽，是絕不許人干犯的，故犯之者，罪在不赦。又不信道者，以為不信才是真理，故不要求赦宥，所以赦宥他是不合義理的。又不信者的不信，是永久的，故他所受的刑罰，也是永久的，這與其他的罪孽不相同。

「次於以物配主的一切大罪和小罪，則真主赦其所欲赦者，」無論犯罪者曾懺悔否。著者徵實這個判斷時，曾顧及關於此點的明文，因古蘭經云：「安拉的確不赦以物配主的

，而爲他所欲赦者赦宥比這差一等的罪過。」（四：四八）與此同義的天經和聖訓是很多的。

穆爾太齊賴派說：「真主所赦的，只限於一切小罪，和與懺悔相連的大罪。」他們依據下面的兩個理由：

（1）關於警告違抗者的明文，如古蘭經云：「凡違抗安拉和天使的，必受火窟的刑罰，而永居其中。」（七二：二三）又云：「凡故殺一個信士的，將受火窟的報酬，永居其中。」（四：九三）我們正統派的答覆是：這些明文，即使泛指信道者與不信道者而言，只足以證明刑罰的發生，而不足以證明其必然發生。關於赦宥的明文很多，可以將犯罪而受赦者，由上述的廣泛的恫嚇中提出。正統派中有一部分人說：真主以刑罰警告違抗者，而不執行，這是爽約。但爽約適足以表示真主的寬大，故對於真主是可取的。正統派中認真¹²的學者，反對此說，他們說：真主怎能爽約呢？爽約便是改變判詞，古蘭經云：「我的判詞，是不改變的，我絕不是虧枉衆僕的。」（五〇：三九）

（2）犯罪者如果確知他所犯的罪不受處分，必肆無忌憚，別人亦將效尤他，這是違背真主派遣者教化世人的宗旨的。我們正統派的答覆是：僅僅說真主可以赦宥大罪，未必使人猜想犯大罪者不受懲罰，何況使人確知犯大罪者必不受懲罰呢？那種可犧牲，怎能

使人那樣猜想呢？關於恫嚇的廣泛的明文，是極嚴厲的，每個人都能從那些明文會悟到懲罰的發生是側重的，這已足以使人警惕了。

第三節 懲治小罪

懲治小罪是可以的。

無論犯小罪者會犯大罪否，因為小罪是上述古蘭經的明文第四章第四八節所包括的。古蘭經又云：「噫呀！這本功過簿怎麼輕？罪無大小，莫不加以計算。」（一八：四九）計算的目的，只為審問和果報。此外天經和聖訓中，還有許多關於懲治小罪的明文。

穆爾太齊賴派中有人說：犯小罪者，倘若遠離大罪，便不可加以懲罰。這不是說：就理性而論，加以懲罰是不可能的，却是說有許多經典的證據，證明那是不發生的，故其發生是不可能的。例如古蘭經云：「倘若你們遠離你們所受禁的一切大罪，我便赦宥你們的一切罪惡。」（四：三一）正統派答覆說：絕對的大罪是不信道，因為不信道是完全的大罪，故明文中的大罪，乃指不信道而言。明文中所以用複數者，因為不信道在律例上雖同為一類，但有許多種別，或因為真主所昭示者，各有各的不信，故先言「你們遠離」，後言「不犯大罪」，以對複數與複數相對，而各有各的大罪。

免除大罪，也是可以的，倘若犯罪者不以犯罪爲合法，因爲以犯罪爲合法是不信。

著者已說過：「至於以物配主的一切大罪和小罪，則真主赦其所欲赦者。」現在又說「免除大罪，也是可以的。」一則爲使人知悉「免除」（二弗五）與「赦宥」，（邁類書類）是兩個同義字；再引爲引起下文「倘若犯大罪者不認大罪爲合法。」

以犯大罪爲合法是不信。

因爲其中所含的「否認」，是與「承認」相克的。藉此可以解釋那些足證「違抗者永居火窟或不具信德」的明文。

第四節 替罪人說

天使們和善人們，得替犯大罪者關說，這是據著名的傳述而確定的。

明人這是基於上文所說，雖無關說也可赦罪；既有關說，更可赦罪了。穆爾太齊賴派說：

「赦罪不可，關說也不可」。

我們的證據是古蘭經云：「你當爲你的過失而求饒，並當爲衆信士和衆信女求饒。」（四七：一九）又云：「關說者的關說，將無裨於他們。」（七四：四八）這言辭的風格，表示關說在原則上是確定的；否則，欲形容不信者的情狀的惡劣時，否定關說有裨於他們是毫無意義的。因爲在這樣的情形之下，必須以他們所特有的艱難描寫他們，不可以他們和別人所同遭的困苦敘述他們。明文的主旨，不是說關說無裨於不信者，足證其無裨於信者，故反對者不可以說這條明文，只足以駁斥主張明文反面的意義者。至聖說：「我的關說，是有益於我的教徒中犯大罪的人們的。」這是著名的聖訓，關於關說的聖訓，在意義方面是連續的傳述。

穆爾太齊賴派的證據是古蘭經云：「你們當戒備那日，任何人絕不能代替任何人，任何人的關說都不生效。」（二：四八）又云：「不義者將沒有任何親友，也沒有奏效的關說者。」（四〇：一八）我們正統派的答覆是：即使我們承認這些明文能證明那是普及各個人，各時代，各情狀的，我們也應當說「任何人」和「不義者」，只限於不信者，因爲要這樣折衷，才可以調和兩方面所援引的證據。

赦宥和關說的原理，是根據許多斷然的證據——天經，聖訓，決議——而確定的，故穆爾

太齊賴派主張無條件的赦宥小罪，在懺悔之後赦宥大罪，為增加報酬而接受關說，都是可以的。殊不知他們所主張的赦宥和關說，都是不合理的，因為：（1）懺悔大罪者，和犯小罪而避大罪者，據他們說，都不應受懲罰，赦宥便無意義。（2）經典的明文，足證關說的意義是要求赦罪，不是要求增加報酬。

第五節 犯大罪與火窟

犯大罪的信士，雖未悔而死，也不永居於火窟中。

因為古蘭經云：「行微塵重的善事者，將見之；作微塵重的惡事者，亦將見之。」（九九：七，八）信士也是一件善舉，未入火窟之前，不能看見這件善事的報酬，因為假若以樂園報酬他，他必永居其中；既入火窟之後，如果永居其中，將永久看不見這件善事的報酬，故由火窟中出來是確定的。又云：「安拉應許衆信士和衆信女，他們將入下臨諸河的樂園，而永居其中。」（九：七十二）又云：「信道而且行善的，得享樂園的款待。」（一八：二〇七）此外，還有許多明文，足證信道者是樂園中人。前面已說過的那些斷然的證據，也足證信道者雖犯罪仍是信道者。又永居火窟，是最大的一種刑罰，那是用以懲治最大的罪孽——不信道行的，假若用以懲治次於不信道的罪孽，那是不公平的。

穆爾太齊賴派主張凡入火窟的，必永居其中。因為他或為不信道者，或為犯大罪未悔

而死者，因為：（1）具免罪性者，（賈爾蘇姆），和犯小罪而避大罪者，依他們的原理，都是不入火窟的。（2）不信道者，依一般經學大家的決議，是永居火窟的。（3）犯大罪未悔而死者，也是永居火窟的。所以凡入火窟的，必永居其中，因為：

（1）犯大罪未悔而死者，應受刑罰，而那刑罰是純粹的、永恆的傷害，故與報酬是相克的，因為報酬是純粹的、永恆的利益。我們正統派的答覆是：我們不承認那刑罰的永恆性，更不承認他們所謂的「應受」。因為他們說：「應受」是必然遭受。我們說：報酬是真主的恩惠，刑罰是真主的公道。真主欲赦宥便赦宥，欲懲罰便懲罰；懲罰一個時期之後，再使他入樂園，誰敢加以干涉呢？

（2）有許多明文，足證犯大罪未悔而死者，將永居火窟，例如古蘭經云：「凡故殺一個信士的，將受火窟的報酬，而永居其中。」（四：九三）又云：「凡違抗安拉和天使，並踰越其法度者，他將使他入火窟，而永居其中。」（四：一四）又云：「不然，凡作惡而為其罪孽所包羅者，都是火窟的居民，他們將永居其中。」（二：八一）我們正統派的答覆是：為信士是信士而殺害之者，必是不信道的；踰越真主的一切法度者，也必是不信道的；為自己的罪孽所包羅者，也必是不信道的。假若我們承認這三種人是信道者，那麼，「永居」有時亦當「長久的居住」用，例如「永久的禁錮」，便是那樣的。假若我們承

教義學大綱

一一五

認「永居」是「無期的居住」，那麼，古蘭經中還有許多明文足證信士不永居於火窟中，上文已說過了。

第十一章 信仰

第一節 信仰的定義

信仰是確信至聖穆罕默德自真主的闕下傳來的一切啟示，而承認之。

信仰原名「伊媽尼」(Iman)，「伊媽尼」的意義，在文字方面是確信，就是順從傳述者的判斷，而接受之，並認那判斷為真實的。「伊媽尼」是由「艾麥尼」(amin)變化出來的。「艾麥尼」是安全。他「確信他」，彷彿說：「他使 he 得免於否認和反對的危險」，確信的本質，不僅是心中有「傳述或傳述者的誠實」的關係，而無順從和接受，乃是順從那關係，而接受之，至於可稱為承認的境地。這是依照教長安薩里所明言的解釋。總之，「伊媽尼」就是波斯文所謂的「比格爾威丹」(Begarwin)。「比格爾威丹」，就是與概念相對待的「判斷」。論理學的發端，常說：知識或為概念，或為判斷。還是論理學家的領袖伊本·西那所說的。假若一個不信者的意識中已有這個意義，而我們仍然稱他為不信者，那是由於他具有否認的標識。例如：我們假設有一個人，確信至聖穆罕默德所傳的一切教義，而承認之，遵行之，同時，他自願束一條標帶(Nazar)回教國家的

基督教所用以與回教徒區別的標帶——譯者），或自願向偶像叩頭，我們願將他當作一個不信者，因為至聖會以那為否認的標幟。

你既認識「伊媽尼」在字義方面是確信，你當知道「伊媽尼」在教義方面是確信至聖穆罕默德自真主的闡下傳來的一切啓示。換言之，「伊媽尼」是：（1）心中大概的確信至聖自真主的闡下傳來的一切啓示，為我們所必然的知道者。這足以使我們盡了我們所應盡的責任。這種大概的確信，並不亞於詳細的確信。故既確信造物者的實在，及其德性，又以物配之者，就字義而論，是信道者，就教義而論，不是信道者，因為他拋棄了真主獨一的信條。故古蘭經云：「他們雖大半信仰安拉，但他們都是以物配主的。」（一二：一〇六）（2）口頭招認心中確信者，但確信是一個絕不可缺少的要素，而招認是可以缺少的要素，如在被強迫的情狀之下，可以不招認。

倘若有人說：確信，有時是不存在的，如在睡眠和昏曠的情狀之下，確信是不存在的。我們說：在那種情況之下，確信是存在心中的，不過自己忽視其成就而已。假若我們承認在那種情狀之下確信已不存在心中，但立法者認為那是等於存在心中的，因為與確信相反者並未發生，「信士」這個名詞，好像是現在信仰而未發生否認的徵候者的名稱。

著者說信仰是確信和招認，這是一部分學者的主義，亦是教長晒慕素·艾印邁和法赫

爾·伊斯蘭所選擇的主張，多數的實學家，主張信仰是心中的確信，而招認是一個條件，具此條件者，在今世上得享信士的權利。因為心中的確信是一種隱微的事，必須有一種微候。故心中確信而口頭未招認者，在真主的關下是信士，縱然在今世上不得享信士的權利。反之口頭招認而心中未確信者，——如不信——在真主的關下不是信士，縱然在今世上將享信士的權利。這是教長艾卜·曼蘇爾的選擇，有許多明文，可以爲此說的佐證。古蘭經云：「這些人，安拉曾將正信銘刻在他們的心上。」（五八：二二）又云：「而其心因正信而安定者。」（一六一〇六）又云：「正信尚未入你們的心。」（四九：一四）至聖說：「安拉呀！求你使我的心安於你的宗教。」有人已說：「除安拉外，絕無應受崇拜者，」而伍薩邁殺了他，至聖說：「伍薩邁！你爲什麼殺了他呢？」他說：「我知道這不是他的本心話。」至聖說：「你破開他的心了麼？」

倘若你說：信仰固然是承認，但文字學家只認識口頭的承認，又至聖和聖門弟子，只要聽見作證言，便認作證者爲信士，不再問他的心裏究竟信不信。我們說：承認方面注重的是心的作用，這是顯然的。如果我們假設「承認」這個名詞是無意義的，或其意義不是內心的確信，那麼，文字學家和術語學家中沒有任何人斷那宣言「我承認穆罕默德是天使」者是信仰至聖的。因此，我們可以說：口頭招認者，有一部分不是信士。故古蘭經云

「有些人說：我們已信安拉和末日。其實他們絕不是信士。」（二：八）又云：「遊牧人曾說：『我們已信道了。』你說：『你們未曾信道，但你們可以說：我們已歸順了。』」（四九：一四）至於只在口頭上招認者，就字義而論，可以稱為信士，並且表面上得享信士的權利。這是毫無爭執的，我們的爭執，只在於他在真主的闕下是否信士。至聖和歷代的學者，一方面斷宣言作證詞者是信士，一方面又斷偽信者是不信道的。由此足證口頭的言詞，不足以證實信仰。又一般經學大家，一致承認凡內心已承認，而因瘡啞等障礙以致口頭不能招認者是信士。這樣說來，信仰的本質，不僅是作證詞，如康拉姆派的主張樣。

第二節 信仰與善行

一般教義學家，聖訓學家，教律學家，都主張信仰是內心的確信，口頭的招認，身體的力行。著者為否定這種主張起見，所以說：

善行的本質，是可以逐漸增加的，信仰是不可以增減的。

這裏有兩點，應該加以討論：

（一）善行不入於信仰之中，因為上文已說過信仰的本質，是內心的承認，並且因為天經和聖訓中往往將信仰和善行相提並論。例如古蘭經云：「信道而且行善，並謹守拜功，

完天的，在納他們的餽化育主的闕下，必享他們的報酬，他們不恐懼，亦不憂愁。」（二二七）我們能斷言凡可以相提並論的，必是不相同的，必是不相隸屬的。天經中又以信仰爲善行的正確的條件，如云：「信道而行善的，不怕虧枉和苛刻。」（二〇：一一二）我們能斷言具備條件的，不入於條件之中，因爲以任何事物的自身爲其條件，是不可能的。天經中又承認拋棄一部分善行者是具有信仰的，如云：「倘若兩夥信士相鬥，你們當居間調停。」（四九：九）我們能斷言任何物不能舍其要素而實在。

這些理由，只足以駁斥認善行爲信仰之本質的要素者，即認無善行的人爲非信士者，如穆爾太齊賴派的主張，而不足以駁斥認善行爲完全的信仰之本質的要素者，即認無善行的人爲信士者，如教長沙斐儀的主張。穆爾太齊賴派的理由，和正統派的答覆，已說過了。

（2）信仰的本質，不增多，也不減少。因爲上文已說過信仰是內心的承認，已達到堅決和順從的程度者。這樣的信仰，不能想像其增減。故具有信仰的本質者，無論其行善或作惡，其承認是依然存在，毫無變更的。古蘭經的明文，足證信仰的增加者，如云：「那兒增加他們的信仰和順從。」（三三：二二）可以依照教長艾卜·哈尼法所說者加以解釋。他說：「當時聖門弟子，先大概的信仰伊斯蘭教，然後各種的義務，相繼制定。每

制定一種義務，他們都確信它。總之，信仰常因應該信仰的條目的增加而逐漸增加。但這種增加，在至聖的時代，可以思議的。這種話，尙待研究。因為在至聖的時代之後，逐漸的窺見各種義務的細目，也是可能的。我們知其梗概者，應當大概的加以信仰；我們知其細目者，應該分析的，加以信仰。分析的信仰，顯然較大概的信仰更多。有人說：大概的信仰，不亞於分析的信仰，那只是就具有信仰的根基而言。

有人說：那些明文的解釋是這樣：保持信仰，便是隨時增加信仰，換言之，信仰是與時俱增的。因為信仰是一種偶性，如有同樣的信仰時時更新，不能存在。是句話，尙待研究。因為在某物消滅之後，又有相似者生出來，這絕不是那物的增加，例如物體的黑色。

有人說那些明文的主旨是說：信仰的效果及其在人心中的光華，是會增加的。因為那種效果和光華，常因善行而增多，常因罪孽而減少。

主張善行是信仰的要素者，據他言來，信仰的增減是明顯的。因此，有人說：這個問題，導源於善行是否信仰的要素的問題。

有一位實學家說：我們不承認信仰的本質是不能增減的，我們主張信仰的本質是有強弱的差別。因為我們能斷言每個信徒的信仰，都不像至聖的信仰那樣堅強，因此，真主獨大聖易卜騰欣說：「難道你不信麼？」他說：「不然，但我要求實驗，以便我的心安定。」

已地以傳統者爲誠實人，那雖是認識，但不是承認。

這種區別，是不可思議的。因爲承認是一種知識，是一種心理的狀態，不是一種自由的行爲，因爲我們獲得兩件事物間的關係，而懷疑那種關係是肯定的，或是否定的，然後有明證證明那種關係是肯定的，在這種情狀之下，我們的心中所有的，是對於那種關係的服從和接受。那就是所謂的「承認」、「判斷」、「肯定」、「決定」。誠然，那種心理狀態的構成，是自由的。因爲我們得自由地從事於那種狀態的因緣，且加以思惟，並除其障礙。因此，真主以信仰責成我們。承認之所以可稱爲獲得的和自由的者，大概就是因爲這緣故。

在信仰方面，僅有認識是不夠的，因爲一個人，或有認識而無承認。誠然，自由獲得的確信的認識，必是承認。這是無妨的，因爲在這個時候，波斯文「比格爾威丹」所表示的意義，已成就了。信仰和承認，只是這個意義。這個意義，絕不會爲頑固的、自大的不信者而成就。假使成就，那麼，他們的不信，是由於口頭的否認，和他們堅持着頑固和自大，這是否認的徵候。

第四節 信仰與歸順

信仰與歸順，是一致的。

歸順原名「伊¹斯蘭」(Islam)。「伊¹斯蘭」的本義，是歸順和服從，換言之，就是遵守教律。據上文所說，那是承認的本質，下述的明文，可以爲佐證。古蘭經云：「我曾將城中所有的信士救出，我在城中，只發見歸順者的一所房屋。」(五一：三五—三六)總之，依教律而言，我們不可斷某人是信士，却不是順民，或是順民，却不是信士。我們說：「信仰與歸順是一致的」，只是這個意思。就各長老的文辭的表面看來，他們說這兩個名詞無差別，就是說這兩個名詞，是互相關連，不可分離的，並不是說這兩個名詞，在內涵方面是完全一致的。因爲教義概要(克發葉)的著者曾說過：「信仰，是承認真主所頒佈的一切命令和禁令；歸順，是服從真主之爲真主。」除遵守真主的命令和禁令外，服從無由實現。因爲在律例方面，信仰與歸順不可分離，故無差別。確定差別者，我們可以問他：「已信仰而未歸順者，和已歸順而未信仰者，其律例怎樣呢？倘若他能確定這兩個名詞所各具的律例，那是最好的；否則，他的謬妄便顯著了。」

倘若有人說：古蘭經云：「遊牧人曾說：『我們已信道了。』你說：『你們未曾信道，但你們可以說：我們已歸順了。』」(四九：一四)這是明言雖無信仰，歸順也確實現

6. 「我們說：教律上所指定的歸順，雖信仰不能實在。上述的明文中所謂的歸順，是指徒有外表的順服，而無內心的歸順而言。這等於在信仰方面只宣佈作證言，而不承認。」

倘若有人說：至聖曾說：「歸順是你作證除安拉外絕無應受崇拜的，穆罕默德是安拉的使者，並謹守拜功，完納天課，保持賴買丹月的齋戒，朝覲天房，倘若你能到天房去。」這是以證明歸順是善功，而不是內心的承認。我們說：至聖的主旨，是說歸順的效果和徵候，便是那個，正如至聖曾對來朝的一羣人說：「你們知道怎樣信仰獨一的安拉麼？」他們說：「安拉和他的使者更知道。」至聖說：「他是作證除安拉外絕無應受崇拜的，穆罕默德是安拉的使者，謹守拜功，完納天課，保持賴買丹的齋戒，施捨五分之一的戰利品。」又說：「信仰分爲七十多支，最高的是說：除安拉外絕無應受崇拜的，最低的是排除道路上的妨害。」

以中阿兩國計五節 信士的自稱

凡屬真內心的承認和口頭的招認者，可以說：我確是信士，不該說：我是信士，倘若真主意欲。

「倘若真主意欲。」這句話有幾種用法：(1)表示猶豫不決，(2)表示尊重天意

(3) 表示聽天由命，(4) 表示懷疑結局，(5) 表示讚頌真主，(6) 表示不願誇。他如果採取第一種用法，那麼，他是不信的；如果採取其餘的五種用法，那麼，最好是不用這句話，因為這句話會使聽者悞解，以為他是猶豫不決的。因此，著者說：「他不該說」，而不說：「他不可說」，因為他不用這句話表示猶豫不決，那麼，干涉他是毫無意義的。怎麼會有意義呢？許多先賢，乃至聖門弟子，再傳弟子，都主張那是可以的。這句話不像說：「我是青年，倘若真主意欲。」因為青春不是獲得的行爲，其常保不失，是本可思議的，也不是可以誇誇的。這句話却像說：「我是禁慾的，是敬畏的，倘若真主意欲。」

有一位實學家主張人所具者是承認的本質，凡具此本質者，都在不信的範圍之外，但承認的自身，是有強弱之別的。古蘭經云：「信道而且遷居，並爲安拉的大道而奮鬥的，以及款待教胞，協助先知的，這些人才是真實的信士，他們將獲赦宥和寶貴的給養。」(八：七四) 這樣完全的、能使人免於刑罰的承認，其成就只在真主的意欲中。

第六節 幸福與薄命

相傳艾施爾里派中有人主張每個人都可以說：「我是信士，倘若真主意欲。」因為確信和不信，幸福和薄命，不論現在，只論結局，所以幸福的信士，是死時確信的，雖終身

不信，終身遺主，亦屬無妨；薄命的不信者，是死時不信的（願安拉保佑我們），雖終身齋齋，終身順主，也是徒然。故古爾經云：「當時，我會對衆天神說：你們當向阿丹叩頭。他們便叩頭，惟以下劣斷不肯，並且自大，他原是不信道的。」（二：三四）至聖說：「幸福者，是在母腹中已幸福的；薄命者，是在母腹中已薄命的。」著者爲駁斥上述的主張，所以說：

幸福者，或變爲薄命的；薄命者，或變爲幸福的。幸福和薄命，是會變更的；使人幸福，和使人薄命，是不會變更的。因爲那是真主的德性，真主的本體和德性，都是不會變更的。

「幸福者，或變爲薄命的，」例如確信之後又背叛。（願安拉保佑我們）

「薄命者或變爲幸福的，」例如不信之後又確信。

「那是真主的德性……」因爲上文已說過：無始者不是有始者的質地。

其實，艾施爾里派和我們馬圖利地之間，在意義方面，並無爭論。因爲所謂確信和幸福。若單指意義的成就而言，那麼，那是現在已成就的；若指將來的結果而言，那麼，那

是在真主的意欲之中，我們不能斷其已經成就。斷其已經成就者，乃指第一義而言，將那件事委託真主者，乃指第二義而言。

第十二章 天使

第一節 派遣天使的意義

眞主派遣使者，是有道理的。

使者原名「賴蘇里」，(Rasul) 這個名詞，導源於「里薩賴」(Risalah 使命)。這使命是將眞主的意旨傳達一般有心思的人，以便藉此而解除他們的錯誤，並以他們的理性所不能認識的、今世的和後世的福利指示他們。天使和先知的意義，已見第二章第四節，故不贅述。

「道理」就是裨益，和應受讚頌的結局。

「眞主派遣使者，是有道理的」，這是表示派遣使者是必然的，(「必然」的意思，不是說對眞主是應盡的義務，却是說依理而論，那是應該的，因為其中有許多道理和裨益。) 不是不可能的，(如素麥尼派和婆羅門教徒所主張者。) 也不是可能的，即有無兩端相等的(如某教義學家所主張者)。

著者欲指示：(1) 派遣天使已成爲事實，(2) 派遣天使的裨益，(3) 確定天使的方法，(4) 指定一部分的天使，所以他說：

真主已由人類中派遣許多使者，來教化他們。衆天使勸勉善人，警告惡人，並爲衆人解釋他們所需求的今世的和後世的事務。

「勸勉善人，警告惡人」，就是以樂園和報酬勸勉信道而且順服者，以火窟和刑罰警告不信和違主者。因爲那是理性無從知道的，即使知道，亦需求精密的思考，那只是二人所易做到的。

「並爲衆人解釋他們所需求的今世的和後世的事務」，因爲真主已創造樂園和火窟，並在其中預備報酬，和刑罰。樂園和火窟的詳情，以及如何得進樂園避免火窟，這些都是理性所不能獨立認識的。真主又創造許多有益的和有害的物質，尙未予理性和感以獨立辨認的能力。他又制定許多命題，就中有可能的，即兩端相等，無法側重的，有必然的，或不可能，必須長久的思考和徹底的研究後，理性才能認識清楚。假若人人從事於此類工作，則個人的利益，必大半廢弛，所以派遣天使，來解釋這些道理。這是真主對於人類的思惠。故古蘭經云：「我派遣你，只爲慈憫全世界的人。」（二一：一〇七）

第二節 天使與聖驗

教義學大綱

1111

眞主曾以許多反常的聖驗，援助衆天使。

「聖驗」(梅爾吉宰)是自稱先知者，對否認其使命者挑戰時所昭示的反常之事，其目的在折服否認其使命者。眞主以聖驗援助他們，那是必需的，因為假若沒有這種援助，則聞其使命者，未必承認他，而天使的眞僞亦無法辨別。當昭示聖驗的時候，我們能依慣例而斷定他的誠實，因為眞主在昭示聖驗之後，創造對於誠實的認識，縱雖不創造那種認識，本來是可能的。這好像一個人，當來自稱國王的欽差，他對那位國王說：「倘若我是誠實的，那麼，請陛下違反自己的習慣，從寶座上站起來三次。」那位國王，果然站起來三次。那些人，對於那個人的誠實，就有一種必然的、依照慣例的認識，縱雖那個人的誑妄，本來是可能的。因為本來的可能，——理性所認為可能者——與斷然的、知覺的成就，並不相克。正如我們知道海未枯，石未爛，同時，那本來是可能的。這裏的情形，亦是那樣，我們依照慣例而知道那天使的誠實，因為慣例是獲得知識的各種方法，正如感覺一般。那聖驗，或許不是眞主所昭示的，或許不是為證明那天使的誠實而昭示的，或許是為證明說謊者的誠實而昭示的。此類可能性的都不足以貶低昭示聖驗後所生的斷然的認識的價值。正如火之無熱，本來是可能的，就是說：假若火沒有熱，亦不發生什麼不可能的事。

但這種可能性，不足以貶低對於火之熱的必然的肯定。

第三節 最初的天使和最後的天使

最初的天使是阿丹（亞當），最後的天使是穆罕默德。

「最初的天使是阿丹」，這是依據天經、聖訓、和決議的。這三大證據，都足證阿丹曾被佈命令和禁令，同時，我們能斷言在阿丹的時代，沒有任何先知，所以他所發出的命令和禁令，是依據真主的啓示的。因此，有些學者主張否認阿丹爲先知者，已離經叛道。「最後的先知是穆罕默德」，因爲他曾自稱先知，並昭示聖驗。

他曾自稱先知，這是連續的傳述所能證明的。他曾昭示聖驗，這可由兩方面證明之：（1）他曾宣佈真主的言辭，而用來向一般辭章家挑戰。他們雖極力擬作，但竟未能擬作古蘭經中最短的一章，故以熱血作孤注，舍文辭而弄干戈。擬作的理由雖充分，但我們未曾聽說他們中的任何人，曾作出一點近似古蘭經的東西來。這斷然足證古蘭經是真主所啓示的，藉此可知聖穆罕默德是誠實的。這種知識，是一種普遍的知識，凡普通的知識所具一切理性的可能性，都不足以貶低這種知識的價值。

（2）相傳他曾昭示許多反常的事，關於這些事的細目的傳述，雖然都是個人的傳述

，但其共同點（即昭示聖驗），已達到連續的傳述的程度。正如阿里的勇敢，和哈太姆的博旋一樣。關於其細目的傳述，雖然都是個人的傳述，但這兩件事都根據連續的傳述而確定的。那些以常的事，載在至聖的傳記中，現在無庸贅述。

一般有眼光的人，或以下列兩點推證穆罕默德必是先知：

（1）他畢生的事跡，和他偉大的性格，以及他富貴不能淫，威武不能屈的精神。他的勁敵們，雖極端仇恨他，而且想攻擊他，但找不着一個攻擊的口實。我們的理性，能斷定非先知不能這樣道全德備。我們的理性，也能斷定真主不至於將這些美德，集於一個醜陋真主的人，然後寬容他二十三年，然後使他的宗教，超乎一切宗教，並援助他制服他的敵人，又在他逝世後，使他的宗教，天長地久般常存人間。

（2）他曾任一個既無天經，又無智慧的民衆之間自稱先知，他傳授他們天經和智慧，教導他們典章和制度，他涵育他們的道德，他培植出許多品學兼優的人才，他曾以信仰和善行照耀全世界，真主會使他的宗教，超乎一切宗教之上。他不是先知是什麼？他不是天使是什麼？

穆罕默德既是先知，而他的言辭，和他所奉的啓示，又足證他是最後的先知，是被派來教化全人類的，抑且是被派來教化人類和精靈的，那麼，他是最後的先知，他的使命，

不限於阿拉伯人，猶如一部分的基督教徒所說的。

倘若有人說：聖訓中曾提及爾撒（耶穌）聖人將來要降下世間，那麼，穆罕默德怎能稱爲最後的先知呢？我們說：不錯，但爾撒聖人將遵守穆罕默德的教律，因爲他自己的教律，已被廢除了，所以他不能再奉啓示，不能再制典章，他只是至聖穆罕默德的繼承人。據最正確的傳述，爾撒聖人將統領衆人禮拜，最後的師表（邁海底 Mawdi），將跟着他禮拜。因爲他是更尊貴的，所以他領拜是更相宜的。

第四節 天使的數目

有些聖訓中固然提及衆天使的總數，但最好是不確定一個總數，因爲古蘭經云：『在你之前，我確已派遣許多使者；他們中有我已告訴你的，有我未告訴你的。』（四〇：七八）

『有些聖訓中，固然提及衆天使的總數』，有人曾問至聖衆天使的總數，至聖說：『十二萬四千人。』一說：『二十二萬四千人。』

我們不確定他們的總數，因爲恐怕將不是先知的當作先知，或將

先知不當作先知。

我們所確定的總數，若較衆先知的實數更大，便是「將不是先知的當作先知」；若較衆先知的實數更小，便是「將先知不當作先知」。因為個人的傳述，即使具備法理學中所規定的一切條件，亦只足以爲蓋然的證據，故信條方面不以個人的傳述爲依據，尤其是許多傳述互相抵觸，而且與經典的顯著的意義不相合的時候。現在，一個傳述說衆先知的總數是「十二萬四千人」，另一個說是「二十二萬四千人」；這互相抵觸的，又與上述的明文顯著的意義不相合，就是眞主未將一部分天使告訴至聖，故確定衆天使的總數，或許與事實不相符，就是把先知不當作先知，或把不是先知的當作先知。因爲數目的名稱，是一個私名，其所指示者，是一個特殊的數目，不容增減。

第五節 天使的職務

衆天使都是替眞主傳達命令的，都是誠實的，都是忠心的。

他們都是傳達命令的，因爲這是使命的意義；他們都是誠實的，都是忠心的，以免派遣使者，成爲徒勞無功的。

這是暗示衆天使都是受眞主保佑，絕不謊的，尤其是關於法令、律例、教導的事務

他們不故意說謊，這是一般經學大家所一致議決的；他們無意的說謊，這是大多數的經學家所主張的。

他們究竟受真主的保佑，不犯其他的罪孽否？這必須加以詳細的說明。

在未接受啓示之前，和已接受啓示之後，他們受真主的保佑，不犯不信道的罪孽，這是一般經學大家所一致議決的。據多數學者的主張，他們受真主的保佑，不故意犯大罪。哈什威派並不贊成此說。關於他們不故意犯大罪的爭論，只能由經典的或理性的證據證明之。至於他們無意的犯大罪，則大多數的學者，認爲是可以的。至於小罪，則多數的學者，認爲他們故意犯小罪是可以的。準巴伊及其門徒，贊成此說。他們無意的犯小罪，這是一般學者所一致認可的，除非那種罪孽是表示卑鄙的，如盜竊一口食物，稱量時扣留一粒糧食。但一般實學家說：「必須有人提醒他們，而他們已覺察自己的過失，才算犯罪。」這些都是在受啓示之後的話。至於在接受啓示之前，則無證據足證他們不犯罪。穆爾太齊賴派主張那是不可能的，因爲那必致引起衆人的藐視，而不肯順從他們，則派遣使者的裨益，無從實現。其實，凡足以引起衆人的藐視者，如姦通諸母，蕩檢踰閑，以及表示卑鄙的一切小罪，都是不可以的。什阿派主張天使在未受啓示之前，和既受啓示之後，都不犯大罪和小罪，但他們主張爲避免迫害，可以表示不信。

這個原則確定以後，凡由衆先知傳來的話，有說謊或犯罪的意味者，若是個人的傳述，則駁斥之；若是連續的傳述，則舍其顯著的意義；若不能舍其顯著的意義，則解作「春秋責備賢者」，或認爲那是受啓示之前的事。

第六節 最貴的天使

最貴的先知，是穆罕默德。

古蘭經云：「你們是爲世人的福利而被興起的、最優秀的的民族。」（三：一一〇）民族的優秀，是由於他們在宗教方面的完全。穆罕默德的民族的完全，是由於他們所尊崇的先知的完全。

至聖說：「我是阿丹的子孫的領袖，這絕不是我自誇的。」有人以此推證至聖是最貴的先知，這種推理，是薄弱的。因爲這章聖訓，只足以證明至聖比阿丹的子孫更貴，不足以證明他比阿丹更貴。

天神是真主的奴僕，他們是遵行真主的命令的，他們是不分男女性的。

古蘭經云：「他們說：至仁主收養義子。他是超絕的。不然，他們是受優待的奴僕，他們不敢在他之先說話，他們只奉命而行。」（二一：二六，二七）又云「凡在天地間的，都是他的。在他的闕下的，不是不屑敬事他的，也不是倦怠的。」（二一：一九）這是證衆天神是奉命唯謹的奴僕。

「他們是不分男女性的」，因為經典中未曾提及他們的性別，理性也不能確定他們的性別。崇拜偶性者，說他們是真主的女兒，這是無稽的，是悖謬的，是太過的。猶太教徒，說他們中有大逆不道，而真主改變其形像，以示懲罰者，這是不及的。

倘若有人說：難道以下劣斷未曾大逆不道麼？古蘭經云：「當時，我曾對衆天神說：你們當向阿丹叩頭。他們便叩頭，惟以下劣斷不肯，他自大，他原是不信道的。」（二：

三四）這明文說衆天神都叩頭，但以下劣斷不肯叩頭，便是由衆天神中除却以下劣斷，這足證他是衆天神的一分子。我們說：古蘭經云：「當時，我會對衆天神說：你們當向阿丹叩頭。他們便叩頭，惟以下劣斷不肯，他原是精靈，故違背其化育主的命令。」（一八：五〇）這足證他是精靈，不是天神。但他在道行和品級方面，彷彿天神，他又是一個無名色的精靈，故依以多勝少法，將他從衆天神中除去，這是正確的。

至於哈魯特和馬魯特，則依最正確的見解，是兩個天神，未犯不信的罪孽，也未犯大罪，他倆的受刑，不過是表示責備，正如衆天使因過失和錯誤而受責備一樣。他倆曾勸人，並教人魔術，他倆說：我們只是試驗，所以你莫悖逆。（見古蘭二：一〇二）教授魔術，並非悖逆；信仰魔術而實行之，才是悖逆。

眞主曾以許多經典降示衆天使，他曾在那些經典中說明他的命令和禁令，應許和警告。

一切天經，都是眞主的言辭；眞主的言辭，是單純的，是一致的。繁複和差別，只在所誦和所聞的文辭中。就這一點而論，最貴的天經是古蘭經，其次是討拉特，再其次是引支勒，又其次是宰逋爾。正如古蘭經是單純的、一致的言辭，不分等第，但就誦讀和書寫而論，可以說某章是更貴的。故至聖說：古蘭經中的領袖，是黃牛章（第二章）；黃牛章中的領袖，是庫爾西節（第二五五節）。我們說：某章是更貴的，就是說誦讀那章是更貴的，因爲那章是更有益的，或那章中提及眞主的詞句是更多的。

一切天經都因古蘭經而廢除了，我們不必誦讀那些天經，也不必抄寫它，也不必遵守其中一部分的律例。

第十五章 登霄

天使穆罕默德，在覺醒的時候，親自昇到諸天之上，然後昇到真主所意欲的高度，這是真實的。

「這是真實的」，即是依據著名的傳述而確定的，故否認登霄者，稱為異端。否認登霄，而以為不可能者，只基於希臘哲學家的原理；否則，諸天的裂合，是可能的。因為一切物體，都是相似的；一部分物體可以裂合，則一切物體，都可以裂合。真主對於一切可能的事物，都是全能的。

「在覺醒的時候」，是用以駁斥主張登霄是夢兆者。相傳有人問聖門弟子穆爾威葉登霄的意義，他說：「那是一個正確的夢兆。」又相傳聖妻阿以涉曾說：「登霄之夜，穆罕默德的身體未曾失蹤。」古蘭經云：「我只以我所示你的夢兆試驗眾人。」（一七：六）我們答覆說：「夢兆」原名「露音雅」，亦可譯作「目說」。阿以涉的意思是說：穆罕默德的身體，未與其精神分離，却是與精神同在的，登霄是精神與身體同登的。

「親自」是用以駁斥主張精神登霄者。夢中的登霄，和精神同登霄，不至於引起極端的否認，這是顯然的，當時，不信道者曾極端的否認登霄，乃至有許多回教徒，曾為否

聽登霄而叛教。

「昇到諸天之上」，是用以駁斥主張覺醒時的登霄只到達故都斯（耶路撒冷）者的。（這是古蘭經第十七章第一節所明言的。）

「昇到眞主所意欲的高度」，是用以駁斥先賢的各種主張：一說昇到樂園，一說昇到阿爾史，一說昇到阿爾史之上，一說昇到世界的邊際。

自滿克（默伽）的禁庭，夜行到故都斯時聖庭，是斷然的，是依天經而確定的；自地面昇到天上，是據著名的傳述而確定的；自天上昇到樂園，或阿爾史，或別的處所，是據個人的傳述而確定的。正確的是：至聖只以心眼見主，未以肉眼見主。

第一六章 賢徵

第一節 賢徵的真實

真人的賢徵，都是真實的。

「真人」原名「外里」，「外里」是在可能的範圍內認識真主及其德性，且常守善功，遠離罪孽，不貪逸樂和嗜好者。他所昭示的反常之事，稱爲「賢徵」；無信仰無德行者所昭示的，稱爲「緩刑」；自稱先知者所昭示的，稱爲「聖驗」。

相傳聖門弟子和他們以後的賢人，有許多曾昭示反常之事，那些傳述，就其細目而論，固然都是個人的傳述，但就其共同之點而論，等於連續的傳述，故不可加以否認。又天經中有關於美爾央（馬利亞）和蘇賴曼（所羅門）的大臣昭示賢徵的明文。這些都足證賢徵是真實的。賢徵的發生，既已證實，就無庸證實其可能性了。

第二節 賢徵的意義和種類

著者爲解釋賢徵的意義並詳述其種類，所以說：

賢徵是真人所昭示的反常之事，如片時而歷長途，必要時招致飲食衣服，如步行於水面，飛行於空中，無生物的發言，牲畜的說話，

以及其他反常之事。

「片時而屢長途」，例如蘇賴曼的大臣阿殺福，曾在瞬間，從依遠的地方，將畢羅格斯女王的寶座取來。

「必要時招致飲食衣服」，例如美爾央的故事。古蘭經云：「宰凱令雅每入淨室去看她，都發見她的面前有給養，他說：『美爾央呀！你怎麼會有這個呢？』她說：『它是從我的化育主的闕下發出的。』」（三：三七）

「步行於水面」，相傳有許多真人，曾在水面步行。

「飛行於空中」，相傳艾卜·它里卜之子哲兒法爾和賽爾赫西等，曾在空中飛行。

「無生物的發言」，相傳聖門弟子賽里曼和艾卜·德爾達的面前有一支大椀，他倆會聽見它讚頌真主。

「牲畜的說話」，例如山洞中人的狗，曾對他們說話。又相傳至聖曾說：有一個人，正趕着一頭馱貨的黃牛，那頭黃牛忽然轉回頭來對他說：『我不是造來馱貨的；我是造來耕地的』。衆人說：『清哉真主！黃牛會說話！』至聖說：『我信這是真的。』（布哈里聖訓實錄聖門弟子的美德）

「以及其他反常之事」，例如哈里法歐默爾在默底納（麥地那）的講臺上，看見在

奈哈旺瑪的軍隊，他便對司令官說：「薩里葉呀！謹防山上！」因為敵軍埋伏在山後，預備從山上包抄他們，所以他警告他們，兩地相距很遠，而薩里葉聽見他的警告。又如哈立德曾飲毒藥，而未受害。又如尼羅河水，因歐默爾的手令而急流。諸如此類的故事，不勝枚舉。

第三節 賢徵與聖驗

穆爾太齊賴派否認真人的賢徵，他們的理由是：假若真人能昭示反常之事，則他們所昭示者，必與聖驗相混淆，我們必不能辨認誰是先知，誰不是先知。著者爲答覆他們，所以說：

真人所昭示的反常之事，是他所宗的先知的聖驗。因爲他藉賢徵而昭示他是真人；但未有不誠心奉教而成爲真人的；誠心奉教，就是承認他所宗的天使的使命。

假若真人自稱能獨立地昭示反常之事，且不遵守他所宗的先知的命令和禁令，他就不是真人，他也不能昭示反常之事。

總之，反常之事，就先知而言是聖驗，無論是他自己所昭示的，或是他的教徒所昭示

的；就真人而言是賢徵，因為他不自稱先知。故先知必須知道自己是先知，必須存心昭示反常之事，必須依據聖驗而斷定自己是先知，這是與真人不同的。

第十七章 聖門以大弟子和選舉師表

第一節 他們的等第

在我們的先知之後，最尊貴的是艾卜·伯克爾，其次是歐默爾，又其次是鄂斯曼，又其次是阿里。

「在我們的先知之後」，最好是說「在衆先知之後」，但著者的意思是說「在我們的先知出世之」後，即使那樣解釋，也必須說，在我們的先知之後，除爾撒聖人（耶穌）外，最尊貴的是……因爲他著指在我們的先知之後所有的人而言，則爾撒聖人是比他們更貴的；若指在我們的先知之後出生的人而言，則艾卜·伯克爾等，未必比一切聖門弟子更貴，因爲有許多聖門弟子比艾卜·伯克爾年紀更大；若指當時全世界的人而言，則他們未必比後生的再傳弟子更貴；若指當時和後來的全世界的人而言，則爾撒聖人是比他們更貴的。

「艾卜·伯克爾」是毫不耽延地信仰至聖的使命的，又是毫不猶豫地信仰至聖的登霄的，故有「遜底格」（篤信者）的別號。

「歐默爾」排難解紛時是明辨真偽的，故有「法魯格」（明辨者）的別號。

「鄂斯曼」是至聖的女婿，至聖先以香甘葉配他，她死後又以溫姆·庫勒蘇姆配他，

她死後至聖說：「假若我還有女兒，我必以她配你。」故有「贊努賴尼」（雙光者）的別號。

「阿里」是真主所特選的僕人，是至聖所特選的弟子，故有「慕爾太達」（可嘉者）的別號。

我們發見先賢們曾這樣排列他們的等第，假若他們沒有證據，以不這樣排列。據我們看來，遜尼派（正統派）與什阿派（阿里派）的證據，是互相抵觸的；這個問題，又與行為毫無關係；對於此點不表示意見，亦不妨害任何義務。先賢們曾以尊重兩位長老（艾卜·伯克爾和歐默爾）和兩位聖塔（鄂斯曼和阿里）為正統派的徵候，他們好像是不肯隨便說鄂斯曼是比阿里更貴的。我們所謂「更貴」者，若指後世的報酬之多而言，則不表示意見是有道理的；若提明達之士所承認的美德而言，則不表示意見是無道理的。

第二節 他們繼承聖位的秩序

他們繼承聖位，也是依照上述的次序。

「繼承聖位」，是在天使穆罕默德棄世後代理他維持伊斯蘭教，而受全體教胞的服從

「依照上述的秩序」，最初繼承的是艾卜·伯克爾，其次是歐默爾，又其次是鄂斯曼

其次就是阿里。因為在至聖棄世的那天，聖門弟子曾在薩儀德族的涼棚下開會，經過一番討論和爭執之後，決定推舉艾卜·伯克爾為哈里發（繼位者），他們一致擁護他。阿里就延了一個時期之後，也當眾表示擁護艾卜·伯克爾為哈里發。假若艾卜·伯克爾不該做哈里發，那麼，聖門弟子必不一致推舉他；阿里亦必與他爭衡，正如同穆爾威葉爭衡一般。假若至聖說過阿里應當繼承聖位，果如什阿派所說，那麼，阿里必向聖門弟子提出抗議。我們怎能想像聖門弟子一致贊成不合理的事，而不遵守至聖的遺教呢？

繼後，艾卜·伯克爾病篤時，曾召鄂斯曼來替他記錄他的任命狀，他任命歐默爾繼位。他在任命狀上加蓋印信，然後向眾人宣布他的任命狀，他命他們擁護他所任命者，眾人都表示擁護。當那任命狀傳到阿里的時候，他說：「我擁護任命狀中所提及者，縱雖是歐默爾」。總之，歐默爾的繼位，也是聖門弟子一致贊成的。

繼後，歐默爾殉道，他遺囑由鄂斯曼，阿里，阿卜頓·拉哈曼，賽勒哈，祖拜爾，賽爾德（艾卜·旺麥斯的兒子）等六人組織委員會，商議繼位事宜。他們開會的時候，阿里等五人，公推阿卜頓·拉哈曼為主席，大家都願意由他來決定哈里發的人選。他便選定鄂斯曼並且當著聖門弟子表示擁護他為哈里發，大家亦表示擁護他，服從他。他們跟着他舉行過許多聚禮和會禮，那是聖門弟子一致的決議。

繼後，鄂斯曼殉道，對於繼位事，沒有遺囑。一般遷士和輔士的領袖們，曾公推阿里爲哈里發，並要求他承受這個重任。他們表示擁護他，因爲他是當時的各元老中最尊貴，而且最適於繼位的。在他繼位後發生的那些糾紛和內戰，並非因爲反對他的繼位，却是因爲政見不同。什阿派和遜尼派關於這個問題的爭執，與雙方所援引的經典的明文，以及雙方所提出的駁斥和答辯，載在長篇的教義學書中，茲不贅述。

第三節 繼承聖位的期限

繼承聖位的期限是三十年，在三十年後的，是帝國和王國。

那是因爲至聖說：「我棄世之後，繼位的期限是三十年，然後變成殘暴的帝國。」¹阿里在至聖棄世之後三十年頭上殉道，故穆爾威葉和繼以後的人，不是哈里發，却是帝王。²這是疑難的，因爲回教的一般權威，一致承認阿拔斯朝的各哈里發，和麥爾旺朝的歐默爾·伊本·阿卜德·勒·阿齊茲是合法的哈里發。聖訓的意義，或許是說：完全的繼承聖位，卽不雜一點違抗和紛爭者，是三十年，在那三十年之後的繼承聖位，有時是完全的，有時不是完全的。

第四節 師表的職務

一般經學大家，一致議決選舉師表（以媽姆）是應盡的義務。他們所爭論的，只是：

教義學大綱

(1) 選舉師表是眞主所應盡的義務呢？還是人所應盡的義務？(2) 這種義務，是依經典的證據而確定的呢？還是依理性的證據而確定的？我們正統派的主張是：選舉師表，是人所應盡的義務，是依經典的證據而確定的，因爲：(1) 至聖說：「凡棄世而不認識其時代的師表的，都像蒙昧時代的人一般棄世。」(2) 至聖棄世後，聖門弟子認爲最重要的事是選舉師表，他們甚至先選舉師表，然後安葬至聖；後來每位哈里發棄世後，都是那樣。(3) 宗教上的許多義務，都有待於師表的執行，所以著者說：

回教徒必有一個表師來：(1) 執行律例，(2) 施行刑罰，(3) 保護國防，(4) 訓練軍隊，(5) 徵收天課，(6) 討伐叛逆，(7) 緝捕盜匪，(8) 舉行聚禮和會禮，(9) 排難解紛，(10) 受理訴訟，(11) 婚配孤兒，(12) 分配戰利品。

諸如此類的事務，都不是回教中各個人所能主持的。

倘若有人說：每一個地方有一個豪強主持這些事務，不是就夠了麼？何必選舉總統全民族的師表呢？我們說：任許多豪強各自爲政，勢必引起許多糾紛，以致宗教的和世俗的事務都發生紊亂，猶如我們現在所眼見的一樣。

倘若有人說：我們選舉一個豪強就夠了，不論他是師表不是師表，因為只須有一個豪強爲領袖，全民族的事務便有條不紊了，例如土耳其人的時代便是那樣的。我們說：照這樣，世俗的事務，固然會有點秩序，但宗教的事務，仍是紊亂的。宗教的事務，是最重要的宗旨，和最重大的根據。

倘若有人說：依上文所述，繼承聖位的期限是三十年，那麼，在四位純正的哈里發之後的時代，是沒有師表的時代，而全民族都違抗主命，故他們的死亡，是蒙昧時代的死亡。我們說：上文已說過，聖訓的意義，或許是說：完全的繼承聖位是三十年。假若我們承認繼承聖位的期限只是三十年，那麼，繼承聖位的時期已過去，而師表的時期或許尚未過去，因爲師表的意義，比哈里發的意義尤爲廣泛。但這種術語的用法，不是遜尼派的，就是什阿派中也有人說：哈里發的意義，比師表的意義更廣泛。因此，他們承認艾卜·伯克爾，歐默爾，鄂斯曼是哈里發，而不承認他們是師表。至於阿拔斯朝以後的哈里發，我們要稱他們爲師表，就很困難了。

第五節 師表的資格

師表應該是顯著的，不可以是隱微的，也不可以是被期待的。

「應該是顯著的」，以便一般人好向他請示，他也便於維持一般人的福利，而達到選

舉師表的目的。

「不可以是隱微的」，他不可因為害怕敵人和暴徒的欺壓而隱匿起來。

「不可以是被期待的」，不可以說他要到天下太平，小人道消的時候才出現，也不像什阿派（尤其是師表系）所說：「至聖乘世後，真實的師表是：（1）阿里，（2）阿里的長子哈桑，（3）阿里的次子侯賽尼，（4）侯賽尼的兒子戴努·阿比丁，（5）戴努·阿比丁的兒子博學的穆罕默德，（6）穆罕默德的兒子誠實的哲兒法爾，（7）哲兒法爾的兒子抑怒的母撒，（8）母撒的兒子可嘉的阿里，（9）阿里的兒子敬畏的穆罕默德，（10）穆罕默德的兒子純潔的阿里，（11）阿里的兒子尚武的哈桑，（12）哈桑的兒子長生的被期待的穆罕默德，他就是以「邁海底」（*Ma'ad*）被引導者）著名於世的，他因為害怕他的敵人而隱匿起來，將來他要以公道充滿世界，猶如世界被殘暴充滿一般。他長生不老，這是可能的，正如爾撒和赫德爾一般」。他們所說的這個被期待的師表，既不克盡厥職，則其隱匿與虛無是一樣的。他害怕敵人，不必怕到隱匿起來，以至變成有名無實的師表，他只須不宣布他是師表，就夠了，他的歷代的祖先，未曾隱匿起來，不過不自稱師表而已。又天下大亂，衆說紛紜，小人道長的時候，衆人對於師表的需要，迫切已極；他們對於他的服從，是最容易的；他為什麼不出來救民於水火，撥亂反正呢？可見他們的

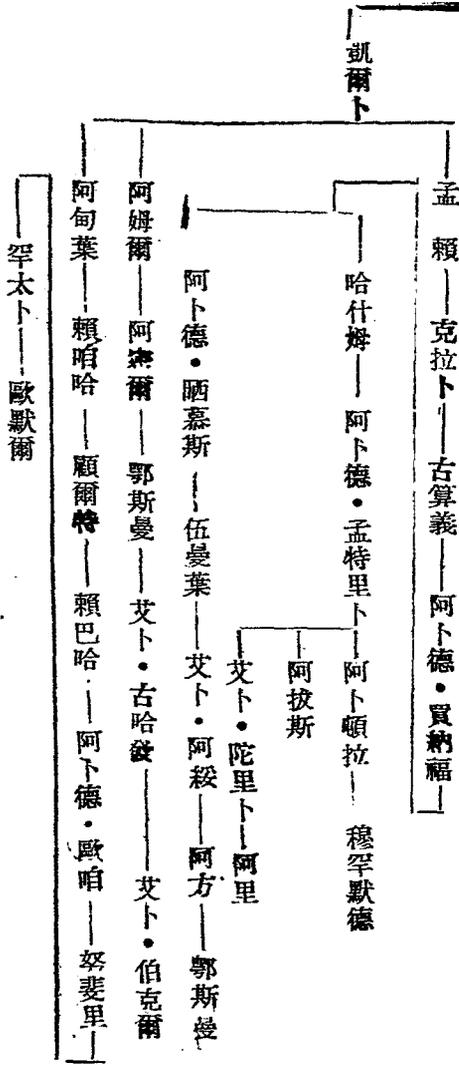
注釋是無稽的。

他應當是古來氏族，不可以其餘的宗族，他不必是哈什姆支，也不必是阿里的後裔。

「他應當是古來氏族」，因為至聖說：「衆師表都是古來氏族」。這固然是個人的傳述，但艾卜·伯克爾傳述這章經訓，而用以駁斥衆輔士的時候，任何人，都沒有否認它，所以這個傳述已變成決議；惟穆瓦立支派和一部分的穆爾太齊賴派不贊成這決議案。

「他不必是哈什姆支，也不必是阿里的後裔」，因為我們已證實艾卜·伯克爾，歐默爾，鄂斯曼曾繼承聖位，他們雖是古來氏族，却不是哈什姆支。因為古來氏是至聖的第十三世祖奈德爾的後裔的通稱，而哈什姆是至聖的曾祖父的名稱。現在我們將至聖和四大賢的世系表排列於次，以供參考。

阿德南——邁爾德——尼采爾——姆太爾——易里雅斯——姆德立克——胡宰麥——
克那奈——奈德爾——馬立克——斐烈爾——魯安義——



他不必具免罪性，也不必是當代最尊貴的，但須具備完全的自主權，必須有經世濟民的才具，必須有執行法律，保護國防，主張公道的魄力。

「他不必具免罪性」，因為：（1）上文已證實艾卜·伯克爾為師表，同時我們不能斷他具免罪性。（2）我們必依經典的證據，才可以說師表須具免罪性，只須沒有必具免罪性的證據，我們就可以說他不必具免罪性了。

反對派的證據是古蘭經云：「不義者，不能獲得我的任命。」（二：一二四）且免罪性者，是不善的，故不能獲得為師表的任命。我們的答覆，是不承認這種推理，因為不義者是曾犯罪孽，而失其公正，且未悔過自新的。故不具免罪性者，未必是不善的。免罪性的本質，是人具有犯罪的能力和自由，而真主不創造犯罪的行為。所以穆爾太齊賴派說：「免罪性是真主的一種慈惠，能勉人行善，戒人作惡，而人的自由，是依然存在的。因為要這樣，才能證實試驗的意義。」因此，我們的長老艾卜·曼蘇爾說：「免罪性，不取消試驗。」我們由此可以證明下述的這種主張的悖謬：免罪性，是人心中或人體中所具的一種特性，因此特性而人不犯罪孽。這種主張怎麼是合理的呢？假若犯罪的行為是不可能的，那麼，戒人犯罪必是不正確的，不犯罪者也不合受報酬了。

「也不必是當代最貴的」，因為品學相等的，或品學稍遜的，也許更能認識應與應革的事務，更能盡職。當選舉品學稍遜者能避免禍亂的時候，更應當選舉他，因此，歐默爾曾以師表的職權交給由六個人組成的委員會，同時他能斷他們中一部分的人比別一部分的

更貴。

倘若有人說：既不可以同時選舉兩個師表，怎麼可以將師表的職權交給由六人組成的委員會呢？我們說：同時選舉兩個獨立的師表，而使衆人分別服從之：這是不可能的。因為他們倆所頒布的法令，或許是互相牴觸的，衆人須遵守許多相反的法令：這是不可能的。至於由六人組成的委員會，則等於一個師表，所以是合理的。

「但須具備完全的自主權」，完全的自主權，是絕對的自主權，換言之，他必須是自由的、聰明的、有理智的、成年的人。因為奴僕要服事他的主人，不離開來管理公共的事務，並且爲衆人所蔑視，所以師表必須是自由的公民，婦女的理智和宗教是欠缺的，所以師表必須是男子。精神病者和兒童，都不能處理事務，管理公益，所以師表必須是有理智的成年人。因爲「安拉絕不許不信道者占借道者的上風。」（古蘭四：一四一）故師表必須是回教徒。

「必須有經世濟民的才具」，必須智勇兼全，能主持一般回教徒的事務。

「必須有執行法律，保護國防，主張公道的魄力」，否則，不能達到選舉師表的目的。

第六節 師表的罷免

師表不因放蕩和暴虐而被罷免。

「放蕩」是違背真主的命令。

「暴虐」是欺壓人民。

「師表不因放蕩和暴虐而被罷免」，因為在四位純正的哈里發之後，一般哈里發和省長，大半是放蕩的暴虐的，而先賢們服從他們，並奉他們的命令而舉行聚禮和會禮，他們不主張革命，因為起初選舉師表的時候，既不以免罪性為條件，則師表任職的期間，更當不以免罪性為條件了。

相傳教長沙斐儀主張師表可因放蕩和暴虐而被罷免；一般法官和省長，也是那樣。

這個問題的根本是：放蕩者，據沙斐儀說，他不是具自主權者，因為他不能自己謀幸福，怎能為他人謀幸福呢？據教長艾卜·哈尼法說，他是具自主權的，故放蕩的父親，能主持未成年的女兒的婚姻。

據沙斐儀派教律學書所載，法官因放蕩而被罷免，他與師表不相同，二者的區別是：罷免師表後，當選賢能，既男選賢能，勢必引起戰禍；罷免法官，是不會引起戰禍的。

據哈奈斐派教律書奇珍集（奈瓦迭爾）所載，三位學者（艾卜·哈尼法，艾卜·優素福，穆罕默德、都王張放蕩者不可以為法官。有一位長老說：假若他初任法官時是放蕩的

，那麼，他的任職是合法的；假若他初任法官時是公正的，那麼，他要因而放蕩被罷免，因為任命他做法官者，為信任他的公正而任命他，故不願他在放蕩的狀態下替人民裁判。據卡迭汗的判例集，一般經學大家，一致議決當法官受賄的時候，與受賄有關的那件案的判決，不發生效力。又藉賄而獲得法官的職位的，不得任法官，倘若他裁判，則他的判決不發生效力。

第十八章 與信條有關的問題

第一節 領拜與殯禮

跟着每個善人和惡人禮拜是合法的。

爲什麼可以跟着惡人禮拜呢？因爲至聖說：「你們可以跟着一切善人和惡人禮拜。」又歷代的大學者，曾跟着放蕩者和異端者禮拜，而未曾加以反對。

相傳有一位先賢曾禁止人跟着放蕩者和異端者禮拜，這個禁戒，是表示跟他們禮拜是可惡的；那是無庸討論的。

我們說：「跟着放蕩者和異端者禮拜是合法的。」這是說他們的放蕩和異端尙未達到不信的程度的時候，跟他們禮拜是合法的。假使已達到那個程度，則跟他們禮拜是不合法的，那是無庸討論的。

穆爾太齊賴派雖認放蕩者爲不信道的，但他們主張跟着放蕩者禮拜是合法的。因爲他們主張凡不是不信道的，都可以領拜，不必要是信道的才可以領拜，而放蕩者是介乎信道者與不信道者之間的。因爲他們所謂的「信道」，乃兼指承認和招認和善行而言。

爲每個善人和惡人而舉行殯禮是合法的

惡人信道而死，就可以替他舉行殯禮，這是一般經學大家的決議。至聖也說過：「凡對正向禮拜的，你們不可以不爲他舉行殯禮。」

倘若有人說：諸如此類的問題，都是教律學的對象，所以在教義學中討論這些問題是無理由的。倘若著者認爲信仰這些問題的真實性是應當的，這些問題既與信仰有關，故可列入教義學的問題。那麼，教律學上的一切問題，都是那樣的。我們說：著者先依回教的原理和正統派的方法討論教義學上主要的各問題，即真主的本體、德性、作爲，以及後世、先知、師表等問題，然後提示正統派與別派所爭論的幾個問題。正統派在這些問題中，或與穆爾太齊賴派爭論，或與什阿派爭論，或與希臘哲學家爭論，或與無神論者爭論，或與其他的異端派爭論。無論這些問題是教律學上的問題，或是與信仰有關的問題。

第二節 關於聖門弟子的批評

我們只稱頌聖門弟子，而不誹謗他們。

這是因爲正確的聖訓中曾提及他們的功績，至聖又教我們莫誹謗他們，至聖說：「你

們莫罵我的朋友。以掌握我的靈魂者盟誓，假若你們中有人施舍武侯德山那樣大的一堆黃金，他的功績，不能達到他們施舍一孟德或半孟德的糧食的功績。」又說：「你們當尊敬我的朋友，因為他們是你們中最優秀的。」又說：「你們對於我的朋友當敬畏安拉，我棄世後，你們莫以他們為衆矢之的。凡愛他們的，都是愛我而愛他們；凡恨他們的，都是爲恨我而恨他們。凡傷害他們的，都傷害我；凡傷害我的，都傷害安拉；凡傷害安拉的，安拉將來要懲治他。」此外，有許多正確的聖訓，是關爾艾卜·伯克爾、歐默爾、鄂斯曼、阿里、哈桑、候賽尼等聖門大弟子的功績的。他們彼此間發生的紛爭和戰禍，可加以諒解。對於聖門弟子的誹謗，倘若違背斷然的證據，便是不信，例如誣讒聖妻阿以莎；倘若不違背斷然的證據，便是異端和放肆。總之，一般明達的先賢，和善良的學者，都沒有說過詛咒穆爾威葉一流的聖門弟子是合法的。因爲他們的過失，充其量不過反叛師表；反叛師表者，不應得詛咒的處分。他們所爭論的是穆爾威葉的兒子葉濟德，故教義概要（虎拉賽）和其他的書，都說不該詛咒葉濟德，也不該詛咒哈查智，因爲至聖曾禁人詛咒禮拜者和同教的人。

相傳至聖曾詛咒幾個對正向禮拜的人，那是因爲他對於一般人的情狀，比別人尤爲認識。

有人隨便詛咒葉濟德，因為他在下令殺害侯賽尼的時候已不信道了，同時，一般學者，致的斷決殺害侯賽尼的，下令殺害他的，認為可以殺害他的，願別人殺害他的：這些人，都是我們所得而詛咒的。其實，葉濟德很願別人殺害侯賽尼，他曾為他的被害而歡樂，且陵辱至聖的家屬。這些事的詳情，固然都是個人的傳述，但在意義方面，已變成連續的傳述。所以我們能決定他無人格，無信仰。願安拉降禍於他和他的黨羽。

第三節 聖門大弟子與樂園

聖門大弟子，至聖曾以樂園向他們報喜的，我們作證他們必入樂園。

至聖曾說：「艾卜·伯克爾在樂園中，歐默爾在樂園中，鄂斯曼在樂園中，阿里在樂園中，泰爾哈在樂園中，祖白爾在樂園中，阿卜頓拉哈曼在樂園中，賽爾德在樂園中，賽德在樂園中，艾卜·歌白德在樂園中。」

我們也作證法頹梅、哈桑、侯賽尼必入樂園，因為據正確的聖訓，法頹梅是樂園中婦女領袖，哈桑和侯賽尼，是樂園中青年的領袖。

我們對於其餘的聖門弟子，只稱頌他們，並希望他們獲得比其他的信士更多的報酬。我們不可以作證某人必入樂園，某人必入火窟；我們只可以作證信道者得入樂園，不信道者將入火窟。

第四節 摩皮靴與飲果醴

我們主張居家時和旅行時摩皮靴，我們不禁壞子裏的果醴。

古蘭經中雖未提及摩皮靴，但據著名的聖訓而定教律，是合法的。有人問哈里發阿里怎樣摩皮靴？他說：「天使曾以三日三夜爲旅行者摩皮靴的期限，以一日一夜爲居家者摩皮靴的期限。」艾卜·伯克爾傳云：「具大小淨然後穿皮靴者，天使准許他在旅行中三日三夜內摩皮靴，在家庭中一日一夜內摩皮靴。」巴斯拉人哈桑說：「我趕上七十位聖門弟子，他們都主張摩皮靴。」因此，教長艾卜·哈尼法說：「我未曾主張摩皮靴，直至關於摩皮靴的聖訓像白晝的光明一樣降臨我。」他的弟子凱爾赫說：「不主張摩皮靴者，我怕他陷於不信中。」

總而言之，不主張摩皮靴者，是異端。有人會問艾奈斯：正統派的標記是什麼？他說：「他們的標記是：（1）喜愛兩位長老（艾卜·伯克爾和歐默爾），（2）不誹謗兩位聖

塔（鄂斯曼和阿里），（3）摩皮靴。

「壇子中的果釀」，是將海棗或葡萄乾浸在水中，放在壇子裏，然後水中發生辣味，像麥酒（啤酒）一樣。回教初期，大概是因為壇子是酒器，故因禁酒而禁果釀。繼後，又廢除禁令。故不禁果釀，是正統派的一條原理。反對的是賴瓦斐德派。但果釀以不醉人爲度，如果醉人，別雖少量亦不可飲。正統派中許多學者，都是這樣主張。

第五節 真人的品級與真主的命令和禁令

真人絕不能達到先知的品級，人不能達到可以不遵真主的命令和禁令的境地。

「真人絕不能達到先知的品級」，因爲先知是具免罪性的，是無臨終變節的危險的，是蒙接受天啓和會見天神的殊恩的，是奉命傳達律例，教化衆生的，此外，他們具備一般真人所具的完全。故索拉姆派一部分的人所說：「真人可以比先知更貴」，是不信，是迷悞。

既斷言先知具備先知和真人的品級，而先知比一般真人更貴之後，究竟他自己所具的先知的品級更貴呢！還是他自己所具的真人的品級更貴？這是不易決定的。

一個有理性的、成年人，絕不能達到可以不遵真主的命令和禁令的境地，因為真主的命令和禁令是普遍的，一般經學大家，又一致議決這種普遍性。

放縱派（以巴哈葉）中有人主張人愛真主，至於該點，且心地光明，舍迷信而取正信，並不僞信者，不受真主的命令和禁令的約束，雖犯大罪，真主亦不使他入火窟。放縱派中又有人主張具備那種資格者，可以不奉行一切外表的儀式，他的儀式是冥想。這些主張，都是不信和迷悞，因為在愛主和信道方面最完全的人，是一般先知，尤其是真主所喜愛的至聖穆罕默德，但他們所奉的命令和禁令，是最完全的，是最嚴格的。

誠然，至聖曾說：「當安拉愛某人的時候，任何罪惡，都無害於他。」但這句話的意思，是真主要保佑他，不讓他犯罪，故不受罪惡之害。

第六節 經典的明文

經典的明文，當依字面而解釋之；舍字面的意義而取內學派所主張的意義，是叛離和不信。

「經典的明文」指天經和聖訓的明文而言。

「當依字面解釋之」，除非有斷然的證據，證明不可依字面而解釋，例如古蘭經的節文，字面上有表示真主有方所有實體者，便不可依字面而解釋之，因為有理性的、斷然的證據，證明真主不是有方所有實體的。

我們不可以說這一類的經文，不是明文，却是曖昧的。因為這裏所謂的明文，不單是與顯著的和明白的和堅確的相對待者，乃依慣例而指包括各類經文者而言。

「內學派」是回教的邪派，他們自稱內學派，因為他們說經典的明文不可依字面而解釋之，因為這些明文，有許多深奧的意義，惟教師（真主）能認識之，他們想藉此將教律一筆抹煞。

「是叛離和不是信」，因為那是否認至聖所傳述的教典。

一部分的實學家，主張經典的明文固然要依字面而解釋之，但其中有許多暗示，有道士者，可以由那些暗示窺見許多精微的道理，而這些精微的道理，與那些明顯的意義是可以融恰的。這種主張，是由於信仰的完全，和認識的純正。

第七節 與不信有關的言行

否認經典的明文是不信。

「否認經典的明文」，是否認天經和聖訓中斷缺的明文所表示的律例，如肉體的復活，因為否認明文，便是坦白地否認真主和天使的言辭，故以通姦誣蔑聖妻阿以涉者已不信道了。

以罪孽爲合法是不信。

無論大罪小罪，只須依斷然的證據而確定其爲罪孽，便不可認它爲合法的，關於此點，第十章第一節中已有詳盡的說明。

蔑視教律是不信。

那是因爲蔑視教律是表示否認教律。

各判例集中所提及者，都是由上述的這些原理推演出來的，例如：倘若有人僭犯禁的事物爲合法的，如果那種禁物是由於其本質的，如豬肉，並且是依斷然的證據而確定的，那麼，他是不信道的；如果那種禁物不是由於其本質的，或不是依斷然的證據而確定的，那麼，他不是不信道的。

有一位學者，不將禁物分爲本質而受禁的、和因他物而受禁的，所以他說：回教所

厲禁的行爲，如骨肉相婚、飲酒、食自死物、或流血、或豬肉（除非不得已）等，凡以這些行爲爲合法者，都是不信道的。干犯這些禁律，而不以爲合法者，是放蕩的。認飲果醴爲合法，以至於酩酊者，已不信道了。倘若有人爲推銷貨物，或因無知，故指着禁物而對別人說：『這是合法的。』那麼，他是不信道的。倘若他希望酒不是禁物，或因困難而希望賴買丹月的齋戒不是義務，那麼，他不是不信道的。倘若他希望通姦和殺害無辜不是犯禁的，那麼，他已不信道了。因爲這是一切宗教都加以禁戒的，又是合乎義理的；欲跳出義理的範圍，便是欲真主以悖謬者爲律例，這是由於不認識真主。

教長賽爾赫西在律教大全月經章內說：『與行經的妻室性交，而認爲合法者，是不信道的。』據奇珍集所載，教長穆罕默德說：『他不是不信道的。』這才是正確的傳述。鷄姦自己的妻室，而認爲合法者，是不信道的。凡以不宜於真主者敘述真主，或嘲弄真主的任何名號或命令，或否認他的應許或恫嚇者，都是不信道的。爲輕視先知或仇視先知而希望某先知不是先知者，也是不信道的。聽見別人說不信道的話的時候，爲喜悅而發笑者，也是不信道的。假若有人踞坐高位，四周的羣衆，向他詢問教義或教律，而他們訕笑他，並以坐褥投擲他，那麼，他們都是不信道的。假若有人，已命令他人不信道，或決計要命他人不信道，那麼，他自己已不信道了。假若他教一個婦人說出不信道的话，以便藉此

真她丈夫離婚，那麼，他也具不信道的。假若他飲酒或通姦的時候說：『奉安拉之名。』那樣，他也是不信道的。假若他故意地不對正面而禮拜，或無大小淨而禮拜，那麼，實際上他雖對着正向，或具大小淨，也是不信道的。爲輕視，不爲信仰，而說出不信道的話者，也是不信道的。

絕望於真主是不信。

那是因爲古蘭經云：『惟不信道的民衆，絕望於安拉的慈恩。』（一二：八七）

不防真主，也是不信。

那是因爲古蘭經云：『惟虧折的民衆，不防安拉的計謀。』（七：九九）

倘若有人說：斷言違抗主命者必入火窟，這是絕望於真主的慈恩；斷言順從主命者必入樂園，這是不防真主，那麼，穆爾太齊賴派，無論是順從的或違抗的，都是不信道的。因爲他或是不防真主的，或是絕望於真主的，但依正統派的原理，凡對正向禮拜者，不可斷爲不信道的。我們說：這不是絕望，亦是不防，因爲他假若是違抗的，那麼，他不可絕望於真主的默助，而希望將來可以改過自新；假若是順從的，那麼，他要謹防真主棄絕

他，以致將來犯罪。由此可知怎樣答覆下面的問題：穆爾太齊賴派的人，若犯大罪，必變成不信道者；一則，因為他絕望於真主的慈恩，再則，因為他自信不是信道者。因為我們承認他自信應受火窟的刑罰時，必絕望於真主的慈恩，他自信不具承認、招認、善行三者合成的信仰，而只具承認和招認時，他必是不信道的。

正統派既說：「凡對正向禮拜者，不可斷不信道的。」又說：「凡主張古蘭經是受造的，或主張後世見主是不可能的，或誹謗兩位元老（艾卜·伯克爾和歐默爾）或詛咒他們倆，或殺侯賽尼……況此類罪孽者，都是不信道的。」如何折衷這兩說，確是一個難題。

信仰巫覡所述的幽玄，是不信。

那是因為至聖曾說：「訪問巫覡，而信其所說者，已不信安拉所降示穆罕默德的經典了。」

「巫覡」是敘述未來的事變，而自稱能知隱微和幽玄者。從前，阿拉伯半島上有許多巫覡，自稱能知萬事，他們中有自稱能使魔僕，刺探天機的；有自稱能藉天縱的聰明，而知世人的禍福的。星士自稱能知未來的變故，便與巫覡同流。

總而言之，幽玄之事，惟真主知之，人無從知之，除非獲得真主的啓示或默示（那就是第十二章第二節所說的聖驗和第十六章第二節所說的賢徵），或由已知的跡象，推求未知的事變。因此，判例集中說：「見月暈而言天將雨者，若不據跡象而自稱能知幽玄，則已不信了。」

第八節 虛無與事物

虛無不是事物。

正統派的一般實學家，主張事物的本質與「實在」和「確定」同義，而「虛無」與「否定」同義。倘若所謂虛無乃指此種主張中所謂的實在者而言，那麼，「虛無不是事物」，是一個必然的判斷。不贊成這個判斷的，只有穆爾太齊賴派，他們主張可能的虛無，是確定的，是外在的。

第九節 替死人祈禱和施舍

活人替死人祈禱和施舍，對於死人是無裨益的。

穆爾太齊賴派反對此說，他們的證據是：（1）前定是不可以改變的。（2）古蘭經云

：「各人將因自己的營謀而作抵押。」（七四：三八）又云：「以便安拉依衆生的營謀而報答他們。」（一四·五一）我們正統派的證據，是正確的聖訓中所提及者，即替死人祈禱。尤其是殯禮中的祈禱。這是先賢們代代相傳的，假若祈禱無益於死人，則祈禱必無意義。至聖曾說：「任何死人，只須有一百個穆士林替他關說，則他們的關說是被接受的。」相傳賽爾德·伊本·鄂巴德曾說：「天使呀！賽爾德的母親已經死了。什麼施舍是最好的？」他說：「水井。」賽爾德便掘了一口井，他說：「這口井，是賽爾德的母親的。」至聖曾說：「祈禱能抵制災禍，施舍能消滅主怒。」又說：「學者和學生經過一個鄉村的時候，安拉必將那個鄉村的墓地所受的刑罰取銷四十日。」關於此點的經訓很多，不勝枚舉。

第十節 真主與祈禱

真主是答應人的祈禱供給人的要求的。

那是因爲古蘭經云：「你們的化育主說：『你們呼籲我罷！我要應答你們。』」（四〇：六〇）至聖說：「你們中的任何人，都要被應答，但他不可倉卒，他不要說：『我祈禱我

的化育主，而他未曾應答我。」又說：「人常是被應答的，除非他所要求的是關於罪孽，或棄絕骨肉。」又說：「你們的化育主，是知恥的，是博施的；當僕人向他捧起兩手的時候，他不好意思讓他空手而歸。」讀者須知關於此點主要的是虔誠致志，因為至聖曾說：「你們當祈禱安拉，而你們衷心確信他必定應答你們。你們當知道安拉不應答那由昏憤的、疎忽的心裏發出的祈禱。」

我們可以說：「不信道者的祈禱，是被應答的」麼？一般長老，對於這個問題，有各種主張。據多數長老說：那是不可以的，一則，因為古蘭經云：「不信道者的呼籲，只在迷悞中。」（四〇：五〇）再則，因為不信道者不祈禱真主，因為他不認識真主。倘若他招認真主，那麼，當他以不適用於真主者敘述真主的時候，他已翻供了。至聖說：「被虐待者的祈禱，是受應答的，縱雖他是不信道者。」所謂「不信道者」原名「卡斐爾」，「卡斐爾」有兩義：一是不信道者，二是忘恩負義者。此處宜作「孤負主恩者」解。有些人主張那是可以的，因為古蘭經中敘述以下劣斲的祈禱說：「他說：『我的化育主呀！求你寬限我，到人類被復活之日。』」他說：「你的確被寬限，直至復活時降臨之日。」（三八：七九—八一）這是應答他的祈禱。艾卜·哥西姆和丹浦西都主張此說。薩德爾·舍希德說：「我們依此而判決。」

第十一節 復活時的朕兆

至聖所述復活時的朕兆，即驅丁、地獸、雅朱者、馬朱者兩族的出現、爾撒聖人的降世、太陽的西昇，都是真實的。

那是因為這些事都是可能的，又是誠實的先知所預言的。侯宰法說：「我們正在談論的時候，天使走到我們的前面來，他說：『你們談論什麼？』我們說：『我們談論復活時。』他說：『復活時不降臨。』直到你們看見十種朕兆，他提及煙、地獸、太陽西昇、爾撒降世、雅朱者和馬朱者、三次陷落：一次在東方，一次在西方、一次在阿拉伯半島，最後是火燄由華曼噴出，要將人驅逐到他們的集合場。』關於這些朕兆的正確的聖訓，是很多的；還有許多傳述，是關於這些徵兆的詳情的。讀者可以參考至聖的傳記，古蘭經的註釋，和歷史的名著。

第十二節 經學大家的錯悞

經學大家，有時正確，有時錯悞。

經學大家關於教義和教律的見解，有時錯誤，有時正確。艾施爾里派和穆爾太齊賴派中都有人主張經學大家關於無斷然的證據之教律問題的見解，都是正確的。他們對於這個問題的意見所以分歧者，由於他們對於下述的問題意見不一致：真主對於每一事件，只有一條固定的律例呢？還是每個經學大家所認為正確的，都是真主的律例呢？

這個問題，切實地研究起來，是這樣的：凡可以表示見解的問題，在經學大家未發表其見解之前，真主對於那個問題，或無固定的律例，或有固定的律例。若有固定的律例，那麼，真主對於那條律例，或無證據，或有證據。若有證據，那麼，那個證據，或是必然的，或是蓋然的。上述的這四種可能性，都有人主張之。最可取的是：真主的律例，是固定的；關於那條律例的證據，是蓋然的。經學大家，若發見那個證據，他便是正確的；若未發見，他便是錯誤的。正確不是他所應盡的義務，因為那條律例是隱微的。因此，他錯誤的時候，不但可以原諒，並且應受報酬。照這種主張說來，他不是犯罪的，毫無異議。他們所爭論的是：他始終是錯誤的呢？還是始正而終悞的？換言之，就證據和律例而論，他都是錯誤的呢？還是就證據而論，他是正確的，因為他所立的證據是具備一切要素和條件的，所以他已盡了思惟的義務，無庸再舉出斷然的證據來；就律例而論，他是錯誤的，因為他沒有推出真主所定的律例？」有些長老，主張前一說，那是艾卜·曼蘇爾所採取的

。我們有幾種理由，可以證明經學大家有時錯悞：

(1)古爾經云：「我使蘇賴曼了解裁判。」(二一：七九)假若達五德和蘇賴曼的見解都是正確的，那麼，特別提及蘇賴曼，必無理由，因為在那種情形之下，父子的裁判，都是正確的，父子都是了解裁判的。

(2)有許多聖訓和傳述，表示經學大家的見解有時正確，有時錯悞；和那些聖訓和傳述，已達到意義方面的連續傳述的程度。至聖說：「倘若你正確，得享十件善報；倘若你錯悞，得享一件善報。」又說：「安拉為正確者定兩種報酬，為錯悞者定一種報酬。」相傳伊本·買斯歐德曾說：「倘若我正確，那是由於安拉的默示；倘若我錯悞，那是由於我的疎忽，或由於惡魔的蠱惑。」又聖門弟子，在見解方面曾互相指摘，這是著名的。

(3)比論(格雅斯)是顯示者，不是建立者，故依比論而確定的，在意義方面，是依明文而確定的；同時，一般經學大家，一致議決：依明文而確定的真確，是唯一的。

(4)我們的先知的教律，是普及於各個人的，毫無軒輊；假若每個經學大家都是正確的，那麼，一種行為，必具兩種相反的性質，如禁戒與准許，無效與有效，義務與非義務。

關於這個問題的徹底研究，以及對於反對者所持理論的答辯，可參考拙著法理提要標

第十三 節人與天神的比較

人中的天使，比天神中的天使更貴；天神中的天使，比一般人更貴。一般人比一般的天神更貴。

「天神中的天使，比一般人更貴」，這是依決議——甚至可以說依公理——而確定的。至於「人中的天使，比天神中的天使更貴」，「一般人比一般的天神更貴」，則為下述的理由：

(1) 真主曾命衆天神向阿丹叩頭，以示尊敬，故古蘭經云：「他說：『你告訴我罷！這就是你使他貴過我的麼？』」(一七：六二) 又云：「我比他更貴；你用火創造我，用泥創造他。」(三八：七六) 依理而論，真主命下級的向上級的叩頭，不命上級的向下級的叩頭。

(2) 古蘭經云：「他將一切名稱，都教授阿丹，然後以萬物昭示衆天神，於是，他說：『你們把這些東西的名稱告訴我罷！倘若你們是誠實的。』」他們說：「我們讚你超絕，除你所教我們的知識外，我們毫無知識；你確是全知的，確是睿智的。」他說：「阿丹呀！你把這些事物的名稱告訴他們罷！」當他把那些事物的名稱告訴他們的時候，安拉說：

「我豈未對你們說：我的確知道天地的幽玄，我的確知道你們所表現的，和你們所隱匿的。」（二：三一—三三）凡讀這明文的，都了解這是爲表示阿丹比衆天神更貴，他的知識比他們更高，故應受他們的尊敬。

（3）古蘭經云：「安拉確已揀選阿丹、努哈、易卜臘欣的後裔、儀姆蘭的後裔，而使他們超越全世界。」（三：三三）衆天神居於全世界之列，但一般人不比天神中的天使更貴，這是依決議而確定的，故一般人比一般的天神更貴，已成定案。這個問題，顯然是一個蓋然的問題，所以只須有蓋然的證據就可以了。

（4）人有七情六慾的煩擾，有衣食住行的需要，一切都足以爲進德修業的障礙，而人尙能猛勇精進，克己復禮，足證其進修的堅苦，愛道的誠篤，故人是更貴的。

穆爾太齊賴派、希臘哲學家、和一部分的艾施爾里派，都主張天神是更貴的，他們所堅持的理由是：

（1）天神是純粹的精神，道全德備，無情慾的惡根，無形質的黑暗，能作神奇的工作，能知已往和未來的事變，毫釐不爽。我們的答覆是：此種見解，是基於希臘哲學家的原理的，不是基於回教的原理的。

（2）一般先知，雖然是最貴的人，但他們常受教於天神，故古蘭經云：「教他的是那

強健者。』(五三：五)又云：「那忠實的精神，把它降在你的心上，以便你警告世人。」(二六：一九二，一九四)教授貴過學生，毫無疑義。我們的答覆是：教授者是真主，天神只是傳達者。

(3)天經和聖訓中往往先提及天神，後提及先知，足證天神的品級在先知之上。我們的答覆是：那是因為天神的實在在先知之前，或者因為他們的實在是更隱微的，故信仰他們是更重要的，先提及他們是應該的。

(4)古蘭經云：「麥西哈絕不拒絕做安拉的奴僕，蒙主眷顧的衆天神，也不拒絕做安拉的奴僕。」(四：一七二)正統派的學者，可以由此會悟蒙主眷顧的衆天神比爾撒更貴，因為照文章的慣例，在這裏應該先卑而後尊，逐漸上昇，即如我們說：「大臣不屑爲此事，皇帝更不屑爲此事，」却不說：「皇帝不屑爲此事，大臣更不屑爲此事。」天神既比爾撒更貴，當然比一般先知更貴；因為任何人不能說爾撒與其他的先知不是一律的。我們的答覆是：基督教徒尊敬麥西哈，甚至說他不屑爲真主的僕人，他應該是真主的兒子，因為他是有母無父的，故古蘭經云：「你奉我的命令而治療天盲和癲瘋，你又奉我的命令而起死回生。」(五：一一〇)故與其他的僕人不同。因為基督教徒這樣說，故真主駁斥他們說：不但麥西哈不至於不屑爲真主的奴僕，就是比麥西哈更高尙的、受真主眷顧的

衆天神，也不至於不屑爲真主的奴僕；他們無父無母，且能奉真主的命令而做出許多事業，那些事業，比治療天盲癲瘋起死回生更重大，更神奇。我們說：天神比麥西哈更高尚，乃指無父無母能作奇事而言，不是指一般的尊貴而言。尊貴原名「晒來弗」，本義是崇高的地方和完全，故字義方面不足誇衆天神的高貴。

民國三十三年七月十五日譯畢
民國三十四年三月卅一日付排
民國三十四年十月卅一日出版

民國三十四年十月初版

版權所有
翻印必究

伊
斯
蘭
文
化
叢
書
教
義
學
大
綱
一
冊

Sharh al 'Aqaid

定價國幣四元

原
著
者
Sa'd-ud Din

昆明南昌街七號譯

譯
述
者
馬
堅

印
刷
者
雲
南
印
刷
局

#2
308015

Handwritten scribble

308015